

SZENT ATANÁZ GÖR. KAT. HITTUDOMÁNYI FŐISKOLA
INSTITUTUM SANCTO ATHANASIO NOMINATUM

ATHANASIANA

56



Nyíregyháza
2023

ATHANASIANA
a Szent Atanáz Görögkatolikus Hittudományi Főiskola folyóirata

Alapítva 1995-ben

Főszerkesztő:
Ivancsó István

A szerkesztőbizottság tagjai:
Janka György, Szabó Péter, Véghseő Tamás, Vincze Krisztián

A szerkesztőség címe:
Szent Atanáz Görögkatolikus Hittudományi Főiskola
H 4400 Nyíregyháza
Bethlen G. u. 13–19.
Tel./Fax: +36/42/597-600
www.szentatanaz.hu
szentatanaz@szentatanaz.hu

Postacím:
H-4401 Nyíregyháza, Pf. 303

Felelős kiadó:
dr. Odrobina László mb. rektor

© Szent Atanáz Görögkatolikus Hittudományi Főiskola, 2023

ISSN 1219-9915

Megrendelhető a fenti címek bármelyikén
Az egyes számok ára: 1.000 Ft

TÓTH ATTILA

Die Freiheit und das Böse Beitrag zum Schelling's *Freiheitsschrift*

INHALT: 1. Einführung; 2. Die Möglichkeit der transzendentalen Freiheit; 2.1. Der kantische Hintergrund; 2.2. Determinismus und Willkürlichkeit; 2.3. Die Freiheit als innere Notwendigkeit; 3. Der *reale* und *lebendige* Begriff der Freiheit; 3.1. Die Problematik des Bösen; 3.2. Die Möglichkeit des Bösen; 4. Konklusion.

1. Einführung

Auf die Frage, was Freiheit eigentlich bedeutet, würde man vom alltäglichen Sprachgebrauch her vermutlich eine ähnliche Definition geben, wie: *die Fähigkeit des Menschen, ohne Zwang* (entscheidender Einfluss) *zwischen verschiedenen Möglichkeiten wählen zu können*. Diese Freiheit muten wir uns im praktischen größtenteils zu, ohne, dass wir sie theoretisch begründen könnten. Anderes Mal hingegen legen wir alle Verantwortung in die Hände des Zufalls, Kräfte der Natur, oder unseres Gehirns selbst, und geben damit die Möglichkeit, uns selbst frei zu denken, viel zu schnell auf. Im Rahmen philosophischen Nachdenkens genügt jedoch auch dieser Begriff nicht. Die Philosophie hat die Aufgabe, immer wieder nach der letzten, komplexen Bedeutung, nach der Realität solcher Konzepte zu fragen. Vor allem gilt es, wenn sie mit dem Anspruch eines allumfassenden Denksystems auftritt. Dieser Anspruch und die damit zusammenhängende Suche erreicht ihren Höhepunkt in der Philosophie des deutschen Idealismus, unter anderem beim Friedrich Wilhelm Joseph Schelling.

Im Folgendem möchte ich mich mit seinem Beitrag zu der Suche eines realen und wirklichen Begriffs der Freiheit beschäftigen, die es versucht, beiden, oben dargestellten, extreme Stellungnahmen zu vermeiden. Die Reflexion geht vor allem von seinem *Freiheitsschrift*¹ aus. Hierbei öffnen sich zwei grundsätzliche Dimensionen, die des idealistischen Freiheitsbegriffs, und die zweite, die Schelling als ein notwendiger nächster Schritt, als das reale, und lebendig wirkende Begriff gekennzeichnet.

Dementsprechend als erste Dimension der Freiheit möchte ich den, auf Kant zurückgehenden Freiheitsbegriff Schellings erhellen, der von ihm vor allem als der

¹ WILHELM JOSEPH SCHELLING, *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit, und die damit zusammenhängenden Gegenstände*. Im Folgendem: *Freiheitsschrift*.

