

**DIE ROSE VON JERICHO.  
DIE „MEDITATIO VITAE“ ZWISCHEN  
SCHELLINGS FREIHEITSSCHRIFT  
UND SPINOZA'S ETHIK**

---

SIMONE LUCA MAESTRONE

**Abstract**

The *Philosophical Investigations into the Essence of Human Freedom* (1809) of Schelling contains a meaningful confrontation with the philosophy of Spinoza. The aim of this paper is to reconstruct, in its main points, Schelling's general criticism on Spinoza, developed at the beginning of the writing. The two major critical points of his refutation are the lack of life in Spinoza's system and the incompleteness of its argumentative structure. This is because, according to a later judgment Schelling's, the *Ethica* of Spinoza cannot really describe the life (such as endless conflict between forces) and her productivity, but on the contrary, almost as a treatise on the philosophy of late antiquity, remains merely useful in order to bear the tragedy of life.

Die *Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit* (1809) sind vermutlich das bekannteste Werk Schellings. Wie der Titel dieses Werkes veranschaulicht, handelt es sich bei diesem Text Schellings, um eine Reihe von häufig sehr unterschiedlichen „Untersuchungen“ über ebenso unterschiedliche philosophische Themen. In diesem Werk findet man, wie bekannt ist, eine Behandlung des Wesens der Freiheit und des Bösen, des Problems der Theodizee, der Geburt des Sinns oder der Vernunft, des ontologischen Monismus (dekliniert in dem bekannten „internen Dualismus“<sup>1</sup> zwischen „Grund“ und „Existenz“), der Bedeutung des Absoluten als „Ungrund“ usw. In dieser thematischen Vielfalt gibt es auch Platz

---

<sup>1</sup> Hermanni Friedrich, *Die letzte Entlastung. Vollendung und Scheitern des abendländischen Theodizeeprojektes in Schellings Philosophie*, Wien, Passagen, 1994, S. 85–98.

für eine Auseinandersetzung mit der Philosophie Spinozas, worauf wir uns am Meisten konzentrieren werden.

Der vorliegende Aufsatz wird sich auf die ersten drei Mikro-Untersuchungen oder argumentativen Schritte des Textes beschränken. Ich spreche gerne von Schritten oder Manöver, weil die Verkettung von diesen Argumentationen uns zum Kern der Auseinandersetzung Schellings mit Spinoza führen wird, die schon am Anfang dieses Textes enthalten ist. Wir können schon im Voraus seine bemerkenswerten Schlussfolgerungen über das gewählte Thema zusammenfassend darlegen. Schlussfolgerungen, die wie ein Paradoxon aussehen könnten. Der Pantheismus kann die höchste Philosophie der Freiheit sein, aber Spinozas Philosophie, die nach der *communis opinio doctorum* von damals die wichtigste Form von Pantheismus war, vermittelt einen leblosen Fatalismus. *Das Ziel der ersten Seiten des Textes ist also, den Pantheismus von dem Spinozismus zu unterscheiden.* Wegen des wenigen Raums, die mir zur Verfügung steht, werde ich versuchen, die Schritte der Argumentation Schellings zusammenzufassen und dann eine sehr kurze kritische Interpretation seines Urteils darzustellen.

Wie jedem bekannt ist, der das Buch auch nur durchgeblättert hat, geht die *Freiheitsschrift* von einer entscheidenden Frage aus: sind Freiheit und System verträglich?<sup>2</sup> Ist es überhaupt möglich unsere „individuelle Freiheit“, die wir als ein unbestreitbares Faktum fühlen,<sup>3</sup> mit einer „wissenschaftlichen Weltansicht“ zu versöhnen?

Ja, sagt natürlich Schelling, aber die Gründe dieser affirmativen Antwort sind nicht so eindeutig wie seine entschlossene Bejahung. Um die Entwicklung dieser Antwort zurückzuverfolgen, sollen wir für das Erste mit dem Problem des Systems anfangen. Von einer „wissenschaftlichen Weltansicht“, bzw. Systems, bedeutet für Schelling gleichzeitig von der Welt selbst zu sprechen: „Inwiefern ist überhaupt ein System möglich?“ Fragt sich Schelling ein Jahr später in der *Stuttgarter Privatvorlesungen* (1810), die in manchen Stellen wie ein Kommentar der *Freiheitsschrift* anmuten. „Antwort: es hat lange schon ein System gegeben, ehe der Mensch darauf gedacht hat, eines zu machen – *das System der Welt*. Dieß also zu finden, ist die eigentliche Aufgabe. Das wahre System kann nicht erfunden, es kann nur als ein

---

<sup>2</sup> In seiner *Vorlesungen* über Schelling (besonders im Sommer-Semester 1936) hat Heidegger wunderschönen Seiten auf diesem Thema gewidmet (Vgl. Heidegger Martin, *Schelling. Vom Wesen der menschlichen Freiheit* (1809), Frankfurt a.M., Klostermann, 1988, S. 38–73; 99–106).

