

Freiheit als Ekstase
Das Freiheitskonzept der Erlanger Vorlesungen
Schellings(1821)

Inauguraldissertation
zur Erlangung des Doktorgrades der Philosophie
an der Ludwig-Maximilians-Universität München

vorgelegt von
Joung-Hwan Lee
aus Seoul

2016

Erstgutachter: Prof. Dr. Thomas Buchheim
Zweitgutachter: Prof. Dr. Jan Rohls
Datum der mündlichen Prüfung: 08. 02. 2016

Inhaltsverzeichnis

Einleitung	9
1. Hauptthemen und Grundthesen des zweiten Teils der <i>EV</i>	9
1.1 Schellings Grundauffassung zu Sein und Freiheit in den <i>EV</i>	9
1.2 Leitfragen und Grundthesen des zweiten Hauptteils der <i>EV</i>	10
1.3 „Ekstase“ als der Schlüsselbegriff des Freiheitskonzepts der <i>EV</i>	11
2. Die Bedeutung des Freiheitskonzepts der <i>EV</i> im entwicklungsgeschichtlichen Kontext von Schellings Philosophie	12
3. Zielsetzung und Gliederung der Arbeit	14
4. Überblick zum bisherigen Forschungsstand bezüglich der <i>EV</i>	17
4.1 Zur entwicklungsgeschichtlichen Einschätzung der <i>EV</i> im Verhältnis zu den <i>WA</i>	18
4.2 Zur Einschätzung des „Gesetzes“ in den <i>EV</i>	21
Erster Teil: Der Weg zum Freiheitskonzept der <i>EV</i>	24
1. Schellings Freiheitskonzept in der Frühphilosophie und die innewohnende Problematik (1795): Die innere Widersprüchlichkeit des Freiheitsbegriffs	24
1.1 Der Ansatzpunkt von Schellings Konzept des Unbedingten: Schellings Auseinandersetzung mit den herkömmlichen Theorien des Absoluten	26
1.1.1 Schellings Kritik am Versuch der Verabsolutierung des Objekts	28
1.1.2 Schellings Kritik am Versuch der Verabsolutierung der Subjekt-Objekt-Relation	29
1.1.3 Schellings eigene Auffassung des Prinzips der Bedingtheit gegen die herkömmlichen Konzepte: Das „Unbedingbare“	30
1.2 Schellings Versuch einer näheren Charakterisierung der Unbedingtheit	30
1.2.1 Die Unbedingtheit als die schlechthinnige Ausgeschlossenheit aus der Bedingtheit	30
1.2.2 Die Unbedingtheit als die unmittelbare Selbstformierbarkeit	32
1.3 Schellings Versuch einer Begründung der Bedingtheit durch das Unbedingte: Bedingtheit als das Produkt der Setzungstätigkeit des Unbedingten	34
1.3.1 Der tatsächliche Vollzug der Selbstpositionierung des Unbedingten und der daraus entstehende Widerspruch	35
1.3.2 Schellings Lösungsvorschlag für das Dilemma: Selbsteinschränkung des Unbedingten	37
1.4 Fazit: Schellings Herausstellung der inneren Widersprüchlichkeit der Freiheit in seiner Frühphilosophie	38
2. Der Lösungsversuch für die frühphilosophische Aporie in der Identitätsphilosophie und dessen Scheitern: Die Debatte um die Selbstbegründung des Absoluten zwischen Schelling und Eschenmayer (1801–1806)	40
2.1 Schellings erste Fassung seiner Identitätsphilosophie in <i>DMS</i> (1801) und die kritischen Kommentare Fichtes und Eschenmeyers	42
2.1.1 Die Radikalisierung der frühphilosophischen Aporie in <i>DMS</i>	43

1) Identitätsphilosophie: Schellings neuer Systementwurf für die Vervollkommnung der Philosophie des Unbedingten	43
2) Die Charakteristik der Unbedingtheit in <i>DMS</i> : Die unmittelbare Selbstidentifizierbarkeit der absoluten Identität	45
3) Der tatsächliche Vollzug der Selbstbegründung der absoluten Identität: Die Selbstformierung der absoluten Identität in die quantitative Indifferenz	47
4) Schellings Konzeption der <i>DMS</i> als Radikalisierung der frühphilosophischen Aporie	49
2.1.2 Kritik Fichtes und Eschenmeyers am Identitätskonzept in <i>DMS</i>	50
1) Fichtes Kritik am Identitätsbegriff der <i>DMS</i> : Schellings absolute Identität als bloße negative Identität	51
2) Eschenmeyers Kritik am Identitätskonzept der <i>DMS</i>	52
2.2 Schellings Replik auf die Fichte'sche und Eschenmayer'sche Kritik in <i>Bruno</i> (1802) sowie <i>FD</i> (1803) und Eschenmeyers Einwand in <i>Übergang</i> (1803)	54
2.2.1 Schellings Lösungsversuch in <i>Bruno</i> und <i>FD</i>	54
1) Die neue Konzipierung des Identitätsbegriffes in <i>Bruno</i> : Das Spiegel-Modell	54
(1) Schellings Wiedergabe seiner Auseinandersetzung mit Fichte über den Identitätsbegriff der <i>DMS</i> in <i>Bruno</i>	55
(2) Schellings Erklärungsversuch des neuen Identitätskonzeptes anhand des Spiegel-Modells	57
2) Die neue Konzipierung der Selbstbegründung der absoluten Identität im Rahmen des Spiegel-Modells in <i>FD</i> : Selbstbegründung als die spiegelbildliche Selbstproduktion	59
3) Fazit: Schellings Verteidigungsversuch in <i>Bruno</i> und <i>FD</i> gegen den Fichte'schen und Eschenmayer'schen Vorwurf	61
2.2.2 Eschenmeyers Einwand in <i>Übergang</i> (1803) gegen das Spiegelmodell Schellings	62
1) Eschenmeyers Auffassung der Selbstanschauung: „Über-sich-selbst-Hinausgehen“	63
2) Eschenmeyers Auffassung der absoluten Identität: Die absolute Unfähigkeit zur Setzung der Differenz	64
3) Der „höhere Akt“ außerhalb der absoluten Identität für deren Selbstanschauung: Der Offenbarungsakt Gottes	65
2.3 Schellings Verteidigung in <i>PR</i> (1804) und Eschenmeyers Entgegnung in <i>Einleitung</i> (1806)	66
2.3.1 Schellings Verteidigungsversuch in <i>PR</i> und die daraus resultierende Problematik	67
1) Schellings Kritik an Eschenmeyers Auffassung des Absoluten in <i>Übergang</i> : „Religiöser Dogmatismus“	67
2) Schellings Verteidigung des Identitätsmodells von 1802 in <i>PR</i> : Die intellektuelle Anschauung als der vollständige Ausdruck der Idee des Absoluten	70
3) Schellings Rechtfertigungsversuch der unmittelbaren Selbstrealisierung der absoluten Identität in <i>PR</i>	71
(1) Erklärung der absoluten Abhängigkeit des Gegenbildes vom Urbild anhand der Geometrie-Metapher	72
(2) Erklärung der absoluten Selbständigkeit des Gegenbildes gegenüber dem Urbild anhand der Zeugungs-Metapher	73
(3) Die absolute Selbständigkeit des Gegenbildes vom Urbild als Setzungsgrund der relativen Differenz: Ergründung der Endlichkeit anhand der Abfalltheorie	75
4) Die Enthüllung der Problematik von Schellings Spiegelmodell durch seine Verteidigungsargumentation in <i>PR</i>	76
2.3.2 Eschenmeyers Widerlegung in <i>Einleitung</i>	77

1) Der Irrtum in Schellings Identitätskonzept: Verwechslung von Prädikat und Subjekt	77
2) Eschenmayers „Band“-Modell als Alternative für Schellings Spiegel-Modell	78
3. Schellings gedankliche Abkehr von der Identitätsphilosophie: Revisionsversuch des Identitätssystems in der <i>Antifichteschrift</i> (1806) und der <i>Freiheitsschrift</i> (1809)	79
3.1 Schellings Revisionsversuch des identitätsphilosophischen Konzepts in der <i>Antifichteschrift</i> (1806)	80
3.1.1 Schellings Selbstkritik an seinem Spiegel-Modell von 1802: Die Aufnahme von Eschenmayers Kritik an der Identitätsphilosophie	81
3.1.2 Schellings Aufrechterhaltung seiner frühphilosophischen Position gegen Eschenmayer: Das Absolute als der einzige Akteur der Selbstpositionierung	83
3.1.3 Die Selbstoffenbarung des Absoluten als der lebendige Verbindungsakt mit dem Anderen: Schellings variierte Aufnahme von Eschenmayers Band-Modell	85
3.1.4 Die Bedeutung von Schellings konzeptioneller Wende in der <i>Antifichteschrift</i> und die daraus hervortretende neue Problematik	88
3.2. Die Etablierung des nachidentitätsphilosophischen Systemmodells in der <i>Freiheitsschrift</i> (1809) und die daraus erneut sich ergebende Problematik	89
3.2.1 Schellings Erklärung des Konzepts der <i>Freiheitsschrift</i> im Briefwechsel mit Eschenmayer (1810–1812)	92
1) Eschenmayers Kritik am Konzept der <i>Freiheitsschrift</i> (1810)	92
2) Schellings Rechtfertigung der „Unterscheidung in Gott“ gegen den Vorwurf Eschenmayers (1812)	94
3.2.2 Eine neue Herausforderung: Die Schwierigkeit mit der neuen Konzipierung der absoluten Indifferenz im Rahmen des neuen Systemmodells	99
1) „Der höchste Punkt der ganzen Untersuchung“: Die Problematik der internen Unterscheidung der absoluten Indifferenz	100
2) Neufassung des Wesens des Absoluten zur Problemlösung: Die Indifferenz als „Gleichgültigkeit“	101
3) Auftauchen der neuen Schwierigkeit: Das Erklärungsproblem nach der Setzung der wirklichen Differenz von der anfänglichen Indifferenz	104
4. Die Problematik der Versuche zur Begründung der Existenz des Absoluten mit dessen Wesen in den <i>Stuttgarter Privatvorlesungen</i> (1810) und den <i>Weltalter-Fragmenten</i> (1811–1815)	106
4.1 Schellings Begründungsversuch der Existenz des Absoluten aus dessen Wesen in den <i>SP</i> (1810) und dessen Problematik	106
4.1.1 Lösungsversuch für die Möglichkeit der Selbstdifferenzierung des Absoluten	106
1) Die Selbstähnlichkeit der Wesensstruktur des Absoluten	108
2) Die interne Unterschiedenheit des Absoluten als „Dignitätsunterschied der Potenzen“: Einführung der Potenzenlehre in die Wesensstruktur des Absoluten	109
4.1.2 Lösungsversuch für den tatsächlichen Vollzug der Selbstdifferenzierung des Absoluten	112
1) Die Selbstdifferenzierung des Absoluten als dessen freiwillige Selbsteinschränkung auf die erste Potenz	113
2) Die analogische Darstellung der Selbsteinschränkung des Urwesens: Selbstbewusstwerdung	115
4.1.3 Das aus dem Lösungsversuch der <i>SP</i> resultierende neue Problem	117

4.2 Der Lösungsversuch in den WA für die SP inhärente Problematik und dessen Scheitern	119
4.2.1 Erklärung des Urwesens des Absoluten in den WA: Die Indifferenz als das selbstbejahende Prinzip	119
4.2.2 Lösungsvorschlag für das Problem mit dem Übergang zur Differenz in den WA: Annahme des Prinzips der Differenzierung außerhalb der Indifferenz	121
4.2.3 Das Scheitern der Erklärung in den WA	125

Zweiter Teil: Eine Interpretation des Freiheitskonzepts der Erlanger Vorlesungen: Freiheit als Ekstasis..... 128

5. Die neue Konzipierung des Urwesens der Freiheit in den Erlanger Vorlesungen (1821): Das ursprüngliche Sein der ewigen Freiheit als die „allgemeine Ekstase“	128
5.1 Die „indirekte und dialektische Darstellung“ des Urwesens der Freiheit: Das ursprüngliche Sein der Freiheit als die „relative Gleichgültigkeit“	128
5.1.1 Schellings kritische Überprüfung seiner früheren Auffassung des Urwesens der Freiheit	129
1) Die erste Thematisierung der Freiheit als Gegenstand der Wissenschaft: „Kein Seyendes“	129
2) Die Untersuchung des positiven Begriffs der Freiheit durch die Analyse der Erscheinungsweise von „frei sein“ im Aussagesatz	130
3) Die weitere Untersuchung zum „Seyn selbst“: Das „Seyn selbst“ als der bloße Gegensatz zu „gegenständlich sein“	133
4) Bilanz der bisherigen Untersuchung: Die früheren Bestimmungen der Freiheit als „etwas Negatives“	134
5.1.2 Der Neuansatz des ursprünglichen Seins der Freiheit: Die „relative Gleichgültigkeit“	135
1) Die Schwierigkeit der früheren Auffassung des Urwesens der Freiheit	135
2) Versuch einer Lösung des Dilemmas durch die Einführung des anderen Momentes ins Urwesen der Freiheit: „sich zweien können“	138
3) „sich zweien können“ als das wahre Erste der Freiheit	139
4) Der Neuansatz für das Urwesen der Freiheit in den EV: Die „relative Gleichgültigkeit“	140
5.2 Die „direkte und genetische“ Betrachtung der ursprünglichen Seinssituation der Freiheit: Die „allgemeine Ekstase“	142
5.2.1 Die „direkte Darstellung“ der relativen Gleichgültigkeit: „potentia pura“	142
1) Die „potentia pura“ als die doppelte Selbstunwissenheit: „natura anceps“	143
2) Die „potentia pura“ als Ausgangspunkt zur Selbstbejahung: „potentia ultima“	144
3) Die „potentia pura“ als der ursprüngliche Wille zur Selbstbejahung: Das „ursprüngliche Anziehen“	146
5.2.2 Die „genetische Darstellung“ des Urwesens der Freiheit: Die Untersuchung zum unmittelbaren Übergang des Urwesens zur Existenz	148
1) Die erste Selbstentfernungsbewegung des „Seinkönnenden“ und die daraus resultierende zweite Form der Selbstunsicherheit: Das „Seinmüssende“	149
2) Die zweite Selbstentfernungsbewegung des Seinkönnenden und die daraus resultierende dritte Form der Selbstunsicherheit: Das „Seinsollende“	151

3) Die dritte Selbstentfernungsbewegung des Seinkönnenden und die daraus resultierende Bestimmung des Seins der Freiheit: Das „dies alles sein Könnende“	153
4) Der letzte Selbstentfernungsversuch des Urwesens der Freiheit und dessen Scheitern	154
5) Die Bilanz aus der genetischen Darstellung: Das Urwesen der Freiheit als die „ewige Vergangenheit“	156
5.3 Fazit: Der Neuansatz des Urwesens der Freiheit in den <i>EV</i> als die „allgemeine Ekstase“	158

6. Die neue Konzeption des tatsächlichen Vollzugs der Existenz in den *EV*: Die gegenseitige Erweckung von zwei verschiedenen Arten der Selbstgleichgültigkeit 160

6.1 Ein anderes Moment der Freiheit für den Übergang des Urwesens zur Existenz: Das „Gesetz“	160
6.1.1 Die Notwendigkeit zur Annahme des „anderen Moments außer dem lauterem Seinkönnen“	161
1) Rückblick auf die vorangehende Untersuchung zum Urwesen der Freiheit: Der „unbewusste, völlig unentschiedene Wille“	161
2) Die Doppelseitigkeit des Urwesens in Bezug auf dessen Existenz	162
3) Die Notwendigkeit zur Annahme des anderen Wesensmoments der Freiheit	163
6.1.2 Schellings Erklärungsversuch für das „andere Moment außer dem Urwesen der Freiheit“: Die andere Seite der anfänglichen Selbstgleichgültigkeit	165
1) Schellings Ausräumung der möglichen Missverständnisse um „ein anderes außer der ewigen Freiheit“	165
2) Schellings Vorschlag zur Problemlösung: „außer dem Urwesen sein“ als „das Urwesen begrenzen“	166
3) Das andere Moment außer dem Urwesen der Freiheit als das „nie sich selbst Verwirklichende“ bzw. die „lautere Potenz“	169
4) Die Präzisierung der neuen Konzeption für das Urwesen der Freiheit in den <i>EV</i> : Zwei Arten der anfänglichen Selbstgleichgültigkeit der Freiheit	169
6.2 Der Versuch der Begründung der Existenz aus dem Urwesen in den <i>EV</i> : Das Herausgehen der Freiheit aus ihrer doppelseitigen Selbstgleichgültigkeit	171
6.2.1 Die Erweckung des reinen Seinsollens aus dessen anfänglicher Gleichgültigkeit gegen das lautere Seinkönnen	172
1) Das Motiv zur Erweckung des „reinen Seinsollens“: Die radikale Abneigung des Seinsollenden gegen die selbstzerstörerische Blindheit des Seinkönnenden	173
2) Die Wirkungsweise des erweckten Seinsollenden gegenüber dem lauterem Seinkönnen: Die gesetzliche Forderung nach der „freiwilligen Scheidung“	174
6.2.2 Die Selbsterweckung des lauterem Seinkönnenden aus dessen anfänglicher Gleichgültigkeit gegen das Seinsollende: „Ekstase“	176
1) Die genealogische Betrachtung der besinnungslosen Ekstase des Seinkönnenden: Die schwer vermeidliche Selbsttäuschung	181
(1) Der erste Selbstanblick des Seinkönnenden angesichts der gesetzlichen Forderung und die daraus resultierende Selbstvergessenheit	182
(2) Die betrügerische Selbstrelativierung des Seinkönnenden aus dessen Selbstvergessenheit: Die „(Selbst-)Zweiung“ des Seinkönnenden	185
(a) Der erste Schritt der betrügerischen Selbstrelativierung des Seinkönnenden: Die „innerliche bzw. imaginäre Zweiung“	185

(b) Der zweite Schritt der betrügerischen Selbstrelativierung des Seinkönnenden: Die „äußerliche bzw. wirkliche Zweigung“	188
2) Die zweite und besonnene Ekstase des Seinkönnenden: Der Wiederherstellungsakt der verkehrten Selbstverwirklichung	192
(1) Die Verwicklung des Seinkönnenden in Rotation durch dessen erste Ekstase	193
(2) Der Übergang des Seinkönnenden zur zweiten Ekstase durch Selbstaufgabe	194
(3) Die zweite Ekstase des Seinkönnenden als Anfang des Universums	195
Schlussbemerkung: Freiheit als Ekstase	198
Siglenverzeichnis	200
Literaturverzeichnis	201

Einleitung

Das Ziel der vorliegenden Arbeit ist es, Schellings Freiheitskonzept im zweiten Hauptteil der *Erlanger Vorlesungen* (= *EV*)¹, nämlich den Begriff der „Ekstase“, zu erläutern. Zur Einleitung in diese Arbeit gehe ich im Folgenden zunächst auf die Hauptthemen und Grundthesen des zweiten Hauptteils der *EV* ein.

1. Hauptthemen und Grundthesen des zweiten Teils der *EV*

1.1 Schellings Grundauffassung zu Sein und Freiheit in den *EV*

Den zweiten Hauptteil der *EV* beginnt Schelling im Originalmanuskript mit dem folgenden Satz:

Es ist nur Ein Laut in den ältesten – daß [alles,]² was jetzt vom Seyn getragen und gebunden erscheint – aus uranfänglicher Freyheit erst herabgefallen und herabgesunken sey in des Seyns schreckliche Welt hier – wie ein Indisches Gedicht sich ausdrückt (NL 103, 78a–78b)³

¹ Die *Erlanger Vorlesungen* (= *EV*), die Schelling vom 4. Januar bis zum 21. März 1821 unter dem Titel „*initia philosophiae universae*“ an der Universität Erlangen gehalten hat, umfassen insgesamt 36 Vorlesungen. Sie lassen sich thematisch in zwei Hauptteile gliedern: Im ersten Hauptteil (1.–11. Vorlesung) beschäftigt sich Schelling mit der Frage nach der Erkenntnis der Freiheit, während es im zweiten Hauptteil (12.–36. Vorlesung) um die Selbstverwirklichung der Freiheit geht. Bei dieser Zusammensetzung lässt sich feststellen, dass der erste Teil der *EV* als propädeutische Einleitung bzw. erkenntnistheoretische Begründung für den zweiten Teil fungiert. Der erste Teil der *EV* (1.–11. Vorlesung) wurde bereits von Schellings Sohn in den „*Sämtlichen Werken*“ (SW I/9, 209–246) unter dem Titel „Über die Natur der Philosophie als Wissenschaft“ veröffentlicht. Der gesamte Inhalt der *EV* ist bis jetzt jedoch nur durch die Aufzeichnungen eines Hörers der Vorlesungen, nämlich durch „Enderleins Nachschrift“, zugänglich, die 1969 von Horst Fuhrmans herausgegeben und kommentiert wurde (= *initia* Fuhrmans 1969; für einen ausführlichen Bericht über Schellings Erlanger Vorlesungen sowie Enderleins Nachschrift vgl. Fuhrmans 1969, IX–XXIII). Eine historisch-kritische Edition der Erlanger Vorlesungen, die insbesondere Schellings Originalmanuskript für diese Vorlesungen einschließt, wird in der Gegenwart durch die Schelling-Kommission unter der Leitung von Prof. Dr. Lore Hühn besorgt. Die vorliegende Arbeit basiert auf dem noch nicht publizierten Originalmanuskript der *EV*, das aus dem Berliner Nachlass (Archiv-Sign.: NL 103) stammt. An dieser Stelle möchte ich mich bei der Schelling-Kommission und insbesondere bei Prof. Dr. Lore Hühn herzlich dafür bedanken, dass sie mir Zugang zu diesem noch nicht herausgegebenen Text ermöglicht haben.

² Alle Ergänzungen in eckigen Klammern innerhalb von Zitaten stammen von mir.

³ Der entsprechende Teil in Enderleins Nachschrift der *EV* lautet: „Es ist nur Ein Laut schon in den ältesten Lehren, dass alles, was jetzt als vom Sein befangen erscheint, erst aus ursprünglicher Freiheit in des Seins schreckliche Welt herabgesunken sei. Es ist natürlich, dass sich damit der Gedanke einer unvordenklichen Schuld verbindet, durch welche die ewige Freiheit in diesen Zustand des Seins herabsank“ (*initia* Fuhrmans 1969, 69).

Hier diagnostiziert Schelling in Anlehnung an ein altes indisches Gedicht die ontologische Grundsituation unserer gegenwärtigen Welt: Unsere Welt sei „vom Sein gebunden“. Die Seinsituation, in der sich unsere Welt befindet, ist demnach als „gebunden sein“ oder – wie es Schelling in einer seiner frühphilosophischen Schriften ausdrückte – als „bedingt sein“⁴ zu charakterisieren.

Diese Feststellung Schellings verrät nun unverkennbar seine Grundgedanken über Sein und Freiheit: Für Schelling ist das Sein unserer Welt keine ursprüngliche bzw. keine unhintergehbare Tatsache, sondern tatsächlich das Produkt einer vorhergehenden Freiheit: Das Sein unserer gegenwärtigen Welt als „bedingt sein“ ergibt sich erst aus einer schuldhaften Tat der Freiheit, nämlich aus deren „aus sich herabsinken“, d.h. „aus sich herabfallen“.

1.2 Leitfragen und Grundthesen des zweiten Hauptteils der *EV*

Basierend auf den oben angeführten Überlegungen zu Sein und Freiheit stellt Schelling die grundlegende Frage, die den gesamten zweiten Hauptteil der *EV* durchzieht:

Die erste Frage der Wissenschaft ja des menschlichen Denkens [war] also[,] wie jene ewige Freiheit dazu gekommen oder gebracht worden sey[,] aus sich selbst herauszugehen. Allein indem wir so fragen, setzen wir voraus, dass diese lautere Freyheit erst *war*⁵ – und wenn auch nur einen Augenblick – sie *war* doch und mußte seyn, eben um sich bewegen um von sich weggehen zu können. Ehe wir also an die Erklärung der Bewegung denken, müssen wir das *Seyn* erklären das aller Bewegung voranging (NL 103, 78a–78b)⁶

Das Problem des Verlaufs des „aus sich Herausgehens“ der Freiheit wurde Schelling zufolge bislang als die Grundfrage der Wissenschaft bezeichnet, insofern man unsere gegenwärtige Welt als das Produkt der Selbstentfernung der Freiheit versteht. Nun zweifelt er allerdings an der obersten Priorität der oben gestellten Frage: Das Problem der Selbstentfernung der Freiheit ist tatsächlich nicht als Grundfrage zu verstehen, denn man setzt bei dieser Fragestellung voraus, dass die Freiheit selbst bereits von Anfang an

⁴ Vgl. hierzu *Ichschrift* AA I/2, 89; SW I/1, 166.

⁵ Alle Kursiv-Setzungen in Zitaten entstammen dem jeweiligen Original.

⁶ Der entsprechende Teil in Enderleins Nachschrift der *EV* lautet: „Die älteste Frage des Menschengeschlechtes war: wie das, was ursprünglich ewige Freiheit war, aus sich selbst herausgegangen sei? Allein diese Frage setzt voraus, daß jene Freiheit doch erst sein muß, und darum handelt sich’s jetzt“ (*initia* Fuhrmans 1969, 69).

in einer bestimmten Situation befindlich sein musste, von welcher aus sich ihre Selbstentfernung erst vollziehen konnte. In dieser Hinsicht soll zuvor die ursprüngliche Situiertheit der Freiheit geklärt werden, damit die Frage nach der Selbstentfernung der Freiheit richtig behandelt werden könne. Von daher lassen sich die Leitfragen des zweiten Hauptteils der *EV* wie folgt formulieren:

Erstens: In welcher Seinssituation befindet sich die Freiheit ursprünglich, sodass sie dazu motiviert wird, sich von sich selbst zu entfernen?

Zweitens: Wie vollzieht sich tatsächlich die Selbstentfernung der Freiheit von deren ursprünglicher Seinssituation?

1.3 „Ekstase“ als der Schlüsselbegriff des Freiheitskonzepts der *EV*

Im gesamten zweiten Hauptteil der *EV* widmet sich Schelling der Erklärung der oben gestellten zwei Fragen⁷, die sich in folgenden zwei Thesen darstellen lässt:

Erstens: „frei sein“ bedeutet ursprünglich „außer sich befindlich sein“. Die Freiheit befindet sich also ursprünglich in der Selbstentfremdetheit.

Zweitens: Die ursprüngliche Selbstentfremdetheit der Freiheit wirkt sich als Grund bzw. als Motivation für den tatsächlichen Vollzug der Selbstentfernung der Freiheit aus. „Frei sein“ ist eben aufgrund von dessen „ursprünglichem außer sich sein“ zugleich auch als „sich außer sich setzen“ zu verstehen.

Das oben skizzenhaft formulierte Freiheitskonzept der *EV* lässt sich mit dem Wort „Ekstase“ kondensieren, das Schelling in den *EV* zur Ersetzung seines identitätsphilosophischen Kernbegriffs „intellektuelle Anschauung“ zum ersten Mal einführt.⁸ Mit „Ekstase“ meint Schelling zum einen die Handlungsweise der Freiheit überhaupt, nämlich die Selbstentfernung der Freiheit von deren ursprünglicher

⁷ In der ersten Hälfte des zweiten Hauptteils der *EV* (12.–25. Vorlesung) beschäftigt sich Schelling mit der ersten Frage nach der ursprünglichen Seinssituation der Freiheit und in der zweiten Hälfte (26.–36. Vorlesung) mit der zweiten Frage nach den tatsächlichen Vollzugs der Selbstentfremdung der Freiheit von ihrer ursprünglichen Seinssituation.

⁸ „Man hat dieses ganz eigenthümliche Verhältnis [= das eigentümliche Verhältnis des menschlichen Bewusstsein zum absoluten Subjekt, nämlich das „nichtwissende Wissen“: JL] sonst wohl auszudrücken gesucht durch das Wort ‚intellektuelle Anschauung‘ [...] Allein eben weil dieser Ausdruck erst der Erklärung bedarf, so besser ihn ganz bey Seit[e] zu setzen. – Eher sagen: Ekstasis, Εκστασις – das Außer sich gesetzt werden“ (NL 103, 23b). Die einschlägige Passage in Enderleins Nachschrift lautet: „Man nannte dieses nichtwissende Wissen früher: intellektuelle Anschauung [...]. Aber eben weil diese Benennung noch einer Erklärung bedarf, ist sie verwerflich. – Besser ist daher die Andere Benennung: Ekstase, ein ‚Außer sich selbstgesetzt werden‘“ (*initia* Fuhrmans 1969, 39).

Seinssituation.⁹ Zum anderen versteht er unter „Ekstase“ zugleich die ursprüngliche Seinssituation der Freiheit selbst, also die ursprüngliche Selbstentfremdetheit, von der aus sich die Selbstentfernung der Freiheit erst vollziehen kann.¹⁰

2. Die Bedeutung des Freiheitskonzepts der *EV* im entwicklungsgeschichtlichen Kontext von Schellings Philosophie

Im Hinblick auf die gedankliche Entwicklung von Schellings Philosophie lässt sich das Freiheitskonzept der *EV* meines Erachtens als Lösungsversuch zu der Schwierigkeit des Freiheitsbegriffes überhaupt verstehen, welche er bereits in seinem philosophischen Anfang ansatzweise angedeutet hat. Der Grundansatz von Schellings Frühphilosophie besagt: Die Freiheit als „von aller Bedingtheit losgelöst sein“ – nämlich das „Unbedingte“ – muss ihrem Wesen nach zugleich der einzige Akteur sein, der sich als das Unbedingte setzen bzw. positionieren kann. In diesem Ansatz besteht jedoch von Anfang an die enorme Schwierigkeit, dass der tatsächliche Vollzug der Selbstpositionierung dem Wesen der Freiheit, also der absoluten Losgelöstheit von der

⁹ „jede Entsetzung und Entfernung von einer Stelle ist Εκστασις“ (NL 103, 28a); „[...] jede Entsetzung oder Entfernung von einer Stelle ist Ek-stase [...] Jene Handlung, [...] wodurch unsere Beweg[un]g aus dem Urzustande der Freiheit bewirkt wurde, war auch eine Ekstase“ (*initia* Fuhrmans 1969, 41).

¹⁰ „Sie [= die ursprüngliche Einheit oder die absolute Indifferenz: JL] beruht auf einer allgemeinen Ekstase, wo jedes Einzelne sich im Ganzen vergißt; und eben so in dieser Selbstvergessenheit – bleibt auch das absolute Subjekt stehen“ (*initia* Fuhrmans 1969, 104; alle Unterstreichungen in den Zitaten sind von mir). In den *EV* verwendet Schelling den Terminus „Ekstase“ in der Tat nur für das epistemologische Verhältnis des endlichen Bewusstseins zum Absoluten bzw. zur Freiheit, aber nicht explizit für das Selbstverhältnis der Freiheit überhaupt (Forschungen über „Ekstase“ als Erkenntnisweise des menschlichen Bewusstseins in Bezug auf das Absolute bzw. die Freiheit finden sich bei Durner 1979, 110–132; Hühn 1994, 206 ff.; Peetz 1995, 243–246 sowie Cusinato 2004, 521–544). Angenommen, das epistemologische Verhältnis des Menschen zum Absoluten sei eine bestimmte Form – mit Schellings Wort eine Potenz vom Selbstverhältnis des Absoluten –, dann ist meiner Ansicht nach allerdings nicht viel damit gesagt, dass man „Ekstase“ als Bezeichnung des Selbstverhältnisses der Freiheit überhaupt verwendet. Sogar Schelling selbst verwendet in seinen späteren Vorlesungen, die er nach den Erlanger Vorlesungen in München hielt, den Begriff „Ekstase“ ganz eindeutig für die Bezeichnung der Selbstentfernung des Absoluten überhaupt. Vgl. hierzu *Einleitung in die Philosophie: Vortrag für SS 1830*, 28. Vorlesung, 105–106: „In diesem Sinne ist demnach Gott außer sich gesetzt, und sich ungleich, wie wir auch von einem Menschen sagen, er sei außer sich gesetzt. Gott ist, soferne Gott in der Ekstasis, und somit der Anfang aller Existenz, die ja eben auch nichts anders als Ekstasis ist, da es keinem Zweifel unterliegt, daß das lateinische existere das griechische existanā sei. Gott, der auch an und vor sich lauterer Wesen ist, ist durch dieses Sein, zufolge einer willkürlichen Existasis außer dem Wesen. Diese Freiheit aus sich herauszugehen, kann man Gott nicht absprechen, ohne ihm alle Freiheit der Bewegung zu nehmen. Bewegung oder Leben besteht nur in der Freiheit sich selbst ungleich zu werden, freilich nicht darin, in der Ungleichheit zu beharren, sondern vielmehr sich selbst, wieder gleich zu werden“. Vgl. auch *Urfassung der Philosophie der Offenbarung: Vorlesung für WS 1831/32*, 4. Vorlesung, 29: „Aber alle erste und ursprüngliche Seins=Entstehung geschieht nur durch eine ursprüngliche Ekstasis. Ekstasis ist eine vox anceps. Es gibt eine Ekstasis, wodurch ein Subjekt außer sein Wesen, sich selbst entfremdet, gesetzt wird; dann gibt es eine andere Ekstasis, wodurch das sich selbst Entfremdete sich selbst zurückgegeben wird. Dies ist die bessere Ekstasis“.

Bedingtheit, zu widersprechen scheint, da es zur Selbstpositionierung unerlässlich ist, ein Differenzverhältnis und damit eine Bedingtheit anzunehmen.

Auf diese Problematik bezieht sich das Freiheitskonzept der *EV*. Schellings konzeptionelle Entwicklung zur Ekstase lässt sich also als Lösungsprozess zur o.g. inneren Selbstwidersprüchlichkeit der Freiheit interpretieren. Dieser Lösungsprozess zieht sich nun, wie wir in der nachfolgenden Arbeit noch näher betrachten werden, durch eine Reihe von konzeptionellen Revisionsversuchen seiner Identitätsphilosophie. In der Identitätsphilosophie versucht Schelling, anhand der Grundauffassung der absoluten Identität zwischen dem positionierenden Selbst und dem positionierten Selbst sowie der darauf basierenden unmittelbaren Selbstpositionierbarkeit die frühphilosophische Problematik der inneren Selbstwidersprüchlichkeit der Freiheit als eine falsch gestellte bzw. illusorische Frage im Voraus aufzulösen. Nun ersetzt Schelling in den *EV* die identitätsphilosophische Konzeption durch eine neue, nämlich die der „Ekstase“, welche sich wie folgt formulieren lässt: Die unmittelbare Selbstpositionierung des Wesens ist – anders als in der Identitätsphilosophie – prinzipiell unmöglich. Die Selbstpositionierung vollzieht sich vielmehr durch die sich selbst negierende Tätigkeit des Wesens, d.h. durch die Selbstentfernung des Wesens von dessen anfänglicher Naivität. Zu dieser Selbstentfernung des Wesens ist der fundamentale Unterschied zwischen dem positionierenden Selbst und dem positionierten Selbst anzunehmen, nämlich das „ursprünglich außer sich sein“.¹¹

¹¹ Diesbezüglich besteht das verbreitete Defizit der herkömmlichen Forschungen im Verständnis von Schellings Begriff „Ekstase“ meines Erachtens darin, von der konzeptionellen Verschiedenheit zwischen „intellektueller Anschauung“ und „Ekstase“ abzusehen: Die herkömmlichen Forschungen unterliegen dem Irrtum, dass sie Schellings Ersetzung von „intellektueller Anschauung“ durch „Ekstase“ in den *EV* (vgl. hierzu Anm. 8) als bloße terminologische Verbesserung missverstehen und damit die konzeptionelle Verwandtschaft zwischen den beiden Begriffen einseitig interpretieren. Ein Beispiel für dieses Missverständnis von Schellings Begriff der „Ekstase“ bieten die Forschungen von Beierwaltes (1972, 100–144 sowie 203–214; ders. 1985, 128 ff.; ders. 2001, 182 ff.), Ohashi (1975, 12 ff.) und Schulz (1975, 52): Sie haben ausschließlich die konzeptionelle Ähnlichkeit der „Ekstase“ mit „intellektueller Anschauung“ vor Augen, indem die beiden Begriffe die unmittelbare Erkenntnisweise im Unterschied zur diskursiven bzw. reflexiven Denkweise charakterisieren. Beierwaltes betont einseitig die Gemeinsamkeit der „Ekstase“ mit „intellektueller Anschauung“, indem er Schellings Ekstase im Rahmen des neuplatonischen Monismus interpretiert, mit dem Schellings identitätsphilosophisches Konzept der „intellektuellen Anschauung“ große Affinität hat. Jedoch basiert Schellings Ekstase in der Tat ganz im Gegensatz zur Interpretation Beierwaltes’ nicht auf dem absoluten Monismus, sondern auf dem fundamentalen Dualismus, der sich aus dem Revisionsversuch der Identitätsphilosophie ergibt. Für Ohashi sind „intellektuelle Anschauung“ und „Ekstase“ im Grunde genommen dasselbe, indem sich beide als Gegenbegriff zur diskursiven bzw. begrifflichen Denkweise der „Dialektik“ verstehen. Der Unterschied zwischen diesen beiden besteht nach Ohashi nur „darin, daß bei der ersteren das Angeschaute durch die ‚Dialektik‘ zum System entfaltet wird, während bei der letzteren die Dialektik eindeutig aus dem System ausgeschlossen wird“ (Ohashi 1979, 12). Schulz verfiert den

3. Zielsetzung und Gliederung der Arbeit

Anhand der bisherigen Darstellung können wir die Aufgabe der vorliegenden Arbeit nun folgendermaßen stellen: Es soll hier darum gehen, die Bedeutung von Schellings Freiheitskonzept der *EV* und den damit verbundenen Begriff „Ekstase“ im Kontext seines Lösungsversuchs zum Problem der internen Selbstwidersprüchlichkeit der Freiheit herauszustellen.

Zur verdeutlichung der entwicklungsgeschichtlichen Bedeutung der *EV* wird im ersten Teil der vorliegenden Arbeit zunächst Schellings gedanklicher Weg zum Freiheitskonzept der *EV* nachgezeichnet. Diese Nachzeichnung zielt darauf ab, den problemgeschichtlichen Hintergrund der *EV* herauszustellen. Dieser erste Teil der Arbeit ist in vier Kapitel gegliedert.

Im ersten Kapitel wird die zentrale Problematik aufgezeigt, auf die Schelling bereits in seinem philosophischen Anfang stößt und deren Lösungsversuch als die Triebkraft seines weiteren Philosophierens wirkt. Anhand der Nachzeichnung von Schellings Gedankengang in seinen frühphilosophischen Schriften – insbesondere in der *Ichschrift* – wird festgestellt, dass das zentrale Problem von Schellings Philosophie in der inneren Widersprüchlichkeit der Freiheit besteht, die sich wie folgt formulieren lässt: Die Freiheit als „von aller Bedingtheit losgelöst sein“ ist einerseits ihrem Wesen nach zugleich als der einzige Akteur der Selbstpositionierung zu verstehen. Jedoch scheint der tatsächliche Vollzug der Selbstpositionierung dem Wesen der Freiheit, d.i. der absoluten Losgelöstheit von der Bedingtheit, zu widersprechen, indem für den Vollzug der Selbstpositionierung ein Differenzverhältnis bzw. eine Bedingtheit unerlässlich anzunehmen ist.

Im zweiten Kapitel werden der Lösungsversuch zur frühphilosophischen Aporie der inneren Widersprüchlichkeit der Freiheit in der Identitätsphilosophie sowie die daraus resultierende Schwierigkeit behandelt. Die Grundauffassung der Identitätsphilosophie ist, wie oben bereits kurz erwähnt, die absolute Identität zwischen dem positionierenden Selbst und dem positionierten Selbst. Basierend darauf vertritt Schelling die

kontinuitätsverbürgenden Zusammenhang von „intellektueller Anschauung“ und „Ekstase“ des Ich folgendermaßen: „Das Denken vollzieht eine innere Umwandlung in sich selbst: wenn es das Absolute nicht erkennen kann, dann muß es ebendurch seine Selbstnegation der Position des Absoluten Platz schaffen – Schelling nennt diesen Vorgang Ekstase, welche das früher im Phänomen der intellektuellen Anschauung Gemeinte, die Negation, besser als diese zum Ausdruck bringt“ (Schulz 1975, 52).

Möglichkeit und Notwendigkeit einer unmittelbaren Selbstpositionierung, die er „intellektuelle Anschauung“ nennt. Mit diesem Konzept versucht er, die frühphilosophische Aporie als eine bloß falsch gestellte und daher illusorische Frage aufzulösen. Nun tritt allerdings bereits kurz nach der Veröffentlichung der ersten identitätsphilosophischen Schrift die gravierende Schwierigkeit des identitätsphilosophischen Konzeptes hervor. Diesbezüglich wird herausgestellt, dass für dieses Hervortreten der Problematik der Identitätsphilosophie Eschenmeyers Schelling-Kritik und die daraus sich ergebende Auseinandersetzung zwischen Schelling und Eschenmayer während der identitätsphilosophischen Phase (1801–1806) die entscheidende Rolle spielen.

Das dritte Kapitel beschäftigt sich mit Schellings konzeptioneller Wende gegen seine Identitätsphilosophie nach der Debatte mit Eschenmayer. Diese zeichnet sich in zwei Texten ab, die Schelling nach der identitätsphilosophischen Phase veröffentlicht, nämlich die *Antifichteschrift* (1806) und die *Freiheitsschrift* (1809). In der *Antifichteschrift* behauptet Schelling, dass die Selbstpositionierung nicht wie in der Identitätsphilosophie als unmittelbare Selbstformierung des Wesens, nämlich als „intellektuelle Anschauung“, sondern vielmehr als Selbstentfernung des Wesens von dessen anfänglicher Naivität, nämlich als „Existenz“ zu verstehen sei. Diesbezüglich wird gezeigt, dass sich der Neuansatz der Selbstpositionierung in der *Antifichteschrift* als Schellings kritische Aufnahme von Eschenmeyers anti-identitätsphilosophischer Auffassung auslegen lässt, welche in der Annahme einer fundamentalen Verschiedenheit zwischen dem Wesen und dessen Selbstpositionierung besteht. Ferner stellt Schelling in der *Freiheitsschrift* die Behauptung auf, dass es zur Möglichkeit der Selbstpositionierung als Existenz notwendig sei, die wesentliche und funktionelle Unterscheidung zwischen dem positionierenden Selbst, nämlich dem „Existierenden selbst“ einerseits und dem positionierten Selbst, nämlich dem „Grund der Existenz“ andererseits anzunehmen. Mit diesem sog. internen Dualismus legt Schelling, wie im dritten Kapitel noch genauer dargestellt wird, sein nachidentitätsphilosophisches Systemmodell in ganz expliziter Form vor.

Das vierte Kapitel behandelt Schellings Versuch der Vervollkommnung seines nachidentitätsphilosophischen Konzeptes und dessen Scheitern in seinen Systementwürfen nach der *Freiheitsschrift*, insbesondere in den *Stuttgarter Privatvorlesungen* (1810) sowie in den drei Fassungen der *Weltalter-Fragmente* (1811,

1813, 1814–1815). Das Kernproblem besteht in dieser Phase darin, wie die wirkliche Unterscheidung zwischen dem positionierenden Selbst und dem positionierten Selbst, d.i. der tatsächliche Vollzug der Existenz, vom ursprünglichen Wesen der Freiheit aus plausibel gemacht werden kann. Es gelingt Schelling in diesen Systementwürfen nicht, die Existenz der Freiheit von deren Urwesen her ausreichend zu erklären. Dieses Scheitern dieser Systementwürfe ist darauf zurückzuführen, dass Schelling das Urwesen der Freiheit auch in dieser Phase immer noch im Horizont der Identitätsphilosophie betrachtet, nämlich als die unmittelbare Selbstpositivität ohne jeden Eingriff der Negativität, und damit von Anfang an keine Möglichkeit hat, den Vollzug der Existenz vom Urwesen her zu ergründen.

Basierend auf dieser Nachzeichnung von Schellings gedanklichem Weg zu den *EV* im ersten Teil der Arbeit wird in den letzten beiden Kapiteln, die den zweiten Teil der Arbeit ausmachen, festgestellt, dass die entwicklungsgeschichtliche Bedeutung der *EV* darin besteht, dass Schelling hier eine wichtige Einsicht zur Ergründung der Existenz des Urwesens zeigt, womit er die Problematik lösen kann, an der die Systementwürfe vor den *EV* wiederholt gescheitert sind.

Zunächst bemüht sich das fünfte Kapitel darum, Schellings Neuansatz in den *EV* zum ursprünglichen Wesen der Freiheit, von dem aus sich der Übergang zur Existenz tatsächlich vollziehen soll, nachzuzeichnen. Im Unterschied zu den früheren Systementwürfen versteht Schelling in den *EV* das unhintergehbare Urwesen der Freiheit nicht mehr ausschließlich als die schlechthinnige Selbstpositivität ohne jeden Eingriff der Negativität. Vielmehr nimmt er einen fundamentalen Unterschied zwischen dem positionierenden Selbst und dem positionierten Selbst an, nämlich ein „ursprünglich außer sich sein“ als das ursprüngliche Sein der Freiheit, das der absoluten Selbstpositivität vorangeht. Nach dieser Einsicht in die Ursprünglichkeit des Unterschiedes zwischen dem positionierenden Selbst und dem positionierten Selbst spricht Schelling in den *EV* ferner von der Doppelseitigkeit der anfänglichen Selbstgleichgültigkeit: Das Urwesen der Freiheit lässt sich Schelling zufolge nicht mehr wie in den früheren Systementwürfen einfach als die absolute Selbstgleichgültigkeit, d.h. als die absolute Selbstgelassenheit verstehen, sondern es besteht aus zwei Arten der Selbstgleichgültigkeit – je nachdem, welches von den beiden Momenten der Selbstpositionierung das Subjekt der Selbstgleichgültigkeit ist. Die Gleichgültigkeit des positionierten Selbst gegen das positionierende Selbst bezeichnet er als das „lautere

Seinkönnen“ und die Gleichgültigkeit des positionierenden Selbst gegen das positionierte Selbst als das „reine Seinsollen“. Mit dieser Darstellung kommt das fünfte Kapitel zu der Feststellung, dass Schelling mit dem Konzept der Doppelseitigkeit der Selbstgleichgültigkeit den identitätsphilosophischen Horizont nun vollständig verlässt.

Basierend auf der Darstellung von Schellings Neuansatz zum Urwesen der Freiheit in den *EV*, nämlich der „doppelseitigen Selbstgleichgültigkeit“, beschäftigt sich das sechste und letzte Kapitel der Arbeit damit, Schellings Erklärung des Übergangs vom Urwesen zur Existenz in den *EV* nachzuzeichnen. An der Erklärung dieses Übergangs sind seine früheren Systementwürfen wiederholt gescheitert. In den *EV* erklärt Schelling nun anhand seiner Einsicht in die Doppelseitigkeit der anfänglichen Selbstgleichgültigkeit, dass die Selbstentfernung des Urwesens von dessen anfänglicher Naivität darin besteht, dass das positionierende Selbst und das positionierte Selbst sich gegenseitig aus der anfänglichen Selbstgleichgültigkeit erwecken. Und die Motivation zu dieser gegenseitigen Erweckung beruht eben auf der o.g. Verschiedenheit zwischen den beiden Momenten der Selbstpositionierung. Schelling findet in den *EV* also das Motiv zum tatsächlichen Vollzug der Existenz in der ursprünglichen Doppelseitigkeit des Urwesens selbst.

4. Überblick zum bisherigen Forschungsstand bezüglich der *EV*

Das oben skizzierte Verständnis der vorliegenden Arbeit in Bezug auf die entwicklungsgeschichtliche Bedeutung der *EV* weicht von der einschlägigen herkömmlichen Auffassung ab. Denn die meisten bisherigen Interpreten der *EV*, deren Forschung bislang ausschließlich auf Enderleins Nachschrift angewiesen ist, verstehen den Freiheitsbegriff der *EV* bloß im konzeptionellen Rahmen der früheren Systementwürfe, nämlich der *Weltalter-Fragmente* (= *WA*). Diese Einschätzung der bisherigen Forschung übersieht die entwicklungsgeschichtliche Bedeutung der *EV* meiner Ansicht nach, indem sie auf die konzeptionelle Neuerung der *EV* im Vergleich zu den *WA*, die in der Einsicht in die Doppelseitigkeit der anfänglichen Selbstgleichgültigkeit besteht, kaum Rücksicht nehmen. Zur Hervorhebung der Neuheit der vorliegenden Interpretation gegenüber der herkömmlichen Rezeption wird im Folgenden ein Überblick zum bisherigen Forschungsstand bezüglich der *EV* geliefert. Dabei geht es zunächst um die Einschätzung des Freiheitskonzeptes der *EV* im

entwicklungsgeschichtlichen Kontext von Schellings Philosophie, insbesondere im Vergleich zu den *WA*, in der bisherigen Forschung.

4.1 Zur entwicklungsgeschichtlichen Einschätzung der *EV* im Verhältnis zu den *WA*

Hinsichtlich der Thematik und der inhaltlichen Konstruktion weist der zweite Hauptteil der *EV* eine große Ähnlichkeit mit den *WA* auf. Im zweiten Hauptteil der *EV* geht es wie in den *WA* um den tatsächlichen Vollzug der Selbstentfernung der Freiheit von deren anfänglichem Urwesen. Daher kann man leicht vermuten, dass der Systementwurf der *EV* trotz aller Verschiedenheiten nicht nur inhaltlich, sondern auch konzeptionell zur sog. *Weltalter*-Phase gehört. Die meisten Interpreten der *EV* sind meines Erachtens von dieser Auffassung nicht sehr weit abgewichen, indem sie die *EV* in der Regel nicht nur thematisch, sondern auch konzeptionell im Horizont der *WA* interpretierten: Sie haben der konzeptionellen Lücke zwischen den *EV* und den *WA*, welche durch die thematische und inhaltliche Verwandtschaft zwischen den beiden tatsächlich leicht zu übersehen ist, keine hinreichende Aufmerksamkeit zugewendet. Diese Tendenz der Interpretation der *EV* lässt sich anhand der folgenden Auffassungen der bisherigen Forschung verdeutlichen:

(1) Horst Fuhrmans (1969): Die oben erwähnte Auffassung vertritt bereits Fuhrmans, der die Nachschrift Enderleins der gesamten Vorlesungen der *EV* erstmals veröffentlicht hat.¹² Er ist davon überzeugt, dass Schelling im zweiten Teil der *EV* „kein eigentlich Neues über die *Weltalter*-Entwürfe hinaus“ biete:¹³ Die *EV* teilen ihm zufolge mit den *WA* nicht nur ein gemeinsames Thema, sondern auch inhaltlich „ein bestimmtes Phasenschema“¹⁴ im Konstruieren des Absoluten.¹⁵ Aufgrund dieser Verwandtschaft bestimmt Fuhrmans die *EV* als eine bloße Weiterführung der *Weltalter*-Entwürfe,

¹² Die eigentliche Forschung über Schellings Erlanger Vorlesungen, insbesondere über ihren zweiten Teil, begann mit Fuhrmans Herausgabe von Enderleins Nachschrift im Jahre 1969. Die bisherige Forschung zum zweiten Teil der *EV* basiert ausschließlich auf der von Fuhrmans herausgegebenen Nachschrift Enderleins.

¹³ Fuhrmans 1969, 186; 229.

¹⁴ Fuhrmans 1969, XVII.

¹⁵ Das Phasenschema, das die *EV* mit den *WA* teilen, beschreibt Fuhrmans wie folgt: „Wieder beginnt alles mit Gott als der absoluten Indifferenz. Dann wird gezeigt, wie in die Indifferenz Differenz kommt. Das treibt dann in ein chaotisches Kreisen der Mächte in Gott, die in statu tertio ‚gebändigt‘ werden. Aus dieser Bändigung entsteht die Welt der Ideen in Gott und von daher wird Setzung der realen Welt möglich. Es ist dabei sehr typisch – und Ähnliches gibt es in allen ‚Weltalter‘-Entwürfen – wie Schelling immer neu das Göttliche umkreist“ (Fuhrmans 1969, 229).

nämlich als „ein Stück *Weltalter*-Entwurf“. ¹⁶ Allerdings bemerkt er, dass die *EV* „in der Sprachlichkeit“ eine größere Ähnlichkeit mit der Spätphilosophie Schellings aufweisen als mit den *WA*, weshalb er sie als „Übergang“ von den *WA* zur Spätphilosophie einordnet. ¹⁷ Der zweite Teil der *EV* gehöre jedoch nichtsdestoweniger sowohl thematisch als auch konzeptionell im Grunde genommen immer noch zu den *WA*. Aus diesen Überlegungen resultierend kommt er zu der Feststellung: „Erlangen ist nicht eigentlich große schöpferische Zeit für Schelling gewesen“. ¹⁸

(2) Barbara Loer (1974): In ihrer Edition einer Handschrift aus dem Berliner Schelling-Nachlass (1974) versucht Loer zwar im Unterschied zu Fuhrmans, die *EV* im entwicklungsgeschichtlichen Kontext als einen Überwindungsversuch der strukturellen Schwierigkeit zu verstehen, „in die Schelling während der Ausbildung der Philosophie der *WA* geraten war“. ¹⁹ Die strukturelle Schwierigkeit der *WA* besteht, wie Loer treffend aufweist, in deren ursprünglicher „innerlicher Widersprüchlichkeit“ ²⁰: Indem die *WA* die „absolute Dualität“ zwischen der ewigen Freiheit und der absoluten Notwendigkeit „als vorgängig und ursprünglich“ annehmen, verunmöglichen sie es, eine wirkliche Vermittlung der beiden Prinzipien zu leisten. ²¹ In diesem Zusammenhang lassen sich die *EV* ihrer Ansicht nach als ein Versuch verstehen, die strukturelle Schwierigkeit der *WA* zu überwinden und damit eine in sich konsistente Strukturtheorie des Absoluten zu entwickeln. ²² Loer sieht den Überwindungsversuch der *EV* jedoch als gescheitert an, denn Schelling nehme die absolute Notwendigkeit außerhalb der ewigen Freiheit auch in den *EV* als das Prinzip der Setzung der Differenz überhaupt an, auch wenn er die absolute Notwendigkeit in den *EV* mit dem neuen Terminus „Gesetz“ ausdrücke. ²³ In diesem Sinne verbleibt der Systementwurf der *EV* auch nach Loer im Horizont des *WA*-Unterfangens.

(3) Manfred Durner (1979): Auch Durner versucht in seiner Dissertationsschrift ²⁴, den Übergangscharakter der *EV* zwischen den *WA* und der Spätphilosophie Schellings nicht nur in terminologischer (wie Fuhrmans), sondern auch in systematischer Hinsicht (wie

¹⁶ Fuhrmans 1969, XIV.

¹⁷ Vgl. Fuhrmans 1969, XVIII.

¹⁸ Fuhrmans 1969, XX.

¹⁹ Loer 1974, 231.

²⁰ Loer 1974, 232.

²¹ Vgl. Loer 1974, ebd.

²² Vgl. Loer 1974, 234–235.

²³ Vgl. Loer 1974, 246. Hiervon wird im nun folgenden Teilkapitel noch ausführlicher die Rede sein.

²⁴ Seine Dissertationsschrift ist bis jetzt die einzige eingehende Interpretation des gesamten Inhalts der *EV*.

Loer) herauszustellen.²⁵ Er stimmt mit den Feststellungen von Fuhrmans überein, dass die *EV* – in ihrer Gesamtheit betrachtet – einen Übergang von den *WA* zur Spätphilosophie darstellen. Allerdings kündigt er an, diesen Übergangscharakter hier nicht nur anhand relativer Äußerlichkeiten wie z.B. der Sprachlichkeit und einzelner Formulierungen herauszustellen, wie Fuhrmans, sondern auch „aufgrund der ganzen inneren Denkstruktur“²⁶ zu belegen. Diesen Übergangscharakter der *EV* zur Spätphilosophie „aufgrund der ganzen inneren Denkstruktur“ sieht Durner im folgenden Punkt gegeben: In den *EV* stellt Schelling hinsichtlich der Frage der Setzung der ersten Differenz überhaupt analog zur Spätphilosophie die These auf, dass diese Setzung eine freie Tat sei, welche sich nicht mehr aus Notwendigkeit ableiten lasse. In diesem Sinne antizipieren die *EV* wesentliche Gedankengänge der Spätphilosophie.²⁷ Durner behauptet jedoch, dass Schelling diesen Ansatz bzgl. der Setzung der ersten Differenz in den *EV* überhaupt nicht konsequent durchhalte, sondern in gewisser Weise wieder zur Auffassung der *WA* zurückkehre. Denn Schelling versuche in den *EV* immer noch, wie in den *WA*, die Setzung der ersten Differenz überhaupt durch eine ausführliche Theorie begrifflich zu machen bzw. logisch zu deduzieren.²⁸ In diesem Sinne ordnet Durner die *EV* nicht der eigentlichen Spätzeit von Schellings Philosophie zu, sondern als einen letzten Entwurf der *Weltalter*-Epoche.²⁹ Mit dieser Auffassung stellt er in Einklang mit Loer schließlich fest: „Der zweite Teil der Erlanger Vorlesung ist ein letzter System-Entwurf der ‚Weltalter‘-Epoche“.³⁰

(4) Aldo Lanfranconi (1992): Lanfranconi unterscheidet zwischen frühen und späten *Weltalter*-Texten und ordnet die *EV* den Letzteren zu.³¹ Der zweite Teil der *EV* nimmt nach Lanfranconi in thematischer Hinsicht genau die Fragestellung der frühen *Weltalter*-Texte, nämlich die Frage nach der Entwicklung der ewigen Freiheit, wieder

²⁵ Vgl. Durner 1979, 23.

²⁶ Durner 1979, 22–23.

²⁷ Vgl. Durner 1979, 256.

²⁸ Genau dieses Durner'sche Verständnis in Bezug auf seine Erklärung des Übergangs zur wirklichen Setzung der Differenz weist Schelling jedoch ganz eindeutig zurück. Er unterscheidet seine Betrachtung des Übergangs des Urwesens zur Existenz in den *EV* ganz scharf von einer begrifflichen Deduktion. Vgl. hierzu NL 103, 229c–232a; *initia* Fuhrmans 1969, 116.

²⁹ Vgl. Durner 1979, 257.

³⁰ Durner 1979, 258.

³¹ Zu den späteren *Weltalter*-Texten gehören nach Lafranconi neben den *EV* auch das *Loer-Fragment*, die *Lasaulx-Nachschrift der Münchner Vorlesung von 1827/28* und die *Helmes-Nachschrift der Münchner Vorlesung vom WS 1832/33 und SS 1833*, während er die *Stuttgarter Privatvorlesung* (1810) sowie die drei *Weltalter*- Fassungen aus den Jahren 1811, 1813 und 1814/15 den frühen *Weltalter*-Texten zuordnet.

auf.³² Darüber hinaus weist er nicht zuletzt in der Antwort auf diese Frage die Entsprechung zwischen den *EV* und den frühen *Weltalter*-Texten (1810–1815) im folgenden Punkt auf: Die Möglichkeit der Selbstdifferenzierung des Absoluten bestehe darin, „dass das Absolute selbst (A) in seinem anfänglichen Sein, nämlich in der absoluten Indifferenz nur ‚*beziehungsweise gegen*‘ ein ‚*Anderes*‘ (B), also insgesamt nur *als* A+B, sein könne“.³³ Die bedeutende Neuheit in den *EV* liege jedoch in der Sinnerweiterung des Terminus „Krisis“ im Vergleich zu den frühen *Weltalter*-Texten. Denn in den *EV* bezeichne Schelling, anders als in den *WA*, nicht nur die zweite Phase der Setzung der Differenz im Absoluten, sondern auch ihre erste Phase, also die Setzung der ersten Differenz aus der Indifferenz, als „Krisis“.³⁴

(5) Christian Iber (1994): Iber teilt bzgl. der Frage nach der Einordnung der *EV* im entwicklungsgeschichtlichen Kontext die Auffassung Loers. In Anlehnung an Loer behauptet auch er in seiner Forschung über die Grundzüge der philosophischen Entwicklung Schellings, die *EV* würden einen unzureichenden Überwindungsversuch der inneren Schwierigkeit der letzten *WA*-Fassung darstellen, der schließlich zum Scheitern verurteilt sei.³⁵

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass die *EV* nach den bisherigen Rezeptionen im strikten Sinne nicht nur thematisch, sondern auch konzeptionell immer noch im Horizont der *WA* verbleiben: Sie werden entweder bloß als ein „Stück *Weltalter*-Entwurf“ (Fuhrmans) oder bestenfalls als bruchstückhafter und gescheiterter Überwindungsversuch der Schwierigkeit der *WA* verstanden (Loer, Durner, Lanfranconi, Iber).

4.2 Zur Einschätzung des „Gesetzes“ in den *EV*

Die oben dargestellte Unterschätzung der entwicklungsgeschichtlichen Bedeutung der *EV* in der bisherigen Forschung ist meiner Auffassung nach eng verbunden mit Verständnisschwierigkeiten in Bezug auf Schellings Begriff „Gesetz“. Das Gesetz,

³² Lanfranconi 1992, 246.

³³ Lanfranconi 1992, 246–247.

³⁴ „Neu ist in dieser Erlanger Vorlesung jedoch, daß hier erstmals nicht allein die ‚höchste Selbstaufhebung‘ des Widerspruchs, der ‚reale‘ Anfang, sondern auch bereits der allererste ‚Übergang von der ursprünglichen Einheit zur Allheit oder Totalität‘ (E, 149), also der Ansatz der Entwicklung (vor dem ‚realen‘ Anfang, die Entwicklung der ‚Keime‘), unter den Titel ‚Krisis‘ gestellt wird“ (Lanfranconi 1992, 249).

³⁵ Iber 1994, 247.

welches als das Prinzip für den Übergang des Urwesens der Freiheit zur Existenz zum ersten Mal in den *EV* eingeführt wird, ist für Schelling einerseits „ein Anderes außer der (ewigen) Freiheit“, aber andererseits zugleich auch „die (ewige) Freiheit selbst“.³⁶ Dieses scheinbar widersprüchliche Prinzip spielt die Rolle als Antreiber zum Übergang des Urwesens der Freiheit zu deren Existenz. Für eine angemessene Einschätzung der Neuartigkeit der *EV* ist es daher von zentraler Bedeutung, wie man den Begriff „Gesetz“ interpretiert.

Fuhrmans (1969) sieht den Terminus „Gesetz“ in den *EV* als äußerst problematisch an. Für ihn ist es völlig unverständlich, dass das Gesetz einerseits das Andere außerhalb der ewigen Freiheit und andererseits zugleich die ewige Freiheit selbst ist.³⁷ Er kritisiert diese scheinbar widersprüchliche Bestimmung des Gesetzes sowie der ewigen Freiheit in den *EV* als „verhängnisvolle Ungenauigkeit“.³⁸ Wegen dieser scheinbaren Inkonsistenz und Ungenauigkeit bei der Bestimmung der philosophischen Termini beschreibt er Schelling sarkastisch als „Begriffsjongleur“.³⁹ Fuhrmans Unverständnis um gegenüber dem Begriff „Gesetz“ in den *EV* ist meines Erachtens die natürliche und logische Konsequenz seiner Interpretation der *EV* im Rahmen des Systemmodells der *WA*.

Auch Loer (1974) und Iber (1994) sehen den Begriff des „Gesetzes“ in den *EV* als problematisch an. Sie identifizieren das Gesetz in den *EV* sogar irrtümlicherweise mit der absoluten Notwendigkeit außerhalb der ewigen Freiheit, nämlich der „Notwendigkeit Gottes“, die in den *WA* als das tätige Prinzip der Setzung der Differenz überhaupt dient. Anhand dieser irrtümlichen Identifikation des „Gesetzes“ in den *EV* mit der „Notwendigkeit Gottes“ in den *WA* behaupten die beiden Interpreten, dass Schelling durch die Annahme des Gesetzes in den *EV* in die gleiche Schwierigkeit wie in den *WA* gerate: Durch die Annahme des Gesetzes stehe Schelling in den *EV* wiederum wie in den *WA* vor der innerlichen Widersprüchlichkeit, die Selbstdifferenzierung der Freiheit aus der absoluten Notwendigkeit außerhalb ihrer selbst erklären zu müssen. Folgerichtig sind die *EV* für Loer und Iber in diesem Punkt nichts anderes als eine bloße „Reproduktion des Dualismus“ der *WA*.⁴⁰

³⁶ NL 103, 208b–208c.

³⁷ Fuhrmans 1969, 236.

³⁸ Fuhrmans 1969, ebd.

³⁹ Fuhrmans 1969, ebd.

⁴⁰ Vgl. Loer 1974, 246; Iber 1994, 255–256.

Durner (1979) und Lanfranconi (1992) vermeiden dagegen diesen Fehler der zuvor genannten drei Interpreten, indem sie das „Gesetz“ in den *EV* nicht mit der „Notwendigkeit Gottes“ in den *WA* identifizieren. Durner versteht das Gesetz zu Recht als den zweiten Sinn der ewigen Freiheit.⁴¹ Er bietet jedoch keine weitere Erklärung, inwieweit sich das „Gesetz“ in den *EV* von der „Notwendigkeit Gottes“ in den *WA* unterscheidet.

Lanfranconi hingegen liefert eine Erklärung für diesen Unterschied:⁴² Das „Gesetz“ als das Korrelat der ewigen Freiheit sei zwar „ein Anderes“ der ewigen Freiheit, wie die „Notwendigkeit Gottes“ in den *WA*, doch unterscheiden sich die beiden nach Lanfranconi in folgendem Punkt: Das Gesetz sei von der ewigen Freiheit „positiv ausgeschlossen“, während die Notwendigkeit Gottes als in die doppeldeutige Natur der ewigen Freiheit „mit eingeschlossen“ zu verstehen sei.⁴³ Trotz Lanfranconis Bemühung der Erläuterung des Unterschiedes gelingt es ihm jedoch nicht, aufzuzeigen, dass dieser Unterschied auf einer konzeptionellen Veränderung zwischen den *WA* und den *EV* beruht.

Aus dem obigen Überblick zur bisherigen Rezeption der *EV* geht hervor, dass das Freiheitskonzept der *EV* bisher in der Regel im konzeptionellen Rahmen der *WA* verstanden wurde. Dies zeigt sich insbesondere darin, dass die konzeptionelle Neuheit, die das „Gesetz“ in den *EV* im Unterschied zum scheinbar entsprechenden Terminus der „Notwendigkeit Gottes“ in den *WA* auszeichnet, nicht richtig verstanden wurde. Entgegen dieser herkömmlichen Interpretation der *EV* wird in der vorliegenden Arbeit aufgezeigt, dass sich die Einführung des Begriffs „Gesetz“ in den *EV* aus Schellings konzeptioneller Veränderung gegenüber den *WA* in Bezug auf das ursprüngliche Wesen der Freiheit ergibt.⁴⁴

⁴¹ Durner 1979, 193.

⁴² Lanfranconi 1992, 250–251.

⁴³ Vgl. hierzu Lanfranconi 1992, 251. „Das ‚Gesetz‘ in der *EV* ist das ‚Anderes‘ der ewigen Freiheit außer ihr, eben so, wie die ‚Notwendigkeit‘ in den *WA* ihr ‚Anderes‘ in ihr ist“.

⁴⁴ Vgl. hierzu Kapitel 6.

Erster Teil: Der Weg zum Freiheitskonzept der *EV*

1. Schellings Freiheitskonzept in der Frühphilosophie und die innewohnende Problematik (1795): Die innere Widersprüchlichkeit des Freiheitsbegriffs

Schellings Äußerung „Vom Unbedingten muß die Philosophie ausgehen“⁴⁵ kondensiert, wie Sandkaulen-Bock hervorragend aufweist,⁴⁶ den Freiheitsbegriff in seiner philosophischen Anfangsphase und zugleich die innewohnende Problematik. Zunächst pointiert Schelling mit der obigen Formel seine Auffassung der Freiheit gegen die herkömmliche, die er als „Dogmatismus“ betitelt: Das Prinzip, von dem die Bedingtheit begründet werden bzw. ausgehen soll, ist anders als bei den herkömmlichen Systemen nie im Bedingtheitszusammenhang zu denken, da dieser Gedanke den fatalen Irrtum begeht, von der Verdinglichung des nicht zu Verdinglichenden auszugehen. Das Begründungsprinzip der Bedingtheit muss mithin Schelling zufolge v.a. als dasjenige verstanden werden, das den Bedingtheitszusammenhang überhaupt transzendiert, nämlich als das „Unbedingte“.⁴⁷ Umgekehrt gesagt muss das Unbedingte nicht wie beim Dogmatismus als das bloße Resultat erscheinen, zu dem der Bedingtheitszusammenhang letztendlich führen soll, sondern als das Prinzip gedacht werden, von dem die Bedingtheit erst ausgeht. Andererseits ist in Schellings frühphilosophischem Programm die Begründung der Bedingtheit durch das Unbedingte in eine gravierende Schwierigkeit verstrickt. Denn Schelling erhebt dabei zwei miteinander unverträgliche Ansprüche: Einerseits erklärt er das Unbedingte als das „Transzendente“ der Bedingtheit und andererseits zugleich als deren „Immanentes“.⁴⁸ Vor diesem Hintergrund spricht Sandkaulen von einer „Aporie“ des Schelling’schen Programms in seiner Frühphilosophie, deren Lösungsversuch im Folgenden als das

⁴⁵ Schellings Brief an Hegel am 04. Feb. 1795 (Fuhrmans II 1973, 65); vgl. *Ichschrift* AA I/2, 109; SW I/1, 184

⁴⁶ Vgl. hierzu Sandkaulen-Bock 1990, 7–10.

⁴⁷ Schellings Konzept des Unbedingten als radikale Transzendierung der Bedingtheit verknüpft Sandkaulen-Bock mit dem Jacobi’schen; vgl. hierzu Sandkaulen-Bock 1990, 13–18.

⁴⁸ Diese Schwierigkeit von Schellings Frühphilosophie erklärt Sandkaulen-Bock im philosophiegeschichtlichen Kontext als den Versuch, das Jacobi’sche Konzept des „Unbedingten“ und den Spinoza’schen Begriff des „Absoluten“ miteinander zu verbinden (vgl. Sandkaulen-Bock 1990, 13–18, 28–37).

Movens seines weiteren gedanklichen Weges betrachtet wird.⁴⁹

Die von Sandkaulen-Bock vortrefflich ausgewiesene Aporie Schellings bzgl. der Begründung der Bedingtheit durch das Unbedingte ist meines Erachtens allerdings auf eine noch tiefere Problemebene zurückzuführen, in welcher es um die innere Widersprüchlichkeit des Unbedingten selbst geht. Denn die Bedingtheit überhaupt versteht sich – wie Schelling selbst in seinen ersten Philosophieschriften ganz offensichtlich aufzeigt – als das Produkt der Setzungstätigkeit des Unbedingten, damit dieses seinen inneren Widerspruch auflöst. Der von Schelling aufgewiesene innere Widerspruch des Unbedingten lässt sich, wie wir gleich ausführlicher sehen werden, folgendermaßen darstellen: Das Unbedingte ist einerseits seinem Wesen nach als dasjenige zu verstehen, das seine Unbedingtheit nicht durch etwas Anderes, sondern allein durch sich selbst begrenzt. Jedoch steht das Unbedingte andererseits eben durch den tatsächlichen Vollzug der Selbstbegrenzung der paradoxen Situation gegenüber, das Wesen des Unbedingten selbst aufzuheben. Die Bedingtheit erklärt Schelling als das Produkt der Tätigkeit des Unbedingten zur Auflösung dieser paradoxen Situation. Aus diesem Grund ist das zentrale Problem, auf das Schelling bereits in seiner Frühphilosophie stößt und dessen Lösungsversuch als Triebkraft seines weiteren Philosophieren wirkt, meiner Ansicht nach wie folgt umzuformulieren: Wie löst das Unbedingte den ihm selbst innewohnenden Widerspruch auf, sodass es zur Auflösung des Widerspruchs die Bedingtheit in sich setzt? Wie also lässt sich die Bedingtheit als das Produkt der Setzungstätigkeit des Unbedingten plausibel machen, durch welche dieses seinen inneren Widerspruch aufzulösen versucht?

Als Ausgangspunkt für unsere Untersuchung von Schellings gedanklichem Weg zum Freiheitsbegriff der *EV* werden wir uns daher in erster Linie mit der Frage beschäftigen, wie es Schelling in seiner anfänglichen Philosophie gelingt, die innere Widersprüchlichkeit der Freiheit ans Licht zu bringen. Zur Klärung dieser Frage richten wir im Folgenden den Blick auf die ersten beiden philosophischen Schriften Schellings, nämlich die *Formschrift* (1794) und die *Ichschrift* (1795), mit denen er zum ersten Mal

⁴⁹ Die Aporie formuliert Sandkaulen-Bock wie folgt: „In seinem Programm, vom Unbedingten auszugehen, intendiert Schelling jedoch offensichtlich beides: ein Unbedingtes, das der diskursiven Vernunft vorausliegt, einerseits und seine Darstellung im System, mithin seine Funktion als Prinzip andererseits. Genau diese Verbindung aber wird in stets neue Aporien führen, denn das im emphatischen Sinne Unbedingte ist tendenziell das, in dem kein Ausgang zu gewinnen ist; dasjenige Unbedingte aber, das von sich auszugehen erlaubt, erweist sich als von der Vernunft immer schon übergriffen“ (Sandkaulen-Bock 1990, 37). Zur Aporie-These bezüglich Schellings Frühphilosophie vgl. auch Loer 1974, 150 ff.

öffentlich in der philosophischen Diskussion seiner Zeit auftritt.

1.1 Der Ansatzpunkt von Schellings Konzept des Unbedingten: Schellings Auseinandersetzung mit den herkömmlichen Theorien des Absoluten

Schellings Freiheitskonzept in der Frühphilosophie „das Unbedingte als Ausgang“ bildet sich direkt aus seiner kritischen Einstellung gegen die herkömmlichen Systeme heraus, welche sich wie folgt zusammenfassen lässt: Die bisherigen Systeme versuchen im Grunde genommen, das Begründungsprinzip der Bedingtheit in der Bedingtheit selbst zu finden. Sie gehen sozusagen vom Bedingten aus. Daraus entsteht die Aporie, dass das nicht zu Verdinglichende verdinglicht werden muss.

1.1.1 Schellings Kritik am Versuch der Verabsolutierung des Objekts

Schelling gliedert in der *Ichschrift* die herkömmlichen Systeme in zwei Typen – den sog. „vollendeten Dogmatismus“ einerseits und den „unvollendeten Dogmatismus“ (bzw. den „unvollendeten Kritizismus“) andererseits – je nachdem, welchem Irrtum sie bei der Etablierung des Begründungsprinzips der Bedingtheit unterliegen.⁵⁰ Zunächst überprüft er den vollendeten Dogmatismus, den Spinoza vertreten soll.⁵¹ In diesem System wird versucht, den Bedingtheitszusammenhang, also die Subjekt-Objekt-Relation vom „Objekt“ her zu begründen, d.h., das sog. „absolute Objekt“ bzw. das „unbedingte Ding“ als das Begründungsprinzip der Bedingtheit anzunehmen. Nun liegt der Kernpunkt von Schellings Argumentation gegen den vollendeten Dogmatismus darin, die Sinnlosigkeit des Begriffes des „absoluten Objekts“ aufzuzeigen:

Objekt überhaupt bestimmt sich als solches, eben deßwegen, weil, und insofern, als es Objekt ist, seine Realität niemals selbst; denn es ist nur insofern Objekt, als ihm seine Realität durch etwas anderes bestimmt ist. ja insofern es Objekt ist, setzt es nothwendig etwas voraus, in Bezug auf welches es Objekt ist, d.h. ein Subjekt (*Ichschrift* AA I/2, 88; SW I/1, 165)

Das „Objekt“ ist, wie im Zitat aufgewiesen, per definitionem als dasjenige zu

⁵⁰ Vgl. hierzu *Ichschrift* AA I/2, 87–89, 93–99; SW I/1, 164–166, 170–176.

⁵¹ „Sein [= Spinozas: JL] System kann daher überall und bei unsrer ganzen Untersuchung an die Stelle des vollendeten Dogmatismus überhaupt substituiert werden“ (*Ichschrift* AA I/2, 95; SW I/1, 171).

verstehen, das sich nicht bestimmen lässt, ohne dass es von etwas Anderem gesetzt und bestimmt wird. Diesen Sachverhalt verrät bereits die Bezeichnung „Objekt“ selbst, die vom lateinischen Terminus „obiectum“ abgeleitet ist, was auf Deutsch „das Entgegengeworfene“ bedeutet: Man bezeichnet etwas eben darum als „Objekt“, weil es zur Bestimmung seiner Realität „etwas Anderes voraussetzt“. Die wesentliche Abhängigkeit des Objekts vom Anderen expliziert Schelling in der *Ichschrift* noch detaillierter mit den folgenden zwei Punkten:

Zunächst ist das Objekt abhängig von etwas Anderem in dem Sinne, dass sich die inhaltlichen Bestimmungen eines Objekts – nämlich dessen „Begriffe“ – nicht von diesem Objekt selbst her, sondern ausschließlich dadurch hervorbringen lassen, dass das Objekt ins Differenzverhältnis zu anderen Objekten gesetzt wird. Das heißt: Ein Ding lässt sich allein im negativen Verhältnis zu anderen Dingen präzisieren.⁵²

Angenommen, es gäbe ein Objekt, das seine inhaltlichen Bestimmungen ausschließlich aus sich selbst hervorbringen könnte, dann wäre etwas Anderes jedoch immer noch vorauszusetzen, um zu bestätigen, dass dieses Objekt „wirklich existiert“.⁵³ Das Andere, in Bezug auf welches sich die Existenz des Objekts erst bestätigen lässt, nennt Schelling in der obigen Passage das „Subjekt“.

Aufgrund der o.g. wesentlichen Abhängigkeit vom Anderen ist das Objekt nicht als das Begründungsprinzip des Bedingtheitszusammenhangs zu betrachten, sondern als dasjenige, das begründet wird. Der Versuch des vollendeten Dogmatismus, das Objekt zu verabsolutieren, versteht sich der Schelling'schen Auffassung nach mithin als die Verkehrung des Begründungsverhältnisses, welche die irrtümliche Verdinglichung des Unbedingten mit sich bringt.⁵⁴ Daraus zieht Schelling die Konsequenz, dass ein

⁵² „Um zu einem Objekt, als solchem, zu gelangen muß ich schon ein anderes Objekt haben, dem es entgegengesetzt werden kann, und wenn das Princip alles Wissens im Objekt liegt, so muß ich selbst wieder ein neues Princip haben, um dieses Princip zu finden“ (*Ichschrift* AA I/2, 87; SW I/1, 164). Die obige Äußerung Schellings lässt sich so verstehen: Man kann einem Ding irgendeinen Sinn – wie z.B. „Apfel“ – erst dann geben, wenn man es ins Differenzverhältnis zu anderen Dingen setzt, die mit anderen Begriffen als „Apfel“ – wie z.B. „Birne“, „Pflaume“ usw. – bestimmt werden.

⁵³ „Allein ein Objekt realisiert sich niemals selbst; um zur Existenz eines Objekts zu gelangen, muß ich über den Begriff des Objekts hinausgehen: seine Existenz ist kein Theil seiner Realität: ich kann seine Realität denken, ohne es zugleich als existierend zu setzen“ (*Ichschrift* AA I/2, 88; SW I/1, 164-165). An dieser Stelle hat Schelling Kants Kritik am ontologischen Gottesbeweis vor Augen – vgl. hierzu insb. *K.d.r.V.* A 600 = B628: „Denke ich mir nun ein Wesen als die höchste Realität (ohne Mangel), so bleibt noch immer die Frage, ob es existiere, oder nicht. Denn, obgleich an meinem Begriffe, von dem möglichen realen Inhalte eines Dinges überhaupt, nicht fehlt, so fehlt doch noch etwas an dem Verhältnisse zu meinem ganzen Zustande des Denkens, nämlich dass die Erkenntnis jenes Objekts auch a posteriori möglich sei“.

⁵⁴ „es offenbart sich plötzlich, dass er [= Spinoza als der Vertreter des vollendeten Dogmatismus: JL] [...] das

„absolutes Objekt“ bzw. ein „unbedingtes Ding“, welches der vollendete Dogmatismus als das Begründungsprinzip der Bedingtheit annimmt, bloß ein selbstwidersprüchlicher Begriff ist, der sich aus der Verkehrung des Begründungsverhältnisses ergibt.⁵⁵

1.1.2 Schellings Kritik am Versuch der Verabsolutierung der Subjekt-Objekt-Relation

Während der Irrtum des vollendeten Dogmatismus in der Verabsolutierung des Objekts besteht, handelt es sich beim zweiten Irrtum – nämlich dem des „unvollendeten Dogmatismus“ bzw. des „unvollendeten Kritizismus“ – um die Verabsolutierung der Subjekt-Objekt-Relation selbst. Denn diese zweite Art von System versucht, den Bedingtheitszusammenhang von einem der Bezugspole her zu begründen – im unvollendeten Dogmatismus von dem „durch das Subjekt bedingten Objekt“ und im unvollendeten Kritizismus von dem „durch das Objekt bedingten Subjekt“ her.⁵⁶

Bei dieser zweiten Art von System kann man Schelling zufolge zwar von einem Fortschritt sprechen, wenn man in Betracht zieht, dass sie zu dem Zweck etabliert wurde, den Irrtum des vollendeten Dogmatismus, also die Verkehrung des Bedingungsverhältnisses durch die Verabsolutierung des Objekts, zu vermeiden.⁵⁷ Jedoch enthält dieser zweite Begründungsversuch der Bedingtheit, wie Schelling in Anlehnung an Fichte⁵⁸ aufweist, eine fatale „Inkonsequenz“: Die Subjekt-Objekt-

Nicht-Ich selbst zum Ich erhob, das Ich zum Nicht-Ich herabsetzte“ (*Ichschrift* AA I/2, 94; SW I/1, 171).