<sup>3</sup> Die Einsicht, dass wir die Freiheit als „Faktum“ der reinen Vernunft annehmen sollen („Bewusstsein der Freiheit des Willens“), ist natürlich ein Kantisches Thema (*KrV*, S. 55 sgg.). Darüber hinaus hat immer Kant, in der *Kritik der Urteilskraft* (§91), die Freiheit als „Tatsache“ die wir *fühlen* sollten, thematisiert.

an sich [...] bereits vorhandenes gefunden werden.“<sup>4</sup> Das System ist bei Schelling, wie bei Hegel, die monistische Totalität, die von ihnen auch „Gott“, „absoluter Geist“ oder „absolute Vernunft“ genannt wird.<sup>5</sup> Alles was existiert, ist in dieser Totalität, d.h. in Gott, enthalten, weil, sagt Schelling, „nichts vor oder außer Gott“ ist.<sup>6</sup> Die allgemeine Theorie, die eine solche Überzeugung verteidigt, wird von Schelling „Pantheismus“ genannt. Aber diese „Lehre von der Immanenz der Dinge in Gott“ ist nicht notwendigerweise eine deterministische Theorie, wie viele damals behauptet haben. Schelling bezieht sich in den ersten Seiten der *Freiheitsschrift* offensichtlich auf die Anklage von Friedrich Schlegel, der in seinem Buch *Über die Weisheit der Indier* (1808) behauptet, dass jede „Ev καὶ Πάν“-Lehre ein alles vernichtendes Vernunftsystem verborgen halte. Jede systematische, d.h. pantheistische, Erklärung der Wirklichkeit sei, meinte Schlegel, ein „Combinationspiel“ und würde zum Nihilismus führen. Hinter dieser radikalen Stellungnahme fällt es nicht schwer, das „Gespenst“ des Pantheismus-Streits wiederzuerkennen, das einige Jahre zuvor die Debatte in den deutschen Universitäten aufbrechen ließ, und die graue Eminenz Jacobi, der mit seiner Abhandlung *Ueber die Lehre des Spinoza in Briefen an Herren Moses Mendelsohn* (1785) die Kontroverse *de facto* eröffnet und unabsichtlich eine *Renaissance* des Spinozismus ausgelöst hatte.<sup>7</sup> In groben Zügen behauptet Jacobi, dass sich jedes System der Vernunft, also der Pantheismus, wegen seines Argumentierens durch Demonstrationketten, in einen Fatalismus auflöse. Schelling stellt sich vorbehaltlos gegen diese Schlussfolgerung. Pantheismus bedeutet nicht notwendigerweise Fatalismus. Das Problem ist seines Erachtens vielmehr die übermäßige Allgemeinheit des Begriffes Pantheismus.

Können wir also behaupten, dass Schelling Pantheist war? Auf jeden Fall mangelt es seinen Worten hierzu nicht an Deutlichkeit: „Denn so möchte wohl nicht zu leugnen seyn, dass, wenn Pantheismus weiter nichts als die Lehre von der Immanenz der Dinge in Gott bezeichnete, jede Vernunftansicht in irgend einem Sinn

<sup>4</sup> SW, VII, 421 [Schelling wird, wenn nicht anders angegeben, nach der Ausgabe des Sohnes zitiert: Sämtliche Werke. Hg. v. K.F.A. Schelling, Bde. I–XIV (urspr. in zwei Abteilungen erschienen: I. Abt., Bd. 1–10 und II. Abt., Bd. 1–4), Stuttgart: 1856–1861].

<sup>5</sup> Der Versuch eine monistische Weltanschauung zu verteidigen, ist ohne Zweifel der Hauptkontaktpunkt zwischen der nachkantischen Philosophie und Spinoza.

<sup>6</sup> SW VII, 357. Vgl. auch: „Gott und All sind daher völlig gleiche Ideen, und Gott ist unmittelbar kraft seiner Idee die unendliche Position von sich selbst (von ihm Gleichen) zu seyn, absolutes All“ (SW, VII, 161).

<sup>7</sup> Auf diese Debatte verweist sehr wahrscheinlich schon die erste Seite der *Freiheitsschrift*: „Einer alte, jedoch keineswegs verklungenen Sage zufolge soll zwar der Begriff der Freiheit mit dem System überhaupt unverträglich seyn, und jede auf Einheit und Ganzheit Anspruch machende Philosophie auf Leugnung der Freiheit hinauslaufen“ (SW, VII, 336).

zu dieser Lehre hingezogen werden muss“ (SW, VII, 339).<sup>8</sup> Es scheint also, dass Schelling in der Freiheitsabhandlung sogar die folgende Meinung vertritt: Jede vernünftige Philosophie muss pantheistisch sein.

Das Problem des Pantheismus besteht also in der Vereinfachung des Begriffes, die auch eine falsche Bedeutung des Spinozismus verursachen kann. Nach einer oberflächlichen Erklärung, sagt Schelling, bestehe der Pantheismus „in einer völligen Identification Gottes mit den Dingen“ (SW, VII, 340), eine bloße Identifikation der materiellen Seienden und des höchsten Wesens, die zu einem reduktiven Materialismus führe. Aber diese angebliche Erklärung hat zum Beispiel, behauptet Schelling, nichts zu tun mit der Lehre Spinozas, auf welchen die klassische Systematisierung des Pantheismus normalerweise zurückgeführt wird (ibid.). Dies (die gerade erwähnte These) ist eine Reduzierung, wie die These, die behauptet, dass „sogar das einzelne Ding Gott gleich seyn müsse“ (SW, VII, 341). Warum? Weil es bei Spinoza eine substanzielle (logische) Unterscheidung zwischen Gott und den einzelnen Dingen gibt: „Gott ist das, was in sich ist und allein aus sich selbst begriffen wird; das Endliche [die Dinge] aber, was nothwendig in einem andern ist, und nur aus diesem begriffen werden kann“.<sup>9</sup> Nach der Lehre der Modifikationen der Substanz gibt es in der Tat eine „differentia totius generis“<sup>10</sup> zwischen Einzelding und Gott, weswegen auch die Summe alles abgeleiteten Seienden noch nicht Gott sei.

Eine falsche Beziehung zwischen den Dingen und Gott könnte auch zu einer anderen widersinnigen Hypothese führen, in der die Dinge gar Nichts sind und nur Gott existiert („Akosmismus“). Es ist bemerkenswert, dass Hegel in seiner *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* eben eine solche Position Spinoza zugeschrieben hat.<sup>11</sup>

<sup>8</sup> Auch am Ende der Abhandlung wiederholt Schelling, dass seine Position überhaupt nicht anti-pantheistisch sei: „Wer endlich darum, weil in Bezug auf das Absolute schlechthin betrachtet alle Gegensätze verschwinden, dieses System Pantheismus nennen wollte, dem möchte auch dieses vergönnt seyn“ (SW, VII, 409). Und eine ähnliche Behauptung wird auch am Ende der *Stuttgarter Privatvorlesungen* wiederholt: „Dann [sc. nach der Darstellung des Systems] ist Gott wirklich Alles in Allem, *der Pantheismus wahr*“ (SW, VII, 484).

<sup>9</sup> SW, VII, 340. Die Bezugnahme ist natürlich auf die Definitionen III und V des ersten Buchs der *Ethik*: „Unter *Substanz* verstehe ich das, was in sich ist und durch sich begriffen wird; d.h. etwas, dessen Begriff nicht den Begriff eines andern Dinges nötig hat, um daraus gebildet zu werden“ (Def. III); „Unter *Modus* verstehe ich eine Erregung (Affektion) der Substanz; oder etwas, das in einem andern ist, durch welches es auch begriffen werden kann“ (Def. V).

<sup>10</sup> SW, X, 46.

<sup>11</sup> „Gott ist nur die eine Substanz; die Natur, die Welt ist nach einem Ausdruck des Spinoza nur Affektion, Modus der Substanz, nicht Substantielles. Der Spinozismus ist also Akosmismus. Das Weltwesen, das endliche Wesen, das Universum, die Endlichkeit ist nicht das Substantielle, – vielmehr nur Gott. Das Gegenteil von alledem ist wahr, was die behaupten, die ihm Atheismus Schuld geben; bei

Schelling sieht in allen diesen Missdeutungen einen gemeinsamen logischen Fehler und zwar ein „Missverständnis des Gesetzes der Identität oder des Sinns der Copula“ (SW, VII, 341). Wie Manfred Frank ausführlich bewiesen hat, ist die Copula als Identitätszeichen (und nicht das Symbol des Gleichen) typisch für die logische Lehre von Gottfried Ploucquet, Lehrer für Logik und Metaphysik in Tübingen und wurde häufig von den bekannten Schülern des Stifts (das Gymnasium, wo Hegel, Schelling und Hölderlin gelernt haben) angewandt.<sup>12</sup> Dank dieser Verkopplung (Identität und Copula) wird sofort klar, dass Schelling an die Identität nicht als leere Tautologie ( $A = A$ ), sondern als „Identität der Prädikation“ denkt.<sup>13</sup> Eine weitere Synopse könnte in folgender Weise formuliert werden: die „wahre“ Identität enthält den Satz vom Grund. Wie wir sehen werden, wird hier ein logisches Argument genutzt, um eine metaphysische These zu begründen. Dies ist in der Tat eine typische Strategie des erkenntnistheoretischen Idealismus Schellings und Hegels, wozu die bekannte und von beiden vertretene These der „Identität der Identität und der Nichtidentität“ als Beispiel dienen kann.<sup>14</sup> Schelling besteht auf dieser Erläuterung der Copula als Identität, weil für ihn in dieser Urteilsstruktur das „Weltgeheimnis“ verborgen wird. In anderen Worten muss man in dieser Erläuterung eine Erklärung der grundsätzlichen monistischen Aussage: das Eine (Unendlichen) *ist* das Viele (Endlichen) und das Viele *ist* das Eine.<sup>15</sup> Das „Weltgeheimnis“ ist für Schelling dies: wie kommt das Viel aus dem Eine? bzw. warum gibt es Differenz? Oder: „warum ist Sinn überhaupt, warum ist nicht Unsinn statt Sinn“?<sup>16</sup>

Wie wir sehen werden, konzentriert sich die ganze Kritik auf das Verhältnis zwischen Substanz und endlichen Modi. Es gibt keine Spur von der Zweideutigkeit der (formalen oder realen) Natur der *Attributa* (man denke an die Polemik

---

ihm ist zu viel Gott.“ Und einige Seiten später fügt er hinzu „nur Gott ist, alle Weltlichkeit hat keine Wahrheit“ (TWA, XX, 163, 177).

<sup>12</sup> Frank Manfred, *Auswege aus dem deutschen Idealismus*, Frankfurt a. M.: 2007, S. 375–414; Ders., *Natura e Spirito, Lezioni sulla filosofia di Schelling*, Rosenberg & Sellier, Torino, 2010, S. 99 [dieser Text stellt die letzte Vorlesung des Akademischen Laufes von Frank an der Universität Tübingen dar und ist für Erste nur auf Italienisch publiziert worden]. Über das Thema siehe auch Kömürücü Cem, *Sehnsucht und Finsternis. Schellings Theorie des Sprachsubjekts*, Passagen, Wien, 2011, S. 21–55.

<sup>13</sup> Siehe dazu Hogrebe Wolfram, *Prädikation und Genesis*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1989, S. 81.

<sup>14</sup> TWA, 2 [*Differenzschrift*], S. 97 und ssg.

<sup>15</sup> Vgl. Schelling Friedrich Wilhelm Joseph, *Philosophische Entwürfe und Tagebücher (1809–1813)*, Meiner, Hamburg, 1994, S. 39, 41.

<sup>16</sup> Schelling Friedrich Wilhelm Joseph, *Grundlegung der positiven Philosophie*, Bottega d'Erasmus, Torino, 1972, S. 222. Das Wort „Weltgeheimnis“ (SW, I, 294) wird von Schelling in den *Briefen über Dogmatismus und Kritizismus* angewandt (VI. Brief). Dort die Frage war in dieser Form gestellt: „Wie [kann] das Absolute aus sich selbst herausgehen und eine Welt sich entgegensetzen?“ (SW, I, 310).