⁵⁵ „Das Prinzip des Dogmatismus widerspricht sich selbst [...] denn es setzt ein unbedingtes Ding, d.h. ein Ding, das kein Ding ist, voraus“ (*Ichschrift* AA I/2, 94; SW I/1, 170-171). Zur Erklärung des Jacobi'schen Einflusses auf Schellings Spinoza-Kritik in seiner Frühphilosophie vgl. Sandkaulen-Bock 1990, 13–18.

⁵⁶ „Wenn also das Objekt überhaupt nicht das Unbedingte seyn kann, weil es nothwendig ein Subjekt voraussetzt, das ihm durch das Herausgehen aus der Sphäre seines bloßen Gedachtwerdens sein Daseyn bestimmt, so ist der nächste Gedanke, das Unbedingte in dem durchs Subjekt bestimmten, nur in Bezug auf dieses denkbaren Objekt, oder, das Objekt nothwendig Subjekt, Subjekt notwendig Objekt voraussetze, in dem durchs Objekt bestimmten, nur in Bezug auf dieses denkbaren Subjekt zu suchen“ (*Ichschrift* AA I/2, 88; SW I/1, 165). Als Vorbild für die zweite Art von System hat Schelling den Kant'schen Begriff „Erscheinung“ bzw. „Erfahrung“ sowie das Reinhold'sche Konzept „Bewußtsein“ vor Augen (vgl. *Ichschrift* AA I/2, 95–99; SW I/1, 172–176).

⁵⁷ Diese Einstellung Schellings gegen den unvollendeten Dogmatismus (bzw. den unvollendeten Kritizismus) sieht man explizit in seiner folgenden Bemerkung über Reinhold: „Das nächste Verdienst also, das ein denkender Kopf sich machen konnte, war offenbar dieses, die Frage selbst in einer höhern Abstraktion vorzustellen, und so die Antwort darauf auf eine sichere Art vorzubereiten. Dieses Verdienst hat sich auch der Verfasser der Theorie des Vorstellungsvermögens [= Reinhold: JL] durch Aufstellung des Grundsatzes des Bewußtseins wirklich erworben; in ihm war die letzte Stufe der Abstraktion erstiegen, auf der man stehen mußte, ehe man zu dem kommen konnte, das höher ist denn alle Abstraktion“ (*Ichschrift* AA I/2, 98–99; SW I/1, 175-176 Anmerkung).

⁵⁸ Zur Fichte'schen Kritik an Kants Ding an sich siehe GA III, 2, 298.

Relation überhaupt versteht sich hier einerseits als ein abgeleiteter Sachverhalt, zu dessen Begründung „ein höheres Prinzip“ vorauszusetzen ist. Andererseits nimmt man jedoch die Subjekt-Objekt-Relation zugleich als das unhintergehbare Erste, nämlich als die „Tatsache“ an, indem man die Relation eben von einem von ihrer Relata – vom „durch das Subjekt bedingten Objekt“ oder vom „durch das Objekt bedingten Subjekt“ – zu begründen versucht. Bei diesem zweiten Begründungsversuch handelt es sich mithin um das Paradoxon, durch den Versuch einer Begründung des Bedingtheitszusammenhangs diesen Zusammenhang selbst zu verabsolutieren.⁵⁹ Aufgrund dieser Verabsolutierung des Bedingtheitszusammenhangs verwickelt sich der unvollendete Dogmatismus (bzw. der unvollendete Kritizismus) Schelling zufolge schließlich in den gleichen Irrtum wie der vollendete Dogmatismus, indem er das zu Begründende zum Begründungsprinzip erhebt.⁶⁰

1.1.3 Schellings eigene Auffassung des Prinzips der Bedingtheit gegen die herkömmlichen Konzepte: Das „Unbedingbare“

Aus der oben dargestellten kritischen Überprüfung der herkömmlichen Systeme zieht Schelling nun den folgenden Schluss:

Das Unbedingte kann also weder im Ding überhaupt, noch auch in dem, was zum Ding werden kann, im Subjekt, also nur in dem, was gar kein Ding werden kann (*Ichschrift* AA I/2, 90; SW I/1, 166-167).

Das Begründungsprinzip der Bedingtheit lässt sich, wie gesehen, weder durch die Verabsolutierung des Objekts etablieren (wie im vollendeten Dogmatismus) noch durch die Verabsolutierung der Subjekt-Objekt-Relation selbst (wie im unvollendeten Dogmatismus bzw. im unvollendeten Kritizismus). Beide Versuche geraten nach Schelling in den gravierenden Irrtum, das Bedingte zum Bedingungsprinzip zu erheben

⁵⁹ Vgl. *Ichschrift* AA I/2 98; SW I/1, 174–175. Diese Inkonsequenz der zweiten Art System charakterisiert Schelling mit dem Bestimmungswort „unvollendet“, während er die erste Art System als „vollendet“ bestimmt, da diese trotz ihrer Verkehrtheit ebenso konsistent ist wie der Kritizismus (Vgl. hierzu *Ichschrift* AA I/2, 96; SW I/1, 172).

⁶⁰ „ja das Subjekt ist selbst zugleich als Objekt bestimmbar, und insofern fiele auch dieser Versuch, das Subjekt zum Unbedingten zu machen, ebenso unglücklich aus, als der andere mit dem absoluten Objekt angestellte“ (*Ichschrift* AA I/2, 89; SW I/1, 166). Vgl. hierzu auch *Ichschrift* AA I/2, 95; SW I/1, 172: „Das System, das vom Subjekt, d.h. von dem nur in Bezug auf ein Objekt denkbaren Ich, ausgeht, [...] widerspricht sich in seinem Princip, insofern es höchstes Princip ist“.

und damit das Bedingungsprinzip zu verdinglichen. Um diesen Irrtum zu vermeiden, muss man nach Schelling zumindest daran festhalten, dass das Bedingungsprinzip nicht als ein Bedingtes bzw. als ein Ding⁶¹ zu denken ist.⁶² Dies bedeutet umgekehrt, dass das Prinzip vorerst lediglich als dasjenige zu betrachten ist, das den Bedingtheitszusammenhang überhaupt transzendiert und daher „gar kein Ding werden kann“, nämlich als das „Unbedingbare“.⁶³

1.2 Schellings Versuch einer näheren Charakterisierung der Unbedingtheit

Mit der bisherigen Darstellung wurde festgestellt, dass Schellings frühphilosophische Grundauffassung „Vom Unbedingten muss die Philosophie ausgehen“ in erster Linie als Gegenargument gegen die herkömmlichen Systeme auftritt und sich wie folgt zusammenfassen lässt: Der Ausgang vom Bedingten ist prinzipiell unmöglich bzw. selbstwidersprüchlich. Anhand dieser Feststellung unternimmt Schelling an einer weiteren Stelle der *Ichschrift* den Versuch, den wesentlichen Charakter des Unbedingten als wahres Begründungsprinzip der Bedingtheit näher zu bringen.⁶⁴ Zur näheren Charakterisierung des Unbedingten versucht Schelling, die Bedeutung der negierenden Vorsilbe „Un-“ im „Unbedingten“ in Bezug auf dessen Nachsilbe „-bedingtes“ zu konkretisieren.

1.2.1 Die Unbedingtheit als die schlechthinnige Ausgeschlossenheit aus der Bedingtheit

Die nähere Betrachtung des Begriffes „das Unbedingte“ beginnt Schelling in seiner *Ichschrift* mit der folgenden Bemerkung:

⁶¹ Zu Schellings Erklärung des wesentlichen Charakters von „Ding“ als die wesentliche Abgeleitetheit bzw. Abhängigkeit vom Anderen anhand der etymologischen Betrachtung der deutschen Wörter „bedingen“ und „bedingt“ vgl. *Ichschrift* AA I/2, 89; SW I/1, 166.

⁶² Vgl. hierzu auch *Ichschrift* AA I/2, 89; SW I/1, 166: „Unbedingt nämlich ist das, was gar nicht zum Ding gemacht ist, gar nicht zum Ding werden kann“. Vgl. auch *Ichschrift* AA I/2, 93; SW I/1, 170: „Nun kann das Bedingte in der Kette überhaupt nur durch Voraussetzung der absoluten Bedingung, d.i. des Unbedingten, gedacht werden. Mithin kann das Bedingte nicht vor dem Unbedingten (Unbedingbaren), sondern nur durch dieses, in der Entgegensetzung gegen dasselbe, als bedingt gesetzt werden, ist also, da es nur als bedingt gesetzt ist, nur durch das, was gar kein Ding, d.h. unbedingt ist, denkbar“.

⁶³ „es muß irgend einen letzten Punkt geben, an dem das Ganze hängt, der aber eben deßwegen allem, was noch in die Sphäre des Bedingten fällt, in Rücksicht auf das Princip seiens Seyns geradezu entgegengesetzt, d.h. nicht nur unbedingt, sondern schlechthin unbedingbar seyn muß“ (*Ichschrift* AA I/2, 87; SW I/1, 164).

⁶⁴ „Das Problem also, das wir zur Lösung aufstellten, verwandelt sich nun in das bestimmtere; etwas zu finden, das schlechterdings nicht als Ding gedacht werden kann“ (*Ichschrift* AA I/2, 89; SW I/1, 166).

Das Unbedingte kann [...] also nur in dem, was gar kein Ding werden kann, d.h. wenn es ein absolutes Ich gibt, nur im absoluten Ich liegen. Das absolute Ich wäre also vorerst als dasjenige bestimmt, was schlechterdings niemals Objekt werden kann. Weiter soll es vorjetzt noch nicht bestimmt werden (*Ichschrift* AA I/2, 90; SW I/1, 166-167)

Bemerkenswert ist in der oben zitierten Passage, dass Schelling zur näheren Charakterisierung des Unbedingten den Fichte'schen Terminus „das absolute Ich“ einführt. Mit dem Terminus „das absolute Ich“ ist allerdings, wie Schelling bemerkt, vorerst nichts weiter als der Begriff „das Unbedingte“ gemeint, indem jenes genauso wie dieses fürs erste bloß als dasjenige bestimmt ist, das kein Objekt bzw. kein Ding werden kann. Dennoch sollte man nicht übersehen, dass Schelling im obigen Abschnitt durch das Bestimmungswort „absolut“ im „absoluten Ich“ die fundamentale Bedeutung der negierenden Vorsilbe „Un-“ im „Unbedingten“ in Bezug auf dessen Nachsilbe „-bedingtes“, die „schlechthinnige Ausschließung“ der Bedingtheit, hervorzuheben versucht: Das „Un-bedingte“ lässt sich qua absolutes Ich noch genauer als dasjenige charakterisieren, das die Bedingtheit vollkommen bzw. „schlechthin ausschließt“. ⁶⁵ Mit dem Ausdruck „schlechthinnige Ausschließung“ intendiert Schelling insbesondere, das negative Verhältnis des Unbedingten zum Bedingten ganz scharf vor dem Differenzverhältnis der Bedingtheit selbst hervorzuheben, welches in der Subjekt-Objekt-Relation besteht: In der Subjekt-Objekt-Relation sind die Relata miteinander vermischt bzw. aufeinander beschränkt, d.h., sie setzen sich voraus. Diese Art Differenzverhältnis bezeichnet Schelling in der *Ichschrift* als die „Entgegensetzung“. Im Unterschied zu dieser Art Differenzverhältnis ist das Unbedingte ihm zufolge von der Sphäre des Bedingten überhaupt „gänzlich unabhängig“ bzw. mit dieser „gänzlich unverträglich“ (vgl. *Ichschrift* AA I/2, 104; SW I/1, 179): Im Differenzverhältnis zwischen dem Unbedingten und dem Bedingten zeigt sich keine wechselseitige Wirkung bzw. keine Wechselbeschränkung wie in der Subjekt-Objekt-Relation. Es ist die Bezeichnung „Ausschließung“, mit der Schelling die Eigentümlichkeit dieser zweiten Art Differenzverhältnis im Vergleich zur ersten – also zur „Entgegensetzung“ –

⁶⁵ „ein Absolutes [...], das [...] alles Objekt ausschließt“ (*Ichschrift* AA I/2, 92–93; SW I/1, 169). Vgl. hierzu auch *Ichschrift* AA I/2, 103; SW I/1, 179: „wir wollen keinem Ding an sich, sondern dem reinen, durch sich selbst gesetzten, sich allein gegenwärtigen, alles Nicht-Ich ausschließenden Ich Freiheit zuschreiben“. Vgl. auch *Ichschrift* AA I/2, 106; SW I/1, 181: „eben darin besteht sie [= die Freiheit: JL], daß sie alles Nicht-Ich schlechthin ausschließt“.

zu pointieren versucht.⁶⁶

1.2.2 Die Unbedingtheit als die unmittelbare Selbstformierbarkeit

Basierend auf der obigen Betrachtung macht Schelling nun einen weiteren Schritt zur Wesensbestimmung des Unbedingten:

Das Absolute kann nur durch das Absolute gegeben seyn, ja, wenn es absolut seyn soll, muß es selbst allem Denken und Vorstellen vorhergehen, also nicht erst durch objektive Beweise, d.h. dadurch, daß man über seinen Begriff hinausgeht, sondern nur durch sich selbst realisirt werden (*Ichschrift* AA I/2, 90; SW I/1, 167)

Dass etwas bedingt ist, besteht, wie aufgezeigt, darin, dass es nur durch etwas Anderes bestimmt bzw. realisiert werden kann, d.h., dass es ausschließlich „objektiv beweisbar“ ist.⁶⁷ Nun lässt sich das Unbedingte als das von der Bedingtheit schlechthin Ausgeschlossene ohne Widerspruch nicht durch etwas Anderes, also nicht objektiv bestimmen.⁶⁸ Aus diesem Gedanken geht Schelling zufolge direkt die Konsequenz hervor, dass das Unbedingte „nur durch sich selbst realisiert werden muss“.⁶⁹

Mit der Bemerkung: „Das Unbedingte muss nur durch sich selbst realisiert werden“ intendiert Schelling jedoch nicht lediglich, die negative Charakteristik des Unbedingten, dass es nicht durch etwas Anderes bestimmt werden kann, tautologisch zu wiederholen. Vielmehr versucht er mit der obigen Bemerkung, den positiven Wesenszug des Unbedingten als unmittelbare Selbstformierbarkeit zu pointieren: Das Unbedingte

⁶⁶ In diesem Zusammenhang stellt Schelling das Differenzverhältnis des Unbedingten zum Bedingten noch genauer als die „Ausschließung aller Entgegengesetzten“ dar. Vgl. hierzu auch *Ichschrift* AA I/2, 104; SW I/1, 180 Anmerkung: „Charakter der Endlichkeit ist, nichts setzen zu können, ohne zugleich entgegensetzen [...] Das unendliche Ich würde alles Entgegengesetzte ausschließen, ohne es sich entgegensetzen“. Die Unterscheidung zwischen den beiden Arten von Differenzverhältnis, die zwischen der „Ausschließung“ und der „Entgegensetzung“, unternimmt Schelling später in seiner Identitätsphilosophie – besonders in *Bruno* – noch eindeutiger mit den Bezeichnungen „absolute Differenz“ und „relative Differenz“ (vgl. dazu Kap. 2.2.1).

⁶⁷ vgl. dazu Kap. 1.1.1.

⁶⁸ Vgl. hierzu auch *Ichschrift* AA I/2, 90; SW I/1, 167: „Daß es ein absolutes Ich gebe, das läßt sich schlechterdings nicht objektiv, d.h. vom Ich als Objekt, beweisen, denn eben das soll ja bewiesen werden, daß es gar nie Objekt werden könne. Das Ich, wenn es unbedingt seyn soll, muß außer aller Sphäre objektiver Beweisbarkeit liegen. Objektiv beweisen, daß das Ich unbedingt sey, hieße beweisen, dass es bedingt sey“.

⁶⁹ Den wesentlichen Charakter des Unbedingten als unmittelbare Selbstrealisierbarkeit stellt Schelling in der *Ichschrift* mit verschiedenen Ausdrücken dar: „dasjenige [...], was also seine Realität nicht, wie die Objekte, durch etwas außer seiner Sphäre liegendes, sondern einzig und allein durch sich selbst erhält“ (*Ichschrift* AA I/2, 101; SW I/1, 177); das „durch sich selbst gesetzte [...] Ich“ (*Ichschrift* AA I/2, 103; SW I/1, 179); „nichts mehr und nichts weniger, als unbedingtes Setzen aller Realität in sich selbst durch absolute Selbstmacht“ (ebd.); „Allein das Ich ist bloß durch sich selbst bedingt“ (*Ichschrift* AA I/2, 107; SW I/1, 182).

versteht sich als das sich selbst Realisierende in dem Sinne, dass sich „unbedingt sein“ eben aufgrund dieser Unbedingtheit als „das unbedingt seiende“ formiert. Das heißt, die Formierung des Wesens wird im Falle des Unbedingten direkt von dessen Wesen abgeleitet.⁷⁰ Die unmittelbare selbstformierende Fähigkeit des Unbedingten bezeichnet Schelling in Anlehnung an Fichte als die „intellektuelle Anschauung“.⁷¹

Mit der unmittelbaren Selbstformierbarkeit des Wesens meint Schelling ferner nicht bloß einseitig, dass die Formierung des Wesens direkt vom Wesen selbst her begründet wird. Vielmehr versteht er darunter auch umgekehrt, dass das Wesen selbst gerade von seiner Formierung begründet wird. Was das Unbedingte betrifft, wird dessen Formierung einerseits unmittelbar von dessen wesentlichem Inhalt begründet, denn das Unbedingte besteht, wie bekannt, in der völligen Ausschlossenheit jeglicher negativen Beziehung auf das Andere, d.h. in der unmittelbaren Selbstpositivität.⁷² Auf der anderen Seite lässt sich wiederum auch sagen, dass das Wesen des Unbedingten direkt von seiner Formierung begründet wird, da das Unbedingte eben die Selbstformierbarkeit als seinen Wesenszug beinhaltet.⁷³ Die unmittelbare Selbstformierung des Wesens lässt sich mithin als die wechselseitige Begründung zwischen dem Wesen und seiner Formierung verstehen. Vor diesem Hintergrund charakterisiert Schelling in der *Formschrift* das Wesen des Unbedingten schließlich als die „einander wechselseitige Begründung“ zwischen dem wesentlichen Inhalt und seiner Formierung.⁷⁴ Diese unhintergehbare Wechselbegründung des Unbedingten

⁷⁰ Die unmittelbare Selbstformierbarkeit des Unbedingten artikuliert Schelling mit dem Formel „Ich bin, weil Ich bin“ (*Ichschrift* AA I/2, 90; SW I/1, 167).

⁷¹ „Das Ich kann durch keinen bloßen Begriff gegeben seyn [...] Mithin kann das Ich nur in einer Anschauung bestimmt seyn. Aber das Ich ist nur dadurch Ich, dass es niemals Objekt werden kann, mithin kann es in keiner sinnlichen Anschauung, also nur in einer solchen, die gar kein Objekt anschaut, gar nicht sinnlich ist, d.h. in einer intellektuellen Anschauung bestimmbar seyn [...] Das Ich also ist für sich selbst als bloßes Ich in intellektuelle Anschauung bestimmt“ (*Ichschrift* AA I/2, 106; SW I/1, 181).

⁷² Die unmittelbare Selbstpositivität des Unbedingten bezeichnet Schelling in der *Ichschrift* als die „schlechthinnige Einheit“: „Wo Unbedingtheit, durch Freiheit bestimmt, ist, da ist Ich. Das Ich ist also schlechthin Eines. Denn sollte es mehrere Ich, sollte es ein Ich außer dem Ich geben, so müßten diese verschiedenen Ich durch irgend etwas unterschieden werden. Allein das Ich ist bloß durch sich selbst bedingt, und nur in intellektueller Anschauung bestimmbar, es muß sich also selbst schlechthin gleich (gar nicht durch Zahl bestimmbar) seyn; mithin fiel das Ich außer dem Ich mit diesem zusammen, wäre gar nicht von ihm unterscheidbar. Also kann das Ich schlechterdings nur Eines seyn“ (*Ichschrift* AA I/2, 107; SW I/1, 182).

⁷³ „es [= das Ich: JL] ist gesetzt, nicht weil es gesetzt ist, sondern, weil es selbst das Setzende ist“ (*Formschrift* AA I/1, 280; SW I/1, 97).

⁷⁴ *Formschrift* AA I/1, 277, 280; SW I/1, 94, 97. Das wechselseitige Begründungsverhältnis zwischen dem Inhalt und der Form im Unbedingten formuliert Schelling folgendermaßen: „Es [= das absolute Ich: JL] ist, indem es gedacht wird, und es wird gedacht, weil es ist: deßwegen, weil es nur insofern ist und nur insofern gedacht wird, als es sich selbst denkt. Es ist also, weil es nur selbst sich denkt, und es denkt sich nur selbst,

zwischen dem Wesen und der Form bezeichnet Schelling als die „absolute Kausalität“⁷⁵ oder als die „absolute Bedingung“.⁷⁶

1.3 Schellings Versuch einer Begründung der Bedingtheit durch das Unbedingte: Bedingtheit als das Produkt der Setzungstätigkeit des Unbedingten

Anhand der bisherigen Nachzeichnung lässt sich Schellings Charakteristik des Unbedingten so formulieren: Das Unbedingte ist einerseits schlechthin ausgeschlossen von der Bedingtheit, d.h., es befindet sich in der absoluten Jenseitigkeit der Subjekt-Objekt-Relation und eben deshalb kann es andererseits seine absolute Jenseitigkeit zugleich nur durch sich selbst realisieren bzw. setzen – und vice versa. Das Unbedingte ist, kurz gesagt, seinem Wesen nach zugleich als das Selbstpositionierende seiner Unbedingtheit zu verstehen. Anschließend an diese Charakteristik des Unbedingten bemüht sich Schelling in den nachfolgenden Paragraphen der *Ichschrift* (§§ 9–16) um das zentrale Problem seiner Frühphilosophie: Wie ist das Unbedingte als das Prinzip der Bedingtheit plausibel zu machen? Wie vollzieht das Unbedingte tatsächlich die Begründung der Bedingtheit?

Zu bemerken ist nun, dass Schelling den Ansatzpunkt für die Begründung der Bedingtheit aus dem Unbedingten in der folgenden Sachlage findet: Die Selbstpositionierung des Unbedingten, welche, wie gezeigt, dessen Wesen nach als unerlässlich angenommen wird, bringt in ihrem tatsächlichen Vollzug unvermeidlich einen Widerspruch hervor. Das Bedingte überhaupt versucht Schelling in diesem Zusammenhang als das Produkt der Setzungstätigkeit des Unbedingten zu erklären, damit dieses den unvermeidlichen Widerspruch im tatsächlichen Vollzug seiner Selbstpositionierung auflöst. Vor diesem Hintergrund ist es zur Begründung der Bedingtheit durch das Unbedingte notwendig, die folgenden zwei Fragen zu beantworten:

Erstens: Wie vollzieht sich die Selbstpositionierung des Unbedingten tatsächlich, sodass dieses beim tatsächlichen Vollzug der Selbstpositionierung unvermeidlich einem Widerspruch gegenübersteht?

weil es ist“ (*Ichschrift* AA I/2, 90; SW I/1, 167).

⁷⁵ *Formschrift* AA I/1, 279; SW I/1, 96; *Ichschrift* AA I/2, 90–91, 101; SW I/1, 167, 177.

⁷⁶ *Ichschrift* AA I/2, 93; SW I/1, 170. Mit dem Ausdruck „magischer Kreis“ veranschaulicht Schelling in der *Formschrift* die Wechselbeziehung zwischen dem Wesen und seiner Formierung im Unbedingten (*Formschrift* AA I/1, 277; SW I/1, 94).

Zweitens: Auf welche Weise löst das Unbedingte den o.g. Widerspruch auf, sodass die Bedingtheit das Produkt seiner Auflösungsstätigkeit ist?

1.3.1 Der tatsächliche Vollzug der Selbstpositionierung des Unbedingten und der daraus entstehende Widerspruch

Schellings Erklärung der oben zuerst gestellten Frage nach dem tatsächlichen Vollzug der Selbstpositionierung des Unbedingten geht von der Feststellung aus, dass das Unbedingte die schlechthinnige Ausgeschlossenheit von der Bedingtheit, d.h. die absolute Jenseitigkeit der Bedingtheit als seinen wesentlichen Inhalt positionieren soll. Dass sich das Unbedingte positioniert, besagt mithin, inhaltlich betrachtet, dass es seinen wesentlichen Charakter als schlechthinnige Ausgeschlossenheit von der Bedingtheit bekräftigt. Nun lässt sich diese Bekräftigung nicht vollziehen, ohne zugleich die Bedingtheit selbst als dasjenige zu thematisieren bzw. zu manifestieren, von dem das Unbedingte absolut ausgeschlossen ist. In dieser Hinsicht besteht die Selbstpositionierung des Unbedingten schließlich darin, dass das Unbedingte das Bedingte als dasjenige manifestiert, von dem es selbst schlechthin ausgeschlossen ist. Diesen Manifestierungsakt des Unbedingten bezeichnet Schelling als die „schlechthinnige“ bzw. „absolute Entgegensetzung des Nicht-Ich“ oder die „absolute Negierung des Nicht-Ich“⁷⁷: Die Selbstpositionierung des Unbedingten vollzieht sich also in der Tat dadurch, dass sich das Unbedingte dem Bedingten absolut entgegensetzt, d.h., dass es das Bedingte absolut negiert.⁷⁸

Aus der obigen Erklärung her ergibt sich nun, wie Schelling selbst deutlich aufweist, sofort die folgende Schwierigkeit: Der sog. absolute Selbstentgegensetzungsakt des Unbedingten gegenüber dem Bedingten steht im Widerspruch zum Wesen des Unbedingten selbst wegen dessen schlechthinniger Ausgeschlossenheit von der Bedingtheit.⁷⁹ Denn dass sich das Unbedingte dem Bedingten schlechthin entgegensetzt, bedeutet, dass es die Sphäre des Bedingten außerhalb seiner selbst annimmt – ganz

⁷⁷ Vgl. *Ichschrift* AA I/2, 113; SW I/1, 187 Anmerkung. Zur Problematik dieses Terminus vgl. Sandkaulen-Bock 1990, 49–52.

⁷⁸ „Das Setzen des Ich ist absolutes Entgegensetzen, d.h. Negieren dessen, was Nicht=Ich ist“ (*Ichschrift* AA I/2, 113; SW I/1, 187 Anmerkung).

⁷⁹ „Insofern nämlich das Ich sich ursprünglich ein Nicht-Ich entgegensetzt (dasselbe nicht bloß ausschließt, wie das absolute Ich), setzt es sich selbst als aufgehoben“ (*Ichschrift* AA I/2, 114–115; SW I/1, 189). Vgl. hierzu auch *Formschrift* AA I/1, 282; SW I/1, 99: „Das Ich ist gesetzt durch sich selbst. Durch dasselbe Ich aber ist ein Nichtich gesetzt, mithin würde das Ich sich selbst aufheben“.

unabhängig davon, ob diese Sphäre eine Realität hat oder nicht. Jedoch ist die Annahme jener anderen Sphäre außerhalb des Unbedingten ja gar nicht mit dessen Wesenszug der völligen Abwesenheit der Andersheit⁸⁰ zusammen zu denken. So lässt sich schließlich sagen, dass das Unbedingte eben durch den tatsächlichen Vollzug der Selbstbegrenzung der paradoxen Situation gegenübersteht, dass es das Wesen des Unbedingten selbst aufhebt.

Angesichts der o.g. Schwierigkeit liegt der Gedanke nahe, dass die Sphäre des Bedingten komplett annulliert werden müsse, damit sich die Selbstpositionierung des Unbedingten ohne Widerspruch vollziehen kann. Jedoch dient die Bedingtheit, wie bereits aufgezeigt, als ein konstitutives Moment für den wesentlichen Inhalt des Unbedingten. Aus diesem Grund betont Schelling abermals, dass die Sphäre des Bedingten für die Selbstsetzung des Unbedingten auf keinen Fall auszutilgen, sondern vielmehr ebenso wie die Sphäre des Unbedingten als unentbehrlich anzunehmen sei.⁸¹

Nun scheint das Unbedingte in Bezug auf die Selbstpositionierung von Anfang an in das hoffnungslose Dilemma verwickelt dass die Selbstpositionierung des Unbedingten sich ausschließlich durch dessen Selbstentgegensetzung gegenüber dem Bedingten vollziehen lässt. Das heißt, dass die negative Beziehung zum Bedingten zur Selbstpositionierung des Unbedingten unverzichtbar ist. Jedoch steht das Unbedingte eben aufgrund seines Selbstentgegensetzungsaktes unvermeidlich der Selbstaufhebung gegenüber.⁸²

⁸⁰ „Wo Unbedingtheit, durch Freiheit bestimmt, ist, da ist Ich. Das Ich ist also schlechthin Eines. Denn sollte es mehrere Ich, sollte es ein Ich außer dem Ich geben, so müßten diese verschiedenen Ich durch irgend etwas unterschieden werden. Allein das Ich ist bloß durch sich selbst bedingt, und nur in intellektueller Anschauung bestimmbar, es muß sich also selbst schlechthin gleich (gar nicht durch Zahl bestimmbar) seyn; mithin fiel das Ich außer dem Ich mit diesem zusammen, wäre gar nicht von ihm unterscheidbar. Also kann das Ich schlechterdings nur Eines seyn“ (*Ichschrift* AA I/2, 107; SW I/1, 182).

⁸¹ Zur oben wiedergegebenen Gedankenfigur vgl. *Ichschrift* AA I/2 114–118; SW I/1, 189–190, 191 Anmerkung.

⁸² Das Dilemma bzgl. der Selbstpositionierung des Unbedingten beschreibt Schelling in der *Ichschrift* so: „Setzt es [= das Ich: JL] also das Nicht-Ich schlechthin, so hebt es sich auf, setzt es sich schlechthin, so hebt es das Nicht-Ich auf – und doch sollten beide gesetzt seyn“ (*Ichschrift* AA I/2, 115; SW I/1, 189). Vgl. hierzu auch: „Die absolute Sphäre des Nicht-Ichs also, wenn sie bloß schlechthin gesetzt würde, müßte das Ich ganz aufheben, denn eine unendliche Sphäre duldet keine andere außer ihr. Aber eben deßwegen müßte umgekehrt auch die Sphäre des Ichs die des Nicht-Ichs aufheben, wenn jene als unendlich gesetzt ist. Und doch sollen beide gesetzt seyn“ (*Ichschrift* AA I/2, 117; SW I/1, 191 Anmerkung).

1.3.2 Schellings Lösungsvorschlag für das Dilemma: Selbsteinschränkung des Unbedingten

Nun muss die Bedingtheit auf jeden Fall dem Unbedingten entgegengesetzt werden, damit das Unbedingte selbst nicht aufgehoben wird. Denn die Selbstpositionierung des Unbedingten ist, wie gesehen, dessen Wesen nach notwendig – und zwar vollzieht sich diese Selbstpositionierung nur dadurch, dass sich das Unbedingte dem Bedingten entgegengesetzt. Unter diesen Umständen stellt sich jetzt die Frage: Wie ist es überhaupt möglich, dass sich das Unbedingte dem Bedingten entgegengesetzt, ohne sein eigenes Wesen aufzuheben? Wie ist es plausibel zu machen, dass sich das Unbedingte ohne Widerspruch ins wirkliche Differenzverhältnis zum Anderen setzt?

Hierfür schlägt Schelling das Konzept der Selbsteinschränkung des Unbedingten vor, das darin besteht, dass das Unbedingte das Bedingte „in seine Sphäre zieht“ und sich ihm „gleichsetzt“.⁸³ Es ist, wie bekannt, zwar erforderlich, dass das Unbedingte das Bedingte gleichursprünglich mit sich selbst setzt, damit es sich selbst setzen kann. Jedoch ist die gleichursprüngliche Setzung des Bedingten mit dem Unbedingten nicht so zu denken, dass die Sphäre des Bedingten „außer“ der des Unbedingten selbst gesetzt wird – mit Schellings eigenen Worten ist das Bedingte dem Unbedingten nicht „schlechthin entgegensetzen“. Denn diese schlechthinnige Entgegensetzung des Unbedingten gegenüber dem Bedingten steht, wie Schelling wiederholt betont, im Widerspruch zum Wesen des Unbedingten selbst. Aus dieser Einsicht zieht er die Konsequenz, dass die einzig vorstellbare Form einer gleichursprünglichen Setzung des Bedingten mit dem Unbedingten darin besteht, dass die Bedingtheit nicht außer dem Unbedingten, sondern „im“ Unbedingten gesetzt wird. Die Setzung der Bedingtheit im Unbedingten bedeutet nun, vom Standpunkt des Unbedingten selbst aus gesehen, nichts anderes als dessen Selbsteinschränkung bzw. dessen interne Selbstdifferenzierung. Denn das Unbedingte kann nur dadurch die Sphäre des Bedingten in sich zulassen, dass es seine unendliche Realität bzw. seine absolute Ichheit beschränkt bzw. negiert.⁸⁴ Die Selbstpositionierung des Unbedingten lässt sich mithin nur im Sinne einer

⁸³ „Dieser Widerspruch ist nicht lösbar, als nur dadurch, daß das Ich sich das Nicht-Ich gleich setzt“ (*Ichschrift* AA I/2, 115; SW I/1, 189). Vgl. hierzu auch: „Mithin bleibt zunächst nichts übrig, als ein Streben des Ichs, jene unendliche Sphäre des Nicht-Ichs in seine Sphäre zu ziehen, denn sie soll gesetzt werden, und Setzen überhaupt ist nur im Ich möglich“ (*Ichschrift* AA I/2, 117–118; SW I/1, 191 Anmerkung).

⁸⁴ „Dadurch entsteht also zugleich Einschränkung des Ichs; die Sphäre des Ichs wird zwar nicht ganz aufgehoben, aber es ist notwendig, daß Negation, d.h. Schranke in sie gesetzt werde“ (ebd.).

„Selbsteinschränkung des Unbedingten“ plausibel machen.

1.4 Fazit: Schellings Herausstellung der inneren Widersprüchlichkeit der Freiheit in seiner Frühphilosophie

Die bisherige Nachzeichnung von Schellings Überlegungen zum Freiheitsbegriff in seiner anfänglichen Philosophie lässt sich wie folgt zusammenfassen: Das Unbedingte ist zwar seinem Wesen nach als dasjenige zu verstehen, das seine Unbedingtheit allein durch sich selbst positioniert. Anders formuliert ist die Selbstpositionierung des Unbedingten gerade wegen dessen Wesen als notwendig anzunehmen. Jedoch stößt die Selbstpositionierung des Unbedingten in ihrem tatsächlichen Vollzug unvermeidlich auf einen Widerspruch. Denn die Selbstpositionierung des Unbedingten vollzieht sich tatsächlich nur durch dessen Selbstentgegensetzung gegenüber dem Bedingten, welche jedoch wiederum die Aufhebung des Wesens des Unbedingten bedeutet. Nun ist dieser Widerspruch zur Selbstpositionierung des Unbedingten aufzulösen – und zwar dadurch, dass das Unbedingte das negative Verhältnis zum Bedingten „in sich“ setzt, also durch eine interne Selbstdifferenzierung, die auch „Selbsteinschränkung“ genannt wird. Das heißt, dass die Selbstpositionierung des Unbedingten nur als Selbsteinschränkung ohne Widerspruch zu denken ist. Dies bedeutet umgekehrt, dass die Bedingtheit überhaupt als das Resultat des Selbsteinschränkungsakts des Unbedingten zu verstehen ist, damit das Unbedingte den Widerspruch auflösen kann, dem es im tatsächlichen Vollzug der Selbstpositionierung unvermeidlich gegenübersteht. Aus diesem Grund lässt sich das Unbedingte als das Prinzip verstehen, von dem das Bedingte auszugehen hat bzw. durch das es zu begründen ist.

Mit dem Begriff der Selbsteinschränkung liefert Schelling in seiner Frühphilosophie zwar den Ansatzpunkt für die Konzipierung des Unbedingten als Begründungsprinzip der Bedingtheit, doch damit steht er zugleich erneut vor dem folgenden Problem: Steht das Konzept der Selbsteinschränkung des Unbedingten nicht ebenso im Widerspruch zum Wesen des Unbedingten selbst wie die schlechthinnige Selbstentgegensetzung des Unbedingten gegenüber dem Bedingten? Denn es geht in der Selbsteinschränkung als interne Selbstdifferenzierung ebenso wie in der schlechthinnigen Selbstentgegensetzung um einen Selbstdifferenzierungsakt, welcher im Widerspruch zum Wesen des Unbedingten als völlige Abwesenheit der Differenz steht. Unter diesem Aspekt lässt sich wiederum die Frage stellen: Wie ist es überhaupt möglich, die Selbsteinschränkung

des Unbedingten ohne Widerspruch, ja ausschließlich von dessen Wesen her plausibel zu machen? Schellings frühphilosophisches Konzept der Selbstbeschränkung des Unbedingten ist daher keine endgültige Lösung des Problems, sondern fördert vielmehr das noch zu lösende Problem erst zutage. Diese Problematik, welche Schellings ganzes System grundlegend erschüttern wird, ist in seiner Anfangsphase allerdings noch nicht in den Vordergrund gerückt, geschweige denn eine zufriedenstellende Antwort darauf in Sicht. Bis zu dieser Antwort musste Schelling noch einen mühsamen und langen gedanklichen Umweg machen.

2. Der Lösungsversuch für die frühphilosophische Aporie in der Identitätsphilosophie und dessen Scheitern: Die Debatte um die Selbstbegründung des Absoluten zwischen Schelling und Eschenmayer (1801–1806)

1801, Sechs Jahre nachdem Schelling den Grundansatz des Freiheitskonzeptes in den Frühschriften (1795) „das Unbedingte als Anfang“ vorgelegt hat, beginnt er, zur Lösung des Problems mit seinem frühphilosophischen Freiheitskonzept eine Reihe zu seinem eigenen Systemkonzept zu veröffentlichen, die sog. „Identitätsphilosophie“. In diesem Systemkonzept versucht er, eine endgültige Lösung zu dem in seinen ersten Philosophieschriften enthüllten Problem bzgl. der Selbstpositionierung des Unbedingten zu finden. Bei der Lösung der Identitätsphilosophie handelt es sich darum, eine der beiden Seiten des Unbedingten bzgl. dessen Selbstpositionierung auszuschließen. Einerseits kann bzw. muss sich das Unbedingte direkt aufgrund seines Wesens positionieren und auf der anderen Seite bringt der tatsächliche Vollzug der Selbstpositionierung des Unbedingten unvermeidlich einen Widerspruch hervor. Die Lösungsstrategie der Identitätsphilosophie liegt darin, die Widersprüchlichkeit im tatsächlichen Vollzug der Selbstpositionierung des Unbedingten sowie die Realität der Bedingtheit als das Produkt der Setzungstätigkeit des Unbedingten zur Auflösung des Widerspruchs komplett zu verleugnen. Diesen Neuansatz der Unbedingtheit in seiner Identitätsphilosophie bezeichnet Schelling mit der Formel „Die absolute Einheit bzw. die absolute Indifferenz des Wesens und der Form“.⁸⁵ Mit dieser Formel behauptet er, dass sich die Selbstpositionierung des Unbedingten bzw. dessen Selbstformierung – anders als in seinen frühphilosophischen Schriften aufgezeigt – direkt aus dessen Wesen vollziehen kann bzw. muss, ohne das Wesen des Unbedingten selbst aufzuheben, d.h. ohne die interne Selbstdifferenzierung des Unbedingten.

Schellings optimistische Auffassung der unmittelbaren Selbstformierbarkeit des Unbedingten in der Identitätsphilosophie beruht darauf, dass er das Wesen des Unbedingten, wie bereits in den frühphilosophischen Schriften in Anlehnung an Fichte ansatzweise gezeigt, in der „intellektuellen Selbstanschauung“⁸⁶ findet. Unter der intellektuellen Anschauung versteht er in der Identitätsphilosophie das Vermögen des Anschauenden, sich gerade durch seinen Anschauungsakt als solches spiegelbildlich zu

⁸⁵ *FD SW I/4*, 368.

⁸⁶ *FD SW I/4*, 368–369.

objektivieren.⁸⁷ Von diesem identitätsphilosophischen Standpunkt aus ist die Selbstpositionierung des Unbedingten nicht mehr – wie in der Frühphilosophie – als Akt zu denken, in dem das Unbedingte seine unendliche Realität einschränkt und die Andersheit, also die Bedingtheit, in sich setzt. Das negative Verhältnis auf das Andere dient in der Identitätsphilosophie also nicht mehr als das konstitutive Moment für das Wesen des Unbedingten sowie für dessen Selbstpositionierung.

Wenig später tritt jedoch eine gravierende Problematik der Identitätsphilosophie zutage, indem bald festgestellt wurde, dass die intellektuelle Selbstanschauung bzw. die Selbstspiegelung des Absoluten dessen Wesen nach selbstwidersprüchlich und daher prinzipiell unmöglich ist. Für das Auftreten dieser Problematik spielen meiner Ansicht nach Eschenmayers Schelling-Kritik und die sich daraus ergebende Auseinandersetzung zwischen den beiden während der identitätsphilosophischen Phase (1801-1806) eine zentrale Rolle. Schon bei der Veröffentlichung der ersten identitätsphilosophischen Schrift (*Darstellung meines Systems der Philosophie*) wurden schwere Vorwürfe gegen ihre Grundthese erhoben. Zu den wichtigen Kritikern gehörte Carl August von Eschenmayer (1768–1852)⁸⁸, für den die unmittelbare Selbstbegründung der absoluten Identität ab ovo ihrem Wesen nach unmöglich ist. Gegen den Eschenmayer'schen Vorwurf versucht Schelling sein eigenes Konzept konsequent zu verteidigen, indem er aufzeigt, dass die Eschenmayer'sche Auffassung eine andere Form von Dogmatismus ist. Allerdings gelingt es Schelling nicht, Eschenmayers Einwände erfolgreich zu widerlegen. Vielmehr verdeutlicht sich die Problematik von Schellings identitätsphilosophischem Konzept im Verlauf der Diskussion mit Eschenmayer immer mehr. Dies treibt Schelling meines Erachtens letztendlich zur radikalen Revidierung seines identitätsphilosophischen Konzeptes. Vor diesem Hintergrund lässt sich davon ausgehen, dass Eschenmayers Schelling-Kritik und die dadurch angeregte Auseinandersetzung zwischen Schelling und Eschenmayer (1801-1806) als die treibenden Momente zu diesem Umbau dienen.⁸⁹

Als zweiter Schwerpunkt unserer Untersuchung von Schellings gedanklichem Weg

⁸⁷ Die intellektuelle Selbstanschauung des Absoluten veranschaulicht Schelling in diesem Sinne mit der „Selbstspiegelung“ (vgl. dazu *Bruno* SW I/4, 237).

⁸⁸ Zum Überblick über das Leben und Werk von Eschenmayer vgl. Wuttke 1972, 255–296.

⁸⁹ Trotz der entscheidenden Rolle, die die o.g. Debatte für Schellings gedankliche Wende spielt, liegen bis heute nur wenige Forschungen zu diesem Thema vor. Für vorangegangene Untersuchungen der Auseinandersetzung zwischen Schelling und Eschenmayer in der identitätsphilosophischen Phase vgl. Janzen 1994, 82–92 sowie Florig 2008, 81–93.

soll im Folgenden nun die Debatte zwischen Schelling und Eschenmayer um das identitätsphilosophische Konzept betrachtet werden. Der Verlauf der Debatte lässt sich in die folgenden drei Phasen gliedern:

1. Phase: Schellings Vorlegen der ersten Fassung seiner Identitätsphilosophie in *DMS* (1801)⁹⁰ und Eschenmayers kritischer Kommentar dazu (1801)⁹¹

2. Phase: Schellings Replik auf die Kritik Eschenmayers in den Schriften von 1802⁹² und Eschenmayers Einwand in *Uebergang* (1803)⁹³

3. Phase: Schellings Verteidigung in *PR* (1804)⁹⁴ und Eschenmayers Widerlegung in *Einleitung* (1806)⁹⁵

2.1 Schellings erste Fassung seiner Identitätsphilosophie in *DMS* (1801) und die kritischen Kommentare Fichtes und Eschenmayers

1801 veröffentlicht Schelling die erste Schrift seiner Identitätsphilosophie, *Darstellung meines Systems der Philosophie (DMS)*. In der ersten identitätsphilosophischen Schrift Schellings wird im Verhältnis zu seiner frühphilosophischen Auffassung allerdings eine Inkonsistenz deutlich: Einerseits ersetzt Schelling in *DMS* den frühphilosophischen Freiheitsbegriff des „Unbedingten“ durch einen neuen, nämlich die „absolute Identität“. Mit dieser begrifflichen Ersetzung intendiert er im Unterschied zu seiner Frühphilosophie, dem negativen Verhältnis zur Bedingtheit die Rolle als konstitutives Moment für das Wesen die Selbstpositionierung des Unbedingten komplett abzuerkennen. Jedoch behauptet er andererseits wie in seinen frühphilosophischen Schriften auch in *DMS*, dass sich die absolute Identität nicht erkennen bzw. nicht setzen lasse, ohne dass sie sich innerlich differenziert – genauer gesagt ohne dass sie sich einerseits als das erkennende Subjekt und andererseits als das erkannte Objekt setzt⁹⁶: Im Einklang mit seiner Frühphilosophie ist Schelling auch in *DMS* der Auffassung, dass die Setzung des Differenzverhältnisses für Selbsterkenntnis und Selbstpositionierung der absoluten Identität notwendigerweise

⁹⁰ *Darstellung meines Systems der Philosophie (DMS AA I/10, 109–144; SW I/4, 107–143)*.

⁹¹ Brief von Eschenmayer an Schelling vom 21. Juli 1801 (*Plitt I, 336–343*).

⁹² *Bruno (Bruno SW I/4, 234–239)* und *Fernere Darstellung meines Systems der Philosophie (FD SW I/4, 339–391)*.

⁹³ *Die Philosophie in ihrem Uebergang zur Nichtphilosophie (Uebergang)*.

⁹⁴ *Philosophie und Religion (PR SW I/6, 13–44)*.

⁹⁵ *Einleitung in die Natur und Geschichte (Einleitung)*.

⁹⁶ *DMS* § 21; AA I/10, 124; SW I/4, 123.

vorauszusetzen ist. Angesichts dieser Inkonsequenz der *DMS* fragt sich aber, woher das Differenzverhältnis für Selbsterkenntnis der absoluten Identität kommt. Kommt das Differenzverhältnis von der absoluten Identität her? Und wenn dies der Fall ist, wie lässt es sich plausibel machen? Diese Problematik, an der Schellings Frühphilosophie gescheitert ist, bleibt auch in *DMS* ungeklärt und die frühphilosophische Aporie bzgl. der Selbstpositionierung des Unbedingten tritt in *DMS* sogar noch schärfer hervor. Diesbezüglich lässt sich meines Erachtens von einer Radikalisierung der frühphilosophischen Aporie in *DMS* sprechen.

Das o.g. Desiderat in *DMS* thematisieren Fichte und Eschenmayer in ihrem Brief an Schelling noch im selben Jahr, in dem die *DMS* veröffentlicht wurde. Die beiden Kritiker weisen auf die prinzipielle Unmöglichkeit hin, die Differenz ausschließlich von der absoluten Identität her zu erklären. Zur Einleitung in die Debatte um Schellings Identitätsphilosophie verdeutlicht der vorliegende Abschnitt zunächst die Radikalisierung der frühphilosophischen Aporie in *DMS* sowie die daran geübte Kritik von Fichte und Eschenmayer.

2.1.1 Die Radikalisierung der frühphilosophischen Aporie in *DMS*

1) Identitätsphilosophie: Schellings neuer Systementwurf für die Vervollkommnung der Philosophie des Unbedingten

Das Grundmotiv der Identitätsphilosophie liegt, wie Schelling selbst in der Vorerinnerung der *DMS* äußert, darin, „die eine und dieselbe Philosophie“ des Unbedingten „in ihrer Totalität aufzustellen“, welche er in seiner Frühphilosophie sowie in seiner nachfolgenden Natur- und Transzendentalphilosophie nur „in ganz verschiedenen Seiten“ dargestellt hat.⁹⁷ Diese Äußerung Schellings besagt auch, dass die Identitätsphilosophie aus der Erkenntnis der Unvollständigkeit seiner früheren Darstellungen des Systems resultiert. Schellings kritische Einstellung gegen seine früheren Darstellungen in *DMS* wird ganz deutlich in seiner begrifflichen Revidierung des philosophischen Prinzips: Durch den Begriff „totale Indifferenz des Subjektiven und Objektiven“⁹⁸ ersetzt er am Anfang des Haupttextes der *DMS* den frühphilosophischen

⁹⁷ *DMS* Vorerinnerung AA I/10, 109; SW I/4, 107.

⁹⁸ *DMS* § 1; AA I/10, 116; SW I/4, 114.

Terminus „absolutes Ich“, welchen er in Anlehnung an Fichte eingeführt hat, um das Prinzip der Philosophie, das Unbedingte, näher zu charakterisieren. Mit dieser begrifflichen Korrektur versucht Schelling in erster Linie die terminologische Einseitigkeit des frühphilosophischen Begriffes hervorzuheben: Das „Ich“ ist per definitionem nichts weiter als ein einseitiges Glied im Subjekt-Objekt-Differenzverhältnis. Deshalb kann der Fichte'sche Terminus des „absoluten Ichs“ den wesentlichen Charakter des Prinzips der Philosophie – die absolute Ausgeschlossenheit von der Differenz überhaupt – nicht ausreichend umfassen.⁹⁹

Darüber hinaus deutet Schellings begriffliche Revidierung des philosophischen Prinzips in *DMS* auch auf seine kritische Einstellung gegen die systematische Unvollständigkeit der Fichte'schen Transzendentalphilosophie selbst hin, auf die seine eigene Frühphilosophie angewiesen ist:¹⁰⁰ Fichtes Transzendentalphilosophie setze genauso wie die herkömmlichen Systeme das Subjekt-Objekt-Differenzverhältnis als ein unabdingbares Fundament voraus, indem sie das System aus dem Ich zu begründen versuche. In diesem Hinblick bleibe das Fichte'sche System – bzw. seine eigene darauf angewiesene Frühphilosophie – im Rahmen des sog. „Reflexionssystems“, das vom Horizont der Bedingtheit ausgeht.¹⁰¹ Die Aufstellung des Identitätssystems ist nach Schellings Darstellung primär dadurch motiviert, dass er „sich vom Standpunkt der Reflexion“, in dem Fichtes System und sogar seine eigene Frühphilosophie immer noch gefesselt sind, „völlig entfernen“ und damit sein anfängliches Programm, die Philosophie des Unbedingten, vervollkommen möchte.¹⁰²

⁹⁹ Die Beschränktheit des Fichte'schen Ichs äußert Schelling in *DMS* wie folgt: „Fichte könnte sich mit dem Idealismus auf dem Standpunkt der Reflexion halten, ich [= Schelling: JL] dagegen hätte mich mit dem Princip des Idealismus auf den Standpunkt der Produktion gestellt: um diese Entgegensetzung aufs verständlichste auszudrücken, so mußte der Idealismus in der subjektiven Bedeutung behaupten, das Ich sey Alles, der in der objektiven Bedeutung umgekehrt: Alles sey = Ich, und es existire nichts als was = Ich sey, welches ohne Zweifel verschiedene Ansichten sind“ (*DMS* Vorerinnerung AA I/10, 111; SW I/4, 109).

¹⁰⁰ In diesem Sinne lässt sich Schellings Wende zur Identitätsphilosophie als Selbstkritik an seiner Frühphilosophie lesen, obwohl er selbst in der Vorerinnerung der *DMS* mehrfach die Kontinuität zwischen den beiden Systementwürfen betont.

¹⁰¹ In den an *DMS* anschließenden identitätsphilosophischen Schriften von 1802 liefert Schelling ausführlichere kritische Einwände gegen den transzendentalen Idealismus Fichtes, insbesondere gegen Fichtes irrthümliche Gegenüberstellung von Ich und Absolutem und die daraus folgende Zirkularität des Systems. Vgl. hierzu *FD* SW I/4 353–361 sowie *Methode* SW I/5, 274–275. Zur Auseinandersetzung mit Fichte als Entstehungsmotiv der Identitätsphilosophie vgl. Lauth 1975, Görland 1973 und Hennigfeld 1997.

¹⁰² „[...] es ist, um das absolute Identitätssystem, welches ich hiermit aufstelle, und welches sich vom Standpunkt der Reflexion völlig entfernt, weil diese nur von Gegensätzen ausgeht und auf Gegensätzen beruht, in seinem Innern zu fassen, äußerst nützlich, das Reflexionssystem, welchem jenes entgegengesetzt ist, genau kennen zu lernen“ (*DMS* Vorerinnerung AA I/10, 115; SW I/4, 113).

Zur vollständigen Entfernung vom Standpunkt der Bedingtheit schlägt Schelling im §1 der *DMS* eine erkenntnistheoretische Methode vor, welche „Abstraktion“ genannt wird. Unter „Abstraktion“ versteht Schelling einen Akt des denkenden Ich-Subjekts, in dem dieses aufhört, sich als etwas Objektives bzw. als das Gedachte vorzustellen. Mit Hilfe dieses Aktes deaktiviert das Ich-Subjekt Schelling zufolge schließlich die sich selbst objektivierende Tätigkeit. In diesem Sinne handelt es sich bei der Abstraktion um die Selbstdeaktivierung des cartesischen Ich-Subjekts, den Schelling veranschaulichend beschreibt als „das Subjektive (Absondernde, Individuelle) in sich selbst zu vergessen“.¹⁰³ Anhand des Selbstvergessens entfernt sich das Ich-Subjekt Schelling zufolge völlig vom Standpunkt der Subjekt-Objekt-Relation und damit gelangt es zum „wahren An-Sich, welches in den Indifferenzpunkt des Subjektiven und Objektiven fällt“.¹⁰⁴ Die Perspektive der Unbedingtheit, den „Indifferenzpunkt des Subjektiven und Objektiven“, bezeichnet Schelling im Vergleich zum „reflexiven Verstand“ als die „absolute Vernunft“.¹⁰⁵

2) Die Charakteristik der Unbedingtheit in *DMS*: Die unmittelbare Selbstidentifizierbarkeit der absoluten Identität

Im Anschluss an die propädeutische Darstellung unternimmt Schelling in den nachfolgenden Paragraphen der *DMS* (§§ 2–14)¹⁰⁶ die nähere Charakterisierung des wahren An-sich, der „totalen Indifferenz des Subjektiven und Objektiven“, welche durch die Abstraktion des denkenden Ich-Subjekts jetzt in den Vordergrund rückt. Unter der „totalen Indifferenz“ bzw. der „absoluten Vernunft“ versteht Schelling in erster Linie

¹⁰³ *DMS* § 1; AA I/10, 118; SW I/4, 116. Den Abstraktionsakt des denkenden Ich-Subjekts als dessen Selbstvergessen legt Schelling bereits in der kurz vor *DMS* veröffentlichten Abhandlung von 1801, *Über den wahren Begriff der Naturphilosophie*, vor. Vgl. hierzu SW I/4, 87–88: „Ich [= Schelling: JL] fordere zum Behuf der Naturphilosophie die intellektuelle Anschauung, wie sie in der Wissenschaftslehre gefordert wird; ich fordere aber außerdem noch die Abstraktion von dem Anschauenden in dieser Anschauung, eine Abstraktion, welche mir das rein Objektive dieses Akts zurückläßt, welches an sich bloß Subjekt-Objekt, keineswegs aber = Ich ist, aus dem mehrmals angezeigten Grunde“.

¹⁰⁴ „Das Denken der Vernunft ist jedem anzumuthen; um sie als absolute zu denken, um also auf den Standpunkt zu gelangen, welchen ich fordere, muß vom Denkenden abstrahirt werden. Dem, welcher diese Abstraktion macht, hört die Vernunft unmittelbar auf etwas Subjektives zu seyn, wie sie von den meisten vorgestellt wird, ja sie kann selbst nicht mehr als etwas Objektives gedacht werden, da ein Objektives oder Gedachtes nur im Gegensatz gegen ein Denkendes möglich wird, von dem hier völlig abstrahirt ist; sie wird also durch jene Abstraktion zu dem wahren An-sich, welches eben in den Indifferenzpunkt des Subjektiven und Objektiven fällt“ (*DMS* § 1; AA I/10, 116; SW I/4, 114–115).

¹⁰⁵ *DMS* § 1; AA I/10, 117; SW I/4, 115.

¹⁰⁶ *DMS* AA I/10, 117–121; SW I/4, 115–120.

das „In sich alles Sein“. Denn dass etwas sich in der absoluten Indifferenz befindet, bedeutet, dass nichts Anderes „außer“ ihm anzunehmen ist.¹⁰⁷ Darüber hinaus meint er mit der absoluten Indifferenz das „Schlechthin eine Sein“ bzw. das „Schlechthin sich selbst gleich Sein“. Denn dass etwas in der absoluten Indifferenz liegt, heißt, dass es auch „in“ ihm selbst kein Differenzverhältnis beinhalten kann.¹⁰⁸ Die absolute Indifferenz umfasst mithin zwei Arten von Differenzlosigkeit, nämlich die externe Differenzlosigkeit bzw. die absolute Totalität einerseits und die interne Differenzlosigkeit bzw. die absolute Selbstgleichheit andererseits. Diese zwei Arten der absoluten Indifferenz kondensiert Schelling mit dem Wort „die absolute Identität“.¹⁰⁹ Aus dieser Charakterisierung der absoluten Indifferenz zieht Schelling dann den folgenden Schluss:

Die absolute Identität kann nicht gedacht werden als durch den Satz $A = A$, aber sie wird durch diesen Satz als seyend gesetzt. Sie ist also dadurch, daß sie gedacht wird, und es gehört zum Wesen der absoluten Identität, zu seyn (*DMS* § 8, Zusatz 1; *AA I/10*, 119; *SW I/4*, 118)

Die absolute Identität ist, wie Schelling im oben zitierten Satz äußert, eben ihrem Wesen nach zugleich als dasjenige anzusehen, das „als“ die absolute Identität „seiend ist“. Die absolute Identität muss ihr Wesen also unmittelbar von sich selbst her „als seiend setzen“ können. Zur Begründung dieser Aussage rekurriert Schelling in *DMS* auf seine frühphilosophische Gedankenfigur: Wenn das Sein der absoluten Identität nicht durch sich selbst, sondern durch etwas Anderes begründet würde, so müsste etwas Anderes außer der absoluten Identität angenommen werden, durch welches diese begründet werden könnte. Diese Annahme steht jedoch im Widerspruch zum Wesen der absoluten Identität selbst. Um diesen Widerspruch aufzulösen, muss man annehmen, dass die absolute Identität ihr Wesen nicht durch die negative Beziehung auf etwas Anderes, sondern ausschließlich durch sich selbst – also „schlechthin“ – als seiend setzt.¹¹⁰ Diese unmittelbare Selbstbegründetheit der absoluten Identität formuliert

¹⁰⁷ „Außer der Vernunft ist nichts, und in ihr ist alles“ (*DMS* § 2; *AA I/10*, 117; *SW I/4*, 115).

¹⁰⁸ „Die Vernunft ist schlechthin Eine und schlechthin sich selbst gleich [...]. Die Vernunft ist also Eine (nicht nur ad extra, sondern auch ad intra, oder) in sich selbst, d.h. sie ist sich selbst schlechthin gleich“ (*DMS* § 2; *AA I/10*, 117; *SW I/4*, 116).

¹⁰⁹ *DMS* § 6; *AA I/10*, 119; *SW I/4*, 117.

¹¹⁰ Vgl. *DMS* § 8; *AA I/10*, 119; *SW I/4*; 118.

Schelling in *DMS* folgendermaßen: „Die absolute Identität ist schlechthin“.¹¹¹

3) Der tatsächliche Vollzug der Selbstbegründung der absoluten Identität: Die Selbstformierung der absoluten Identität in die quantitative Indifferenz

In den vorangehenden Paragraphen der *DMS* (§§ 2–14) hat Schelling anhand der näheren Charakterisierung der absoluten Indifferenz seine frühphilosophische Einsicht bestätigt, dass die absolute Indifferenz ihrem Wesen nach zugleich als die unmittelbare Selbstbegründbarkeit zu verstehen ist. In der nachfolgenden Betrachtung der *DMS* (§§ 15–31)¹¹² geht es nun um die Frage, wie und in welcher Weise sich die Selbstbegründung der absoluten Identität, welche hier in *DMS* als „Selbstidentifizierung“ oder „Selbsterkenntnis“ umformuliert ist, tatsächlich vollzieht.¹¹³

Bemerkenswert ist, dass Schelling bei der Erklärung des tatsächlichen Vollzugs des Selbsterkennens der absoluten Identität wiederum das Subjekt-Objekt-Differenzverhältnis heranzieht, welches er bei der Charakterisierung des Wesens der absoluten Identität selbst radikal ausgeklammert hat. Denn dass sich die absolute Identität erkennt, bedeutet Schelling zufolge, dass sie sich als das erkennende „Subjekt“ einerseits und andererseits zugleich als das erkannte „Objekt“ setzt.¹¹⁴ Das Selbsterkennen der absoluten Identität als deren Selbstverdopplung ins Subjekt-Objekt-Differenzverhältnis veranschaulicht Schelling mit der Formel $A = A$: Die absolute Identität, welche in der Formel $A = A$ als „=“ gekennzeichnet wird, versteht sich, wie erwähnt, eben ihrem Wesen nach als das „Erkennende“ – bzw. das Identifizierende – „ihrer Identität mit sich selbst“.¹¹⁵ Das Selbsterkennen der absoluten Identität erfolgt nun ausschließlich dadurch, dass sie sich einerseits als das „Subjekt A“ (das linke A aus der Formel $A = A$) und andererseits zugleich als das „Objekt A“ (das rechte A aus der

¹¹¹ Ebd., Die Unterstreichung von JL.

¹¹² AA I/10, 121–130; SW I/4, 120–129.

¹¹³ „Die absolute Identität ist nur unter der Form einer Identität der Identität“ (*DMS* § 16, Zusatz 2; AA I/10, 122; SW I/4, 121). „Die absolute Identität ist nur unter der Form des Erkennens ihrer Identität mit sich selbst“ (*DMS* § 19; AA I/10, 123; SW I/4, 122).

¹¹⁴ „Die absolute Identität kann nicht unendlich sich selbst erkennen, ohne sich als Subjekt und Objekt unendlich zu setzen“ (*DMS* § 21; AA I/10, 124; SW I/4, 123). Vgl. hierzu auch *DMS* AA I/10, 128; SW I/4, 126, Anm. 1: „Das Absolute existiert als nicht actualiter, wenn nicht eine Differenz sowohl in Ansehung jener höheren Form – Idealen und Realen – als der Subjektivität und Objektivität gesetzt wird“.

¹¹⁵ *DMS* § 19; AA I/10, 124; SW I/4, 122.

Formel $A = A$) „formieren“ kann. Das Selbsterkennen der absoluten Identität liegt aus diesem Grund in der Selbstformierung der absoluten Identität im Subjekt-Objekt-Differenzverhältnis.¹¹⁶

Aus der obigen Erklärung ergibt sich nun die folgende Schwierigkeit: Das Selbsterkennen der absoluten Identität scheint paradoxerweise deren Aufhebung zur Folge zu haben. Denn die absolute Identität besteht, für sich betrachtet, in der völligen Ausgeschlossenheit von der Differenz überhaupt, während ihr Selbsterkennen die Differenz voraussetzt. Diese bereits in der Frühphilosophie als Aporie aufgetretene Schwierigkeit¹¹⁷ versucht Schelling in *DMS* durch die Entqualifizierung der Subjekt-Objekt-Differenz bzw. durch deren „Quantifizierung“ zu lösen.¹¹⁸ Als Ansatzpunkt zur Quantifizierung der Subjekt-Objekt-Differenz unternimmt Schelling die scharfe Unterscheidung zwischen der wesentlichen bzw. inhaltlichen und der formalen Ebene: Das Wesen der absoluten Identität ist trotz der Setzung der Subjekt-Objekt-Differenz intakt, denn die Setzung der Differenz findet niemals auf der wesentlichen Ebene, sondern bloß auf der formalen statt. In diesem Sinne bezeichnet Schelling die Subjekt-Objekt-Differenz als „differentia formalis“.¹¹⁹ Um dies mit Hilfe der oben erwähnten Formel $A = A$ anschaulich darzustellen, sind die beiden A in $A = A$, inhaltlich betrachtet, nichts anderes als die absolute Identität selbst, welche als „=“ in $A = A$ gekennzeichnet wird. Die beiden A sind also, vom wesentlichen Standpunkt aus gesehen, miteinander völlig identisch. Der einzige Unterschied zwischen dem linken und dem rechten A liegt darin, dass sich jedes A im Verhältnis zum anderen A jeweils anders positioniert: Das linke A positioniert sich im Verhältnis zum rechten als „Subjektivität“, das rechte A im Verhältnis zum linken hingegen als „Objektivität“. Diese Formalität der Subjekt-Objekt-Differenz versucht Schelling ferner in Anlehnung an die Eschenmayer'sche Theorie der

¹¹⁶ „Die absolute Identität ist nur unter der Form des Satze $A = A$ “ (*DMS* § 15; AA I/10, 121; SW I/4, 120). Vgl. hierzu auch *DMS* § 17; AA I/10, 123; SW I/4, 121: „Es gibt eine ursprüngliche Erkenntniß der absoluten Identität, und diese ist unmittelbar mit dem Satz $A = A$ gesetzt“. Vgl. auch *DMS* § 22; AA I/10, 124; SW I/4, 123: „Es ist dieselbe und gleich absolute Identität, welche der Form des Seyns, obschon nicht dem Wesen nach, als Subjekt und als Objekt gesetzt ist. Denn die Form des Seyns der absoluten Identität ist gleich der Form des Satze $A = A$ “. Vgl. auch *DMS* AA I/10, 128; SW I/4, 126, Anm. 1: „Das Seyn, welches unmittelbar aus dem Wesen der absoluten Identität folgt, kann nur seyn unter der Form $A = A$ oder der Form der Subjekt-Objektivität“.

¹¹⁷ Vgl. hierzu Kap. 1.1.4.

¹¹⁸ „Zwischen Subjekt und Objekt ist (überhaupt) keine andere als quantitative Differenz möglich“ (*DMS* § 23; AA I/10, 125; SW I/4, 123).

¹¹⁹ *DMS* AA I/10, 129; SW I/4, 127, Anm. 1.

Materie zu veranschaulichen:¹²⁰ Die formale Differenz zwischen den beiden A in $A = A$ liege nämlich in der „Differenz in Ansehung der Größe des Seyns“, d.h. im quantitativen „Uebergewicht der Subjektivität (des Erkennens) oder Objektivität (Seyns)“.¹²¹ Der formale Unterschied zwischen dem linken und dem rechten A besteht darin, dass der Grad der Subjektivität des linken A relativ größer ist als der des rechten. Umgekehrt lässt sich sagen, dass der Unterschied des rechten A zum linken darin besteht, dass bei ihm der Grad der Objektivität relativ größer ist. In der „differentia formalis“ handelt es sich mithin, im Grunde genommen, um die „quantitative Differenz“.¹²²

Um die bisherige Nachzeichnung von Schellings Gedankenfigur der *DMS* zusammenzufassen, vollzieht sich die Selbstbegründung der absoluten Identität, welche nach deren Wesen notwendig ist, dadurch, dass sich die absolute Identität im Subjekt-Objekt-Differenzverhältnis formiert, wobei es jedoch bloß um die formale bzw. quantitative Differenz geht. Die Selbstbegründung der absoluten Identität lässt sich mithin nicht anders verstehen denn als deren Selbstformierung in die quantitative Differenz. Auf dieser quantitativen Differenz beruht nun Schelling zufolge die Endlichkeit bzw. die Bedingtheit.¹²³ Dies bedeutet wiederum, dass die absolute Identität als produzierender Akteur der quantitativen Differenz zu denken ist, dem die Endlichkeit bzw. die Bedingtheit überhaupt zugrunde liegt. Die absolute Identität als der Akteur der quantitativen Differenzierung formiert sich nach Schelling nun im Unterschied zu ihrem Produkt, also zur quantitativen Differenz, selbst als die „quantitative Indifferenz der Subjektivität und der Objektivität“¹²⁴ oder ein „vollkommenes quantitatives Gleichgewicht von Subjektivität und Objektivität (von Realem und Idealem)“.¹²⁵

¹²⁰ Zum Einfluss der Materietheorie Kants und Eschenmayers auf das Schelling'sche Konzept der quantitativen Differenz vgl. Janzen 1994, 74–81 sowie Rang 2000, 116–150.

¹²¹ *DMS* § 23; AA I/10, 125; SW I/4, 123.

¹²² Ebd.

¹²³ „Die quantitative Differenz des Subjektiven und Objektiven ist der Grund aller Endlichkeit“ (*DMS* § 37; AA I/10, 132; SW I/4, 131).

¹²⁴ „Wenn die quantitative Differenz der Subjektivität und Objektivität ist nur in Ansehung des einzelnen Seyns, wirklich stattfindet, so ist die absolute Identität, insofern sie ist, als die quantitative Indifferenz der Subjektivität und Objektivität vorzustellen“ (*DMS* § 30; AA I/10, 127; SW I/4, 126). Vgl. hierzu auch *DMS* § 31; AA I/10, 130; SW I/4, 128: „Die absolute Identität ist nur unter der Form der quantitativen Indifferenz des Subjektiven und Objektiven (und also auch des Erkennens und Seyns)“.

¹²⁵ *DMS* § 30, Erläuterung; AA I/10, 128–129; SW I/4, 127.

4) Schellings Konzeption der *DMS* als Radikalisierung der frühphilosophischen Aporie

Es lässt sich unschwer erkennen, dass sich eine gravierende Schwierigkeit in der bisher nachgezeichneten Gedankenfigur der *DMS* verbirgt: Einerseits versucht Schelling mit der Bezeichnung „die absolute Identität des Subjekts und des Objekts“, seine frühphilosophische Auffassung in Bezug auf das Wesen des Unbedingten, die in der unmittelbaren Selbstbegründbarkeit besteht, noch schärfer hervorzuheben. Andererseits aber behauptet er, dass zum tatsächlichen Vollzug der Selbstbegründung der absoluten Identität die Setzung der Subjekt-Objekt-Differenz notwendig sei. Hieraus ergibt sich sogleich der Einwand, dass Schelling hier eine Inkonsequenz begeht, indem er einerseits von der absoluten Identität von Subjekt und Objekt und andererseits zugleich von der Setzung der Subjekt-Objekt-Differenz spricht. Gegen diesen möglichen Einwand versucht Schelling, wie oben dargestellt, zu erklären, dass die Setzung der Subjekt-Objekt-Differenz nicht im Widerspruch zum Wesen der absoluten Identität stehe, weil die Setzung der Differenz nicht auf der wesentlichen Ebene der absoluten Identität, sondern bloß auf deren formaler Ebene stattfinde. Mit dieser Argumentation zieht Schelling jedoch die grundlegende Differenz zwischen dem Wesen und der Form, welche er selbst bei der Charakterisierung der absoluten Identität komplett negiert hat, in die absolute Identität hinein. Kurz gesagt: Schelling stellt in *DMS* zwei miteinander unverträglich erscheinende Behauptungen auf: Einerseits behauptet er bei der Charakterisierung der absoluten Identität die unmittelbare Selbstformierbarkeit des Wesens und andererseits spricht er bei der Erklärung des tatsächlichen Vollzugs der Selbstformierung der absoluten Identität von der grundlegenden Differenz zwischen dem Wesen und dessen Form. Diese Überlegungen führen zu der Frage, wie es überhaupt möglich ist, die grundlegende Differenz zwischen dem Wesen und dessen Form ohne Widerspruch zur absoluten Identität zwischen den beiden zu denken. Diese Problematik, die sich als radikalisierte Version der frühphilosophischen Schwierigkeit der inneren Widersprüchlichkeit des Unbedingten¹²⁶ verstehen lässt, bleibt auch in *DMS* ungelöst und damit als eine Aporie bestehen.¹²⁷

¹²⁶ Vgl. hierzu Kap. 1.1.4.

¹²⁷ „Wie es aber möglich sey, daß von dieser absoluten Totalität irgend etwas sich absondere oder in Gedanken abgesondert werde, dieß ist eine Frage, welche hier noch nicht beantwortet werden kann, da wir vielmehr beweisen, daß eine solche Absonderung nicht an sich möglich, und vom Standpunkt der Vernunft aus falsch, ja

2.1.2 Kritik Fichtes und Eschenmeyers am Identitätskonzept in *DMS*

Die oben dargestellte Problematik der *DMS* wurde bereits kurz nach der Veröffentlichung von zeitgenössischen Kritikern moniert, zu denen Fichte und Eschenmayer gehören.

1) Fichtes Kritik am Identitätsbegriff der *DMS*: Schellings absolute Identität als bloße negative Identität

Fichtes Kritik am Identitätskonzept der *DMS* zeigt sich in einigen Briefen bzgl. der ersten identitätsphilosophischen Schrift, welche Fichte vom 24. Mai 1801 bis zum 15. Jan. 1802 mit Schelling wechselt.¹²⁸ Bei Fichtes Einwand gegen den Identitätsbegriff der *DMS* im Briefwechsel handelt es sich nach meiner Interpretation überwiegend darum, dass er einerseits die Negativität von Schellings absoluter Identität herausstellt und andererseits den logischen Sprung in Schellings Erklärung der Selbstformierung der absoluten Identität.

Der erste Kritikpunkt Fichtes am Identitätsbegriff der *DMS* richtet sich gegen die Negativität des Schelling'schen Identitätsbegriffs: Die in *DMS* vorgelegte „absolute Identität“ bedeutet in der Tat nichts weiter als „Nichtverschiedenheit“ und der Begriff „die absolute Identität“ wird nach Fichte lediglich von dem „Bedürfnis des Systems“ hervorgebracht, die Lücke zwischen dem Wissen und dem Sein zu vereinigen. Aus diesem Grund ist die absolute Identität ein leerer und formaler Begriff, dem nichts Reelles und Positives abzugewinnen ist. Aufgrund ihrer Leerheit bzw. Formalität bezeichnet Fichte Schellings absolute Identität pejorativ als „negative Identität“ und als „Nichtverschiedenheit“. Mit diesen Bezeichnungen pointiert er insbesondere die prinzipielle Unmöglichkeit, das Sein der absoluten Identität sowie die Welt der Differenz zu begründen.¹²⁹

(wie sich wohl einsehen läßt) die Quelle aller Irrthümer sey“ (*DMS* § 30; Erläuterung. AA I/10, 130; SW I/4, 128).

¹²⁸ Der gesamte Briefwechsel der beiden Philosophen von 1794 bis 1802 ist vollständig publiziert in der Fichte-Gesamtausgabe (GA III/5). Weitere Ausgaben des Briefwechsels zwischen Fichte und Schelling wurden von Schulz 1968 und Traub 2001 besorgt. Der Briefwechsel der beiden Philosophen zwischen 1801 und 1802 findet sich auch in Akademie-Ausgabe (AA III/2.1).

¹²⁹ „Zu dem Begriffe dieses Seyns [= des absoluten Seins: JL] glauben Sie [= Schelling: JL] nun über die W.L. [= Wissenschaftlehre: JL] hinweg sich erhoben zu haben; und vereinigen nun die Nebenglieder, – nicht materialiter durch Einsicht, sondern formaliter, weil das Bedürfniß des Systems Einheit ist, nicht durch Anschauung (die ja etwas positives liefern müste,) sondern durch Denken, (das nur ein Verhältniß postulirt) –

Anhand des Aufweises der Negativität der absoluten Identität bringt Fichte einen weiteren Einwand gegen Schellings Erklärung der Selbstformierung, d.h. der quantitativen Selbstdifferenzierung der absoluten Identität vor. Für ihn ist es widersinnig, dass das Absolute überhaupt „unter einer bestimmten Form existiert“, denn wenn das Absolute ins Differenzverhältnis zu Bestimmten hineingerät und unter einer bestimmten Form erscheint, verliert es damit sofort seine Absolutheit. Aus diesem Grund ist es nach Fichte notwendig, die Frage zu klären, wie und nach welchem Hergang das Absolute unter einer bestimmten Form erscheint. Denn dieses Problem ignoriert Schelling nach Fichtes Ansicht in seinem System der *DMS*. Vielmehr hält er die Form des Absoluten neben dessen Wesen als das, was immer schon gegeben ist. Damit bleibt Fichte zufolge die Selbstformierung des Absoluten in Schellings System ein unergründbarer Sprung.¹³⁰

2) Eschenmeyers Kritik am Identitätskonzept der *DMS*

Der oben skizzierte Vorwurf Fichtes gegen das Schelling'sche Identitätskonzept der *DMS* wurde zeitgleich auch von Eschenmayer, dem wissenschaftlichen Gefährten Schellings und zugleich dessen scharfsinnigstem Kritiker, erhoben. In einem Brief, den er im Juli 1801, also einige Monate nach Veröffentlichung der *DMS*, an Schelling abschickte¹³¹, stellt Eschenmayer in Anlehnung an Fichte¹³² das Problem des Schelling'schen Konzepts der absoluten Identität dar. Dabei wirft er v.a. die bereits von Fichte gestellte Frage auf, wie es möglich sei, die quantitative Differenz zwischen

in eine negative Identität, d.i. NichtVerschiedenheit des Wissens u. Seyns, in einen Indifferenzpunkt u.s.w.“ (GA III/5, 111). Der zitierte Brief wurde eigentlich bereits in Oktober 1801 verfasst – tatsächlich an Schelling abgeschickt wurde er jedoch erst mit dem Brief, der am 15. Jan. 1802 geschrieben wurde (vgl. hierzu Traub 2001, Anm. 266).

¹³⁰ „Das absolute wäre nicht das absolute, wenn es unter irgend einer Form existirte. Woher nun aber doch die Form [...] unter der es erscheint, komme, wo eigentlich diese Form einheimisch sey – oder auch, wie denn das Eine erst zu einem Unendlichen, und dann zu einer Totalität des Mannigfaltigen werde, das ist die Frage, welche die bis zu Ende gekommene Spekulation zu lösen hat, und welche Sie, da Sie diese Form schon am absoluten, und mit ihm zugleich finden, nothwendig ignoriren müssen“ (GA III/5, 91).

¹³¹ Dieser am 21. Juli. 1801 an Schelling geschickte Brief wurde als eine Antwort auf den Brief verfasst, den Schelling am 08. Mai. 1801 an Eschenmayer geschickt hatte. In diesem Brief bat Schelling Eschenmayer um einen Kommentar zur beiliegenden *DMS*, die am 26. April 1801 im Bd. 2, H. 2 der *Zeitschrift für spekulative Physik* erschien. Zwei Monate später, am 21. Juli 1801, schickte Eschenmayer den kritischen Kommentar zur *DMS* als Antwort auf den oben genannten Brief Schellings. Mit diesem Brief beginnt die Debatte zwischen Eschenmayer und Schelling um den Begriff der absoluten Identität. Der Briefwechsel zwischen Eschenmayer und Schelling wurde von Plitt 1870 sowie von Fuhrmans 1962 und 1975 herausgegeben.

¹³² Vgl. hierzu Plitt I, 336–337.

Subjektivität und Objektivität in der absoluten Identität zu setzen.¹³³ Mit Fichte ist Eschenmayer der Auffassung, dass es prinzipiell unmöglich sei, aus der absoluten Identität deren Selbsterkennen abzuleiten: Schelling vollzieht ihm zufolge in *DMS* einen logischen Sprung bei der Erklärung des „Selbsterkennens der absoluten Identität“. Noch konkreter gesagt ist Schellings Konzept, das Selbsterkennen der absoluten Identität, tatsächlich nichts anderes als eine illusorische Erfindung, die sich aus der gedanklichen Manipulation ergibt, in den Begriff „die absolute Identität“ den Begriff „Erkennen“ bzw. „Akt“ ohne Grund einfach hineinzulegen. Denn die absolute Identität versteht sich in der Tat, wie Eschenmayer mit Fichte aufweist, lediglich als ein „Ruhepunkt“¹³⁴, in dem alle Differenzen verschwinden, während das Selbsterkennen als eine Art „Akt“¹³⁵ zu denken ist, welcher das ursprüngliche Gleichgewicht abbricht und ein Übergewicht des Erkennenden gegenüber dem Erkannten erzeugt. Es geht beim Selbsterkennen also um den Akt, als das Erkennende einerseits und das Erkannte andererseits sich gegeneinander zu „begrenzen“. Daraus folgert Eschenmayer, dass neben der absoluten Identität ein „absoluter Akt“ – nämlich eine „absolute Differenz oder ein ursprünglicher Gegensatz“¹³⁶ zur Setzung des Differenzverhältnisses anzunehmen ist, damit sich das Selbsterkennen der absoluten Identität plausibel machen lässt.¹³⁷ Diesbezüglich spricht er im Einklang mit Fichte von der Gleichursprünglichkeit von Identität und Differenz.¹³⁸

¹³³ „Es giebt einen absoluten Act in der Vernunft, wodurch die Identität einen Theil von sich selbst ausschließt und mithin ein Uebergewicht mit sich selbst hervorbringt, wodurch sich Subjectivität von Objectivität scheidet [...] um Identitäten zu scheiden, erfordert es nothwendig eine Differenz, und ein Uebergewicht in der Identität ist ohne Differenz gar nicht denkbar; diese Differenz ist aber eine quantitative. Die Frage nun, woher kommt diese Differenz?“ (Plitt I, 339–340).

¹³⁴ Plitt I, 340.

¹³⁵ Plitt I, 339.

¹³⁶ Plitt I, 340.

¹³⁷ „Sie [= Schelling: JL] legen in die absolute Identität das Erkennen als einen Act hinein, der, weil außer der Identität nichts ist, aus ihr selbst geboren wird; dieses Erkennen ist außer Zweifel ein Selbst-Erkennen [...]. Ist nun dieses Selbst-Erkennen wohl etwas anderes als ein Selbst-Begrenzen, oder vielmehr, da von Identität die Rede ist, ein Selbst-Differentiiren? Da Sie nun jenen Act des Selbst-Erkennens schlechthin in die Identität hineinlegen, ist nicht die Differenz eben so absolut als die Identität selbst?“ (Plitt I, 340).