Erdmann-Fischer) und das Problem der Unsterblichkeit der menschlichen Seele ist nur kritisch gestreift (V. Teil).<sup>17</sup>

Zurück zu den logischen Aspekten. Die Copula drückt im Urteil nicht eine bloße „Einerleiheit“ zwischen Subjekt und Prädikat aus. Aber eben diese falsche Bedeutung der Copula bestimmt oft die Identitätsurteile. Das wird schon mit einem trivialen Beispiel klar: wir behaupten: „Dieser Körper ist blau“. Eine solche prädikative Aussage hat für Schelling „nicht den Sinn [...], der Körper sei in dem und durch das, worin und wodurch er Körper ist, auch blau“. Eine Gleichheit zwischen „Körpersein“ und „blau-sein“ wäre selbstverständlich widersinnig. Vielmehr bedeutet eine solche Aussage: „dasselbe, was dieser Körper ist, sei obgleich nicht in dem nämlichen Betracht, auch blau“. Es gibt etwas, ein X, das einerseits Subjekt (Körper) ist und andererseits Prädikat (blau) ist. Neben dieser Argumentation gibt es aber auch eine von ihm dargestellte weitere Erklärung, die durch Beispiele eingeführt wird. Nach dem Beispiel des Urteiles „der Körper ist blau“ behauptet Schelling:

Es sei z. B. der Satz aufgestellt: das Vollkommene ist das Unvollkommene, so ist der Sinn der: das Unvollkommene ist nicht dadurch, daß und worin es unvollkommen ist, sondern durch das Vollkommene, das in ihm ist. [...] Oder: das Gute ist das Böse, welches so viel sagen will: das Böse hat nicht die Macht, durch sich selbst zu seyn; das in ihm Seyende ist das (an und für sich betrachtet) Gute (SW, VII, 341).

An diesen beiden Beispielen fällt auf, dass Schelling der Rolle des Subjekts eine höhere Wichtigkeit zuerkennt. Im Zentrum steht nicht mehr die Bedeutung der Copula, sondern das Existenzabhängigkeitsverhältnis des Prädikats vom dem Subjekt. Subjekt und Prädikat werden als „Vorgehendes“ und „Folgendes“ in irgendeinem Urteil interpretiert:

Selbst in dem tautologischen Satz, wenn er nicht etwa ganz sinnlos sein soll, bleibt dieß Verhältniß. Wer da sagt: der Körper ist Körper, denkt bei dem Subjekt des Satzes zuverlässig etwas anderes als bei dem Prädicat; bei jenem nämlich die Einheit, bei diesem die einzelnen im Begriff des Körpers enthaltenen Eigenschaften, die sich zu demselben wie *Antecedens* zum *Consequens* verhalten. Eben dieß ist der Sinn einer andern älteren

---

<sup>17</sup> „Räthselhaft bleiben ohne eine Ergänzung der Art manche Aeußerungen des Spinoza, z. B. daß das Wesen der menschlichen Seele ein lebendiger Begriff Gottes sey, der als ewig (nicht als transitorisch) erklärt wird. Wenn daher auch die Substanz in ihren andern Folgen A/b, A/c ... nur vorübergehend wohnte, so würde sie doch in jener Folge, der menschlichen Seele = a, ewig wohnen, und daher als A/a auf eine ewige und unvergängliche Weise von sich selbst als A geschieden seyn“ (SW, VII, 345).

Erklärung, nach welcher Subject und Prädicat als Entwickelte und Entfaltete (*implicitum et explicitum*) entgegengesetzt wurden.<sup>18</sup>

Das Prädikat ist gleichsam immer im Subjekt enthalten. Es ist in ihm wie „komprimiert“ (Frank). Diese „progressive“ Struktur des Urteils hilft uns die Beziehung zwischen Gott und Dingen in einer pantheistischen Perspektive besser zu verdeutlichen. Diese Struktur könnte selbstverständlich das Verhältnis zwischen – um die Terminologie von Spinoza anzuwenden – „Substanz“ und seiner „Modi“ erklären. Aber eine solche Erläuterung findet man, fügt Schelling hinzu, nicht in der Lehre von Spinoza.<sup>19</sup> Die implizite Anklage ist, dass Spinoza das Verhältnis zwischen der Substanz und seinen Modi nicht ausreichend erläutert hat.<sup>20</sup> Es wird hier eine der zwei Hauptkritiken gegen das System Spinozas antizipiert, neben der Leblosigkeit wäre dies System auch etwas wesentlich Unvollendetes.

In den ersten Seiten der *Freiheitsschrift* hat die Identität zwischen „A“ (Substanz) und „A/a“ (Modus) eben die besondere Bedeutung einer *organischen Derivation*, einer lebendigen Abhängigkeit. „Dieses Princip drückt keine Einheit aus, die sich im Kreis der Einerleiheit herumdrehend, nicht progressiv, und darum selbst unempfindlich und unlebendig wäre. Die Einheit dieses Gesetzes ist eine unmittelbar schöpferische“ (SW, VII, 345).<sup>21</sup> Dieses Gesetz ist gleichsam ein Gesetz der Zeugung. Die Kompatibilität zwischen Freiheit und pantheistischem System findet in dieser bio-logischen Aspekt seiner Identitätstheorie der ersten Seiten der *Freiheitsschrift* bereits ihre argumentative Krönung, weil die Abhängigkeit des Gezeug-

<sup>18</sup> SW, VII, 342.

<sup>19</sup> SW, VII, 344.