„Auf diese Art bin ich nun auf den Punct zurückgekommen, von dem ich ausgieng, und die Beweise, die ich durchlief, sind alle von der Art, meine Ueberzeugung noch fester zu begründen, dass eine absolute Differenz oder ein ursprünglicher Gegensatz eben so wenig von der Basis eines philosophischen Systems ausgeschlossen werden könne, als die absolute Identität“ (ebd.).

¹³⁸ „Bei Ihnen [= Schelling: JL] fällt der ursprüngliche Gegensatz ganz hinweg, für Sie giebt es kein ursprünglich Positives und Negatives, sondern nur einen Unterschied in der Größe des Seins (quantitative Differenz) oder ein Uebergewicht der Identität mit sich selbst, in welchem Uebergewicht Ihr $A = B$ oder Subjektivität und Objektivität besteht. Ich gestehe ein, dass ich bisher mit Fichte das $A = B$ in einem ursprünglichen Gegensatz und der Form nach wenigstens eben so unbedingt annahm, als das $A = A$ “ (Plitt I, 337).

2.2 Schellings Replik auf die Fichte'sche und Eschenmayer'sche Kritik in seiner *Bruno* (1802) sowie *FD* (1803) und Eschenmayers Einwand in *Übergang* (1803)

Die Vorwürfe von Fichte und Eschenmayer bringen die enorme Schwierigkeit des Konzepts der *DMS* bzgl. der Selbstbegründung der absoluten Identität zum Vorschein: Um die Selbstbegründung der absoluten Identität bzw. deren Selbsterkennen zu ermöglichen, ist es nötig, die absolute Identität ins Differenzverhältnis zwischen dem Erkennenden und dem Erkannten zu setzen. Ansonsten lässt sich das Selbsterkennen der absoluten Identität nur als ein widersprüchlicher Begriff verstehen. Die beiden identitätsphilosophischen Schriften, welche nach der Veröffentlichung der *DMS* publiziert wurden, *Bruno* und *FD*, dienen Schelling zur Replik auf die Kritik Fichtes und Eschenmayers am Identitätskonzept der *DMS*. In diesen beiden Schriften versucht Schelling, gegen den Vorwurf Fichtes und Eschenmayers zu zeigen, dass das Differenzverhältnis nicht nur „zusammen mit“ der absoluten Identität, sondern sogar „direkt davon“ zu denken ist. Zur Untermauerung dieser Behauptung unternimmt er es in den o.g. zwei identitätsphilosophischen Schriften, den Identitätsbegriff neu zu konzipieren.

Schellings neues Identitätskonzept ruft jedoch einen noch schärferen Einwand Eschenmayers hervor: Als Reaktion auf Schellings Konzept von 1802 veröffentlicht Eschenmayer 1803 *Übergang*. In dieser Schrift bemüht er sich um die Präzisierung seiner Kritik von 1801 an der *DMS*, in welcher es um die prinzipielle Unmöglichkeit der unmittelbaren Selbstbegründung der absoluten Identität geht.

2.2.1 Schellings Lösungsversuch in *Bruno* und *FD*

1) Die neue Konzipierung des Identitätsbegriffes in *Bruno*: Das Spiegel-Modell

In *Bruno*¹³⁹, veröffentlicht im Sommer 1802, widmet sich Schelling der Erwiderung gegen Fichtes Kritik an *DMS*. In Anlehnung an die dialogische Form der platonischen Werke beginnt Schelling den Haupttext dieser Schrift mit einer Auseinandersetzung zwischen den beiden Hauptfiguren Bruno und Lucian, mit der er seine Debatte mit Fichte um den Identitätsbegriff der *DMS* wiedergibt.¹⁴⁰

¹³⁹ Einen detaillierten Bericht über die Umstände der Veröffentlichung von *Bruno* bietet Durner 2005, VII–XII.

¹⁴⁰ Der Charakter dieser Schrift als Wiedergabe der Auseinandersetzung mit Fichte zeigt sich nicht nur darin,

(1) Schellings Wiedergabe seiner Auseinandersetzung mit Fichte über den Identitätsbegriff der DMS in Bruno

Die Diskussion zwischen Bruno und Lucian beginnt damit, dass Lucian, der Fichte vertritt, einen Vorwurf gegen die Bruno'sche Konzeption der absoluten Einheit erhebt, die aller Differenz vorangeht¹⁴¹:

der Einheit steht der Gegensatz notwendig entgegen, da sie also ohne den Gegensatz so wenig denkbar ist, als dieser ohne sie, so muß es auch unmöglich sein, die Einheit zu setzen, ohne sie mit einem Gegensatz zu setzen (*Bruno* SW I/4, 236)

Im oben zitierten Abschnitt behauptet Lucian gegen Bruno, dass es unmöglich sei, die Einheit ohne Annahme des Differenzverhältnisses zum Gegensatz zu setzen. Denn die Einheit ist Lucian zufolge ein Relationsbegriff, der erst zusammen mit dem Begriff „Gegensatz“ bzw. „Differenz“ denkbar ist. In diesem Hinblick ist das Bruno'sche Konzept der Einheit – nämlich die aller Differenz vorangehende Einheit – für Lucian nichts anderes als eine unvorstellbare Idee. Dieser Lucian'sche Einwand gegen den Einheitsbegriff Brunos lässt sich nun als die Wiedergabe der kritischen Einstellung Fichtes – sowie Eschenmayers – gegen das Schelling'sche Konzept der absoluten Identität in *DMS*¹⁴² lesen.

Als Reaktion auf den Vorwurf Lucians versucht nun Bruno, der Schelling vertritt, die eigentliche Bedeutung seines Konzeptes der absoluten Einheit, welche Lucian übersehen haben soll, folgendermaßen noch detaillierter darzulegen:

Nur Eines, o Vortrefflicher, scheinst du übersehn zu haben: nämlich daß, da wir die Einheit aller Gegensätze zum Ersten machen, die Einheit selbst aber zusamt dem, was du den Gegensatz nennest, selbst wieder und zwar den höchsten Gegensatz bildet, wir, um jene Einheit zur höchsten zu machen, auch diesen Gegensatz, zusamt der Einheit, die ihm gegenübersteht, darin begriffen denken, und jene Einheit als dasjenige bestimmen, worin die Einheit und der Gegensatz, das sich selbst Gleiche mit dem Ungleichen Eins ist (*Bruno* SW I/4, 236)

dass der Haupttext von *Bruno* in dialogischer Form zwischen Bruno und Lucian verläuft, die Schelling und Fichte vertreten, sondern auch darin, dass der Inhalt des Dialogs in weiten Teilen aus dem polemischen Briefwechsel zwischen Schelling und Fichte – insbesondere aus Schellings Widerrede in seinem Brief an Fichte vom 03. Okt. 1801 – entlehnt wird. Zur Auseinandersetzung zwischen Fichte und Schelling in *Bruno* vgl. Durner 2005, XXIII–XXX.

¹⁴¹ „Vorerst also preise ich [= Bruno: JL] jenes [= die Idee der absoluten Einheit: JL] als Erstes, was allem vorangeht“ (*Bruno* SW I/4, 235).

¹⁴² Vgl. Kap. 1.1.2.

Wie im Zitat aufgezeigt, erwidert Bruno gegen seinen Gesprächspartner, dass Lucians Einwand auf einem Missverständnis seines Einheitsbegriffes beruht: Bei der absoluten Einheit handelt es sich nicht bloß um einen Relationsbegriff, der dem Begriff des Gegensatzes bloß gegenüberstünde. Unter der absoluten Einheit versteht Bruno vielmehr eine noch höherrangige Einheit, in welcher die dem Gegensatz gegenüberstehende Einheit mit diesem Gegensatz vereint sein soll. Die Bruno'sche Einheit schließt den Gegensatz also nicht einfach aus, sondern als Inhalt mit ein. Die das Differenzverhältnis umfassende Einheit bezeichnet Schelling in Anlehnung an die Hegel'sche Formel als die „Einheit des Gegensatzes und der Einheit“.¹⁴³ Vor diesem Hintergrund lässt sich nun mit Bruno sagen, dass die Einheit in dem Sinne aller Differenz vorangeht, dass sie diese als ihren Inhalt einschließt.

Gegen diese Verteidigungsargumentation Brunos bringt Lucian nun wie folgt erneut einen Einwand vor:

Sehr gut zwar scheinst du dich aus dieser Schlinge zu ziehen, indem du eine Einheit setzest, welche die Einheit und den Gegensatz selbst wieder verknüpft. Wie magst du aber den Gegensatz in Ansehung dieser [= der zweiten Einheit: JL] zugeben, ohne eben deswegen ihn auch in Ansehung jener [= der ersten Einheit: JL] zu setzen? Auf keine Weise also scheinst du zu einer reinen Einheit und einer solchen zu gelangen, die nicht durch Differenz getrübt wäre (*Bruno* SW I/4, 236)¹⁴⁴

¹⁴³ *Bruno* SW I/4, 240. Diese Formulierung geht vermutlich auf eine Hegel'sche Schrift zurück, derer voller Titel lautet: *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie in Beziehung auf Reinhold's Beyträge zur leichtern Übersicht des Zustands der Philosophie zu Anfang des 19. Jahrhunderts*. In der im Juli 1801 veröffentlichten Erstschrift hatte Hegel für den Grundgedanken der Schelling'schen Identitätsphilosophie in *DMS* die Formel „Identität der Identität und der Nichtidentität“ geprägt: „Das Absolute selbst aber ist darum die Identität der Identität und Nichtidentität; Entgegensetzen und Einssein ist zugleich in ihm“ (GW Bd. 4., 64). Mit dieser Formel versucht er v.a. Schellings Identitätskonzept der *DMS*, die „Identität der Identität“, zu ergänzen und es damit gegen den Fichte'schen Vorwurf zu verteidigen. Schellings Aufnahme dieser Hegel'schen Identitätsformel in *Bruno* bezeugt sich darin, dass Schelling auf die Hegel'sche *Differenzschrift* in seinem Brief an Fichte verweist, den er am 03. Okt. 1801, also vor der Publizierung seines *Bruno*, geschickt hat: „So ist erst dieser Tage ein Buch von einem sehr vorzüglichen Kopf [= Hegel: JL] erschienen, das zum Titel hat: Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie, an dem ich keinen Antheil habe, das ich aber auch auf keine Weise verhindern konnte“ (GA III/5, 89). Zur Hegel'schen *Differenzschrift* und der Beziehung zwischen Schelling und Hegel während ihrer Zusammenarbeit in Jena vgl. Henrich/Düsing (hg.) 1980; Düsing 1988, 99–188; Kondylis 1979, 530–712. Zur kritischen Bedeutung der Hegel'schen Identitätsformel der *Differenzschrift* in Bezug auf Schellings Identitätskonzept vgl. Durner 2005: XXXII–XXXIV.

¹⁴⁴ Dieser Lucian'sche Vorwurf ist der Kritik entlehnt, die Fichte in seinem am 15. Jan. 1802 verfassten Brief an Schelling erhoben hat: „Aber sehen Sie vor der Hand z.B. das absoluteste Sein, das Sie aufstellen mögen, nur darauf an, so finden Sie in ihm das deutliche Merkmal einer Zusammensetzung, die begreiflich nicht ohne

Hier betont Lucian, dass der erneut vorgelegte Einheitsbegriff Brunos, die den Gegensatz einschließende Einheit, ebenso wie der erste Einheitsbegriff undenkbar ist, ohne das Differenzverhältnis zum Gegensatz vorauszusetzen. Denn die Einheit lässt sich überhaupt nicht als das Einschließende des Gegensatzes setzen, ohne dass sie sich wiederum ins Differenzverhältnis zum Gegensatz stellt, den sie als Inhalt einschließen soll. Mit diesem Gegenargument bekräftigt Lucian seine anfängliche Auffassung, dass der Bruno'sche Einheitsbegriff, die „durch Differenz ungetrübte reine Einheit“, eine logisch nicht fassbare Idee ist.

(2) Schellings Erklärungsversuch des neuen Identitätskonzeptes anhand des Spiegel-Modells

Angesichts der hartnäckigen Widerrede Lucians ändert Bruno seine Verteidigungsstrategie, welche nun darin besteht, den Begriff „Gegensatz“ neu zu konzipieren. Dabei versucht er in erster Linie, einen Begriff des Gegensatzes aufzustellen, der zusammen mit der Einheit zu denken ist, ohne ihre Absolutheit bzw. ihre „Reinheit“ zu „trüben“. Als entscheidenden Ansatzpunkt zur neuen Konzipierung des Begriffes „Gegensatz“ unterscheidet Bruno zwei Arten von Gegensatz, nämlich den „relativen Gegensatz“ und den „absoluten Gegensatz“. Den Unterschied zwischen den beiden Arten der Differenz erklärt Schelling wie folgt:

Beziehungsweise entgegengesetzt nenne ich, was in irgend einem Dritten aufhören kann, entgegengesetzt zu sein, und Eins werden. Absolut aber, wovon dies nicht gedacht werden kann. Denke dir zwei Körper von entgegengesetzter Natur, die sich mischen können und dadurch einen dritten hervorbringen, so hast du ein Beispiel des ersten. Denke dir den Gegenstand und das vom Spiegel zurückgeworfene Bild des Gegenstandes, so hast du ein Beispiel des andern. Denn kannst du dir ein Drittes denken, worin das Bild je in den Gegenstand, der Gegenstand in das Bild übergehen könnte, und sind sie nicht eben dadurch, daß das eine Gegenstand, das andre Bild ist, notwendig ewig und schlechthin getrennt?
(Bruno SW I/4, 237)

Unter dem sog. „Beziehungsweise entgegengesetzt Sein“ oder dem „relativen Gegensatz“¹⁴⁵ versteht Schelling, wie in der oben zitierten Passage deutlich wird, das

Scheidung vorgegangen sein kann“ (GA III/5, 111 ff.).

¹⁴⁵ Bruno SW I/4, 239.

Differenzverhältnis, dessen Glieder sich wechselseitig begrenzen und einschränken, ja sogar miteinander mischen und dadurch ein drittes Glied hervorbringen können. Beispiele für den relativen Gegensatz lassen sich nach Bruno in allgemeinen Naturerscheinungen wie z.B. in der physikalischen oder chemischen Bindung finden. In diesem Zusammenhang wirft Bruno Lucian vor, dieser habe nur den relativen Gegensatz vor Augen, wenn er behauptet, man könne die von der Differenz ungetrübte Einheit überhaupt nicht denken.¹⁴⁶ Lucians Fehler liegt, wie dieser selbst zugesteht, darin, dass er die Einheit ausschließlich im relativen Differenzverhältnis zum Gegensatz, also nur „als getrübt setzt“.¹⁴⁷

Mit dem absoluten Gegensatz meint Bruno im Unterschied zum relativen Gegensatz ein Differenzverhältnis, in dem sich die Verhältnisglieder weder wechselseitig einschränken noch „in einem Dritten zusammensetzen“¹⁴⁸ können: Im absoluten Differenzverhältnis könne demzufolge der Begriff „Einheit“ durch den Begriff „Gegensatz“ gar nicht „getrübt“, sondern vielmehr mit diesem „beisammen gedacht“ werden. Die Relata dieser zweiten Art Differenzverhältnis befänden sich demzufolge in einer gänzlichen gegenseitigen „Durchsichtigkeit“.¹⁴⁹

Den Wesenszug dieser zweiten Art Differenzverhältnis veranschaulicht Bruno in dem oben stehenden Zitat mit dem Urbild-Spiegelbild-Verhältnis: Die beiden Relata im Urbild-Spiegelbild-Verhältnis verhalten sich einerseits als gänzlich gleichförmig und stehen in völliger Symmetrie zueinander. Aber eben aufgrund dieser vollkommenen Gleichförmigkeit können die beiden Verhältnisglieder andererseits gar nicht miteinander vermischt werden, sondern ganz parallel zueinander. Anders formuliert ist das Urbild eben darum absolut identisch mit seinem Spiegelbild, weil jenes von diesem absolut getrennt ist – und umgekehrt: Die Identität (Gleichförmigkeit) und die Differenz (Parallelität) bürgen im Urbild-Spiegelbild-Verhältnis füreinander.¹⁵⁰ Mit Brunos Worten gesagt lässt sich die Einheit im Urbild-Spiegelbild-Verhältnis als „durch die

¹⁴⁶ „du [= Lucian: JL] also konntest beide [= die Einheit und die Differenz: JL] auch nur beziehungsweise entgegengesetzt denken“ (*Bruno SW I/4*, 238).

¹⁴⁷ *Bruno SW I/4*, 238.

¹⁴⁸ Ebd.

¹⁴⁹ *Bruno SW I/4*, 239.

¹⁵⁰ „Setze nun ein solches Verhängnis und diese Ordnung der Welt, daß allgemein, wenn der Gegenstand ist, auch das Bild, und wenn das Bild, auch jener ist, so werden eben deswegen und aus diesem Grunde notwendig und überall beide beisammen sein, weil sie nirgends beisammen sind. Denn was sich absolut und unendlich entgegen ist, kann auch nur unendlich vereinigt sein [...] was also niemals und in nichts getrennt und schlechthin zusammengefügt ist, ist eben darum sich schlechthin entgegengesetzt“ (*Bruno SW I/4*, 238–239).

Differenz nicht getrübt“ setzen.¹⁵¹ Insofern findet Bruno im Urbild-Spiegelbild-Verhältnis das angemessene Differenzmodell, in dem sich die Differenz mit der absoluten Identität ohne Beeinträchtigung von deren Absolutheit bzw. „Reinheit“ zusammen denken lässt.

2) Die neue Konzipierung der Selbstbegründung der absoluten Identität im Rahmen des Spiegel-Modells in *FD*: Selbstbegründung als die spiegelbildliche Selbstproduktion

Mit der *Bruno* nachfolgenden identitätsphilosophischen Schrift *Fernere Darstellung meines Systems der Philosophie (FD)*, intendiert Schelling, wie der Titel dieser Schrift bereits andeutet, dem Defizit der *DMS* durch Ergänzungen zu begegnen. Bemerkenswert ist für uns insbesondere, dass er in dieser Schrift versucht, anhand des in *Bruno* vorgelegten Spiegel-Modells die unmittelbare Selbstbegründung der absoluten Identität plausibel zu machen, woran er in *DMS*, wie Fichte und Eschenmayer deutlich gemacht haben, gescheitert war.

In *Bruno* erklärt Schelling mit Hilfe des Spiegel-Modells die Möglichkeit, „die absolute Identität“ ohne Aufhebung ihrer Absolutheit zusammen mit der „Differenz“ zu denken, welche zur Selbstbegründung der absoluten Identität bzw. zur deren Selbsterkenntnis als unerlässlich angenommen wird. In *Bruno* findet er anhand dieses umgearbeiteten Identitätskonzeptes zwar den Ansatzpunkt dafür, die Selbsterkenntnis der absoluten Identität im Rahmen von deren Wesensstruktur – sozusagen als das spiegelbildliche Selbstverhältnis – zu verstehen, doch wirft der Neuansatz in *Bruno* zugleich die Frage auf, woher und wie sich das spiegelbildliche Selbstverhältnis oder die absolute Differenz überhaupt zusammensetzt. Nun muss die Setzung der absoluten Differenz auf jeden Fall ausschließlich von der absoluten Identität selbst her geklärt werden, denn diese ist, wie bekannt, als diejenige zu verstehen, die allem Differenzverhältnis vorangeht, d.h. die dieses voraussetzt. Das bedeutet, dass die Setzung des spiegelbildlichen Selbstverhältnisses nicht anders zu denken ist als der Akt

¹⁵¹ Diese Auffassung ist eine Wiederholung von Schellings eigener Äußerung in seinem Brief an Fichte am 03. Okt. 1801: „Da diese absolute Identität des Denkens und Anschauens das höchste Prinzip ist, so ist sie, wirklich als absolute Indifferenz gedacht, notwendig zugleich das höchste Sein; anstatt dass das endlichen und bedingte Sein (z.B. der einzelnen körperlichen Dinge) immer eine bestimmte Differenz des Denkens und Anschauens ausdrückt. Hier trüben sich Ideelles und Reelles wechselseitig. Die ungetrübt Indifferenz beider ist nur im Absoluten“ (GA III/5, 81).

der absoluten Identität selbst, nämlich als deren unmittelbare Selbstspiegelung. Vor diesem Hintergrund lässt sich die o.g. Frage wie folgt umformulieren: Wie vollzieht sich die Selbstspiegelung der absoluten Identität bzw. deren absolute Selbstdifferenzierung tatsächlich? Und wie ist es möglich, dass die absolute Identität ihr Spiegelbild direkt aus sich selbst heraus produziert?

Die obige Fragestellung wird in *FD* als die zentrale Erklärungsaufgabe verstanden. In dieser Schrift versucht Schelling, herauszustellen, dass das absolute Differenzverhältnis bzw. das spiegelbildliche Selbstverhältnis – wie in *Bruno* aufgezeigt – nicht nur zusammen mit der absoluten Identität, sondern sogar direkt von dieser her zu erklären ist – und zwar dadurch, dass sich die absolute Identität als die unmittelbare Produktion ihres Spiegelbildes versteht. Schellings Erklärung der unmittelbaren Selbstbegründung der absoluten Identität in *FD* geht zunächst von der Ü berzeugung der *DMS* aus, dass das Selbsterkennen der absoluten Identität eben zu derer Wesen gehört.¹⁵² Das Wesen der absoluten Identität besteht nämlich in deren Selbsterkennen, das sich als die „intellektuelle Anschauung“ bezeichnet.¹⁵³ Die intellektuelle Anschauung des Absoluten als Selbstformierungsakt charakterisiert Schelling in *FD* als das Vermögen, direkt durch den Anschauungsakt dessen Gegenstand zu produzieren:¹⁵⁴ Das Absolute macht sich selbst eben durch seinen Anschauungsakt zum Objekt.¹⁵⁵ Anders formuliert meint Schelling mit der intellektuellen Anschauung in *FD* das Vermögen, den Anschauungsakt selbst eben durch diesen Akt spiegelbildlich zu kopieren. Insofern ist die Selbstbegründung des Absoluten hier als dessen spiegelbildliche Selbstverdopplung zu verstehen. Zur Betonung ihrer Produktivität bezeichnet Schelling die oben dargestellte „intellektuelle Anschauung“ in *FD* als „positive Anschauung“.¹⁵⁶

¹⁵² „Wir vollenden mit wenigen Zügen den Beweis, dass es für das Bewußtsein selbst einen Punkt gebe, wo das Absolute selbst und das Wissen des Absoluten schlechthin eins ist“ (*FD SW I/4*, 366).

„Das absolute Wissen ist auch das Absolute selbst“ (*FD SW I/4*, 391, Anm. 1).

¹⁵³ „Wir nennen diese Erkenntniß [= die Erkenntnis des Absoluten selbst: JL]: intellektuelle Anschauung. Anschauung; denn alle Anschauung ist Gleichsetzen von Denken und Seyn, und nur in der Anschauung überhaupt ist Realität [...]. Intellektuell nennen wir diese Anschauung, weil sie Vernunft-Anschauung ist und als Erkenntniß zugleich absolut eins mit dem Gegenstand der Erkenntniß“ (*FD SW I/4*, 368–369).

¹⁵⁴ „Aber eben dieses Absolute kraft der nothwendigen Form seines Wesens, welche absolute Idealität ist, setzt sich selbst objektiv, d.h. es setzt seine eigne Wesenheit, die im Gegensatz gegen das Objekt nun den Charakter des Subjekts, des Unendlichen annimmt; es setzt seine eigne Wesenheit als Unendliches ins Endliche, aber eben deßwegen auch hinwiederum das Endliche in sich als unendliches – und beides ist Ein Akt“ (*FD SW I/4*, 391, Anm. 1).

¹⁵⁵ Vgl. *FD SW I/4*, 369, Anm. 1.

¹⁵⁶ *FD SW I/4*, 392, Anm. 1. Die Selbstanschauung bezeichnet Schelling in den Würzburger Vorlesungen (1804) als „Selbstaffirmation“, „absolute Position von sich selbst“. Mit dieser Bezeichnung pointiert Schelling das

3) Fazit: Schellings Verteidigungsversuch in *Bruno* und *FD* gegen den Fichte'schen und Eschenmayer'schen Vorwurf

Als Übergang zum nächsten Thema, der Eschenmayer'schen Widerlegung des Schelling'schen Spiegel-Modells, ist es sinnvoll, auf die bisherige Nachzeichnung der Fichte'schen und Eschenmayer'schen Kritik an Schellings Identitätskonzept der *DMS* sowie den Schelling'schen Verteidigungsversuch in *Bruno* und *FD* zusammenfassend zurückzublicken. Der Kernpunkt von Fichtes und Eschenmayers Vorwurf gegen das erste Identitätskonzept Schellings lässt sich folgendermaßen in syllogistischer Form wiedergeben:

1. Zur Selbstbegründung der absoluten Identität bedarf es der Setzung des Subjekt-Objekt-Differenzverhältnisses.
2. Die Setzung des Subjekt-Objekt-Differenzverhältnisses ist nicht direkt von der absoluten Identität her zu erklären.
3. Das Prinzip der Subjekt-Objekt-Differenzierung ist ergo neben der absoluten Identität zu deren Selbstbegründung unvermeidlich anzunehmen.

In seiner *Bruno* und *FD* besteht Schellings Verteidigungsstrategie gegen den Fichte'schen und Eschenmayer'schen Vorwurf darin, die obige zweite These zu entkräften. Diesbezüglich versucht Schelling in *Bruno* zunächst, aufzuzeigen, dass die Differenz – entgegen der Auffassung Fichtes und Eschenmayers – ohne Beeinträchtigung von deren Absolutheit zusammen mit der absoluten Identität zu denken ist. Um diese Auffassung vertreten zu können, führt er einen neuen Begriff des Gegensatzes ein, nämlich den der „absoluten Differenz“ als spiegelbildliches Selbstverhältnis. In *FD* behauptet Schelling ferner, dass die Setzung der absoluten Differenz sogar direkt von der absoluten Identität her zu erklären ist. Diese Behauptung untermauert er, indem er die absolute Identität nun als die unmittelbare Produktion ihres Spiegelbildes versteht. Die unmittelbare Selbstbegründung des Absoluten ist mithin Schelling zufolge nicht nur möglich, sondern sogar notwendig, da sie sich als die spiegelbildliche Selbstverdopplung versteht. Basierend auf dieser neuen Konzipierung

Selbsterkennen des Absoluten als Akt der Selbstproduktion ohne jeden Eingriff der Negativität: „Da nun die Erkenntniß Gottes von sich selbst eine absolute Position von sich selbst ist, so ist in Gott auch keine Erkenntniß als vermöge einer solchen Position. Oder anders ausgedrückt: Gott erkennt die Dinge nicht, weil sie sind, sondern umgekehrt, die Dinge sind, weil sie Gott erkennt, d.h. weil sie unmittelbar mit der Erkenntniß, die er von sich selbst hat, oder weil sie mit der absoluten Affirmation von sich selbst zugleich affirmiert sind“ (WS § 20; zur Erläuterung: SW I/6, 169–170).

ist Schelling schließlich entgegen der Fichte'schen und Eschenmayer'schen Auffassung zu der folgenden Überzeugung gelangt: „dass ein Herausgehen des Absoluten aus sich selbst, es werde bestimmt auf welche Weise es wolle, schlechthin undenkbar sey, ist [...] ein ferneres Axiom der wahren Philosophie“.¹⁵⁷

2.2.2 Eschenmayers Einwand in *Uebergang* (1803) gegen das Spiegelmodell Schellings

Mit dem in *Bruno* und *FD* vorgelegten Identitätskonzept hofft Schelling, Fichtes und Eschenmayers Einwand gegen *DMS* erfolgreich zurückgewiesen zu haben.¹⁵⁸ Doch entgegen seinen Erwartungen ruft sein Identitätskonzept von *Bruno* und *FD* eine noch heftigere Auseinandersetzung um die Identitätsphilosophie hervor. Seine neue Auffassung der Selbstbegründung der absoluten Identität in *FD*, die spiegelbildliche Selbstverdopplung, erweist sich nicht als Lösung für die Problematik des Identitätskonzeptes von 1801, sondern ganz im Gegenteil als ein Begriff, der seinerseits eine Problematik aufwirft, welche nun ebenfalls erst noch zu lösen ist. Denn aus dem Identitätskonzept von 1802 ergibt sich die Frage, ob die intellektuelle Anschauung als spiegelbildliche Selbstverdopplung der absoluten Identität überhaupt denkbar ist: Wie ist es möglich, die absolute Identität als das einzige Prinzip für die Setzung des Differenzverhältnisses plausibel zu machen? Eine solche Fragestellung gegenüber Schellings Konzept von *Bruno* und *FD* wird in der folgenden Passage der Eschenmayer'schen Schrift *Die Philosophie in ihrem Uebergang zur Nichtphilosophie* (*Uebergang*) deutlich:

Wenn ich [= Eschenmayer: JL] mit Schelling die Vernunft als die absolute Identität, und diese als die letzte Gränze aller Spekulation, welche sich ausser aller Differenz und Indifferenz befindet, anerkenne und annehme, dass in dieser Identität aller Unterschied des Wesens und der Form, des Denkens und Seyns u.s.w. = $1/\infty$ ist, so fragt sich, wodurch wird dann aus dieser Identität der erste Gegensatz oder die erste Duplicität hervorgerufen, oder was ist denn überhaupt das Bestimmende der Differenz, sie sey nun blos ideel oder auch reel? (*Uebergang* §§ 73, 69–70)

¹⁵⁷ *FD* SW I/4, 390.

¹⁵⁸ Diese Schelling'sche Hoffnung spiegelt sich darin wider, dass Lucian in *Bruno* von der Argumentation Brunos ohne jede Schwierigkeit überzeugt wird.

In dieser Schrift, die 1803 publiziert wurde, im Jahr nach der Veröffentlichung von Schellings Schriften *Bruno* und *FD*, behauptet Eschenmayer bzgl. der obigen an Schelling gerichteten Frage, dass es prinzipiell unmöglich bzw. selbstwidersprüchlich sei, die Differenz überhaupt – sei sie absolut oder relativ – unmittelbar durch die absolute Identität zu setzen. Im Folgenden wird Eschenmayers Argumentation dieser Behauptung in *Uebergang*, die das Fundament von Schellings Identitätskonzept erschüttern wird, nachgezeichnet.

1) Eschenmayers Auffassung der Selbstanschauung: „Über-sich-selbst-Hinausgehen“

Zunächst hebt Eschenmayer seine eigene Auffassung von Selbstanschauung wie folgt gegen Schellings intellektuelle Anschauung hervor:

es ist meiner Ueberzeugung nach unmöglich, sich im Absoluten als das Identische von Form und Wesen, von Erkennen und Erkanntem anzuschauen, ohne über das Absolute hinauszugehen (*Uebergang* §§ 54, 46)

Eschenmayer betont hier ausdrücklich, dass die Selbstanschauung prinzipiell undenkbar ist, ohne dass sie sich als den Akt versteht, über sich selbst hinauszugehen: „Über-sich-selbst-Hinausgehen“ ist quasi die Voraussetzung dafür, die Selbstanschauung überhaupt zu ermöglichen. Diese Behauptung untermauert Eschenmayer, indem er die Möglichkeit der Selbstspiegelung überprüft, mit deren Hilfe Schelling die Selbstanschauung des Absoluten zu verbildlichen versucht hat: Die Selbstanschauung lässt sich mit Schelling zunächst als Selbstspiegeln verstehen.¹⁵⁹ Dass etwas sich als solches spiegelt, bedeutet nun, dass es „sich“ vollständig bzw. als das Ganze „begrenzt“.¹⁶⁰ Zur vollständigen Begrenzung benötigt das Begrenzende einen höheren Standpunkt, von dem es das Begrenzte komplett überschauen kann. Ein höherer Standpunkt kann sich jedoch lediglich außerhalb von etwas Begrenztem befinden.¹⁶¹ Aus diesem Grund muss die absolute Identität „über sich

¹⁵⁹ Vgl. *Uebergang* §§ 75, 74.

¹⁶⁰ „In sofern nämlich das Wissen über das Absolute hinaus in Glauben übergeht, wird es als Erkennendes begrenzt und ist das Absoluterkannte (absolutes Wesen)“ (*Uebergang* §§ 54, 46).

¹⁶¹ „Um überhaupt eine Gränze zu finden, muss ich darüber hinausgehen, denn es wird mir etwas bloß dadurch zur Gränze, dass ich das Verschwinden des zu Begrenzenden in dem Hervortreten eines Andern bemerke“ (*Uebergang* Vorbericht).

hinausgehen“ und sich damit von sich selbst distanzieren bzw. differenzieren können, damit sie sich als solche spiegeln kann. Die Selbstanschauung der absoluten Identität vollzieht sich mithin ausschließlich durch deren „Über-sich-selbst-Hinausgehen“ bzw. Selbstdistanzierung.¹⁶² In dieser Hinsicht hängt die Möglichkeit der intellektuellen Anschauung der absoluten Identität Eschenmayer zufolge vor allen Dingen davon ab, ob die absolute Identität über sich hinausgehen und sich damit differenzieren kann.

2) Eschenmeyers Auffassung der absoluten Identität: Die absolute Unfähigkeit zur Setzung der Differenz

Die Selbstanschauung versteht sich bei Eschenmayer jetzt ganz im Gegensatz zu Schelling als das Über-sich-selbst-Hinausgehen bzw. die Selbstdistanzierung. Jedoch ist die absolute Identität, wie Eschenmayer bereits in seinem Brief von 1801 an Schelling geäußert hat, nicht als der Setzungsakteur des Differenzverhältnisses, sondern vielmehr bloß als ein „Integrationspunkt“ zu verstehen, an dem der Differenzierungsakt stillsteht und damit „alle Differenz“ zwischen dem Erkennenden und dem Erkannten „verschwindet“.¹⁶³ Aus diesem Grund beinhaltet die absolute Identität nach Eschenmayer ab ovo keine Fähigkeit, über sich hinauszugehen und sich damit von sich selbst zu distanzieren: In der absoluten Identität lässt sich kein Bestimmungsgrund der Setzung der Differenz überhaupt – sei sie die absolute Differenz oder die relative Differenz – finden, insofern die absolute Identität die gänzliche Abwesenheit der Differenz ist.

Man kann aber auch nicht einfach darauf verzichten, den Bestimmungsgrund der Differenz in der absoluten Identität zu suchen, solange man mit Schelling denkt, dass nichts außerhalb der absoluten Identität anzunehmen ist, d.h., dass die absolute Identität in der absoluten Totalität besteht. Vor diesem Hintergrund spricht Eschenmayer in

¹⁶² „Sagt man etwa, die absolute Form der Vernunft ist das Selbsterkennen, sie kann aber nicht sich selbsterkennen, ohne aus sich herauszutreten, und kann nicht aus sich heraustreten, ohne sich zu theilen, so ist dies immer einerley [...]. Das Sichselbsterkennen, das aus sich Herausgehen, das sich Theilen, ist für die absolute Identität ein und ebendasselbe“ (*Uebergang* §§ 73, 70).

¹⁶³ *Uebergang* §§ 54, 45. Trotz der oben erwähnten Beschränktheit schätzt Eschenmayer jedoch andererseits Schellings Identitätsbegriff. Denn man findet in diesem Begriff qua der „gemeinschaftlichen Indifferenz aller zu einem System gehörigen Differenzen“ (*Uebergang* §§ 30, 23) die vollständigste Formulierung vom „Prinzip der Konstruktion des Systems“ (ebd.) im Unterschied zu den herkömmlichen Formulierungen vom Prinzip, welche im Horizont der Reflexion bleiben. In diesem Zusammenhang bezeichnet er Schellings absolute Identität als „Kulminationspunkt für die Spekulation“ (*Uebergang* §§ 33, 25) oder als „den höchsten Standpunkt der Spekulation“ (*Uebergang* §§ 38, 29, 54, 45).

Bezug auf Schellings Identitätskonzept von einem Zirkel, welcher sich wie folgt darstellen lässt: Wenn man den Bestimmungsgrund der Differenz in der absoluten Identität annimmt, kann man nicht vermeiden, die absolute Identität als gänzliche Abwesenheit der Differenz damit aufzuheben. Wenn man hingegen den Bestimmungsgrund der Differenz außerhalb der absoluten Identität findet, kann man nicht vermeiden, die absolute Identität als absolute Totalität aufzuheben. Um diese Aufhebung zu vermeiden, muss man wiederum versuchen, den Bestimmungsgrund der Differenz in der absoluten Identität zu finden usw. usf.¹⁶⁴

3) Der „höhere Akt“ außerhalb der absoluten Identität für deren Selbstanschauung: Der Offenbarungsakt Gottes

Basierend auf der kritischen Überprüfung von Schellings Konzept des Absoluten und der der Selbstanschauung desselben schlägt Eschenmayer einen Ansatz zur Lösung des Schelling'schen Zirkels vor:

In unserer Ansicht ist die Lösung des Problems folgende: Das Absolute hat nur einen Werth für das Erkennen und Wollen oder für die sichtbare Welt, für den Glauben oder für die unsichtbare Welt verschwindet dasselbe. Es bildet sich mithin ein [absoluter bzw. höchster: JL] Gegensatz, wovon Denken und Seyn, Endliches und Unendliches, Form und Wesen zusammen nur ein einzelnes Glied konstituiert, das andere aber über die Vernunft selbst hinausliegt. Die absolute Identität ist das Allumfassende aller Differenzen in der Sinnen- und intellektuellen Welt, aber alle diese Differenzen formiren in dem höchsten Gegensatz selbst nur einen einzelnen Faktor (*Uebergang* §§ 77, 76)

Zur Befreiung aus dem Schelling'schen Zirkel fordert Eschenmayer im zitierten Abschnitt ein neues Verständnis des Absoluten, das darin liegt, dem Absoluten die absolute Totalität bzw. die Allheit abzusprechen: Das Absolute bzw. die absolute Identität hat einerseits „einen Werth für die sichtbare [bzw. endliche: JL] Welt“, die sich

¹⁶⁴ „[...] aber man kommt nie damit aus dem Zirkel hinaus, und jedesmal kehrt die Frage nach dem Bestimmungsgrund zurück. Es wird auf alle Fälle ein Differenziirendes erfordert, und dies ist, da ausser der absoluten Identität nichts seyn soll, ein Selbstdifferenziiren, mithin ein absoluter Gegensatz“ (*Uebergang* §§ 73, 72). Vgl. hierzu auch *Uebergang* §§ 77, 76: „Die Forderung war, eine ungetrübte ausser aller Differenz und Indifferenz befindliche Identität und alle Gegensätze wie Denken und Seyn, Endliches und Unendliches, als relative Modifikationen derselben darzustellen. Wir sahen aber, dass dies die Spekulation nicht vermochte, dass, wie sie es auch angreife, die Unbedingtheit der Differenz zu umgehen, sie sich immer in einem Zirkel verwickeln musste, indem immer bey allen Wendungen das Bestimmende der Differenz als ein Selbstdifferenziiren erschien, was mit der Integrität der absoluten Identität nicht vereinbar ist“.

im relativen Differenzverhältnis befindet, indem es als „das Allumfassende aller [relativen: JL] Differenzen in der sichtbaren Welt“ dient. Jedoch „konstituiert die absolute Identität“ andererseits, so behauptet Eschenmayer, „nur einen einzelnen Faktor im höchsten Gegensatz“. Mit dem „höchsten Gegensatz“ meint er nichts anderes als die Schelling'sche absolute Differenz, welche sich als das Urbild-Spiegelbild-Verhältnis veranschaulicht darstellt. Die absolute Identität ist nach Ansicht Eschenmeyers bzgl. ihrer Selbstanschauung also bloß als ein Faktor – nämlich als das Urbild im Urbild-Spiegelbild-Verhältnis – zu verstehen, während sie bei Schelling der Setzungsakteur des Urbild-Spiegelbild-Verhältnisses ist.

Gemäß dem neuen Verständnis des Absoluten behauptet Eschenmayer ferner, dass zur Setzung der absoluten Identität ins spiegelbildliche Selbstverhältnis, d.h. zur Setzung der absoluten Differenz, ein „höherer Akt“ als unerlässlich anzunehmen ist, der „über die absolute Identität selbst hinausliegt“. ¹⁶⁵ Dieser höhere Akt setzt die absolute Differenz dadurch, dass er einerseits außer der absoluten Identität ihr Gegenbild produziert und andererseits dieses Gegenbild als das Spiegelbild der absoluten Identität identifiziert bzw. beglaubigt. Diesen höheren Akt nennt Eschenmayer in diesem Sinne „Glaube“ oder „Seele“. ¹⁶⁶

Dementsprechend versteht Eschenmayer „Gott“ als die Quelle für den höheren Akt außerhalb der absoluten Identität (*Uebergang* §§ 43, 34-35). Somit unterscheidet er gegen Schelling Gott als den Akteur der spiegelbildlichen Selbstproduktion scharf vom Absoluten, das hier bloß als ein „Objekt“ bzw. als ein „Prädikat“ ¹⁶⁷ der Selbstspiegelung Gottes zu betrachten ist. Diesen Selbstspiegelungsakt Gottes hebt Eschenmayer mit der Bezeichnung „Offenbarung“ (*Uebergang* §§ 60, 55) gegen Schellings intellektuelle Anschauung hervor.

2.3. Schellings Verteidigung in *PR* (1804) und Eschenmeyers Entgegnung in *Einleitung* (1806)

Nach der Eschenmayer'schen Kritik an Schellings Spiegel-Modell in *Uebergang* spitzt sich die Auseinandersetzung zwischen Schelling und Eschenmayer immer weiter

¹⁶⁵ „Aber das Urbild, das Gegenbild und die intellektuelle Anschauung als der Spiegel beyder müssen noch in einem höhern Akt begriffen seyn“ (*Uebergang* §§ 75, 74).

¹⁶⁶ *Uebergang* §§ 39, 30, 76, 75, 81, 84.

¹⁶⁷ Die Bezeichnung „Objekt“ und „Prädikat“ findet man zwar nicht direkt in *Uebergang*, aber im späteren Werk Eschenmeyers, nämlich in *Einleitung* (1806). Vgl. hierzu Kap. 2.3.2.

zu. Als erste Reaktion auf Eschenmayers Schrift von 1803 veröffentlicht Schelling 1804 *Philosophie und Religion* (=PR). In dieser Schrift versucht er abermals, sein Konzept von *Bruno* und *FD* gegen Eschenmayers Vorwurf zu verteidigen. Im Anschluss an die Veröffentlichung von *PR* kommt es zu einem intensiven Briefwechsel zwischen Schelling und Eschenmayer, welcher sich von 1804 bis 1805 fortsetzt. Im Laufe des Briefwechsels stellen die beiden Philosophen die unüberwindbare Divergenz ihrer Auffassungen des Absoluten und des Verhältnisses desselben zu Gott immer eindeutiger fest.¹⁶⁸

1806 veröffentlicht Eschenmayer *Einleitung in die Natur und Geschichte* (= *Einleitung*).¹⁶⁹ Hier bestätigt Eschenmayer zum letzten Mal seine kritische Einstellung gegen Schellings Identitätssystem. Mit der Veröffentlichung dieser Schrift endet die Debatte zwischen Schelling und Eschenmayer. Im Folgenden wird die letzte Phase der Debatte zwischen Schelling und Eschenmayer nachgezeichnet – also der Schelling'sche Verteidigungsversuch in *PR* (1804) sowie die Entgegnung Eschenmayers in *Einleitung* (1806).

2.3.1 Schellings Verteidigungsversuch in *PR* und die daraus resultierende Problematik

1) Schellings Kritik an Eschenmayers Auffassung des Absoluten in *Uebergang*: „Religiöser Dogmatismus“

Gegen Schellings Identitätskonzept vertrat Eschenmayer in *Uebergang* die folgende Auffassung: Zu ihrer Selbstbegründung muss die absolute Identität über sich hinausgehen und sich damit von sich selbst differenzieren können. Jedoch kann die absolute Identität ihrem Wesen nach nicht über sich selbst hinausgehen und sich von sich selbst differenzieren, da sie als die völlige Abwesenheit der Differenz definiert ist. Das Absolute ist mithin nicht als Akteur der Selbstbegründung denkbar. Vielmehr muss ein höherer Akteur außer der absoluten Identität zu deren Begründung angenommen werden, welcher hier „Gott“ genannt wird.

¹⁶⁸ Für eine übersichtliche Zusammenfassung der Auseinandersetzung zwischen Schelling und Eschenmayer im Briefwechsel von 1804 bis 1805 vgl. Jätzen 1994, 92–93 sowie BuD 320, Anm. 49.

¹⁶⁹ Die 1806 erschienene Schrift Eschenmayers wurde zu dem Zweck verfasst, seine kritische Einstellung gegen Schelling, welche er in dem durch die Veröffentlichung der *PR* angeregten Briefwechsel mit Schelling zwischen 1804 und 1805 geäußert hat, in systematischer und umfassender Weise vorzulegen.

Nun bezeichnet Schelling in seiner 1804 erschienenen Schrift die o.g. Eschenmayer'sche Auffassung als „eine Täuschung“, die auf dem Missverständnis des Begriffes „das Absolute“ beruhe. Denn man stößt nach Schellings Ansicht eben durch die Annahme eines anderen Moments außerhalb des Absoluten sofort auf den gravierenden Widerspruch zum Wesen des Absoluten selbst – in dem Sinne, „dass es über dem Absoluten nichts Höheres geben könne, und dass diese Idee [= die Idee des Absoluten: JL] [...] jede Begrenzung ausschließe“.¹⁷⁰ Gott, den Eschenmayer als die „unendlich mal höhere Potenz“ über dem Absoluten¹⁷¹ annimmt, ist Schelling zufolge in der Tat nichts anderes als das Absolute selbst. Nach Schelling besteht Eschenmeyers Täuschung darin, über dem Absoluten noch ein anderes Moment zu setzen, welches in Schellings Augen aber nichts anderes sein kann als das Absolute selbst.¹⁷²

Die Eschenmayer'sche Täuschung identifiziert Schelling ferner sogar mit dem Irrtum des Dogmatismus¹⁷³, auf dessen grundlegende Revision Schellings Philosophie von Anfang an gerichtet ist.¹⁷⁴ Eschenmeyers Annahme des Begründungsprinzips außerhalb des Absoluten ist für Schelling nichts anderes als eine Wiederholung des dogmatischen Irrtums. Um dies zu zeigen, greift Schelling am Anfang des Haupttextes der *PR* auf seine frühphilosophische Kritik am Dogmatismus zurück: Der Irrtum des Dogmatismus besteht darin, dass er durch die sog. „Beschreibung“ zur Idee des Absoluten zu gelangen versucht. Mit „Beschreibung“ charakterisiert Schelling hier die diskursive Erkenntnisweise, die darin besteht, etwas ausschließlich im negativen Verhältnis zu Anderen, d.h. im Bedingtheitszusammenhang, zu begreifen.¹⁷⁵ Der Dogmatismus

¹⁷⁰ *PR SW I/6*, 21.

¹⁷¹ Vgl. *Uebergang* §§ 40 ff., 31 ff.

¹⁷² „Nun ist zwar an sich offenbar, dass es über dem Absoluten nichts Höheres geben könne, und dass diese Idee nicht zufälligerweise, sondern ihrer Natur nach jede Begrenzung ausschließe. Denn auch Gott wäre wieder absolut und ewig; das Absolute kann aber nicht vom Absoluten, das Ewige nicht vom Ewigen verschieden sein, da diese Begriffe keine Gattungsbegriffe sind. Es folgt daher notwendig, dass jenem [= Eschenmayer: JL], welcher über dem Absoluten der Vernunft noch ein anderes als Gott setzt, jenes nicht wahrhaft als solches erschienen, und dass es bloß eine Täuschung sei, wenn er ihm gleichwohl diese Bezeichnung noch lässt, die ihrer Natur nach nur Eines bezeichnen kann“ (*PR SW I/6*, 21).

¹⁷³ „Eine falsche Übereinstimmung der Philosophie mit der Religion konnte aus diesem Gegensatz dadurch entstehen, dass jene sich selbst auf den Punkt herabsetzte, Geburten der Vernunft, Ideen, als Verstandesbegriffe und durch solche zu behandeln. Dieser Zustand der Wissenschaft wird durch den Dogmatismus bezeichnet, in welchem die Philosophie zwar eine breite und ansehnliche Existenz in der Welt gewann, aber ihren Charakter ganz aufopferte“ (*PR SW I/6*, 17).

¹⁷⁴ Zu Schellings Äußerung über die radikale Revision des dogmatischen Gedankens als Motiv seiner anfänglichen Philosophie vgl. die Vorrede zur ersten Auflage der *Ichschrift* (*Ichschrift AA I/2*, 69–80; *SW I/1*, 151–159).

¹⁷⁵ „Diejenigen, welche zu der Idee des Absoluten durch die Beschreibung, welche der Philosoph

versucht die Idee des Absoluten also dadurch zu erreichen, dass er das Absolute als Inbegriff beschreibt, der alle Negationen des „Nichtabsoluten“ – wie z.B. Unsterblichkeit, Unendlichkeit, Unbeschränktheit usw. – umfasst. Schelling zufolge lässt sich durch eine solche Beschreibung nie das Absolute selbst, sondern tatsächlich „nur eine bedingte“ bzw. negative Erkenntnis des Absoluten erlangen, denn durch die diskursive Darstellung tritt das Absolute nur indirekt auf, nämlich im als „Gegensatz gegen das Nichtabsolute“.¹⁷⁶

Nun sieht Schelling das Problem mit dem Versuch des Dogmatismus, das Absolute zu erfassen nicht bloß in dessen Unvollständigkeit. Vielmehr sieht er die eigentliche Schwierigkeit darin, dass der dogmatische Erfassungsversuch das Absolute zu einem einzelnen Glied im Bedingtheitszusammenhang, d.h. zu etwas Relativem macht und infolgedessen das Wesen des Absoluten selbst aufhebt. Dies bedeutet, dass das Absolute aufgrund der diskursiven Beschreibung des Dogmatismus nicht als das Prinzip der Begründung, sondern umgekehrt bloß als das Produkt derselben betrachtet wird, das vom Nichtabsoluten ausgehend nachträglich begründet wird:¹⁷⁷ Die absolute Identität ist beim Dogmatismus folglich bloß das Resultat, das erst von einem äußeren Moment – also vom Differenzverhältnis – her ausgebildet worden ist. Diesen dogmatischen Begriff der Identität unterscheidet Schelling mit der Bezeichnung der „vermittelten“ bzw. „äußeren Identität“ von seinem eigenen Begriff, nämlich von der „unmittelbaren“ bzw. „inneren Identität“.¹⁷⁸

Schelling behauptet, dass Eschenmayer genau den o.g. Irrtum des Dogmatismus wiederholt, wenn er in *Uebergang* das Wesen des Absoluten allein als etwas Negatives – als den bloßen „Verschwindungspunkt aller Differenzen“ – versteht, und auch wenn er

[= Eschenmayer: JL] davon gibt, gelangen wollen, fallen fast notwendig in diesen Irrtum, indem sie dadurch immer nur eine bedingte Erkenntnis von ihm erlangen, eine bedingte Erkenntnis aber von keinem Unbedingten möglich ist“ (PR SW I/6, 21).

¹⁷⁶ „Alle Beschreibung derselben kann nämlich nur im Gegensatz gegen das Nichtabsolute geschehen, so nämlich, dass von allem, was die Natur des letzteren ausmacht, jener das vollkommene Gegenteil zugeschrieben wird, kurz die Beschreibung ist bloß negativ und bringt nie das Absolute selbst, in seiner wahren Wesenheit, vor die Seele“ (PR SW I/6, 21–22).

¹⁷⁷ „Wenn nun der Philosoph die Idee des Absoluten so beschreibt, dass von ihr alle diejenige Differenz, welche im Nichtabsoluten ist, negiert werden müsse, so verstehen dies diejenigen, welche jene Idee von außen her erlangen wollen, auf die bekannte Art, nämlich so, dass sie den Gegensatz der Reflexion und alle möglichen Differenzen der Erscheinungswelt für den Ausgangspunkt der Philosophie halten, und das Absolute als das Produkt betrachten, welches die Vereinigung jener Gegensätze liefert, wo denn das Absolute für sie auch keineswegs an sich selbst, sondern nur durch die Identifizierung oder Indifferenzierung gesetzt wird“ (PR SW I/6, 22).

¹⁷⁸ Vgl. PR SW I/6, 25.

ein anderes Moment außer dem Absoluten, nämlich „Gott“, zur Begründung des Absoluten annimmt. Schelling betont, dass er das Identitätskonzept in den identitätsphilosophischen Schriften von 1802 sowie in *PR* zu dem Zweck vorlegt, den Identitätsbegriff des Dogmatismus, der von Eschenmayer übernommen wurde – die Identität als Resultat – zu korrigieren und damit die eigentliche Bedeutung der Identität als Prinzip oder als Ausgang wiederherzustellen.¹⁷⁹

2) Schellings Verteidigung des Identitätsmodells von *Bruno* und *FD* in *PR*: Die intellektuelle Anschauung als der vollständige Ausdruck der Idee des Absoluten

Anschließend an den Aufweis des dogmatischen Charakters von Eschenmeyers Auffassung verteidigt Schelling an der nachfolgenden Stelle der *PR*¹⁸⁰ sein eigenes Identitätskonzept von *Bruno* und *FD*, die intellektuelle Anschauung, gegen den Vorwurf Eschenmeyers. Zunächst akzentuiert er in einer abermaligen Charakterisierung seines Identitätsbegriffs von *Bruno* und *FD* dessen eigentliche Bedeutung als Revisionsversuch des Identitätsbegriffes des Dogmatismus: Einerseits behauptet Schelling mit Eschenmayer, dass die absolute Identität v.a. in der gänzlichen Differenzlosigkeit bestehe. Mit der „intellektuellen Anschauung“ meinte er vorerst keine weitere Bestimmung der absoluten Identität als die völlige Abwesenheit von Verschiedenheit und Mannigfaltigkeit. Diese erste und negative Bedeutung der intellektuellen Anschauung, die schlechthinnige Einfachheit, bezeichnet er in seiner Schrift von 1804 als „reine Absolutheit“.¹⁸¹

Anders als Eschenmayer ist Schelling jedoch der Auffassung, dass die reine Absolutheit bzw. „das Eine“ eben „durch seinen Begriff“ zugleich als die Tätigkeit zu verstehen sei, sich selbst als das reine absolut Seiende zu realisieren. Denn wenn die reine Absolutheit nicht durch sich selbst, sondern durch etwas Anderes – d.h. im Gegensatz gegen etwas Nichtabsolutes – bestimmt würde, dann würde sie, was beim

¹⁷⁹ „Ich lasse daher den von Eschenmayer beschriebenen Glauben, die Ahndung des Seligen und so weiter in ihrer Sphäre, die ich nur, weit entfernt über die der Philosophie zu setzen, vielmehr unter ihr denken muss, in ihrem ganzen Wert, den sie sich da geben mögen, bestehen, und kehre zu dem Vorhaben zurück, diejenigen Gegenstände, welche der Dogmatismus der Religion und die Nichtphilosophie des Glaubens, sich zugeeignet haben, der Vernunft und der Philosophie zu vindizieren“ (*PR SW I/6*, 20).

¹⁸⁰ Vgl. *PR SW I/6*, 29–30.

¹⁸¹ „Wir setzen vorerst überall nichts voraus als das Eine, ohne welches alles Folgende unbegriffen bleiben muss, die intellektuelle Anschauung. Wir setzen so gewiss, als in ihr keine Verschiedenheit und keine Mannigfaltigkeit sein kann, so gewiss voraus, dass jeder, soll er das in ihr Erkannte aussprechen, es nur als reine Absolutheit, ohne alle weitere Bestimmung, aussprechen könne“ (*PR SW I/6*, 29).

Dogmatismus der Fall ist, sofort aufgehoben und damit zu einem bestimmten Ding, mit Schellings Worten zum „Realen“, herabgesetzt.¹⁸² Die reine Absolutheit ist mithin laut Schelling ihrem Wesen nach zugleich als die unmittelbare Selbstrealisierbarkeit zu verstehen, um den Irrtum des Dogmatismus bzw. Eschenmeyers zu vermeiden. Diese zweite und positive Seite des Absoluten pointiert Schelling in *PR* mit dem Ausdruck „das schlechthin Ideale“.¹⁸³ Das Absolute als „das schlechthin Ideale“ kann sich – anders als nach Eschenmeyers Behauptung – unmittelbar von sich selbst her formieren bzw. realisieren, ohne aus seinem Wesen hinauszugehen.¹⁸⁴ Es ist eben der Terminus „intellektuelle Anschauung“, mit dem Schelling den doppelten Charakter der Absolutheit – die gänzliche Abwesenheit der Differenz einerseits und ihre unmittelbare Selbstrealisierbarkeit bzw. Selbstformierbarkeit andererseits – zu umfassen beabsichtigt.

3) Schellings Rechtfertigungsversuch der unmittelbaren Selbstrealisierung der absoluten Identität in *PR*

Basierend auf der vorangehenden Bestätigung seiner identitätsphilosophischen Grundthese „die absolute Identität ist ihrem Wesen nach zugleich als ihre unmittelbare Selbstformierbarkeit zu verstehen“ geht Schelling nun in der weiteren Passage der *PR*¹⁸⁵ der Frage nach, wie der tatsächliche Vollzug der unmittelbaren Selbstformierung der absoluten Identität möglich ist: Wie ist die absolute Identität als einziger Akteur der Selbstformierung plausibel zu machen? Schellings Erklärung zu dieser Frage besteht in *PR* darin, seine Verteidigungsargumentation von *Bruno* und *FD* gegen Fichtes und Eschenmeyers Vorwurf von 1801 zu präzisieren: Gegen Schellings Identitätskonzept in *DMS* hatten Fichte und Eschenmayer 1801 behauptet, dass zur Selbstformierung der absoluten Identität die Setzung der Differenz vorauszusetzen sei, welche sich jedoch mit

¹⁸² „So gewiss nämlich jenes schlechthin einfache Wesen der intellektuellen Anschauung, für das uns kein anderer Ausdruck zu Gebot steht als der der Absolutheit, Absolutheit ist: so gewiss kann ihm kein Sein zukommen, als das durch seinen Begriff (denn wäre dies nicht, so müsste es durch etwas anderes außer sich bestimmt sein, was unmöglich ist); es ist also überhaupt nicht real, sondern an sich selbst nur ideal“ (*PR* SW I/6, 29–30).

¹⁸³ *PR* SW I/6, 30.

¹⁸⁴ „Aber gleich ewig mit dem schlechthin-Idealen ist die ewige Form [...]. Diese Form ist, dass das schlechthin-Ideale, unmittelbar als solches, ohne also aus seiner Idealität herauszugehen, auch als ein Reales sei“ (*PR* SW I/6, 30). Zu beachten ist, dass Schelling den Terminus „Idealität“ hier anders als gewöhnlich nicht als das Gegenteil zu dem der „Realität“ verwendet. Die Idealität drückt vielmehr, wie Florig mit Recht behauptet, „den Tätigkeitsaspekt aus. Diese Tätigkeit ist zugleich das, was ist, so dass mit Identität auch die Identität von Idealität und Realität gemeint ist“ (Florig 2008, 88).

¹⁸⁵ Vgl. hierzu *PR* SW I/6, 30–35.

der absoluten Identität selbst nicht erklären lässt, sodass mithin das Prinzip der Differenzierung neben der absoluten Identität angenommen werden müsse. Dagegen hatte Schelling in seinen identitätsphilosophischen Schriften nach der *DMS*, insbesondere in *Bruno*, herausgestellt, dass diese Behauptung auf der irrtümlichen Vermischung zweier verschiedener Arten von Differenz beruhe, nämlich zwischen der relativen und der absoluten Differenz: Im Unterschied zum relativen Differenzverhältnis, das ausschließlich mit der Entstehung der endlichen Welt zu tun hat, lässt sich im absoluten Differenzverhältnis bzw. im Urbild-Spiegelbild-Verhältnis die Differenz ohne Widerspruch zusammen mit der absoluten Identität und sogar direkt von dieser her denken. Gegen dieses Spiegel-Modell Schellings richtet sich Eschenmayers Entgegnung von 1803, in der er herausstellt, dass sich die Setzung der Differenz ebenso wie im relativen Differenzverhältnis auch im absoluten Differenzverhältnis nicht ohne Widerspruch unmittelbar von der Identität her denken lässt: Die Selbstspiegelung der absoluten Identität setzt daher nach Eschenmayer unvermeidlich ein anderes Moment neben der absoluten Identität voraus. Vor diesem Hintergrund bemüht sich Schellings Verteidigung in *PR*, überzeugend zu zeigen, dass sich die Setzung der Differenz im absoluten Differenzverhältnis unmittelbar durch die absolute Identität und zwar ohne Beeinträchtigung dieser Absolutheit – nämlich ohne das „Über-sich-selbst-Hinausgehen“ bzw. ohne Selbstdifferenzierung – vollzieht.¹⁸⁶

(1) Erklärung der absoluten Abhängigkeit des Gegenbildes vom Urbild anhand der Geometrie-Metapher

Bei der o.g. Verteidigung gegen Eschenmayers Kritik von 1803 in *PR* stellt Schelling zunächst die Unmittelbarkeit zwischen der absoluten Identität und dem Setzungsergebnis der absoluten Differenz heraus. Schellings Strategie für die Plausibilisierung der Möglichkeit der unmittelbaren Selbstspiegelung liegt hier also

¹⁸⁶ „Ohne uns bei der hier geschehenen Vermischung zweier ganz verschiedener Fragen, der nach der Möglichkeit des Selbsterkennens der Absolutheit und der nach Entstehung der wirklichen Differenzen aus ihr (welche zu begreifen etwas ganz anderes erfordert wird), zu verweilen, beschränken wir uns auf die Frage: Inwiefern sollte jenes Selbsterkennen ein Herausgehen der Identität aus sich sein?“ (*PR* SW I/6, 32). Schellings Auffassung gegen Eschenmayer in *PR* sieht man noch eindeutiger in seinen Würzburger Vorlesungen. Dort spricht Schelling ganz explizit von der Möglichkeit bzw. der Notwendigkeit des Selbsterkennens des Absoluten ohne Selbstherausgehen oder Selbstdifferenzierung: „Das Selbsterkennen ist als keine Handlung zu denken [...]. Das Selbsterkennen Gottes ist ebensowenig als eine Selbstdifferenzierung anzusehen“ (*WS* § 20, Zusatz 2; *SW* I/6, 170). Vgl. hierzu auch *WS* § 20, Zusatz 3; *SW* I/6, 171: „Das Selbsterkennen Gottes kann auch nicht als ein Herausgehen aus sich selbst angesehen werden“.

darin, auf die Unmittelbarkeit zwischen dem Urbild und dem Spiegelbild hinzuweisen. Hierbei führt er in *PR* wie auch in *Bruno* sowie *FD* das geometrische Modell ein: Die Setzung der absoluten Differenz vollzieht sich wie bei der geometrischen Folgerung „ohne alle Handlung oder Tätigkeit“ direkt in der absoluten Identität. Die Formierung der absoluten Identität deduziert sich also ohne Sprung direkt aus ihrem Wesen.¹⁸⁷ In dieser Hinsicht verhält sich das Setzungsergebnis der absoluten Differenz (das Spiegelbild) nach Schelling zur absoluten Identität selbst (zum Urbild) völlig abhängig, ebenso wie z.B. die geometrische Form der „gleichen Entfernung aller Punkte der Linie von Einem Mittelpunkt“ zur „Idee des Zirkels“.¹⁸⁸

(2) Erklärung der absoluten Selbständigkeit des Gegenbildes gegenüber dem Urbild anhand der Zeugungs-Metapher

Wie im vorangehenden Abschnitt aufgewiesen, versucht Schelling einerseits, anhand der Geometrie-Metapher zu zeigen, dass die Unmittelbarkeit der Setzung der absoluten Differenz in der absoluten Abhängigkeit des Setzungsergebnisses von der absoluten Identität besteht. Die Möglichkeit der unmittelbaren Selbstformierung der absoluten Identität beruht sozusagen auf dem einseitigen Abhängigkeitsverhältnis zwischen dem Wesen und seiner Form.

Allerdings behauptet Schelling auf der anderen Seite zugleich, dass das Setzungsergebnis der absoluten Differenz von der absoluten Identität gänzlich unabhängig bzw. selbständig ist. Diese Selbständigkeit sieht Schelling eben gerade aufgrund der o.g. Unmittelbarkeit zwischen den beiden Bezugspolen gegeben: Aus dem Absoluten kann sich nichts anderes als das Absolute ergeben.¹⁸⁹ Das heißt, das Produkt

¹⁸⁷ „denn die Form ist ein ganz unmittelbarer Ausdruck des schlechthin-Idealen ohne alle Handlung oder Tätigkeit des Letzteren“ (*PR* SW I/6, 32). Die „Unmittelbarkeit“ und „Bewegungslosigkeit“ der Selbstpositionierung des Absoluten beschreibt Schelling auch mit dem Ausdruck „stille und ruhige Folge“ (*PR* SW I/6, 30).

¹⁸⁸ „Das Einfache oder das Wesen ist auch nicht das Bewirkende, oder der Realgrund der Form, und es ist von ihm zu dieser so wenig ein Übergang, als von der Idee des Zirkels zu der Form der gleichen Entfernung aller Punkte der Linie von Einem Mittelpunkt ein Übergang ist“ (*PR* SW I/6, 30).

Die absolute Abhängigkeit der Form vom Wesen vergleicht Schelling mit dem Verhältnis des Lichtes zur Sonne: „wie das Licht der Sonne entfließt ohne eine Bewegung derselben, so die Form dem Wesen, dessen Natur nur derjenige einigermaßen auszusprechen vermöchte, der den Ausdruck fände für eine Tätigkeit, die die tiefste Ruhe selbst ist“ (*PR* SW I/6, 32). Zur Licht-Metapher vgl. auch *Bruno* SW I/4, 305 ff.

¹⁸⁹ „denn das Absolute kann nicht Idealgrund von irgend etwas sein, das nicht gleich ihm absolut wäre: so wie eben deshalb auch das, worin das Ideale sich selbst erkennt, das Reale, ein Absolutes und Unabhängiges sein muss, und nicht mit dem Idealen sich vermengt, das in seiner Reinheit und lauterer Idealität für sich

des Absoluten ist als ein „wahrhaftes anderes Absolutes“ zu verstehen. Denn ansonsten käme es zu der Absurdität, dass die Absolutheit des Absoluten von dessen Produkt aufgehoben wird.¹⁹⁰ Um die Selbständigkeit des Setzungsergebnisses gegenüber der absoluten Identität zu pointieren, bezeichnet Schelling das Setzungsergebnis der Differenz als „Gegenbild“¹⁹¹: Der Grund dafür, dass etwas das Spiegelbild ist, liegt darin, dass es dem Urbild ganz parallel gegenübersteht. Kurz gesagt ist das Setzungsergebnis vom Setzenden einerseits absolut abhängig und andererseits zugleich gänzlich unabhängig bzw. selbständig.¹⁹²

Um die Doppelseitigkeit des Verhältnisses zwischen den beiden Bezugspolen in der Setzung der absoluten Differenz zu veranschaulichen, verwendet Schelling in *PR* die Zeugungs-Metapher der alten Theogonie:¹⁹³ Das Gezeugte ist einerseits in seiner Entstehung völlig abhängig vom Zeugungsakt des Zeugenden, andererseits ist es jedoch zugleich auch als eine selbständige Persönlichkeit zu verstehen. Das Selbsterkennen des Absoluten als den Zeugungsakt des selbständigen und realen anderen Absoluten unterscheidet Schelling sehr scharf von der Erkenntnishandlung des endlichen Bewusstseins, bei welchem es sich um den bloßen Vorstellungsakt handelt. Im Unterschied zu diesem ideellen Vorstellungsakt des endlichen Subjekts bezeichnet Schelling die reale Produktionshandlung des Absoluten als die „Umwandlung in Realität“.¹⁹⁴

besteht“ (*PR* SW I/6, 31).

¹⁹⁰ „Das Absolute wird sich daher durch die Form nicht in einem bloß idealen Bilde von sich selbst objektiv, sondern in einem Gegenbilde das zugleich es selbst, ein wahrhaft anderer Absolutes ist“ (*PR* SW I/6, 34). Diese Schelling'sche Auffassung des Verhältnisses zwischen dem Absoluten und seinen Produkten hängt mit seiner kritischen Einstellung gegen die plotinische Emanationslehre zusammen, die die Entstehung der Endlichkeit direkt von der Tätigkeit des Absoluten, nämlich von dem „Ausflusse der Gottheit“ zu erklären versucht (vgl. *PR* SW I/6, 35 ff.).

¹⁹¹ *PR* SW I/6, 34.

¹⁹² Schellings Behauptung der Zusammengehörigkeit von Abhängigkeit und Selbstständigkeit im Urbild-Spiegelbild-Verhältnis in *PR* lässt sich meines Erachtens als die Präzisierung seiner Erklärung in *Bruno* interpretieren, in der es um die Zusammengehörigkeit von Identität und Differenz im Urbild-Spiegelbild-Verhältnis geht. Vgl. hierzu Kap. 2.2.1.1).

¹⁹³ „Dieses ist die wahre transzendente Theogonie: ein anderes Verhältnis als ein absolutes gibt es in dieser Region nicht, welches die alte Welt nach ihrer sinnlichen Weise nur durch das Bild der Zeugung auszudrücken wusste, indem das Gezeugte von dem Zeugenden abhängig und nichtsdestoweniger selbständig ist“ (*PR* SW I/6, 35).

¹⁹⁴ „Das selbständige sich selbst Erkennen des schlechthin-Idealen ist eine ewige Umwandlung der reinen Idealität in Realität“ (*PR* SW I/6, 34).

(3) Die absolute Selbständigkeit des Gegenbildes vom Urbild als Setzungsgrund der relativen Differenz: Ergründung der Endlichkeit anhand der Abfalltheorie

Basierend auf der Erklärung der unmittelbaren Selbsterkenntnis des Absoluten beschäftigt sich Schelling in der nachfolgenden Passage der *PR*¹⁹⁵ damit, die „Entstehung der Erscheinungswelt“, d.h. die Setzung der relativen Differenz, zu ergründen. Ausschlaggebend für diese Ergründung ist v.a. Schellings vorangehende Behauptung der absoluten Selbständigkeit des Gegenbildes gegenüber dem Urbild in der Setzung der absoluten Differenz.

Die Selbstformierung des Absoluten bzw. dessen Selbsterkennen ist, wie oben geklärt, der Akt, das von dem Absoluten selbst völlig selbständige Wesen, das Gegenbild, zu zeugen. Diese völlige Selbständigkeit oder die Freiheit des Gezeugten gegenüber dem Zeugenden besteht nun Schelling zufolge darin, dass dem Gezeugten die Möglichkeit des sog. „doppelten Lebens“¹⁹⁶ verliehen ist. Das Gezeugte lässt sich also als das freie Wesen bezeichnen, indem es selbst darüber entscheiden kann, ob es das mit dem Wesen des Zeugenden übereinstimmende Leben, nämlich „das wahre Leben“, oder ob es das sog. „Scheinleben“ führen soll. Bei diesem Scheinleben handelt es sich um ein Leben, bei dem das Gezeugte seine anfängliche Absolutheit aufhebt und sich dadurch zum Endlichen bzw. zum Relativen herabsetzt, indem es von seinem Zeugenden „sich trennt“ und sich diesem tatsächlich gegenüberstellt.¹⁹⁷ Aus diesem Grund behauptet Schelling, dass sich die Entstehung der endlichen Welt, d.h. die Setzung des relativen Differenzverhältnisses, als das Resultat aus der freien Handlung des Setzungsergebnisses der absoluten Differenz verstehen lässt, die in „vollkommenem Abbrechen von der Absolutheit“, d.h. in „Entfernung oder Abfall vom Absoluten“ besteht.¹⁹⁸

¹⁹⁵ Vgl. *PR SW I/6*, 35–44.

¹⁹⁶ *PR SW I/6*, 41.

¹⁹⁷ „wie jene auf eine ewige Weise als Idealität in ein anderes Absolutes, als Reales, geboren wird, und wie dieses andere Absolute, als Uridee, notwendig eine gedoppelte Seite hat, die eine, wodurch es in sich selbst, die andere, wodurch es im An-sich ist: so ist eben damit und auf gleich ewige Weise der Uridee, wie jeder der in ihr begriffenen Ideen, ein doppeltes Leben verliehen, eines in sich selbst, wodurch sie aber der Endlichkeit sich verpflichtet, und welches, inwiefern es vom anderen sich trennt, ein Scheinleben ist, das andere im Absoluten, welches ihr wahres Leben ist“ (*PR SW I/6*, 41).

¹⁹⁸ „Mit Einem Wort, vom Absoluten zum Wirklichen gibt es keinen stetigen Übergang, der Ursprung der Sinnenwelt ist nur als ein vollkommenes Abbrechen von der Absolutheit, durch einen Sprung, denkbar“ (*PR SW I/6*, 38). Vgl. hierzu ebd.: „er [= der Grund der endlichen Dinge: JL] kann nur in einer Entfernung, in einem Abfall von dem Absoluten liegen“. Vgl. hierzu auch *PR SW I/6*, 39–40: „Aber es [= das Gegenbild, also

4) Die Enthüllung der Problematik von Schellings Spiegelmodell durch seine Verteidigungsargumentation in *PR*

Schellings Erläuterung der Selbsterkenntnis des Absoluten in *PR* lässt sich, wie bisher nachzeichnet, als Präzisierung seines Spiegelmodells von *Bruno* und *FD* betrachten. Gerade diese Präzisierung hat jedoch paradoxerweise die Enthüllung der bisher verschleierte Problematik des Spiegelmodells zur Folge. Die Problematik besteht nach meiner Auffassung darin, dass Schelling zur Erklärung der Setzung der absoluten Differenz zwei miteinander unvereinbare Modelle einführt: Er erklärt die Unmittelbarkeit bei der Setzung der absoluten Differenz durch die absolute Identität zum einen nach einem geometrischen Modell und zum anderen nach einem handlungstheoretischen Modell. Um die Abhängigkeit des Setzungsergebnisses plausibel zu machen, versucht Schelling – in *PR* wie in seinen früheren identitätsphilosophischen Schriften –, die Setzung der absoluten Differenz nach dem „geometrischen Modell“ zu erklären: Die Setzung der absoluten Differenz vollzieht sich wie bei der geometrischen Folgerung „ohne alle Handlung oder Tätigkeit“¹⁹⁹ direkt durch die absolute Identität. Um die Selbständigkeit des Setzungsergebnisses zu betonen, erklärt Schelling die Setzung auf der anderen Seite jedoch nach dem handlungstheoretischen Modell, wo sie sich als eine Handlung durch ein selbständiges Wesen darstellt, welches sich damit in dieses andere Wesen verwandelt. Demensprechend versteht sich die absolute Identität hier als Akteur der Selbstumwandlung bzw. der Zeugung.

Kurz gesagt begeht Schelling in *PR* die fatale Inkonsequenz, einerseits zum Zweck der Akzentuierung der Unmittelbarkeit des absoluten Differenzverhältnisses die Wirksamkeit bzw. die Tätigkeit des Setzungsprozesses der absoluten Differenz komplett auszuschließen und andererseits die Setzung der absoluten Differenz erneut als eine Handlung zu erklären, um die Selbständigkeit des Setzungsergebnisses der Differenz plausibel zu machen. Diese Inkonsequenz Schellings in *PR* stößt nun aber an die bereits 1803 von Eschenmayer gestellten Fragen, wie es überhaupt möglich ist, die absolute Identität ohne Widerspruch als die völlige Bewegungslosigkeit einerseits und zugleich als den Akteur der Selbstumwandlung andererseits zu verstehen und wie sich die

das Produzierte: JL] kann nicht als das *andere* Absolute sein, ohne sich eben dadurch von dem wahren Absoluten zu trennen, oder von ihm abzufallen“.

¹⁹⁹ *PR* SW I/6, 32.

absolute Identität widerspruchlos als das Bestimmende der absoluten Differenz denken lässt.

2.3.2 Eschenmayers Widerlegung in *Einleitung*

1) Der Irrtum in Schellings Identitätskonzept: Verwechslung von Prädikat und Subjekt

Auf das in *PR* auftauchende Problem reagiert Eschenmayer in seiner Schrift *Einleitung* von 1806 mit einer Wiederholung seiner früheren Feststellung, dass man nicht ohne Widerspruch die absolute Identität als den einzigen Akteur der Selbstumwandlung annehmen kann. Infolge dieser Annahme verwickelt sich Schelling, wie Eschenmayer bereits 1803 aufgewiesen hat, unvermeidlich in die folgende Zirkularität: Man muss die absolute Identität unvermeidlich als das Bestimmende der absoluten Differenz verstehen, solange man die Setzung der absoluten Differenz ausschließlich direkt von der absoluten Identität her zu erklären versucht. Eben dadurch kann man jedoch nicht umhin, den wesentlichen Charakter der absoluten Identität, nämlich die völlige Differenzlosigkeit, wiederum aufzuheben. Schellings Identitätskonzept ergibt sich nach Eschenmayer in der Tat aus der folgenden betrügerischen Manipulation: Zuerst erlangt Schelling den Begriff „absolute Indifferenz“ bzw. „absolute Identität“ dadurch, dass er alle Arten des relativen Differenzverhältnisses „abstrahiert“²⁰⁰. Sodann macht er jedoch die absolute Indifferenz zum spiegelbildlich selbstobjektivierenden Akteur und sogar zum indirekten Begründungsprinzip der tatsächlichen Entstehung der endlichen Welt, indem er die erste Abstraktion des relativen Differenzverhältnisses zurückzieht, d.h., indem er das zuvor abstrahierte Differenzverhältnis ohne Grund erneut in die absolute Indifferenz hineinzieht.²⁰¹

Anhand des obigen Aufweises von Schellings Irrtum bekräftigt Eschenmayer an mehreren Stellen der *Einleitung* seine Überzeugung von 1803, dass der Begriff „das

²⁰⁰ *Einleitung*, 87. Mit dieser Bezeichnung richtet sich Eschenmayer nach meiner Interpretation gegen die „Abstraktion“, die Schelling in *DMS* als die erkenntnistheoretische Methode zum Zugang zur absoluten Indifferenz vorgeschlagen hat. Vgl. hierzu Kap. 2.1.1.

²⁰¹ „Der Philosoph [= Schelling: JL] folgert auf ein Identisches, wenn er von aller Differenz des Relativen abstrahirt – und dies ist eben keine so grosse Anstrengung – und gelangt zur Sphäre des Relativen, wenn er jene Abstraction wieder aufhebt. Hieraus ist ersichtlich, dass es ein blosser Zirkel ist“ (*Einleitung*, 87).

Absolute“ bloß als das „Prädikat“ für die absolute Identität, nämlich als ihr „Nachbild“, aber nicht als Subjekt zu verstehen ist oder als das Prinzip, welches selbst die absolute Identität prädiziert bzw. nachbildet.²⁰² Diese absolute Identität ist ihm zufolge auch nicht als Akteur zu verstehen, der sich als „das Absolute“ prädiziert bzw. nachbildet, solange sie sich als den bloßen Verschwindungspunkt aller Differenzverhältnisse betrachtet.²⁰³ In dieser Hinsicht beruht Schellings Identifizierungsversuch der Absoluten mit Gott in *PR* nach Eschenmayer im Grunde genommen auf der irrtümlichen Verwechslung des prädizierten Objekts mit dem präzisierenden Subjekt.²⁰⁴

2) Eschenmeyers „Band“-Modell als Alternative für Schellings Spiegel-Modell

Basierend auf der o.g. Feststellung der Problematik von Schellings Identitätsbegriff bestätigt Eschenmayer in der Schrift von 1806 sein eigenes Konzept von 1803 schließlich als eine Lösungsalternative für das aporetische Identitätskonzept Schellings: Um die Zirkularität der Schelling'schen Erklärung zu vermeiden, muss man ein anderes Vermögen außer der absoluten Identität voraussetzen. Die Funktion des Vermögens bei der Setzung der absoluten Differenz ist nun Eschenmayer zufolge als doppelzünftig zu verstehen, nämlich einerseits als „Auge“ und andererseits als „Band“: Das Vermögen fungiert hier in erster Linie als panoptische Perspektive, um von außerhalb der absoluten Identität dieselbe vollständig begrenzen und damit spiegelbildlich reproduzieren zu können. Diese Funktion des Vermögens als allsehender Blick bezeichnet Eschenmayer metaphorisch als „Auge“.²⁰⁵ Jedoch lässt sich die Spiegelung des Absoluten nach Eschenmayer nicht allein durch dessen nachbildliche Reproduzierung vollbringen. Dafür ist noch eine andere Funktion erforderlich, die darin besteht, dass das durch das „Auge“ reproduzierte Nachbild mit seinem Urbild, also mit der absoluten Identität selbst, identifiziert bzw. verbunden wird. Diese Funktion der Verbindung veranschaulicht Eschenmayer 1806 mit dem Wort „Band“.²⁰⁶

²⁰² Vgl. *Einleitung*, 68; 85; 89; 155.

²⁰³ Die prinzipielle Unmöglichkeit der unmittelbaren Selbstanschauung der absoluten Identität betont Eschenmayer genau wie in *Uebergang* auch wiederholt in der Schrift von 1806. Vgl. hierzu *Einleitung*, 21–22; 25; 35–36; 43–44; 65–66; 68.

²⁰⁴ „Setzt Schelling das Absolute = Gott, so hat er das, was mir nur die Vernunft ist, mit Gott verwechselt, und ich [= Eschenmayer: JL] behaupte: dass Gott nicht zu schauen, sondern nur zu glauben ist“ (*Einleitung*, 68). Dieser Eschenmayer'sche Vorwurf lässt sich meines Erachtens als Reaktion auf Schellings Identifizierung der Eschenmayer'schen Meinung mit dem Dogmatismus in *PR* verstehen.

²⁰⁵ Vgl. *Einleitung*, 37; 66.

²⁰⁶ „Da das Anschauende, um anschauen zu können, schlechthin ausser dem Angeschauten sich befinden muss, beide aber doch in der Vernunft Eins seyn müssen; so ist ein Band nothwendig, welches über beyden schwebt und beyde umschlingt. Dieses Band ist jenes für die Speculation unbekante X, was wir Seele nennen. Es ist

3. Schellings gedankliche Abkehr von der Identitätsphilosophie: Revisionsversuch des Identitätssystems in der *Antifichteschrift* (1806) und der *Freiheitsschrift* (1809)

Letztendlich weist Schelling seine identitätsphilosophische Grundposition, die unmittelbare Selbstformierbarkeit des Wesens, zurück: Er hält nicht länger am Konzept der „intellektuellen Anschauung“ als der Selbstpositionierung ohne Eingriff aller Negativität fest. Stattdessen versteht er die Selbstpositionierung des Absoluten jetzt als die sog. „Existenz“, die darin besteht, dass sich das Absolute ins wirkliche Differenzverhältnis zum Anderen setzt und sich damit von seiner anfänglichen Ansichheit entfernt. Somit wird der Selbstnegierungsakt aus Schellings Frühphilosophie wiederum als das konstitutive Moment für die Selbstpositionierung rehabilitiert. Die erste Spur dieses konzeptionellen Revisionsversuches zeigt sich, wie Buchheim herausgestellt hat, in der *Antifichteschrift*.²⁰⁷ In dieser Schrift von 1806 unternimmt Schelling ansatzweise die konzeptionelle Wendung von der intellektuellen Anschauung zur Existenz. Nun lässt sich diese Wendung Schellings, wie wir sehen werden, als das Resultat seiner kritischen Rezeption von Eschenmeyers anti-identitätsphilosophischer Auffassung auslegen. Der Neuansatz des Absoluten in der *Antifichteschrift*, „das lebendige Band von sich selbst und einem Anderen“, versteht sich also als dritter Weg zur Lösung der Schwierigkeiten, welche Schellings identitätsphilosophisches Konzept sowie Eschenmeyers anti-identitätsphilosophische Auffassung herbeiführen.

Jedoch steht Schelling infolge dieser konzeptionellen Revision erneut der frühphilosophischen Problematik gegenüber, nämlich der inneren Widersprüchlichkeit des Absoluten: Die Existenz des Absoluten scheint im Widerspruch zu dessen Wesen zu stehen. Eine neue Wesensstruktur des Absoluten konstituiert Schelling dann in der

jener unbegreifliche Doppelzug, welcher trennt im Eins und verbindet im Zwei, es ist die himmlische Sympathie“ (*Einleitung*, 36–37). Vgl. hierzu auch *Einleitung*, 36–38; 65; 85.

²⁰⁷ Der Originaltitel lautet: *Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zur verbesserten Fichteschen Lehre*. Zur Interpretation der *Antifichteschrift* (inbs. *Antifichteschrift* SW I/7, 54) als Schellings gedanklichem Wendepunkt gegen seine identitätsphilosophische Konzeption vgl. Korsch 1980, 132 ff., Buchheim 1992, 85–89; ders. (hg.) 1997: XV ff.; ders. 2004, 16 ff. Zur oppositionellen Interpretation der *Antifichteschrift* vgl. Brito 1987, 96 u. 98 sowie Marquet 1973, 349. Ein Einwand gegen Marquets Interpretation der *Antifichteschrift* als Höhepunkt des Identitätssystems findet sich bei Florig 2010, 45–46 (Anm. 40). Basierend auf der Interpretation von Buchheim versteht die vorliegende Abhandlung Schellings Wende gegen die Identitätsphilosophie in seiner Schrift von 1806 als kritischen Rezeptionsversuch von Eschenmeyers anti-identitätsphilosophischer Auffassung.

*Freiheitsschrift*²⁰⁸ (1809). In dieser Schrift behauptet er, dass die wesentliche Unterscheidung innerhalb des Absoluten – nämlich die Unterscheidung zwischen dem Wesensmoment des Absoluten als dem „Grund der Existenz“ und dem Wesensmoment als dem „Existierenden selbst“ – unabwendbar anzunehmen ist, um die Existenz des Absoluten von dessen Wesen her plausibel machen zu können. Die Einführung der internen Unterscheidung des Absoluten zur Erklärung von dessen Existenz führt allerdings erneut zu Erklärungsbedarf.

Im dritten Kapitel unserer Untersuchung von Schellings gedanklichem Weg zur Ekstase geht es vor diesem Hintergrund darum, Schellings konzeptionellen Revisionsversuch des identitätsphilosophischen Konzepts des Absoluten nach der Debatte mit Eschenmayer und die daraus erneut resultierende Schwierigkeit nachzuzeichnen. Dafür werden im Folgenden die beiden Schriften Schellings, die nach der identitätsphilosophischen Phase erschienen sind, nämlich die *Antifichteschrift* und die *Freiheitsschrift*, näher betrachtet.

3.1 Schellings Revisionsversuch des identitätsphilosophischen Konzepts in der *Antifichteschrift* (1806)

Im Jahre 1806, in dem die Debatte mit Eschenmayer um das Identitätskonzept zu Ende gegangen ist, veröffentlicht Schelling die *Antifichteschrift*.²⁰⁹ In dieser Schrift zeigt er bereits ansatzweise den Versuch, sein eigenes Identitätskonzept zu revidieren. Der Kernpunkt von Schellings Revisionsversuch liegt in der *Antifichteschrift* darin, bezüglich des identitätsphilosophischen Konzepts der unmittelbaren Selbstbegründbarkeit des Absoluten radikale Selbstkritik zu üben und ein neues Identitätskonzept, nämlich „das lebendige Band von sich selbst und dem Anderen“ vorzulegen.²¹⁰

Aus dem neu vorgebrachten Konzept des Absoluten in der *Antifichteschrift* lässt sich nun meines Erachtens Schellings kritischer Rezeptionsversuch des Eschenmayer'schen

²⁰⁸ Der Originaltitel lautet: *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*.

²⁰⁹ Zum Überblick über Schellings *Antifichteschrift* im Kontext seiner philosophischen Konzeption im Jahr 1806 vgl. Oser 1997, 7–15.

²¹⁰ *Antifichteschrift* SW I/7, 54. Die Interpretation des den o.g. Terminus im Sinne eines neuen Identitätskonzeptes in der *Antifichteschrift* (*Antifichteschrift* SW I/7, 54) und als Schellings radikale Selbstkritik am identitätsphilosophischen Konzept findet sich, wie in Anm. 1 aufgewiesen, in Buchheim 1992, 85–89; ders. (hg.) 1997: XV ff. sowie ders. 2004, 16 ff.

Vorwurfs gegen die Identitätsphilosophie in folgenden Punkten herauslesen: Einerseits hält Schelling in der *Antifichteschrift* mit Eschenmayer nicht mehr an der unmittelbaren Selbstbegründbarkeit der absoluten Identität fest. Gegen das identitätsphilosophische Konzept behauptet Schelling jetzt genau wie Eschenmayer, dass sich die Selbstpositionierung des Absoluten in der Tat durch dessen Selbstentfernung von seiner anfänglichen Ansichheit, nämlich durch das „Existieren“²¹¹ vollzieht. Jedoch hält Schelling auf der anderen Seite gegen Eschenmayer auch in der *Antifichteschrift* seine frühphilosophische Grundthese des Absoluten aufrecht, die sich wie folgt darstellen lässt: Ein anderes Moment außer dem Absoluten ist dessen Wesen nach nicht anzunehmen, sondern das Absolute muss als der einzige Akteur der Selbstbegründung betrachtet werden. Schellings neues Konzept des Absoluten in der *Antifichteschrift*, das „lebendige Band von sich selbst und dem Anderen“, lässt sich in diesem Sinne als seine kritische Aufnahme der Eschenmayer'schen Schelling-Kritik interpretieren, was im Folgenden noch detaillierter betrachtet werden soll.

3.1.1 Schellings Selbstkritik an seinem Spiegel-Modell von 1802: Die Aufnahme von Eschenmeyers Kritik an der Identitätsphilosophie

Im folgenden Abschnitt der *Antifichteschrift* unternimmt Schelling eine Selbstkritik an seinem identitätsphilosophischen Konzept in Bezug auf das Wesen des Absoluten sowie dessen Selbstpositionierung:

Ein Wesen, das bloß es selbst wäre, als ein reines Eins (wenn nämlich ein solches, wie wir jetzt annehmen, gedacht werden könnte), wäre nothwendig ohne Offenbarung in ihm selbst; denn es hätte nichts, darin es sich offenbar würde, es könnte eben darum nicht als Eins seyn, denn das Seyn, das aktuelle wirkliche Seyn, ist eben die Selbstoffenbarung. Soll es als Eins seyn, so muß es sich offenbaren in ihm selbst (*Antifichteschrift* SW I/7, 54)

Schellings Kritik an seinem identitätsphilosophischen Konzept geht, wie oben gesehen, von der scharfen Unterscheidung zwischen „etwas bloß sein“ und „als etwas aktuell wirklich sein“ aus. Zunächst bezeichnet Schelling im Zitat „etwas bloß sein“ als „ein reines Eins“. Mit dieser Bezeichnung pointiert er die ontologische Situation von

²¹¹ *Antifichteschrift* SW I/7, 53.

„etwas bloß sein“ als die völlige Einheit mit sich, d.h. die absolute Ansichheit ohne alle negativen Selbstverhältnisse. Um diese vollständige Lauterkeit hervorzuheben, drückt er „etwas bloß sein“ im obigen Zitat auch als „in sich sein“ aus. Dieses neue Verständnis Schellings bzgl. des Wesens überhaupt richtet sich nun gegen seine identitätsphilosophische Grundauffassung, dass die reale Bestimmtheit des Wesens unmittelbar von diesem Wesen selbst abzuleiten sei.²¹² Entgegen dem Diktum der Identitätsphilosophie ist Schelling in der *Antifichteschrift* nun der Ansicht, dass sich allein aus dem Wesen selbst eine bloße Tautologie ergibt, denn das Wesen besteht, in sich betrachtet, bloß in der absoluten Ansichheit.²¹³

Während „etwas bloß sein“ ein Zustand des „(absolut) in sich seins“ ist, handelt es sich beim „als etwas aktuell sein“ Schelling zufolge um die „selbstoffenbarende“ Tätigkeit. Dass etwas als solches wirklich ist, bedeutet, dass es sein Wesen, das am Anfang bloß in sich selbst verwickelt ist, nach außen heraushebt und dieses damit entäußert bzw. entwickelt. Dies bedeutet wiederum, dass die Selbstoffenbarung als die selbstaktualisierende Tätigkeit in der „Selbstentfremdung“²¹⁴ des Wesens von dessen anfänglicher Insichheit besteht. Aus diesem Grund nennt Schelling den selbstoffenbaren Akt das „aus sich selbst Heraustreten“²¹⁵ oder – lateinisch gesagt – als „Existenz“ (ex-stare: heraus-stehen).²¹⁶

Basierend auf dieser scharfen Unterscheidung zwischen dem Wesen und seinem Aktuell-Sein ersetzt Schelling in seiner Schrift von 1806 das identitätsphilosophische Konzept bzgl. des tatsächlichen Vollzugs der Selbstpositionierung des Absoluten, die „intellektuelle Anschauung“, durch die „Existenz“. Somit versteht sich die Selbstpositionierung des Absoluten nun nicht mehr, wie in der Identitätsphilosophie, als die unmittelbare Selbstverdopplung des Wesens, sondern ganz im Gegenteil als dessen Selbstentfernung von seiner anfänglichen Naivität. Zur Selbstbejahung des Wesens ist dessen Selbstverneinung jetzt also als unerlässlich vorauszusetzen.²¹⁷

Bemerkenswert ist, dass Schellings anti-identitätsphilosophische Auffassung

²¹² Vgl. Buchheim 1992, 86.

²¹³ „das Positive in der Form ist selbst nur das Wesen oder das Seyn; und die Selbstbejahung ist so weit noch selbst als bloße, reine Identität begriffen“ (*Antifichteschrift* SW I/7, 54).

²¹⁴ *Antifichteschrift* SW I/7, 54.

²¹⁵ *Antifichteschrift* SW I/7, 57.

²¹⁶ „Ein Ding existirt, heißt: es behauptet, es bekräftiget sich selbst, hinwiederum das sich offenbart, ist auch allein, und das sich nicht offenbart, ist nicht“ (*Antifichteschrift* SW I/7, 53). Vgl. hierzu auch *Antifichteschrift* SW I/7, 57: „Seine [= des Wesens: JL] Selbstoffenbarung ist seine Existenz“.

²¹⁷ „Existenz ist Selbstbejahung, und Selbstbejahung ist Existenz“ (*Antifichteschrift* SW I/7, 53).

hinsichtlich des Wesens überhaupt sowie auch hinsichtlich dessen Selbstpositionierung in der oben zitierten Passage der *Antifichteschrift* fast im Einklang mit der Behauptung von Eschenmayer gegen die Identitätsphilosophie steht: Ebenso wie Schelling in der *Antifichteschrift* behauptete Eschenmayer, dass das Wesen des Absoluten selbst in der bloßen Abwesenheit der Differenz bestehe. Darüber hinaus entspricht Schellings neues Konzept der Selbstpositionierung des Wesens als „Existenz“ der Eschenmayer'schen Meinung, dass es zur Offenbarung des Absoluten nötig sei, dass dieses über sich hinaustrete und sich damit von sich selbst distanzieren. Diese Verwandtschaft zwischen den beiden Gesichtspunkten legt die Vermutung nahe, dass Eschenmayer eine entscheidende Rolle für Schellings gedankliche Wende gegen die Identitätsphilosophie in der *Antifichteschrift* spielt.

3.1.2 Schellings Aufrechterhaltung seiner frühphilosophischen Position gegen Eschenmayer: Das Absolute als der einzige Akteur der Selbstpositionierung

Trotz des höchstwahrscheinlich ausschlaggebenden Einflusses von Eschenmayer auf Schelling lässt sich allerdings nicht sagen, dass dieser von jenem vollständig überzeugt geworden sei. Denn wie in der identitätsphilosophischen Phase hält Schelling auch in der *Antifichteschrift* beständig einen kritischen Abstand gegenüber Eschenmeyers Behauptung, das Absolute sei nicht als das Subjekt der Selbstsetzung, sondern bloß als deren Prädikat zu verstehen und zur Offenbarung des Absoluten sei mithin ein anderes Moment außer ihm selbst anzunehmen, nämlich Gott. Seinen kritischen Abstand gegenüber Eschenmeyers Annahme eines äußerlichen Akteurs zur Offenbarung des Absoluten zeigt Schelling in der *Antifichteschrift* dadurch auf, dass er auch in dieser Schrift, ebenso wie in seinen früheren Schriften, den Vorwurf gegen den Dogmatismus erhebt, mit welchem Schelling Eschenmeyers Verständnis des Absoluten identifiziert:

Wenn der bloße und von Vernunft verlassene Verstand sich über sich selbst erheben und aus der Beschränktheit und dem Gegensatz herausgehen will, so ist das Höchste, wozu er gelangt, die Negation des Gegensatzes, d.h. die leere unschöpferische Einheit, die ihr Gegentheil nur als etwas Unheiliges und Ungöttliches zu setzen und von sich auszustoßen, keineswegs aber in sich selbst aufzunehmen und so mit sich wahrhaft zu versöhnen vermag (*Antifichteschrift* SW I/7, 52)

Im Zitat äußert Schelling erneut seine kritische Einstellung gegenüber der

dogmatischen Verständnisweise der absoluten Identität, die darin besteht, die absolute Identität nicht von sich selbst her, sondern vom Standpunkt des reflexiven Verstandes aus – bzw. im Rahmen des relativen Differenzverhältnisses – zu begreifen. Somit wird die Identität Schelling zufolge nicht als solche, sondern ausschließlich als die „Negation des Gegensatzes“ erfasst: Die Identität versteht sich bloß als diejenige, die ab ovo dem Gegensatz gegenübersteht. Infolgedessen macht der Dogmatismus die Identität irrtümlicherweise zu einem Glied des relativen Differenzverhältnisses. Er erkennt also die absolute Identität lediglich als ein „Ding“, das erst durch das negative Verhältnis zum Anderen bestimmt wird. Mit dem Ausdruck „die leere ungeschöpferische Einheit“ im oben zitierten Abschnitt charakterisiert Schelling diese Verdinglichung durch den Dogmatismus. Schellings unerschütterlicher Vorwurf gegen Eschenmayer liegt eben darin, dass dieser den dogmatischen Irrtum wiederholt, indem er die absolute Identität bloß als „Objekt“ versteht, das erst durch das andere Moment außerhalb der absoluten Identität, nämlich durch Gott, nachgebildet wird.

Im Kontrast zum oben dargestellten Verständnis des Absoluten durch den Dogmatismus bzw. durch Eschenmayer legt Schelling in der dem obigen Abschnitt nachfolgenden Passage der *Antifichteschrift* seine eigene Auffassung des Absoluten folgendermaßen vor:

Das Seyn – jenes allein wahre Seyn, das wir als das Absolute oder Gott erkannt haben – ist, so gewiß es das wahre Seyn ist, so gewiß seine eigne Bekräftigung; wäre es nicht wesentlich Selbstbejahung, so wäre es nicht absolut, nicht ganz und gar von und aus sich selbst (ebd.)

Hier äußert Schelling sehr bestimmt, dass „das allein wahre Sein“ in der „Selbstbejahung“ bzw. in der „Selbstbekräftigung“ besteht und dass es sich nur insofern als das „Absolute“ ansehen kann: Das Absolute bezeichnet sich eben darum als solches, weil es der einzige Akteur der Selbstpositionierung ist. Dies bedeutet wiederum, dass die Positionierung des Absoluten, d.h. dessen Offenbarung, ausschließlich von dem Absoluten selbst her zu erklären ist²¹⁸: Die Positionierung des Absoluten ist als dessen Selbsttätigkeit zu verstehen. Diese Äußerung Schellings richtet sich wohl gegen die von

²¹⁸ Diese Schelling'sche Behauptung bzgl. der Offenbarung des Absoluten im obigen Abschnitt ist im Grunde genommen nichts anderes als seine frühphilosophische Grundidee des Unbedingten als Prinzip bzw. als Ausgang. Vgl. hierzu Kapitel 1.1.2.

Dogmatismus geprägte Behauptung Eschenmeyers, dass eine unüberwindliche Kluft zwischen dem Absoluten als dem geoffenbarten Objekt einerseits und Gott als dem offenbarenden Subjekt andererseits anzunehmen sei.

3.1.3 Die Selbstoffenbarung des Absoluten als der lebendige Verbindungsakt mit dem Anderen: Schellings variierte Aufnahme von Eschenmeyers Band-Modell

Schelling zeigt in der *Antifichteschrift*, wie bisher nachgezeichnet, zwei verschiedene Einstellungen gegenüber Eschenmeyers anti-identitätsphilosophischer Auffassung: Einerseits nimmt er Eschenmeyers Kritik auf, indem er behauptet, dass sich die Selbstpositionierung des Absoluten in der Tat durch dessen Herausgehen aus seiner anfänglichen Naivität, also durch die Existenz vollzieht. Jedoch hält er andererseits auch in der *Antifichteschrift* gegen Eschenmayer an seiner frühphilosophischen Idee des Absoluten fest: Das Absolute ist seinem Wesen nach als der einzige Akteur der Selbstpositionierung zu verstehen. Vor daher lässt sich zusammenfassend sagen, dass Schelling in der *Antifichteschrift* durch kritische Aufnahme von Eschenmeyers Meinung das Absolute erneut als den selbst aus seiner anfänglichen Naivität heraustretenden Akteur konzipiert, der später in der *Freiheitsschrift* „das Existierende“ genannt wird.²¹⁹

Nun stellen sich angesichts der obigen Darstellung von Schellings Neuansatz des Absoluten in der *Antifichteschrift* die folgenden Fragen: Wie ist es überhaupt möglich, dass dasjenige, außer dem nichts ist, aus sich herausgeht? Auf welche Weise vollzieht das Absolute tatsächlich „seine Existenz außer sich selbst“²²⁰? Eine Lösung für diese Fragestellung schlägt Schelling in der folgenden Passage der *Antifichteschrift* vor, in der sich seine doppelseitige Einstellung gegenüber Eschenmayer nicht so eindeutig äußert wie zuvor:

es [= das Wesen des Absoluten: JL] offenbart sich aber nicht, wenn es bloß es selbst, wenn es nicht in ihm selbst ein Anderes, und in diesem Anderen sich selbst das Eine, also wenn es nicht überhaupt das lebendige Band von sich selbst und einem Anderen ist
(*Antifichteschrift* SW I/7, 54)

Hier liefert Schelling eine nähere Darstellung der Vollzugsweise der Selbstoffenbarung des Absoluten: Das Absolute als der selbstoffenbarende Akteur liegt

²¹⁹ *Freiheitsschrift* SW I/7, 358

²²⁰ *Antifichteschrift* SW I/7, 57.

in dem „lebendigen Band von sich selbst und einem Anderen“. Diese Aussage lässt sich wie folgt interpretieren: Die Selbstoffenbarung des Absoluten, welche in dessen Selbstheraustreten aus seiner anfänglichen Naivität, d.h. im „Existieren außer der (absoluten) Einheit“²²¹ besteht, ist nur so denkbar, dass das Absolute sein eigenes Wesen – die absolute Einheit – in die wirkliche Verbindung mit seinem Anderen – mit der Vielheit – setzt.²²² Die Existenz des Absoluten vollzieht sich quasi durch dessen Selbstentgegensetzung mit dem Anderen. Hiermit nimmt Schelling in der *Antifichtheschrift* das negative Verhältnis zum Anderen als das konstitutive Moment für den tatsächlichen Vollzug der Selbstpositionierung des Absoluten an.²²³

Auf den ersten Blick scheint Schellings Konzept, „das lebendige Band mit dem Anderen“, eine große Verwandtschaft mit Eschenmayers Band-Metapher zu haben, mit deren Hilfe Eschenmayer seine Auffassung des tatsächlichen Vollzugs der Offenbarung des Absoluten zu veranschaulichen suchte: Die Offenbarung des Absoluten vollzieht sich durch den doppelten Akt, in dem zunächst das Gegenbild des Absoluten produziert und dann das Absolute selbst und sein Gegenbild ins Urbild-Spiegelbild-Verhältnis gesetzt werden. An dieser Stelle vergleicht Eschenmayer das Vermögen des zweiten Aktes, wie oben erwähnt, mit „Band“.²²⁴ Ganz ähnlich wie bei der Eschenmayer'schen Band-Metapher vollzieht sich die Offenbarung des Absoluten auch bei Schelling in der *Antifichtheschrift*, indem das Absolute selbst ins Differenzverhältnis gesetzt wird.²²⁵

Trotz dieser Ähnlichkeit der beiden Band-Modelle ist die gravierende Verschiedenheit

²²¹ Ebd.

²²² „das, was als Eins ist, oder existirt, [ist] in dem Seyn nothwendig ein Band seiner selbst und eines Anderen“ (*Antifichtheschrift* SW I/7, 55).

²²³ Die Einsicht in die konstitutive Bedeutung der Negativität zur Selbstpositionierung in der *Antifichtheschrift* formuliert Schelling 4 Jahre später in *Stuttgarter Privatvorlesungen* (SP) mit den folgenden Aussagen ganz eindeutig: „Nun kann aber alles nur in seinem Gegentheile offenbar werden, also Identität in Nicht-Identität, in Differenz, in Unterscheidbarkeit der Principien. Wie dieß nun in Gott möglich, davon reden wir hier noch nicht, sondern nur davon, dass eine Trennung, eine Differenz gesetzt werden muß, wenn wir nämlich vom Wesen zur Existenz kommen wollen“ (SP SW I/7, 424). Vgl. hierzu auch SP SW I/7, 435: „Jedes Ding, um sich zu manifestiren, bedarf etwas, was nicht es selbst ist sensu stricto“.

²²⁴ Vgl. hierzu Kapitel 2.3.2.

²²⁵ Zum nachidentitätsphilosophischen Charakter der Band-Metapher in der *Antifichtheschrift* im Vergleich zur Band-Konzeption in Schellings anderen Schriften von 1806 vgl. Buchheim (Hg.) 1997, XVII. Zur entgegengesetzten Interpretation vgl. Oser 1997, 11 sowie Peetz 1995, 122 ff. Oser behauptet, dass die Band-Konzeption in den Schriften von 1806 (einschließlich der *Antifichtheschrift*) immer noch von der ontologischen Voraussetzung der Identitätsphilosophie geleitet wird, während Peetz den eigentlichen Umbruch zur *Freiheitsschrift* bereits in der Einleitung zur zweiten Auflage von *Weltseele: Über das Verhältnis des Realen und Idealen in der Natur oder Entwicklung der ersten Grundsätze der Naturphilosophie an den Prinzipien der Schwere und des Lichts* sieht – in einer Schrift also, die noch vor der *Antifichtheschrift* veröffentlicht wurde.

zwischen ihnen auch nicht zu übersehen: Bei Eschenmayer ist das Absolute, wie bekannt, nicht als das setzende Subjekt des Urbild-Spiegelbild-Verhältnisses, sondern bloß als ein Glied in dessen Verhältnis zu verstehen: Der Verbindungsakteur des Absoluten mit dessen Gegenbild ist bei Eschenmayer nicht das Absolute selbst (geschweige denn dessen Gegenbild), sondern das dritte Moment außerhalb des Absoluten, nämlich Gott. Das Absolute selbst ist seiner Ansicht nach mithin aus dem Vollzugsprozess der Verbindung mit dem Anderen durchaus ausgeschlossen. Im Unterschied zu Eschenmayer ist bei Schelling kein einziges Moment außerhalb des Absoluten dessen Wesen nach anzunehmen: Er betrachtet das Absolute selbst als den einzigen Setzungsakteur der Verbindung mit dem Anderen. Dieser Unterschied des Schelling'schen Band-Modells von dem Eschenmayer'schen verrät sich in der folgenden Passage der *Antifichteschrift* noch eindeutiger, wo Schelling „das Andere“ im Verhältnis zum Absoluten erklärt, mit dem sich dieses in die lebendige Verbindung stellen soll:

Dieses Andere (um unsern Satz näher zu bestimmen), was ist es denn nun? Wo kommt es her und wozu soll es seyn? Es ist ja nur durch das Band der Existenz des Einen; also nicht außer dem Einen; es kann also von diesem Einen nicht verschieden, sondern selbst nur das Eine seyn, aber als ein Anderes. Ferner, es kann auch nicht erst zu dem Einen hinzukommen, oder werden, denn es gehört ja zu der Existenz des Einen, und ist also mit diesem (seyenden) Einen schon selbst da, und nichts außer ihm (*Antifichteschrift* SW I/7, 55)

Das Andere, zu dem das Absolute im Gegensatz stehen soll, ist zunächst, wie Schelling oben aufweist, auf keinen Fall als etwas zu verstehen, das von außen her nachträglich zum Absoluten hinzugefügt wird und mithin „von diesem verschieden ist“. Diese Äußerung Schellings lässt sich unschwer als Vorwurf gegen Eschenmeyers Auffassung lesen, der sich darauf bezieht, dass das Andere des Absoluten, dessen Gegenbild, von einem dritten Moment außerhalb des Absoluten nachgebildet wird und damit zu diesem erst hinzukommt. Gegen diese Auffassung Eschenmeyers behauptet Schelling im Zitat, dass das Andere „nicht außer dem Einen“, sondern vielmehr von dessen Setzungsakt der Differenz, nämlich von der „Existenz des Einen“ her stammt. Zu beachten ist jedoch, dass Schelling mit dieser Behauptung nicht beabsichtigt, zur identitätsphilosophischen Auffassung der unmittelbaren Ableitung des

Differenzverhältnisses von der absoluten Identität wieder zurückzukehren. Anders als in der Identitätsphilosophie verhält sich das Andere des Absoluten – die Vielheit – in der obigen Passage der *Antifichtheschrift* gleichursprünglich mit dem Wesen des Absoluten – mit der absoluten Einheit – selbst, obwohl jenes erst durch den Setzungsakt von diesem als solches aktualisiert wird. Mit Schellings Worten wird die Vielheit „mit der Einheit zumal“ hervorgebracht.²²⁶ Das Andere des Absoluten wird, zusammenfassend gesagt, weder direkt von dessen Wesen selbst her abgeleitet (wie beim Spiegel-Modell in Schellings Identitätsphilosophie) noch erst von außen her nachträglich zu diesem hinzugefügt (wie beim Band-Modell Eschenmayers), sondern „mit dem Absoluten selbst zumal“ gesetzt. Diese gleichursprüngliche Zusammengehörigkeit zwischen dem Absoluten selbst und dessen Anderem pointiert Schelling, indem er Letzteres im obigen Abschnitt als „das Eine, aber *als* ein Anderes“ bezeichnet.

Basierend auf der o.g. Erklärung erreicht Schelling nun eine Präzisierung des tatsächlichen Vollzugs der Selbstoffenbarung des Absoluten, nämlich als „ein Band seiner selbst als Einheit, und seiner selbst als des Gegentheils, oder als Vielheit“²²⁷: Die Selbstpositionierung des Absoluten qua dessen Existenz vollzieht sich durch den Selbstsetzungsakt des Absoluten ins wirkliche Differenzverhältnis zum Anderen, das zwar nicht unmittelbar vom Wesen des Absoluten selbst abgeleitet wird, diesem jedoch ab ovo zugehörig ist.²²⁸

3.1.4 Die Bedeutung von Schellings konzeptioneller Wende in der *Antifichtheschrift* und die daraus hervortretende neue Problematik

Auf Grundlage der bisherigen Betrachtung lässt sich feststellen, dass Schellings neues Modell in der *Antifichtheschrift*, „das lebendige Band von sich selbst und dem Anderen“, als dritter Weg zur Lösung der Schwierigkeiten vorgeschlagen wird, welche sein

²²⁶ „Oder könnte wohl von einem Hervorbringen der Vielheit durch die Einheit geredet werden, da doch die Vielheit nur durch das Band, also nur mit der Einheit zumal, und weder vor noch nach ihr zu seyn vermag“ (*Antifichtheschrift* SW I/7, 58).

²²⁷ *Antifichtheschrift* SW I/7, 55.

²²⁸ Die geoffenbarte Einheit als das lebendige Band mit der Vielfältigkeit versinnbildlicht Schelling in der *Antifichtheschrift* in Analogie zum Organismus: „Du hast ferner den Begriff einer Pflanze. Was wäre nun die Pflanze ohne die Zweige, Blätter und Blüten, die sie treibt? Nichts; ein bloßer verborgener Begriff: weder lebendig, noch wirklich. Du setzest also ihre Lebendigkeit darein, daß sie als das Eins oder als die untheilbare Position, die sie ist, zumal ihre Zweige, ihre Blätter, ihre Blüten ist, d.h. darein, daß sie die absolute Identität von sich selbst als Einheit und einer Vielheit ist, die doch wiederum nur sie selbst ist als Vielheit angeschaut“ (*Antifichtheschrift* SW I/7, 56).

identitätsphilosophisches Konzept sowie Eschenmayers anti-identitätsphilosophische Auffassung jeweils herbeiführen: Um die Zirkularität des identitätsphilosophischen Konzeptes ²²⁹ zu vermeiden, akzeptiert Schelling einerseits Eschenmayers Unterscheidung zwischen dem Wesen des Absoluten und seinem Aktuell-Sein. Er nimmt also ein anderes Moment neben dem Wesen des Absoluten zur Offenbarung desselben an. Jedoch behauptet Schelling andererseits gegen Eschenmayer, dass die Offenbarung des Absoluten als dessen Selbsttätigkeit zu verstehen sei, um den von Eschenmayer wiederholten Irrtum des Dogmatismus, die Relativierung des Absoluten, zu vermeiden. Schellings neues Konzept, welches das Absolute als Setzungsakteur der lebendigen Verbindung mit dem Anderen begreift, lässt sich in diesem Zusammenhang als das Resultat des o.g. Lösungsversuches lesen.

Jedoch übernimmt Schelling mit dieser neuen Konzipierung des Absoluten in der *Antifichteschrift* erneut die Erklärungslasten für die folgende Frage: Wie ist es überhaupt möglich, das Absolute als die absolute Einheit mit sich selbst, d.h. als die gänzliche Abwesenheit der Differenz einerseits und andererseits zugleich als das Handlungssubjekt zu denken, das sich ins wirkliche Differenzverhältnis zum Anderen stellt? ²³⁰ Solange diese Frage nicht beantwortet ist, lässt sich Schellings neue Konzeption der Selbstpositionierung des Absoluten, die Existenz, nicht plausibel machen, was das Scheitern des gesamten Programms von Schellings Philosophie bedeuten würde. Schelling hat die Beantwortung dieser Frage in der nun folgenden *Freiheitsschrift* versucht.

3.2 Die Etablierung des nachidentitätsphilosophischen Systemmodells in der *Freiheitsschrift* (1809) und die daraus erneut sich ergebende Problematik

Die 1806 ansatzweise konzipierte Grundfigur des nachidentitätsphilosophischen Begriffes des Absoluten entfaltet Schelling in der *Freiheitsschrift* zu einem kompletten Systemmodell, durch welches er das Identitätssystem ersetzt. In der *Freiheitsschrift*, die 3 Jahre nach der Veröffentlichung der *Antifichteschrift* 1809 erschien, bemüht sich

²²⁹ Vgl. hierzu Kapitel 2.2.2.

²³⁰ Die oben gestellte Frage ist nun, im Grunde genommen, auf die frühphilosophische Aporie, die innere Widersprüchlichkeit in Bezug auf den Vollzug der Selbstsetzung des Unbedingten, zurückzuführen (vgl. Kapitel 1.1.4). In diesem Sinne lässt sich die nachidentitätsphilosophische Problematik meines Erachtens als das Wiederauftreten der Frage verstehen, welche in der Frühphilosophie bereits andeutungsweise gestellt, in der Identitätsphilosophie jedoch wiederum verborgen wurde.

Schelling darum, das in der *Antifichteschrift* erhobene Problem zu lösen, nämlich das Problem nach der Begründung der Existenz des Absoluten in dessen Wesen. Zur Lösung dieses Problems legt Schelling in der *Freiheitsschrift* eine neue Auffassung bzgl. des Wesens des Absoluten wie folgt vor:

Die Naturphilosophie unsrer Zeit hat zuerst in der Wissenschaft die Unterscheidung aufgestellt zwischen dem Wesen, sofern es existiert, und dem Wesen, sofern es bloß Grund von Existenz ist [...]. 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 (*Freiheitsschrift* SW I/7, 357–358)

Im oben zitierten Abschnitt der *Freiheitsschrift* etabliert Schelling, um die Möglichkeit der Existenz des Absoluten plausibel zu machen, eine neue Wesensstruktur des Absoluten, welche ihm zufolge aus der Naturphilosophie seines Identitätssystems herkommt.²³¹ Um die Existenz des Absoluten, d.h. dessen Selbstaustritt aus seiner anfänglichen Insichheit ausschließlich vom Wesen des Absoluten selbst her plausibel zu machen, ist die wesentliche Unterscheidung im Absoluten – nämlich die Unterscheidung des Wesens als des „Grundes der Existenz“ vom Wesen als dem „Existierenden selbst“ – unvermeidlich anzunehmen. In der *Antifichteschrift* hat Schelling aufgezeigt, dass die einzig denkbare Art des „Aus-sich-selbst-Heraustretens“ des Absoluten darin liegt, dass sich das Absolute selbst ins wirkliche Differenzverhältnis zum Anderen setzt. Dieses Andere ist nun als dasjenige zu verstehen, das ab ovo zum Absoluten gehörig ist, da seinem Wesen nach nichts außerhalb des Absoluten anzunehmen ist. Umgekehrt gesagt muss das Andere, das zum Absoluten gehörig ist und zugleich in der lebendigen Verbindung mit diesem steht, als die unerlässliche Grundlage für die Existenz des Absoluten selbst angenommen werden. Nun behauptet Schelling in der *Freiheitsschrift*, dass ein Ursprung, aus dem das o.g.

²³¹ Schelling unterstreicht, wie im obigen Zitat aufgewiesen, dass die in der *Freiheitsschrift* vorgelegte „Unterscheidung in Gott“ aus der identitätsphilosophischen Schrift (*DMS*) stammt, während er jedoch nicht erwähnt, dass diese Unterscheidung in der Identitätsphilosophie bloß auf das endliche Ding, aber nicht, wie in der *Freiheitsschrift*, auf das Wesen des Absoluten selbst angewendet wird. Diesbezüglich liegt die Vermutung nahe, dass Schelling hier seine konzeptionelle Wende gegen die Identitätsphilosophie zu verstecken versucht, indem er einseitig die Kontinuität zwischen der Identitätsphilosophie und der *Freiheitsschrift* betont. Einen ausführlichen Bericht über die philosophiegeschichtliche Quelle der „Unterscheidung in Gott“ in der *Freiheitsschrift* bietet Buchheim 1997, 114, Anm. 103.

Andere des Absoluten erst herkommt, das sog. „lebendige Fundament“²³², als unerlässlich vorauszusetzen ist in dem Sinne, dass dieses Fundament – der „Grund der Existenz“ – als dasjenige zu denken ist, das zwar zum Wesen des Absoluten selbst – des „Existierenden selbst“ – gehört, jedoch ab ovo von diesem unterschieden ist. Diese interne Dualität²³³ des „Grundes der Existenz“ vom „Existierenden selbst“ beschreibt Schelling in der obigen Passage: „Er [= Der Grund der Existenz: JL] ist die Natur – in Gott; ein von ihm zwar unabtrennliches, aber doch unterschiedenes Wesen“²³⁴.

Wie aber ist die „Unterscheidung im Absoluten bzw. in Gott“ genau zu verstehen? Auf welche Weise ist es zu begründen, dass das Absolute das Moment beinhaltet, das zwar zum Wesen des Absoluten selbst gehörig, jedoch von diesem verschieden ist? Diese Fragen versucht Schelling in der *Freiheitsschrift* anhand verschiedener Erläuterungen zu beantworten.²³⁵ Trotz dieser verschiedenen Erklärungsversuche ruft Schellings „Unterscheidung in Gott“ bereits gleich nach dem Erscheinen der *Freiheitsschrift* heftige Vorwürfe und Abneigung seiner Zeitgenossen hervor.²³⁶ Diese beruhen meistens auf einem Missverständnis um den neu eingeführten Begriff „Grund der Existenz“. Für das Aufkommen dieses Missverständnisses ist Schelling meines Erachtens allerdings selbst verantwortlich: Zunächst weist er in der *Freiheitsschrift* nicht ganz klar darauf hin, dass er „die Unterscheidung im Absoluten“ vorlegt, um einen nachidentitätsphilosophischen Neuansatz in Bezug auf das Wesen des Absoluten und dessen Selbstpositionierung zu begründen. Vielmehr trägt er selbst zu dem Missverständnis bei, indem er vorgibt, dass diese Unterscheidung im Absoluten auf der identitätsphilosophischen Konzeption des Absoluten basiere und behauptet, diese Unterscheidung greife auf den naturphilosophischen Begriff seines Identitätssystems zurück. Darüber hinaus macht Schelling auch nicht klar, dass sich der Begriff des

²³² In mangelnder Einsicht in die Notwendigkeit des lebendigen Fundaments sieht Schelling den gravierenden Fehler der neueren europäischen Philosophie: „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 [...] Fehlt einer Philosophie dieses lebendige Fundament, welches gewöhnlich ein Zeichen ist, daß auch das ideelle Prinzip in ihr ursprünglich nur schwach wirksam war: so verliert sie sich in jene Systeme, deren abgezogene Begriffe von Aseität, Modifikationen usw. mit der Lebenskraft und Fülle der Wirklichkeit in dem schneidendsten Kontrast stehen“ (*Freiheitsschrift* SW I/7, 356).

²³³ Zum Terminus der internen Dualität vgl. Hermann 1994, 73–94.

²³⁴ Zur Quelle des Zitats von Oetingers *Swedenborg* vgl. Buchheim (Hg.) 1997, 116 (Anm. 108).

²³⁵ Zur gegliederten Darstellung von Schellings Erläuterung der „Unterscheidung in Gott“ in der *Freiheitsschrift* vgl. Hennigfeld 2001, 56–62.

²³⁶ Zum detaillierten Bericht über die zeitgenössische Rezeption der *Freiheitsschrift* vgl. Buchheim (Hg.) 1997: XXXIII–XXXVIII.

„Grundes“ im „Grund der Existenz“ vom herkömmlichen bzw. Leibniz'schen Grund-Begriff – einem Glied des Grund-Folge-Begriffspaars – unterscheidet. Die daraus resultierende Verwechslung zwischen den beiden Verwendungsweisen des Grund-Begriffes ruft er sogar direkt hervor, indem er selbst an manchen Stellen der *Freiheitsschrift* den Terminus „Grund“ im Sinne von Leibniz' „Prinzip des Grundes“ verwendet.²³⁷

Ein Vorbild für diese Art Missverständnis bietet Eschenmayer. In einem Brief von 1810 an Schelling trägt er einen Vorwurf gegen das Konzept der *Freiheitsschrift* vor, der aber auf dem o.g. Missverständnis basiert. Auf Eschenmayers polemischen Brief erfolgt Schellings Replik, in welcher er die Neuartigkeit der Begriffe in der *Freiheitsschrift* so eindeutig und direkt wie niemals zuvor darstellt.²³⁸ Aus diesem Grund ist es zum Verständnis des Neuansatzes der *Freiheitsschrift* förderlich, die neuerliche briefliche Debatte nachzuzeichnen, die zwischen Schelling und Eschenmayer um das Konzept der *Freiheitsschrift* erfolgte.

3.2.1 Schellings Erklärung des Konzepts der *Freiheitsschrift* im Briefwechsel mit Eschenmayer (1810–1812)

1) Eschenmayers Kritik am Konzept der *Freiheitsschrift* (1810)

In einer Passage des Briefes, den er ein Jahr nach der Veröffentlichung der *Freiheitsschrift* 1810 an Schelling schickt, weist Eschenmayer die Absurdität der Schelling'schen „Unterscheidung in Gott“ in der *Freiheitsschrift* wie folgt auf:

Sie [= Schelling: JL] sagen: Da nichts vor oder außer Gott ist, so muß er den Grund seiner Existenz in sich selbst haben, und unterscheiden nachher diesen Grund von Gott, insofern er existiert. Ich [= Eschenmayer: JL] behaupte dagegen: Wenn Gott den Grund seiner

²³⁷ Vgl. hierzu *Freiheitsschrift* SW I/7, 340. Zur systematischen Darstellung der bisherigen Missverständnisse des Grund-Begriffes in der *Freiheitsschrift* und zu dessen eigentlicher Bedeutung vgl. Hermanni 1994, 85–98.

²³⁸ Am 18. Okt. 1810, ein Jahr nachdem die *Freiheitsschrift* publiziert wurde, sendet Eschenmayer an Schelling einen Brief, der den kritischen Kommentar beinhaltet. Auf Eschenmayers polemischen Brief schickt Schelling 1812 eine Antwort, in der er in Einzelheiten aufzuweisen versucht, auf welchen Missverständnissen Eschenmayers Vorwurf gegen sein eigenes Konzept der *Freiheitsschrift* beruht. Mit diesem Briefwechsel blüht die wissenschaftliche Debatte zwischen den beiden Denkern noch einmal auf, die 1806 abgebrochen wurde. Den Briefwechsel veröffentlicht Schelling 1813 in seiner *Zeitschrift von Deutschen und für Deutsche*. Siehe hierzu SW I/8, 137–160 (Eschenmayers Schreiben) und 161–189 (Schellings Antwort). Berichte über die Umstände des Erscheinens des Briefwechsels finden sich bei Fischer 1902, 162 sowie bei Janzen 1994, 96–97.

Existenz in sich selbst hat, so hört gerade dadurch der Grund auf Grund zu seyn und fällt mit der Existenz in Eins zusammen (*Briefwechsel mit Eschenmayer* SW I/8, 145)

Einen Satz aus der *Freiheitsschrift* zitierend, weist Eschenmayer in der obigen Passage auf, dass Schelling in der *Freiheitsschrift* zunächst vom Standpunkt seiner Identitätsphilosophie aus behauptet, dass das Absolute bzw. Gott²³⁹ den Grund seiner Existenz „in sich selbst“ haben müsse, da Gott als die absolute Identität „nichts vor oder außer sich“²⁴⁰ zulässt. Allerdings redet Schelling, wie Eschenmayer in diesem Zitat ferner aufweist, andererseits in der nachfolgenden Passage der *Freiheitsschrift* von einer Unterscheidung des Grundes für die Existenz Gottes als des Existierenden selbst.²⁴¹ Anhand dieser Beobachtung behauptet Eschenmayer schließlich gegen Schelling, dass die Unterscheidung in der *Freiheitsschrift* im Widerspruch zum identitätsphilosophischen Begriff des Absoluten stehe, auf welchem nach Eschenmeyers Wissen die Konzeption der *Freiheitsschrift* basieren solle. Denn „etwas in Gott sein“, bedeutet, vom identitätsphilosophischen Standpunkt aus betrachtet, „etwas absolut identisch mit Gott sein“. Schellings Behauptung in der *Freiheitsschrift* – „Der Grund seiner Existenz, den Gott in sich hat, ist nicht Gott“²⁴² ist nach Eschenmeyers Ansicht also nichts anderes als eine bloße oxymoronische Aussage, die sich wie folgt formulieren lässt: Der Grund der Existenz, der mit dem Existierenden selbst absolut identisch ist, ist zugleich von diesem unterschieden. Diese Ungereimtheit ergebe sich, wie Eschenmayer in Anlehnung an Kant aufzeigt, aus der irrtümlichen Übertragung der reflexiven Verstandesbegriffe auf das Absolute:

[...] für Gott ist dieser Unterschied [= der Unterschied zwischen dem Existierenden selbst und dem Grund der Existenz: JL] ungültig, eben weil nach Ihrer Annahme [= nach der Schelling'schen Annahme in der Identitätsphilosophie: JL] Grund und Folge, Form und Wesen, Seyn und Werden in einen und denselben Punkt zusammenfallen (*Briefwechsel mit Eschenmayer* SW I/8, 145–146)

Die Unterscheidung zwischen dem Grund der Existenz und dem Existierenden ist

²³⁹ Im Vergleich zu Eschenmayer identifiziert Schelling das Absolute, wie im vorangehenden Kapitel dieser Arbeit gezeigt, mit Gott (vgl. hierzu Kapitel 2.3.1).

²⁴⁰ Vgl. *Freiheitsschrift* SW I/7, 357.

²⁴¹ Vgl. *Freiheitsschrift* SW I/7, 358: „Dieser Grund seiner Existenz, den Gott in sich hat, ist nicht Gott absolut betrachtet, d.h. sofern er existiert“.

²⁴² *Freiheitsschrift* SW I/7, 358.

Eschenmayer zufolge – wie z.B. die Begriffspaare von „Grund und Folge, Form und Wesen, Sein und Werden“ – als die Kategorie des reflexiven Verstandes zu betrachten, welche allein auf das endliche Ding anwendbar ist. Dagegen besteht Gott bzw. das Absolute, wie Schelling selbst in seinen früheren identitätsphilosophischen Schriften behauptet, in der absoluten Abgelöstheit von aller Unterscheidung, nämlich in der „absoluten Identität“. Aus diesem Grund argumentiert Eschenmayer gegen Schelling, dass die „Unterscheidung in Gott“ in der *Freiheitsschrift*, vom identitätsphilosophischen Gesichtspunkt aus betrachtet, nichts anderes als die falsche Anwendung der Kategorie sei, welche die Herabwürdigung Gottes zu einem Verstandeswesen zur Folge habe.²⁴³

Allerdings hat dieser Eschenmayer'sche Vorwurf gegen Schellings „Unterscheidung in Gott“ seinen Ursprung in der Verständnislosigkeit darüber, dass diese Schelling'sche Unterscheidung in der *Freiheitsschrift* nicht auf seiner Identitätsphilosophie, sondern im Gegenteil auf seiner Abkehr von dieser basiert, in welcher es, wie bekannt, um die Einsicht in die grundlegende Verschiedenheit zwischen dem Wesen selbst und dessen Aktuell-Sein geht. Eschenmayer missversteht also, dass Schelling die „Unterscheidung des Grundes der Existenz in Gott“ zum Zweck der Ergründung der identitätsphilosophischen Auffassung – also zur Erklärung der unmittelbaren Selbstformierbarkeit der absoluten Identität – in der *Freiheitsschrift* erst einführt. Vor diesem Hintergrund identifiziert Eschenmayer Schellings Unterscheidung zwischen dem „Grund der Existenz“ und dem „Existierenden selbst“ in der *Freiheitsschrift* fälschlich mit dem identitätsphilosophischen Begriffspaar „Wesen – Form“ bzw. „Grund – Folge“. Eben aufgrund dieser Verwechslung kommt Eschenmayer zu der oben dargestellten Auffassung, Schelling gerate mit der Einführung der „Unterscheidung in Gott“ in der *Freiheitsschrift* in eine fatale Ungereimtheit.²⁴⁴

2) Schellings Rechtfertigung der „Unterscheidung in Gott“ gegen den Vorwurf Eschenmeyers (1812)

Im April 1812 erwidert Schelling brieflich Eschenmeyers kritischen Kommentar zur *Freiheitsschrift*. Schellings Rechtfertigung richtet sich gegen das oben dargestellte

²⁴³ „Allein nicht nur die Ausschließung des Prädicats des Grundes von Gott ist es, was ich [= Eschenmayer: JL] behaupte, sondern die ganze logische Denkweise überhaupt gibt keinen Maßstab für Gott, und Er wird durch Anwendung unserer Stammbegriffe von Grund und Folge, Form und Wesen, Seyn und Werden offenbar zu einem Verstandeswesen herabgewürdigt“ (*Briefwechsel mit Eschenmayer* SW I/8, 146).

²⁴⁴ Zu Schellings eigener Verantwortlichkeit für das Aufkommen dieses Missverständnisses vgl. S.89.

Missverständnis Eschenmayers. Er sieht Eschenmayers Fehler v.a. in dessen falscher Identifizierung der Unterscheidung des „Grundes der Existenz“ vom „Existierenden selbst“ mit den identitätsphilosophischen Begriffspaaren „Grund – Folge“ und „Wesen – Form“: Eschenmayer versteht den Begriff „Grund der Existenz“ zunächst irrtümlicherweise als die „Ursache“, die nicht bloß die Verwirklichung des existierenden göttlichen Aktes, sondern auch das Wesen Gottes selbst, der existiert, zur Folge hat. Dementsprechend betrachtet sich das „Existierende selbst“ bei Eschenmayer bloß als Folge des „Grundes der Existenz“. Infolge dieser falschen Interpretation von „Grund“ verwandelt Eschenmayer Schelling zufolge das Verhältnis des „Grundes der Existenz“ zum „Existierenden selbst“ in ein lineares und einseitiges Abhängigkeitsverhältnis wie z.B. das „Ursache-Wirkung-Verhältnis“ bzw. das Vorangehende-Nachfolgende-Verhältnis.²⁴⁵ Dieses Missverständnis Eschenmayers zeigt sich nach Schelling ganz explizit darin, dass Eschenmayer den Unterschied zwischen dem „Grund der Existenz und dem Existierenden selbst“ in den zwischen dem „Grund der Existenz und der Existenz [= Folge des Grundes der Existenz“: JL] umformuliert.²⁴⁶

Gegen das Missverständnis Eschenmayers versucht Schelling die eigentliche Bedeutung seines neu vorgelegten Begriffs „Grund der Existenz“ wie folgt zu erklären:

der Grund zur Existenz kann doch zu nichts weiter Grund seyn als eben zum Existiren, rein als solchem; nicht aber Grund von dem, was existirt, dem Subjekt der Existenz, welches, wie ich Ihnen schon (1) zeigte, zwei himmelweit verschiedene Begriffe sind.

²⁴⁵ „Aber nicht bloß der Begriff Grund (den Sie [= Eschenmayer: JL] übrigens in einem von mir [= von Schelling: JL] gar nicht gedachten – dem vulgären Sinne nehmen, indem Sie ihm (2) als Correlatum den Begriff Folge zugeben, wonach am Ende wohl gar der seyende Gott eine Folge des Seyns, des nicht-seyenden Grundes wäre) – nicht bloß der Begriff Grund, auch die Begriffe Form und Wesen, Seyn und Werden, überhaupt alle Verstandesbegriffe sind Ihnen, übertragen auf Gott, anstößig und verdamulich (3), indem Gott dadurch offenbar zu einem Verstandeswesen, oder wie Sie es späterhin (4) ausdrücken, zu einem bloß particulären Gott würde“ (*Briefwechsel mit Eschenmayer* SW I/8, 165–166; die Zahlen in Klammern sind von Schelling).

²⁴⁶ „Der Grund zur Existenz und die Existenz sind an sich nicht verschieden, wenn Sie unter dieser eben nichts weiter als die Existenz, das reine Existiren, als solches, verstehen. Begriffen Sie aber das Ganze darunter, inwiefern dazu auch das existirende Subjekt gehört, so müßte ich es leugnen; denn der Grund ist das nicht-Subjekt, das nicht selber Seyende, also von der Existenz, sofern darin das Subjekt schon mitbegriffen wird, nothwendig verschieden. Allein ich habe überhaupt nicht von einem Unterschied zwischen der Existenz und dem Grund zur Existenz gesprochen, sondern von einem Unterschied zwischen dem Existirenden und dem Grund zur Existenz; welches, wie Sie selbst sehen, ein bedeutender Unterschied ist“ (*Briefwechsel mit Eschenmayer* SW I/8, 164). Trotz dieser klaren Angabe Schellings wird der Unterschied zwischen dem „Grund der Existenz“ und „dem Existierenden selbst“ in der *Freiheitsschrift* sogar von nicht wenigen jüngeren Forschungen als Unterschied zwischen „Grund der Existenz“ und „Existenz“ missverstanden.

Wollten Sie [= Eschenmayer: JL] meinen wirklichen Gedanken [= Schellings Begriff des Grundes: JL] ausdrücken, so konnten Sie nur sagen: das irrationale, für sich verstandlose Princip in Gott sey für ihn Grund, d.i. Grundlage, Bedingung, Medium der Offenbarung seines nur in sich seyenden Subjekts, oder Bedingung seiner äußerlich wirkenden Existenz (*Briefwechsel mit Eschenmayer* SW I/8, 172–173)

Im oben zitierten Abschnitt seines Briefes an Eschenmayer weist Schelling ganz eindeutig auf, dass er unter dem „Grund“ in „Grund zur Existenz“ niemals, wie Eschenmayer falsch interpretiert, die „Ursache“ versteht, welche nicht allein das „Existieren“, also den Akt des Existierenden, sondern auch dessen Wesen selbst zur Folge hat: Der „Grund“ bezieht sich bei Schelling ausschließlich auf den Akt der Existenz, jedoch nicht auf das Wesen von deren Akteur. Der Grund der Existenz fungiert also, wie Schelling beschreibt, als die „Grundlage“ oder die „Bedingung“, auf deren Basis oder mit deren Hilfe der wesentlich unabhängige Akteur der Existenz, das Existierende selbst, seinen existierenden Akt verwirklicht, welcher jedoch am Anfang bloß in der Möglichkeit bleibt. Mit dem Begriff „Grund“ im „Grund der Existenz“ meint Schelling sozusagen nicht das selbstverwirklichende Prinzip wie im gewöhnlichen Sinne, sondern im Gegenteil die „(Möglichkeits-)Bedingung“, die den sich selbst äußerlich verwirklichenden Akt des Anderen ermöglicht. Die funktionelle Stellung des Grundes der Existenz als Möglichkeitsbedingung für die Verwirklichung des Anderen beschreibt er ferner wie folgt: „sie [= die Finsternis als Metapher für den Grund der Existenz: JL] ist nicht um ihrer selbst, sondern nur um eines andern, nämlich um des Lichtes [= Metapher für das Existierende selbst: JL] willen“ (*Briefwechsel mit Eschenmayer* SW I/8, 174).²⁴⁷

Der o.g. funktionelle Charakter des Begriffes „Grund der Existenz“ hat nun Schelling zufolge seinen Ursprung in dessen ontologischer Grundsituation, die darin besteht, dass der Grund der Existenz, an sich betrachtet, das zu existierende Wesen ab ovo nicht in sich beinhaltet, d.h., dass er sich ursprünglich außerhalb seines eigenen Wesens

²⁴⁷ Die Funktion des Grundes der Existenz im Verhältnis zum Existierenden selbst als „Medium“ bzw. „Fundament“ versucht Schelling in der *Freiheitsschrift* sowie in seinem oben genannten Brief an Eschenmayer anhand der Analogie mit dem Verhältnis der „Finsternis“ zum „Licht“ anschaulich zu machen. Denn die Finsternis dient Schelling zufolge nicht als das selbstoffenbarende Prinzip, sondern bloß als Hintergrund, vor dem sich das Andere, nämlich das Licht als der beleuchtende Akteur offenbaren kann. Umgekehrt gesagt, offenbart sich die Finsternis ausschließlich als das vom Licht „Überwundene“, mithin als das immer schon „Vergangene“ (vgl. hierzu *Freiheitsschrift* SW I/7, 358; *Briefwechsel mit Eschenmayer* SW I/8, 173–174).

befindet.²⁴⁸ Mit dem Ausdruck „ursprünglich außer sich sein“ charakterisiert Schelling in seinem Brief an Eschenmayer die ontologische Grundsituation des Grundes der Existenz als die ursprüngliche Selbstentfremdetheit.²⁴⁹

Anschließend an die vorangehende Erklärung des Grundes der Existenz erklärt Schelling ferner dessen Bezugspol, „das Existierende selbst“, d.i. „das Subjekt der Existenz“:

Das Licht, und was ihm analog ist, der Verstand [= das Existierende selbst bzw. das Subjekt der Existenz: JL], ist eine, von der Finsterniß [= dem Grund der Existenz: JL] ganz unabhängige, ja eine höhere Potenz als diese (= A²); oder (um das Eigentliche zu sagen) das Licht ist eben das seinem Begriff nach (in sich) Seyende, was dazu keiner andern Potenz bedarf. Aber eben darum, weil es das in-sich-Seyende ist, bedarf es, um als dieses in-sich-Seyende zu seyn, d.h. um sich als dieses zu erweisen, thätig zu offenbaren, des gegenwirkenden Princips der Finsterniß, welche als Grund (Grundlage, Unterlage, Bedingung) seiner Aktualisierung ist, und als Bedingung ihm als Wirklichem, in-Wirkung-Gesetztem, nothwendig – nicht dem Begriff, wohl aber der Zeit nach – vorangehen muß (*Briefwechsel mit Eschenmayer* SW I/8, 173)

²⁴⁸ Mit Hilfe der Analogie zur „Schwerkraft“ sowie zur „Sehnsucht“ versucht Schelling in der *Freiheitsschrift*, die ontologische Befindlichkeit des Grundes der Existenz als die ursprüngliche Selbstentfremdetheit bildlich darzustellen: Dass etwas außer sich befindlich ist, bedeutet, dass ihm von Anfang an sein eigenes Wesen mangelt. Der Grund der Existenz befindet sich ursprünglich sozusagen in einem Selbstmangel. Der Grund der Existenz als das Selbstmangelnde versteht sich nun, noch näher betrachtet, einerseits als der Wille zu seinem fehlenden Wesen, d.h. als die Kraft, die sein eigenes Wesen von außen her an sich zieht. Mit der „Schwerkraft“ vergleicht Schelling den Grund der Existenz als den sich selbst anziehenden Willen (vgl. hierzu *Freiheitsschrift* SW I/7, 358). Darüber hinaus ist der Selbstmangel andererseits eine Unwissenheit bzw. Bewusstlosigkeit um sich selbst. Die oben erwähnte „Finsternis“ versteht sich in diesem Zusammenhang auch als Metapher für die selbstbewusstlose Situation des Grundes der Existenz. Diesen doppelten Charakter des Grundes der Existenz, das bewusstlose Streben nach der Einheit mit sich selbst, versucht Schelling in der *Freiheitsschrift* anhand der Analogie mit dem menschlichen Gemüt und dessen „Sehnsucht“ einsichtig zu machen. Vgl. hierzu *Freiheitsschrift* SW I/7, 359: „Wollen wir uns dieses Wesen [= das Wesen des Grundes der Existenz: JL] menschlich näher bringen, so können wir sagen: es sei die Sehnsucht, die das ewige Eine empfindet, sich selbst zu gebären. Sie ist nicht das Eine selbst, aber doch mit ihm gleich ewig. Sie will Gott, d.h. unergründliche Einheit, gebären, aber insofern ist in ihr selbst noch nicht die Einheit. Sie 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 Willen des Verstandes, nämlich Sehnsucht und Begierde desselben; nicht ein bewußter, sondern ein ahndender Wille, dessen Ahndung der Verstand ist“.

²⁴⁹ „sie [= die Finsterniß bzw. der Grund der Existenz: JL] hat kein wahres Seyn in sich selber und ist ursprünglich nur ein Seyn außer sich; denn sie ist nicht um ihrer selbst, sondern nur um eines andern, nämlich um des Lichtes [= des Existierenden selbst bzw. des Subjekts der Existenz: JL] willen, nur als Bedingung oder Werkzeug von dessen Offenbarung“ (*Briefwechsel mit Eschenmayer* SW I/8, 173–174). Die ursprüngliche Selbstentfremdetheit des Grundes der Existenz erwähnt Schelling, soweit ich sehe, nur an dieser Stelle ganz flüchtig, bevor er diese Einsicht in den *Erlanger Vorlesungen* (1821) als die ontologische Grundsituation der sog. „ewigen Freiheit“ thematisch entwickelt. Vgl. hierzu Kapitel 5.

Schelling betont in der obigen Passage, dass „das Existierende selbst“, wie Eschenmayer missversteht, nicht als eine bloße Folge des Grundes der Existenz – nämlich als die „Existenz“ – zu verstehen ist. Mit dem Terminus „das Existierende selbst“ meint er vielmehr den Akteur der Existenz, der wesentlich vom Grund der Existenz unabhängig und zwar ontologisch höherrangig ist als dieser. Denn das Existierende selbst beinhaltet im Unterschied zum Grund der Existenz sein eigenes Wesen, das existiert. Das Existierende selbst betrachtet sich also als dasjenige, bei dem es um die Existenz seines eigenen Wesens geht, mit Schellings Worten als dasjenige, das nicht um eines anderen willen, sondern nur um sich selbst willen ist. Diese Grundbefindlichkeit des Existierenden selbst im Unterschied zum Grund der Existenz bezeichnet Schelling in der oben zitierten Passage als das „in sich Seiende“.²⁵⁰

Aufgrund seiner ursprünglichen Insichheit fungiert das Existierende selbst im Verhältnis zum Grund der Existenz als dasjenige, das sein eigenes Wesen initiatorisch zur Existenz bzw. zur Offenbarung treibt, nämlich als das „Subjekt der Existenz“.²⁵¹ Allerdings bedeutet dies Schelling zufolge nicht, dass sich das Existierende selbst ausschließlich nur durch sein eigenes Wesen zur Existenz bringt. Vielmehr kann das Existierende selbst seinem Wesen nach eben nicht allein durch sich selbst aus sich heraustreten und sich damit zur Wirklichkeit bringen. Denn es ist, als solches betrachtet, bloß in sich selbst befindlich.²⁵² Aus diesem Grund bedarf es zur Existenz seines eigenen Wesens nach Schelling des „gegenwirkenden Prinzips“, das als Grundlage bzw. als Basis der Selbstaktualisierung des Existierenden selbst – mit Schellings Worten als „Grund der Existenz“ – fungiert.²⁵³

²⁵⁰ Dass etwas in sich befindlich ist, bedeutet zunächst, dass es in der gänzlichen Transparenz gegenüber sich selbst bzw. in der vollständigen Selbstbewusstheit sich befindet. Diese absolute Selbstklarheit des Existierenden selbst ohne alle Schatten; seine komplette Selbstbewusstheit vergleicht Schelling in der oben zitierten Passage des Briefes sowie in der *Freiheitsschrift* (vgl. *Freiheitsschrift* SW I/7, 358; 359–361) mit „Licht“ und „Verstand“. Darüber hinaus bedeutet dass etwas in sich befindlich ist, dass es sich in der vollständigen Selbstgenügsamkeit befindet. Das Existierende selbst als das sich selbst genügende versteht sich weiter als der Wille dazu, das genügende Selbst nach außen auszustrahlen bzw. äußerlich wirksam zu sein. Der ausstrahlende Charakter des Lichtes dient bei Schelling als Metapher für den sich selbst offenbarenden bzw. sich selbst bekräftigenden Willen des Existierenden selbst.

²⁵¹ Diesen funktionellen Charakter des Existierenden selbst als das selbstverwirklichende Prinzip bezeichnet Schelling im Unterschied zu dem des Grundes der Existenz qua Möglichkeitsbedingung als „Ursache“ (vgl. *Briefwechsel mit Eschenmayer* SW I/8, 174).

²⁵² Es ist eine grundlegende Einsicht von Schellings *Antifichteschrift*, dass das unmittelbare Herausgehen des Wesens aus dessen anfänglicher Insichheit prinzipiell unmöglich ist. Vgl. hierzu Kapitel 3.1.1.

²⁵³ Ganz analog dazu benötigt das Licht Schelling zufolge die Finsternis als den vorhergehenden Hintergrund, damit seine Beleuchtung eine äußere Wirksamkeit hat. Das Licht setzt sich also erst dadurch als das

Die bisherige Nachzeichnung von Schellings Erklärung seines Neuansatzes der *Freiheitsschrift* in seinem Brief lässt sich folgendermaßen zusammenfassen: Mit der Unterscheidung zwischen dem Wesen des Absoluten als dem „Grund der Existenz“ einerseits und dem „Existierenden selbst“ andererseits meint Schelling, wie Eschenmayer falsch interpretiert, nicht ein lineares und einseitiges Abhängigkeitsverhältnis, sondern die funktionelle Wechselbeziehung zwischen den beiden verschiedenen Wesensmomenten des Absoluten.²⁵⁴ Der Grund der Existenz fungiert als die Möglichkeitsbedingung für die Existenz des außer ihm befindlichen Wesens, d.h. als Träger der Existenz, während das Existierende selbst als das sich selbst verwirklichende Prinzip zur Existenz seines eigenen Wesens, d.h. als Initiator der Existenz, dient. Diese beiden funktionellen Momente des Absoluten sind zwar voneinander verschieden, jedoch setzen sie zur Existenz einander gegenseitig voraus.²⁵⁵ Die funktionelle Verschiedenheit der beiden Wesensmomente des Absoluten wurzelt in der Verschiedenheit der ontologischen Grundbefindlichkeit zwischen den beiden: Die Funktion des Grundes der Existenz als deren Möglichkeitsbedingung beruht auf dem ursprünglichen Außer-sich-befindlich-Sein des Grundes, während das Existierende selbst als das Subjekt der Existenz ursprünglich in der gänzlichen Insichheit besteht.

3.2.2 Eine neue Herausforderung: Die Schwierigkeit mit der neuen Konzipierung der absoluten Indifferenz im Rahmen des neuen Systemmodells

Anhand der oben nachgezeichneten Erklärung im Brief macht Schelling gegen Eschenmeyers Missverständnis zwar einsichtig, dass die Unterscheidung zwischen den beiden Wesensmomenten im Absoluten nicht, wie Eschenmayer behauptet, als eine unberechtigte Übertragung der Verstandeskategorie von „Ursache – Wirkung“ bzw. „Wesen – Form“ auf Gott zu verstehen ist. Er verdeutlicht, dass sich diese

Bestrahlende bzw. Beleuchtende in Wirkung, dass es die vorhergehende Finsternis durchbricht und sie aufhebt. Mit diesem Wirkungsverhältnis von Licht zu Finsternis versinnbildlicht Schelling das Verhältnis des Subjektes der Existenz zu deren Grund. Vgl. hierzu Anm. 41.

²⁵⁴ „Jedes der auf die angezeigte Art in der Natur entstandenen Wesen hat ein doppeltes Prinzip in sich, das jedoch im Grunde nur Ein und das nämliche ist, von den beiden möglichen Seiten betrachtet“ (*Freiheitsschrift* SW I/7, 362).

²⁵⁵ Die funktionelle Wechselbeziehung der beiden Wesensmomente des Absoluten schildert Schelling in der *Freiheitsschrift* bildlich als zirkuläre Selbstproduktion: „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“ (*Freiheitsschrift* SW I/7, 358).

Unterscheidung vielmehr auf die Wesensstruktur des Absoluten bezieht, welche zur Plausibilität des nachidentitätsphilosophischen Konzeptes in Bezug auf die Selbstpositionierung des Absoluten – nämlich durch die „Existenz“ – unerlässlich ist.

Trotz dieser Erklärung Schellings lässt sich allerdings nicht sagen, dass Eschenmeyers Vorwurf damit restlos ausgeräumt wäre. Denn man kann im Einklang mit Eschenmayer gegen Schellings Erklärung wiederum die folgenden Fragen stellen: Wie ist die Unterscheidung überhaupt – sei es die Unterscheidung zwischen Ursache und Wirkung wie bei Eschenmayer oder die zwischen dem Grund der Existenz und dem Existierenden selbst wie bei Schelling – im Absoluten anzunehmen bzw. mit diesem zusammen zu denken, ohne das Wesen des Absoluten selbst, die „absolute Indifferenz“, aufzuheben? Führt die interne Unterscheidung des Absoluten, welche eigentlich zur Erklärung der Existenz des Absoluten eingeführt wurde, nicht paradoxerweise zur Aufhebung des Wesens des Absoluten selbst, das in der gänzlichen Abwesenheit von Differenz besteht?

1) „Der höchste Punkt der ganzen Untersuchung“: Die Problematik der internen Unterscheidung der absoluten Indifferenz

Der oben erwähnten Problematik ist sich Schelling in der Tat bereits in der *Freiheitsschrift* ganz bewusst, sodass er dieses Problem am Ende der *Freiheitsschrift* wie folgt als den „höchsten Punkt der ganzen Untersuchung“ beschreibt:

Wir treffen hier endlich auf den höchsten Punkt der ganzen Untersuchung. Schon lange hörten wir die Frage: wozu soll doch jene erste Unterscheidung dienen, zwischen dem Wesen, sofern es Grund ist und inwiefern es existiert? Denn entweder gibt es für die beiden keinen gemeinsamen Mittelpunkt: dann müssen wir uns für den absoluten Dualismus erklären. Oder es gibt einen solchen: so fallen beide in der letzten Betrachtung wieder zusammen. Wir haben dann Ein Wesen für alle Gegensätze, eine absolute Identität von Licht und Finsternis, Gut und Böses und alle die ungereimten Folgen, auf die jedes Vernunftsystem geraten muß, und die auch diesem System vorlängst nachgewiesen sind (*Freiheitsschrift* SW I/7, 406)

Im obigen Abschnitt gibt Schelling die Schwierigkeit wieder, welche die Einführung der Unterscheidung im Absoluten unvermeidlich hervorbringt: Wenn man auf der Unterscheidung zwischen dem Grund der Existenz und dem Existierenden selbst

einseitig beharre und keinen sog. „gemeinsamen Mittelpunkt“ für alle Gegensätze annehme, gerate man in den absoluten Dualismus. Dies würde nun einen völligen Verzicht auf Schellings Programm bedeuten, das die Freiheit zum Grundprinzip des Seins erklärt. Denn wenn, wie beim absoluten Dualismus, zwei verschiedene Prinzipien angenommen werden, dann beschränken sie sich aufeinander, was die vollständige Aufhebung der Freiheit selbst bedeutet. Aus diesem Grund scheint man einen sog. „gemeinsamen Mittelpunkt“ vor der Unterscheidung für die Rettung der Freiheit überhaupt voraussetzen zu müssen. Wenn man jedoch einen „gemeinsamen Mittelpunkt“ für alle Gegensätze annähme, dann fielen die beiden Bezugspole der Unterscheidung im gemeinsamen Mittelpunkt zusammen und damit geriete man dieses Mal in den absoluten Monismus. Dies würde nun letztendlich wiederum den bisherigen Lösungsversuch der *Freiheitsschrift*, basierend auf der Unterscheidung des Absoluten die Möglichkeit von dessen Existenz plausibel zu machen, unmöglich machen. Die entscheidende Voraussetzung für die Etablierung des nachidentitätsphilosophischen Systems liegt mithin darin, die Verträglichkeit der internen Unterscheidung des Absoluten mit dessen Wesen selbst – nämlich mit der „absoluten Indifferenz“ – plausibel zu machen. In diesem Sinne ist es zu verstehen, dass Schelling diese Erklärungsaufgabe in der oben zitierten Passage als den „höchsten Punkt der ganzen Untersuchung“ bezeichnet.

2) Neufassung des Wesens des Absoluten zur Problemlösung: Die Indifferenz als „Gleichgültigkeit“

Die Verträglichkeit der internen Unterscheidung des Absoluten mit dessen Wesen versucht Schelling in der dem oben zitierten Abschnitt nachfolgenden Passage der *Freiheitsschrift* durch eine neue Auffassung des anfänglichen Wesens des Absoluten, nämlich der „absoluten Indifferenz“, plausibel zu machen. Zunächst betont Schelling nachdrücklich, dass man ein anfängliches Wesen des Absoluten „vor“ dessen wirklicher Unterscheidung (des Grundes der Existenz vom Existierenden selbst) annehmen müsse.²⁵⁶ Denn man müsste ansonsten, wie im oben zitierten Abschnitt aufgewiesen, die Absolutheit der wirklichen Differenz annehmen und damit das Wesen des Absoluten

²⁵⁶ „es muß vor allem Grund und vor allem Existierenden, also überhaupt vor aller Dualität, ein Wesen sein“ (*Freiheitsschrift* SW I/7, 406).

selbst, die absolute Identität, aufheben.

Jedoch unterstreicht Schelling zugleich, dass das anfängliche Wesen vor aller wirklichen Unterscheidung nicht, wie im obigen Zitat angenommen, als dritter „gemeinsamer Mittelpunkt“ zu denken ist, in dem der Unterschied zwischen den beiden Bezugspolen komplett ausgeglichen bzw. aufgelöst wird. Denn in diesem Fall wäre die Möglichkeit der Unterscheidung von Beginn an vollkommen versperrt.²⁵⁷ Allerdings ist das anfängliche Wesen der Absoluten Schelling zufolge auch nicht einfach dem geoffenbarten Absoluten, nämlich der „lebendigen Verbindung mit dem Anderen“, gleichzusetzen. Denn diese Art Identität schließt ab ovo die wirkliche Unterscheidung zwischen den zu verbindenden Wesensmomenten als ihren Inhalt ein. Um die Apriorität des anfänglichen Wesens gegenüber aller Differenz im Unterschied zur geoffenbarten Identität zu pointieren, bezeichnet Schelling das anfängliche Wesen des Absoluten speziell als die „absolute Indifferenz“.²⁵⁸

Mit der anfänglichen Indifferenz des Absoluten meint Schelling, zusammenfassend gesagt, weder den vollständigen Ausgleich aller Differenz noch deren lebendige Verbindung. Vielmehr versteht er unter der absoluten Indifferenz hier den Zustand, in dem die Differenz „noch nicht als solche prädiert ist“. Noch präziser gesagt besteht das anfängliche Wesen des Absoluten in der Situation, in der das Wesensmoment des Absoluten als „Grund der Existenz“ seine Dualität gegenüber dem Wesensmoment des Absoluten als „Existierendem selbst“ noch nicht explizit geäußert bzw. prädiert hat, nämlich in der „Prädikatlosigkeit“.²⁵⁹ Diese anfängliche Prädikatlosigkeit des Grundes der Existenz im Verhältnis zum Existierenden selbst bezeichnet Schelling als „Urgrund“ bzw. „Ungrund“²⁶⁰: Mit der Bezeichnung „Ungrund“ pointiert Schelling einerseits das anfängliche Wesen des Absoluten als den Zustand, in dem alle wirklichen Gegensätze bzw. Unterschiede „noch nicht“ aktualisiert sind. Auf der anderen Seite ist

²⁵⁷ Außerdem ist „der gemeinsame Mittelpunkt“ auch aus dem folgenden Grund nicht als das anfängliche Wesen des Absoluten zu denken: Der Begriff „der gemeinsame Mittelpunkt“ ist in der Tat nichts anderes als der Identitätsbegriff des Dogmatismus, nämlich die relative Identität, die vom Differenzverhältnis ausgehend nachträglich produziert wird. Zu Schellings Kritik am Identitätsbegriff des Dogmatismus vgl. Kapitel 2.3.1.

²⁵⁸ „Es [= das anfängliche Wesen: JL] kann daher nicht als die Identität; es kann nur als die absolute *Indifferenz* beider bezeichnet werden“ (*Freiheitsschrift* SW I/7, 406). Vgl. hierzu Müller-Lüneschloß 2012, 155.

²⁵⁹ „Die Indifferenz ist nicht ein Produkt der Gegensätze, noch sind sie implicite in ihr enthalten, sondern sie ist ein eignes von allem Gegensatz geschiedenes Wesen, an dem alle Gegensätze sich brechen, das nichts anderes ist als eben das Nichtsein derselben, und das darum auch kein Prädikat hat als eben das der Prädikatlosigkeit, ohne dass es deswegen ein Nichts oder ein Unding wäre“ (*Freiheitsschrift* SW I/7, ebd.).

²⁶⁰ „es muß *vor* allem Grund und vor allem Existierenden, also überhaupt vor aller Dualität, ein Wesen sein; wie können wir es anders nennen als den Urgrund oder vielmehr Ungrund?“ (ebd.).

das anfängliche Wesen „Urgrund“ zu nennen, indem eben in diesem Wesen die wirkliche Differenzierung des Grundes der Existenz vom Existierenden selbst wurzelt. Die anfängliche Indifferenz wird also, sofern sie der „Urgrund“ ist, nicht bloß als diejenige gedacht, in der die Differenz völlig aufhört, sondern vielmehr als diejenige, in der die Differenz überhaupt erst als solche „gesetzt und bestätigt“ wird.²⁶¹

Wie ist nun die ontologische Situation der anfänglichen Indifferenz als „Un-“ bzw. „Urgrund“, welcher sich weder als kompletter Ausgleich zwischen den Gliedern des Differenzverhältnisses noch als deren lebendige Verbindung, sondern vielmehr als deren Prädikatlosigkeit verstehen soll, genau vorzustellen? Die Erklärung hierfür liefert Schelling wie folgt:

Reales und Ideales, Finsternis und Licht, oder wie wir die beiden Prinzipien sonst bezeichnen wollen, können von dem Ungrund niemals *als Gegensätze* prädiziert werden. Aber es hindert nichts, daß sie nicht als Nichtgegensätze, d.h. in der Disjunktion und jedes *für sich* von ihm prädiziert werden, womit aber eben die Dualität (die wirkliche Zweiheit der Prinzipien) gesetzt ist. In dem Ungrund selbst ist nichts, wodurch dies verhindert würde. Denn eben weil er sich gegen beide als totale Indifferenz verhält, ist er gegen beide gleichgültig (*Freiheitsschrift* SW I/7, 407)

Das anfängliche Wesen, in dem die beiden Wesensmomente des Absoluten weder völlig miteinander verschmolzen bzw. ausgeglichen sind noch im wirklichen Gegensatz zueinander stehen, stellt Schelling im obigen Zitat als den Zustand dar, in dem die beiden Momente des Absoluten miteinander „disjunktiv“ zusammen sind: Die beiden Momente des Absoluten verhalten sich in der anfänglichen Indifferenz zueinander als „weder A noch - A“ (bzw. als „sowohl A als auch -A“), wohingegen sie sich in der geoffenbarten Identität, in der lebendigen Verbindung, als „konjunktiv“ zueinander verhalten, nämlich als „A und zugleich - A“.²⁶² Die beiden Momente des Absoluten in der anfänglichen Indifferenz befinden sich insofern in der „gegenseitigen Gleichgültigkeit“.

²⁶¹ *Freiheitsschrift* SW I/7, 407. Die beiden Bezeichnungen für die anfängliche Indifferenz, „Ungrund“ und „Urgrund“, spiegeln meiner Beobachtung nach die bereits in Schellings Frühphilosophie aufgewiesene Doppelbedeutung des Unbedingten im Verhältnis zur Bedingtheit wider, die darin besteht, dass das Unbedingte einerseits von aller Bedingtheit schlechthin losgelöst ist und andererseits zugleich als das Prinzip zu verstehen ist, durch das die Bedingtheit erst begründet wird.

²⁶² Die anfängliche Indifferenz als das disjunktive Verhältnis zwischen den beiden Wesensmomenten des Absoluten beschreibt Buchheim veranschaulichend mit dem Ausdruck „Entkopplung“; vgl. hierzu Buchheim (hg.) 1997, 162 (Anm. 337).

3) Auftauchen der neuen Schwierigkeit: Das Erklärungsproblem nach der Setzung der wirklichen Differenz von der anfänglichen Indifferenz

Wie bisher dargestellt, scheint Schelling die Existenz des Absoluten nun ohne Widerspruch „in“ bzw. „von“ dessen Wesen selbst rechtfertigen zu können: Das anfängliche Wesen des Absoluten, das sich früher bloß als die völlige Ansichheit bzw. als die absolute Einfachheit bezeichnete, wird jetzt noch konkreter dargestellt als die Gleichgültigkeit des Wesensmomentes des Absoluten „Grund der Existenz“ gegen „das Existierende selbst“. Diese Gleichgültigkeit wird nun einerseits „Ungrund“ genannt, denn die Zweiheit des Grundes der Existenz gegen das Existierende selbst ist in dieser anfänglichen Gleichgültigkeit noch nicht aktualisiert. Andererseits bezeichnet Schelling sie als „Urgrund“, da die Aktualisierung der Zweiheit erst aus diesem anfänglichen Wesen hervortritt. Basierend auf dieser Erläuterung des anfänglichen Wesens des Absoluten lässt sich nun dessen Existenz noch konkreter charakterisieren als Akt des Ur- bzw. Ungrundes, in dem dieser sich von seiner anfänglichen Gleichgültigkeit gegen das Existierende selbst entfernt und damit die Dualität gegenüber dem Existierenden selbst aktualisiert.