<sup>20</sup> Diese Anklage wird explizit einige Jahren später, in der *Münchener Vorlesungen*. Dort entwickelt sich die Polemik mit dem System Spinozas um die angebliche Vermittlungsfunktion der Attribute (Ausdehnung und Denken) als „Zusammenhang“ zwischen „konkreten Dingen“ und „Substanz“. Schelling spottet dazu: „Aber die Art und Weise dieses notwendigen Zusammenhangs zeigt er [sc. Spinoza] nicht“ (SW, X, 37). Darüber hinaus seien, fügt Schelling hinzu, diese Attribute nur eine Verarbeitung der dualistischen Ontologie von Descartes und dazu der Mangel an Wechseldurchdringung der beiden würde zu der schon in der *Freiheitsschrift* angeprangerten Leblosigkeit führen: „Die wahre Idee des Spinoza ist also eine absolute Einheit der Substanz bei absoluter Entgegensetzung (gegenseitiger Ausschließung) der Attribute. Das Ausgedehnte ist ihm völlig so geistlos wie dem Cartesius, und Spinozas Ansicht der Natur, seine Physik, ist aus diesem Grunde nicht weniger mechanisch und unlebendig als die seines Vorgängers. [...] Die Zweiheit, die er in die Einheit setzt, begründet nicht einen wirklichen Pulsschlag, ein wahres Leben, denn die Entgegengesetzten bleiben tot und gleichgültig gegeneinander“ (SW, X, 38–39).

<sup>21</sup> Heidegger, der in seiner schon erwähnten Vorlesung über die *Freiheitsschrift* (1936) diesem Problem mehrere Seiten gewidmet hat, schreibt: „Die Identität ist in Wahrheit keine unlebendige Beziehung der gleichgültigen und ergebnislosen Einerleiheit, sondern die „Einheit“ [dieses Identitätsurteils] ist eine unmittelbar hervorbringende, zu anderem fortschreitende, eine ‚schöpferische‘“ (Heidegger M., *Schelling*, op. cit., 136).

ten (das Prädikat) nicht seine Selbständigkeit, gegenüber dem Zeugenden, aufhebt. Kurz gesagt: *the "Chain of Life" does not abolish individual life*. Das Abhängige kann natürlich nur als Folge existieren, aber nach Schelling beeinträchtigt (oder bedroht) diese ontologische Abhängigkeit seines Wesens nicht seine Spontaneität. Der Punkt ist in diesem Satz zusammengefasst: „Aber Abhängigkeit hebt Selbständigkeit, hebt sogar Freiheit nicht auf“ (SW, VII, 346). Anders gesagt: was Gezeugt wird, bewahrt nach dieser Erklärung in jedem Fall seine lebendige Freiheit. Das wird sofort klar durch eine „biologische“ Analogie, die Schelling uns liefert:

Jedes organische Individuum ist als ein Gewordenes nur durch ein anderes, und insofern abhängig dem Werden, aber keineswegs dem Seyn nach. [...] Das einzelne Glied, wie das Auge, ist nur im Ganzen eines Organismus möglich; nichtsdestoweniger hat es ein Leben für sich, ja eine *Art von Freiheit*, die es offenbar durch die Krankheit beweist, deren es fähig ist.<sup>22</sup>

Leider stellt Schelling nicht genauer dar, worin diese „Art von Freiheit“ besteht. Entscheidend ist jedenfalls hier, dass die Beziehung zwischen Zeugendem und Gezeugtem nicht etwa „mechanisch“ ist, sondern „organisch“: „Wie man sich auch die Art der Folge der Wesen aus Gott denke möge, *nie kann sie eine mechanische seyn*, kein bloßes Bewirken oder Hinstellen, wobei das Bewirkte nichts für sich selbst ist“ (SW, VII, 347–348).

Schelling nennt diese Dynamik der Freiheit „des Bewirkten“ oder des Gezeugten „derivierte Absolutheit“, und verleiht diesem Begriff einen wesentlichen Belang.<sup>23</sup> Dank dieses Begriffes wird für den Denker aus Leonberg die Existenz von freien, aber in der Gottheit immanenten Individuen völlig legitimiert und er fügt in Bezug darauf hinzu: „So wenig widerspricht sich Immanenz in Gott und Freiheit, daß gerade nur das Freie, und soweit es frei ist, in Gott ist, das Unfreie, und soweit es unfrei ist, nothwendig außer Gott“, und deshalb „pantheistisch“ einfach nicht existieren würde.

Mit dieser Argumentation beweist Schelling, dass eine Pantheismus-Lehre nicht notwendig fatalistisch sein muss. Die Frage ist jetzt aber, warum der Spinozismus, auch wenn pantheistisch, ein deterministisches System ist? Die Antwort Schellings ist eine der deutlichsten, die er in allen seinen Texten gegeben hat:

---

<sup>22</sup> SW, VII, 346.

<sup>23</sup> „Der Begriff einer derivierten Absolutheit oder Göttlichkeit ist so wenig widersprechend, dass er vielmehr der Mittelbegriff der ganzen Philosophie ist“ (SW, VII, 347).



Und hier denn ein für allemal unsre bestimmte Meinung über den Spinozismus! Dieses System ist nicht Fatalismus, weil es die Dinge in Gott begriffen seyn lässt; denn, wie wir gezeigt haben, der Pantheismus macht wenigstens die formelle Freiheit nicht unmöglich; Spinoza muss also aus einem ganz andern und von jenem unabhängigen Grund Fatalist seyn. Der Fehler seines Systems liegt keineswegs darin, dass er die Dinge in Gott setzt, sondern darin, dass es Dinge sind – in dem abstrakten Begriff der Weltwesen, ja der unendlichen Substanz selber, die ihm eben auch ein Ding ist.<sup>24</sup>

Das System von Spinoza ist fatalistisch, nicht weil pantheistisch, sondern weil es auch den „Willen“ als eine tote Sache betrachtet. Warum spreche ich jetzt plötzlich von Willen? Schellings Kritik ist: Die unendliche Substanz kann nicht als Ding gedacht werden.<sup>25</sup> Man könnte auch hinzufügen: in der Theorie von Spinoza ist alles leblos,<sup>26</sup> weil, wie in der schon erwähnten *Münchener Vorlesungen* gesagt wird, „die Dinge gerade so zur göttlichen Natur und aus ihr folgen, wie die Affektionen des Dreiecks aus der Natur des Dreiecks folgen und zu ihr gehören, d.h. es ist zwischen Gott und den Dingen kein freier, sondern ein notwendiger Zusammenhang“.<sup>27</sup> Die Anklage ist hier wie oben: die Substanz, wie seine Modi sind zu „abstrakt“. Der *conatus* würde demzufolge nur eine geometrische Reaktion sein. Spinozas Versuch, die Welt *sub specie aeternitatis* zu beschreiben, nimmt nur eine Seite der Wirklichkeit wahr. Seine „mechanische Naturansicht“ basiert auf einer allgemeinen Reifikation der Totalität und führt zu einem „einseitigen“ System. Das bedeutet „abstrakt“ in Schellings Terminologie (aber auch bei Hegel). Was ihm fehlt, meinte Schelling, ist die idealistische Seite. Jetzt wird sicher klarer, warum ich vorher von Willen gesprochen habe. Für den Schelling der *Freiheitschrift*, und das ist auch bemerkenswert, sind die klassischen Vertreter des „Idealismus“ nur Kant und Fichte. Sie haben in der Philosophie die „formelle Idee der Freiheit“ eingeführt. Freiheit bedeutet bei ihnen, nach der Lektüre Schellings, Spontanität,

---

<sup>24</sup> SW, VII, 349.

<sup>25</sup> Wenn wir die Substanz als das „Unbedingte“ lesen, kann man eine buchstäblich ähnliche Kritik schon in dem *System des transzendentalen Idealismus* finden: „Das Unbedingte kann also in der Welt der Objekte überhaupt nicht gesucht werden [...]. Unbedingt heißt, was schlechterdings nicht zum Ding, zur Sache werden kann“ (SW, III, 368). Eben das Wort „Ding“ als Synonym des Leblosen bringt uns zum Anfang des Schellingschen Denkwegs. In der *Ichschrift* wird schon von Gott als Absolute gesagt, dass, er etwas ist, das nicht „bedingt“, d.h. Er kein Ding sein kann (SW, I, 166).

<sup>26</sup> Vgl. auch SW, VII, 397.

<sup>27</sup> SW, X, 37. Vgl. Spinoza, *Ethik*: „Ich werde daher die Natur und die Kräfte der Affekte und die Macht des Geistes über dieselben nach derselben Methode behandeln, nach welcher ich in den vorigen Teilen Gott und den Geist behandelt habe, und die menschlichen Handlungen und Begierden geadeso betrachten, als handelte es sich um Linien, Flächen oder Körper“ (III. Teil, Vorwort).

Fähigkeit von sich selbst anzufangen.<sup>28</sup> In einem Wort: der Wille. In dieser Seite hat zweifellos Schopenhauer *ante litteram* die zusammenfassende Formulierung seiner Lehre gefunden. Tatsächlich sagt Schelling in Bezug auf diesen subjektiven Idealismus, dem nur teilweise seine gesamte Position zugeschrieben werden kann: „Wollen ist Urseyn“ (SW, VII, 350). Diese metaphysische Freiheit, die nicht nur menschlich ist, und die ich als ontologische Kontingenz (Freiheit als „Seinkönnen“) lesen möchte, ist noch nicht die wahre und konkrete menschliche Freiheit. Aber die Bestimmung der menschlichen und der metaphysischen Freiheit in dieser Abhandlung würde uns zu anderen Untersuchungen des Textes bringen und zu einem Exkurs führen, der den Rahmen dieses Aufsatzes sprengen würde.

Also wenn wir der Argumentation folgen wollen, fügt Schelling hinzu: auch der Idealismus ist allein nicht genug. Die „Tathandlung“ des Ichs hat ohne einen Grund, einen materiellen *Background*, keine Basis, bleibt wieder etwas Abstraktes. Sie hängt gleichsam in der Luft. Deswegen ist die korrekte und konkrete Position die „Wechseldurchdringung des Realismus und Idealismus“: „Idealismus ist die Seele der Philosophie; Realismus ihr Leib; nur beide zusammen machen ein lebendiges Ganzes aus“ (SW, VII, 356). Nach Schelling ist Spinoza am abstrakten Realismus erkrankt. Die Substanz von ihm ist also wesentlich etwas Totes. Es fehlt in seiner Auffassung eben die Lebendigkeit der Natur. Die Radikalität dieser Kritik ist Heidegger nicht entgangen. Da er diese bekannte Stelle kommentiert, behauptet er: „Wenn Schelling ein System von Grund aus bekämpfte, dann ist es das des Spinoza. Und wenn irgendein Denker den eigentlichen Irrtum des Spinoza erkannte, dann ist es Schelling“.<sup>29</sup> Wenn wir Spinoza als den Philosophen des strengen Determinismus (alles hat eine Grund-Folge-Struktur) und Schelling als den Philosophen der monistischen Lebendigkeit des Alls oder der „absoluten Freiheit“ betrachten, könnte diese Behauptung auch plausibel klingen.