Trotz dieser näheren Darstellung der Existenz des Absoluten bleibt die vorige Problematik der Unverträglichkeit der internen Unterscheidung des Absoluten mit dessen Wesen selbst jedoch ungelöst und lässt sich wie folgt erneut erheben: Wie kann man sich denn eine derartige Indifferenz vorstellen, die einerseits aller Dualität vorhergeht und in der andererseits die Dualität zugleich erst wirklich gesetzt wird? Anders formuliert: Wie ist es denn überhaupt möglich, dass der Ur- bzw. Ungrund ausschließlich durch sich selbst aus seiner Gleichgültigkeit gegen das Existierende selbst heraustritt und sich damit ins wirkliche Differenzverhältnis zu diesem stellt? Wie kann der Ur- bzw. Ungrund seine anfängliche Bewusstlosigkeit in Bezug auf die Differenz allein durch sich selbst durchbrechen?²⁶³ Solange dieses Problem nicht gelöst

²⁶³ Entsprechende Fragen zu Schellings neuem Begriff des anfänglichen Wesens – „Ungrund“ bzw. „Indifferenz“ – stellt Eschenmayer in seinem Brief von 1810 ganz scharf und zudringlich: „Ohne Noth, wie mir [= Eschenmayer: JL] scheint, nennen Sie [= Schelling: JL] diesen Ungrund Indifferenz, wodurch gleich ein neuer Widerspruch rege wird. Sie sagen: In dieser Indifferenz ist weder das Gute noch das Böse. Sehr wahr! Woher nun die Zweiheit Reales und Ideales, Finsterniß und Licht? Es kann doch kein Zwei entstehen ohne ein differenziirendes Princip des Einen. Wo liegt dieses? Sie sagen ferner, diese Gegensätze seyen als

ist, ist Schellings eigentliche Absicht, die Rechtfertigung der Existenz des Absoluten von dessen Wesen her, auf keinen Fall erfüllt. Mit der Frage nach der Selbstentfernung des Ungrundes von dessen anfänglicher Gleichgültigkeit gehen wir nun zu dem Hauptthema von Schellings Systementwürfen nach der *Freiheitsschrift* über.

Nichtgegensätze, d.h. in der Disjunktion, und jedes für sich von dem Ungrund zu prädiciren. Ohne wieder darauf zu dringen, woher überhaupt es komme, dass Gegensätze prädicirt werden sollen, scheint diese Stelle entweder ganz unverständlich oder nur in dem Sinne verständlich, daß das einmal dieses, das anderemal jenes, mithin jedes für sich von dem Ungrund zu prädiciren sey [...]“ (*Briefwechsel mit Eschenmayer* SW I/8, 153–154).

4. Die Problematik der Versuche zur Begründung der Existenz des Absoluten mit dessen Wesen in den *Stuttgarter Privatvorlesungen* (1810) und den *Weltalter-Fragmenten* (1811–1815)

Wie im vorangehenden Kapitel festgestellt, liegt der Kernpunkt der Erklärungsaufgabe von Schellings Systementwürfen nach der *Freiheitsschrift* darin, den tatsächlichen Vollzug der internen Unterscheidung des Absoluten mit dessen ursprünglichem Wesen zu begründen, nämlich mit dem „Ungrund“. Schellings Klärungsversuche für diese Problematik finden sich in mehreren Systementwürfen, die Schelling nach der *Freiheitsschrift* vorgelegt hat. Dabei handelt es sich um die *Stuttgarter Privatvorlesungen* (= SP) und um eine Reihe von *Weltalter-Fragmenten* (= WA). Jedoch gelingt es Schelling in diesen Systementwürfen nicht, die Existenz des Absoluten mit dessen Wesen ausreichend zu erklären. Das Scheitern dieser Systementwürfe ist, wie wir sehen werden, darauf zurückzuführen, dass Schelling das Urwesen des Absoluten auch in dieser Phase immer noch in den Horizont der Identitätsphilosophie zu integrieren versucht. In diesem Zusammenhang werden wir uns als letzten Punkt unserer Untersuchung von Schellings gedanklichem Weg zur Ekstase darum bemühen, das Scheitern der Schelling'schen Systementwürfe nach der *Freiheitsschrift* und dessen Ursache herauszustellen.

4.1 Schellings Begründungsversuch der Existenz des Absoluten aus dessen Wesen in den SP (1810) und dessen Problematik

1810, ein Jahr nach der Veröffentlichung der *Freiheitsschrift*, hielt Schelling in Stuttgart vor einem ausgewählten Kreis eine Reihe von Privatvorlesungen.²⁶⁴ Beachtenswert für unser Thema ist, dass Schelling in diesen Vorlesungen zum ersten Mal seit der *Freiheitsschrift* den Versuch unternimmt, die Existenz des Absoluten aus dem anfänglichen Wesen des Absoluten zu rechtfertigen.

4.1.1 Lösungsversuch für die Möglichkeit der Selbstdifferenzierung des Absoluten

Am Anfang des Haupttextes der SP formuliert Schelling die aus dem Neuansatz der *Freiheitsschrift* resultierende Problematik in Bezug auf die Begründung der internen

²⁶⁴ Für einen ausführlichen Bericht über den historischen Kontext von Schellings Stuttgarter Privatvorlesungen sowie deren Textphilologie vgl. Müller-Lüneschloß 2012, 21–72 sowie Vetö 1973, 11–97.

Unterscheidung des Absoluten mit dessen Urwesen wie folgt noch schärfer:

Jetzt erst fragen wir: wie ist diese Scheidung in Gott möglich? Da nämlich das Band der Principien in Gott einmal unauflöslich ist, so scheint insofern eine Scheidung ganz unmöglich, und doch ist sie nothwendig zur Offenbarung. Wie ist dieser Widerspruch aufzulösen? (*SP SW I/7*, 425)

Im oben zitierten Abschnitt der *SP* äußert Schelling zunächst seine nachidentitätsphilosophische Einsicht in Bezug auf die Selbstpositionierung des Absoluten in der *Antifichteschrift* sowie in der *Freiheitsschrift*: Die Selbstpositionierung des Absoluten, die dessen Wesen nach unentbehrlich ist, vollzieht sich durch den „Offenbarungsakt“, der darin liegt, dass das Wesen des Absoluten aus seiner anfänglichen Insichheit herausgeht und sich damit nach außen manifestiert. In diesem Sinne bezeichnet Schelling die Offenbarung als Existenz (*Antifichteschrift*). Zur Offenbarung bzw. zur Existenz ist nun die wesentliche Scheidung des Absoluten, also die zwischen dem Wesensmoment des Absoluten als der Grundlage der Existenz einerseits und dem Akteur der Existenz bzw. dem Existierenden selbst andererseits als „nothwendig“ anzunehmen (*Freiheitsschrift*).²⁶⁵

Jedoch weist er im Zitat zugleich auch auf die Schwierigkeit mit dem nachidentitätsphilosophischen Konzept des Absoluten hin: Die interne Scheidung des Absoluten, welche als „nothwendig“ für dessen Existenz vorausgesetzt wird, „scheint“ eben darum „ganz unmöglich“ zu sein, weil das Absolute, in sich betrachtet, in der „unauflöselichen Verbundenheit“ zwischen den Wesensmomenten liegt. Das nachidentitätsphilosophische Konzept des Absoluten scheint hier also in einen „Widerspruch“ zu geraten: Die Selbstdifferenzierung des Absoluten, welche einerseits zu dessen Existenz „notwendig“ ist, ist andererseits zugleich eben dessen Wesen nach ab ovo „unmöglich“. Angesichts dieser Problematik stellt Schelling im oben zitierten Abschnitt nun die zur Vollendung der nachidentitätsphilosophischen Konzeption zentrale Frage: Wie ist der „scheinbare“ Widerspruch zwischen der internen Scheidung

²⁶⁵ Die o.g. nachidentitätsphilosophische Einsicht Schellings bzgl. der Selbstpositionierung des Absoluten äußert sich wiederholt an mehreren Stellen in den *SP*. Vgl. hierzu *SP SW I/7*, 424: „Es [= das Urwesen des Absoluten: JL] muß nicht nur in sich, sondern auch außer sich absolute Identität des Realen und Idealen seyn, d.h. es muß als solche sich offenbaren, sich aktualisiren – es muß auch in der Existenz sich zeigen als ein solches, das dem Wesen nach absolute Identität des Realen und Idealen ist. Nun kann aber alles nur in seinem Gegentheil offenbar werden, also Identität in Nicht-Identität, in Differenz, in Unterscheidbarkeit der Principien“. Vgl. auch *SP SW I/7*, 435: „Jedes Ding, um sich zu manifestiren, bedarf etwas, was nicht es selbst ist sensu stricto“.

des Absoluten und dessen Urwesen aufzulösen? Wie ist der tatsächliche Vollzug der Scheidung des Absoluten ohne Widerspruch aus dessen Wesen plausibel zu machen?

1) Die Selbstähnlichkeit der Wesensstruktur des Absoluten

Einen Ansatzpunkt zur Lösung der o.g. Widersprüchlichkeit der Scheidung des Absoluten liefert Schelling in der dem obigen Zitat anschließenden Passage wie folgt:

Wenn das Urwesen in A und B wieder das Ganze ist, so können A und B geschieden seyn, ohne daß das absolute Band der Principien aufgehoben ist. Wir müßten also annehmen, dass das Urwesen in jedem der Geschiedenen das Ganze bliebe, d.h. sich als Ganzes in ihnen setzte, so also, dass unter B wieder B, d.h. Reales, A, d.h. Geistiges, und die Einheit beider begriffen wäre. Eben unter A. (SP SW I/7, 425–426)

Die interne Scheidung des Absoluten lässt sich Schelling zufolge als verträglich mit dessen Urwesen betrachten, wenn sich jedes der beiden geschiedenen Wesensmomente – der „Grund der Existenz“ (B) und das „Existierende selbst“ (A) – als dasjenige versteht, was wiederum die ganze Wesensstruktur des Absoluten, d.i. „das absolute Band“ der beiden Wesensmomente selbst, in sich beinhaltet. Um dies zu verallgemeinern, kann man sich die Selbständigkeit jedes Verbindungsgliedes gegenüber den anderen ohne Auflösung der Verbindung selbst vorstellen, indem man das Verbindungsverhältnis als selbstähnliche bzw. fraktale Struktur betrachtet.²⁶⁶

Die selbstähnliche Wesensstruktur des Absoluten schematisiert Schelling in der dem oben zitierten Abschnitt nachfolgenden Passage durch die Formel $(A/A = B)^A$ ($A/A = B$)^B.²⁶⁷ Mit „ $A/A = B$ “ in Klammer der Formel kennzeichnet er zunächst die nachidentitätsphilosophische Wesensstruktur des Absoluten mit dem lebendigen Band des Existierenden selbst (A) und dem Grund der Existenz (B).²⁶⁸ Nun versteht sich jedes Verbindungsmoment im Nenner-Teil von „ $A/A = B$ “, also „A“ und „B“, Schelling zufolge nicht bloß als „einfacher Faktor“ der ganzen Wesensstruktur des Absoluten,

²⁶⁶ Die Wesensstruktur des Absoluten, die Schelling oben darstellt, lässt sich mit der selbstähnlichen Struktur des „Sierpinski-Dreiecks“ veranschaulichen.

²⁶⁷ SP SW I/7, 426.

²⁶⁸ Mit „A“ im Zähler-Teil von „ $A/A = B$ “ betont Schelling das Wesen des Absoluten an sich, nämlich die absolute Verbundenheit des Absoluten selbst (A) mit seinem Anderen (B), welche bereits mit „=“ in „ $A = B$ “ gekennzeichnet wird, während er mit „ $A = B$ “ im Nenner-Teil von „ $A/A = B$ “ die formale Differenz zwischen den beiden Verbindungsmomenten kennzeichnet, indem er die beiden Momente jeweils mit verschiedenen Zeichen – „A“ und „B“ – markiert.

sondern als „Exponent“, welcher die ganze Wesensstruktur ($A/A = B$) wiederum als seinen Faktor beinhaltet.²⁶⁹ Die beiden Wesensmomente des Absoluten, der Grund der Existenz und das Existierende selbst, betrachtet er also als zwei verschiedene Arten der Form, in der sich das Wesen des Absoluten selbst – die absolute Einheit, d.i. das absolute Band – im tatsächlichen Vollzug seiner Existenz darstellt.²⁷⁰ In diesem Zusammenhang sind die beiden Momente des Absoluten, nämlich „A“ und „B“, streng genommen jeweils wiederum als $(A/A = B)^A$ und $(A/A = B)^B$ zu bezeichnen.

Mit dem neuen Verständnis der selbstähnlichen Wesensstruktur des Absoluten bietet Schelling jetzt einen Anhaltspunkt, um die interne Scheidung des Absoluten ohne Widerspruch mit dessen Urwesen zusammen denken zu können: Die Scheidung des Absoluten versteht sich nicht mehr als die Abschaffung von dessen Urwesen, d.h. als „ein Aufheben der Identität“²⁷¹, sondern vielmehr als die „Einbildung“ bzw. die „Umwandlung des ganzen Urwesens in zwei untergeordnete Formen“.²⁷² Der Übergang des Absoluten von seiner anfänglichen Indifferenz zur Differenz lässt sich in diesem Sinne jetzt als die „Doublirung des Wesens“ bzw. als die „Steigerung der Einheit“²⁷³ ansehen.

2) Die interne Unterschiedenheit des Absoluten als „Dignitätsunterschied der Potenzen“: Einführung der Potenzenlehre in die Wesensstruktur des Absoluten

Schelling erfasst als die beiden Wesensmomente des Absoluten, die er in der *Freiheitsschrift* dargestellt hat, in den *SP* jetzt – wie zuvor gezeigt – zwei verschiedene Formen, in welchen sich das Wesen des Absoluten (die absolute Einheit) im

²⁶⁹ Vgl. *SP* SW I/7, 426.

²⁷⁰ „Wir haben jetzt nur statt der einfachen Faktoren $A = B$ die zwei Einheiten, d.h. wir haben nur eine höher entwickelte Einheit, aber keine Differenz“ (ebd.).

²⁷¹ *SP* SW ebd., 424.

²⁷² *SP* SW ebd., 426. Die Differenzierung des Wesens von der Form beruht, wie bekannt, zwar auf dem identitätsphilosophischen Konzept des Absoluten in *DMS* (vgl. hierzu Kapitel 2.1.1). Der gravierende Unterschied zu den *SP* liegt allerdings, wie Müller-Lüneschloß treffend aufweist, darin, dass das Verhältnis von Wesen und Form im Konzept von 1801 noch das Verhältnis des Absoluten zu den einzelnen Dingen ausdrückt, während es in den *SP* um die innere Wesensstruktur des Absoluten selbst geht (vgl. hierzu Müller-Lüneschloß 2012, 154–155). Der Unterschied der Form in den *SP* versteht sich also nicht mehr bloß als die „quantitative Differenz“ wie in *DMS*, die allein für das endliche Sein gilt, sondern als die „entschiedenste qualitative“ zwischen den Prinzipien der Existenz des Absoluten selbst. Vgl. hierzu *SP* SW I/7, 445: „Nämlich zwischen den Principien als solchen, zwischen A und B, ist allerdings keine bloße quantitative Differenz, hier ist die entschiedenste qualitative; in allem Wirklichen aber, es sey übrigens von welcher Art es wolle, sind Subjektives und Objectives, Ideales und Reales immer beisammen, nur in verschiedenen Graden“.

²⁷³ *SP* SW I/7, 425.

tatsächlichen Vollzug seiner Existenz „exponiert“. Hierauf basierend stellt er in der nachfolgenden Passage der *SP* eine nähere Betrachtung des eigentümlichen Charakters jeder Form der absoluten Einheit im Verhältnis zu der jeweiligen anderen an:

Bei genauerer Betrachtung findet sich nämlich, dass zwischen den beiden Einheiten doch eine wirkliche, wenn auch noch nicht als wirkliche gesetzte Differenz obwaltet. Die reale Einheit (die unter dem Exponenten von B) verhält sich als Seyn, die ideale (die unter dem Exponenten von A) als Position des Seyns. Nun ist aber das Seyn für sich auch schon Position: also ist die Position des Seyns eine Position der Position, d.h. eine Position der zweiten Potenz (*SP* SW I/7, 426–427)

Im Zitat bezeichnet Schelling das Wesen des Absoluten, das „unter dem Exponenten von B“ dargestellt wird, als „Seyn“ und das, das „unter dem Exponenten von A“ dargestellt wird, als „Position des Seyns“. Mit den beiden Bezeichnungen pointiert er die Verschiedenheit zwischen den beiden ontologischen Stellungen, in denen sich jeweils eines von zwei Wesensmomenten des Absoluten offenbart: Zuerst offenbart sich das Wesensmoment des Absoluten unter dem Exponenten B als dasjenige, das sich niemals als für sich seiend verhält, sondern in seinem „(Absolut-)Sein“ bloß an sich bleibt.²⁷⁴ Mit der Bezeichnung „Seyn“ versucht Schelling im obigen Zitat, den ontologischen Charakter des Wesens des Absoluten unter dem Exponenten B als das bloß an sich Bleibende hervorzuheben. Im Unterschied dazu manifestiert sich das Wesensmoment des Absoluten unter dem Exponenten A im Vollzug der Existenz als dasjenige, das nicht bloß in seinem Absolut-Sein an sich bleibt, sondern sich als das Absolut-Seiende bekräftigt bzw. positioniert.²⁷⁵ Als „Position des Seyns“ charakterisiert Schelling im Zitat das Wesensmoment des Absoluten unter dem Exponenten A als den sich selbst positionierenden Akteur.²⁷⁶

Besonders bemerkenswert ist im oben zitierten Abschnitt Schellings Äußerung, dass das Wesensmoment des Absoluten unter dem Exponenten B, dessen ontologische Stellung als „Seyn“ bezeichnet wurde, allein für sich betrachtet wiederum ebenso wie

²⁷⁴ „B, das Seyn, kann nicht für sich seyn“ (*SP* SW I/7, 427).

²⁷⁵ Die Verschiedenheit der ontologischen Stellung zwischen den beiden Wesensmomenten des Absoluten kennzeichnet Schelling in einer späteren Passage der *SP* dadurch, dass er denselben Unterschied als das Verhältnis von „Seyn“ und „Seyendem“ bzw. „Nichtseyendem“ und „Seyendem“ ausdrückt; vgl. *SP* SW I/7, 435–437.

²⁷⁶ Der Unterschied zwischen „Seyn“ und „Position des Seyns“ in den *SP* entspricht in diesem Sinne dem Unterschied zwischen „etwas bloß sein“ und „als etwas aktuell wirklich sein“ in der *Antifichteschrift*. Vgl. hierzu Kapitel 3.1.1.

das Wesensmoment unter dem Exponenten A als „Position“ zu verstehen sei. Dies lässt sich meiner Ansicht nach als Ausdruck von Schellings identitätsphilosophischer Grundauffassung verstehen, dass das Sein des Absoluten in der „absoluten Position (bzw. in der absoluten Affirmation) von sich selbst“²⁷⁷ ohne jeden Eingriff der Negativität sei. Es lässt sich unschwer erkennen, dass Schelling an dieser Stelle das nachidentitätsphilosophische Konzept des Absoluten in den *SP* wiederum in die identitätsphilosophische Auffassung zu integrieren versucht.²⁷⁸ Entsprechend der o.g. Ersetzung der Bezeichnung „Seyn“ durch „Position“ reformuliert Schelling ferner den Ausdruck „Position des Seyns“, mit dem er die ontologische Stellung des Wesensmomentes unter dem Exponenten A bezeichnete, jetzt als „Position der Position“. Mit dieser Reformulierung behauptet Schelling sodann, dass der Unterschied zwischen den beiden Wesensmomenten des Absoluten auf den „Unterschied der [potenziellen: JL] Dignität“ der Selbstpositivität zurückzuführen sei.²⁷⁹

Zur Veranschaulichung der Wesensstruktur des Absoluten, die sich als das potenzielle Dignitätsverhältnis neu erfasst, ersetzt Schelling die alte Formel „ $A/A = B$ “ durch die neue Formel „ $A^3/A^2 = (A = B)$ “.²⁸⁰ Mit der Gleichung „ $A = B$ “, die in der alten Formel einfach als „B“ gekennzeichnet wurde, charakterisiert er die absolute Selbstpositivität, d.i. die absolute Einheit von positionierendem Selbst (A) und positioniertem Selbst (B), die allerdings noch nicht als solche geoffenbart ist, sondern in der bloßen Insichheit besteht.²⁸¹ Diese anfängliche, noch nicht als solche geoffenbarte Selbstpositivität nennt Schelling jetzt „die erste Potenz“. Diese erste Potenz der Selbstpositivität fungiert ihm zufolge im tatsächlichen Vollzug der Selbstpositionierung nicht als der sich selbst positionierende Akteur, sondern bloß als der positionierte Inhalt. Im Unterschied dazu drückt er mit dem Kennzeichen „ A^2 “ in „ $A^3/A^2 = (A = B)$ “, das dem „A“ im Nenner-Teil der alten Formel „ $A/A = B$ “ entspricht, die „zweite Potenz“ aus, die als der positionierende bzw. bekräftigende Akteur der ersten Potenz dient. Mit „ A^3 “ hingegen veranschaulicht er in dieser Formel die geoffenbarte, d.i. lebendige Verbindung von

²⁷⁷ Zu diesem Terminus Schellings vgl. *WS*, § 20. Zur Erläuterung siehe *SW I/6*, 169–170.

²⁷⁸ Eben in diesem Integrationsversuch des identitätsphilosophischen und des nachidentitätsphilosophischen Konzeptes besteht jedoch meiner Auffassung nach der Kernpunkt der Schwierigkeit von Schellings Systementwürfen nach der *Freiheitsschrift*. Vgl. hierzu Kapitel 4.1.3 sowie 4.2.3.

²⁷⁹ „Hier entsteht uns also zuerst der für das Ganze höchst wichtige Begriff der Potenzen. Wir haben zuerst ein Höheres und ein Niedereres – einen Unterschied der Dignität“ (*SP SW I/7*, 427).

²⁸⁰ *SP SW I/7*, 427.

²⁸¹ Die runde Klammer von „ $(A = B)$ “ lässt sich meines Erachtens als Betonung der anfänglichen Insichheit des Wesensmomentes des Absoluten interpretieren, welches für sich genommen als $A = B$ gekennzeichnet wird.

positioniertem Selbst (der ersten Potenz, „A = B“) und positionierendem Selbst (der zweiten Potenz, „A²“). Diese vollkommen entwickelte und höchste Potenz der absoluten Selbstpositivität nennt Schelling „gemeinschaftliche Position der ersten und der zweiten Potenz“.²⁸²

Bemerkenswert ist nun ferner, dass Schelling den o.g. potenziellen „Dignitätsunterschied“ zwischen den beiden Wesensmomenten des Absoluten an das Verhältnis einer „Priorität und Posteriorität“ koppelt: Im tatsächlichen Vollzug der Existenz geht die erste (bzw. niedere) Potenz des Absoluten der zweiten (bzw. höheren) voran, damit diese auf Basis von jener als existierender Akteur wirken kann. Umgekehrt gesagt folgt die zweite Potenz der ersten nach, da jene als das existierende Subjekt diese voraussetzt, welche im Vollzug der Existenz als derer Inhalt dient.²⁸³ Von daher lässt sich mit Schelling sagen, dass sich der Dignitätsunterschied der Potenzen im Absoluten in Form der Sukzessivität offenbart.²⁸⁴

4.1.2 Lösungsversuch für den tatsächlichen Vollzug der Selbstdifferenzierung des Absoluten

Schellings Erklärungsstrategie für die Möglichkeit der internen Scheidung des Absoluten liegt, wie oben festgestellt, darin, die Potenzenlehre in die Wesensstruktur des Absoluten selbst einzuführen: Anhand der Einführung der Potenzenlehre behauptet Schelling in den *SP*, dass die Scheidung des Absoluten nicht mehr als die „Aufhebung

²⁸² Vgl. *SP SW I/7*, 427. In den *SP* wird die Potenzenlehre, die bisher bloß als das Erklärungsprinzip für die Erscheinungswelt diente, wie Müller-Lüneschloß aufweist, erstmals auf das Absolute selbst angewendet (vgl. hierzu Müller-Lüneschloß 2012, 157–159). Anhand der Anwendung der Potenzenlehre auf das Absolute selbst gelingt es Schelling zwar, so Müller-Lüneschloß, „in den Begriff von Gott einzudringen und eine ontologische Struktur zu entwickeln“ (Müller-Lüneschloß 2012, 158), aber es ist auch nicht zu übersehen, dass der nachidentitätsphilosophische Charakter von Schellings Konzept des Absoluten in den *SP* eben durch diese Anwendung der Potenzenlehre auf das Absolute selbst beschädigt wird. Denn der wesentliche bzw. qualitative Unterschied innerhalb des Absoluten wird eben dadurch, dass Schelling den Unterschied zwischen dem Grund der Existenz und dem Existierenden selbst als das potenzielle Dignitätsverhältnis darstellt, wiederum auf den quantitativen Unterschied reduziert. Vgl. hierzu Kapitel 4.1.3.

²⁸³ „Hiermit ist nun aber zugleich noch mehr gegeben als bloßer Dignitäts-Unterschied. Die erste Potenz muß ihrer Natur nach der zweiten vorangehen; zwischen den beiden Potenzen ist also eine Priorität und Posteriorität; das Reale ist natur prius, das Ideale posterius. Das Niederere wird freilich dadurch vor dem Höheren gesetzt, aber nicht der Dignität nach, was freilich einen Widerspruch enthalten würde, sondern der Existenz nach“ (*SP SW I/7*, 427). Durch die Verkopplung des potenziellen Dignitätsunterschiedes ans Verhältnis einer Priorität und Posteriorität in den *SP* wird es dann bei Schelling schließlich möglich, die Offenbarung des Absoluten selbst bzw. dessen Existenz als den geschichtlichen Prozess darzustellen.

²⁸⁴ „Die Potenzen sind nun zugleich als Perioden der Selbstoffenbarung Gottes gesetzt“ (*SP SW I/7*, 428).

der inneren (wesentlichen) Einheit“²⁸⁵, sondern vielmehr als deren Entfaltung in der Sukzessivität zu begreifen ist. Um es genauer zu sagen, versteht sich die Scheidung des Absoluten jetzt als die sukzessive Entfaltung des potenziellen Dignitätsunterschiedes der Selbstpositivität, welcher im anfänglichen Wesen des Absoluten latent bleibt. Das Problem liegt nun, wie Schelling selbst erhebt, in der Frage, wie sich die sukzessive Entfaltung des potenziellen Dignitätsunterschiedes im Absoluten tatsächlich vollzieht.²⁸⁶

1) Die Selbstdifferenzierung des Absoluten als dessen freiwillige Selbsteinschränkung auf die erste Potenz

Zur Lösung des oben gesellten Problems liefert Schelling die folgende Erklärung:

Die erste Potenz geht nämlich, wie wir eben gesehen, auch in Gott absolut betrachtet der zweiten der Idee nach voran – die eine ist *natura prior*, die andere *posterior*. Will also das Urwesen die Entzweigung der Potenzen, so muß es diese Priorität der ersten Potenz als eine wirkliche setzen (jene bloß ideale oder logische Priorität in eine wirkliche verwandeln), d.h. es muß sich selbst freiwillig auf die erste [= Potenz: JL] einschränken, die Simultaneität der Principien, so wie sie ursprünglich in ihm ist, aufheben (*SP SW I/7, 428*)

Im obigen Zitat erklärt Schelling, dass der tatsächliche Vollzug der Scheidung des Absoluten, nämlich „die Entzweigung der Potenzen“, in erster Linie darin besteht, dass das Urwesen des Absoluten die „(ursprüngliche) Simultaneität der Prinzipien aufhebt“. Mit dieser Äußerung bietet er zunächst für das nachidentitätsphilosophische Konzept eine konkrete Darstellung der Selbstpositionierung des Absoluten als „Existenz“: Das Urwesen des Absoluten liegt, wie oben gesehen, darin, dass die Sukzessivität zwischen den Potenzen des Absoluten noch nicht aktualisiert ist, sondern bloß latent bleibt, d.h., dass die Wesensmomente des Absoluten „simultan“ beieinander sind. In diesem Zusammenhang versteht sich die Existenz des Absoluten außerhalb von dessen Urwesen jetzt als die Aufhebung der ursprünglichen Simultaneität zwischen den Potenzen des Absoluten.

Nun behauptet Schelling im obigen Zitat ferner, dass die Aufhebung der

²⁸⁵ Ebd.

²⁸⁶ „Wir haben bloß gezeigt, daß und wie eine Differenzierung möglich sey. Aber wie gelangen wir nun zur Wirklichkeit derselben?“ (*SP SW I/7, 427–428*).

anfänglichen Simultaneität dadurch durchgeführt wird, dass das Urwesen des Absoluten die „Priorität der ersten Potenz“, die am Anfang „bloß ideal oder logisch“ geblieben ist, „in eine wirkliche verwandelt“ bzw. „als eine wirkliche setzt“. Das Urwesen setzt also die erste Potenz als diejenige, die schon vorangegangen ist, nämlich als die Vergangenheit. Dass die erste Potenz als die Vergangenheit gesetzt wird, bringt nun mit sich, dass sich die zweite Potenz als den gegenwärtigen Akteur setzt, der die erste Potenz als die Vergangenheit setzt. Dies begleitet ferner, dass die dritte Potenz, das lebendige Band zwischen der ersten und der zweiten Potenz, als die zukünftig zu erfüllende Aufgabe gesetzt wird. Hiermit entfaltet sich der potenzielle Dignitätsunterschied in der Sukzessivität.²⁸⁷

Zu Bemerkem ist besonders im oben zitierten Abschnitt, dass Schelling dem Urwesen des Absoluten die Rolle als Akteur der Aufhebung der ursprünglichen Simultaneität zuschreibt. Er betrachtet also die Verwirklichung der Priorität der ersten Potenz als den „freiwilligen“ Akt des „Urwesens“, der darin besteht, dass „sich“ das Urwesen „auf die erste Potenz einschränkt“. Denn dass das Urwesen des Absoluten „die Priorität der ersten Potenz als eine wirkliche setzt“, besagt, dass es die erste Potenz als seine anfängliche Befindlichkeit bestätigt, und dies bedeutet schließlich, dass sich das Urwesen als die erste Potenz definiert. Als „Selbsteinschränkung auf die erste Potenz“ bezeichnet er eben diesen Selbstdefinitionsakt des Urwesens des Absoluten.²⁸⁸ Vor diesem Hintergrund lässt sich Schellings Erklärung zum tatsächlichen Vollzug der Scheidung des Absoluten wie folgt zusammenfassen: Die sukzessive bzw. zeitliche Entfaltung des potenziellen Dignitätsunterschiedes im Absoluten vollzieht sich durch den freiwilligen Selbsteinschränkungsakt des Urwesens auf die erste Potenz.²⁸⁹

²⁸⁷ In diesem Sinne bezeichnet Schelling die Aufhebung der ursprünglichen Simultaneität des Urwesens als deren „Verwandlung in die Verkettung oder Cohärenz“. Vgl. hierzu *SP SW I/7*, 428: „Diese Aufhebung der Simultaneität ist aber weder eine Aufhebung der inneren (wesentlichen) Einheit, denn diese beruht nicht auf Simultaneität, noch ist sie eine Aufhebung des Bands der Potenzen, weil, sowie die erste Potenz gesetzt ist, unmittelbar auch die zweite und sodann die dritte gesetzt werden muß. Wenn die Priorität der ersten Potenz eine wirkliche wird, so wird die Identität der Potenzen im Absoluten nicht aufgehoben, sie wird nur in eine Verkettung oder Cohärenz derselben verwandelt“.

²⁸⁸ Zum Begriff der „Einschränkung“ oder „Selbstverschränkung Gottes“ in der Kabbala und im Christentum vgl. Moltmann 1985, 98 ff. Zur Zurückführung von Schellings Konzept der „Selbsteinschränkung“ auf die kabbalistische Lehre vom „Zimzum“ (hebräisch: Kontraktion) vgl. Schulze 1957, 65–99, 143–170, 210–232.

²⁸⁹ „Vorher liegen die Potenzen in ihm [= dem Urwesen des Absoluten: JL] in völliger Indifferenz oder Ununterscheidbarkeit. Ebenso liegt die ganze Zeit implicite, als Einheit oder als Ewigkeit, in ihm. Dadurch, daß sich Gott freiwillig auf die erste Potenz einschränkt, – freiwillig nur Eines ist, das er alles seyn könnte, dadurch macht er einen Anfang der Zeit (NB. nicht in der Zeit)“ (*SP SW I/7*, ebd.).

2) Die analogische Darstellung der Selbsteinschränkung des Urwesens: Selbstbewusstwerdung

Zur Veranschaulichung des Begriffes „Selbsteinschränkung des Urwesens“ unternimmt Schelling in der nachfolgenden Passage der *SP* eine analogische Darstellung, indem er den Übergang des Absoluten von der ursprünglichen Simultaneität zur sukzessiven Entfaltung in Analogie zur Selbstbewusstwerdung des Menschen nach dessen anfänglicher Bewusstlosigkeit einsichtig zu machen versucht.²⁹⁰ Zunächst setzt er bei der analogischen Erläuterung des „ursprünglichen Zustandes“ des Absoluten ein, von dem sich der Übergang zur wirklichen Differenz vollzieht:²⁹¹

Alles lebendige Daseyn fängt von Bewußtlosigkeit an, von einem Zustande, worin noch alles ungetrennt beisammen ist, was sich hernach einzeln aus ihm evolviert; es ist noch kein Bewußtseyn mit Scheidung und Unterscheidung da. Ebenso fängt auch das göttliche Leben an. Es enthält alles in sich selbst, ist unendliche Fülle nicht nur von Gleichartigem sondern von Ungleichartigem, aber in völliger Ungeschiedenheit. Gott ist nur noch da als ein stilles Sinnen über sich selbst – ohne alle Aeüßerung und Offenbarung. Dieß der Zustand, den wir als Gleichgültigkeit der Potenzen in ihm bezeichnet haben (*SP SW I/7*, 432–433)

Der ursprüngliche Zustand des Absoluten, die absolute Indifferenz, versteht sich, wie Schelling bereits in der *Freiheitsschrift* aufgewiesen hat, nicht als das vollständige Aufgehobensein des Differenzverhältnisses, sondern als dessen Involviertheit bzw. Deaktiviertheit. Das Urwesen des Absoluten besteht also nicht in der Abwesenheit der Differenz selbst, sondern in der Abwesenheit von deren Wirklichkeit.²⁹² Diesen ursprünglichen Zustand des Absoluten als die Nichtwirklichkeit der Differenz vergleicht Schelling im oben zitierten Abschnitt mit der „Bewusstlosigkeit“, von der „alles

²⁹⁰ „Verlangen wir einen Gott, den wir als ein ganz lebendiges, persönliches Wesen ansehen können, dann müssen wir ihn eben auch ganz menschlich ansehen, wir müssen annehmen, daß sein Leben die größte Analogie mit dem menschlichen hat, daß in ihm neben dem ewigen Seyn auch ein ewiges Werden ist, daß er mit Eins Wort alles mit dem Menschen gemein hat, ausgenommen die Abhängigkeit (Ausspruch des Hippokrates). Dieß vorausgesetzt, will ich [= Schelling: JL] Ihnen nun, was bisher mit mehr wissenschaftlichen Ausdrücken, auf allgemein menschliche Art sagen“ (*SP SW I/7*, 432). In dieser Passage äußert Schelling also ganz deutlich die Notwendigkeit der Methode des Anthropomorphismus zum Verständnis des Absoluten als des lebendigen bzw. persönlichen Wesens. Zu Schellings methodologischer Wende zum Anthropomorphismus seit der *Freiheitsschrift* und zu deren kritischer Bedeutung gegen Jacobi und Eschenmayer vgl. Florig 2010, 57–62.

²⁹¹ „Also was ist denn der ursprüngliche Zustand, in welchem sich das ganz bloß in sich seyende, nichts außer sich habende Urwesen befindet?“ (*SP SW I/7*, 432).

²⁹² Vgl. hierzu Kapitel 3.2.2.

lebendige Daseyn anfängt.“ Das Urwesen des Absoluten lässt sich ihm zufolge also analogisch als derjenige Zustand vorstellen, in dem die beiden Wesensmomente des Absoluten gegeneinander gleichgültig „beisamen“ sind, ohne dass sie sich des Unterschiedes voneinander bewusst sind.²⁹³ Von daher lässt sich ferner sagen, dass das Urwesen des Absoluten in der Abwesenheit des Differenzbewusstseins besteht. Den ursprünglichen Zustand des Absoluten als Mangel an gegenseitigem Differenzbewusstsein zwischen den Wesensmomenten des Absoluten drückt Schelling im Zitat mit „Gleichgültigkeit der Potenzen“ aus.

Basierend auf dem Vergleich des ursprünglichen Zustandes des Absoluten mit der „Bewusstlosigkeit“ bzw. mit der „Gleichgültigkeit“ beschreibt er nun den tatsächlichen Vollzug der Scheidung des Absoluten – nämlich dessen „Selbstkontraktion“ – analogisch als „Bewußtwerdung“²⁹⁴:

Der Anfang des Bewußtseyns in ihm [= Gott: JL] ist, daß er sich von sich scheidet, sich selber sich entgegensetzt. Er hat nämlich ein Höheres und ein Niedereres in sich – was wir eben durch den Begriff der Potenzen bezeichneten. Im noch unbewußten Zustand hat Gott die beiden Principien zwar in sich, aber ohne sich als das eine oder andere zu setzen, d.h. sich in dem einen oder dem andern zu erkennen. Mit dem anfangenden Bewußtseyn geht diese Erkennung vor sich, d.h. Gott setzt sich selbst (zum Theil) als erste Potenz, als Bewußtloses, aber er kann sich nicht als Reales contrahiren, ohne sich als Ideales zu expandiren, sich nicht als Reales, als Objekt setzen, ohne zugleich sich als Subjekt zu setzen (ohne dadurch das Ideale frei zu machen); und beides ist Ein Akt, beides absolut zugleich; mit seiner wirklichen Contraction als Reales ist seine Expansion als Ideales gesetzt (SP SW I/7, 433 –434)

Im Zitat beschreibt Schelling den Selbstkontraktionsakt, durch den die Scheidung des Absoluten stattfindet, in Analogie zum „Anfang des Bewußtseyns“ noch präziser: Wie gesehen, erklärte Schelling, dass die interne Scheidung des Absoluten durch die Aufhebung der ursprünglichen Simultaneität zwischen Potenzen stattfindet: Die Aufhebung der ursprünglichen Simultaneität wird dadurch vollzogen, dass sich die ursprüngliche Simultaneität als das Urwesen des Absoluten, d.h. als dessen erste Potenz

²⁹³ „Im noch unbewußten Zustand hat Gott die beiden Principien zwar in sich, aber ohne sich als das eine oder andere zu setzen, d.h. sich in dem einen oder dem andern zu erkennen“ (SP SW I/7, 434).

²⁹⁴ „Wir können nun zum voraus sagen, dass eigentlich der ganze Proceß der Weltschöpfung, der noch immerfort der Lebensproceß in der Natur und in der Geschichte – daß dieser eigentlich nichts anderes als der Proceß der vollendeten Bewußtwerdung, der vollendeten Personalisierung Gottes ist“ (SP SW I/7, 433).

setzt. Die Setzung der ersten Potenz ist jedoch nicht denkbar, ohne die zweite Potenz als den Akteur zu setzen, der die ursprüngliche Simultaneität als die erste bzw. vorangehende Potenz objektiviert. Anders formuliert: Zur Selbstkontraktion des Urwesens auf die erste Potenz ist eine Gegenwirkung, nämlich seine Selbstexpansion auf die zweite Potenz, notwendig – und umgekehrt. Die Aufhebung der ursprünglichen Simultaneität besteht mithin aus dem doppelten Akt des Absoluten, der darin besteht, dass sich das Absolute einerseits auf die erste Potenz – bzw. auf „das (positionierte) Objekt“ – kontrahiert und andererseits zugleich auf die zweite Potenz – bzw. auf „das (positionierende) Subjekt“ – expandiert.

Diese Vollzugweise der internen Scheidung des Absoluten lässt sich Schelling zufolge mit der Bewusstwerdung des Lebewesens vergleichen. Denn die Bewusstwerdung beginnt mit dem Abbruch der Bewusstlosigkeit, genau wie die Unterscheidung des Absoluten mit der Aufhebung der ursprünglichen Simultaneität beginnt. Der Abbruch der anfänglichen Bewusstlosigkeit wird dadurch vollzogen, dass die Bewusstlosigkeit sich als die ursprüngliche Befindlichkeit thematisiert. Diese Thematisierung der Bewusstlosigkeit ist jedoch unvorstellbar ohne dass sich damit auch die Gegenwärtigkeit des selbstbewussten Subjekts thematisiert, welches die Bewusstlosigkeit als seine anfängliche bzw. vergangene Seinssituation objektiviert. Die Selbstbewusstwerdung besteht mithin wie die Selbstkontraktion des Absoluten aus einem doppelten Akt, in dem es darum geht, das wissende Selbst einerseits und andererseits zugleich auch das gewusste Selbst zu setzen.

4.1.3 Das aus dem Lösungsversuch der *SP* resultierende neue Problem

Aus der bisherigen Nachzeichnung von Schellings Gedankenfigur in den *SP* ging hervor, dass die einzigartige Leistung der *SP* auf dem Weg zur Vollendung der nachidentitätsphilosophischen Konzeption darin besteht, eine begriffliche Präzisierung der Vollzugweise der Existenz sowie von derer Akteur zu erreichen. Der tatsächliche Vollzug der Existenz des Absoluten lässt sich anhand der Überlegungen der *SP* jetzt noch präziser so darstellen, dass sich das Urwesen des Absoluten auf die erste Potenz einschränkt bzw. kontrahiert, indem es sich seiner anfänglichen Bewusstlosigkeit bewusst wird.

Trotz dieser konzeptionellen Präzisierung ist Schelling meines Erachtens in den *SP*

jedoch daran gescheitert, dass er die Existenz des Absoluten als die Selbsttätigkeit des Urwesens ausreichend erklärt zu haben meint. Genauer gesagt gelingt es Schelling in den *SP* nicht, die Motivation zur Selbsteinschränkung bzw. zur Selbstbewusstwerdung des Urwesens plausibel zu machen: Die Selbsteinschränkung bzw. die Selbstbewusstwerdung des Urwesens vollzieht sich, wie oben aufgewiesen, dadurch, dass das Urwesen seinen ursprünglichen Zustand – nämlich die „Simultaneität“ bzw. die „Gleichgültigkeit der Potenzen“ – aufhebt; sie besteht daher in einem sich selbst negierenden Akt. Schellings diesbezügliche Schwierigkeit liegt nun eben darin, dass das Urwesen in der Tat nicht als ein sich selbst negierender Akteur wirken kann, solange es sich wie bei Schelling als „die (absolute) Position (von sich selbst)“ versteht.²⁹⁵ Denn es ist, wie Eschenmayer gegen Schelling wiederholt aufweist, selbstwidersprüchlich, dass das Urwesen, das sich in der absoluten Selbstpositivität ohne jenen Eingriff der Negativität befindet, als Akteur wirkt, der seinen eigentlichen Zustand negiert und sich damit von diesem entfremdet. Das Urwesen des Absoluten beinhaltet also ab ovo keine Möglichkeit, sich zur Selbsteinschränkung zu motivieren, da es sich ausschließlich als die absolute Selbstpositivität versteht.

Diese Schwierigkeit in den *SP* ist meiner Ansicht nach ebenfalls auf Schellings Integrationsversuch des identitätsphilosophischen und des nachidentitätsphilosophischen Konzeptes zurückzuführen: Was den tatsächlichen Vollzug der Selbstpositionierung des Absoluten anbelangt, nimmt Schelling in den *SP* ganz eindeutig den nachidentitätsphilosophischen Standpunkt ein, indem er die Selbstpositionierung des Absoluten als dessen sich selbst negierende Tätigkeit betrachtet. Was das ursprüngliche Wesen des Absoluten selbst betrifft, steht er jedoch auch in den *SP* immer noch ganz fest auf identitätsphilosophischem Boden, denn er versteht das Urwesen des Absoluten selbst ausschließlich als die absolute Selbstpositivität ohne jeden Eingriff der Negativität, womit er den qualitativen Unterschied zwischen den Wesensmomenten des Absoluten wiederum auf den quantitativen, also potenziellen Dignitätsunterschied der Selbstpositivität reduziert. Infolge dieser konzeptionellen Ambivalenz bleibt die Erklärungsaufgabe zur Vollendung der nachidentitätsphilosophischen Konzeption, nämlich die Plausibilisierung der Existenz des Absoluten aus dessen anfänglichem Wesen, in den *SP*

²⁹⁵ Vgl. hierzu Kapitel 4.1.1.

letztlich unerfüllt.²⁹⁶

4.2 Der Lösungsversuch in den WA für die SP inhärente Problematik und dessen Scheitern

Die den SP innewohnende Problematik versucht Schelling in einer Reihe unvollendeter Systementwürfe, den sog. *Weltalter-Fragmenten* (= WA), zu lösen, die er anschließend an die SP zur Veröffentlichung verfasst.²⁹⁷ Im Unterschied zu den SP deutet Schelling in den WA ganz explizit darauf hin, dass die wirkliche Setzung der Differenz im Absoluten, also die Existenz des Absoluten, von dessen anfänglichem Wesen her nicht zu erklären ist, insofern sich das Urwesen des Absoluten ausschließlich als die absolute Selbstpositivität betrachtet. Nach diesen Überlegungen schlägt Schelling in den WA als eine Lösung vor, das Prinzip für die wirkliche Setzung der Differenz „außer“ dem Urwesen des Absoluten anzunehmen, d.h. außerhalb der anfänglichen Indifferenz. Dieser Vorschlag in den WA hat jedoch eine neue Schwierigkeit in Bezug auf die Vollendung der nachidentitätsphilosophischen Konzeption zur Folge. Im Folgenden soll Schellings Lösungsversuch in den WA und die daraus resultierende Schwierigkeit näher betrachtet werden.

4.2.1 Erklärung des Urwesens des Absoluten in den WA: Die Indifferenz als das selbstbejahende Prinzip

Schelling beginnt den Haupttext der ersten beiden der drei überlieferten WA-Fassungen – die WA von 1811 und von 1813 – mit der erschöpfenden Darstellung des „urersten unbedingten Zustandes“²⁹⁸, auf den er in den SP als Ausgangspunkt der Selbstdifferenzierung des Absoluten mit dem Begriff „Urwesen des Absoluten“ bereits

²⁹⁶ Diese Schwankung zwischen dem identitätsphilosophischen und dem nachidentitätsphilosophischen Konzept in Schellings Erklärungen der SP zeigt sich nach meiner Interpretation auch darin besonders deutlich, dass Schelling einerseits mit seiner identitätsphilosophischen Auffassung das Urwesen, wie oben aufgewiesen, als „die (absolute) Position (von sich selbst)“ versteht, während er andererseits von der fundamentale Dualität im Urwesen spricht (zu Schellings Darstellung der Dualität im Urwesen vgl. SP SW I/7, 434–439).

²⁹⁷ In den sog. *Weltalter-Fragmenten*, von denen Schelling zwischen 1811 und 1820 zwölf zur Veröffentlichung verfasst haben soll, sind heute drei aus den Jahren 1811, 1813 und 1814/15 erhalten. Der dritte Druck der drei übriggebliebenen Fassungen befindet sich in Band VIII der von Schellings Sohn veröffentlichten sämtlichen Werke (= WA III SW I/8). Die ersten beiden Drucke, die aus dem im zweiten Weltkrieg verlorenen Münchner Nachlass stammen, wurden durch Schröters *Nachlaßband* von 1946 (= WA I, WA II Schröter 1946) zugänglich. Ein textphilologischer Bericht über die *Weltalter*-Systementwürfe findet sich in Schröter 1946, VII–XII.

²⁹⁸ WA I Schröter 1946, 14.

ansatzweise hingewiesen hat.²⁹⁹ Dabei liefert Schelling zunächst eine positive Bestimmung des Urwesens des Absoluten als „(ewige) Freiheit“.³⁰⁰ Mit dieser Bezeichnung versucht er, den eigentümlichen Charakter der anfänglichen Indifferenz im Vergleich zur wirklichen Differenz noch eindeutiger hervorzuheben: Die wirkliche Differenz besteht, wie bereits in den *SP* gezeigt, in einem Zustand, in dem jedes der beiden Wesensmomente des Absoluten – der „Grund der Existenz“ und das „Existierende selbst“ – im potenziellen sowie im zeitlichen Differenzverhältnis gegenüber dem anderen fix gesetzt ist.³⁰¹ In diesem Zusammenhang ist das Urwesen des Absoluten, die „absolute Indifferenz“, Schelling zufolge nicht bloß als die Abwesenheit der Differenz, sondern als diejenige noch genauer darzustellen, die „über dem (im potenziellen Dignitätsunterschied fix gesetzt) Seyn wohnt“ bzw. „außer aller Zeit ist“³⁰². Das Urwesen des Absoluten ist also als das „Potenzlose“³⁰³ bzw. das „Zeitlose“ zu verstehen, insofern es absolut „über“ bzw. „außer“ dem potenziellen und zeitlichen Differenzverhältnis „ist“. Mit der „ewigen Freiheit“ pointiert Schelling mithin den eigentümlichen Charakter des Urwesens des Absoluten als das absolute „Überseiende“ bzw. „Außerseiende“.

Das „Absolut über Sein“ bzw. das „Absolut außer Sein“ bedeutet nun, dass es nichts über bzw. außer diesem gibt. Diesen Charakter des Urwesens des Absoluten, die gänzliche Ausgeschlossenheit des Anderen, bezeichnet Schelling als „höchste Verneinung (in Bezug auf das Aeußere)“.³⁰⁴ Diese „(äußerliche) höchste Verneinung“ ist nun, umgekehrt betrachtet, nichts anderes als die „(innerliche) höchste Bejahung“.³⁰⁵ Dies bedeutet, dass sich das Absolut über Sein im Grunde genommen als

²⁹⁹ Im Unterschied dazu geht in der dritten überlieferten *WA*-Fassung von 1814/15 die Darstellung der Setzung der Differenz derjenigen der anfänglichen Indifferenz vorher.

³⁰⁰ „Nur über dem Seyn wohnt die wahre, die ewige Freyheit. Freyheit ist der bejahende Begriff der Ewigkeit oder dessen, was über aller Zeit ist“ (*WA I* Schröter 1946, 14). Sie [= die höchste Lauterkeit: JL] ist die reine Freyheit selber, die sich selbst nicht faßt, die Gelassenheit, die an nichts denkt und sich freut ihres Nichts seyns“ (*WA II* Schröter 1946, 133–134). Vgl. hierzu auch *WA III SW I/8*, 235: „Freiheit oder der Wille, sofern er nicht wirklich will, ist der bejahende Begriff der unbedingten Ewigkeit, die wir uns nur außer aller Zeit, nur als die ewige Unbeweglichkeit vorstellen können“.

³⁰¹ Das „In der Differenz gefesselt Sein“ bezeichnet Schelling in den *WA* als „Seyn“ oder als „Notwendigkeit“, um damit den Zustand der wirklichen Differenz von der anfänglichen Indifferenz als „Freiheit“ hervorzuheben (vgl. *WA I* Schröter 1946, 14; *WA III SW I/8*, 209–210).

³⁰² *WA I* Schröter 1946, 14; *WA II* Schröter 1946, 124, 134; *WA III SW I/8*, 235. Das außer aller Zeit sein bzw. das Zeitlose bezeichnet Schelling auch als „Ewigkeit“ (vgl. hierzu *WA I* Schröter 1946, 14).

³⁰³ *WA III SW I/8*, 234.

³⁰⁴ *WA I* Schröter 1946, 15; *WA II* Schröter 1946, 133; *WA III SW I/8*, 235.

³⁰⁵ „Die Bedeutung der Verneinung ist allgemein ein sehr verschiedene, je nachdem sie auf das Innere oder

die völlige Selbsterfülltheit oder die „(Selbst-) Allgenügsamkeit“³⁰⁶ des Absoluten versteht.

4.2.2 Lösungsvorschlag für das Problem mit dem Übergang zur Differenz in den WA: Annahme des Prinzips der Differenzierung außerhalb der Indifferenz

In den WA hält Schelling einerseits an seiner Auffassung aus den SP ganz fest, indem er unter dem Urwesen des Absoluten, wie oben gesehen, genau wie in den SP die absolute Selbstpositivität versteht, in der kein negatives Selbstverhältnis zu erlauben ist.³⁰⁷ Mit den Termini „das (selbst)bejahende Princip“³⁰⁸ oder „die höchste Einfalt“³⁰⁹ usw. betont er in den WA wiederholt die absolute Selbstpositivität des Urwesens.

Allerdings versucht er andererseits auch, von seiner Auffassung in den SP Distanz zu gewinnen, indem er in den WA – anders als in den SP – ganz deutlich aufweist, dass das Urwesen des Absoluten, die absolute Indifferenz, eben aufgrund ihrer innerlichen höchsten Bejahung „nach außen ganz wirkungslos“ ist.³¹⁰ Diese äußerliche Wirkungslosigkeit des Urwesens versucht Schelling in den WA immer wieder mit verschiedenen Ausdrücken wie z.B. „der sucht- und begierdelose Wille“³¹¹, „die stille Innigkeit“³¹², „der ruhende Wille“, „der Wille, der nichts will“³¹³ oder auch einfach „nichts“³¹⁴ zu pointieren.

Mit der Einsicht in die äußerliche Wirkungslosigkeit des Urwesens hegt Schelling in den WA nun – in Einklang mit Eschenmayer(!) – schwere Zweifel an seiner optimistischen Einstellung in der *Freiheitsschrift*³¹⁵ sowie in den SP³¹⁶, die Existenz

Außere bezogen wird. Denn die höchste Verneinung im letzten Sinn muß Eins seyn mit der höchsten Bejahung im ersten. Was alles in sich hat, kann es eben darum nicht zugleich äußerlich haben“ (ebd.).

³⁰⁶ WA II Schröter 1946, 135.

³⁰⁷ Vgl. hierzu Kapitel 4.1.1.

³⁰⁸ WA I Schröter 1946, 22.

³⁰⁹ WA I Schröter 1946, 16.

³¹⁰ „So ist die Ewigkeit ebendarum, weil sie nichts Seyndes und nach außen reinste Wirkungslosigkeit ist, in sich selbst die höchste Wesentlichkeit“ (WA I Schröter 1946, 15). Vgl. hierzu auch WA II Schröter 1946, 133: „In diesem Sinne also wollen wir jene lautere Freyheit selber das Nichts nennen, wenn gemeynt wird, daß ihr keinerley Wirkungen oder Eigenschaften nach außen beygelegt werden“. Vgl. hierzu auch WA III SW I/8, 235: „Er [= der nichtwollende Wille, d.i. die lautere Freiheit: JL] nichts, inwiefern er weder selbst wirkend zu werden begehrt, noch nach irgend einer Wirklichkeit verlangt“.

³¹¹ WA III SW I/8, 236.

³¹² WA I Schröter 1946, 15–16; WA III SW I/8, 236.

³¹³ WA I Schröter 1946, 15; WA II Schröter 1946, 132.

³¹⁴ WA I Schröter 1946, 15–16, WA II Schröter 1946, 132; WA III SW I/8, 235–236.

³¹⁵ „Unmittelbar aus dem Weder-Noch, oder der Indifferenz, bricht also die Dualität hervor“ (*Freiheitsschrift*

des Absoluten – dessen interne Differenzierung – ließe sich allein und unmittelbar vom Urwesen her begründen:

Wodurch wurde diese Seligkeit [= das Urwesen des Absoluten: JL] bewogen, ihre Lauterkeit zu verlassen und herauszutreten in das Seyn?“ (WA I Schröter 1946, 16)

Nun entstehet eben hier das große Räthsel aller Zeiten, wie doch etwas ausgehen könne, von dem, was weder nach außen wirkend, noch auch in sich selber etwas ist“ (WA II Schröter 1946, 135)

Unbegreiflich ist ein Uebergang von der Einheit zum Widerspruch. Denn wie sollte, was in sich eins, ganz und vollkommen ist, versucht gereizt und gelockt werden, aus diesem Frieden herauszutreten?“ (WA III SW I/8, 219)³¹⁷

Das Urwesen des Absoluten wirkt, wie gesehen, nicht als ein tätiges und wirkendes Prinzip, sofern es sich ausschließlich als die absolute Selbstpositivität versteht. Dies bedeutet, dass das Urwesen des Absoluten als die „höchste Selbstbejahung“ seinem Wesen nach ab ovo kein einziges Motiv dafür in sich finden lässt, sich selbst zu negieren bzw. sich von sich selbst zu entfernen: Aus diesem Grund ist es, wie Schelling in den oben zitierten Passagen äußert, das „unbegreifliche, große Räthsel aller Zeiten“, warum dasjenige, das sich in der absoluten Selbstgenügsamkeit bzw. in der höchsten Selbstbejahung befindet, diesen Zustand negieren und daraus heraustreten sollte.

Dieser radikale Zweifel Schellings führt nun dazu, dass er in den WA seinen bisherigen Optimismus, den Übergang der wirklichen Differenz ausschließlich von der anfänglichen Indifferenz her begründen zu können, schließlich zurückweist.³¹⁸ Er verzichtet nun auf den Versuch, die Existenz als Selbsttätigkeit des Urwesens – wie z.B.

SW I/7, 407).

³¹⁶ „Der Grund dieser Wirklichkeit [= der Wirklichkeit der Differenzierung: JL] kann allerdings nur im Urwesen oder Gott selbst liegen“ (SP SW I/7, 428).

³¹⁷ Die zitierten Fragestellungen Schellings in den WA sind, wie im zweiten und dritten Kapitel dieser Arbeit festgestellt, nichts anderes als diejenigen, die Eschenmayer beständig gegen Schelling erhoben hat.

³¹⁸ „Aber es ist schon oft bemerkt worden, es sey unmöglich, daß diese Lauterkeit je aus sich selbst heraustrete, unmöglich, daß sie etwas von sich absondere ausstoße, oder daß sie überhaupt nach außen wirke“ (WA I Schröter 1946, 16). Vgl. hierzu auch WA II Schröter 1946, 135: „Von jeher gab es welche, die dieses Räthsel leicht aufzulösen meynten. Das Unbedingte, sagen sie, ist erst rein in sich, äußerungslos und verborgen: aber nun tritt es hervor, äußert sich und hebt seine ewige Gleichgültigkeit selber auf. Dieses nun sind Worte ohne Sinn [...]. Denn es ist gar nicht einzusehen, wie es von der Ruhe zur Bewegung übergehen solle. Also kann es weder heraustreten aus sich, noch etwas von sich absondern, ausstoßen oder außer sich hervorbringen“.

als die Selbsteinschränkung des Urwesens in den *SP*³¹⁹ – zu erklären. Zur Erklärung des Übergangs von der anfänglichen Indifferenz zur wirklichen Differenz nimmt Schelling in den *WA* stattdessen ein anderes Prinzip außerhalb dieser anfänglichen Indifferenz an, das er einen „anderen Willen außer dem ruhenden Willen“ nennt.³²⁰

Nach der Annahme des anderen Prinzips außerhalb des Urwesens des Absoluten, nämlich des „anderen Willens außer dem ruhenden Willen“ beschäftigt sich Schelling in der folgenden Passage der *WA* mit der Darlegung der „völlig anderen Natur“³²¹ dieses „anderen Willens“ im Vergleich zum „ruhenden Willen“. Zu Bemerkem ist, dass er sich zur Erklärung der Verschiedenheit dieses anderen Prinzips in den *WA* nun an der „Unterscheidung in Gott“ aus der *Freiheitsschrift* – nämlich der „Unterscheidung des Grundes der Existenz vom Existierenden selbst“ – hält: Er bezeichnet das andere Prinzip als den „bestimmten Willen, der Etwas will“, während er das Urwesen des Absoluten selbst den nichts wollenden Willen nennt.³²² Mit diesen Bezeichnungen versucht er, die Grundbefindlichkeit des anderen Prinzips gegenüber der des Urwesens selbst hervorzuheben: Das Urwesen des Absoluten befindet sich, wie gesehen, im „Ewig in sich selbst Bleiben“³²³, d.h. in der absoluten Selbstgenügsamkeit. Das „In sich befindlich Sein“ des Urwesens und dessen daraus folgende absolute Selbstgenügsamkeit beschreibt Schelling als „ruhenden und nichts wollenden Willen“ und im Unterschied dazu versteht Schelling das andere Prinzip außerhalb des Urwesens als dasjenige, das sich wesentlich „außer sich“ bzw. „außer seinem eigenen Wesen“ befindet. Der andere Wille ist also von Beginn an von sich selbst entfremdet³²⁴ und leidet im Unterschied zum ruhenden Willen ab ovo an „Armuth“ bzw. „Mangel an (seinem eigenen)

³¹⁹ Vgl. hierzu Kapitel 4.1.2.

³²⁰ „Nur empfangen wird dieser Wille [= der ruhende Wille bzw. das Urwesen: JL], nicht gezeugt, denn in dem lauterem Wesen ist keine zeugende, nach außen wirkende Kraft. Also zeugt jener andre Wille, der der Wille zur Existenz ist, sich selbst, und ist darum der ewige Wille zu nennen [...]. Aller Anfang ist erst von dem andern Willen, der, weil ihm der erste nicht reell vorausgehen kann, in seiner Art eben so absolut seyn muß, als der Wille, der nichts will“ (*WA I* Schröter 1946, 17).

³²¹ *WA I* Schröter 1946, 18.

³²² „Aber er ist verschieden von ihr ja ihr entgegengesetzt durch die völlig andere Natur, schon darum, weil jene der Wille ist, der nichts will, dieser aber der bestimmte Wille, der Etwas will. Wenn die Ewigkeit in sich selbst nichts anderes ist, denn unendliches Ausquellen und Bejahen ihrer selbst; so muß jener andre Wille beziehungsweise auf sie einschränkender, zusammenziehender, verneinender Natur seyn“ (*WA I* Schröter 1946, 18–19).

³²³ *WA I* Schröter 1946, 17.

³²⁴ Die o.g. Grundbefindlichkeit des anderen Willens drückt Schelling, wie gesehen, in einem Brief, den er zur Verteidigung der *Freiheitsschrift* gegen Eschenmeyers Vorwurf 1812, also ein Jahr nach dem Verfassen von *WA I*, an Eschenmayer schreibt, als „Ursprünglich-außer-sich-Sein“ aus. Vgl. hierzu Kapitel 3.2.1 sowie *Briefwechsel mit Eschenmayer* SW I/8, 174.

Wesen“.³²⁵ Um diesen wesentlichen Selbstmangel des anderen Willens zu akzentuieren, nennt Schelling diesen anderen Willen das „Nichtseyende“³²⁶.

Mit der Benennung „das Nichtseyende“ richtet sich Schelling in erster Linie gegen den absoluten Dualismus, der von der absoluten Positivität des anderen Prinzips gegenüber Gott selbst spricht.³²⁷ Jedoch meint er damit nicht, dass der andere Wille – wie z.B. bei der platonischen Materie – das „absolute Nichts“ sei: Das Nichtseiende ist nach Schelling nicht bloß als „absoluter Mangel an Wesen“ zu verstehen.³²⁸ Denn wenn man den anderen Willen mit dem absoluten Monismus bloß als das absolute Nichts bzw. als den absoluten Mangel versteht, dann kann man keinen sinnvollen Unterschied des anderen Prinzips des Absoluten von dessen Urwesen behaupten, welcher zur Existenz des Absoluten als unerlässlich anzunehmen ist. Der andere Wille außer dem ruhenden Willen ist nach Schelling dagegen vielmehr als derjenige zu verstehen, der gegenüber dem Urwesen des Absoluten selbst, also gegenüber dem „ruhenden Willen“, eine Wirksamkeit ausüben kann. Um seine Wirksamkeit gegenüber dem Urwesen zu akzentuieren, nennt Schelling den anderen Willen auch „die ewige Kraft“ bzw. die „Stärke Gottes“.³²⁹ Die Wirkung des anderen Willens gegenüber dem Urwesen besteht Schelling zufolge darin, dass jener andere Wille das Urwesen als sein Eigentum, d.h. als ein bestimmtes Ding, zu sich nehmen will.³³⁰ Der andere Wille versteht sich aus diesem Grund als die Selbstsucht des Absoluten. Mit der obigen Bezeichnung „der bestimmte Wille, der Etwas will“ meint Schelling diesen wesentlichen Charakter des anderen

³²⁵ WA II Schröter 1946, 139.

³²⁶ WA I Schröter 1946, 20; WA II Schröter 1946, 140.

³²⁷ Dabei hat Schelling das Konzept von Jacobi vor Augen, das darin besteht, den anderen Willen, der außer der absoluten Indifferenz existiert, als „das Höchste ja das Göttliche selber“ zu verstehen (vgl. WA I Schröter 1946, 21). Außerdem steht diese kritische Äußerung Schellings gegen die Jacobi'sche Auffassung im engen Zusammenhang mit seiner Widerlegung von Eschenmeyers Missverständnis des „Grundes der Existenz“ aus der *Freiheitsschrift*, Schelling würde den Grund für die Existenz Gottes dämonisieren. Zu Eschenmeyers Verdacht der Dämonisierung des Grundes bei Schelling vgl. *Briefwechsel mit Eschenmayer* SW I/8, 153. Vgl. hierzu auch Hermanni 1994, 86–87.

³²⁸ Vgl. WA I Schröter 1946, 20–21.

³²⁹ „Das Nichtseyende ist nicht absoluter Mangel an Wesen, es ist nur das dem eigentlichen Wesen entgegengesetzt, aber darum in seiner Art nicht minder positives Wesen; es ist, wenn jenes [= das Seyende bzw. das Urwesen des Absoluten selbst: JL] die Einheit ist, der Gegensatz und zwar der Gegensatz schlechthin oder an sich. Schon darum ist eine ewige Kraft, ja wir würden richtiger sagen, es sey die ewige Kraft schlechthin, die Stärke Gottes, wodurch vor allem andern Er Selbst als Er Selbst ist, der einzige, von allem abgeschnittene, der zuerst und allein seyn muß, damit anderes seyn könne“ (WA I Schröter 1946, 20).

³³⁰ In diesem Zusammenhang veranschaulicht Schelling die Wirksamkeit des anderen Willens gegenüber dem ruhenden Willen mit verschiedenen Ausdrücken: „Hunger“, „Sucht“, „Begierde nach Wesen“ (WA II Schröter 1946, 138), die „höchste Bedürftigkeit“ (WA II Schröter 1946, 139) und die „Notwendigkeit Gottes“ (WA III SW I/8, 210).

Willens außer dem ruhenden Willen, nämlich die Selbstsucht des Absoluten, die aus dem ursprünglichen Selbstmangel her stammt. Um den anderen Willen als die wesentliche Sucht bzw. Begierde nach dem Urwesen zu veranschaulichen, verwendet Schelling auch die Ausdrücke „Anziehung“, „Zusammenziehung“ oder „contraction“.³³¹ In diesem Zusammenhang nennt er den anderen Willen auch den „zusammenziehenden Willen“ bzw. die „zusammenziehende Kraft“.³³²

Dass man etwas wirklich will, bringt nun mit sich, dass man sich als dasjenige vergegenwärtigt, dem das Gewollte fehlt, d.h. als dasjenige, das sich zu dem Gewollten als entfremdet bzw. als nichtseiend verhält. Man kann nichts wollen, ohne „sich als nichtseiend“ bzw. „verneinend“ zu „setzen“, denn das Etwas-Wollen besteht darin, dass das Wollende das Gewollte „außer sich setzt“.³³³ In diesem Sinne bezeichnet Schelling den anderen Willen auch als den „verneinten und sich selbst verneinenden Willen“ oder die „verneinende Kraft“.³³⁴

Eben durch diese wirkliche Selbstverneinung des anderen Willens bzw. durch dessen Sich-außer-sich-Setzen wird Schelling zufolge das Entspringen des „ersten, aber noch zartesten und reinsten Dualismus“³³⁵ im Absoluten bewirkt.

4.2.3 Das Scheitern der Erklärung in den WA

Aus den bisherigen Nachzeichnungen von Schellings Gedankenfigur in den WA geht hervor, dass die unübersehbare Leistung der WA im Verhältnis zu den SP darin liegt, die Schwierigkeit des Konzepts der SP mit der Begründung der Existenz des Absoluten herauszustellen und eine Lösung dafür vorzuschlagen: Zur Vollendung der nachidentitätsphilosophischen Konzeption unternimmt es Schelling in den SP, wie gesehen, die Existenz des Absoluten von dessen Urwesen her plausibel zu machen. Bei dieser Plausibilisierung konzipiert er die Existenz des Absoluten als die sich selbst

³³¹ Vgl. WA I Schröter 1946, 23.

³³² Vgl. WA I Schröter 1946, 22.

³³³ „Er [= der andere Wille: JL] zeugt das Wesen im eigentlichen Verstande, weil es als solches vor ihm nicht war und weil er es nicht in sich, sondern außer sich setzt, als ein von ihm verschiedenes, von ihm freyes, ja seiner Natur fremdes und entgegengesetztes Wesen. Da er nämlich sich selber erkennt, als nicht das Seyende seyend und insofern als das Nichtseyende, so erkennt er im Gegentheile das Wesen, das Bejahende als das eigentlich und in sich selbst Seyende“ (WA II Schröter 1946, 138–139).

³³⁴ WA II Schröter 1946, 139.

³³⁵ WA I Schröter 1946, 89. Hiermit identifiziert Schelling in den WA den Akteur der Scheidung im Absoluten nicht mehr einfach mit dessen Urwesen wie in der *Freiheitsschrift* und den SP. Vielmehr nimmt er jetzt ganz deutlich zur Scheidung einen anderen Akteur als das Urwesen selbst an.

negierende Tätigkeit von dessen Urwesen, nämlich als die „freiwillige Selbstkontraktion des Urwesens“. Das Problem liegt nun darin, dass Schelling das Urwesen des Absoluten selbst, durch das der sich selbst negierende Akt vollzogen werden soll, wiederum in Anlehnung an seine identitätsphilosophische Auffassung als die unmittelbare Selbstpositivität ohne jeden Eingriff der Negativität betrachtet. Infolge dieser Rückkehr zur identitätsphilosophischen Auffassung bleibt Schellings Konzept der Selbstkontraktion des Urwesens in den *SP* noch unvollendet. Diesbezüglich besteht die Leistung der *WA* darin, das Defizit der *SP* aufzuklären: Schelling weist in den *WA* ganz eindeutig darauf hin, dass es unbegreiflich ist, dass sich das Urwesen des Absoluten selbst negiert und sich damit von sich selbst entfernt, insofern es sich ausschließlich als die Position seiner selbst, d.h. als die „höchste Selbstbejahung“ versteht. Basierend auf dieser Herausstellung kommt Schelling in den *WA* zu dem Schluss, dass man unvermeidlich das andere Prinzip des Absoluten neben dessen Urwesen selbst annehmen muss, um das Heraustreten des Absoluten aus dessen Urwesen klar zu machen. Dies bedeutet, dass die Existenz des Absoluten nicht mehr als die Selbsttätigkeit des Urwesens selbst, sondern als Akt dieses anderen Prinzips zu verstehen ist.

Mit dieser Annahme des prinzipiellen Dualismus zur Vermeidung der Problematik der *SP* trifft Schellings Erklärungsversuch in den *WA* nun allerdings erneut auf die Schwierigkeit, dass die Möglichkeit zur Plausibilisierung der Existenz als Selbsttätigkeit des Absoluten komplett abgesperrt wird. Allerdings weist Schelling in den *WA* darauf hin, dass das andere Prinzip zwar vom Urwesen verschieden, jedoch nicht vollständig von ihm abgetrennt ist.³³⁶ Das andere Prinzip ist ihm zufolge also als etwas zu betrachten, das zum Urwesen des Absoluten gehörig ist, obwohl es sich nicht vollkommen mit diesem identifizieren lässt,³³⁷ denn ansonsten ließe sich die Existenz des Absoluten nicht als dessen Selbstpositionierungsakt verstehen. Mit Schellings eigenen Worten formuliert, muss das Prinzip der Differenzierung als Wille erklärt werden, der sich zwar nicht direkt „aus“ dem Urwesen, jedoch „in“ diesem „erzeugt“, um das Absolute als das Subjekt der Selbstpositionierung überhaupt plausibel machen

³³⁶ „Aber doch kann dieses Princip [= das Prinzip der Differenzierung: JL] von der Ewigkeit [= der absoluten Indifferenz: JL] nicht absolut getrennt [...] seyn“ (*WA I* Schröter 1946, 18).

³³⁷ „Also erkennen wir zwey gleich ewige Willen, die der Natur nach verscheiden ja entgegengesetzt sind, aber der Existenz nach Ein Wesen ausmachen“ (*WA I* Schröter 1946, 19).

zu können.³³⁸ Angesichts dieser Äußerung Schellings erhebt sich nun die Frage: Wie kann man überhaupt klar machen, dass sich das Prinzip der Differenzierung einerseits „außer“ dem Urwesen, aber andererseits trotzdem „in“ diesem befindet? Eine befriedigende Antwort auf diese Frage wird in den *WA* nicht gegeben, denn man kann im Urwesen keine Möglichkeit zur Differenzierung finden, solange man mit Schellings *WA* und *SP* das Urwesen ausschließlich als das selbstbejahende Prinzip versteht.

Hieraus geht hervor, dass Schelling auch in den *WA* daran gescheitert ist, den Übergang zur Differenz bzw. die Existenz des Absoluten „in“ dessen Wesen, d.h. als die freie Handlung, plausibel zu machen. Das Prinzip des tatsächlichen Vollzugs der Existenz liegt nach Schellings *WA* nicht in der Freiheit selbst, sondern vielmehr in einer „Notwendigkeit“ außerhalb der Freiheit, die in der „Bedürftigkeit“³³⁹ nach der Freiheit besteht. Es gelingt Schelling in den *WA* also nicht, die Möglichkeit zur Setzung der Differenz in die Indifferenz hinreichend zu integrieren. Vielmehr spricht Schelling in den *WA* vom Dualismus zwischen der wirkungslosen Indifferenz und dem immer schon wirkenden Prinzip der Differenzierung außerhalb der Indifferenz. Infolge dieses Scheiterns sind die wiederholten Versuche einer Etablierung des nachidentitätsphilosophischen Systems in den verschiedenen *WA*- Fassungen letztlich nur unvollendete Entwürfe geblieben.

Das Scheitern der *WA* lässt sich meines Erachtens auf den folgenden Punkt zurückführen: Schellings Verständnis des Urwesens des Absoluten bleibt auch in den *WA*, genau wie in den *SP*, im Rahmen der Identitätsphilosophie, indem er einseitig auf der unmittelbaren Einfachheit bzw. der „absoluten Selbstpositivität“ einseitig beharrt. Wie in den *SP* wird auch in den *WA* die innerliche Erfülltheit, also die Selbstgenügsamkeit der Indifferenz im Vergleich zum Prinzip der Differenzierung überbewertet, was zu dem Fehlschluss führt, die Möglichkeit der Differenzierung überhaupt müsse von der Indifferenz komplett ausgeschlossen werden.

³³⁸ „Er [= der Wille zur Existenz bzw. das Prinzip der Differenzierung: JL] erzeugt sich nicht aus der Ewigkeit, sondern in der Ewigkeit“ (*WA II* Schröter 1946, 137).

³³⁹ *WA II* Schröter 1946, 139.

Zweiter Teil: Eine Interpretation des Freiheitskonzepts der EV: Freiheit als Ekstasis

5. Die neue Konzipierung des Urwesens der Freiheit in den *Erlanger Vorlesungen* (1821): Das ursprüngliche Sein der ewigen Freiheit als die „allgemeine Ekstase“

In der ersten Hälfte des zweiten Hauptteils der *EV* (12. bis 23. Vorlesung) beschäftigt sich Schelling erneut mit der Erklärungsaufgabe, an deren Erfüllung seine früheren Systementwürfe wiederholt gescheitert sind. Dabei handelt es sich um die grundlegende Revision des Urwesens der Freiheit selbst, damit sich die Möglichkeit der Existenz der Freiheit „in“ bzw. „von“ deren Urwesen hinreichend erklären lässt. Schellings Revisionsversuch bzgl. des Urwesens der Freiheit in den *EV* gliedert sich wiederum in zwei Schritte: Im ersten Schritt des Revisionsversuches, nämlich in der „indirekten und dialektischen Darstellung“ unternimmt Schelling eine kritische Überprüfung seiner früheren Auffassung, bei der er die absolute Indifferenz bzw. die „schlechthinnige Nichtgezweithheit“ als die einzige und hinreichende Bestimmung für das Urwesen der Freiheit annahm. Durch die kritische Überprüfung zeigt er die Problematik dieser früheren Auffassung sowie die Notwendigkeit zur neuen Konzipierung des Urwesens der Freiheit auf. In einem zweiten Schritt, den er die „direkte und genetische Darstellung“ nennt, untersucht er den neuen Begriff für das Urwesen der Freiheit, der im ersten Schritt ansatzweise vorgelegt wurde. Durch diese thematische Untersuchung versucht er, das Urwesen als „Anfang“ klar zu machen, von dem aus die Existenz überhaupt erst ermöglicht wird, um so einen Lösungsweg für die Schwierigkeit seiner früheren Auffassung zu finden.

5.1 Die „indirekte und dialektische Darstellung“ des Urwesens der Freiheit: Das ursprüngliche Sein der Freiheit als die „relative Gleichgültigkeit“

In den ersten beiden Vorlesungen des zweiten Hauptteils der *EV* (12. und 13. Vorlesung) führt Schelling die Untersuchung des Urwesens der Freiheit auf „indirekte

und dialektische³⁴⁰ Weise durch. Als „dialektisch“ charakterisiert Schelling die erste Untersuchung, weil er hier versucht, die Problematik seiner früheren Auffassung dadurch herauszustellen, dass er den inneren Widerspruch dieser früheren Auffassung aufweist: In dieser ersten Darstellung zeigt er auf, dass die Schwierigkeit seines früheren Freiheitsbegriffs in dessen fataler Selbstwidersprüchlichkeit liegt. Als „indirekt“ bezeichnet er seine Untersuchung, weil die Notwendigkeit der neuen Konzipierung sowie deren Ansatz vermittels des Aufweises der Selbstwidersprüchlichkeit der früheren Auffassung vorgelegt wird.

5.1.1 Schellings kritische Überprüfung seiner früheren Auffassung des Urwesens der Freiheit

Die dialektische und indirekte Darstellung des Urwesens der Freiheit beginnt Schelling in der 12. Vorlesung der *EV* mit der grundlegenden Überprüfung seiner früheren Auffassung. Bei dieser kritischen Überprüfung bemüht er sich um die Beantwortung der Frage, ob seine früheren Bestimmungen – wie z.B. die „absolute Indifferenz“ oder die „absolute Gleichgültigkeit“ – tatsächlich als hinreichende und unhinterfragbare Bestimmungen für das Urwesen der Freiheit – nämlich als dessen „positiver Begriff“ – zu verstehen sind.

1) Die erste Thematisierung der Freiheit als Gegenstand der Wissenschaft: „Kein Seyendes“

Zur Beantwortung der o.g. Frage zeichnet Schelling zunächst nach, wie man zu den Bestimmungen „Indifferenz“ bzw. „Gleichgültigkeit“ tatsächlich gelangt. Als Ausgangspunkt dieser Nachzeichnung macht er auf dem Kontext aufmerksam, in dem die Freiheit überhaupt als „Gegenstand der wissenschaftlichen Untersuchung“ auftritt:

Wenn nun dieses Seyn [= das ursprüngliche Sein der ewigen Freiheit: JL] ein Gegenstand der Frage – der Untersuchung ist, wenn wir in Ansehung desselben zweifelhaft sind, so – ist dieß sehr natürlich[,] denn wir konnten uns nicht enthalten, die ewige Freyheit durch den Gegensatz mit dem Seyn [= dem Sein des Bedingten: JL] zu bestimmen (NL 103, 78c)

Der Sachverhalt der Freiheit überhaupt thematisiert sich Schelling zufolge im unseren

³⁴⁰ NL 103, 103a.

Gedanken „sehr natürlich“ in erster Linie als der „Gegensatz mit dem Sein“ des Bedingten. Denn wir können auf keinen Fall den Gedanken vermeiden, dass „bedingt Seyn“ bzw. „etwas [bestimmtes] Seyn“ seinem Wesen nach nicht von sich selbst ausgehen kann, d.h., dass das Bedingte wesentlich erst von etwas Anderem, also von dem „nicht bedingt Seienden“ abgeleitet wird.³⁴¹ Unmittelbar aus diesem Gedanken leitet Schelling nun als notwendige Forderung ab, die „Freiheit“ als das Unbedingte anzunehmen, das einerseits alle Bedingtheit radikal transzendiert und eben darum andererseits als Ausgangspunkt des Bedingten dient. Der Sachverhalt der Freiheit thematisiert sich also in unseren Gedanken unvermeidlich mit der Aussage: „sie ist kein [bedingt] Seyendes“.³⁴² Die Freiheit taucht, kurz gesagt, in unseren Gedanken zunächst als das „unbedingt Seiende“ auf. Erst nach dieser Thematisierung erhebt sich Schelling zufolge der Anspruch auf die hinreichende Bestimmung, d.h. auf den „positiven Begriff“ der Freiheit, die zunächst bloß negativ als „nicht Etwas“ bzw. „kein [bedingt] Seyendes“ thematisiert wurde.³⁴³

2) Die Untersuchung des positiven Begriffs der Freiheit durch die Analyse der Erscheinungsweise von „frei sein“ im Aussagesatz

Das Verlangen nach dem positiven Begriff der Freiheit, die bis jetzt bloß als „nicht Etwas“ bzw. als „kein [bedingt] Seyendes“ thematisiert ist, lässt sich nach Schelling mit den folgenden Fragestellungen konkretisieren: Wie kann man den ontologischen Zustand beschreiben, in dem das „Etwas“ – wie in „nicht Etwas sein“ – negiert geworden ist? Oder: Was schließen wir aus, wenn wir sagen, dass A „nicht Etwas“ oder „kein [bedingt] Seyendes“ ist? Und was drücken wir dann aus, wenn wir sagen, dass A ein [bedingt] Seyendes oder Etwas ist?³⁴⁴

³⁴¹ Das ist die Grundauffassung, an der Schelling bereits seit seinem philosophischen Anfang festhält. Zu Schellings Einsicht in die wesentliche Abhängigkeit des Bedingten vom Anderen in seiner philosophischen Anfangszeit vgl. Kapitel 1.1.1.