In Wahrheit ist aber die Beziehung zwischen Schelling und Spinoza nicht so einfach zu beurteilen. Schelling hat den „gotttrunkenen Menschen“ aus Amsterdam, wie Novalis ihn einmal genannt hat,<sup>30</sup> durchaus nicht permanent kritisiert. Ganz im Gegenteil: viele Passagen in Schellings Werk lassen eine große Wertschätzung für Spinoza erkennen. Nicht ohne Grund hat Schelling seine Philosophie der Natur als „potenzierten Spinozismus“ oder „Spinozismus der Physik“ (SW, III, 160) bezeichnet. Spinoza wird für ihn der erste Denker der Geschichte

---

<sup>28</sup> Man denke an die bekannte Kants Formulierung der Freiheit als „eine Reihe in der Zeit ganz von selbst anzufangen“ (*KrV*, A 450/B 478).

<sup>29</sup> Heidegger M., *Schelling*, cit., S. 60–61.

<sup>30</sup> Novalis (von Hardenberg Friedrich), *Fragmente und Studien*, in: *Das philosophisch-theoretische Werk*, hg. von H.-J. Mähl, WBG, Darmstadt, 1999, S. 812.

der Philosophie bleiben, der Materie und Geist als einziges Wesen in einem System gedacht hatte,<sup>31</sup> auch wenn das aus einem einseitigen Standpunkt (Realismus) geschehen war. Es fehlt nicht an bekannten Stellen, wo ein auffallend positives Urteil über ihn gefällt wird.<sup>32</sup> Ich werde jetzt nicht, den bekannten Brief an Hegel gänzlich zitieren, in dem der junge Schelling sich selbst begeistert als „Spinozist“ definiert.<sup>33</sup> Interessanter ist für uns die Position des späten Schelling, die auch die andauernde Wertschätzung Spinozas beweist, seitdem er ihm in den Fluren des Stifts Tübingen (wahrscheinlich durch die damals verbotenen *Briefe* Jacobis) „begegnet“ ist. In der *Geschichte der neueren Philosophie*, die er in seiner zweiten Münchener Periode verfasst hat und die ich schon oben erwähnt habe, sagt er apropos des Systems Spinozas: „Stets wird auch das Spinozistische System in gewissem Sinn *Muster* bleiben. Ein System der Freiheit – aber in ebenso großen Zügen, in gleicher Einfachheit, als vollkommenes Gegenbild des Spinozistischen – dies wäre das Höchste“.<sup>34</sup> Das System Spinozas ist sicher ein kunstvolles Werk, aber seine Schönheit wird von einer *konstitutiven Mangelhaft* begleitet. Schelling hebt in der *Freiheitsschrift* diesen Status mit einem plakativen Vergleich hervor:

Man könnte den Spinozismus in seiner Starrheit wie die Bildsäule des Pygmalion ansehen, die durch warmen Liebeshauch beseelt werden müsste; aber dieser Vergleich ist unvollkommen, da es vielmehr einem nur in den äußersten Umrissen entworfenen Werk gleicht, in dem man, wenn es beseelt wäre, erst noch die vielen fehlenden oder unausgeführten Züge bemerken würde.<sup>35</sup>

Das System Spinozas ist ein unvollendeter Entwurf. Aber aus welcher Perspektive blickt Schelling darauf? Was sucht Schelling in diesem System? Er sucht, wie in seiner ganzen Philosophie, eine titanische Beschreibung des Allebens (nach-

---

<sup>31</sup> „Der erste, der Geist und Materie mit vollem Bewusstsein als Eines, Gedanke und Ausdehnung nur als Modifikationen desselben Prinzips ansah, war Spinoza. Sein System war der erste kühne Entwurf einer schöpferischen Einbildungskraft, der in der Idee des Unendlichen, rein als solchen, unmittelbar das Endliche begriff und dieses nur in jenem erkannte“ (SW, II, 20).

<sup>32</sup> Z. B. wird von Schelling in der ersten Fassung der *Weltalter* behauptet: „Spinoza verdient eine ernste Betrachtung; fern sey es von uns, ihn zu verläugnen in dem, worin er unser wissenschaftlicher Ahnherr, unser Lehrer und Vorgänger gewesen. Ja Er allein von allen Neueren hat jene Urzeit gefühlt, von der wir in diesem Buch einen Begriff zu geben versucht haben“ (Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Die Weltalter. Fragmente. Nach den Urfassungen von 1811 und 1813*, Biederstein, München, 1946, hgg. von M. Schröter, S. 45).

<sup>33</sup> „Ich bin indessen Spinozist geworden! – Staune nicht“, in *Briefe von und an Hegel*, hgg. von J. Hoffmeister, Bd. I, Meiner, Hamburg, 1785–1812, S. 22.

<sup>34</sup> SW, X, 36.

<sup>35</sup> SW, VII, 350.

kantische Metaphysik). Gegen diesen Anspruch könnte man sagen, dass in der *Ethik* nicht eine Beschreibung des Lebens, sondern eine *Beschreibung für das Leben* (dogmatische Metaphysik) versucht wird.<sup>36</sup> Spinoza lesen hat, wie Goethe dachte, eine „beruhigende Wirkung“. Seine philosophische Funktion hilft gleichsam das Tragische des Lebens zu ertragen. Schelling selbst erklärt diese wesentliche Funktion seines Denkens einige Jahre später:

Der Spinozismus ist wirklich die das Denken in Ruhestand, in völligen Quieszenz versetzende Lehre, in ihren höchsten Folgerungen das System des vollendeten theoretischen und praktischen Quietismus. Der wohlthätig erscheinen kann unter den Stürmen des nie ruhenden, immer beweglichen Denkens, wie Lucretius den Zustand einer solchen Ruhe schildert: *Suave, mari magno, süß ist's bei empörtem Meere von fernem Ufer der andern Not zu schauen – magnum alterius spectare laborem*, nicht daß man an fremden Unfall sich erfreut, sondern weil man sich selbst von Bedrängnis frei fühlt.<sup>37</sup>