³⁴² NL 103, 78c.

³⁴³ „Also mit Einem Wort, wir verlangen einen positiven Begriff auch von dem noch, was sie ist, wenn sie nicht Etwas – nicht ein Seyendes ist“ (NL 103, 79a). Der bisher dargestellte Thematisierungsverlauf der Freiheit lässt sich wie folgt vereinfachen: Das bedingt Seiende kann seinem Wesen nach nur von Anderem abgeleitet werden. Das Andere, von dem das bedingt Seiende erst ausgehen kann, ist aus diesem Grund zunächst als etwas zu verstehen, das nicht bedingt sein kann. Aber wie kann man sich dann überhaupt das anfängliche Sein, das nicht bedingt sein kann, genau vorstellen?

³⁴⁴ „Die Frage [ist] eigentlich diese: Was bleibt übrig, wenn [sie] nicht Etwas [ist]? Um aber diese zu beantworten[, müssen wir] fragen: was wir denn damit ausschließen, wenn wir sagen[, sie ist kein Seyendes?

Auf die oben gestellten Fragen versucht Schelling anhand der Analyse der Erscheinungsweise von „Seyn“ überhaupt „in einem gewöhnlichen Urtheil“³⁴⁵ zu antworten. Er versucht, genauer gesagt, den Sachverhalt der Freiheit dadurch noch näher darzustellen, dass er zuerst die allgemeine Erscheinungsweise von „Etwas sein“ bzw. „bedingt sein“ im Aussagesatz vorlegt und dann die Erscheinungsweise von „frei sein“ als „nicht bedingt sein“ – bzw. „nicht Etwas sein“ – im Aussagesatz im Kontrast dazu aufzeigt. „Etwas sein“ bzw. „bedingt sein“ wird Schelling zufolge in unserem Aussagesatz ohne Ausnahme mittels „einer bestimmten Art des Seins“³⁴⁶ prädiiziert. Diese Behauptung lässt sich, so Schelling, illustrieren: „Z.B. A ist ein geistiges oder ein körperliches Wesen, wenn ein körperliches, organisch oder unorganisch. Wenn organisch[,] Pflanz oder Thier – wenn unorganisch[,] starr oder flüssig, wenn flüssig[,] kalt oder warm – stets nur A ist ein auf gewisse bestimmte Weise seyendes“³⁴⁷ usw. usf. Schelling behauptet, dass sich die Erscheinungsweise von „etwas sein“ im Aussagesatz deshalb wie folgt verallgemeinern lasse: „A ist seyend“.³⁴⁸

Bemerkenswert in dem Aussagesatz „A ist seyend“ ist nun Schelling zufolge, dass das „Sein“ des Subjekts „A“ in „ist“ und „seyend“ „gezweit“ worden ist.³⁴⁹ Das Subjekt des Seins (A) steht im Falle von „Etwas sein“ also im Gegensatz zu seinem Sein als Prädikat (seyend). Dass A „etwas – bzw. bedingt – ist“, bedeutet mithin, dass A vom negativen Verhältnis zu Anderem völlig abhängig ist, um sich als A prädiizieren bzw. offenbaren zu können. In diesem Sinne bezeichnet Schelling „Etwas sein“ als ein „gegenständliches Sein“.³⁵⁰ Mit der Gleichung „A = B“ kennzeichnet Schelling die „Gezweitheit“ zwischen dem Subjekt und dessen Sein in „bedingt sein“, also die zwischen dem Subjekt, worüber etwas ausgesagt wird (A), und dem Prädikat, was darüber ausgesagt wird (B).³⁵¹

und umgekehrt[,] was wir damit aussprechen, wenn wir von irgend einem Subjekt[,] z.B. A[,] sagen[,] es ist seyend oder ein Seyendes“ (NL 103, 79a).

³⁴⁵ NL 103, 80b.

³⁴⁶ „Ich [= Schelling: JL] bemerke zuvorderst, daß in keinem möglichen Urtheil von irgend einem Subjekt etwas andres ausgesagt wird, als, daß es ein Seyendes d.h. eine bestimmte Art des Seyns ist [...] In keinem Urtheil aber andres ausgesagt als die Art des Seyns und also mittelbar das Seyn“ (NL 103, 79b).

³⁴⁷ NL 103, ebd.

³⁴⁸ NL 103, 79b–79c.

³⁴⁹ „Indem wir das Urtheil auf diese allgemeinste Form gebracht, sehen wir gleich, daß ja schon eben in diesem Satz ein doppeltes Seyn – ein mehr äußres – innres (ist)“ (NL 103, 79c). Mit dem „inneren Sein“ und dem „äußeren Sein“ im Zitat meint Schelling jeweils „ist“ und „seyend“ im Aussagesatz „A ist seyend“.

³⁵⁰ Ebd.

³⁵¹ Der ontologische Zustand von „Etwas sein“ als (zwischen dem Sein und dessen Subjekt) „gezweit

Im Unterschied zu „Etwas sein“ formuliert Schelling „frei sein“ als „nicht Etwas sein“ im Aussagesatz wie folgt: „A Ist“.³⁵² Diese Formulierung verrät, dass der Satzteil „seyend“ im Aussagesatz „A ist seyend“, d.i. das Prädikat von Sein, im Falle von „frei sein“ ausgeschlossen ist. Dies bedeutet wiederum, dass „frei sein“ von der Gezweithheit zwischen dem Sein und dessen Subjekt ausgeschlossen ist.³⁵³ Anhand dieser Beobachtung stellt Schelling fest, dass „frei sein“ darin besteht, „schlechthin und ohne Hinzufügungen eines Prädicats“ „gesetzt“ zu „sein“³⁵⁴, während es in „Etwas sein“ bzw. „bedingt sein“ darum geht, dass sich das Sein des Subjekts nur im Gegensatz zu Anderem präzisieren lässt. Den wesentlichen Charakter der Freiheit – „schlechthin gesetzt sein“ – bezeichnet Schelling als das „Seyn selbst“ oder das „Seyende selbst“.³⁵⁵

3) Die weitere Untersuchung zum „Seyn selbst“: Das „Seyn selbst“ als der bloße Gegensatz zu „gegenständlich sein“

Mit der Bezeichnung „das Seyn selbst“ bzw. „das Seyn an sich“ scheint Schelling jetzt, wie er selbst äußert, die unhintergehbare und hinreichende Bestimmung für die bisher bloß negativ ausgesprochene Freiheit, nämlich deren „positiven Begriff“, zu erreichen und damit die zentrale Aufgabe der Untersuchung zu erfüllen.³⁵⁶ Anschließend an dieser Äußerung äußert Schelling jedoch sofort auch Zweifel daran, dass man mit dem Begriff „das Sein selbst“ bzw. „das Seiende selbst“ zum wirklichen Ende der Untersuchung gelangt ist.³⁵⁷ Er möchte, diese Bestimmungen vielmehr erneut

sein“ drückt Schelling in Anlehnung an den platonischen Terminus wie folgt aus: „A hat Theil an Sein“ (vgl. NL 103, 80b).

³⁵² „Wenn wir also von dem absoluten A nicht sagen können: es ist seyend[,] d.h. ein Seyendes[,] wenn wir das Etwas hinweg nehmen, so bleibt wenigstens jenes Ist übrig, wir müßten dann sagen: Es Ist“ (NL 103, 79c).

³⁵³ „wenn ich also von der ewigen Freiheit ausspreche: man kann von ihr nur sagen: sie Ist[,] so heißt dieß so viel: ich schließe nur das gegenständliche Seyn von ihr aus“ (NL 103, 80a). Vgl. hierzu auch NL 103, 80c: „das Subjekt sey das[,] was von ihm ausgesagt wird, selbst“.

³⁵⁴ NL 103, ebd.

³⁵⁵ „Da aber alle Prädicate nur Variationen des Einen Prädicates ‚seyend‘ sind, so kann ich von ihm [= dem Sein der ewigen Freiheit: JL] nicht sagen: Es ist seyend, sondern es ist das Seyn[,] also auch das Seyende selbst“ (NL 103, 81b). (Das „frei sein“ als „zwischen dem Sein und dessen Subjekt nicht gezweit sein“ formuliert Schelling im Vergleich zu „etwas sein“, das als „A = B“ gekennzeichnet wird, mit der Gleichung „A = A“.).

³⁵⁶ „dieß [= die Bezeichnung „das Sein selbst“ bzw. „das Seyende selbst“: JL] [ist] dann endlich der positive Begriff von dem[,] was bisher bloß verneinend ausgesprochen worden [ist]“ (NL 103, 81b).

³⁵⁷ „Nun wieder habe ich, was schon im Allgemeinen erinnert worden: Indem dieß Resultat ausgesprochen[,] dürfen Sie nicht glauben, damit zu Ende zu seyn, und ihre Gedanken abschließen. In der Philosophie [ist] jedes gewonnene Resultat nur wieder Materie, Gegenstand der neuen Untersuchung. Wir müssen daher unsre Gedanken stets in Freiheit und Bewegung erhalten bis zum wirklichen Ende“ (NL 103, 81c).

zum Gegenstand der weiteren Untersuchung machen:

Nämlich wir wissen jetzt: die ewige Freyheit ist das Seyende selbst. Aber jetzt untersuchen: Wie sie es ist? Nun wissen wir auch dieses schon im Allgemeinen[,] aber die Folgen dieses Wie sehen wir noch nicht (NL 103, 81c).

Anschließend an die obige Fragestellung liefert Schelling als Antwort die folgende kurze Äußerung:

Sie [= die ewige Freiheit: JL] ist das Seyn selbst, weil ihr das Seyn nicht gegenständlich ist, weil sie es nicht von sich wegbringt (NL 103, ebd.)

Hier behauptet Schelling ganz explizit, dass die Bezeichnung „das Seyn selbst“, die als positiver Begriff der Freiheit angenommen wurde, in der Tat nichts weiter ist als die bloße Negierung von „Etwas sein“, d.h. von „gegenständlich gesetzt sein“: Das „Etwas sein“ besteht, wie gesehen, in der „Gezweithet“ zwischen dem Sein (bzw. dem Prädikat) und dessen Subjekt. Dass etwas bedingt ist, bedeutet also, dass es nur im Gegensatz zu Anderem prädiert – mit Schellings Worten „gegenständlich gesetzt“ – wird. Der Begriff „das Seyn selbst“ weist in diesem Zusammenhang nur darauf hin, dass „frei sein“ anders als „Etwas sein“ von der o.g. Gezweithet ausgeschlossen ist. „Seyn selbst“ besagt nämlich nichts anderes als „nicht gegenständlich gesetzt sein“.

4) Bilanz der bisherigen Untersuchung: Die früheren Bestimmungen der Freiheit als „etwas Negatives“

Die bisherige Untersuchung zum positiven Begriff der Freiheit stellt Schelling wie folgt zusammenfassend dar:

Unsere Untersuchung steht jetzt so: die Frage war: worinn besteht das Seyn der ewigen Freyheit. Responsio: darinn, daß sie das Seyn selbst ist. Nun aber, wie aus allem Bisherigen klar ist, daß die ewige Freiheit das Seyn selbst ist[,] beruht wieder darauf, daß sie dieses Seyn ursprünglich nicht von sich wegbringt, daß sie es an sich hat [...] es [= das Sein der ewigen Freiheit: JL] beruht auf der Gleichgültigkeit gegen das Seyn (Indifferenz von Subjekt und Objekt, indem es sich nicht zum Subjekt gegen das Seyn, dieses also nicht zum Objekt gegen sich macht) – darauf[,] daß sie es laeßt [...]. Wenn also das Seyn der ewigen Freyheit darauf beruht, daß sie dieses Seyn läßt, es sich nicht gegenständlich macht und in Folge dessen anzieht: selbst beruht ja das Seyn der ewigen Freyheit im

Grund oder am Ende doch wieder auf Etwas Negativem, auf dem ‚nur‘ nicht von sich wegbringen – auf dem ‚nur‘ nicht sich gegenständlich machen des Seyns. – und wir scheinen also auf keine Weise aus dem Negativen herauskommen zu können (NL 103, 85b–85c)

Das Ziel der Untersuchung war, wie am Anfang aufgezeigt, die unhintergehbare Bestimmung von „frei sein“ (d.h., den „positiven Begriff der Freiheit“) zu erreichen, die bisher bloß negativ als „nicht bedingt sein“ ausgesprochen wurde. Als das vorläufige Resultat der Untersuchung ist Schelling zur folgenden Auffassung gelangt: „Das ursprüngliche Sein der Freiheit ist das Sein selbst“. Somit schien er den positiven Begriff von „frei sein“ zu erreichen. Mit weiteren Überlegungen fand er allerdings heraus, dass „Seyn selbst“ nicht, wie bisher angenommen, ein positiver Begriff ist, auf den sich „frei sein“ selbst sowie „bedingt sein“ gründen ließen, sondern im Gegenteil bloß ein negativer Begriff, der erst durch das negative Verhältnis zu „bedingt sein“ hervorgebracht wird. Eine Reihe von Bestimmungen der Freiheit – wie z.B. „Indifferenz“, „Gleichgültigkeit“, „Gelassenheit“ – ist somit Schelling zufolge in Wirklichkeit auch lediglich als eine Reihe negativer Begriffe der Freiheit zu verstehen, welche erst im Gegensatz zu „bedingt sein“ erzeugt werden. Mit dieser Feststellung kommt Schelling zu dem Schluss, dass die bisherige Untersuchung der Freiheit aus der anfänglichen negativen Erkenntnis der Freiheit – „die Freiheit ist kein [bedingt] Seyendes“ –, mit der die Freiheit überhaupt als Gegenstand der Untersuchung thematisiert wurde, nicht herauskommt.

Schellings bisherige Untersuchung zum positiven Begriff der Freiheit sowie deren obige kritische Zusammenfassung lassen sich meines Erachtens als die Wiedergabe seiner früheren Auffassung in Bezug auf das Urwesen der Freiheit sowie als eine Selbstkritik daran auslegen. Denn es sind die oben erwähnten Bestimmungen der Freiheit „Seyn selbst“, „Indifferenz“, „Gleichgültigkeit“ oder „Gelassenheit“, die Schelling selbst in seinen früheren Systementwürfen vor den *EV* als positive Begriffe für das Urwesen der Freiheit angesehen hat.³⁵⁸ Gegen diese frühere Auffassung behauptet er hier in den *EV* ganz bestimmt, dass diese Bestimmungen der Freiheit in der Tat auf keinen Fall als positive Begriffe anzusehen sind, die eine unhinterfragbare

³⁵⁸ Schelling betrachtet z.B. in den *SP* das „Seyn“ als „die erste Potenz der Position“ (von sich selbst) (vgl. hierzu Kapitel 4.1.1) und in den *WA* „Indifferenz“, „Gleichgültigkeit“ und „Gelassenheit“ als die „höchste Bejahung der ewigen Freiheit“ (vgl. Kapitel 4.2.1).

Instanz von „frei sein“ schlechthin aussagen, sodass ferner auf ihnen basierend „bedingt sein“ begründet werden könnte: Diese Bestimmungen sind in der Tat bloß als „etwas Negatives“ zu verstehen, das auf dem negativen Verhältnis zur Bestimmung von „bedingt sein“ basiert.

5.1.2 Der Neuansatz des ursprünglichen Seins der Freiheit: Die „relative Gleichgültigkeit“

Anschließend an die kritische Überprüfung der früheren Auffassung in der 12. Vorlesung der *EV* unternimmt Schelling in der nachfolgenden (13.) Vorlesung der *EV* die neue Konzipierung des ursprünglichen Seins der Freiheit. Zunächst versucht er, die Schwierigkeit aufzuzeigen, in die man gerät, wenn man den negativen Begriff der Freiheit, wie er selbst es früher tat, als deren positive Bestimmung falsch versteht. Damit argumentiert er für die Notwendigkeit der neuen Konzipierung des Urwesens der Freiheit. Basierend darauf schlägt er am Ende dieser Vorlesung einen Neuansatz zum positiven Begriff des ursprünglichen Seins der Freiheit vor.

1) Die Schwierigkeit der früheren Auffassung des Urwesens der Freiheit

Den Hauptgedankengang der 13. Vorlesung beginnt Schelling mit der Erklärung, in welche Schwierigkeit man gerät, wenn man den in der 12. Vorlesung als negativ festgestellten Begriff der Freiheit als deren positive Bestimmung annimmt:

Wenn wir nur diesen Satz [= „Das Sein der ewigen Freiheit besteht in der Nichtgezweithet.“: JL] so verstünden: die seyende ewige Freiheit oder die ewige Freiheit[,] wenn sie Ist, ist das schlechthin Nichtgezweyte – so hätten wir ja eben damit die ewige Freiheit gesetzt als absolute Nichtfreyheit – sie wäre das bloß und schlechthin Seyende – und zwar hier im Gegensatz mit der Freyheit – sie wäre das rein Seyende, das gar nicht nicht seyn Könnende, das seyn Müssende – also das völlige Gegentheile ihrer selbst – denn sie selbst ist nur darum Freyheit[,] weil sie nichts seyn muß (NL 103, 96a–96b)

Wenn man die Indifferenz, also die „Nichtgezweithet“, wie Schelling selbst in seinen früheren Systementwürfen behauptet hat, als den unhinterfragbaren und positiven Begriff der Freiheit betrachtet und die Freiheit damit als das „schlechthin

Nichtgezweyte“ versteht, muss man den Sachverhalt der Freiheit unvermeidlich als etwas annehmen, das ab ovo im Gegensatz zum „schlechthin Gezeiten“ steht. Die Freiheit versteht sich jetzt also als etwas, das von Beginn an im Differenzverhältnis zu Anderem fix bzw. „schlechthin gesetzt ist“. Dass etwas im Gegensatz zu Anderem fix gesetzt ist, bedeutet nun, dass es nicht anders sein kann, sondern nur so und so „sein muss“. Somit wäre „frei sein“ dann, wie Schelling aufweist, ausschließlich als „nicht nicht [nichtgezweit] sein können“, d.i. notwendig nichtgezweit „sein müssen“, zu verstehen. Jedoch betrachtet er diese Bezeichnungen tatsächlich nicht als hinreichende Bestimmungen der Freiheit, sondern ganz im Gegenteil die von „Unfreiheit“. Denn „frei sein“ besteht, wie bekannt, in der absoluten Ausgeschlossenheit davon, im Gegensatz zu Anderem fix gesetzt zu sein. Mit Schellings Worten gesagt, ist Freiheit „nur darum Freyheit, weil sie nichts seyn muß“. Die Freiheit wird mithin nach ihm paradoxerweise zur „absoluten Unfreiheit“ herabgesetzt – eben dadurch, dass sie als das „schlechthin Nichtgezweyte“ fix setzt wird, d.h. dadurch, dass das „Nichtgezweyte“ als positiver Begriff der Freiheit angenommen wird. Aus diesem Grund betont Schelling im oben zitierten Abschnitt, dass der aus der Untersuchung der 12. Vorlesung resultierende Satz „die Freiheit besteht in der Nichtgezweithheit“ nicht so zu missverstehen sei, dass die Freiheit ausschließlich in der „schlechthinigen Nichtgezweithheit“ bestünde, d.h., dass die Nichtgezweithheit die einzige und hinreichende Bestimmung der Freiheit sei.

Dieser Aufweis Schellings lässt sich meines Erachtens als Selbstkritik an seiner Auffassung bzgl. des Urwesens der Freiheit in den WA auslegen: In den WA versteht er, wie gesehen, die „schlechthinige Nichtgezweithheit“ (= die absolute Indifferenz) als positiven Begriff für das Urwesen der Freiheit, nämlich als das „selbstbejahende Prinzip“. Demgemäß nimmt er das „schlechthin gezeit sein“ (= den „Willen zur Existenz“) als das gegenwirkende selbstverneinende Prinzip außerhalb der Nichtgezweithheit an, das zur wirklichen Setzung der Differenz dienen soll.³⁵⁹ Jetzt bringt Schelling gegen diese Auffassung vor, dass die Annahme des selbstverneinenden Prinzips außerhalb der Nichtgezweithheit eben die Verdinglichung dieser Nichtgezweithheit selbst, d.i. die Herabsetzung der Freiheit zur Nichtfreiheit, zur Folge hat.

In der dem oben zitierten Abschnitt anschließenden Passage der 13. Vorlesung

³⁵⁹ Vgl. hierzu Kapitel 4.2.

versucht Schelling dann, ein mögliches Missverständnis in Bezug auf seine obige Behauptung auszuräumen:

Nun dürfen wir darum jenen Satz [= „Die ewige Freiheit besteht in der Nichtgezweithheit.“: JL] nicht wegwerfen; wir dürfen nicht sagen: das Seyn der ewigen Freiheit bestehe nicht in der Ungezweithheit [und] noch viel weniger dürfen wir das Gegentheil sagen: es bestehe in der Gezweithheit[,] denn ob sie gleich, wenn sie sich zwei[t,] darum nicht völlig zu Grund geht – und immer ein Seyn übrig bleibt, so ist sie doch nicht mehr die ewige Freiheit[,] sobald sie sich gezweith hat, d.h. das Seyn der ewigen Freiheit hat aufgehört oder ist zu Grund gegangen in der Zweithung (vgl. NL 103, 96c–97a)

Schelling unterstreicht hier, dass seine obige Behauptung nicht so zu missverstehen sei, dass man dem Wesen der Freiheit die „Nichtgezweithheit“ komplett absprechen müsse. Man darf also zwar nicht sagen „die Freiheit besteht [ausschließlich] in der [schlechthinnigen] Ungezweithheit“, aber man darf auch nicht sagen: „die Freiheit besteht [schlechthin] nicht in der Ungezweithheit“, geschweige denn „die Freiheit besteht in der [schlechthinnigen] Gezweithheit“. Denn „gezweith sein“ bzw. „bedingt sein“ wäre im letzten Fall als der einzig vorstellbare Sachverhalt anzunehmen, aber diese Annahme führt zu der Absurdität dass der Unterschied zwischen „frei sein“ und „bedingt sein“, durch den die Freiheit überhaupt erst als Gegenstand der Wissenschaft thematisch aufgetreten ist, aufgelöst wird.

Mit diesen Überlegungen scheint Schelling nun in folgendes Dilemma zu geraten: Man kann das ursprüngliche Sein der Freiheit weder als die „schlechthinnige Ungezweithheit“ noch als die „schlechthinnige Gezweithheit“ bestimmen. Man kann die Bestimmung „Ungezweithheit“ bzw. „Indifferenz“ also nicht als positiven Begriff der Freiheit anerkennen, jedoch kann man sie dem Wesen der Freiheit auch nicht vollkommen absprechen.³⁶⁰ Denn in beiden Fällen ergibt sich daraus, wie oben gesehen, die vollständige Aufhebung des Wesens der Freiheit selbst.

³⁶⁰ „also ich kann bey jenem Satz [= „Die ewige Freiheit besteht in der Nichtgezweithheit.“: JL] nicht stehen bleiben, und ihn doch auch nicht aufgeben. Die ewige Freiheit kann nicht die bloße Nichtgezweithheit seyn und sie kann sie doch auch nicht nicht seyn“ (NL 103, 97a).

2) Versuch einer Lösung des Dilemmas durch die Einführung des anderen Momentes ins Urwesen der Freiheit: „sich zweien können“

Angesichts des oben dargestellten Dilemmas schlägt Schelling die folgende Lösung als Ausweg vor:

Also ich muß die Nichtgezweithheit setzen, aber in dieser sie selbst [= die ewige Freiheit selbst: JL] als das sich zweien Könn(en). und dieses erst – das sich zweien K[önnen]. in der Nichtgezweythheit[.] dieses zusammen erst macht den Sinn der ewigen Freyheit aus (NL 103, 97a)³⁶¹

Schellings Vorschlag für einen Ausweg aus dem Dilemma besteht im obigen Zitat darin, dass er auf seine bisherige Grundauffassung, die „Nichtgezweithheit“ sei als einziger bzw. positiver Begriff für das Urwesen der Freiheit anzunehmen, letztendlich verzichtet. Vielmehr führt er neben der „Nichtgezweithheit“ das andere Moment des Urwesens ein, nämlich „sich zweien können“, das nun als Inhalt der „Nichtgezweithheit“ dienen soll: Die „Nichtgezweithheit“ ist zwar das unerlässliche Moment, „als das“ man, wie oben zitiert, die Freiheit setzen muss. Jedoch darf man diese Behauptung nicht, wie in früheren Systementwürfen Schellings, so verstehen, dass „Nichtgezweithheit“ die einzig und allein hinreichende Bestimmung der Freiheit sei. Denn die Freiheit wird in diesem Fall, wie gesehen, an das wirkliche Differenzverhältnis zur „Gezweithheit“ gefesselt und damit zur Nichtfreiheit herabgesetzt. Um diese Herabsetzung zur Nichtfreiheit zu verhindern, ist es nötig, neben der „Nichtgezweithheit“ das andere Moment anzunehmen, „von dem her“ die Freiheit erst als diese „Nichtgezweithheit“ zu setzen ist.

Nun kann dieses andere Moment, in sich betrachtet, weder als nichtgezweit noch als gezweit von Beginn an fix gesetzt sein. Denn das andere Moment wird im ersten Fall wieder mit der „Nichtgezweithheit“ absolut identisch, was eine Rückkehr zu Schellings erster Schwierigkeit, der Herabsetzung der Freiheit zur Nichtfreiheit, bedeuten würde. Der zweite Fall ist auch nicht vorstellbar, da die Möglichkeit, die Freiheit als Nichtgezweithheit zu setzen von Anfang an vollkommen ausgeschlossen ist. Mit diesem Gedanken gelangt Schelling zu der Erkenntnis, dass das andere Moment als etwas zu

³⁶¹ Die einschlägige Passage in Enderleins Nachschrift lautet: „Also: das Sein besteht in der Nichtgezweithheit; aber das in diesem Sein seiende ist die Möglichkeit der Gezweithheit. Und dann erst wird beides zusammen die seiende ewige Freiheit“ (*initia* Fuhrmans 1969, 73).

verstehen sei, das weder schlechthin nichtgezweit noch schlechthin gezweit ist – anders formuliert: das sowohl nichtgezweit als auch gezweit sein kann. In diesem Sinne bezeichnet er das andere Moment für das Urwesen der Freiheit im obigen Zitat als „sich zweien können“.³⁶²

Mit der Einführung dieses anderen Moments lässt sich das anfängliche Sein der Freiheit nicht mehr – wie in den früheren Systementwürfen Schellings – als einfacher und fester Sachverhalt ohne jede Hinzufügung der anderen Möglichkeit, nämlich als (schlechthinnige) „Nichtgezweithet“, denken. Vielmehr spricht Schelling jetzt entgegen seiner früheren Position von einer grundlegenden Unterscheidung zwischen zwei Momenten, die erst zusammen den wahren „Sinn der Freiheit ausmachen“. Dabei handelt es sich um den Unterschied zwischen dem Moment des Urwesens, „als das“ die Freiheit gesetzt „ist“ (nämlich „schlechthin nichtgezweit sein“) und dem, „von dem aus“ erst die Freiheit als die „Nichtgezweithet“ gesetzt „wird“ (nämlich „sich zweien können“). Diesen Neuansatz des Urwesens der Freiheit formuliert Schelling als komplexen und relationalen Sachverhalt an einer anderen Stelle der *EV* als „was bloß sich zweien kann, aber [tatsächlich] nicht sich gezweit hat“.³⁶³

3) „sich zweien können“ als das wahre Erste der Freiheit

Das Urwesen der Freiheit als „Nichtgezweithet“ versteht sich, wie oben gesehen, als komplexer relationaler Sachverhalt, der „sich zweien können“ als seinen Inhalt von Beginn an einschließt. Aufgrund dieses Neuansatzes weist Schelling seine bisher beharrlich festgehaltene Auffassung in Bezug auf die ontologische Stellung der „Nichtgezweithet“ schließlich zurück, die darin bestand, die „Nichtgezweithet“ als die unhintergehbare letzte Instanz für das Urwesen der Freiheit anzusehen:

Es zeigte sich aber, daß dieses nicht Gezweytseyn – selbst nur Äußeres, Form, oder Seyn seyn konnte, dass wir es also nur secundo loco setzen können – daß wir ihm das voraussetzen müssen[,] von dem es das Seyn ist – als solches fand sich dann das sich zweyen Könn. (NL 103, 97b)

³⁶² Diese Darstellung in Schellings Originalmanuskript gibt Enderleins Nachschrift wie folgt wieder: „Das Sein der ewigen Freiheit besteht unter der Nichtgezweithet: Verstehen wir darunter bloß die Form, so ist dieser Satz richtig. Aber das in diesem Sein seiende ist die ewige Freiheit selbst, und als solches ist sie die Freiheit, zwei zu werden. Sie ist also weder Zweiheit, noch absolute Nichtzweiheit, sondern die Möglichkeit sich zu zweien“ (*initia* Fuhrmans 1969, 72).

³⁶³ NL 103, 98b.

Das schlechthin „nicht Gezweytseyn“, das bisher als der einzige positive Begriff für die letzte Instanz der Freiheit angesehen wurde, ist, wie gezeigt, in der Tat bloß als einer von zwei Momenten für das Urwesen der Freiheit zu verstehen, nämlich als dessen „Äußeres“ bzw. als dessen „Form“. Das „nicht Gezweytseyn“ dient also als etwas, „als das“ das Urwesen der Freiheit „äußerlich geformt ist“. Als Äußeres bzw. Form der Freiheit muss das „nicht Gezweytseyn“ nun notwendigerweise „sich zweien können“ von seinem Inhalt, d.i. von seinem „Inneren“³⁶⁴, „von dem aus“ erst die Freiheit als Nichtgezweytheit äußerlich geformt „wird“.³⁶⁵ Diesbezüglich behauptet Schelling nun, dass das „nicht Gezweytseyn“ im Verhältnis zu „sich zweien können“ an zweiter Stelle (*secundo loco*) platziert sei. Dies bedeutet wiederum, dass das „sich zweien können“ als die letzte Instanz für das Urwesen der Freiheit zu verstehen ist, indem es im Verhältnis zum „nicht Gezweytseyn“ an der ersten Stelle (*primo loco*)³⁶⁶ positioniert ist, d.h., indem es sich zum „nicht Gezweytseyn“ als das „Vorausgesetzte“ bzw. als das „Vorausgehende“ verhält. In diesem Sinne bezeichnet Schelling das „sich zweien können“ auch als das „Subjekt des Seins“, insofern man unter „Subjekt“ – wie „in der älteren philosophischen Sprache“ im Sinne von „*suppositum*“ bzw. „*substratum*“ – das „Vorausgehende“ versteht.³⁶⁷

4) Der Neuansatz für das Urwesen der Freiheit in den EV: Die „relative Gleichgültigkeit“

Basierend auf den bisherigen Überlegungen unternimmt Schelling letztendlich die grundlegende Revision seiner früheren Konzeption in Bezug auf das Urwesen der Freiheit. Mit diesem Revisionsversuch möchte er seinen früheren Begriff für das

³⁶⁴ NL 103, 99c.

³⁶⁵ „Nämlich wenn ich nur auch das Nichtanziehende des Seyns wirklich zuerst setzen wollte, so könnte dieses doch nicht so geschehen, daß es das anziehen Könn. ausschlösse, sondern d. Nichtanzieh. des Seyns wird ebendarum, weil es dieß ist, immer auch das Anziehenkönn. des Seyns seyn“ (NL 103, 98b–98c). Vgl. hierzu auch NL 103, 99b: „Also wenn ich auch das Ungezweyte zuerst setzen wollte[,] ich könnte es nicht, weil ich das sich zweyen Könn[en] nicht ausschließen könnte. Ich kann also wohl das Ungezweyte setzen, aber nur nicht mit Ausschließung des sich zweien Könn. und indem ich jenes setze[,] setze ich nothwendig und unwillkürlich dieses – und zwar als das Innere von jenem“.

³⁶⁶ „die ewige Freyheit [= das sich zweien können: JL] setzten wir ja zuerst – *primo loco* – und das (Nichtgezweyt) Seyn hernach – *secundo loco*“ (NL 103, 97c).

³⁶⁷ „Nun ist aber das Können seiner Natur nach das Prinzip, das vorausgehende des Seyns – der Weg geht ursprünglich nicht vom Seyn zu Können sondern vom Können zum Seyn, wie ja auch wir vom Können zum Seyn gekommen sind, nicht umgekehrt. Was aber das Prinzip eines andern, ist auch das Vorausgehende – *suppositum* – und was *suppositum* ist auch *subjectum* des andern – *suppositum* und *subjectum* ist Ein Begriff, wie auch in der älteren philosophischen Sprache. Also das Können ist Subjekt“ (NL 103, 104c–105a).

Urwesen der Freiheit, die „absolute Gleichgültigkeit“, durch den neuen, die sog. „relative Gleichgültigkeit“, ersetzen:

[...] so dürfen Sie sich nicht etwa vorstellen, als ob die absolute Gleichgültigkeit[,] indem was durch das absolute $A = A$ bezeichnet[,] etwa irgend einmal oder zuerst gewesen wäre – denn jene absolute Gleichgültigkeit ist ja eben die bloße leere Nichtgezweytheit[,] von der wir niemals sagen können: Sie Ist, also auch nicht sie war. Sondern: das seyn und nicht seyn Könnende[,] das ist wirklich das Erste, vor dem nichts war [...]. Jene absolute Gleichgültigkeit ist nichts anderes als der bloß äußere Anblick der ewigen Freiheit. Indem wir gleichsam zuerst zu ihr hinzutreten, sehen wir nichts als diese Gleichgültigkeit – die Gelassenheit[,] die Nichtgezweytheit. Aber dieß ist bloße, leere Form[,] mit der uns nichts gegeben ist. Wir wollen wissen, was unter dieser Form eigentlich ist – und da finden wir denn gleich – den positiven Begriff – die ewige Freyheit nicht als das bloß ‚laßende‘ – sondern als das anziehen Könn[en] des Seyns. Die ewige Freyheit ist nicht etwa erst da als absolute Gleichgültigkeit und tritt dann über in diese – wie wir sie nennen wollen relative Gleichgültigkeit – sondern sie ist gleich zuerst nur diese, oder sie ist gleich zuerst nur da als diese, diese oder das seyn und nicht seyn K[önnen] ist unser ältestes Denken – so weit wir zurückdenken können, finden wir die ewige Freyheit schon als das das Seyn sich anziehen und also seyn und nicht seyn Könnende [...]. Es ist von der ewigen Freyheit gar nichts da, als das erste relative $A = (A)$ (NL 103, 113a–113c)

In der oben zitierten Passage stellt Schelling erneut fest, dass das ursprüngliche Sein der Freiheit nicht mehr ausschließlich als die „schlechthinnige Nichtgezweytheit“ bzw. als die „absolute Gleichgültigkeit“ zu verstehen ist. Das „schlechthin nichtgezweit bzw. gleichgültig sein“ lässt sich also nicht mehr als die einzige und hinreichende Bestimmung für das Urwesen der Freiheit verstehen, denn das „schlechthin gleichgültig sein“ ist, wie bereits festgestellt wurde, in Wirklichkeit nichts anderes als die bloße leere Form des Urwesens der Freiheit, mit Schellings Worten der „äußere Anblick der ewigen Freiheit“, der „nicht gleichgültig sein können“, d.i. „sich anziehen können“, als seinen Inhalt voraussetzen muss. Es ist mithin nicht das „schlechthin gleichgültig sein“, sondern das „sich anziehen können“, das als der wahre positive bzw. unhinterfragbare Begriff für das Urwesen der Freiheit und damit, so behauptet Schelling, als „wirklich das Erste“ anzusehen ist, „vor dem nichts war“.

„Sich anziehen können“ als das wirklich Erste nennt Schelling im oben zitierten Abschnitt die „relative Gleichgültigkeit“. Mit dieser Benennung versucht Schelling den

wesentlichen Charakter von „sich anziehen können“ vor der „absoluten Gleichgültigkeit“ hervorzuheben. Im Unterschied zur absoluten Gleichgültigkeit versteht sich die relative Gleichgültigkeit als die Gleichgültigkeit, die noch gar nicht verabsolutiert bzw. noch nicht als solche völlig gefestigt ist und daher auch für ihr Gegenteil – „nicht gleichgültig sein“ bzw. „sich anziehen“ – ganz offen bleibt. In diesem Sinne lässt sich die „relative Gleichgültigkeit“ auch als die Gleichgültigkeit gegen die absolute Gleichgültigkeit selbst verstehen.³⁶⁸

5.2 Die „direkte und genetische“ Betrachtung der ursprünglichen Seinsituation der Freiheit: Die „allgemeine Ekstase“

Als ersten Schritt für die neue Konzipierung des anfänglichen Wesens der Freiheit in den *EV* hat Schelling, wie bisher gesehen, in den ersten beiden Vorlesungen des zweiten Hauptteils der *EV* (12. und 13. Vorlesung) die „indirekte und dialektische Darstellung des ursprünglichen Seins der ewigen Freiheit“ vorgenommen. In dieser Darstellung stellt Schelling die Formalität bzw. die Äußerlichkeit der „absoluten Gleichgültigkeit“ heraus, die er in seinen früheren Systementwürfen als den positiven Begriff für das Urwesen der Freiheit betrachtet hatte, und zieht den Schluss, dass es unvermeidlich sei, einen neuen Begriff für das Urwesen der Freiheit anzunehmen, nämlich die „relative Gleichgültigkeit“, die die absolute Gleichgültigkeit als ihren Inhalt voraussetzen muss.

Auf Grundlage dieser „indirekten und dialektischen Darstellung“ unternimmt Schelling nun als zweiten Schritt zur konzeptionellen Revision die sog. „direkte und genetische Darstellung“.³⁶⁹ In dieser Darstellung versucht er, den ontologischen und funktionellen Charakter des neu konzipierten Urwesens der Freiheit noch näher zu untersuchen.

5.2.1 Die „direkte Darstellung“ der relativen Gleichgültigkeit: „potentia pura“

In der 14. und der 15. Vorlesung der *EV* unternimmt Schelling zunächst die „direkte Darstellung“ des neu vorgeschlagenen Begriffes für das ursprüngliche Sein der Freiheit,

³⁶⁸ Zur ausführlichen Darstellung des „sich zweien können[s]“ als doppelte Gleichgültigkeit bzw. doppelte Unwissenheit vgl. Kapitel 5.2.1.

³⁶⁹ „Was ich gestern bloß indirect und dialektisch dargehtan habe, werde ich nun heute direct und genetisch zeigen“ (NL 103, 103a).

nämlich der „relativen Gleichgültigkeit“. Dabei versucht er, diesen Neuansatz des Urwesens der Freiheit thematisch in sich selbst zu betrachten und damit dessen wesentlichen Charakter, der in der vorangehenden Darstellung im Vergleich zum früheren Begriff der „absoluten Gleichgültigkeit“ nur indirekt und negativ erklärt wurde, nun direkt von sich selbst her herauszustellen.

1) Die „*potentia pura*“ als die doppelte Selbstunwissenheit: „*natura anceps*“

In der folgenden Passage der 15. Vorlesung der *EV* liefert Schelling eine nähere Darstellung der anfänglichen Seinssituation der Freiheit:

die ewige Freyheit – gleich in ihrer ersten Gestalt – ist das seyn und nicht seyn K[önnende] und ist es auch nicht, weil sie sich nicht weiß als solche (NL 103, 114c)

Das Urwesen der Freiheit als die relative Gleichgültigkeit, die im oben zitierten Abschnitt als das „sein und nicht sein Könnende“ dargestellt wird, besteht Schelling zufolge darin, dass „sie [= die Freiheit] sich nicht als solche weiß“. Mit der „Selbstunwissenheit“ meint Schelling hier die vollständige Unfähigkeit dazu, sich als ein so und so Seiendes zu positionieren bzw. zu bestätigen.³⁷⁰ Die Selbstunwissenheit als die völlige Unfähigkeit zur Selbstpositionierung lässt sich noch genauer so darstellen: Ich weiß sogar auch nicht, dass ich in der Selbstunwissenheit befindlich bin. In diesem Sinne ist die Selbstunwissenheit, streng genommen, als doppelte Selbstunwissenheit zu verstehen.³⁷¹ Im oben zitierten Abschnitt stellt Schelling den wesentlichen Charakter der relativen Gleichgültigkeit als eben diese doppelte Selbstunwissenheit dar: Das Urwesen der Freiheit, das „sein und nicht sein Könnende“, kann aufgrund seiner doppelten Selbstunwissenheit schlechthin auch nicht als das „sein und nicht sein Könnende“ gesetzt sein. Diese bedeutet, dass das „sein und nicht sein Könnende“, wie Schelling im Zitat behauptet, als etwas zu verstehen ist, das auch nicht das „sein und nicht sein Könnende“ sein kann.³⁷²

³⁷⁰ In diesem Sinne charakterisiert Schelling das ursprüngliche Sein der Freiheit auch als das „völlig nicht wissende des Seyns“ (NL 103, 113c) oder als „unfähig für sich zu seyn, unfähig sich zu weigern“ (NL 103, 174c).

³⁷¹ Das Urwesen der Freiheit als diese doppelte Selbstunwissenheit drückt Schelling auch wie folgt aus: „eine Freyheit, die sich selbst nicht weiß als Freyheit“ (NL 103, 114a).

³⁷² Diese Unwissenheit des Urwesens der Freiheit veranschaulicht Schelling in Analogie zur kindlichen Unschuld. Vgl. hierzu NL 103, 114a–114b: „eine Freyheit, die sich selbst nicht weiß als Freyheit ist auch nicht

Dass die Freiheit am Anfang in der doppelten Selbstunwissenheit befindlich ist, bedeutet nun ferner, dass sie ab ovo in der vollständigen Selbstunsicherheit, d.h. in einer Ambiguität gegenüber sich selbst steht. Diese ursprüngliche Selbstunsicherheit der Freiheit bezeichnet Schelling in den *EV* als „natura duplex“ oder „natura anceps“ (= Doppeldeutigkeit bzw. Doppelseitigkeit).³⁷³ Darüber hinaus lässt sich die vollkommene Unsicherheit um sich selbst als ein Zustand verstehen, in dem sich die Selbstgewissheit unendlich retardiert bzw. verschiebt, indem sich nur die Möglichkeit zu „nicht so und so gesetzt sein können“ allein unendlich reproduziert. Die ursprüngliche Selbstunsicherheit als die unendliche Produktivität der bloßen Möglichkeit pointiert Schelling mit der Bezeichnung „potentia pura“ (= „bloßes Können“ bzw. „reines Können“).³⁷⁴

2) Die „potentia pura“ als Ausgangspunkt zur Selbstbejahung: „potentia ultima“

In einer späteren Vorlesung der *EV* (24. Vorlesung) bringt Schelling in einer wichtigen Betrachtung den wesentlichen Charakter der „potentia pura“ als die doppelte Selbstunwissenheit noch näher:

Sie [= die anfängliche absolute Einheit bzw. das ursprüngliche Sein der Freiheit: JL] kann nicht bleiben, weil ihr Seyn doch im Grunde nur ein Zufälliges ist. Es beruht darauf, daß sie sich selbst nicht weiß. Sie ist also die ewige Freyheit selbst nur blindlings[,] nicht mit ihrem Wissen und Wollen. Sie ist die Freyheit, aber nicht als die Freyheit (NL 103, 207a)

Hier behauptet Schelling, dass das ursprüngliche Sein der Freiheit „potentia pura“ als äußerst negativer Zustand zu verstehen ist, in dem die Freiheit selbst nicht verbleiben kann, da die „potentia pura“ in „zufällig sein“ besteht. Außerdem äußert er, dass diese Zufälligkeit der Freiheit eben auf deren ursprünglicher Selbstunwissenheit beruht. Was genau meint nun Schelling, wenn er behauptet, dass die Zufälligkeit auf der Selbstunwissenheit beruht? Zur Beantwortung dieser Frage muss man zunächst zu Schellings Überlegungen zur Selbstunwissenheit zurückzukehren: Dass etwas sich nicht

wirklich Freyheit – ein Kind z.B. das das Böse nicht kennt, und dem auch noch nicht durch das Verbot klar geworden ist, daß es das Böse thun und nicht thun kann – ein solches Kind ist auch nicht Freyheit, das Böse zu thun und nicht zu thun, ob wir gleich keinen Anstand nehmen zu sagen: es sey ein das Böse thun Könnendes“.

³⁷³ NL 103, 106b.

³⁷⁴ „Sie [= die ewige Freiheit: JL] ist selbst das sey K. nur potentia – nur dem Können nach – sie ist was das sey K. nur sey kann, wenn ihr nämlich das Seyn einmal gezeigt werden sollte, sie ist also das sey K. d.h. die ewige Freiheit selbst nur in potentia, oder als reines Können, als potentia pura, als die nicht seyende“ (NL 103, 114c). Vgl. hierzu auch: NL 103, 107c, vgl. auch: NL 103, 115c.

weiß, impliziert, dass es sogar auch nicht weiß, dass es sich nicht weiß. Dies bedeutet, dass die Freiheit in der ursprünglichen Selbstunwissenheit auch nicht weiß, dass diese Selbstunwissenheit diejenige Stelle ist, an der die Freiheit selbst bleiben soll. Aufgrund dieser doppelten Selbstunwissenheit ist die Freiheit nun von Anfang an der Gefahr ausgesetzt, aus ihrer anfänglichen Selbstunwissenheit, in der sie eigentlich bleiben soll, hervorzutreten und diese aufzuheben. Aus diesem Grund versteht Schelling das Urwesen der Freiheit als die blinde „Gewalt“, sich selbst negieren zu können.³⁷⁵ Und mit Zufälligkeit meint Schelling eben die selbstnegierende Blindheit, die aus der doppelten Selbstunwissenheit stammt.³⁷⁶

In dieser Erklärung von „zufällig sein“ lässt sich unschwer Schellings obige Behauptung erkennen, dass das Urwesen der Freiheit, d.i. die ursprüngliche Selbstunwissenheit, als äußerst negativer Zustand zu verstehen ist, in dem die Freiheit selbst nicht bleiben kann. Denn die ursprüngliche Selbstunwissenheit bzw. die gänzliche Selbstbesinnungslosigkeit der Freiheit fungiert paradoxerweise als Gewalt, sich selbst unwiederherstellbar zu negieren. Diese radikale Selbstnegativität der „potentia pura“ bezeichnet Schelling als das „nicht so sein Sollende“.³⁷⁷

Als das „nicht so sein Sollende“ fungiert die „potentia pura“ Schelling zufolge zugleich als Ausgangspunkt, von dem aus erst der Übergang zum „so sein Sollenden“ stattfindet, das in der vollständigen Selbstbewusstheit bzw. in der Selbstbesonnenheit besteht. Denn etwas fungiert eben darum als „Anfang“, weil es, in sich betrachtet, dasjenige ist, was nicht so bleiben darf, sondern zu überwinden bzw. zu

³⁷⁵ „das Seyn des Absoluten beruht zuletzt nur darauf, daß das Tiefste, welches es [= das Absolute: JL] ohne seinen Willen involvirt sich das Seyn nicht anziehe. Also ist das Nichtanziehen des Seyns oder da dieß nichts heißt – das schlummernde anziehen Können des Seyns[,] der Grund – das zu Grunde liegende oder[,] was dasselbe sagt[,] das Subjekt des Bestehens jenes Seyns der ewigen Freyheit. Die ewige Freiheit ist also seyend oder das Seyende bis jetzt[,] nicht weil sie an sich das Seyende ist, sondern nur weil ein anderes[,] das seyend seyn könnte[,] nicht seyend ist – und eben dieß ist die Zufälligkeit in dem gegenwärtigen Seyn der ewigen Freyheit. Es ist ein zufälliges Seyn. Denn dasselbe, das jetzt in seiner Nichtwirklichkeit oder Pot[entialität] die ewige Freiheit als das Seyende setzt – also ihr Seyn bejaht – würde nothwendig[,] wenn es zur Wirklichkeit gelangte[,] eben dieses Seyn negiren – und diese Gewalt [....] das Seyn der ewigen Freiheit [....] zu negiren[,] steht aber bey jenem, das jetzt noch in der Tiefe seiner Bewußtlosigkeit von der ewigen Freyheit selbst eingeschlossen ist“ (NL 103, 219a–b).

³⁷⁶ Schellings Einsicht in die selbstnegierende Blindheit der Freiheit wird auch in Poppers Begriff „das Paradoxon der Freiheit“ deutlich, wobei das Paradoxon darin besteht, dass sich die grenzenlose Freiheit selbst aufhebt. Vgl. hierzu Popper 1958 (Bd. II), 157: „Uneingeschränkte Freiheit hat das Gegenteil der Freiheit zur Folge“.

³⁷⁷ NL 103, 116a. Die Selbstnegativität des Urwesens der Freiheit lässt sich hier als die „radikale Selbstnegativität“ darstellen, indem sie nicht im bloßen Mangel an Selbstpositivität besteht, sondern darin, dass das Urwesen der Freiheit unbedingt zu überwinden ist.

verlassen ist.³⁷⁸ Den funktionellen Charakter von *potentia pura* als „Anfang“ beschreibt Schelling mit verschiedenen Ausdrücken wie z.B. „eigentliche Tiefe“, „Wurzel, an die alles geheftet ist“ und „*potentia ultima*“.³⁷⁹

3) Die „*potentia pura*“ als der ursprüngliche Wille zur Selbstbejahung: Das „ursprüngliche Anziehen“

Auf Grundlage der bisherigen Überlegungen lässt sich nun ferner sagen, dass das Urwesen der Freiheit, „*potentia pura*“, als eine Art Tendenz bzw. Neigung zum Herausgehen aus sich selbst zu verstehen ist, insofern „*potentia pura*“ im „nicht so sein Sollenden“ besteht: „*potentia pura*“ begreift sich jetzt als der „Wille“ dazu, aus der anfänglichen Selbstunsicherheit herauszugehen und zur vollständigen Selbstsicherheit überzugehen. In diesem Sinne lässt sich mit Schellings Worten sagen, dass die „*potentia pura*“ ihrem Wesen nach zugleich auch der „Übergang a *potentia ad actu*“³⁸⁰ ist.

Schelling charakterisiert das Urwesen der Freiheit als die Neigung zum Herausgehen aus sich selbst hier nun mit dem Ausdruck „ursprüngliches Anziehen“³⁸¹. Mit dieser Charakterisierung versucht er meiner Ansicht nach, das Konzept des Urwesens der Freiheit in den *EV* scharf vor dem „Willen zur Existenz“ hervorzuheben, der in den *WA* „neben dem Urwesen des Absoluten“ als das andere Prinzip zur Setzung der wirklichen Differenz angenommen wurde.³⁸² Die „*potentia pura*“ in den *EV* hat zwar insofern eine Gemeinsamkeit mit dem „Willen zur Existenz“ in den *WA*, als Schelling mit beiden Begriffen die Begierde oder die Sucht nach der vollständigen Position von sich selbst,

³⁷⁸ „Der Anfang als der Anfang kann nicht das seyn, was seyn soll. Denn wär’ er ja auch schon das Ende. Also der Anfang kann nur das nicht seyn Sollende seyn – dieß ist es ja auch jenes Seyn-Können, das selbst bloß als Können gesetzt ist“ (NL 103, 116a). Diese Auffassung Schellings in Bezug auf „Anfang“ impliziert wohl seine kritische Einstellung gegen Hegels Konzeption von Anfang, die darin besteht, dass die Wissenschaft mit dem „reinen Sein“ anfangen müsse (vgl. hierzu Hegel Werke Bd. 5, 64). Gegen Hegel behauptet Schelling, dass der Anfang mit dem reinen Sein unmöglich ist. Vielmehr besteht der Anfang im „reinen Können“, sofern es sich als das „nicht so sein Sollen“ versteht. Denn etwas fungiert nach Schelling eben darum als Anfang, weil es von Natur aus nicht in sich selbst zu bleiben vermag, sondern zu Anderem übergehen muss. Die kritische Einstellung gegen Hegel äußert Schelling an einer anderen Stelle in den *EV* wie folgt noch eindeutig: „Also freylich von dem reinen Seyn konnten wir nicht anfangen, es kann nicht das erste seyn“ (NL 103, 172a). Die voll entwickelte Form von Schellings Hegel-Kritik, die hier nur flüchtig angedeutet ist, wird erst in den späteren Münchner Vorlesungen zur Geschichte der neueren Philosophie deutlich. Vgl. hierzu SW I/10, 126–164.

³⁷⁹ NL 103, 115b.

³⁸⁰ NL 103, 120c.

³⁸¹ NL 103, 109b; 117b.

³⁸² Zur Erklärung des Begriffs „Wille zur Existenz“ in den *WA* vgl. Kapitel 4.2.2.

d.h. nach der absoluten Einheit mit sich selbst meint. Diesen selbstsüchtigen Charakter der „*potentia pura*“ veranschaulicht Schelling mit dem Ausdruck „(Selbst-)Anziehen“, während er den „Willen zur Existenz“ in den WA entsprechend als das „zusammenziehende bzw. kontrahierende Prinzip“ beschreibt.

Jedoch unterscheidet Schelling das Anziehen der „*potentia pura*“ in den *EV* von dem des „Willens zur Existenz“ in den WA dadurch, dass er zur ersteren das Bestimmungswort „ursprünglich“ hinzufügt. Mit diesem Bestimmungswort akzentuiert er meiner Interpretation nach die unhintergehbare Ursprünglichkeit des Anziehens der „*potentia pura*“ in den *EV* im Unterschied zu der des „Willen zur Existenz“ in den WA: Das „Anziehen“ als das Urwesen der Freiheit ist nicht als eine wirkliche Tätigkeit – nämlich als „ein wirkendes, thätiges Anziehen“³⁸³ – zu missverstehen, die ein Akteur in Bezug auf ein ihm schon immer entgegengesetzte Objekt ausüben würde. In den WA hingegen ist das Anziehen als ein wirklicher Akt des „Willens zur Existenz“ beschrieben, der ab ovo im Gegensatz zum „ruhenden Willen“ steht. Dies bedeutet, dass die „*potentia pura*“ in den *EV*, also das „lautere Können“, nicht als ein Akteur wie der „Wille zur Existenz“ in den WA zu betrachten ist, der ein wirkliches Differenzverhältnis zu Anderem voraussetzt.³⁸⁴ Das „wirkende, thätige Anziehen“, das in den WA als „Wille zur Existenz“ dargestellt wurde, ist Schelling zufolge mithin bloß als das „Nachstehende“ zu verstehen.³⁸⁵ In diesem Sinne nennt er diese Art Anziehen „ein sekundäres Anziehen“ oder „Wieder-Anziehen“.³⁸⁶

Im Unterschied zum „wirkenden, thätigen Anziehen“ in den WA folgt das „ursprüngliche Anziehen“, als das Schelling das „lautere Können“ in den *EV*

³⁸³ NL 103, 108b.

³⁸⁴ „Wir könnten sagen: Alles[,] was bloßes lauterer Können ist[,] begehrt an sich selbst nach einem Seyn. Aber dieses wäre die Sache falsch ausgedrückt. Dieß lautete so, als setzten wir erst das bloße Können, und schrieben und diesem als eine bloße Eigenschaft, oder als einen Act das Begehren des Seyns zu. So ist es aber nicht. Sondern das bloße Können ist an sich selbst – und es ist also gar nichts anderes, als der laute Hunger, die laute Begierde nach dem Sein. Es bedarf dazu gar keines besondern Acts, sondern Es selbst[,] das reine Können ist wesentlich das seiner Natur nach nichts anders als Begierde nach Seyn – es ist wesentlicher Hunger“ (NL 103, 116c–117a).

³⁸⁵ „Wir haben uns bis jetzt oft des Ausdrucks anziehen bedient. Wir sagten z.B. die ewige Freyheit sey das das Seyn sich anziehen K[önnende]. Hier nehmen wir anziehen im activen Verstand, als ein wirkendes, thätiges Anziehen. Wir bedienten uns dieses Ausdrucks: das Seyn sich anziehen promiscue mit dem das Seyn sich gegenständlich machen. Allein genau gesprochen ist es so: das gegenständlich werden – die Zweyung und das Auseinandergehen geht voran, und das Anziehen folgt dem erst. Wenn wir also beydes bis jetzt gleich bedeutend brauchten, so geschah’ es in Folge der Freyheit, welche die Sprache hat, das Consequens pro Antecedens – das Nachstehende für das Vorhergehende – zu setzen“ (NL 103, 108b–108c).

³⁸⁶ NL 103, 109a.

charakterisiert, nicht dem wirklichen Gegensatz zwischen dem anziehenden Akteur und dem angezogenen Gegenstand. Vielmehr fungiert das „ursprüngliche Anziehen“ hier als Wurzel, von der aus sich das Differenzverhältnis zwischen dem anziehenden Subjekt und dem angezogenen Objekt sowie die Anziehungstätigkeit selbst erst verwirklichen.³⁸⁷ Das „ursprüngliche Anziehen“ als Wurzel des „wirkenden, thätigen Anziehens“ ist, in sich betrachtet, als ein Anziehen zu verstehen, das seine Anziehungstätigkeit noch nicht aktualisiert, d.h. das sich noch nicht als ein Anziehungsakteur verwirklicht: Das ursprüngliche Anziehen weiß sich sozusagen noch nicht als das Anziehende, das im Gegensatz zum Angezogenen steht. In diesem Sinne bezeichnet Schelling das ursprüngliche Anziehen als „ein nicht wissendes, nicht wollendes Anziehen“ bzw. als „ein unwillkürliches Anziehen“.

5.2.2 Die „genetische Darstellung“ des Urwesens der Freiheit: Die Untersuchung zum unmittelbaren Übergang des Urwesens zur Existenz

Anhand der „direkten Darstellung“ in der 14. und 15. Vorlesung der *EV* erreicht Schelling eine ganz neue Einsicht ins Urwesen der Freiheit: Das Urwesen der Freiheit besteht nun nicht mehr in der Selbstpositivität, wie Schelling in seinen früheren Systementwürfen immer annahm, sondern ganz im Gegenteil in der radikalen Selbstnegativität, nämlich in dem „nicht so sein Sollenden“. Aufgrund seiner radikalen Selbstnegativität versteht sich das Urwesen der Freiheit jetzt zugleich als der Wille zum Herausgehen aus sich selbst, den Schelling mit dem Terminus „ursprüngliches Anziehen“ vor dem „Willen zur Existenz“ in den *WA* hervorhebt, welcher ihm zufolge bloß als das „tätige und sekundäre Anziehen“ zu verstehen ist. Darüber hinaus hat das Urwesen der Freiheit eben aufgrund seiner wesentlichen Neigung zum Herausgehen aus sich selbst Schelling zufolge die Funktion als „Anfang“, von dem der tatsächliche Vollzug des Sich-Entfernens von sich selbst, nämlich die „Existenz“, erst ausgeht. Anhand dieser neuen Einsicht behauptet Schelling jetzt ganz bestimmt, dass er den bisher gesuchten Anhaltspunkt nun tatsächlich gefunden habe, von dem aus der tatsächliche Vollzug der Existenz, d.i. der wirkliche Übergang des Urwesens der Freiheit zur Existenz, plausibel zu machen ist.³⁸⁸

³⁸⁷ Die Priorität des „ursprünglichen Anziehens“ bezeichnet Schelling als das „Vorhergehende“ (NL 103, 108c).

³⁸⁸ „Daran also halten Sie jetzt fest – am Begriff der ewigen Freyheit, die selbst bloß Können ist – nicht seyend, denn davon gehen wir jetzt aus – das ist der Grund, das ist der Anfang, den wir bis jetzt suchten, und den wir

Nun ist allerdings fraglich, ob sich die Existenz der Freiheit einzig und allein von dem o.g. Ausgangspunkt, also vom ursprünglichen Sein der Freiheit selbst her klar machen lässt – anders formuliert: ob die Freiheit allein durch ihre anfängliche Neigung zum Herausgehen aus sich selbst unmittelbar zum tatsächlichen Vollzug übergehen kann. Mit der Lösung dieses Problems beschäftigt sich Schelling in der nachfolgenden Darstellung (15.–23. Vorlesung der *EV*), die als „genetische Darstellung“ bezeichnet wird. Hier unternimmt er es, das ursprüngliche Anziehen des lautereren Könnens, d.i. dessen ursprüngliche Neigung zu „Aus sich selbst Herausgehen“, entwicklungsgemäß nachzuzeichnen. Anhand dieser Nachzeichnung untersucht er, ob das Urwesen der Freiheit, das „lautere Können“, tatsächlich allein durch sich selbst aus seiner anfänglichen Potenzialität herausgehen und die vollständige Selbstaktualisierung bzw. die absolute Selbstpositionierung erreichen kann.

1) Die erste Selbstentfernungsbewegung des „Seinkönnenden“ und die daraus resultierende zweite Form der Selbstunsicherheit: Das „Seinmüssende“

Seine „genetische Darstellung“ beginnt Schelling damit, dass er das Urwesen der Freiheit in Bezug auf dessen ursprüngliche Neigung zur Selbstentfernung näher bestimmt. Das Urwesen der Freiheit, d.i. deren „erstes Sein“, besteht, wie gesehen, nicht bloß in der Selbstunsicherheit, sondern auch – ja, eben darum – zugleich auch in der Neigung dazu, aus ihrer anfänglichen Selbstunsicherheit herauszugehen und zur vollständigen Gewissheit ihrer selbst überzugehen. Um diese Neigung des Urwesens der Freiheit zu seinem aktuell Sein hervorzuheben, d.h. um das Urwesen der Freiheit als das „sein aktuell Sein anziehende“ zu pointieren, schlägt Schelling vor, das Urwesen der Freiheit nicht wie bisher als das „bloße Können“, sondern als das „Seinkönnen“ zu bezeichnen.³⁸⁹

Anschließend an diese nähere Bezeichnung untersucht Schelling, ob das „Seinkönnen“ allein durch seine Neigung zum aktuell Sein – also nur durch seine ursprüngliche Anziehung des Seins – tatsächlich zu diesem „Sein an sich“ übergeht. Als Ansatzpunkt dieser Untersuchung stellt er die Frage: Was ist das für ein Sein, das das

erst jetzt gefunden – dieß der Punct von dem wir ausgehen können“ (NL 103, 115c).

³⁸⁹ „Also schon jenes erste Seyn, von dem wir sagten, daß es das lautre Seyn an sich habe, hatte es an sich vermöge dieses magischen, d.h. nicht wollenden – nicht wissenden – das angezogene sich nicht gegenständlich machenden – Anziehens – und es war insofern nicht das bloße Können und nicht das bloße Seyn, sondern das Seyn-Können“ (NL 103, 118a).

Seinkönnende anzieht?³⁹⁰ Um diese Fragestellung anders zu formulieren: Worin besteht der ontologische Zustand, zu dem das Seinkönnende übergehen will? Das sog. „Seyn an sich“, dem das Seinkönnende wesentlich zuneigt, ist zunächst als Zustand zu denken, in dem das Seinkönnende von seiner wesentlichen Selbstunsicherheit völlig befreit ist. In diesem Sinne bezeichnet Schelling das Seyn an sich, welches das Seinkönnende anzieht, als das „von allem Können freie Seyn“.³⁹¹ Dass etwas von aller Unsicherheit um sich selbst befreit ist, bedeutet wiederum, dass es sich in der völligen Selbstgewissheit befindet. Zur Betonung dieser absoluten Selbstgewissheit beschreibt Schelling das Seyn an sich als das „nicht nicht sein Könnende“ bzw. als das „Seinmüssende“.³⁹²

Das Seinmüssende ist nach Schelling im Unterschied zum dieses anziehenden Seinkönnenden nun ferner als etwas zu denken, das kein Bedürfnis danach hat, sein eigenes Sein „anzuziehen“ bzw. „anzunehmen“. Denn es besteht, wie gezeigt, in der absoluten Insichheit, d.h. in der gänzlichen Selbstgewissheit. Als das In-sich-Seiende lässt sich das Seinmüssende nun vielmehr als etwas verstehen, das von Anfang an die Neigung hat, sein eigenes Sein von innen her nach außen mitzuteilen bzw. zu offenbaren, während das Seinkönnende sein eigenes Sein von außen her zu sich nehmen will. In diesem Sinne bezeichnet Schelling das Seinmüssende als das „bloß sich Gebende“, während er das Seinkönnende das „sich Nehmende“ nennt.³⁹³

Aus den obigen Überlegungen könnte man Schelling zufolge den Schluss ziehen, dass das Seinkönnende allein durch seinen anfänglichen Willen zur Selbstpositivität – durch das ursprüngliche Sichselbstanziehen – bereits tatsächlich zur absoluten Position von sich selbst gelangt ist, die das „Seinmüssende“ genannt wird. Das Seinkönnende scheint

³⁹⁰ „Nachdem uns aber dieses Seyn K. selbst als bloßes Können stehen geblieben ist – nämlich als Seyn K.[.] das es selbst nicht wirklich und in der That – sondern bloß in potentia ist – jetzt ist es also wieder ein bloß gelegtes Können, das nothwendig – unwillkürlich – ohne es zu wissen und zu wollen also magisch ein Seyn sich anzieht, das es also auch wieder an sich hat. Die Frage ist jetzt: Was dieß für ein Seyn sey?“ (NL 103, 118a–b). Die einschlägige Passage in Enderleins Nachschrift lautet: „Nachdem wir nun die ewige Freiheit als das Seinkönnende für das Erste erklärt haben, so muß es ein Zweites geben, zu dem nun überzugehen ist“ (*initia* Fuhrmans 1969, 77).

³⁹¹ NL 103, 118c.

³⁹² „Wenn es nicht das seyn K. ist, so ist es natürlich auch nicht das nicht seyn K. oder vielmehr es kann bloß darum nicht das seyn K. seyn, weil es nicht das nicht seyn K. seyn kann. Das erste ist die ewige Freiheit, sofern sie die bloß seyn Könnende ist. Aber es ist die bloß seyn Könn. ewige Freyheit, weil sie eben auch die Nichtfreiheit seyn kann, d.h. weil sie auch die nicht seyn K. ist. Wenn also das zweyte nicht die seyn Könn. ewige Freiheit ist, so ist es nur darum, weil es nicht die nicht seyn Könn. ist. Also das zweyte ist eigentlich das nicht nicht seyn K. d.h. es ist das seyn Müssende“ (NL 103, 120a–120b). Das Seyn an sich drückt Schelling außerdem mit dem Wort „actus purus“ aus, um das Seyn an sich von dem dieses anziehenden Urwesen der Freiheit, nämlich der „potentia pura“, scharf abzugrenzen (NL 103, 120c).

³⁹³ NL 103, 120c.

also unmittelbar in der sich selbst negierenden Bewegung das „Positive“ seiner selbst zu erreichen. Jedoch behauptet Schelling, dass sich das Seinmüssende, das sich aus der anfänglichen Selbstnegation des Seinkönnenden ergibt, in der Tat nicht als ein positiver Begriff vom Seinkönnenden, sondern bloß als dessen „negativen Begriff“ verstehen lässt, für den das Positive erst „noch zu suchen ist“.³⁹⁴ Denn die sich selbst negierende Bewegung des Seinkönnenden beruht, wie bekannt, eben auf dessen wesentlicher Selbstunsicherheit, die Schelling jetzt wie folgt formuliert: „Ein A = A, das sowohl das Seinkönnende als [auch] das Seinmüssende ist“.³⁹⁵ Dies bedeutet, dass das Seinmüssende in der Tat nur die zweite Form ist, die die gesamte Wesensstruktur der Selbstunsicherheit des Seinkönnenden ausmacht.³⁹⁶ Als die zweite Form der Selbstunsicherheit ist nun das Seinmüssende streng genommen als das „das Seinmüssende sein Könnende“ – zu bezeichnen, während sich die erste Form der Selbstunsicherheit noch genauer als das „das Seinkönnende sein Könnende“ benennen lässt.³⁹⁷

2) Die zweite Selbstentfernungsbewegung des Seinkönnenden und die daraus resultierende dritte Form der Selbstunsicherheit: Das „Seinsollende“

In der obigen Betrachtung wurde einerseits festgestellt, dass das Seinmüssende nicht als die Selbstpositivität der Freiheit bzw. als deren vollständige Selbstgewissheit zu verstehen ist, zu der das Seinkönnende übergehen will. Vielmehr ist dies nichts anderes als die zweite Form der ursprünglichen Selbstunsicherheit der Freiheit, also einer von deren negativen Begriffen. Auf der anderen Seite hebt Schelling aufgrund der obigen Überlegungen die entwickelte Form der ursprünglichen Selbstunsicherheit der Freiheit heraus: das „sowohl das Seinkönnende als auch das Seinmüssende sein Können“.

Anhand dieser neu verstandenen Selbstunsicherheit des Seinkönnenden versucht Schelling nun weiterhin die endgültige Bestimmung, d.h. den positiven Begriff für die Selbstgewissheit vorzulegen, zu der das Seinkönnende durch seine

³⁹⁴ „Nur ist auch dieß [= das Seinmüssende: JL] wieder ein bloß negativer Begriff, wofür das Positive zu suchen [ist]“ (NL 103, 124a).

³⁹⁵ NL 103, 125a.

³⁹⁶ „das Erste [= das Seinkönnende: JL] [ist] nur darum das seyn K. [= das Seinkönnende: JL], weil es auch das nicht seyn K. [= das Nichtseinkönnende: JL] ist“ (NL 103, 124a).

³⁹⁷ „eben weil sie [= die ewige Freiheit: JL] das seyn K. [= das Seinkönnende: JL] nur seyn kann, so ist sie auch das das seyn Müss. nur seyn Könn. [= das das Seinmüssende nur sein Könnende: JL]“ (NL 103, 131b).

Selbstentfernungsbewegung übergehen will: Die Selbstunsicherheit des Urwesens der Freiheit zeigt sich jetzt, wie gesehen, als das „sowohl das Seinkönnende als auch das Seinemüssende sein Können“. Dementsprechend lässt sich die Selbstgewissheit, zu der das Urwesen durch seine anfängliche Selbstnegation übergehen will, als etwas darstellen, das weder ausschließlich das Seinkönnende noch ausschließlich das Seinemüssende sein kann, sondern die „Einheit von beyden“ ist.³⁹⁸ Das Sein an sich, das das Seinkönnende anzieht, ist also als dasjenige zu verstehen, das „das Seinkönnende und zugleich das Seinemüssende sein soll“. In diesem Sinne bezeichnet Schelling das Sein an sich, das das Seinkönnende anzieht, erneut als das „Seinsollende“.³⁹⁹

Mit dieser neuen Formulierung des „Seinsollende“ scheint Schelling jetzt den positiven Begriff für das „Seyn an sich“ zu erreichen, das das Seinkönnende anzieht. Diese Erwartung zieht er jedoch erneut in Zweifel.⁴⁰⁰ Denn das Seinsollende beruht ebenso wie das Seinkönnende und das Seinemüssende auf der sich selbst negierenden Bewegung des Urwesens der Freiheit, welche wiederum in dessen ursprünglicher Selbstunsicherheit wurzelt. Das Seinsollende ist also in der Tat lediglich als ein einseitiges Moment – nämlich als die dritte Form neben dem Seinkönnenden und dem Seinemüssenden – für die gesamte Wesensstruktur der ursprünglichen Selbstunsicherheit der Freiheit zu verstehen, die sich jetzt formulieren lässt als das „sowohl das Seinkönnende und das Seinemüssende als auch das Seinsollende sein Können“.⁴⁰¹ Die bisher dargestellten drei Momente der Selbstunsicherheit des Urwesens der Freiheit nennt Schelling die „Potenz ,des Seins“.⁴⁰²

³⁹⁸ Dieser Gedanke lässt sich anhand der symbolischen Logik wie folgt formulieren: $-(SK \vee SM) = -SK \wedge -SM$ (SK: das Seinkönnende, SM: das Seinemüssende).

³⁹⁹ „Da wir nun aber dieses absolute $A = A$ nicht setzen können als das seyn K. [= das Seinkönnende: JL] allein – denn dieß wäre es nur wenn es das seyn Müss. [= das Seinemüssende: JL] von sich ausschlosse – noch als das seyn Müss. allein – denn dieß könnte es nur seyn als das Ausgeschloßene des seyn K., so können wir es eigentlich nur als die Einheit von beyden setzen [...] hiedurch gelangen wir zu einem dritten Begriff, der nur der des seyn Soll. seyn kann, denn über seyn K. und seyn M. läßt sich nur ein seyn Soll[endes] denken“ (NL 103, 125a–125c).

⁴⁰⁰ „Bisher also war es so: Wir konnten das $A = A$ nicht setzen als bloß das seyn K. [= das Seinkönnende: JL] seyend. Denn es war als dieses auch das seyn Müss. [= das Seinemüssende: JL] und nicht als bloß das seyn Müss. denn es war in jenem auch das seyn K.. Nun also als das seyn Sollende?“ (NL 103, 125c).

⁴⁰¹ „es [= das „ $A = A$ “: JL] ist das seyn Soll. nicht so, daß es darum aufhörte[,] das seyn K. [= das Seinkönnende: JL] und das seyn Müss. [= das Seinemüssende: JL] zu seyn – sollte es als das seyn Soll. [= das Seinsollende: JL] seyn[,] so müßte ihm unmöglich gemacht seyn[,] auch das seyn K. und das seyn M. zu seyn“ (NL 103, 125c–126a).

⁴⁰² „Wenn also das seyn K[önnende]- überhaupt durch A bezeichnet – so ist das[,] was wir das seyn K[önnende]. in specie nennen[,] A in der ersten Möglichkeit des Seyns, d.h. A^1 – das seyn Müss. ist – A^2 . Von dem seyn Soll. klar, daß hier die Möglichkeit zu seyn noch mittelbar – denn es ist das weder als seyn Können noch als seyn

3) Die dritte Selbstentfernungsbewegung des Seinkönnenden und die daraus resultierende Bestimmung des Seins der Freiheit: Das „dies alles sein Könnende“

Aus den obigen Überlegungen geht nun zwar hervor, dass das Seinsollende auch nicht als der positive Begriff für das aktuelle Sein zu verstehen ist, zu dem das Urwesen der Freiheit übergehen will, sondern es ist bloß die dritte Form der Selbstunsicherheit des Urwesens der Freiheit, nämlich die „dritte Potenz des Seins“. Mit dieser Erkenntnis kommt Schelling jedoch, wie gesehen, zu der Formulierung der ursprünglichen Selbstunsicherheit der Freiheit als das „sowohl das Seinkönnende und das Seinmüssende als auch das Seinsollende sein Können“.

Auf Basis dieser neuen Formulierung der Selbstunsicherheit nimmt Schelling eine weitere Untersuchung zum positiven Begriff der Selbstgewissheit vor, zu der das Urwesen der Freiheit endgültig übergehen will.⁴⁰³ Die ursprüngliche Selbstunsicherheit des Urwesens der Freiheit stellt sich jetzt als das „sowohl das Seinkönnende und das Seinmüssende als auch das Seinsollende sein Können“ dar. Dementsprechend lässt sich die Selbstgewissheit, zu der das Urwesen durch seine anfängliche Selbstnegation übergehen will, formulieren als das „weder ausschließlich das Seinkönnende noch ausschließlich das Seinmüssende noch ausschließlich die Einheit von den beiden – also das Seinsollende – sein können“.⁴⁰⁴ Diese Formulierung besagt, dass das Sein an sich, zu dem das Urwesen übergehen will, darin besteht, die bisher dargestellten einzelnen Potenzen des Seins zu umfassen. In diesem Sinne bezeichnet Schelling die neu verstandene Selbstpositivität der Freiheit bzw. deren Sein an sich als das „dies alles sein

Müss. seyn Könnende – sein Verhältnis zum Seyn ist das allerentfernteste. Wir bezeichnen es als durch A^3 . – Bemerken Sie wohl den hier zuerst eintretenden Begriff d. Pot. [= der Potenz: JL][,] der in der Folge von großer Wichtigkeit“ (NL 103, 132a–132b). Die einschlägige Passage in Enderleins Nachschrift lautet: „Inwiefern alle 3 Begriffe ein Seinkönnen enthalten, so sind sie alle Potenzen des Seins. Das Seinkönnen ist die erste Potenz des Seins, oder, wenn wir der Kürze wegen das Sein mit A bezeichnen, so ist das Seinkönnen A^1 , das Seinmüssen das Sein auf der 2ten Potenz A^2 , das Seinsollen das Sein auf der 3ten Potenz A^3 “ (initia Fuhrmans 1969, 81–82). Zu Bemerken ist, dass sich die Bedeutung der Potenz an dieser Stelle im Vergleich zu der in Schellings früheren Systementwürfen dramatisch verändert. Die Potenz versteht sich in den früheren, im identitätsphilosophischen Horizont bleibenden Systementwürfen, z.B. in den *SP*, als Exponent für die Selbstpositivität des Absoluten (vgl. hierzu Kapitel 4.1.1). Ganz im Gegenteil dazu ist die Potenz hier in den *EV* der Exponent für die Selbstnegativität der Freiheit bzw. für deren Selbstunsicherheit. Diese dramatische Veränderung der Bedeutung der Potenz zeigt auch den konzeptionellen Abbruch zwischen Schellings früheren nachidentitätsphilosophischen Systementwürfen (in *SP* und *WA*) und den *EV*.

⁴⁰³ „Also wir können das $A = A$ auch nicht setzen als Einheit [= das Seinsollende: JL], weil es nicht von der Zweyheit [zwischen dem Seinkönnenden und dem Seinmüssenden: JL] ausgeschlossen ist. – Was bleibt denn also übrig?“ (NL 103, 126a).

⁴⁰⁴ Dieser Gedankengang lässt sich anhand der symbolischen Logik wie folgt formulieren: $\neg(\text{SK} \vee \text{SM} \vee \text{SS}) = \neg\text{SK} \wedge \neg\text{SM} \wedge \neg\text{SS}$ (SK: das Seinkönnende, SM: das Seinmüssende, SS: das Seinsollende).

Könnende“ oder als die „absolute Einheit von dem allem“.⁴⁰⁵ Mit dem Terminus der „absoluten Einheit“ versucht Schelling insbesondere das neu formulierte Sein an sich der Freiheit, das „dies alles sein Könnende“, von der vorher vorgelegten Formulierung des Seins an sich als das „Seinsollende“ scharf abzugrenzen. Das Seinsollende als die Einheit von Seinkönnendem und dem Seinmüssendem steht, wie gesehen, im relativen Differenzverhältnis zur Zweiheit zwischen dem Seinkönnenden und dem Seinmüssenden. In diesem Sinne nennt Schelling das Seinsollende die „relative Einheit“.⁴⁰⁶ Im Unterschied dazu schließt das „dies alles sein Könnende“ als die absolute Einheit die Zweiheit zwischen dem Seinkönnenden und dem Seinmüssenden nicht aus, sondern vielmehr als seinen Inhalt mit ein.⁴⁰⁷

4) Der letzte Selbstentfernungsversuch des Urwesens der Freiheit und dessen Scheitern

Angesichts der neuen Formulierung des Seins der Freiheit als das „dies alles sein Könnende“ bzw. die „absolute Einheit“ wirft Schelling zuletzt die Frage auf: Kann man mit dieser Formulierung sicher sagen, dass wir den wahren positiven Begriff des Seins der Freiheit letztendlich gefunden haben? Anders formuliert: Kann man jetzt wirklich sagen, dass die Freiheit „als die absolute Einheit aktuell ist“?⁴⁰⁸

Das „dies alles sein Könnende“ ist, wie oben gesehen, nicht als einseitige und partielle Bestimmung für das Sein der Freiheit anzusehen wie die einzelnen Potenzen, die jeweils noch die anderen Potenzen außerhalb von sich haben. Dagegen ist das „dies alles sein Könnende“ der vollkommene und abgeschlossene Begriff, indem es durch keine weiteren Bestimmungen von außen her zu ergänzen ist. In diesem Sinne bezeichnet Schelling das „dies alles sein Könnende“ als das „Abgeschlossene“ bzw. als „pan“ (= „das Ganze“), das nichts außer sich setzt.⁴⁰⁹

⁴⁰⁵ „Es [ist] zu setzen als die absolute Einheit von dem allen, und so erst als absolutes $A = A$. Allein als die absolute Einheit von dem allem müßte es keines davon seyn – es müßte nur das dieß alles seyn Könn. [= das dies alles sein Könnende: JL] seyn“ (NL 103, 126a).

⁴⁰⁶ *initia* Fuhrmans 1969, 79.

⁴⁰⁷ Die absolute Einheit als das alle Potenzen Umfassende kennzeichnet Schelling im Vergleich zu den einzelnen Potenzen – das Seinkönnende (A^1), das Seinmüssende (A^2), das Seinsollende (A^3) – mit A^0 . Schellings Unterscheidung von zweierlei Arten von Einheit taucht bereits in einer seiner identitätsphilosophischen Schriften auf, nämlich in *Bruno*. Vgl. hierzu Kapitel 2.2.1.

⁴⁰⁸ „Aber wie ist sie [= die absolute Einheit: JL] es? Dieß ist jetzt die Frage. Warum werfen wir diese Frage auf? Responsio: Weil es uns zweifelhaft erscheint, ob sie bloß A^0 ist, oder auch als A^0 ist“ (NL 103, 132b).

⁴⁰⁹ „also es [= das absolute A^0 : JL] ist das Abgeschlossene, das nichts mehr zu seiner Ergänzung weder

Als das „Abgeschlossene“ ist das „dies alles sein Könnende“ Schelling zufolge als etwas anzunehmen, das im absoluten Differenzverhältnis zu seinem Gegenteil steht, während die einzelnen Potenzen bloß im relativen Differenzverhältnis zu den anderen stehen: Das „dies alles sein Könnende“ als die absolute Einheit verhält sich zu dem „dies alles aktuell Seiende“ als einander „absolut ausschließend“.⁴¹⁰ Aufgrund dieses „absolut ausschließenden Verhältnisses“ könnte man nun ferner annehmen, dass wir den wahren positiven Begriff des Seins der Freiheit letztendlich erreicht haben, der sich als das „alles aktuell Seiende“ bzw. als das „Ausprechende selbst“ formulieren lässt.

Jedoch wird diese Annahme wiederum verweigert. Denn das „dies alles sein Könnende“ kann per definitionem sein Gegenteil, nämlich das „dies alles aktuell Seiende“, nicht absolut von sich selbst ausschließen, sondern vielmehr dieses bloß als Inhalt seiner Selbstunsicherheit mit einschließen.⁴¹¹ Das „dies alles sein Könnende“ ist also, genauer gesagt, als etwas zu verstehen, das sowohl das Seinkönnende, das Seinmüssende, das Seinsollende und das dies alles sein Könnende selbst als auch das „dies alles aktuell Seiende“ sein kann. Denn die Bestimmung als das „dies alles sein Könnende“ wurzelt, im Grunde genommen, wie die einzelnen Potenzen in der Selbstunsicherheit bzw. der Selbstunwissenheit des Urwesens der Freiheit.⁴¹² In diesem

Bedürfende noch Zulassende – es ist also auch das – das, was es außer sich setzt, wirklich ausschließende – denn es ist selbst das Ganze – es ist nicht Eines, wie A^3 Eines ist, das ein anderes, zweytes außer sich setzt, sondern es ist $\pi\alpha\nu$ – alles, nämlich A^1, A^2, A^3 , das 'ev das Eins, das A^0 ist. Als $\pi\alpha\nu$ also kann sie nichts mehr an sich ziehen, und was noch außer ihr ist oder gedacht werden kann, das schließt sie wirklich aus“ (NL 103, 134a).

⁴¹⁰ „Hier war endlich eine nicht wegzubringende Zweiheit. Denn die beyden, obwohl Dasselbe, waren doch ebendarum weil jede Dasselbe – jede nämlich das Absolute Vollendete – im absolut ausschließenden Verhältnis[,] welches nicht darauf beruht, dass das eine nicht ist was das andre, das eine z.B. absolut das andre nicht absolut sondern simpliciter darauf, daß das eine nicht das andre ist, obgleich das eine ist was das andre“ (NL 103, 151a). Das absolut ausschließende Verhältnis bzw. die absolute Differenz veranschaulicht Schelling in den *EV* in Analogie zum ausschließenden Verhältnis zwischen dem rechten und dem linken Auge, während er das relative Differenzverhältnis mit dem zwischen „kalt“ und „warm“ oder mit dem zwischen „süß“ und „sauer“ vergleicht (NL 103, 151b). Zur Unterscheidung zwischen der relativen und der absoluten Differenz vgl. auch *Bruno* SW I/4, 237–239.

⁴¹¹ „Dieser Uneinbarkeit [= dieser absoluten Differenz: JL] ohnerachtet findet jedoch zwischen beyden keine active, thätige Ausschließung statt. Jene, die potentielle Einheit zwar nicht die als solche sey. – aber auch nicht die nicht = als solche sey. Zwischen beyden keine Ausschließung“ (NL 103, 151c).

⁴¹² „Da sie [= die absolute Einheit: JL] es nicht für sich selbst ist, so ist sie freilich A^0 , d.h. die Freyheit in ihrer völligen Lauterkeit[,] aber die sich selbst nicht als solche wissende[,] Ferner da sie die lautere Freiheit oder A^0 nur an sich ist, so ist sie auch A^0 nicht mit absoluter Ausschließung des Gegentheiles, d.h. nicht so, daß sie nicht das seyn K. das seyn M. das seyn Soll. das sie jetzt nur seyn kann, nicht wirklich seyn könnte [...]. Also weil sie nicht als das bloße seyn Könn. von allen, weil sie nicht als A^0 ist, so ist sie das mit diesen Möglichkeiten – Potenzen – wirklich behaftet, sie nicht auseinander bringen und auseinander halten Könnende“ (NL 103, 133a–133b). Aufgrund seiner Nichtwirklichkeit bezeichnet Schelling das „dies alles sein Könnende“ auch als „eine bloße potenzielle Einheit“ (NL 103, 144c).

Sinne bezeichnet Schelling das „dies alles sein Könnende“ als „das Unaussprechliche selbst“, das nun tatsächlich nichts weiter als die erste Bestimmung des ursprünglichen Seins der Freiheit ist: „potentia pura“.⁴¹³ Aus den bisherigen Überlegungen lässt sich schließen, dass Schellings Versuch, das „aktuelle Sein“ der Freiheit zu begreifen, zu dem deren Urwesen übergehen will, letztendlich gescheitert ist. Vielmehr sind wir nun wieder zum Ausgangspunkt der Untersuchung zurückgekehrt, nämlich zur „potentia pura“.⁴¹⁴ Das Seinkönnende macht also keinen einzigen Schritt aus seiner anfänglichen Selbstunsicherheit heraus, von der seine Selbstentfernungsbewegung ausgeht.

5) Die Bilanz aus der genetischen Darstellung: Das Urwesen der Freiheit als die „ewige Vergangenheit“

Schelling zieht nun in der folgenden Passage die Bilanz aus der bisher durchgeführten „genetischen Darstellung“ des Urwesens der Freiheit:

Wenn nun aber nach allen diesen Anstrengungen an jener absoluten Gelassenheit oder Gleichgültigkeit alle Arbeit des Denkens verloren scheint – so ist damit doch die Anstrengung selbst nicht unbelohnt – denn eben durch diese vergebliche Anstrengung mußten wir lernen, daß die ewige Freyheit in ihrer völligen Absolutheit nicht da ist als Gegenstand – sondern als der bloße Terminus a quo des Denkens – daß wir sie nicht setzen, um sie zu setzen, uns bey ihr zu verweilen, sondern lediglich damit wir sie aufheben, um sogleich von ihr wegzugehen [...]. Wir wollten sie fixiren, indem wir untersuchten, wie die ewige Freyheit ursprünglich sey, [wir wollten] ihr ursprüngliches Seyn bestimmen, allein wir erkennen sie jetzt als die nie seyend nie Gegenwart war – wir erkennen sie als das, was gleich nur als Vergangenheit gesetzt wird, wir erkennen sie als das, was nie, d.h. nicht zu irgend einer Zeit war, sondern das ewig, das immer schon war, als eine ewige Vergangenheit [...] es gibt keinen Anfang als indem gleich zuerst etwas als

⁴¹³ „Also mit Einem Wort das in dem absoluten A = A Seyende ist eben als nichts auszusprechen – es ist das unaussprechliche selbst – nun können wir uns darüber wundern, wenn wir nun gefunden, daß das ursprüngliche Seyn die ewige Freiheit [sey,] als[o] daß die ewige Freyheit in ihrem ursprünglichen Seyn das Unaussprechliche selbst sey“ (NL 103, 127a).

⁴¹⁴ „So wird denn auch die letzte Spannung wieder aufgehoben, auch der letzte Gegensatz wird uns wieder in der Wirklichkeit zunichte, denn, obwohl [die beiden Einheiten: JL] uneinbar dem Begriff nach [sind,] ist doch das Potentielle nicht als das Potentielle [und] das Actuelle nicht als das Actuelle – und so sehen wir uns am Ende des Labyrinthes, das wir durchgegangen sind, wieder ebenda wo wir im Anfang waren – und durch ein beständiges, obwohl vergebliches weil immer wieder aufgehobnes Setzen sehen wir uns wieder bey der absoluten Gleichgültigkeit, jenem unentschiedenen Willen, der sich selbst also wirkl. weder der als solches seyende noch der als solche nicht seyende ist, weder +A⁰ noch –A⁰[,] sondern eben A⁰ schlechthin[,] die Freyheit in ihrer völligen Lauterkeit – alles verzehrend [...]“ (NL 103, 164a–164b).

Vergangenheit gesetzt wird (NL 103, 164b–165a).

Die bisherige Untersuchung zeigt, dass das Urwesen der Freiheit nicht allein durch seinen Willen zur Selbstposition zu deren tatsächlichem Vollzug kommen kann, sondern im Gegenteil eine neue Form der Selbstnegativität hervorbringt, die den Willen zur Selbstposition erneut anreizt.⁴¹⁵ Von daher kommen wir Schelling zufolge zu der Feststellung, dass es prinzipiell unmöglich sei, unmittelbar vom Urwesen der Freiheit zu deren Existenz überzugehen, d.h., dass die Selbstnegativität nur zur Selbstnegativität führt. Denn der ursprüngliche Wille zur Selbstposition wurzelt, wie bereits in der „direkten Darstellung“ aufgewiesen, in der radikalen Selbstnegativität des Urwesens der Freiheit bzw. in dessen äußerster Unsicherheit um sich selbst. Die radikale Selbstnegativität des Urwesens der Freiheit ist also die Kehrseite von dessen Willen zur Selbstposition.

Mit der Feststellung der wesentlichen Unmöglichkeit der unmittelbaren Selbstpositionierung der Freiheit bleibt die bisherige Untersuchung selbst nach Schelling dennoch „nicht unbelohnt“. Vielmehr stellt sich eben durch die bisherige Untersuchung die funktionelle Position des Urwesens der Freiheit in Bezug auf den tatsächlichen Vollzug von deren Selbstpositionierung ganz eindeutig heraus: Das ursprüngliche Sein der Freiheit fungiert zu deren Selbstpositionierung nicht als „terminus ad quem“ bzw. als „Gegenstand“, als den sich die Freiheit endgültig positionieren soll, sondern bloß als „terminus a quo“ bzw. „Anfang“, von dem die Selbstpositionierung der Freiheit erst ausgeht. Dies bedeutet nun ferner, dass sich das Urwesen der Freiheit selbst als Hintergrund zu deren Selbstpositionierung und daher nur als das „Aufgehobene“, d.h. als das „Weggegangene“ vergegenwärtigen lässt. In diesem Sinne bezeichnet Schelling das ursprüngliche Sein der Freiheit in der obigen Passage als die „ewige Vergangenheit“.

5.3 Fazit: Der Neuansatz des Urwesens der Freiheit in den *EV* als die „allgemeine Ekstase“

Schellings Untersuchung des ursprünglichen Seins der Freiheit in den *EV* lässt sich,

⁴¹⁵ Diese betrügerische Selbstentfernungsbewegung des Urwesens der Freiheit beschreibt Schelling veranschaulichend als „ewige Bewegung“ oder als „Rotation mit unendlicher Geschwindigkeit“ (NL 103, 190c).

wie bisher gesehen, als grundlegende Kritik an seiner früheren Auffassung bzgl. des Urwesens des Absoluten und als Revision dieser Auffassung lesen: Durch die „indirekte und dialektische Darstellung“ stellt er zunächst heraus, dass die „schlechthinnige Nichtgezweithheit“ bzw. die „absolute Selbstpositivität“ nicht mehr, wie in seinen früheren Systementwürfen, als die einzige und hinreichende Bestimmung für das Urwesen der Freiheit zu verstehen ist. Sodann zeigt er anhand der „direkten Darstellung“ auf, dass der ursprüngliche Zustand der Freiheit in der radikalen Selbstnegativität besteht, die die äußerste Unsicherheit um sich selbst und den unmittelbar darauf beruhenden Willen zur Selbstgewissheit bzw. zur Selbstposition umfasst. Ferner stellt er auch fest, dass das Urwesen der Freiheit nicht ausschließlich durch seinen Willen zur Selbstposition zu deren tatsächlichem Vollzug kommen kann, indem er das wiederholende Scheitern des Urwesens der Freiheit am Versuch der Selbstposition entwicklungsgemäß nachzeichnet. Durch diese „genetische Darstellung“ enthüllt Schelling also, dass das Streben des Urwesens der Freiheit nach Selbstposition in der Tat nichts anderes als eine neue Form von dessen ursprünglicher Selbstnegativität hervorbringt. Diese radikale Selbstnegativität des Urwesens der Freiheit – die vollkommene Unfähigkeit des Urwesens zur Selbstposition und seine unmittelbar darauf beruhende vergebliche Anstrengung zur Selbstposition – kondensiert Schelling in dem Wort „Selbstvergessenheit“. ⁴¹⁶ Diese ursprüngliche Selbstvergessenheit beruht nun, im Grunde genommen, auf der ontologischen Grundsituation des Urwesens der Freiheit, die in dessen ursprünglicher Entfremdetheit von seinem aktuellen Sein bzw. im „ursprünglich außer sich befindlich sein“⁴¹⁷ besteht. Diese ursprüngliche Selbstentfremdetheit bzw. die ursprüngliche Selbstexzentrität, nennt Schelling „allgemeine Ekstase“.⁴¹⁸

Schellings konzeptionelle Revision bzgl. des Urwesens der Freiheit in den *EV* hat meines Erachtens fundamentale Bedeutung für die Vollendung der gedanklichen Wende gegen die Identitätsphilosophie, die er seit der *Antifichteschrift* anstrebt. In dieser Schrift von 1806 unternimmt Schelling zum ersten Mal die konzeptionelle Revision der Identitätsphilosophie in Bezug auf den tatsächlichen Vollzug der Selbstpositionierung, die darin besteht, die „intellektuelle Anschauung“ durch die „Existenz“ zu ersetzen. Mit

⁴¹⁶ *initia* Fuhrmans 1969, 104.

⁴¹⁷ Zur Quelle des Terminus „ursprünglich außer sich sein“ vgl. S.95, Anm. 249.

⁴¹⁸ *initia* Fuhrmans 1969, 104.

dieser Konzeption versteht er die Selbstpositionierung nun nicht mehr als die unmittelbare Selbstformierung des Wesens, sondern vielmehr als das Herausgehen des Wesens aus sich selbst und aus dessen anfänglicher Naivität, d.h. als die Selbstnegierung des Wesens.

Trotz dieser neuen Konzipierung der Selbstpositionierung des Wesens bleibt Schellings Auffassung des Wesens selbst, von dem die Selbstpositionierung erst ausgeht, aber noch immer im identitätsphilosophischen Horizont, indem das Wesen sich als die absolute Selbstpositivität versteht. Infolgedessen gerät Schelling, wie oben in Bezug auf seine Systementwürfe nach der *Freiheitsschrift* – z.B. in den *SP* und den *WA* – nachgewiesen, in die gravierende Schwierigkeit, die Möglichkeit der Existenz vom Urwesen selbst her plausibel machen zu wollen. Die neue Konzipierung des Urwesens selbst in den *EV* richtet sich auf die Lösung eben dieser Problematik: Das Urwesen, durch das die Selbstpositionierung erst stattfinden soll, versteht sich in den *EV* nicht mehr als die absolute Selbstpositivität, wie in früheren Systementwürfen Schellings, sondern vielmehr als die radikale Selbstnegativität, d.h. als die ursprüngliche Neigung zum Herausgehen aus sich selbst. Mit diesem Neuansatz des Urwesens verfügt Schelling in den *EV* nun über Mittel, die Möglichkeit der Existenz „von“ bzw. „in“ dem Wesen selbst hinreichend zu erklären.

Vor diesem Hintergrund lässt sich die neue Konzipierung des Urwesens der Freiheit in den *EV* als zweiter Schritt auf dem Weg zur Vollendung der gedanklichen Wende gegen die Identitätsphilosophie interpretieren, während sich der erste Schritt zur nachidentitätsphilosophischen Wende in der *Antifichteschrift* zeigt.

6. Die neue Konzeption des tatsächlichen Vollzugs der Existenz in den *EV*: Die gegenseitige Erweckung von zwei verschiedenen Arten der Selbstgleichgültigkeit

In der ersten Hälfte des zweiten Hauptteils der *EV* (12.–23. Vorlesung) hat Schelling, wie gesehen, die neue Konzeption in Bezug auf das Urwesen der Freiheit dargelegt, welche sich wie folgt formulieren lässt: Das Urwesen ist nicht mehr ausschließlich als die absolute Selbstpositivität bzw. die schlechthinnige Insichheit zu verstehen, wie in Schellings früheren Systementwürfen, sondern vielmehr als die radikale Selbstnegativität bzw. als das „ursprünglich außer sich sein“. Mit der Erkenntnis der ursprünglichen Selbstentfremdetheit der Freiheit sowie der darauf beruhenden ursprünglichen Neigung zur Existenz schafft Schelling in den *EV* den Ansatzpunkt, von dem her er sodann den Übergang zur Existenz aus dem Urwesen selbst plausibel machen kann.

Anhand dieser neuen Konzeption des Urwesens der Freiheit unternimmt Schelling in der zweiten Hälfte des zweiten Hauptteils der *EV* (24.–36. Vorlesung) erneut den Versuch, den tatsächlichen Vollzug der Existenz aus dem Urwesen zu begründen. Mit dieser Begründung möchte er im Wesentlichen auf die Frage antworten, wie sich die Freiheit aus ihrer ursprünglichen Neigung zur Existenz heraus zu deren tatsächlichem Vollzug motivieren kann. In seinen weiteren Überlegungen zum Urwesen der Freiheit schlägt Schelling eine Lösung zu der ihn lange quälenden Problematik der Selbstmotivation der Freiheit zur Existenz vor, die in der gegenseitigen Erweckung von zwei verschiedenen Arten der anfänglichen Selbstgleichgültigkeit besteht. Dieses letzte Kapitel der vorliegenden Arbeit bemüht sich um eine detaillierte Nachzeichnung von Schellings neuer Konzeption zur Selbstmotivation der Freiheit zur Existenz in den *EV*.

6.1 Ein anderes Moment der Freiheit für den Übergang des Urwesens zur Existenz: Das „Gesetz“

Schellings Erklärung für den Übergang des Urwesens zur Existenz in den *EV* geht von der in den vorangehenden Vorlesungen erreichten Einsicht in die Doppelseitigkeit des Urwesens im Verhältnis zu dessen Existenz aus: Das Urwesen der Freiheit besteht einerseits in der Neigung zur Existenz und andererseits zugleich in der Unfähigkeit zum tatsächlichen Vollzug der Existenz. Aus diesen Gedanken zieht Schelling, wie wir sehen

werden, die Konsequenz, dass ein anderes Moment außer dem Urwesen selbst für dessen tatsächlichen Übergang zur Existenz unvermeidlich anzunehmen ist. Mit der Annahme dieses anderen Moments gelingt Schelling auch die konzeptionelle Präzisierung des ursprünglichen Seins der Freiheit, nämlich als doppelseitige Selbstgleichgültigkeit der Freiheit.

6.1.1 Die Notwendigkeit zur Annahme des „anderen Moments außer dem lauterem Seinkönnen“

1) Rückblick auf die vorangehende Untersuchung zum Urwesen der Freiheit: Der „unbewusste, völlig unentschiedene Wille“

Als Ausgangspunkt zur Erklärung des Übergangs vom Urwesen der Freiheit zu deren Existenz wirft Schelling am Anfang der 24. Vorlesung der *EV* einen kurzen Blick auf seine vorangehende Untersuchung zum Urwesen der Freiheit (12.–23. Vorlesung):

Wenn wir von dem Punct, auf welchem wir stehen, erstmal zurücksehen auf das Resultat der bisherigen Construktion so sehen wir folgendes. – Die drei Potenzen sind nicht etwa drei Seyende[,] sondern nur die drei Potenzen des Einen Seyenden, des absoluten A. Jede derselben ist eine besondere Ichheit, aber diese Besonderheit tritt nicht hervor, bleibt verborgen, oder im bloßen Potenzzustand (NL 103, 206a)

Das ursprüngliche Sein der Freiheit besteht zunächst, wie im Zitat zurückblickend dargestellt, im „bloßen Potenzzustand“, wo die drei Formen der Selbstunsicherheit, d.h. die „drei einzelnen Potenzen“, gegeneinander völlig gleichgültig sind, ohne dass sie ihre Besonderheit, nämlich ihre „Ichheit“ gegenüber den anderen aussprechen. Diese ursprüngliche Gleichgültigkeit zwischen den Potenzen versteht Schelling hier in den *EV* jedoch – anders als in seinen früheren Systementwürfen – nicht als vollständigen Stillstand, der auf vollkommener Selbstgenügsamkeit beruht. Vielmehr meint er mit diesem anfänglichen Zustand der Freiheit hier die ununterbrochene Lebendigkeit, also die beständige Selbsterzeugungsbewegung der Potenzen, die kraft der radikalen Selbstnegativität des Urwesens selbst angetrieben wird. In diesem Sinne beschreibt Schelling den anfänglichen Zustand der Freiheit als den „Einen gleichen Strom des

ewigen Lebens, der durch sie [= die Potenzen: JL] geht“.⁴¹⁹

Darüber hinaus besteht der o.g. Potenzzustand nicht nur in der Gleichgültigkeit zwischen den einzelnen Potenzen im Urwesen, sondern auch in der Unfähigkeit des Urwesens selbst, sich als das alle einzelnen Potenzen umfassende Ganze, nämlich als die „absolute Einheit“ der einzelnen Potenzen zu bestimmen. Aus diesem Grund lässt sich mit Schelling sagen, dass die Freiheit ursprünglich im „Zustand der völligen Verzückung“ befindlich ist, wo sie weder um ihren Inhalt (die drei einzelnen Potenzen) noch um ihr Ausmaß (als das alle einzelnen Potenzen Umfassende, d.h. als die „absolute Einheit“) weiß.⁴²⁰ Diese vollständige Selbstbesinnungslosigkeit des Urwesens der Freiheit bezeichnet Schelling jetzt als den „unbe[wussten,] völlig unentschiedene[n] Wille[n]“, in dem, „soweit er zum Bewußtseyn kommt, alle Gegensätze hervortreten werden, der aber bis jetzt ein schlechthin Einfaches, ja die Einfalt und die Lauterkeit selbst ist“.⁴²¹

2) Die Doppelseitigkeit des Urwesens in Bezug auf dessen Existenz

Anschließend an die zurückblickende Darstellung des Urwesens der Freiheit erinnert Schelling in der nachfolgenden Passage der 24. Vorlesung an die Doppelseitigkeit des Urwesens in Bezug auf dessen Existenz: Die Freiheit ist zunächst ihrem Wesen nach der Wille zur Existenz, d.h., sie ist eben darum die Neigung zum Herausgehen aus dem Urwesen, weil dieses Urwesen, in sich betrachtet, aufgrund seiner vollständigen Selbstbesinnungslosigkeit jederzeit der Gefahr ausgesetzt ist, sich selbst unwiederherstellbar zu negieren. Trotz seiner wesentlichen Neigung zur Existenz ist das Urwesen der Freiheit Schelling zufolge allerdings nicht als Akteur des tatsächlichen Vollzugs der Existenz zu betrachten. Denn diese Neigung des Urwesens zur Existenz beruht eben auf dessen ursprünglicher Selbstunsicherheit, die in der völligen

⁴¹⁹ NL 103, 206b.

⁴²⁰ „ebendarum, weil wir die Potenzen als solche nicht sehen, sehen wir auch das absolute A als solches nicht, denn dieß wäre nur im Gegensatz der Potenzen zu sehen. Auch dieses tritt seiner Eigenheit nach nicht hervor, auch dieses ist, wie wir sagten, im Zustande völliger Verzückung. Auch der Gegensatz des $\pi\alpha\nu$ und 'ev verschwindet, da das $\pi\alpha\nu$ nicht als $\pi\alpha\nu$, das 'ev nicht als 'ev – wir haben nur das 'ev aber nicht im Gegensatz mit dem $\pi\alpha\nu$ d.h. – Wir haben also nun wieder das Eine absol[ute]. – weder als solches noch nicht als solches seyende A – alle Spannung ist aufgehoben“ (NL 103, ebd.).

⁴²¹ NL 103, 207a. Die anfängliche Selbstbewusstlosigkeit der Freiheit als die unbewusste bzw. unwillkürliche Beweglichkeit vergleicht Schelling mit dem „Zustand des Schlafes“ oder in Anlehnung an den Mesmerismus mit dem „Somnambulismus“ (NL 103, 292a; *initia* Fuhrmans 1969, 157). Zur Erläuterung des Mesmer'schen Somnambulismus vgl. Mesmer 1812.

Unfähigkeit zur Existenz besteht. Die Freiheit ist, kurz gesagt, ihrem Wesen nach zwar das Bedürfnis nach Existenz, jedoch kein Grund für den tatsächlichen Vollzug der Existenz.⁴²² Diese Motivationslosigkeit des Urwesens in Bezug auf den Übergang zur Existenz, welche bereits in der „genetischen Darstellung“ der vorangehenden Vorlesungen der *EV* ausführlich nachgewiesen wurde,⁴²³ argumentiert Schelling hier in der 24. Vorlesung wiederum durch den folgenden Widerspruchsbeweis:

Waere nämlich möglich[,] daß sie von sich selbst übergienge, so waere kein Grund anzugeben, warum sie nicht schon immer und von jeher übergegangen waere – denn so gut sie jetzt von selbst übergehen kann, konnte sie auch schon immer übergehen (NL 103, 207b)

Der Freiheit ist bekanntlich ihrem Wesen nach die Neigung bzw. die Notwendigkeit zur Existenz. Aus diesem Gedanken heraus argumentiert Schelling im oben zitierten Abschnitt, dass das Urwesen „schon immer“ aus seiner ursprünglichen Selbstunsicherheit heraustreten und zur Selbstgewissheit bzw. zur Selbstpositivität übergehen würde, wenn dies tatsächlich möglich wäre. In diesem Fall gäbe es nach Schelling allerdings keinen Grund dafür, dass die Existenz des Urwesens nicht schon immer vollzogen wurde.

3) Die Notwendigkeit zur Annahme des anderen Wesensmoments der Freiheit

Auf der Grundlage der obigen Überlegungen stellt Schelling in Bezug auf den tatsächlichen Vollzug der Existenz nun die folgende Frage:

Aber von sich selbst kann sie [= die ewige Freiheit: JL], wie schon gezeigt, ihrer selbst nicht inne werden, sondern bleibt wie sie ist [...] dennoch durfte sie auch vermöge der ewigen Fügungen in dieser Unwissenheit ihrer selbst nicht bleiben. Wodurch also soll sie ihrer selbst inne werden? (NL 103, 208a–208b)

Das Urwesen der Freiheit befindet sich, wie bisher gesehen, einerseits in der Notwendigkeit zur Existenz und andererseits zugleich in der Unfähigkeit zu deren

⁴²² „Dennoch liegt auch in ihr selbst [= in der absoluten Einheit selbst, also im Urwesen: JL] kein Grund zur Veränderung. Denn sie selbst – kann nicht übergehen vom Nichtwissen ihrer selbst zum Wissen ihrer selbst“ (NL 103, 207a–208b).

⁴²³ Vgl. hierzu Kapitel 5.2.2.

tatsächlichem Vollzug.⁴²⁴ Mit dieser Einsicht in die doppelseitige Befindlichkeit des Urwesens im Verhältnis zur Existenz steht man Schelling zufolge nun dem folgenden Dilemma gegenüber: Man muss annehmen, dass der Übergang der Freiheit zur Existenz ihrem Wesen nach notwendig ist, aber es lässt sich im Urwesen selbst kein Grund für den Übergang zur Existenz finden. Die Freiheit kann sich selbst also ihrem Wesen nach auf keinen Fall zur Existenz motivieren, welche jedoch dem Wesen der Freiheit nach notwendig ist. Wie und durch was soll das Urwesen der Freiheit dann überhaupt zum Übergang zur Existenz motiviert werden? Schellings Antwort auf diese Frage lautet:

Sie [= die ewige Freiheit: JL] kann ihrer selbst nicht inne werden durch sich selbst – also nur durch ein andres außer ihr (NL 103, 208b)

Zur Lösung für das o.g. Dilemma behauptet Schelling, dass es unvermeidlich sei, „ein anderes Moment“ außer dem Urwesen anzunehmen, welches diesem den Grund bzw. das Motiv zur Existenz geben kann. Mit dieser Annahme stellt sich nun allerdings sofort die Frage, ob es nicht dem Wesen der Freiheit selbst widerspricht, ein anderes Moment außer dem Urwesen der Freiheit anzunehmen, da die Freiheit doch in der vollkommenen Abgelöstheit vom Differenzverhältnis besteht. Wie ist „ein anderes außer dem Urwesen der Freiheit“ plausibel zu machen, ohne das Urwesen selbst aufzuheben? Mit dieser Fragestellung stößt man wiederum auf die seit seinem philosophischen Anfang vorliegende Grundproblematik Schellings, nämlich die der inneren Selbstwidersprüchlichkeit der Freiheit: Die Freiheit ist einerseits ihrem Wesen nach als sich selbst positionierender Akteur zu verstehen. Jedoch steht der tatsächliche Vollzug der Selbstpositionierung andererseits im Widerspruch zum Wesen der Freiheit selbst, das in der absoluten Ausgeschlossenheit vom Differenzverhältnis zu Anderem besteht.

⁴²⁴ Die doppelseitige Befindlichkeit des Urwesens der Freiheit in Bezug auf die Existenz beschreibt Schelling in der 24. Vorlesung zusammenfassend wie folgt: „So lang’s die ewige Freiheit in dieser Unwissenheit ihrer selbst bleibt, kann ihr nichts etwas anhaben. Sie ist wie auf einer unerklimmbaren Anhöhe, einer unersteiglichen Burg gegen alles gesichert und nichts zugänglich. Dennoch, da sie nicht als die ewige Freyheit ist, sich nicht bewährt hat als solche, ist eben dieß auch ihre bloße, offene Stelle, denn jene unbedingte Gleichgültigkeit oder Gelassenheit würde sofort aufgehoben, wenn sie ihrer selbst inne würde, als die bis jetzt völlig ungegenst[ändliches]. – unbewußtes – Seyn sich zum Gegenstand machen könnte – Unmittelbar wenigstens waere sie dadurch zwischen ein Entweder – Oder gestellt und müßte sich entscheiden, entweder die lautere Freyheit zu bleiben, oder sich ein Seyn anzuziehen“ (NL 103, 207c–208a).

Die einschlägige Passage von Enderleins Nachschrift lautet: „Solange die ewige Freiheit darin ist, ist sie gegen alles Herabsinken ins Sein wie auf einer unerklimmbaren Anhöhe gesichert. Aber auch gerade darin liegt die offene Stelle, an der sie dem Übergang ins Sein zugänglich ist. Denn sobald sie ihres Seins inne wird, ist ihre Gleichgültigkeit gestört, und es ist ihr eine Alternative gestellt, ins Sein überzugehen oder nicht“ (*initia* Fuhrmans 1969, 106).

6.1.2 Schellings Erklärungsversuch für das „andere Moment außer dem Urwesen der Freiheit“: Die andere Seite der anfänglichen Selbstgleichgültigkeit

1) Schellings Ausräumung der möglichen Missverständnisse um „ein anderes außer der ewigen Freiheit“

Zur Beantwortung der oben gestellten Frage versucht Schelling zunächst die möglichen Missverständnisse um den neuen Begriff „ein anderes außer der ewigen Freiheit“ auszuräumen. Wie oben erwähnt, scheint der Terminus „ein anderes außer dem Urwesen der Freiheit“ oxymoronisch zu sein, denn die Freiheit schließt ihrem Wesen nach etwas Anderes außer ihr komplett aus. Gegen diesen Vorwurf erklärt Schelling seinen neuen Begriff wie folgt:

Dieses andre kann nämlich nicht ein Seyendes seyn. Waere es ein Seyendes, so hätten wir also ein Seyendes außer und unabhängig von der ewigen Freyheit – Dieß widerspräche der Behauptung[,] daß alles Seyn nur aus der ewigen Freyheit kommt. Also jenes andere ist kein Seyendes. Wenn es kein Seyendes ist, so auch nicht eine Freyheit zu seyn (NL 103, 208c)

Hier betont Schelling zunächst, dass er unter dem Terminus ein „andere außer der ewigen Freiheit“ nicht ein „Seiendes“ versteht, das vom Urwesen der Freiheit selbst völlig „unabhängig“ wäre: Dass ein anderes Moment außer der Freiheit ist, bedeutet nicht, dass „dieses andere“ von Beginn an in wirklichem Gegensatz zur Freiheit selbst steht. Denn dieses Verständnis widerspricht, wie Schelling oben argumentiert, eben seiner Grundauffassung der Freiheit als Prinzip, von dem das wirklich Seiende überhaupt ausgeht. Die Annahme eines ab ovo von der Freiheit selbst unabhängig „Seienden“ zum Zweck der Erklärung des Übergangs zur Existenz hat nach Schelling also unvermeidlich einen Zirkelschluss zur Folge, der darin besteht, den Übergang der Freiheit zur Existenz von der Bedingtheit ausgehend zu begründen, die jedoch vielmehr als das Resultat des Übergangs zur Existenz zu erklären ist.⁴²⁵

Das andere Moment ist also nicht als das vom Urwesen der Freiheit unabhängig Seiende zu verstehen, wie z.B. „Gott“ bei Eschenmayer. Allerdings bedeutet dies, wie

⁴²⁵ Hier ist meiner Beobachtung nach noch einmal Schellings Vorwurf gegen Eschenmayer zu erkennen, dieser verdingliche die Freiheit dadurch, dass er zur Erklärung der Offenbarung der Freiheit ein anderes Moment außer der Freiheit, nämlich „Gott“, annehme. Vgl. hierzu Kapitel 2.3.1.

Schelling am Ende der oben zitierten Passage äußert, wiederum auch nicht, dass das andere Moment – wie bei seiner Identitätsphilosophie – dem Urwesen der Freiheit selbst gleichzusetzen wäre. Denn das Problem nach dem Übergang der Freiheit zur Existenz würde in diesem Fall von Beginn an überhaupt nicht als Gegenstand der Erklärung auftreten und somit sei es gänzlich unnötig, ein anderes außer dem Urwesen der Freiheit für dessen Übergang zur Existenz anzunehmen: Ein „anderes außer der Freiheit“ wäre also nichts weiter als ein leerer Begriff.⁴²⁶

2) Schellings Vorschlag zur Problemlösung: „außer dem Urwesen sein“ als „das Urwesen begrenzen“

Angesichts Schellings obiger Argumentation gegen die möglichen Missverständnisse um „ein anderes außer dem Urwesen“ erhebt sich nun erneut die folgende Frage, wie man das andere Moment außer dem Urwesen der Freiheit plausibel machen kann, ohne das andere Moment in den wirklichen Gegensatz zum Urwesen der Freiheit zu stellen, geschweige denn die beiden einander komplett gleichzusetzen. Eine Antwort auf diese Frage bietet Schelling in der dem oben zitierten Abschnitt nachfolgenden Passage:

[Das Andere außer der ewigen Freiheit ist] ein Solches, das noch entfernter ist von allem Seyn, als die ewige Freyheit selbst. – Denn diese ist das, was ein Seyendes werden oder auch nicht werden kann – jenes Andere aber muß das ewig und seiner Natur nach außer dem Seyn Bleibende seyn, eben um das an der Gränze des Seyns – und gleichsam auf dem Scheidepunct zwischen Seyn und Nichtseyn Stehende, bewegen oder bestimmen zu können (NL 103, 208c–209a)⁴²⁷

Hier erklärt Schelling ganz deutlich, dass man das andere Moment außer dem Urwesen ebenso wie das Urwesen selbst als die Freiheit verstehen muss, insofern „außer dem Urwesen sein“, wie oben gesehen, nicht als „im wirklichen Gegensatz der Freiheit selbst sein“, nämlich nicht als das bedingt „Seyn“ zu denken ist. In diesem Sinne besteht der Unterschied zwischen dem Urwesen und dem anderen Moment außer dem Urwesen

⁴²⁶ In diesem Sinne lässt sich Schellings Äußerung am Ende der oben zitierten Passage als Wiederholung der Selbstkritik an seiner identitätsphilosophischen Auffassung der „absoluten Identität von Wesen und Form“ auslegen.

⁴²⁷ Die einschlägige Passage in Enderleins Nachschrift lautet: „Es [= das Andere außer der ewigen Freiheit: JL] kann also nur etwas sein, das noch weiter vom Sein oder noch mehr über das Sein erhaben ist als die ewige Freiheit“ (*initia* Fuhrmans 1969, 106).

Schelling zufolge vielmehr darin, dass das andere Moment „noch entfernter von allem [bedingt] Sein als das Urwesen“ ist: „Außer dem Urwesen sein“ heißt, „von der Unfreiheit noch entfernter als das Urwesen sein“.

Hier redet Schelling jetzt vom Unterschied zwischen zwei verschiedenen Arten der Freiheit, der sich im Ausmaß der Entfernung von der Bedingtheit bzw. von der Unfreiheit zeigt: Das Urwesen der Freiheit besteht bekanntlich in der gänzlichen Unentschlossenheit darüber, ob es sich als die Freiheit oder als die Unfreiheit aktualisieren soll. Diese Selbstunentschlossenheit des Urwesens zwischen dem „aktuell frei sein“ und dem „aktuell nicht frei sein“ beschreibt Schelling in der oben zitierten Passage als „das an der Gränze des Seyns – und gleichsam auf dem Scheidepunct zwischen [bedingt] Seyn und Nicht[bedingt]seyn Stehende“. Das „frei sein“ vom Urwesen liegt in diesem Sinne quasi in einem „zwischen sein“, das Schelling bekanntlich als das „Seinkönnen“ bezeichnet. Im Unterschied zum Urwesen liegt das „frei sein“ vom anderen Moment Schelling zufolge nicht im „zwischen dem Seyn und dem Nichtseyn sein“, sondern darin, schlechthin „außer dem [bedingt] Seyn“ zu „bleiben“. Das „frei sein“ vom anderen Moment außer dem Urwesen ist also „schlechthin nicht bedingt sein“. Von daher lässt sich Schellings oben zitierte Erklärung in Bezug auf das „außer dem Urwesen sein“ des anderen Moments wie folgt umformulieren: Das „frei sein“ des anderen Moment ist weiter entfernt vom „[bedingt] Seyn“ als das „frei sein“ des Urwesens.

Aufgrund seiner größeren Entfernung von „[bedingt] Seyn“ charakterisiert Schelling das andere Moment im Verhältnis zum Urwesen ferner als das „Transcendente oder das Überschwengliche“, das „sich über jene Möglichkeit [= über das Urwesen bzw. über das Seinkönnen: JL] hinwegschwingt“.⁴²⁸ Was genau meint Schelling nun mit den Termini „das Transzendent“ und „das Überschwängliche“, die von Dogmatismus geprägt sind? Kehrt er mit diesen Bezeichnungen letztendlich wieder zur Auffassung des Dogmatismus zurück, gegen die er selbst seit der Frühphilosophie hartnäckig argumentierte? Diesen möglichen Verdacht beseitigt Schelling selbst, indem er eine neue Bedeutung von „transzendent“ gegen die des Dogmatismus etabliert, die auf dem Kant'schen Begriff von „transzendent“ basiert:

über alle diese [= die Möglichkeit zur Anziehung des Seins bzw. das anfängliche Wesen

⁴²⁸ NL 103, 216c.

der Freiheit: JL] schreitet das Urseyn – das Seyn der ewigen Freiheit [= das Andere außer dem anfänglichen Wesen der Freiheit: JL] hinweg und da es sie nicht ausschließt, so schließt es sie ein – und sie sind also in ihm als eingeschlossene, als involvirte, eingewickelte [...] das ist der Hauptbegriff[,], daß die ewige Freiheit oder das Absolute [...] gleich in seinem ersten Seyn etwas involviert, einwickelt, zudeckt, ohne daran zu denken – daß es über diese Möglichkeiten, wie wir sagten, hinwegschreitet – darum und nur darum heißt es das Transscendente quia transscendit istas potentias (NL 103, 216a–216b)

„Über etwas hinwegschreiten“ bzw. „etwas transzendieren“ bedeutet Schelling zufolge, wie man es seit Kant versteht, nicht „etwas von sich schlechthin ausschließen“. Denn dieses Verständnis zeigt bloß eine negative Seite von „transzendent“, die sich nicht vom eigenen Wesen von „transzendent“ her, sondern allein von der Entgegensetzung zum Begriff „immanent“ ausgehend erreichen lässt.⁴²⁹ In diesem Sinne kritisiert Schelling, dass das herkömmliche Verständnis von „transzendent“ in der Tat „ein völlig leerer Begriff“ ist, welcher „durchaus nicht Bestimmendes für die Natur des Transscendenten enthält“. ⁴³⁰ Die eigentliche Bedeutung von „etwas transzendieren“ ist nach Schelling nicht „etwas ausschließen“, sondern vielmehr „etwas in sich einschließen, involvieren“ bzw. „etwas einwickeln“.

„Etwas involvieren“ bzw. „etwas einschließen“ bedeutet nun, noch näher betrachtet, „etwas als das Eingeschlossene begreifen“, d.h. „dem Eingeschlossenen eine Grenze geben oder bestimmen“. Aus diesen Überlegungen lässt sich die oben gestellte Frage, wie das außer dem Urwesen Sein des anderen Moments plausibel zu machen ist, wie folgt beantworten: Dass das andere Moment „außer dem Urwesen ist“, bedeutet, dass das andere Moment „das Urwesen in sich einschließt“, d.h., dass jenes diesem „eine Grenze gibt bzw. bestimmt“. In diesem Sinne nennt Schelling das andere Moment außer

⁴²⁹ „Es ist leicht zu bemerken, daß die philosophischen Ausdrücke im Laufe der Zeit und durch häufigen Gebrauch ihre wahre Bedeutung verlieren, wie die Münzen im Handel und Wandel ihr Gepräge. So ist es auch mit dem Wort ‚transscendent‘, welches man seit Kant so versteht: es sei das Transscendente, quia transscendit captum rationis humanae. Allein diese Erklärung wäre eine bloß negative“ (*initia* Fuhrmans 1969, 108). Bei dieser Äußerung hat Schelling wohl die folgende Erklärung Kants für die Bedeutung von „transzendent“ in *KrV* vor Augen: „Wir wollen die Grundsätze, deren Anwendung sich ganz und gar in den Schranken möglicher Erfahrung hält, immanente, diejenigen aber, welche diese Grenzen überfliegen sollen, transzendente Grundsätze nennen [...] Ein Grundsatz aber, der diese Schranken [= die Erfahrungsgrenze: JL] wegnimmt, ja gar sie zu überschreiten gebietet, heißt transzendent“ (*KrV* A 295–296 = B 352–353).

⁴³⁰ NL 103, 216c.

dem Urwesen das „absolut Bestimmende der Freyheit“ bzw. das „Gesetz“.⁴³¹

3) Das andere Moment außer dem Urwesen der Freiheit als das „nie sich selbst Verwirklichende“ bzw. die „lautere Potenz“

Zu beachten ist nun, dass das andere Moment eben darum nicht von Beginn an im Verhältnis zum Urwesen als Gesetzgeber tätig ist, weil es sich ursprünglich außerhalb des Urwesens befindet. Denn „außer dem Urwesen sein“ bedeutet einerseits, wie bekannt, „dem Urwesen eine Grenze geben“ und andererseits zugleich „vom Urwesen entfremdet sein“ bzw. „sich des Urwesens nicht bewusst sein“. Dies bedeutet, dass sich das andere Moment als das Bestimmende des Urwesens nicht weiß bzw. nicht verwirklicht, ohne das Urwesen vorauszusetzen.⁴³² In diesem Sinne stellt Schelling das andere Moment außer dem Urwesen als das allein durch sich „nie sich selbst Verwirklichende“ bzw. als das erst mit Hilfe des anderen Moments „zu Verwirklichende“ dar.⁴³³ Das andere Moment außer dem Urwesen ist mithin, in sich betrachtet, ebenso wie das Urwesen selbst über sich selbst bewusstlos bzw. gegen sich selbst gleichgültig. Aufgrund seiner Nichtwirklichkeit oder seiner Gleichgültigkeit nennt Schelling das andere Moment außer dem Urwesen – wie das Urwesen selbst – auch „eine lautere Potenz“, wobei es jedoch anders als beim Urwesen nicht um das „lautere Seinkönnen“, sondern um das „reine Seyn sollen“ geht.⁴³⁴

4) Die Präzisierung der neuen Konzeption für das Urwesen der Freiheit in den EV: Zwei Arten der anfänglichen Selbstgleichgültigkeit der Freiheit

Aus den obigen Überlegungen lässt sich Schellings neuer Begriff „ein anderes außer dem Urwesen“ als die andere von zwei Arten der anfänglichen Selbstgleichgültigkeit

⁴³¹ NL 103, 209a.

⁴³² „das [ist] der Hauptbegriff, daß das Absolute gleich in seinem ersten Seyn etwas involvirt, einwickelt, zudeckt, ohne daran zu denken“ (NL 103, 216b).

„Wo nur ein Gleichgültiges, Unentschiedenes ist – ein solches[,] das zwischen zwei entgegengesetzten Möglichkeiten ein Entweder oder – wenn auch bewußtlos steht – wo ein solches ist, da ist auch das Gesetz – es laßt sich keine Freyheit denken ohne Gesetz“ (NL 103, 209b).

„Sie [= die ewige Freiheit als Gesetz: JL] ist bewußtlos, doch Gesetz“ (*initia* Fuhrmans 1969, 106).

⁴³³ „[...] lautere Potenz[,] (die selbst nie ein Wirkliches wird noch je selbst in die Wirklichkeit hereintritt – ewig nur das zu Verwirklichende – nie sich selbst Verwirklichende) – als lautere Potenz, die aber in unablässigem Wirken – ewiger Actus ist [...]“ (NL 103, 210a–210b). Für das „andere Moment außer dem Urwesen“ als das sich selbst nicht verwirklichende Prinzip der Verwirklichung des Urwesens greift Schelling auf den aristotelischen Begriff des „unbewegten Bewegers“ zurück (vgl. hierzu NL 103, 221b).

⁴³⁴ NL 103, 210a.

der Freiheit verstehen, nämlich als das „reine Seyn sollen“. Dabei handelt es sich anders als bei der ersten Art der Selbstgleichgültigkeit, dem „lauteren Seinkönnen“, um die Gleichgültigkeit des begrenzenden Selbst (bzw. des Transzendenten) gegen das begrenzte Selbst (bzw. gegen das Immanente). Hiermit erreicht Schelling folgendermaßen die konzeptionelle Präzisierung des Urwesens der Freiheit:

Nun aber diese (anfängliche) Gleichgültigkeit selbst läßt sich wieder auf eine doppelte Weise denken – als eine Gleichgültigkeit des Könnens [= des Immanenten der Freiheit: JL] gegen das Sein [= das Transzendente der Freiheit: JL] oder des Seyns gegen das Können (NL 103, 103a).

Im Unterschied zu seinen früheren Systementwürfen nimmt Schelling in den *EV*, wie gesehen, den grundlegenden Unterschied zwischen dem Moment der Freiheit als dem begrenzenden Selbst (oder dem Immanenten) einerseits und dem als dem begrenzten Selbst (oder dem Transzendenten) andererseits auf, den die anfängliche Selbstgleichgültigkeit der Freiheit voraussetzt. Dementsprechend lässt sich die anfängliche Selbstgleichgültigkeit der Freiheit jetzt auf zwei verschiedene Weisen denken – je nachdem, welches von beiden Momenten der Freiheit das Subjekt der Gleichgültigkeit ist: die Gleichgültigkeit des begrenzten Selbst gegen das begrenzende Selbst einerseits und die Gleichgültigkeit des begrenzenden Selbst gegen das begrenzte Selbst andererseits. Die erste Art der Selbstgleichgültigkeit besteht in der vollständigen Selbstunsicherheit bzw. in der selbstnegierenden „Blindheit“, die Schelling bekanntlich als die „relative Gleichgültigkeit“ bzw. das „lautere Können“ bezeichnet. Im Unterschied dazu handelt es sich bei der zweiten Art der Selbstgleichgültigkeit um die leere Selbstgewissheit, d.h. um eine Selbstgewissheit, die sich jedoch nicht als solche bestätigt bzw. offenbart.⁴³⁵ Diese leere Selbstgewissheit der zweiten Art der Selbstgleichgültigkeit charakterisiert Schelling, wie oben gesehen, im Kontrast zur ersten Art der Selbstgleichgültigkeit, dem „lauteren seyn Können“, als das „reine seyn Sollen“.⁴³⁶

⁴³⁵ Dabei hat Schelling meiner Beobachtung nach die Kant'sche Dichotomie zwischen der Leerheit der Form und der Blindheit des Inhalts vor Augen.

⁴³⁶ Vgl. NL 103, 210a. Den Unterschied zwischen zwei Arten der anfänglichen Selbstgleichgültigkeit der Freiheit, nämlich zwischen dem „lauteren seyn können“ und dem „reinen seyn sollen“ versucht Schelling zu pointieren, indem er das „lautere seyn können“ als die „nothwendige Freyheit“, und das „reine seyn Sollen“ als die „freye Nothwendigkeit“ bzw. als das „sittliche Schicksal“ bezeichnet. Vgl. hierzu NL 103, 209c.: „Wenn die Freyheit, die sich selbst nicht weiß als solche – die nicht als solche seyende Freyheit – die also Freyheit ist

6.2 Der Versuch der Begründung der Existenz aus dem Urwesen in den *EV*: Das Herausgehen der Freiheit aus ihrer doppelseitigen Selbstgleichgültigkeit

Schellings neue Erkenntnis in Bezug auf das Urwesen der Freiheit in den *EV* kann man so formulieren: Das Urwesen der Freiheit, auf dem die funktionelle Unterscheidung der Freiheit in Bezug auf deren Existenz beruht, also die Unterscheidung zwischen dem „Grund der Existenz“ und dem „Existierenden selbst“, besteht in der doppelseitigen Selbstgleichgültigkeit, noch genauer gesagt in der gegenseitigen Gleichgültigkeit zwischen dem begrenzten Selbst und dem begrenzenden Selbst.

Basierend auf dieser neuen Erkenntnis lässt sich nun der Übergang des Urwesens zur Existenz so verstehen, dass jedes der beiden Momente der Freiheit aus seiner anfänglichen Gleichgültigkeit gegen das andere heraustreten und dazu übergehen kann, die funktionelle sowie ontologische Stelle jedes Moments im Verhältnis zum anderen zu aktualisieren. Vor diesem Hintergrund kommt es für Schellings weitere Erklärung des tatsächlichen Vollzugs der Existenz (24.–36. Vorlesung) darauf an, die Fragen zu beantworten, wie das Urwesen der Freiheit dazu motiviert wird, sich tatsächlich von seiner doppelseitigen Selbstgleichgültigkeit zu entfernen und wie es die Aufhebung der gegenseitigen Bewusstlosigkeit zwischen dem begrenzten Selbst und dem begrenzenden Selbst vollzieht.

Bemerkenswert ist, dass Schelling hier in den *EV* den Ansatzpunkt zum tatsächlichen Vollzug der Existenz eben in dem oben erwähnten fundamentalen Unterschied zwischen den beiden Seiten der Selbstgleichgültigkeit des Urwesens – nämlich zwischen dem „lauteren Seinkönnen“ und dem „reinen Seinsollen“ – findet. Er erklärt in den *EV* also den Übergang des Urwesens zur Existenz als die gegenseitige Erweckung von zwei Seiten der Selbstgleichgültigkeit, die aus der Heterogenität der einen Seite der Selbstgleichgültigkeit gegenüber der anderen motiviert wird. Mit dieser Erklärung bietet er einen Lösungsvorschlag für das Problem der Entstehung der Existenz aus dem Urwesen, woran er seit den *SP* wiederholt gescheitert ist. Das bisherige Scheitern lag bekanntlich darin begründet, dass er das Urwesen, aus dem die Existenz motiviert

nicht mit ihrem Willen, sondern blindlings, wenn diese die Nothwendige Freyheit heißen kann, so ist dagegen der Gegensatz die freye Nothwendigkeit . nicht das blinde, sondern als sittliche Schicksal, das über allem – waltet“.

werden soll, ausschließlich als die absolute Selbstpositivität versteht, nämlich als die „absolute Gleichgültigkeit“, und damit die Möglichkeit zur Selbstmotivation des Urwesens zur Existenz ab ovo ausräumt.⁴³⁷ Mit seiner neuen Konzeption der „gegenseitige[n] Erweckung von zwei Seiten der Selbstgleichgültigkeit“ verfügt Schelling meiner Ansicht nach erst in den *EV* über ein Mittel, die Selbstmotivation des Urwesens zur Existenz plausibel zu machen. Im Folgenden wird Schellings ausführliche Darstellung des Verlaufes der gegenseitigen Erweckung des Urwesens detaillierter nachgezeichnet.

6.2.1 Die Erweckung des reinen Seinsollens aus dessen anfänglicher Gleichgültigkeit gegen das lautere Seinkönnen

Die o.g. gegenseitige Erweckung des Urwesens setzt, um sie hier zunächst vorläufig zu skizzieren, damit ein, dass die eine Seite der Selbstgleichgültigkeit des Urwesens – das „reine Seinsollen“ – aufgrund ihrer Abneigung gegen die andere – gegen das „lautere Seinkönnen“ – zur Erweckung motiviert wird. Infolge seiner Erweckung wird das „reine Seinsollen“ gegenüber der anderen Selbstgleichgültigkeit dem „reinen Seinkönnen“, als „Gesetzgeber“ bzw. als das „Bestimmende“ tätig. Durch diese Tätigkeit des reinen Sollenden wird das „lautere Seinkönnen“ nun seinerseits zur Erweckung getrieben. Mit der Erweckung des „lauteren Seinkönnens“ beginnt der tatsächliche Vollzug der Existenz, den Schelling mit „Ekstase“ allgemein bestimmt.⁴³⁸ Vor diesem Hintergrund soll zur Plausibilisierung des Übergangs des Urwesens zur Existenz zunächst die folgende Frage geklärt werden, mit welcher sich Schelling in der 24.–26. Vorlesung der *EV* beschäftigt: Wie wird das „reine Seinsollen“ dazu motiviert, aus seiner anfänglichen Gleichgültigkeit gegen das „lautere Seinkönnen“ herauszutreten und diesem gegenüber als das „Bestimmende“ bzw. als „Gesetzgeber“ tätig zu werden?

⁴³⁷ Zur Selbstkritik Schellings an seinem früheren Konzept des Urwesens der Freiheit in den *EV* vgl. Kapitel 5.1.1.

⁴³⁸ Zu Schellings allgemeiner Bestimmung von „Ekstase“ vgl. NL 103, 28a; *initia* Fuhrmans 1969, 41; SW I/9, 231.

1) Das Motiv zur Erweckung des „reinen Seinsollens“: Die radikale Abneigung des Seinsollenden gegen die selbstzerstörerische Blindheit des Seinkönnenden

Schelling sieht das Grundmotiv zum Aus-sich-selbst-Herausgehen des reinen Seinsollenden, wie oben kurz erwähnt, in dessen Abneigung gegen die andere Selbstgleichgültigkeit des Urwesens. Bei der anderen Selbstgleichgültigkeit des Urwesens dem „lauteren Seinkönnen“, handelt es sich bekanntlich um die radikale Selbstunsicherheit, die wiederum die gänzliche Offenheit für die Möglichkeit bedeutet, sich gegenständlich anzuziehen und damit die eigentliche Grenze des Urwesens selbst zu überschreiten. Mit der Bezeichnung „lauteres Können“ meint Schelling eben die relative Selbstgleichgültigkeit als die blinde grenzenlose Offenheit für die Selbstzerstörung.

Diese Blindheit des lauteren Seinkönnens erregt nun Schelling zufolge den sog. „Unwillen“ des reinen Seinsollenden.⁴³⁹ Das reine Seinsollende „empfindet“ also äußerste Abneigung gegen die Zufälligkeit des lauteren Seinkönnens, die sich darin zeigt, dass das lautere Seinkönnen infolge seiner wesentlichen Selbstbesinnungslosigkeit ewig dem Irrtum ausgesetzt bleibt, seine eigentliche Grenze zu überschreiten.⁴⁴⁰ Infolge dieser Empfindung der Abneigung verbleibt das reine Seinsollende nicht mehr in seiner Reinheit bzw. Gleichgültigkeit gegen das lautere Seinkönnen, sondern tritt aus seiner anfänglichen Einfalt heraus und setzt sich ins wirkliche Verhältnis zu diesem, womit es seine Abneigung gegen das lautere Seinkönnen äußert. Aus diesem Grund ist es meines Erachtens nicht zu viel gesagt, wenn man behauptet, dass die relative Selbstgleichgültigkeit des lauteren Seinkönnens, nämlich die ursprüngliche Selbstunsicherheit, als das Grundmotiv dazu dient, das reine Seinsollende aus seiner anfänglichen Selbstgleichgültigkeit zu erwecken.

⁴³⁹ „Dieses [= das lautere Können: JL] also ist der Zustand[,] der gleichsam den Unwillen erregt – jener heiligen über alles waltenden Macht [= des reinen Seinsollens: JL]“ (NL 103, 220b).

⁴⁴⁰ „So empfindet sie [= die heilige Macht bzw. das reine Seinsollen: JL] denn auch Unwillen über jenes aller Innerste [= das lautere Können: JL] [...] – ja weil selbst das das seyn K. nur seyn K. – mit Pindar zu reden der Schatten von dem Nichts, der Schatten von dem Schatten ist, doch alles bezaubert – in jenem Zustand unwillkürlicher Verzückung – hält – ja bey dem bis jetzt alle Macht ist, so daß die ewige Freiheit selbst vor ihm [= vor dem lauteren Seinkönnen: JL] nichts kann. Sie empfindet Unwillen gegen dieses Alles Irrende“ (NL 103, 220c).

2) Die Wirkungsweise des erweckten Seinsollenden gegenüber dem lauterem Seinkönnen: Die gesetzliche Forderung nach der „freiwilligen Scheidung“

Die Frage ist nun, in welcher Form sich der Unwille des reinen Seinsollens gegen das lautere Seinkönnen äußert. Anders gefragt: Auf welche Weise bestimmt sich das reine Seinsollende als das „aktuell Seinsollende“ im Verhältnis zum lauterem Seinkönnen?⁴⁴¹ Auf diese Frage antwortet Schelling, dass sich die radikale Abneigung des reinen Seinsollenden gegen das lautere Seinkönnen in Form von „[gesetzlicher] Forderung“ bzw. „Imperativ“ des Seinsollenden gegenüber dem lauterem Seinkönnenden äußert.⁴⁴² Das Seinsollende bestimmt sich also im Verhältnis zum lauterem Seinkönnenden als „Gesetzgeber“ bzw. als „Befehlshaber“, indem es diesem die Grenze gibt, innerhalb derer dieses eigentlich bleiben bzw. „sein soll“. Umgekehrt gesagt besteht die Entfernungsform des reinen Seinsollenden von seiner anfänglichen Selbstgleichgültigkeit in der gesetzlichen Forderung gegenüber dem lauterem Seinkönnenden. Die gesetzliche Forderung, die das Seinsollende gegenüber dem lauterem Seinkönnenden erhebt, formuliert Schelling nun wie folgt:

Überhebe dich nicht deiner Freyheit!, Laß dich nicht gelüsten nach dem Seyn! (NL 103, 210c)

Begehre nicht deines Seyns! (NL 103, 226a)

Mit den obigen Formulierungen verrät Schelling die doppelseitigen Auswirkungen, die die gesetzliche Forderung des Seinsollenden auf das lautere Seinkönnende hat: Durch die Forderung „offenbart“ das Seinsollende dem lauterem Seinkönnenden einerseits die Tatsache, dass diesem aufgrund seiner radikalen Blindheit sogar die Möglichkeit zur Selbstaufhebung komplett offensteht, d.h., dass sich das lautere Seinkönnende gegenständlich anziehen bzw. sich wirklich begehren kann.⁴⁴³ Jedoch

⁴⁴¹ „Nun wie sich das Gesetz zu der ewigen Freyheit [= zum reinen Seinkönnen: JL] verhält, oder sich gegen sie benimmt“ (NL 103, 210b). Vgl. hierzu auch NL 103, 217b: „Wogegen sich eigentlich das Gesetz richte?“.

⁴⁴² Die Abneigung des reinen Seinsollenden gegenüber dem lauterem Seinkönnenden und die darauf beruhende gesetzliche Forderung veranschaulicht Schelling durch die Figur der Göttin des gerechten Zorns, „nemesi“ (Νέμεσις), aus der griechischen Mythologie. Diesbezüglich betont er die Verwandtschaft zwischen dem Gesetz (nomos) und dem Unwillen (nemesi), indem er aufweist, dass die beiden Wörter „nomos“ (νόμος) und „nemesi“ (Νέμεσις) etymologisch gesehen vom gleichen Zeitwort „nemonistai“ abstammen: „Diese hohe heilige Gewalt [= das reine Seinsollen: JL] können wir mit den – wahrlich nicht so oberflächlichen als viele Oberflächliche jetzt sich einbilden – Alten die Nemesis nennen – und dieß ist fast sogar nur dasselbe Wort für Gesetz“ (NL 103, 220b).

⁴⁴³ Durch diese Offenbarung hat die gesetzliche Forderung des reinen Seinsollens, wie wir sehen werden, eine

„zeigt“ das reine Seinsollende dem lauterem Seinkönnenden durch die gesetzliche Forderung andererseits eben zugleich, dass es sich nicht wirklich begehren bzw. nicht gegenständlich anziehen darf, da es mit der wirklichen Selbstbegehrung seine eigentliche Grenze überschreitet. Das oben formulierte Gebot des Seinsollenden gegenüber dem lauterem Seinkönnenden besagt mithin: Das lautere Seinkönnende kann zwar seinem Wesen nach sein eigenes Sein wirklich begehren, doch darf es dies nicht tun, solange es weiterhin die Freiheit als das lautere Seinkönnen genießt.⁴⁴⁴

Durch diese gesetzliche Forderung beabsichtigt das Seinsollende Schelling zufolge letztendlich, dass das lautere Seinkönnende seinen Willen zur wirklichen Selbstbegehrung freiwillig einschränkt. Das endgültige Ziel der Forderung des Seinsollenden gegenüber dem lauterem Seinkönnenden besteht also darin, dass dieses seine eigentliche Befindlichkeit als eine bloße „Potenz“ der Existenz – aber nicht als deren Akteur – freiwillig begrenzt.⁴⁴⁵ Diese freiwillige Selbsteinschränkung bzw. die freiwillige Selbstbegrenzung nennt Schelling hier die „freiwillige Scheidung“⁴⁴⁶, denn das lautere Seinkönnende vollzieht die Selbstbegrenzung als das „Immanente“ dadurch, dass es sich zum reinen Seinsollenden als dem „Transzendenten“ bzw. dem Akteur der Existenz ins Differenzverhältnis stellt.⁴⁴⁷ Durch diese freiwillige Scheidung tritt das lautere Seinkönnende aus der anfänglichen Selbstbesinnungslosigkeit bzw. aus der

fatale Auswirkung auf das lautere Seinkönnen, die darin besteht, dass das lautere Seinkönnen in Versuchung gebracht wird, sein Sein wirklich zu begehren – wie sich das Verbot Gottes durch die Verführung der Schlange in verkehrter Form auf Adam und Eva so auswirkt, dass sie die Früchte vom Baum der Erkenntnis von Gut und Böse genießen. Vgl. hierzu Kapitel 6.2.2.

⁴⁴⁴ „das Gesetz sagt zu ihm [= jenem Zweideutigen, also dem lauterem Seinkönnen: JL]: Begehre nicht deines Seyns. – Dadurch offenbart es jenem das bis jetzt im Nichtwissen seiner selbst war zweierley. 1) Es offenbart ihm, daß es das Seyn sich wirklich anziehen kann, daß es die Freyheit ist, sich das Seyn anzuziehen [...] [2]) Wenn es ihm aber zugleich sagt: Begehre des Seyns nicht wirklich – so ist dieß eben soviel als wenn es ihm sagte: Betrachte dich nicht als das wirkliche seyn K. – betrachte dich wieder als das seyn Könn., das als solches wieder nicht seyend, d.h. bloß seyn könnend ist – mit andern Worten: das Gesetz zeigt sich ihm als das A⁰ oder absolutes A ist, aber es sagt zu ihm: sieh dich nicht an als A⁰ oder als absolutes A [...] d.h. indem es ihm von der einen Seite offenbart[,] daß es wirklich die ewige Freyheit oder A⁰ selbst ist, fordert es von der andern Seite von ihm sich nicht zu betrachten als A⁰, als die ewige Freyheit selbst[,] sondern als jene bloße Potenz derselben, als A¹“ (NL 103, 226a–226c).

⁴⁴⁵ NL 103, 218c. Diese ursprüngliche Entfremdetheit des lauterem Seinkönnenden von seinem aktuellen Sein beschreibt Schelling auch als den „reinsten, absoluten Mangel an Realität“ (*initia* Fuhrmans 1969, 114).

⁴⁴⁶ „Diese freiwillige, im Willen des Seinkönnenden stehende Scheidung fordert also das Gesetz an das Seinkönnende“ (*initia* Fuhrmans 1969, ebd.).

⁴⁴⁷ Unter der „freiwilligen Scheidung“ des lauterem Seinkönnens versteht Schelling nichts anderes als die „freiwillige Selbstkontraktion des Urwesens“ in den *SP*. Ein Unterschied zwischen den beiden Konzepten besteht allerdings darin, dass Schelling in den *EV* durch die gesetzliche Forderung des reinen Seinsollenden die Motivation zur freiwilligen Scheidung des lauterem Seinkönnenden plausibel zu machen versucht, während diese Plausibilisierung dem Konzept der *SP* fehlt.

Zufälligkeit heraus und erhebt sich zur Selbstbesonnenheit. Eben diese Erhebung des lauterer Seinkönnenden zur Selbstbesonnenheit ist nach Schelling die endgültige „Absicht“ des erweckten Seinsollenden, nämlich des „Gesetzes“.⁴⁴⁸

6.2.2 Die Selbsterweckung des lauterer Seinkönnenden aus dessen anfänglicher Gleichgültigkeit gegen das Seinsollende: „Ekstase“

Das Urwesen der Freiheit versteht sich in den *EV*, wie bekannt, als das fundamentale Entgegenstehen zweier Seiten der Selbstgleichgültigkeit, nämlich des „reinen Seinsollen“ und des „lauteren Seinkönnen“. Das Entgegenstehen des lauterer Seinkönnenden erweckt einerseits das reine Seinsollende aus seiner anfänglichen Selbstgleichgültigkeit, die in der Bewusstlosigkeit über das Seinkönnende besteht. Das erweckte Seinsollende, nämlich das „Gesetz“, fungiert nun auf der anderen Seite als *Movens* zur Erweckung des lauterer Seinkönnenden aus dessen anfänglicher Selbstgleichgültigkeit, die in der Bewusstlosigkeit über das Seinsollende besteht. Noch näher gebracht, treibt das erweckte Seinsollende durch seine gesetzliche Forderung das lautere Seinkönnende dazu, aus der ursprünglichen Selbstunentschlossenheit, nämlich aus der „Sowohl-als-auch-Situation“, heraustreten und sich in die sog. „Entweder-oder-Situation“ zu stellen. Die Entweder-oder-Situation ist ein Zustand, in dem das lautere Seinkönnende zur Entscheidung darüber gedrängt wird, entweder gemäß der gesetzlichen Forderung in seiner anfänglichen Potenzialität zu verbleiben oder wirklich gegen das Gebot aufzubegehren – mit Schellings Wort – „sich gegenständlich anzuziehen“. In diesem Zusammenhang stellt Schelling die Frage, wofür sich das lautere Seinkönnende entscheiden wird.⁴⁴⁹

⁴⁴⁸ „Aber eben diese bewußtlose – sich selbst nicht wissende Wurzel des ganzen zum Bewußtseyn zu bringen – dieses ist die Absicht des Gesetzes“ (NL 103, 219a). In dem Sinne, dass die Absicht des Gesetzes darin besteht, dass sich das Urwesen der Freiheit, das „lautere Seinkönnende“, von seiner anfänglichen Zufälligkeit freiwillig zur Notwendigkeit erheben lässt, veranschaulicht Schelling das reine Seinsollende auch durch die Figur der „ananke“ (Ἀνάγκη), der Göttin des Schicksals bzw. der Notwendigkeit aus der griechischen Mythologie. Darüber hinaus pointiert er die Erhebungsfunktion der gesetzlichen Forderung durch das Seinsollende, indem er aufweist, dass „ananke“ von dem Zeitwort „anago“ abstammt, was „in die Höhe heben“ und „erheben“ bedeutet (vgl. hierzu NL 103, 222b).

⁴⁴⁹ „Wir sehen nun endlich jenes Zweideutige – das seyn und nicht seyn K(önnende) – zwischen ein Entweder-Oder gestellt, das sich schlechterdings entscheiden muß. Es entsteht die Frage, wie es sich entscheiden werde?“ (NL 103, 226a). Die einschlägige Passage in Enderleins Nachschrift lautet: „Wir sehen nun endlich jenes Zweideutige, das sein Könnende und nicht sein Könnende zwischen ein Entweder-Oder gestellt, wo es sich schlechterdings entscheiden muß, entweder im Nichtsein zu bleiben oder in das wirkliche Sein überzugehen. Wofür wird es sich entscheiden? Dieß ist nun die nächste Frage“ (*initia* Fuhrmans 1969, 113).

Angesichts der Entweder-oder-Situation traf nun das lautere Seinkönnende Schelling zufolge die Entscheidung gegen die gesetzliche Forderung: Es entschied sich dafür, sich gegenständlich anzuziehen, d.h., sich wirklich zu begehren – und zwar in der Absicht, dass es sich durch diese gegenständliche Selbstanziehung als Akteur der Existenz verwirklicht bzw. zum „Herren des actu Seins“⁴⁵⁰ macht. Jedoch erfüllt das lautere Seinkönnende eben aufgrund dieser gesetzwidrigen Entscheidung seine Absicht nicht, sondern erreicht dadurch vielmehr, wie Schelling in der 26.–32. Vorlesung der *EV* ausführlich erklärt, die unwiederbringliche Aufhebung seiner anfänglichen Freiheit: die Selbstverdinglichung, welche die Verzögerung der Vollendung der gesetzlichen Forderung bedeutet.⁴⁵¹

Bemerkenswert ist, dass Schelling in den *EV* eine neue Bezeichnung für den Entfernungsakt des lauteren Seinkönnenden von seiner anfänglichen Gleichgültigkeit gegen das reine Seinsollende einführt, nämlich „Ekstase“ bzw. „Ekstasis“, wohingegen er diesen zuvor seit den *SP* als „Existenz“ benannt hatte. Die Ekstase des lauteren Seinkönnenden gliedert sich Schelling zufolge wiederum in zwei Arten – je nachdem, wovon sich das lautere Seinkönnende entfernt und wozu es übergeht: Die o.g. Entfernung des lauteren Seinkönnenden durch dessen gesetzwidrige Entscheidung nennt Schelling die „Ekstase im schlimmeren Sinne“ bzw. die „besinnungslose Ekstase“. Denn das lautere Seinkönnende entfernt sich durch die gesetzwidrige Entscheidung von der „ihm gebührenden Stelle“ und geht zu der „ihm nicht gebührenden“ über; es „macht sich“ damit besinnungslos zum Bedingten, d.h. „zum Objekt“. Dagegen nennt Schelling die Entfernung des lauteren Seinkönnenden durch dessen gesetzmäßige Entscheidung „Ekstasis als die höchste Besinnung“ bzw. „eine heilsame Ekstase“. Denn das lautere Seinkönnende vollzieht diese zweite Ekstase dadurch, dass es die Besinnungslosigkeit

⁴⁵⁰ NL 103, 281b; *initia* Fuhrmans 1969, 150.

⁴⁵¹ „Also es ist nicht so geworden, wie es eigentlich werden sollte nach dem Willen des Gesetztes“ (NL 103, 2341b). Die einschlägige Passage in Enderleins Nachschrift lautet: „Die wahre Einheit ist also nicht geworden“ (*initia* Fuhrmans 1969, 116). Von der gesetzwidrigen Entscheidung des Seinkönnenden sowie der daraus resultierenden Verschiebung der vollständigen Verwirklichung der Freiheit überzeugt uns nach Schelling der ontologische Zustand unserer gegenwärtigen Welt, der von Zeitlichkeit und epistemologischer Unsicherheit bedingt ist: „Es ist nicht so geworden, davon überzeugt uns der Anblick der Wirklichkeit, die Wirklichkeit der Zeit und Bew. unser eignes Suchen nach Wissenschaft“ (NL 103, 229a). Die einschlägige Passage in Enderleins Nachschrift lautet: „Nun fragt sich, ob diese Einheit wirklich geworden ist oder nicht. Es ist offenbar, daß sie es nicht geworden ist. Davon überzeugt uns der Anblick der Wirklichkeit, das Leben, die Zeit und unser eigenes Suchen nach Wissenschaft“ (*initia* Fuhrmans 1969, 115).

der ersten Ekstase korrigiert bzw. heilt, indem es sich von der ihm nicht gebührenden Stelle zu der ihm gebührenden begibt.⁴⁵²

Zunächst stellt Schelling zur weiteren Erklärung der Entscheidung des Seinkönnenden für die besinnungslose Ekstase die folgende Frage: Warum entscheidet sich das durch das Gesetz erweckte Seinkönnende gesetzwidrig für die besinnungslose Ekstase?⁴⁵³ Diese Warum-Frage impliziert nun wiederum folgende zwei Fragen – je nachdem, von welchem Standpunkt aus sich die Warum-Frage stellt:

Erstens: „Wozu“ sollte es dem lautereren Seinkönnenden gelingen, sich gesetzwidrig für die „besinnungslose Ekstase“ zu entscheiden, so dass es sich zum bloßen Objekt herabsetzt?

Zweitens: „Nach welchem Hergang“ gelingt es dem lautereren Seinkönnenden, sich gesetzwidrig für die „besinnungslose Ekstase“ zu entscheiden?

Schellings Antworten auf diese Fragen in den *EV* lassen sich in folgenden zwei Thesen formulieren:

Erstens: Die gesetzwidrige Entscheidung des Seinkönnenden wird, vom Standpunkt des Seinsollenden aus betrachtet, zur vollständigen Offenbarung der Freiheit „benötigt“ bzw. ist hierfür „erforderlich“. Denn diese gesetzwidrige Entscheidung des lautereren Seinkönnenden dient als „Medium“ bzw. „Grundlage“ zur Erfüllung der endgültigen Absicht des Gesetzes.

Zweitens: Die gesetzwidrige Entscheidung des Seinkönnenden ist, vom Standpunkt des Seinkönnenden selbst aus gesehen, „unwillkürlich“ bzw. „selbstbetrügerisch“. Und

⁴⁵² „Ἐκστασις – vox anceps – in utramque partem. Jede Entsetzung und Entfernung von einer Stelle ist Ekstasis. Nur was sich von seiner Stelle entfernt – von der ihm gebührenden – Ekstasis in malam partem – oder der ihm nicht gebührenden – in bonam partem. – Jene frühere Handlung[,] durch welche der Mensch die ewige Freiheit[,] die er sein sollte[,] sich zum Objekt machen auch eine Ekstasis, wo das[,] was Centrum in die Peripherie ‚geworfen‘ wurde. Dieß Ekstasis im schlechten Sinn – wo sie Besinnungslosigkeit. Die entgegengesetzte That, wodurch das dem gebührt zu seyn als solches wieder eingesetzt wird, ist auch Ekstasis aber als die höchste Besinnung – ja das Besinnen selbst der Anfang alles Besinnens“ (NL 103, 28a). Die einschlägige Passage von SW lautet: „Ich bemerke hierbei, Ἐκστασις ist eine vox anceps, die im besseren und schlimmeren Sinn genommen werden kann. Nämlich jede Entfernung oder Entsetzung von einer Stelle ist Ekstase. Es kommt nur darauf an, ob etwas entfernt wird von einer ihm zukommenden, gebührenden Stelle, oder von der ihm nicht gebührenden Stelle. Im letzteren Fall ist es eine heilsame Ekstase, die zur Besinnung führt, während die andere zur Sinnlosigkeit führt“ (SW I/9, 231).

⁴⁵³ „Nun versteht es sich von selbst, daß wir auf alle Weise uns bestreben, begreiflich zu machen[,] warum es nicht so geworden – warum jenes von dem Gesetz erregte seyn K. anstatt sich als das Urseyende zu erkennen zum wirklichen Seyn übergang“ (NL 103, 231b). Die einschlägige Passage in Enderleins Nachschrift lautet: „Die wahre Einheit ist also nicht geworden. Aber es fragt sich: warum ist sie nicht geworden? Wir werden alles aufbieten, uns den Übertritt des Seinkönnenden begreiflich zu machen; wie das Seinkönnende dazu gebracht worden ist, in das wirkliche Sein überzutreten“ (*initia* Fuhrmans 1969, 116).

dieser Selbstbetrug ist aufgrund der anfänglichen Selbstgleichgültigkeit des Seinkönnenden – nämlich aufgrund der doppelten Selbstunwissenheit – „fast unvermeidlich“ bzw. „natürlich“.⁴⁵⁴

Zur Argumentation der ersten These liefert Schelling in der 26.–28. Vorlesung der *EV* eine ausführliche Erklärung, welche „Betrachtung nach dem endursachlichen Zusammenhang“⁴⁵⁵ genannt wird. Bei der endursachlichen Betrachtung handelt es sich um die bereits seit der *Antifichteschrift* verwendete Argumentation, dass etwas Anderes als das Absolute selbst zu dessen Selbstoffenbarung „benötigt“ wird, indem es als „Anfang“ bzw. „Grundlage“ beim Übergang des Absoluten zur Selbstoffenbarung dient.⁴⁵⁶ Denn der Anfang, von dem der Übergang zu dem „so sein Sollenden“ ausgeht, besteht bekanntlich, in sich betrachtet, in „Nicht so sein Sollen“.⁴⁵⁷ Um diese Argumentation auf unseren Fall anzuwenden, ist die besinnungslose Ekstase des Seinkönnenden für dessen besonnene Ekstase nötig, indem jene uneigentliche Ekstase als „Anfang“ bzw. „Grundlage“ für die Vollendung dieser eigentlichen Ekstase dient.⁴⁵⁸

⁴⁵⁴ „Diese fast unvermeidliche Täuschung, da jene lautere Freyheit zu seyn sich vorstellt, auch im wirklichen Seyn sich als Alles zu finden, ist ein Hauptpunct der Erklärung des wirklichen Übergangs. Diese Täuschung – dieser Selbstbetrug muß angenommen werden. Denn ohne diesen würde nichts Anfang seyn wollen“ (NL 103, 264c–265a); „[...] wenn alles zusammengenommen wird, wohl erhellt, daß nichts ohne Verleitung, nicht ohne eine Art von Täuschung oder Überlistung – Anfang seyn kann“ (NL 103, 269a). Die einschlägige Passage in Enderleins Nachschrift lautet: „Es ist eine notwendige unvermeidliche Täuschung des lautern Willens oder Selbstbetrug desselben, daß er glaubt, als solcher sein zu können. Ohne diesen Selbstbetrug wäre ein solcher Übertritt nicht möglich. Denn aller Anfang ist überhaupt nur möglich durch Täuschung, durch Verleitung“ (*initia* Fuhrmans 1969, 132). Vgl. hierzu auch: „Hieraus erhellt, daß über das, was Anfang ist, notwendig ein Verhängniß, *necessitas fatalis*, waltet; daß überhaupt kein Anfang ohne Selbstbetrug, Überlistung möglich ist. Herausgezogen als und überlistet von der eignen Lust, öffnet sich der Wille dem Sein, und das, was die eigentliche Kraft des Seins ist, der Wille, wird äußerlich“ (*initia* Fuhrmans 1969, 136).

„Erklärt wäre durch das Bisherige der Übertritt der Freyheit zu seyn in das wirkliche Seyn – wie er sich eigentlich allein erklären laeßt, nämlich durch den endursachlichen Zusammenhang und wenn die Frage ist, warum jene Einheit nicht geworden? Können wir antworten: sie sollte nicht seyn in dem selben Sinn, in welchem wir von etwas höchst Erwünschtem, ja eigentlich Geforderten, in Gedanken scheinend, sagen: Es sollte nicht seyn, nämlich es waren höhere Gründe, warum es nicht seyn sollte – entferntere Zwecke, die nur dadurch erreicht werden können, daß es nicht geworden ist“ (NL 103, 248c–249a).

⁴⁵⁵ NL 103, 231c–232a.

⁴⁵⁶ Zur ausführlichen Nachzeichnung von Schellings endursachlicher Betrachtung der besinnungslosen Ekstase in den *EV* vgl. Durner 1979, 196–198.

⁴⁵⁷ Zu Schellings Erklärung des Anfangs vgl. Kapitel 5.2.1.

⁴⁵⁸ „Ohne diesen Selbstbetrug wäre ein solcher Übertritt nicht möglich. Denn aller Anfang ist überhaupt nur möglich durch Täuschung, durch Verleitung“ (*initia* Fuhrmans 1969, 132). Vgl. hierzu auch *initia* Fuhrmans 1969, 125: „wenn man nun fragt, warum jene [wahre] Einheit nicht gleich zuerst war, so ist die Antwort: es sollte nicht sein, in dem nämlichen Sinne, in dem wir von einem absolut Geforderten, von einem sehnlich Gewünschten, das uns dennoch nicht zu Teil ward, sagen: ‚es sollte nicht geschehen‘; denn es waren höhere und entfernte Gründe und Zwecke, die nicht erreicht werden könnten, wenn es [sofort] zustande kam“.

Jedoch lässt sich der tatsächliche Vollzug der gesetzwidrigen Selbstentfernung des Seinkönnenden Schelling zufolge ausschließlich durch die o.g. endursachliche Betrachtung nicht „genügend“ ergründen: Diese endursachliche Betrachtung zeigt zwar die Notwendigkeit zum Vollzug der besinnungslosen Ekstase, doch ergründet sie gar nicht das Problem, wie sich das Seinkönnende tatsächlich zur besinnungslosen Ekstase motivieren kann. Denn um die besinnungslose Ekstase als die freie Handlung des Seinkönnenden verstehen zu können, ist es notwendig, die Motivation bzw. den „Hergang“ dieser Ekstase vom Seinkönnenden selbst ausgehend zu ergründen.⁴⁵⁹

Zu dieser Ergründung unternimmt es Schelling in den an die endursachliche Betrachtung anschließenden Vorlesungen der *EV* (28.–31. Vorlesung), den Motivationsvorgang des Seinkönnenden zur besinnungslosen Ekstase von dessen anfänglicher Selbstgleichgültigkeit ausgehend genealogisch nachzuzeichnen. Durch die genealogische Betrachtung, die wir im Folgenden noch ausführlicher darstellen werden, versucht er, für die folgende, oben bereits erwähnte These zu argumentieren: Die besinnungslose Ekstase ist, vom Standpunkt des Seinkönnenden aus gesehen, „unwillkürlich“ bzw. „selbstbetrügerisch“. Und diese Selbsttäuschung ist aufgrund der wesentlichen Selbstunsicherheit des lautereren Seinkönnenden „fast unvermeidlich“ bzw. „natürlich“.