Nicht zufällig wird von ihm eine bekannte epikureische Metapher erwähnt. Die *Ethik* ist sozusagen eine riesige spätantike „geistliche Übung“.<sup>38</sup> Wenn wir die *Ethik* in dieser Weise interpretieren, verlieren die Anklagen Schellings ihre Wirksamkeit. Die Lebendigkeit wird von dem Leser selbst gegeben und die Unvollständigkeit erlaubt ihm eine universelle Anwendung in allen Fällen des Lebens. In Bezug darauf sagt, der heutzutage leider beinahe vergessene großer italienische Gelehrte, Giuseppe Rensi:

Wenn man die Züge des Systems Spinozas geistig nachvollzieht, wenn man versucht, es sich lebendig und sichtbar vorzustellen, wenn, wie bei der Rose von Jericho, die, allein gelassen, runzlig, verschumpelt, skelettös bleibt, und die dann, im Wasser gelegt, aufgeht und sich zu wunderbarer Blüte entfaltet, man jenes System in der Flüssigkeit eines warmen, sympathisierenden, lebendigen Geistes erweitern und gedeihen lässt und man es dergestalt ausgedehnt und wieder erblüht innerlich anschaut; dann, aus einer winzigen und kalten Sammlung von Sätzen, die mathematisch aussehen, blüht es in einer herrlichen und charmanten Ansicht<sup>39</sup>.

<sup>36</sup> Vgl. Spinoza, *Ethik*, IV. Buch, Propositio LXVII: „Homo liber de nulla re minus, quam de morte cogitat, et ejus sapientia non mortis, sed vitae meditatio est“.

<sup>37</sup> SW, X, 36.

<sup>38</sup> Hadot Pierre, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Albin Michel, Paris, 2002.

<sup>39</sup> Rensi Giuseppe, *Spinoza*, Guerini e Associati, Milano, 1993, S. 1–2: „Se si ripercorrono mentalmente le linee del sistema spinoziano, se si fa sì di rappresentarselo in modo vivo e visibile, se, come avviene con la rosa di Gerico, che lasciata a sé resta raggrinzita, disseccata, scheletrica, e si allarga ed espande in meravigliosa fioritura posta nell'acqua, si lascia espandere e rifiorire quel sistema nel

Der Schelling der zweiten Münchener Periode wäre mit dieser Vision völlig einverstanden. Nun, warum taucht diese Meinung noch nicht in der *Freiheitsschrift* auf? Die historischen Gründe sind auffallend. Er wollte seine Philosophie gegen Schlegel verteidigen. Er wollte nicht riskieren, seine Stelle wegen einer Atheismus-Anklage (die *affaire* Fichte war noch aktuell) zu verlieren. Seine Distanzierung von Spinoza war also eine politische Vorsichtsmaßnahme in einer ultrakatholischen München? Alles plausibel.

Es gibt aber natürlich auch einen tieferen philosophischen Grund. In der sogenannten mittleren Philosophie wollte Schelling eine besondere Art von Monismus verteidigen, eine Art, die eine interne Dimension von Transzendenz in der Immanenz erlaubte (Grund/Existenz-Struktur in dem Absoluten).<sup>40</sup> Deswegen wollte er den Pantheismus von der Anklage des Spinozismus (Fatalismus) befreien. Nach dem gescheiterten Versuch der *Weltalter* (zirka 1810–1820)<sup>41</sup> „entwickelt“ seine Philosophie eine neue Dimension der Transzendenz, eine Dimension symbolisch verkörpert in der Gottfigur des „Herren des Seyns“. Auch deswegen ist die oft unterstrichene Geschichtlichkeit der späteren „positiven“ Philosophie nicht nur weltgeschichtlich, sondern auch „übergeschichtliche Geschichte“.<sup>42</sup> Seine spätere Philosophie hat die pantheistische Form verlassen und er konnte wieder „größzügiger“ mit der Philosophie Spinozas sein, weil die Gefahr, seine Philosophie mit dem Denken Spinozas zu vermengen, verschwunden war.

---

fluido di uno spirito alacre, caldo, simpatizzante, e lo si contempla interiormente così in esso espanso e rifiorito; allora, da un piccolo freddo e astruso insieme di proposizioni d'aspetto matematico, esso sboccia in una visuale magnifica e appassionante“.

<sup>40</sup> Am Ende der ersten Fassung des ersten Buchs der *Weltalter* spricht Schelling von der „Dreyeinigkeit“ als perfekte Zusammenfassung der Immanenz (Pantheismus) und Transzendenz (Theismus oder Dualismus), aber eben dort sagt er auch, dass „die Einheit [sc. der Pantheismus] das höchste“ bleibt (WA, op. cit., S. 168–169).

<sup>41</sup> Schon die letzte vollständige Fassung des Vergangenheitsbuchs der *Weltalter* (1815–17) beweist die Unterscheidung zwischen dem theogonischen und dem kosmogonischen Prozess, also eine Überwindung der pantheistischen Position. Es bleibt aber schließlich interessant zu bemerken, dass im 1854 kurz vor seinem Tod – in einem Brief für den Sohn Karl Friedrich August – gesteht ein alter Schelling: „Hen kai pan, ich weiß nichts anderes, sagt seiner Zeit Lessing. Ich weiß auch nichts anderes“ (Zit. n. Gulyga Arsenij, *Schelling. Leben und Werk*, DVA, Stuttgart, 1989, S. 377).

<sup>42</sup> SW, XIV, 35. Vgl. Courtine Jean-François, *Histoire supérieure et système des temps*, in *Extase de la Raison. Essais sur Schelling*, Galilée, Paris, 1990, S. 237–259; hier: S. 239.