Vor unserer Nachzeichnung von Schellings genealogischer Betrachtung der besinnungslosen Ekstase ist nun noch seine Behauptung zu klären, dass die oben erwähnte „Notwendigkeit“ bzw. „Unvermeidlichkeit“ des Übergangs zur besinnungslosen Ekstase nicht so zu verstehen sei, dass dieser Übergang entweder aus der „begrifflichen“ Notwendigkeit oder aus dem „Ursache-Wirkung-Zusammenhang“ erschöpfend erklärbar wäre: Der Übergang zur besinnungslosen Ekstase des Seinkönnenden steht zwar einerseits im endursachlichen Zusammenhang unter dem beherrschenden Einfluss der Absicht des Gesetzes und andererseits im genealogischen Zusammenhang unter dem Einfluss der anfänglichen Befindlichkeit des Seinkönnenden selbst. Dies bedeutet allerdings nicht, dass jene besinnungslose Ekstase restlos auf diese beiden Faktoren zurückzuführen wäre. Die besinnungslose Ekstase des Seinkönnenden ist also nicht als ein bloßes „Ereignis“ zu betrachten, welches von

⁴⁵⁹ „Dennoch genügt uns diese bloße FinalErklärung nicht, wir wollen wenigstens noch genauer den Hergang der Sache einsehen – einsehen, wie jene Freyheit zu seyn und nicht zu seyn, dazu gebracht worden, in's wirkliche Seyn überzutreten. Nämlich durch jene FinalErklärung ist uns das Ereigniß zwar begreiflich gemacht im Allgemeinen aber nicht in Ansehung des seyn K[önnenden] selbst“ (NL 103, 249a).

äußerlichem Zwang oder von innerlicher Notwendigkeit vorherbestimmt und daher von aller Möglichkeit des „anders seins“ komplett ausgesperrt wäre. Vielmehr ist die Ekstase nach Schelling als „eine Handlung“ anzusehen, die erst durch den freien Willen des Seinkönnenden motiviert und vollzogen wird.⁴⁶⁰

Aus diesem Grund unterscheidet Schelling seine endursachliche sowie genealogische Betrachtung ganz scharf von der Hegel'schen Dialektik: Die Betrachtung des Übergangs zur ersten Ekstase in den *EV* ist ihm zufolge nicht als die apriorische Selbstdeduktion des Begriffes, nämlich als dessen Selbstbewegung zu verstehen, wie beim „Dialektiker des Begriffes“ – also bei Hegel.⁴⁶¹ Vielmehr handelt es sich bei der Betrachtung der *EV* um die nachträgliche bzw. aposteriorische Wiedererinnerung, die darin besteht, die nie aus der vorhergehenden Ursache ergründbare, also „abgründliche Freiheit“ bloß zurückblickend nachzuzeichnen.⁴⁶²

1) Die genealogische Betrachtung der besinnungslosen Ekstase des Seinkönnenden: Die schwer vermeidliche Selbsttäuschung

In Schellings genealogischer Betrachtung, der wir im Folgenden nachgehen, geht es bekanntlich darum, für die folgende These zu argumentieren: Die gesetzwidrige Entscheidung des Seinkönnenden in der besinnungslosen Ekstase ist „selbstbetrügerisch“. Und diese Selbsttäuschung des Seinkönnenden vollzieht sich

⁴⁶⁰ „das Letzte, worauf wir stoßen, und woher alles kommt[,] [= der Übergang des Seinkönnenden ins Sein: JL] ist doch nur seine abgründliche Freyheit – dass es sich das Seyn wirklich anzieht ist auf keine Weise durch Nothwendigkeit zu begreifen[,] es ist freye That. Hier hörte also alle Deduktion auf, wenn man unter Deduction die Herleitung aus nothwendig bestimmten Ursachen versteht“ (NL 103, 231b–231c). Die einschlägige Passage in Enderleins Nachschrift lautet: „Hier läßt sich nichts mehr aus Nothwendigkeit erklären, sondern der Übergang ins Sein ist freie Tat. Hier hört alle Deduktion, sofern sie nämlich Herleitung eines schlechthin Gegebenen aus vorher bestimmten Prämissen ist, auf“ (*initia* Fuhrmans 1969, 116).

⁴⁶¹ „Hier trennen wir uns von dem bloßen Dialektiker – hier hört das Reich des toten Begriffs auf, das Reich der That fängt an – auf dem Punct[,] wo wir stehen, kann nicht mehr der Begriff, kann nur die That entscheiden. Dennoch aber, wenn wir jenes Ü bertreten des Seyn K. in das Seyn weder aus dem bloßen Begriff begreifen, noch eigentlich aus einem ursachlichen Zusammenhang erklären können, bleibt eine andre Betrachtungsweise übrig, zu der eben die freye That – zu der überhaupt alles aus Freyheit Geschehende auffordert“ (NL 103, 231b–232a). Die einschlägige Passage in Enderleins Nachschrift lautet: „Hier trennen wir uns von dem Begriff des Dialektikers. Hier ist der Punkt, wo nicht der Begriff, wo nur die Tat entscheidet. Das Reich der Begriffe ist zu Ende u. das Reich der Tat fängt an“ (*initia* Fuhrmans 1969, 116). Zu Schellings Kritik an der Hegel'schen Dialektik vgl. SW I/10, 136–142.

⁴⁶² In Bezug auf die Aposteriorität seiner Betrachtung behauptet Schelling, dass es bei der Betrachtung des Übergangs zur Ekstase nicht um die Frage „Was soll an sich sein?“ geht, sondern um die Frage „Was sollte zunächst sein?“ (*initia* Fuhrmans 1969, 116).

wegen dessen anfänglicher Selbstgleichgültigkeit bzw. doppelter Selbstunwissenheit zwar nicht zwangsläufig, jedoch „fast unvermeidlich“ bzw. „natürlich“.

(1) Der erste Selbstanblick des Seinkönnenden angesichts der gesetzlichen Forderung und die daraus resultierende Selbstvergessenheit

Die Argumentation der o.g. These beginnt Schelling in der 28. Vorlesung der *EV* damit, den ersten Moment darzustellen, in dem das lautere Seinkönnende der Wirkung des erweckten Seinsollenden bzw. der gesetzlichen Forderung zum ersten Mal gegenübersteht:

Nun wird es [= das Seinkönnende: JL] ebendamt [= mit der Forderung des Gesetzes: JL] sich hiemit selbst inne, als das seyn Könn. – also es ist die sich selbst wissende Freyheit zu seyn, d.h. die wirkliche Freyheit zu seyn – also nicht mehr Potenz – sondern in diesem Augenblick ist es wirklich Alles (NL 103, 249b)

Das erweckte Seinsollende dient, wie gesehen,⁴⁶³ in Form der gesetzlichen Forderung als das Erweckende des lauteren Seinkönnenden aus dessen anfänglicher Selbstunwissenheit. Genauer gesagt, zeigt es durch seine gesetzliche Forderung „Begehre dich nicht wirklich!“ dem lauteren Seinkönnenden zunächst, dass dieses sich wirklich begehren kann. Dies bedeutet nun, vom Standpunkt des lauteren Seinkönnenden aus gesehen, dass dieses „sich selbst“ angesichts der Forderung des Gesetzes zum ersten Mal, wie Schelling im oben zitierten Abschnitt darstellt, „als das sein Könnende [= das wirklich sich anziehen Könnende: JL] innewird“. In diesem ersten Moment des Selbstanblicks bleibt das lautere Seinkönnende nicht mehr in seiner Lauterkeit bzw. „Potenz“, sondern wird zur „sich selbst wissenden und wirklichen Freiheit“ bzw. zum „wirklich alles seienden“.

Durch den o.g. ersten Selbstanblick tritt das Seinkönnende Schelling zufolge aus seiner anfänglichen Selbstgleichgültigkeit heraus. Denn dass etwas sich selbst als das Ganze anblickt, bedeutet, dass es sich vollständig begrenzt. Zur vollständigen Begrenzung benötigt das Begrenzende nun, wie Eschenmayer gegen Schelling aufgezeigt hat, einen höheren Standpunkt, von dem aus es das Begrenzte komplett überschauen kann. Dieser höhere Standpunkt findet sich lediglich außerhalb des

⁴⁶³ Vgl. hierzu S. 176–178.

Begrenzten: Man muss über sich selbst hinausgehen und sich damit von sich selbst differenzieren können, damit man sich als Ganzes bzw. als Spiegelbild anschauen kann.⁴⁶⁴ Aus diesem Grund lässt sich mit Schelling sagen, dass das erweckte Seinsollende durch seine gesetzliche Forderung dem Seinkönnenden den Grund bzw. das Motiv dafür gibt, sich wirklich von seiner anfänglichen Insichheit zu entfernen, d.h., sich wirklich von sich zu unterscheiden.⁴⁶⁵

Hier besteht nun allerdings ein fatales Paradox: Das Aus-sich-selbst-Herausgehen des laueren Seinkönnenden wirkt als dessen Selbstaufhebung. Denn die Lauterkeit des Seinkönnenden besteht eben in der gänzlichen Insichheit bzw. in der vollständigen Selbstbewusstlosigkeit. Dass das lautere Seinkönnende sich seiner selbst bewusst wird, bedeutet in diesem Sinne, dass die anfängliche Selbstbewusstlosigkeit des Seinkönnenden aufgehoben wird.⁴⁶⁶ Der o.g. Selbstanblick des Seinkönnenden lässt sich somit jetzt als dessen Selbstverlust verstehen, nämlich als Verlust seiner anfänglichen Befindlichkeit. Dieses Paradoxon beschreibt Schelling selbst wie folgt:

so ist es natürlich[,] wenn das seyn Könn. gleich bey dem ersten Anblick stehen bleibt – bey dem ersten Anblick seiner selbst[,] da es sich als das alles Seyende und als das allein Seyende sieht – und gleichsam im Selbstanblick verzaubert, fascinirt, an jenes andre, das ihm durch das Gesetz zu Gemüth geführt wird, sich nämlich freywillig zu betrachten als bloße Potenz des Seyns – nicht denkt, sondern nun[,] ganz hingegeben und hingerissen von der Beschauung seiner eignen Herrlichkeit[,] die Foderung des Gesetzes vergißt (NL 103, 251a)

Hier veranschaulicht Schelling das Paradox des Seinkönnenden – nämlich das Selbstvergessen des Seinkönnenden bei dessen erstem Selbstanblick – in Analogie zur Geschichte von Narziss, der beim ersten Anblick seines eigenen Spiegelbildes auf der Wasseroberfläche von dessen Schönheit so fasziniert und hingerissen ist, dass er ganz

⁴⁶⁴ Vgl. hierzu Kapitel 2.2.2.

⁴⁶⁵ „Indem aber das Gesetz ihm sagt: Begehre nicht des Seyns, macht es erst den Unterschied – es macht erst die Freyheit zu Etwas von ihm – dem Willen – Unterschiednes“ (NL 103, 255a). Die einschlägige Passage in Enderleins Nachschrift lautet: „Indem nun das Gesetz zu dem Willen sagt: ‚Begehre nicht des Seins‘; oder: ‚Überhebe dich nicht deiner Freiheit, maße dir diese Freiheit nicht an‘, macht es eben erst die Freiheit zu etwas von dem Willen Verschiedenen. Das Gesetz ist es also eigentlich, welches diesen Unterschied in dem Seinkönnenden macht“ (*initia* Fuhrmans 1969, 128).

⁴⁶⁶ Dieses Paradox lässt sich in Analogie zu der Situation veranschaulichen, wo man einem Schläfer fordert, er solle sich darüber bewusst werden, dass er sich jetzt im Schlafzustand befinde. Eben durch diese Forderung wird der Schläfer nämlich aus dem Schlaf geweckt und der Schlafzustand, in dem der Schläfer weiterhin bleiben soll, ist gestört.

vergisst, dass es das Spiegelbild seiner selbst ist. Wie Narziss wird das Seinkönnende, das sich erst angesichts der gesetzlichen Forderung als das „alles sein Könnende“ spiegelbildlich anblickt, von seiner Allseiendheit „verzaubert“ und „fasziniert“. Nun ist es ebenso wie bei Narziss ganz natürlich bzw. schwer vermeidbar, dass das Seinkönnende, das „von der Beschauung seiner eignen Herrlichkeit“ „ganz hingegen und hingerissen“ ist, seine eigentliche Befindlichkeit – d.i. seine ontologische Grenze – ganz vergisst, die darin besteht, dass die Herrlichkeit, die das Seinkönnende als das Allesseiende genießt, nur für den Möglichkeitsbereich gültig ist: Das Seinkönnende ist nicht das aktuell, sondern das bloß mögliche Allesseiende.⁴⁶⁷ Vor diesem Hintergrund lässt sich sagen, dass das Seinkönnende seine Herrlichkeit als das Allesseiende verliert, sobald es sich als das „wirklich Allesseiende“ begehrt, ebenso wie sich Narziss verzehrt und verschmachtet, indem er sein Spiegelbild vergeblich als das Urbild zu nehmen sucht.⁴⁶⁸

Jedoch klingt dem Seinkönnenden, das in die Selbstvergessenheit geraten ist, die gesetzliche Forderung des Seinsollenden – „Das Seinkönnende kann sich zwar wirklich begehren, aber es soll sich nicht wirklich begehren“ – nun ganz unverständlich. Denn das sich selbst vergessend erweckte Seinkönnende kann keinen hinreichenden Grund dafür in sich finden, dass es sich nicht wirklich anziehen darf, obwohl es dies tun kann – d.h., es versteht nicht, weshalb sich dasjenige, das wirklich alles sein kann, dennoch nicht wirklich als das Allesseiende begehren darf: Die Forderung des Seinsollenden sieht das erweckte Seinkönnende jetzt als einen bloßen „Widerspruch“ an.⁴⁶⁹

⁴⁶⁷ Das Seinkönnende ist sozusagen ein bloßes Spiegelbild, aber kein Urbild. In diesem Sinne lässt sich das Selbstvergessen des Seinkönnenden so darstellen, dass das Seinkönnende seine eigentliche Ebenbildlichkeit bzw. Spiegelbildlichkeit vergisst.

⁴⁶⁸ „Allein es ist Alles nur eben in der Freyheit von sich selbst, sofern es seiner selbst ganz ledig ist, in der Gelassenheit oder Nichtannehmlichkeit seiner selbst. Wenn er aber als alles seyn, sich als solches nehmen will, verschwindet wie durch einen Zauber jene ursprüngliche Herrlichkeit“ (NL 103, 264a–264b).

⁴⁶⁹ „Dieser scheinbare Widerspruch[,] daß das Gesetz sich ihm erst offenbart als das wirkliche seyn K. – als A⁰ – und daß es dann von ihm fodert[,] sich doch nicht als A⁰ als wirkl. Seyn K. zu betrachten – dieser Widerspruch darf uns nicht befremden, denn er ist nothwendig und entsteht überall und immer durch die Wirkung des Gesetzes“ (NL 103, 227a). Die einschlägige Passage in Enderleins Nachschrift lautet: „hier entsteht nun ein Widerspruch, daß das Gesetz das Seinkönnende sich [sich selbst] zeigt als die ewige Freiheit und doch von der andern Seite fordert, es soll sich nicht betrachten als die ewige Freiheit, sondern nur als eine Potenz [eine Möglichkeit] derselben; es soll sich zu –A machen. Dieser Widerspruch darf uns nicht befremden; denn das Gesetz bringt überall, wo es in Wirkung ist, diesen Widerspruch hervor“ (*initia* Fuhrmans 1969, 113).

(2) Die betrügerische Selbstrelativierung des Seinkönnenden aus dessen Selbstvergessenheit: Die „(Selbst-)Zweiung“ des Seinkönnenden

Aufgrund seiner o.g. Verständnislosigkeit gegenüber der gesetzlichen Forderung ist es für das erweckte Seinkönnende Schelling zufolge „natürlich“ bzw. „fast unvermeidlich“, dass es zu folgendem Gedanken gelangt: Das Seinkönnende kann sich eben dadurch als das Allesseiende bzw. als Herr seines eigenen Seins verwirklichen, dass es sich entgegen der gesetzlichen Forderung als einen Gegenstand anzieht. Und demnach ist es auch ganz „natürlich“ bzw. „schwer vermeidlich“, dass sich das Seinkönnende, basierend auf diesem Gedanken, gesetzwidrig für die gegenständliche Selbstanziehung entscheidet.

Allerdings verwirklicht sich das Seinkönnende durch die o.g. Entscheidung in der Tat nicht als das aktuelle Subjekt der Selbstverwirklichung, d.h. als Herr seines eigenen Seins. Ganz im Gegensatz zu seiner Absicht der wirklichen Selbstaneignung verwickelt sich das Seinkönnende nun in den Subjekt-Objekt-Zwiespalt: Es entzweit sich – eben aufgrund der gegenständlichen Selbstanziehung – selbstbetrügerisch in die Subjekt-Objekt-Relation und stellt sich unabsichtlich ins relative Differenzverhältnis zu sich selbst. Diese betrügerische Selbstrelativierung des Seinkönnenden bezeichnet Schelling als „Zweiung“.⁴⁷⁰

Der Verlauf der selbstbetrügerischen Zweiung des Seinkönnenden, den wir im Folgenden noch näher nachzeichnen werden, setzt sich Schelling zufolge aus zwei Schritten zusammen, nämlich der „innerlichen bzw. imaginären Zweiung“ und der „äußerlichen bzw. wirklichen Zweiung“. Beim ersten Schritt stellt sich das Seinkönnende in die „mögliche“ Subjekt-Objekt-Relation, die „Entweder-oder-Situation“, während der zweite Schritt in der „wirklichen“ Selbstsetzung ins relative Differenzverhältnis, also im tatsächlichen Vollzug der gegenständlichen Selbstanziehung besteht.⁴⁷¹

(a) Der erste Schritt der betrügerischen Selbstrelativierung des Seinkönnenden: Die „innerliche bzw. imaginäre Zweiung“

Als Ausgangspunkt zur Erklärung des ersten Schrittes der Zweiung geht Schelling im

⁴⁷⁰ NL 103, 255b.

⁴⁷¹ NL 103, 264a.

folgenden Abschnitt der 29. Vorlesung der *EV* zunächst der Frage nach, wie das erweckte Seinkönnende infolge seiner ersten Selbstbewusstwerdung dazu gekommen ist, sein eigenes „(aktuell) Seyn“ als „ein Bild“ vor sich zu stellen:

Indem das Gesetz ihm [= dem Seinkönnenden bzw. dem Willen zur Existenz: JL] sagt: Begehre nicht des Seyns, gehet in ihm die Zweiung – jedoch wie ich gleich bemerken werde noch bis jetzt bloß ideell – vor, indem es sich auf der einen Seite immer wie und als das nicht Seyende, des Seyns Ermangelnde – dieß war es zuvor nicht[,] denn da war es sich selbst das Seyn – und auf der andern Seite das Seyn zuerst erblickt als das rein Anzügliche, das auch Nichts ist und erst von dem Willen angezogen Etwas wird (NL 103, 255b–255c)⁴⁷²

Angesichts der gesetzlichen Forderung blickt das Seinkönnende, wie oben aufgewiesen, zum ersten Mal seine anfängliche Seinssituation an, die darin besteht, dass es von seinem „(aktuell) Seyn“ ursprünglich entfremdet und daher in der gänzlichen Nichtwirklichkeit bzw. Potenzialität befindlich ist. Das Seinkönnende thematisiert sich bei seinem ersten Selbstanblick also als das „nicht (aktuell) Seyende“ bzw. als das „des (aktuell) Seyns Ermangelnde“. Eben mit dieser ersten Selbstthematisierung gerät nun das Seinkönnende, wie bekannt, ins Selbstvergessen: Das Seinkönnende ist angesichts der gesetzlichen Forderung zwar dazu gekommen, seine ursprüngliche Selbstmangelhaftigkeit zu thematisieren, doch vergisst es eben im Verlauf dieser ersten Selbstthematisierung die Tatsache, dass die Selbstmangelhaftigkeit bzw. die Potenzialität die eigentliche Stelle ist, die dem Seinkönnenden gebührt, d.h., dass das Seinkönnende seinem Wesen nach das ihm fehlende „aktuell Seyn“ nicht wirklich begehren darf.

Aufgrund der Selbstvergessenheit vollzieht sich nun die Selbstthematisierung des Seinkönnenden, wie im oben zitierten Abschnitt aufgewiesen, einseitig: Das Seinkönnende thematisiert das ihm mangelnde „aktuell Seyn“ als etwas, das es wirklich an sich ziehen und als sein Eigentum zu sich nehmen kann – wobei es von der Tatsache absieht, dass es das „aktuell Seyn“ seinem Wesen nach nicht wirklich anziehen darf. Das Seinkönnende thematisiert sein „aktuell Seyn“ also lediglich als etwas, das wirklich

⁴⁷² Die einschlägige Passage in Enderleins Nachschrift lautet: „Es entsteht also durch die Sollicitation oder Wirkung des Gesetzes zweierlei, nämlich 1) der Wille sieht sich jetzt erst als das Nichtseiende, als das des Seins Ermangelnde [...]. [2)] Von der anderen Seite erblickt er das Sein als etwas Anzügliches, das selbst noch nichts ist, sondern erst durch die Anziehung zu etwas wird“ (*initia* Fuhrmans 1969, 128).

angezogen werden kann – mit Schellings Worten als das „rein Anzügliche“. In diesem Sinne lässt sich die einseitige Selbstthematization des Seinkönnenden mit Schelling wie folgt darstellen: Das Seinkönnende „stellt“ bzw. „wirft“ sein „aktuell Seyn“ als „ein Bild“ vor sich, welches zukünftig als ein wirklicher Gegenstand angezogen werden kann. Das Seinkönnende macht sein „aktuell Seyn“ infolge seiner Selbstvergessenheit sozusagen zum „Vorwurf des Willens“ bzw. zur „Lockspeise“.⁴⁷³

Dass das Seinkönnende sein „aktuell Seyn“ als das „wirklich angezogen werden könnende Objekt“ thematisiert, bedeutet nun ferner, dass es sich selbst als das „Subjekt“ vorstellt, das sein „aktuell Seyn“ als Gegenstand wirklich anziehen kann. Das Seinkönnende verhält sich jetzt zu seinem „aktuell Seyn“ wie das wollende Subjekt zum gewollten Objekt.

Aus der bisherigen Darstellung geht hervor, dass sich das Seinkönnende infolge seiner einseitigen Selbstthematization ins relative Differenzverhältnis zwischen dem wollenden Subjekt einerseits und dem gewollten Objekt andererseits stellt: Die Zweigung des Seinkönnenden entsteht. Allerdings ist diese Zweigung, wie im Zitat aufgewiesen, „noch bis jetzt bloß ideell“: Das Seinkönnende ist noch nicht dazu gekommen, sich tatsächlich als ein Gegenstand anzuziehen und sich damit wirklich ins relative Differenzverhältnis zu stellen, sondern es thematisiert sein „aktuell Seyn“ in diesem Schritt als „ein bloßes Bild“, das zwar zukünftig als ein Gegenstand angezogen werden kann, jedoch noch nicht wirklich angezogen worden ist.⁴⁷⁴ Die Zweigung des Seinkönnenden bleibt in diesem Schritt mithin bloß „innerlich“ bzw. „imaginär“.⁴⁷⁵ Diese innerliche und imaginäre Gezweithheit des Seinkönnenden von seinem „aktuell Seyn“ beschreibt Schelling als „Entweder-oder-Situation“, wo das Seinkönnende zwar zu einer Entscheidung über die gegenständliche Selbstanziehung gedrängt wird, diese

⁴⁷³ „dieses Seyn im Bilde – oder dieses Bild des Seyns ist das erste, wiewohl noch nicht ergriffene Vorwurf des Willens – dieß Wort in dem Sinne genommen, da es Lockspeise anzeigt [...] dieses ihm im Bild vorschwebende Seyn ist also das erste Versuchende des Willens“ (NL 103, 255c). Die einschlägige Passage in Enderleins Nachschrift lautet: „in diesem Bilde der Imagination ist sie [= die Freiheit: JL] der erste Vorwurf (Lockspeise) des Willens. Dieses Bild des Seins, dieses dem Willen sich im Bilde vorstellende Sein, ist [...] also das erste Versuchende des Willens“ (*initia* Fuhrmans 1969, 128).

⁴⁷⁴ „Dieser ganze Gegensatz ist indeß bis jetzt bloß in der Imagination. Die Freyheit zeigt sich ihm nur noch im Bilde als Seyn“ (NL 103, 255c).

⁴⁷⁵ „Das unmittelbar Vorhergehende des wirklichen Übertritts in das Seyn ist jene innre – vorerst bloß in der Imagination vorgehende Zweyung, da der lautre Wille zuerst seiner Freyheit ansichtig wird, die sich ihm als ein mögliches Seyn darstellt, als ein Seyn, das in d[er] wirklichen Anz[iehung] ihm zum wirklichen Seyn werden könne“ (NL 103, 264a).

Entscheidung jedoch noch nicht tatsächlich getroffen hat.⁴⁷⁶

**(b) Der zweite Schritt der betrügerischen Selbstrelativierung des Seinkönnenden:
Die „äußerliche bzw. wirkliche Zweigung“**

Der oben betrachtete erste Schritt der Selbstrelativierung des Seinkönnenden, die „innerliche und imaginäre Zweigung“, lässt sich wie folgt darstellen: Das in die Selbstvergessenheit verwickelte Seinkönnende thematisiert sich einseitig als das „sich selbst wirklich anziehen Könnende“ und wird infolge dieser einseitigen Selbstthematization zur Entscheidung über die wirkliche Selbstanziehung gedrängt, d.h. vor die Entweder-oder-Situation gestellt. In diesem Zusammenhang handelt es sich im zweiten Schritt der Selbstrelativierung des Seinkönnenden um die „äußerliche und wirkliche Zweigung“, in der das Seinkönnende sich angesichts der o.g. Entweder-oder-Situation gesetzwidrig für die gegenständliche Selbstanziehung entscheidet.⁴⁷⁷

Schelling sagt auch über den Übergang des Seinkönnenden zum zweiten Schritt der Zweigung, dass dieser – ebenso wie der Übergang zum ersten Schritt – für das in die Selbstvergessenheit verwickelte Seinkönnende fast unvermeidlich bzw. natürlich sei. Den Ansatzpunkt hierfür findet er in der Wirkung des zu einem Bild gewordenen „aktuell Seyns“ gegenüber dem Seinkönnenden. Das „aktuell Seyn“ des Seinkönnenden ist, wie bekannt, infolge der ersten Selbstzweigung des Seinkönnenden zu „einem bloßen Bild“ geworden. Das zu einem Bild gewordene „aktuell Seyn“ verhält sich nun zum Seinkönnenden selbst als eine „Lockspeise“, welche das Seinkönnende dazu aufreizt, das „aktuell Seyn“ als einen Gegenstand zu begehren bzw. es gegenständlich anzuziehen: Das „aktuell Seyn“, das sich zum Seinkönnenden selbst in dessen anfänglicher Selbstgleichgültigkeit als das „gelassene Äußere“ verhielt, wirkt jetzt als Köder, der das Seinkönnende dazu verführt, das „aktuell Seyn“ als einen Inhalt „in sein Inneres aufzunehmen“ und damit das Seinkönnende selbst zum Einschließenden des „aktuell Seyns“, also „äußerlich zu machen“. Das „aktuell Seyn“ des Seinkönnenden

⁴⁷⁶ „Wir sehen nun endlich jenes Zweideutige – das seyn und nicht seyn K[önnende]. – zwischen einem Entweder-Oder gestellt, das sich schlechterdings entscheiden muß“ (NL 103, 226a).

⁴⁷⁷ „Das unmittelbar Vorhergehende des wirklichen Übertritts in das Seyn ist jene innre – vorerst bloß in der Imagination vorgehende Zweigung, da der laute Wille zuerst seiner Freyheit ansichtig wird, die sich ihm als ein mögliches Seyn darstellt, als ein Seyn, das in d[er] wirklichen Anz[iehung] ihm zum wirklichen Seyn werden könne. Das nächst Bestimmende seines Übergangs zum wirklichen sich selbst Wollen ist daß es sich als das Allesseyende sieht, als das[, was] nichts vor noch über sich hat, und daß es sich vorstellt, eben als dieses sich selbst haben zu können, und also wiederzufinden im Seyn“ (NL 103, 264a).

verhält sich, mit Schelling gesagt, zum Seinkönnenden selbst als eine „Lust“.⁴⁷⁸ Dies bedeutet, dass sich die gesetzliche Forderung des Seinsollenden⁴⁷⁹ an das Seinkönnende infolge von dessen Verständnislosigkeit ganz verkehrt als Verlockung⁴⁸⁰ auswirkt.⁴⁸¹

Angesichts dieser Verlockung ist es nun Schelling zufolge für das Seinkönnende, das in die Vergessenheit seiner anfänglichen Seinssituation geraten ist, kaum möglich, in sich selbst einen Grund dafür zu finden, der o.g. Versuchung zu widerstehen. Es ist für das Seinkönnende also „übernatürlich“, entgegen der Verlockung in seiner anfänglichen Selbstgelassenheit gegen sein „aktuell Seyn“ zu verbleiben.⁴⁸²

⁴⁷⁸ „Dieses Seyn oder die Freyheit war nämlich das Äußere – aber das gelassene Äußere des Willens. Nun verlangt sie oder sie liegt dem Willen an, daß er sie in sein Inneres aufnehme und sich dagegen äußerlich mache, sein Wollen an sie“ (NL 103, 265b–265c). Die einschlägige Passage in Enderleins Nachschrift lautet: „Nämlich jenes blos Anzügliche und Kraftlose, welches wir auch die blose Lust nennen können, diese Lust, welche ohne den Willen nichts ist, ist ursprünglich das Äußere, wiewohl Gelassene des Willens. Dieses liegt dem Willen an, sich zu offenbaren und eben darum sich selbst äußerlich gegen es zu machen. Es kommt also darauf an, daß der Wille herausgezogen und äußerlich, das Sein aber innerlich werde“ (*initia* Fuhrmans 1969, 132).

⁴⁷⁹ Die gesetzliche Forderung lässt sich so formulieren: „Du sollst dein „aktuell Seyn“ nicht gegenständlich begehren“, d.h., „Du sollst bloß als das Immanente bleiben“.

⁴⁸⁰ Die Verlockung des zu einem Bild gewordenen „aktuell Seyns“ lässt sich im Vergleich zur oben formulierten Forderung des Gesetzes so formulieren: „Du kannst dein „aktuell Seyn“ gegenständlich begehren und dich damit zum Herrn deines „aktuell Seyns“, nämlich zum Transzendenten erheben“.

⁴⁸¹ Zu beachten ist an dieser Stelle nun, dass Schelling nicht der Versuchung des Gesetzes, sondern dem Seinkönnenden selbst die Verantwortung für die Entscheidung zur gesetzwidrigen Ekstase zuschreibt: Die Verlockung zur umgekehrten Ekstase kommt nicht von außen her, also vom Gesetz, sondern von der anfänglichen Seinssituation des Seinkönnenden selbst, d.h. von dessen doppelter Selbstunwissenheit. Nicht das Gesetz selbst, sondern das durch das Seinkönnende missverstandene Gesetz wirkt auf das Seinkönnende selbst als Lust zur gegenständlichen Selbstanziehung. Aus diesem Grund lässt sich mit Schelling sagen, dass das Seinkönnende nicht vom Gesetz selbst, sondern von seiner eigenen Begierde verlockt wird. Diese Behauptung verknüpft Schelling mit einer Passage des Jakobusbriefes aus dem Neuen Testament: „Wenn nun aber der letzte Schritt des Übergangs in das Sein angegeben werden soll, so möchte dieses schwerlich sich angemessener thun lassen als durch das was ein Apostel, der am tiefsten in philosophischen Begriff eingegangen war, von der Genesis der Sünde gebraucht, indem er sie durch ein Hineingezogen- oder Betörtwerden des Willens durch die Lust erklärt“ (*initia* Fuhrmans 1969, 132). Die einschlägige Passage des Jakobusbriefes, auf die sich Schelling beruft, lautet: „Niemand der versucht wird, sage, er werde von Gott versucht [...], er selbst versucht niemanden. Jeder, der versucht wird, wird von seiner Begierde angezogen und geködert. Wenn dann die Begierde empfangen hat, gebiert sie Sünde“ (Jakobusbrief 1,13; *initia* Fuhrmans 1969, 248, Anm. 44).

⁴⁸² „Wollte man nun aber noch weiter fortfahren, um zu erkennen, wie es jenem lautern Willen gleichsam unvermeidlich war zu wollen, so kann man nichts sagen als: Es war übernatürlich – es war über die Natur[,] wenn er nicht wollte. Es war natürlich[,] wenn er bey jenem ersten Anblick seines Wesens stehen blieb, da es sich als alles sah, es war nur natürlich[,] daß es sich als dieses – als Alles wirklich haben wollte“ (NL 103, 266c).

Die einschlägige Passage in Enderleins Nachschrift lautet: „Wenn wir nun aber in der Erklärung noch weiter fortfahren und begreiflich machen wollen, wie es ihm gewissermaßen unmöglich war, nicht heraus zu treten, so bleibt uns nichts übrig, als zu sagen: es war über alle Natur, wenn es nicht wollte“ (*initia* Fuhrmans 1969, 133).

Die unwiderstehliche Versuchung führt das Seinkönnende zur Entscheidung dafür, sein „aktuell Seyn“ zum Begehungsgegenstand zu machen und sich damit zum Herrn des „aktuell Seyns“, nämlich zum „Transzendenten“ zu erheben. Mit dieser Entscheidung vollzieht das Seinkönnende letztendlich die erste Ekstase. Diese erste Ekstase bezeichnet Schelling bekanntlich einerseits als „unheilsam“⁴⁸³, denn sie besteht darin, dass sich das Seinkönnende von der ihm gebührenden Stelle des „Immanenten“ zu der ihm nicht gebührenden des „Transzendenten“ zu entfernen und damit die eigentliche Beziehung zum Seinsollenden zu verkehren.⁴⁸⁴ Auf der anderen Seite charakterisiert Schelling diese erste Ekstase als „besinnungslos“ bzw. „selbstbetrügerisch“, denn mit dieser ersten Ekstase vernichtet das Seinkönnende eben durch den Versuch der Selbstverwirklichung sein eigentliches Wesen:⁴⁸⁵ Zur ersten Ekstase wurde das Seinkönnende durch die Absicht motiviert, sein „aktuell Seyn“ als einen Inhalt in sein Inneres aufzunehmen und sich damit selbst zum „Herrn des (aktuell) Seyns“, nämlich zum „Transzendenten“ zu erheben. Das Seinkönnende wollte sich durch die wirkliche Selbstanziehung also eigentlich als das „wirklich alles Seiende“ bzw. als die „aktuelle Einheit“ finden.⁴⁸⁶ Jedoch ist der anfänglichen Freiheit eben infolge der aus der o.g. Absicht motivierten Entscheidung, wie Schelling darstellt, „etwas gegen ihre Absicht, gegen ihren Willen zugestoßen“.⁴⁸⁷ Durch die gegenständliche Selbstanziehung nimmt das Seinkönnende sein „aktuell Seyn“ nicht seiner Absicht entsprechend in sein Inneres auf, sondern stellt sich ins relative Differenzverhältnis zu diesem.⁴⁸⁸

⁴⁸³ Vgl. NL 103, 28a; *initia* Fuhrmans 1969, 41.

⁴⁸⁴ „Auf diese Art geschieht es also, daß jenes Bild, das, was die eigentliche Kraft der Freyheit ist, den Willen mehr und mehr an sich und aus seiner Gleichgültigkeit herauszieht, daß es wie durch Verblendung, Betrug, Überraschung [...] zu jener Umkehrung wirklich gebracht wird, da das erst Äußere und Gelassene – die Freyheit – nämlich – das Innre, das Innre dagegen und Lassende, d. Stille – das Äußre wird, dass es also mit einem Worte dazu gebracht wird, wirklich zu wollen“ (NL 103, 265b–265c). Die einschlägige Passage in Enderleins Nachschrift lautet: „[...] auf diese Art geschieht es, daß jenes Anzügliche oder jenes Bild des Seins den Willen immer mehr an sich und aus der Gleichgültigkeit seines Nichtwollens herauszieht, daß er endlich durch eine Art Überraschung, Blendung und Betörung wirklich dazu gebracht wird, das Sein zu wollen“ (*initia* Fuhrmans 1969, 132–133).

⁴⁸⁵ „Die erste dem seyn K[önnenden] widerfahrende Täuschung [beruht] also darauf, daß es sich eben durch sein sich Wollen zu einem andern – eben durch das sich selbst Suchen als das zunichte macht, was es ist“ (NL 103, 274a).

⁴⁸⁶ Vgl. hierzu NL 103, 274a–274b; *initia* Fuhrmans 1969, 138–139.

⁴⁸⁷ *initia* Fuhrmans 1969, 139.

⁴⁸⁸ Die Unwillkürlichkeit bzw. den Selbstbetrug der ersten Selbstentfernung des Seinkönnenden macht Schelling durch die Verknüpfung mit einem Satz aus einem der Paulusbriefe des Neuen Testaments (Römerbrief 7,14) wie folgt einsichtig: „So gleichsam nicht wollend was es will, und wollend was es nicht will (denn seine

Aufgrund dieser relativen Selbstdifferenzierung könnte man zwar sagen, dass sich das Seinkönnende durch den Vollzug der gegenständlichen Selbstanziehung als das „Äußere“ bzw. als das „Transzendente“ seines „aktuell Seyns“ verwirklicht, indem es sich wirklich in Gegensatz zu seinem „aktuell Seyn“ stellt. Jedoch versteht sich das Äußere bzw. das Transzendente in diesem Fall, wie es das Seinkönnende eigentlich beabsichtigte, nicht als das „Einschließende des Seins“, sondern im Gegenteil als das „Ausschließende des Seins“, nämlich als das „relative Subjekt“, welches Schelling als den dogmatistisch geprägten Begriff des Transzendenten verworfen hat.⁴⁸⁹

Indem sich das Seinkönnende als das Ausschließende seines „aktuell Seyns“, d.h. als das relative Subjekt verwirklicht, steht es nun im Gegensatz zu seinem „aktuell Seyn“. Das Seinkönnende und sein „aktuell Seyn“ werden somit „gegenseitig voneinander getrübt“.⁴⁹⁰ Mit dieser relativen Selbstdifferenzierung macht sich das Seinkönnende

Meynung ist ja eine ganz andre – es glaubt[,] sich wirklich zu finden als die lautere Freiheit und als d. seyende – es gilt auch hier, was ein anderer Apostel, übereinstimmend mit vielen bekannten Sentenzen des Alterthums sagt: Ich weiß nicht was ich thue, denn ich thue nicht das ich will, sondern das ich hasse, das thue ich – so hier denn grade das[,] was jener Wille haßte – sich nämlich zu erkennen als nicht alles, als bloße Potenz und zwar tiefste Potenz des Seyns – dazu macht er sich jetzt gegen seinen Willen) – So also gleichsam nicht wollend was es will, und wollend was es nicht will[,] wird der lautere Wille zu jener Heraus- und Umkehrung seiner selbst[,] also zum wirklichen Anziehen des Seyns gebracht“ (NL 103, 266a–266b). Die einschlägige Passage in Enderleins Nachschrift lautet: „So also, nichtwissend, was es tut, und gleichsam nichtwollend, was es will, wird es dazu gebracht, sich äußerlich zu machen, wird jener erste Wille insofern veranlaßt, hervorzugehen. – [Wenn aber das], dann lassen sich hier die Worte eines andern Apostels, die er von der Sünde braucht, anwenden: Ich weiß nicht, was ich tue; ich tue nicht, was ich will, und ich tue, was ich hasse“ d.h. was ich nicht will. Gerade dieß ist hier der Fall. Dieser Wille sieht die Erfüllung nicht voraus; gerade das, was er nicht will, was er haßt, da er ihm das Gesetz zumutete, sich als die tiefste Potenz der ewigen Freiheit setzen, tut er jetzt ohne seinen Willen. Also nicht wissend, was es tut, und nicht wollend, was es will, wird es dazu gebracht, das Sein sich anzuziehen und so ins wirkliche Sein überzugehen“ (*initia* Fuhrmans 1969, 133).

⁴⁸⁹ Zu Schellings Kritik an dem dogmatistischen Begriff des Transzendenten vgl. Kapitel 6.1.2.2).

⁴⁹⁰ Somit erklärt sich die relative Differenz in den *EV* als das Ergebnis der besinnungslosen und selbstbetrügerischen Ekstase des Urwesens der Freiheit. Das Seinkönnende, das durch die betrügerische Selbstverwirklichung in Gegensatz zu seinem Sein geraten ist, stellt Schelling als „natura hybrida“ bzw. „Entis hybridi“ dar, das aus Vermischung zweier verschiedener Momente (des anziehenden Subjekts und des angezogenen Objekts) besteht: „Dadurch [wird] also die Natur dieses hier entstandenen Seyenden – bestimmt, als eines Entis hybridi, eines aus Vermischung des Ungleichen bestehenden – oder eines Doppelgeschlechtigen, das aus dem erst völlig Ungeschlechtigen durch Zweyung entstanden aber ebendarum ein Widernatürliches und[,] wie wir daraus sehen[,] nicht bleiben könnendes Wesen ist, indem es Erkennendes und Erkanntes, Wirkendes und Leidendes, in einem und demselben ist, und so mit sich selbst behaftet und beladen, im recht eigentlichen Sinn des Worts sein eigener Vorwurf ist, da es sich auch im Erfolge getäuscht findet [...]“ (NL 103, 270c). Die einschlägige Passage in Enderleins Nachschrift lautet: „Es ist ein Mittelwesen zwischen Können und Sein; es ist eine natura hybrida, ein Mittelwesen, das aus dem ursprünglich Ungeschlechtigen durch Zweyung entstanden ist. Es ist auch ein widernatürliches Wesen [...] es ist ein Wesen, von dem vorauszusehen ist, daß es nicht bleiben kann; ein Wesen, welches eben darum in dem Erfolge sich getäuscht findet, ein Wesen, welches jetzt zuerst mit sich selbst behaftet ist, sich selbst zur Last, zum eigentlichen Vorwurf wird, ein Wesen, welches sich eben darum in dem Erfolge getäuscht findet [...] indem es glaubte, sich als jene absolute Einheit und Lauterkeit zu finden, die es zuvor war“ (*initia* Fuhrmans 1969, 136–

nicht, wie es am Anfang beabsichtigte, zum „actu Allesseienden“⁴⁹¹, sondern vielmehr zu einem Glied der Subjekt-Objekt-Relation.⁴⁹² Das Seinkönnende wird durch die selbstbetrügerische Ekstase kurz gesagt ganz unabsichtlich von seinem „aktuell Seyn“ wirklich entfremdet bzw. ausgeschlossen.⁴⁹³

2) Die zweite und besonnene Ekstase des Seinkönnenden: Der Wiederherstellungsakt der verkehrten Selbstverwirklichung

Aus der bisherigen Nachzeichnung geht hervor, dass die erste Ekstase des Seinkönnenden in der gesetzwidrigen und verkehrten Selbstverwirklichung der Freiheit besteht, die aufgrund der anfänglichen Seinsituation des Urwesens der Freiheit, nämlich als doppelte Selbstunwissenheit, beinahe unvermeidlich ist. In diesem Zusammenhang geht es bei der zweiten Ekstase des Seinkönnenden nun darum, die aus der ersten Ekstase resultierende Verkehrung der eigentlichen Seinsordnung wiedergutzumachen bzw. zu revidieren. Genauer gesagt, besteht die zweite Ekstase darin, von der dem Seinkönnenden nicht gebührenden Stelle, zu der dieses durch die erste Ekstase besinnungslos übergegangen ist, wieder zu der ihm gebührenden anfänglichen Stelle zurückzukehren. Diese zweite Ekstase als die Rückkehr zur wesensgemäßen Stelle vollzieht sich nach Schelling nun dadurch, dass sich das Seinkönnende des selbstbetrügerischen Charakters seiner ersten Ekstase „besinnt“ und diese selbstbetrügerische Handlung freiwillig aufgibt. Mit der zweiten Ekstase meint Schelling mithin die Selbstheilung des Seinkönnenden von der verkehrten Seinsordnung durch dessen Besinnung auf den selbstbetrügerischen Charakter der ersten Ekstase. In

137).

⁴⁹¹ NL 103, 264a.

⁴⁹² „Dieses nun ist eben die höchste Täuschung, welche der lauterer Freiheit widerfährt, daß sie sich nämlich als eine bestimmte, beschränkte Form findet, da sie sich doch glaubte als das Allesseiende zu finden. Gleich zuerst, als die ewige Freiheit sich gezeigt wurde als das Allesseiende, blieb sie stehen bei diesem ersten Anblick und hoffte sich auch in der Wirklichkeit, in dem Sein als solches zu finden. Aber eben diese, daß es sich als das Zufällige fand, erfolgte ganz gegen ihre Erwartung und ihre Meinung. Die Form des Seins, in welcher sie sich [nun] findet, ist die Form des bloß zufälligen Seins; sie ist nicht mehr, was sie vor der Entscheidung war, A⁰, sondern wir können sie nicht einmal als A¹ bezeichnen“ (*initia* Fuhrmans 1969, 139).

⁴⁹³ Ein analoges Motiv für die bisher nachgezeichnete selbstbetrügerische Ekstase des Seinkönnenden und die daraus resultierende wirkliche Abtrennung des Seinkönnenden von seinem „aktuell Seyn“ findet Schelling im Abfall Adams und Evas von Gott durch ihre Sünde in der biblischen Mythologie des Alten Testaments: „Es verhält sich damit grade, wie nach der Schrift mit dem ersten Menschen [...]. Nämlich Adam war vor dem Fall allerdings ein vollkommenes Bild Gottes, ein alter Deus. Aber er war dieß auch nur, sofern er nicht als solcher seyn wollte, in der Nichtannehmlichkeit seiner selbst. Da er aber als solcher seyn wollte, sank er von seiner Göttlichkeit herab“ (NL 103, 264b).

diesem Sinne bezeichnet Schelling die zweite Ekstase als die „heilsame“ bzw. „besonnene“ Ekstase. Nun versucht Schelling in den letzten sechs Vorlesungen der *EV* (31.–36. Vorlesung), in Bezug auf die zweite Ekstase eine Antwort auf die Frage zu bieten, wie das Seinkönnende zur Besinnung auf den selbstbetrügerischen Charakter seiner ersten Ekstase kommt, sodass es diese erste Ekstase freiwillig aufgibt.⁴⁹⁴

(1) Die Verwicklung des Seinkönnenden in Rotation durch dessen erste Ekstase

Schellings Erklärung für den Übergang des Seinkönnenden zur zweiten Ekstase geht von der Feststellung aus, dass die erste Ekstase des Seinkönnenden in dem Sinne selbstbetrügerisch ist, dass die eigentliche Absicht der ersten Ekstase eben aufgrund der aus dieser Absicht motivierten Handlung zunichte gemacht wird: Mit seiner Entscheidung zur ersten und gesetzwidrigen Ekstase setzt das Seinkönnende, wie gesehen, die gegenständliche Selbstanziehung in Gang – und zwar mit der Absicht, sich durch diese gegenständliche Selbstanziehung als das Transzendente zu verwirklichen, das sein „aktuell Seyn“ als Inhalt in sein Inneres aufnimmt. Jedoch hat die gegenständliche Selbstanziehung des Seinkönnenden in der Tat das Gegenteil zur Folge, nämlich die relative Selbstdifferenzierung der Freiheit zwischen dem anziehenden Subjekt und dem angezogenen Objekt, welche die Aufhebung der Freiheit an sich bedeutet. Infolge dieser relativen Selbstdifferenzierung steht das Seinkönnende der unerwarteten Situation der wirklichen Entfremdung von seinem „aktuell Seyn“ gegenüber.

Jedoch ist das Seinkönnende aufgrund seiner anfänglichen Befindlichkeit des „ursprünglich außer sich seins“ und der darauf beruhenden Selbstbesinnungslosigkeit nicht dazu in der Lage, sich des selbstbetrügerischen Charakters seiner ersten Ekstase von Anfang an klar bewusst zu sein. Vielmehr entfacht das Scheitern der eigentlichen Absicht des Seinkönnenden erneut dessen selbstbetrügerische Begierde nach dem

⁴⁹⁴ „Indem es [= das erste bzw. das Seinkönnende: JL] zu dem Sein übergang, wollte es sich finden als das Allesseiende, und dieser Wille kann nicht umgewandelt werden. Er wird nur durch den Erfolg getäuscht, und nur so wird der Wille geändert. Es fragt sich nun, wodurch diese innere Überwindung bewerkstelligt werde“ (*initia* Fuhrmans 1969, 143). Vgl. hierzu auch *initia* Fuhrmans 1969, 145: „Es kommt also darauf an, daß sie zum Willen gebracht wird, sich aufzugeben als das Seiende. Wenn sie dieses aufgibt, öffnet sie sich dem wahren Seienden. Es fragt sich nun, wie jene erste Natur zu dem Willen gebracht werden, sich selbst aufzugeben als das Seiende?“. Der Haupttext der 30.–32. Vorlesung der *EV* fehlt dem Originalmanuskript Schellings. Aus diesem Grund ist Schellings Erklärung der zweiten Ekstase allein auf Enderleins Nachschrift angewiesen.

„aktuell Seyn“, die jedoch wiederum unerfüllt bleibt. Die unerwartete Situation, der das Seinkönnende infolge seiner gegenständlichen Selbstanziehung gegenübersteht, nämlich der Antagonismus zu seinem „aktuell Seyn“, drängt das Seinkönnende nun wiederum betrügerisch – und zwar noch heftiger – zur gegenständlichen Selbstanziehung, welche jedoch wiederholt die unerwartete Situation herbeiführt. Je eifriger das Seinkönnende sein „aktuell Seyn“ durch die gegenständliche Selbstanziehung also verfolgt, desto weiter entfernt jenes sich von diesem – genau wie ein Hamster im Rad. Die Selbsttäuschung des Seinkönnenden fungiert als eine Art Triebkraft zu dessen Rotation und setzt somit den Teufelskreis permanent fort.⁴⁹⁵

(2) Der Übergang des Seinkönnenden zur zweiten Ekstase durch Selbstaufgabe

Im Verlauf der „rotatorischen Bewegung“⁴⁹⁶ steigert sich Schelling zufolge die „Spannung“⁴⁹⁷ zwischen dem Seinkönnenden selbst als dem anziehenden Subjekt einerseits und dessen „aktuell Seyn“ als dem angezogenen Objekt andererseits.⁴⁹⁸ Dies bedeutet, dass das Seinkönnende im Lauf der wiederholten Erfahrung des Scheiterns nach und nach zum Bewusstsein über das Dilemma seiner Situation kommt, das sich wie folgt formulieren lässt: Das Seinkönnende kann seine Begierde nach der gegenständlichen Selbstanziehung allein durch sich selbst weder erfüllen noch auslöschen. Dieses erste Bewusstsein der anfänglichen Freiheit über den Widerspruch,

⁴⁹⁵ Vgl. NL 103, 267c–268a. In dieser von der Selbsttäuschung angetriebenen rotierenden Bewegung besteht nach Schelling „der Zustand der höchsten Unfreyheit“ (NL 103, 28a). Diesen Zustand der höchsten Unfreiheit, in dem das Streben des Seinkönnenden nach Erfüllung seiner Begierde paradoxerweise eine noch größere Begierde zur Folge hat, vergleicht Schelling mit den ewigen Qualen im Tartaros in der griechischen Mythologie (NL 103, 267c; *initia* Fuhrmans 1969, 134).

⁴⁹⁶ *initia* Fuhrmans 1969, 141.

⁴⁹⁷ *initia* Fuhrmans 1969, 43; SW I/9, 231.

⁴⁹⁸ Schellings Darstellung der rotierenden Bewegung gibt Enderleins Nachschrift wie folgt wieder: „Dieses ist also eigentlich der vollständige Begriff von jenem widerspruchsvollen Zustand, in dem sich das erste Seiende befindet. Aber streng genommen können wir dieses Ganze, diese in Widerstreit befangene ‚Natur‘ kein Seiendes nennen. Denn in dem Sinne, in welchem sie seiend sein will, kann sie es nicht sein, und in dem Sinne, in welchem sie es ist, will sie es nicht sein. Es ist ein Mittelding zwischen Sein und Nichtsein. Es ist etwas, das gleichsam nur an der Pforte der Wirklichkeit steht, ohne eigentlich hervorzudringen, ohne sich je zu Stande, d.h. zur Ruhe bringen zu können. Es ist unvermeidlich, daß dieses Unfaßliche in seiner ersten Gestalt, die es angenommen hat, noch mit seiner Unfaßlichkeit kämpft. Dieser Zustand ist noch kein wahres Leben, sondern ein abwechselndes Leben u. Sterben. Es ist bis jetzt nur ein stets sich erzeugendes, aber auch stets sich verzehrendes Leben. Dieses ist der erste klopfende Punkt, gleichsam das noch blosgelegte Herz [der Gottheit, ja] des Universums. Es ist in diesem Ganzen eine beständige Systole u. Diastole. Es ist ein Leben, das schlechterdings in sich selbst keine Ruhe findet“ (*initia* Fuhrmans 1969, 141–142).

der ihrem Dasein innewohnt, bezeichnet Schelling als die „Not ihres Innern“ und als die „Angst ihres Lebens“.⁴⁹⁹

Dieses Widerspruchsbewusstsein des Seinkönnenden, die „Angst ihres Lebens“, fungiert nach Schelling als Anhaltspunkt zum Übergang des Seinkönnenden zur zweiten Ekstase: Die Angst des Seinkönnenden vor dem Dilemma seiner Situation verstärkt sich immer mehr, solange das Seinkönnende seine Begierde nach der gegenständlichen Selbstanziehung weiterhin zu erfüllen versucht. Mit der allmählichen Zuspitzung der Angst wächst im Seinkönnenden nun eine neue Art von Begierde an – nämlich danach, die erste Begierde nach der betrügerischen Selbstverwirklichung aufzugeben und auszulöschen. Diese neu entwickelte Begierde des Seinkönnenden nennt Schelling die „Sehnsucht nach dem Tod“.⁵⁰⁰ Eben in dem Moment, in dem die neue und besonnene Begierde die alte und besinnungslose Begierde überwältigt, besteht der kritische Punkt – nämlich die „Krisis“⁵⁰¹ – für den Übergang zur zweiten Ekstase, in der das Seinkönnende endlich den Verzicht auf seine betrügerische Begierde nach der gegenständlichen Selbstanziehung vollzieht.⁵⁰²

(3) Die zweite Ekstase des Seinkönnenden als Anfang des Universums

Die Selbstaufgabe des Seinkönnenden besteht, inhaltlich betrachtet, darin, dass das Seinkönnende den Versuch der Selbsterhebung zum Transzendenten aufgibt und wieder zu seiner anfänglichen Stelle als Immanentes zurückkehrt. Mit der Rückkehr zur Immanenz meint Schelling allerdings nicht, dass das Seinkönnende die erste Ekstase vollständig annullieren und damit zur anfänglichen Selbstgleichgültigkeit, d.h. zur

⁴⁹⁹ „Es fragt sich nun, wie jene erste Natur zu dem Willen gebracht werde, sich selbst aufzugeben als das Seiende? Unstreitig nur durch die Not ihres Innern, durch die Angst ihres Lebens, da sie weder aus noch ein weiß. Sie weiß nicht aus, weil sie jene Ein- und Anziehung nicht verlassen kann, durch welche alles Leben ist, das sonst aufhören würde. Sie weiß nicht ein, da je eine die andere verdrängt und keine die andere absolut vernichten kann. Könnte eine vernichtet werden, so würden alle sterben. Die in diese Bewegung eingeschlossene Natur kann die Anziehung nicht aufgeben; und [kann] nicht in der Anziehung bleiben. Sie kann also weder aus noch ein“ (*initia* Fuhrmans 1969, 145).

⁵⁰⁰ „Diese Angst, die in ihr steckt, ist in beständigem Zunehmen, wodurch ihr endlich fühlbar wird, daß sie aufgeben muß, das Seiende selbst zu sein. Jetzt erwacht ihr also die Sehnsucht nach dem Tode“ (*initia* Fuhrmans 1969, ebd.).

⁵⁰¹ *initia* Fuhrmans 1969, 43; SW I/9, 231.

⁵⁰² Mit dieser Selbstaufgabe des Seinkönnenden wird die Spannung zwischen dem anziehenden Subjekt und dem angezogenen Objekt endlich entladen. Diese Entladung der Spannung durch die Selbstaufgabe des Seinkönnenden veranschaulicht Schelling mit dem Ausdruck „Explosion“ (NL 103, 28c; *initia* Fuhrmans 1969, 42; SW I/9, 231).

doppelten Selbstunwissenheit zurückgehen würde. Das erweckte Seinkönnende „kann nicht“ zu seiner anfänglichen Selbstunwissenheit zurückkehren, denn die anfängliche Selbstunwissenheit des Seinkönnenden ist unwiederbringlich vorüber, wenn das Seinkönnende einmal durch seine erste Ekstase aus der anfänglichen Stelle herausgetreten ist: Das ursprüngliche Sein der Freiheit ist infolge der ersten Ekstase mit Schellings Worten zur „ewigen Vergangenheit“⁵⁰³ bzw. zum „Denkmal des vergangenen Lebens“⁵⁰⁴ geworden. Das erweckte Seinkönnende „soll nicht“ zu seiner anfänglichen Selbstunwissenheit zurückkehren, denn die anfängliche doppelte Selbstunwissenheit besteht bekanntlich in der selbstzerstörerischen Blindheit und daher in „nicht so sein sollen“. Aus diesem Grund besteht die o.g. Rückkehr des Seinkönnenden zu seiner anfänglichen Stellung als Immanentes nicht darin, dass sich das Seinkönnende wie in seiner anfänglichen Situation seiner selbst wieder vollständig bewusstlos wird, sondern vielmehr darin, dass es sich seiner anfänglichen Selbstbewusstlosigkeit bewusst wird. Die Rückkehr zur eigentlichen Stelle besteht sozusagen in deren Artikulierung, d.h. in deren „Wiederherstellung“. Diese wiederherstellte Selbstbewusstlosigkeit bzw. die artikulierte Potenzialität des Seinkönnenden bezeichnet Schelling als „wiederhergestelltes, wissendes Nichtwissen“⁵⁰⁵ bzw. als die „äußere Potenzialität“⁵⁰⁶, während er die anfängliche Selbstbewusstlosigkeit oder die anfängliche Potenzialität als „völliges, absolutes Nichtwissen“⁵⁰⁷ oder die „innere Potenzialität“⁵⁰⁸ bezeichnet.

Die Wiederherstellung der anfänglichen Seinssituation durch das Seinkönnende besteht nun, noch näher betrachtet, darin, dass das Seinkönnende das durch die erste Ekstase umgekehrte Verhältnis zum Seinsollenden wieder umkehrt und damit die eigentliche Hierarchie gegenüber diesem wieder aufbaut: Durch die erste Ekstase bzw. durch die gegenständliche Selbstanziehung wagte es das Seinkönnende irrtümlicherweise, das Seinsollende zu seinem Inhalt, nämlich zum „Immanenten“ herabzusetzen, damit es sich zum Akteur der Selbstpositionierung, also zum „Transzendenten“ erheben konnte. Nun vollzieht das Seinkönnende durch die

⁵⁰³ NL 103, 165a; *initia* Fuhrmans 1969, 92.

⁵⁰⁴ NL 103, 279a; *initia* Fuhrmans 1969, 148.

⁵⁰⁵ NL 103, 30b–30c; *initia* Fuhrmans 1969, 45. Für Hinweise auf die sokratisch-platonische und cusanische Tradition von Schellings obigem Terminus „wissendes Nichtwissen“ vgl. Leinkauf 1998, 36.

⁵⁰⁶ NL 103, 278c; *initia* Fuhrmans 1969, 148.

⁵⁰⁷ NL 103, 29c; *initia* Fuhrmans 1969, 43.

⁵⁰⁸ NL 103, 278c; *initia* Fuhrmans 1969, 148.

zweite Ekstase die Wiederumkehrung des durch die erste Ekstase umgekehrten Verhältnisses zum Seinsollenden, indem es den Versuch der gegenständlichen Selbstanziehung aufgibt.

Durch diese Wiederumkehrung wird der Widerstreit zwischen dem Seinkönnenden und dem Seinsollenden⁵⁰⁹ nach Schelling in die gegenseitige Verständigung der beiden umgewandelt.⁵¹⁰ Das Verhältnis zwischen dem Seinkönnenden und dem Seinsollenden ist nun, im Grunde genommen, nichts anderes als das Selbstverhältnis der Freiheit, noch genauer gesagt das Verhältnis zwischen dem begrenzten (bzw. eingeschlossenen) Selbst und dem begrenzenden (bzw. einschließenden) Selbst. Aus diesem Grund lässt sich der Prozess der zweiten Ekstase des Seinkönnenden als die Wiederumkehrung des umgekehrten Selbstverhältnisses der Freiheit formulieren, d.h. als die „Widerumkehrung der umgekehrten Einheit“. Diese Wiederumkehrung der umgekehrten Einheit drückt Schelling lateinisch als „uni-versio“ (= Umwendung bzw. Umkehrung des Einen) aus. In diesem Zusammenhang beschreibt er unsere gegenwärtige Welt als das „Produkt der Umwendung des Einen“, d.h. als „Universum“ (= das umgewendete, umgekehrte Eine).⁵¹¹ Dieses Produkt, das sich aus der Wiederumkehrung des umgekehrten Selbstverhältnisses, also aus der zweiten Ekstase, ergibt, ist bekanntlich nichts anderes als die „äußerlich gewordene Potenzialität“ des Seinkönnenden, die als „Materie“ bzw. „Stoff“ der Verwirklichung der Freiheit des Seinsollenden dient.⁵¹² In diesem Sinne versteht sich unsere gesamte Welt als „Materie“, auf deren Grundlage sich die Selbstwiederherstellung der Freiheit beständig vollzieht.

⁵⁰⁹ Diesen Widerstreit zwischen dem Seinkönnenden mit dem Seinsollenden stellt Schelling als „Streit der Potenzen“ dar (*initia* Fuhrmans 1969, 141).

⁵¹⁰ Das Selbstverhältnis als die gegenseitige Verständigung zwischen den beiden Arten der Selbstgleichgültigkeit beschreibt Schelling als „sympatisierende Organe“ (NL 103, 29b; *initia* Fuhrmans 1969, 43) und „Rapport [zwischen dem Seinkönnenden und dem Seinsollenden]“ (*initia* Fuhrmans 1969, 47–49).

⁵¹¹ NL 103, 280b. Vgl. hierzu auch *initia* Fuhrmans 1969, 149: „Wir können also diesen ganzen Hergang auch vorstellen als eine Umkehrung des Einen (Uni-versio) und das Produkt derselben als das umgekehrte oder herausgewendete Eine = Uni-versum betrachten“.

⁵¹² NL 103, 280c–281a; *initia* Fuhrmans 1969, 149.

Schlussbemerkung: Freiheit als Ekstase

Aus der bisherigen Untersuchung geht hervor, dass Schellings gedanklicher Weg zum Freiheitskonzept der *EV* im Erkenntnisprozess der bereits in seinem philosophischen Anfang ansatzweise angedeuteten Einsicht in die innere Widersprüchlichkeit der Freiheit besteht, die sich wie folgt formulieren lässt: Die Selbstpositionierung der Freiheit, die deren Wesen nach einerseits notwendig ist, widerspricht andererseits dem Wesen der Freiheit.

Dieser Erkenntnisprozess kommt, wie wir im ersten Teil der Arbeit nachgezeichnet haben, durch die konzeptionelle Wende gegen die Identitätsphilosophie in Gang, die darin besteht, die absolute Identität zwischen dem positionierenden Selbst und dem positionierten Selbst zurückzuweisen und einen fundamentalen Unterschied zwischen diesen beiden Momenten anzunehmen. Die Auseinandersetzung mit Eschenmayer bietet das entscheidende Motiv für Schellings gedankliche Wende gegen seine Identitätsphilosophie, denn die gravierende Problematik der identitätsphilosophischen These kommt in dieser Auseinandersetzung zum Vorschein. In der kurz nach der Debatte mit Eschenmayer erschienenen *Antifichteschrift* (1806) äußert Schelling gegen seine Identitätsphilosophie, dass die Selbstpositionierung nicht in der unmittelbaren Selbstformierung des Wesens, nämlich in der „intellektuellen Anschauung“, sondern vielmehr in der Entfernung des Wesens von dessen anfänglicher Naivität, nämlich in der „Existenz“ besteht. Ferner kommt er in der *Freiheitsschrift* (1809) zu der Einsicht, dass es für den tatsächlichen Vollzug der Selbstpositionierung als Existenz unerlässlich ist, den funktionellen Unterschied zwischen dem positionierenden Selbst (dem „Existierenden selbst“) einerseits und dem positionierten Selbst (dem „Grund der Existenz“) andererseits anzunehmen.

In diesem Konzipierungsprozess des nachidentitätsphilosophischen Systems kommt den *EV*, wie wir im zweiten Teil der Arbeit herausgestellt haben, besondere Bedeutung zu: Schelling bietet in diesen Vorlesungen einen Lösungsansatz für das Problem, wie das ursprüngliche Sein der Freiheit, aus dem der wirkliche Unterschied zwischen dem positionierenden Selbst und dem positionierten Selbst erst hervortritt, plausibel zu machen ist. Sein Lösungsansatz in den *EV* besteht darin, die Doppelseitigkeit bereits im Urwesen der Freiheit, nämlich in deren anfänglicher Selbstgleichgültigkeit anzunehmen – je nachdem, welches der beiden Momente der Selbstpositionierung das Subjekt der

Selbstgleichgültigkeit ist. Das ursprüngliche Sein der Freiheit besteht also aus zwei verschiedenen Arten der Selbstgleichgültigkeit: der Selbstgleichgültigkeit des positionierten Selbst gegen das positionierende Selbst (das „lautere Seinkönnen“) einerseits und der des positionierenden Selbst gegen das positionierte Selbst (das „reine Seinsollen“) andererseits.

Basierend auf dieser Annahme der Doppelseitigkeit des Urwesens versucht Schelling in den *EV* ferner, den tatsächlichen Vollzug der Existenz wie folgt plausibel zu machen: Die Selbstentfernung des Urwesens von dessen anfänglicher Naivität besteht darin, dass sich das positionierende Selbst und das positionierte Selbst gegenseitig aus der anfänglichen Selbstgleichgültigkeit erwecken. Und diese gegenseitige Erweckung aus der anfänglichen Selbstgleichgültigkeit beruht auf der fundamentalen Verschiedenheit der beiden Momente der Selbstpositionierung: Die gegenseitige Erweckung setzt damit ein, dass sich das positionierende Selbst aufgrund seiner Abneigung gegen das positionierte Selbst von seiner anfänglichen Selbstgleichgültigkeit entfernt und damit auf das positionierte Selbst eine Gewalt als Gesetzgeber bzw. Grenzgeber ausübt. Angesichts dieser gesetzlichen Forderung des erweckten positionierenden Selbst tritt das positionierte Selbst nun seinerseits aus seiner anfänglichen Selbstgleichgültigkeit heraus und geht zur Selbstbesonnenheit über. Anders als das positionierende Selbst nimmt das positionierte Selbst jedoch infolge seiner anfänglichen Selbstgleichgültigkeit (der „doppelten Selbstunwissenheit“) im Übergang zur Selbstbesonnenheit fast unvermeidlich einen großen Umweg in Kauf.

Anhand dieser bisherigen Überlegungen der *EV* erreicht Schelling schließlich die folgende explizite Formulierung für die in seiner Frühphilosophie noch dunkel angedeutete Einsicht in die innere Widersprüchlichkeit der Freiheit: „frei sein“ besteht in „ursprünglich außer sich sein“ und eben darum zugleich in „sich außer sich setzen“. In diesem Sinne lässt sich Freiheit mit Schelling als Ekstase bezeichnen.

Siglenverzeichnis

Im folgenden Siglenverzeichnis wird der Autor nur genannt, wenn es sich nicht um Schelling handelt

Antifichteschrift	<i>Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zur verbesserten Fichteschen Lehre</i> (1806)
Begriff	<i>Über den wahren Begriff der Naturphilosophie</i> (1801)
Bruno	<i>Bruno oder über das göttliche und natürliche Prinzip der Dinge. Ein Gespräch</i> (1802)
DMS	<i>Darstellung meines Systems der Philosophie</i> (1801)
Einleitung	Eschenmayer: <i>Einleitung in Natur und Geschichte</i> (1806)
EV	<i>Erlanger Vorlesungen</i> (1821)
FD	<i>Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie</i> (1803)
Formschrift	<i>Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie</i> (1794)
Freiheitsschrift	<i>Über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände</i> (1809)
Ichschrift	<i>Vom Ich als Prinzip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschen Wissen</i> (1795)
initia	Enderleins Nachschrift von Erlanger Vorlesungen (1821)
KrV	Kant: <i>Kritik der reinen Vernunft</i> (1781, 1787)
Methode	<i>Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums</i>
NL 103	Schellings Originalmanuskript für Erlanger Vorlesungen aus Berliner Nachlass (Archiv-Sign.: NL 103)
PR	<i>Philosophie und Religion</i> (1804)
SP	<i>Stuttgarter Privatvorlesungen</i> (1810)
Uebergang	Eschenmayer: <i>Die Philosophie in ihrem Uebergang zur Nichtphilosophie</i> (1803)
WA I	<i>Die Weltalter</i> , Druck I (1811)
WA II	<i>Die Weltalter</i> , Druck II (1813)
WAIII	<i>Die Weltalter</i> , Druck III (1814/1815)
WS	<i>System der gesamten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere</i> (Würzburger System) (1804)

Literaturverzeichnis

Schriften Schellings

- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph(1856~1861): Sämtliche Werke, hg. v. Schelling, Karl F. August. 1. Abteilung: 10 Bde. (=I-X); 2. Abteilung: 4 Bde. (= XI-XIV), Stuttgart und Augsburg.
- (1976ff.): Historisch-Kritische Ausgabe. Im Auftrag der Schelling-Kommission der Bayerischen Akademie der Wissenschaften hg. von Hans Michael Baumgartner, Wilhelm G. Jacobs, Hermann Krings, Hermann Zeltner, Stuttgart-Bad Cannstatt.
- (2005): Bruno oder über das göttliche und natürliche Prinzip der Dinge. Mit Einleitung, Anmerkungen hg. v. Durner, Manfred, Hamburg.
- (1927~1954): Die Weltalter. Fragmente. hg. v. Manfred Schröter. Nachdruck in der Werkausgabe von Karl F. August Schelling in neuer Reihenfolge, Hauptbde 1–6 u. Ergänzungsbd 1-6. München.
- (1989): Einleitung in die Philosophie (Münchener Vorlesungen aus dem Jahr 1830), hg. v. Ehrhardt, W.E., Stuttgart/Bad Cannstatt.
- (1821): Erlanger Vorträge. Der noch nicht publizierte Berliner Nachlass: Archiv-Sign. NL 103. (Veröffentlichung in Vorbereitung).
- (1972): Grundlegung der positiven Philosophie. Münchener Vorlesung WS 1832/33 und SS 1833. hg. u. komm. v. Horst Fuhrmans. I., Torino.
- (1969): Initia philosophiae universae. Erlanger Vorlesung WS 1820/21 hg. u. komm. v. Horst Fuhrmans, Bonn.
- (1997): Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände. Mit Einleitung, Anmerkungen und Kommentar hg. v. Thomas Buchheim, Hamburg.
- (1998): System der Weltalter. Münchener Vorlesung WS 1827/28 in einer Nachschrift von Ernst von Lasaulx. hg. u. eingel. v. Siegbert Peetz, Frankfurt a. M. 2.erw. Aufl..
- (2010): Urfassung der Philosophie der Offenbarung. Münchener Vorlesung WS 1831/2. hg. u. komm. v. Walter E. Ehrhardt. Hamburg. 2.erw. Aufl..
- Briefe und Dokumente, hg. v. Horst Fuhrmans, Bd.1: 1775-1809. Bonn 1962; Bd.II: 1775-1803 Zusatzband. Bonn 1973; Bd.III: 1803-1809 Zusatzband. Bonn 1975.
- (1869): Aus Schellings Leben. In Briefen. hg. v. G.L.Plitt, Bd.I: 1775-1803, Leipzig.
- (1968): Fichte-Schelling, Briefwechsel, hg. u. eingel. v. Walter Schulz, Frankfurt a.M..

Sonstige Literatur

- Asmuth, Christop(2008): Philosophie und Religion und der Platonismus. in: Denker, Alfred; Zaborowski, Holger (hg.): F.W.J. Schelling. Philosophie und Religion. Freiburg/München.
- Beierwaltes, Werner(1972): Platonismus und Idealismus, Frankfurt a. M., S.100–144, 203–214.
- (1985): Denken des Einen. Frankfurt a.M..
- (2001): Plotins Gedanken in Schelling. In: ders., Das wahre Selbst. Studien zu Plotins Begriff des Selbst und des Einen, Frankfurt a.M., S.182–227
- Bracken, Joseph A.(1972): Freiheit und Kausalität bei Schelling, Freiburg / München.
- Brito, Emilio(1987): La création selon Schelling, Leuven.
- Buchheim, Thomas(1992): Eins von Allem: Die Selbstbescheidung des Idealismus in Schellings Spätphilosophie, Hamburg.
- (1996): Das Prinzip des Grundes und Schellings Weg zur Freiheitsschrift. In: Baumgartner/ Jacobs (hg.), S.223–239.
- (1999): „Metaphysische Notwendigkeit des Bösen“. Über eine Zweideutigkeit in Heideggers Auslegung der Freiheitsschrift. In: Fehér/ Jacobs (hg.), S. 183-191.
- (2000): Grundlinien von Schellings Personbegriff. In: Buchheim, Thomas/ Hermann, Friedrich (hg.): „Alle Persönlichkeit ruht auf einem dunkeln Grunde“. Schellings Philosophie der Personalität, Berlin, S.11-34.
- Cusinato, Guido(2004): Die Ekstase des Ich und der Begriff der Idee beim späten Schelling. In: Adolphi, Rainer/ Janzen, Jörg(hg.): Das antike Denken in der Philosophie Schellings, Stuttgart-Bad Cannstatt, S.521–544.
- Durner, Manfred(1979): Wissen und Geschichte bei Schelling. Eine Interpretation der ersten Erlanger Vorlesung, Diss., München.
- Düsing, Klaus(1988): Absolute Identität und Formen der Endlichkeit. Interpretationen zu Schellings und Hegels erster absoluter Metaphysik. in: Schellings und Hegens erste absolute Metaphysik (1801-1802). (Zusammenfassende Vorlesungsnachschriften von I.P.V. Troxler, hg. v. Düsing, Klaus), Köln, S. 99-188.
- (1993): Die Entstehung des spekulativen Idealismus. Schellings und Hegels Wandlungen zwischen 1800 und 1801. In: Jaeschke, Walter (hg.), Transzendentalphilosophie und Spekulation. Der Streit um die Gestalt einer Ersten Philosophie, Hamburg, S.144–163.
- Eschenmayer, Carl August(1803): Philosophie in ihrem Übergang zur Nichtphilosophie Erlangen.
- (1806): Einleitung in Natur und Geschichte Erlangen.
- Fischer, Kuno(1902): Schellings Leben, Werke und Lehre, Heidelberg.

- Florig, Oliver(2010): Schellings Theorie menschlicher Selbstformierung. Personale Entwicklung in Schellings mittlerer Philosophie, Freiburg/München.
- Fuhrmans, Horst(1954): Schellings Philosophie der Weltalter. Schellings Philosophie in den Jahren 1806-1821. Zum Problem des Schellingschen Theismus, Düsseldorf.
- Görland, Ingtraud(1973): Die Entwicklung der Frühphilosophie Schellings in der Auseinandersetzung mit Fichte, Frankfurt a. M..
- Hegel Georg Wilhelm Friedrich(1980): Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie. In: Buchner/Pöggeler(hg.): Gesammelte Werke, Hamburg, Bd.4.
- Hennigfeld, Jochem(1997): Schellings Identitätssystem von 1801 und Fichtes Wissenschaftslehre. In: Fichte-Studien, Amsterdam/Atlanta, Bd. 12, S. 235-246
- (2001): Friedrich Wilhelm Joseph Schellings ‚Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände‘, Darmstadt.
- Henrich, Dieter/ Düsing, Klaus (hg.) (1980): Hegel in Jena. Die Entwicklung des Systems und die Zusammenarbeit mit Schelling, Bonn.
- Hermanni, Friedrich(1994): Die letzte Entlastung. Vollendung und Scheitern des abendländischen Theodizeeprojektes in Schellings Philosophie, Wien.
- Höffe, Otfried/ Pieper, Annemarie (hg.) (1995): F.W.J. Schelling: Ü ber das Wesen der menschlichen Freiheit, Berlin.
- Hühn, Lore(1993): Ekstasis: Ü berlegungen zu Schellings Spekulationen über die Grenze menschlichen Wissens, In: H.M. Baumgartner u.a.(hg.): Philosophie der Subjektivität? Zur Bestimmung des neuzeitlichen Philosophierens, Stuttgart-Bad Cannstatt, S. 441-454
- Hühn, Lore(1994): Fichte und Schelling oder: Ü ber die Grenze Menschlichen Wissens. Stutgart, Weimar.
- Iber, Christian(1994): Das Andere der Vernunft als ihr Prinzip. Grundzüge der philosophischen Entwicklung Schellings mit einem Ausblick auf die nachidealistischen Philosophiekonzeptionen Heideggers und Adornos, Berlin.
- Jantzen, Jörg(1994): Eschenmayer und Schelling. Die Philosophie in ihrem Ü bergang zur Nichtphilosophie. In: Jaeschke, Walter (hg.): Religionsphilosophie und spekulative Theologie – Der Streit um die göttlichen Dinge (1799-1812), Hamburg, S.74-97.
- Kant, Immanuel(1976): *Kritik der reinen Vernunft*, hg. v. Raymund Schmidt, Hamburg.
- Kondylis, Panajotis(1979): Die Entstehung der Dialektik. Eine Analyse der geistigen Entwicklung von Hölderlin, Schelling und Hegel bis 1802, Stuttgart, S. 530-712.
- Korsch, Dietrich(1980): Der Grund der Freiheit. Eine Untersuchung zur Problemgeschichte der positiven Philosophie und zur Systemfunktion des Christentum im Spätwerk F.W.J. Schelling, München.

- Krings, Hermann(1955): Das Prinzip der Existenz in Schellings „Weltaltern“. In: Symposion, Bd. 4, S.337~347.
- Lanfranconi, Aldo(1992): Krisis. Eine Lektüre der „Weltalter“-Texte F.W.J. Schellings, Stuttgart-Bad Cannstatt.
- Leinkauf, Thomas(1998): Schelling als Interpret der philosophischen Tradition. Zur Rezeption und Transformation von Platon, Plotin, Aristoteles und Kant, Münster.
- Loer, Barbara(1974): Das Absolute und die Wirklichkeit in Schellings Philosophie. Mit d. Erstedition e. hg. aus d. Berliner Schelling-Nachlaß, Berlin.
- Lauth, Reinhard(1975): Die Entstehung von Schellings Identitätsphilosophie in der Auseinandersetzung mit Fichtes Wissenschaftslehre (1795-1801), Freiburg/München.
- Marquet, Jean-Francois(1973): Liberté et existence. Étude sur la formation de la philosophie de Schelling, Paris.
- Mesmer, Fritz Anton(1812): Allgemeine Erläuterungen über den Magnetismus und den Somnambulismus. Als vorläufige Einleitung in das Natursystem. Aus dem Askläpieion abgedruckt. Waisenhaus, Halle und Berlin.
- Moltmann, Jürgen(1985): Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre, Gütersloh.
- Müller-Lüneschloß, Vicki(2012): Über das Verhältnis von Natur und Geisterwelt. ihre Trennung, ihre Versöhnung, Gott und den Menschen ; eine Studie zu F. W. J. Schellings "Stuttgarter Privatvorlesungen" (1810) nebst des Briefwechsels Wangenheim - Niederer - Schelling der Jahre 1809/1810, Stuttgart.
- Ohashi, Ryosuke(1975): Ekstase und Gelassenheit: Zu Schelling und Heidegger, München.
- Oser, Thomas(1997): Sprünge über den Horizont des Denkens: Interpretation zum mittleren Schelling 1806-1811. Diss., Berlin.
- Popper, Karl Reimund(1958): Die offene Gesellschaft und ihre Feinde. Teil 2: The high tide of prophecy: Hegel. Marx and the aftermath. Routledge, London 1945. Auf Deutsch als Falsche Propheten: Hegel. Marx und die Folgen, Francke, München.
- Rang, Bernhard(2000): Identität und Indifferenz. Eine Untersuchung zu Schellings Identitätsphilosophie, Frankfurt a.M..
- Sandkaulen-Bock, Birgit(1990): Ausgang vom Unbedingten: Über den Anfang in der Philosophie Schellings, Göttingen.
- Schulz, Walter(1968): Fichte-Schelling Briefwechsel. Einleitung von Walter Schulz, Frankfurt a.M..
- (1975): Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings, Pfullingen (Erste Ausgabe: Stuttgart 1955).
- Schulze, W.A.(1957): Schelling und Kabbala, in: Judaica 13.
- Traub, Hartmut(2001): Schelling-Fichte Briefwechsel. Kommentiert und herausgegeben, Neuried.
- Vetö, Miklos(1973): Stuttgarter Privatvorlesungen: version inédite, accompagnée du texte

des Oeuvres, Torino/ Bottega d'Erasmus.
Wuttke, W.(1972): Materialien zu Leben und Werk Adolph Karl August von Eschenmayers.
in: Sudhoffs Archiv 56, S. 255-296.