idealistische Begriff gekennzeichnet wird. Seiner Meinung nach ist dieser von großer Bedeutung, indem er schreibt, „überhaupt erst der Idealismus hat die Lehre von der Freiheit in dasjenige Gebiet erhoben, wo sie allein verständlich ist“.² Dies hat nämlich unser Verständnis der Freiheit von der allgemeinen Meinung überhaupt befreit, „nach welchem sie in ein völlig unbestimmtes Vermögen gesetzt wird, von zwei kontradiktorisch Entgegengesetzten, ohne bestimmende Gründe, das eine oder das andere zu wollen, schlechthin bloß, weil es gewollt wird“,³ was aber zu den größten Ungereimtheiten führt, wenn es auf die einzelnen Handlungen angewendet wird.⁴

Trotz der großen Bedeutung des Beitrags des Idealismus, ist sein Begriff der Freiheit jedoch nicht ausreichend. „Allein der Idealismus selbst, so hoch wir durch ihn in dieser Hinsicht gestellt sind... lässt uns, sobald wir in das genauere und bestimmtere eingehen wollen, in der Lehre der Freiheit dennoch ratlos“.⁵ An diesem Punkt möchte ich die zweite Dimension der Freiheit, die sich aus dem *Freiheitsschrift* ergibt, darstellen – also ihren praktischen Begriff: die Freiheit als ein reales Vermögen des Guten und des Bösen.⁶

Trotz der verschiedenen Richtungen, geht es hier nicht darum, einen von beiden hinter uns zu lassen, sondern darum, dass *Idealismus* und *Realismus*, einander ergänzend wie Seele und Leib, das Ganze ergeben und so die Freiheit erklären.⁷

2. Die Möglichkeit der transzendentalen Freiheit

2.1. Der kantische Hintergrund

Um sich Schellings Auffassung der Freiheit im Sinne des Idealismus annähern zu können, ist es zunächst nötig auf die den Freiheitsbegriff Immanuel Kants zurückzugreifen. Die Frage nach der Möglichkeit der Freiheit, als wesentliche Element eines jeden praktischen Philosophie, wird von dem Königsberger Philosoph in verschiedenen Werken behandelt. Hier möchte ich mich vor allem auf die *Kritik der reinen Vernunft* konzentrieren, wo die Freiheit erstmal nicht als Möglichkeit, sondern, als die dritte Antinomie, Selbstwiderspruch der reinen Vernunft vorkommt. Das heißt, dass die Vernunft auf dem Weg ihrer Erkenntnis an einen Punkt gelangt, wo sie anscheinend in einen Widerspruch gerät, indem sie bezüglich einer Frage einander widersprechenden Thesen, eine *Thesis* und eine *Antithesis* gegenübertritt.

² SCHELLING, *Freiheitsschrift*, 384.

³ *Ebda*, 383.

⁴ Vgl. *Ebda*, 383.

⁵ *Ebda*, 351.

⁶ Vgl. *Ebda*, 352.

⁷ Vgl. *Ebda*, 357.

In unserem Fall, bezüglich der Freiheit, lautet die Thesis: „die Kausalität nach Gesetzen der Natur ist nicht die einzige, aus welcher die Erscheinungen der Welt insgesamt abgeleitet werden können. Es ist noch eine Kausalität aus Freiheit zu Erklärung derselben anzunehmen notwendig“.⁸ Dagegen wird die *Antithesis* aufgestellt: „Es ist keine Freiheit, sondern alles in der Welt geschieht lediglich nach Gesetzen der Natur“.⁹ Die bloße Möglichkeit der Freiheit in der Welt, die hier gesucht wird, führt aber weiter auf die Möglichkeit des freien Handelns des Menschen zu. Denn, „wenn die Notwendigkeit eines ersten Anfangs der Naturgesetze erwiesen ist, so kann auch für den Menschen das Vermögen unterstellt werden, Handlungen von selbst zu beginnen“.¹⁰ Wie ist aber diese Möglichkeit zu retten, Angesichts der oben beschriebene Antinomie?

Die grundsätzliche Unterscheidung, die den nur scheinbaren Widerspruch der dritten Antinomie auflöst, ist die Unterscheidung zwischen der von uns erfahrenen Welt und der Welt, wie sie an sich ist, ohne unsere Erkenntnis, die Anwesenheit unserer Subjektivität. Also: „die Differenzierung zwischen einem transzendentalen Objekt, und dem Gegenstand der sinnlichen Wahrnehmung“.¹¹ In der Sinnenwelt, in den Erscheinungen, die uns entgegenkommen, operieren wir mit den Kategorien unserer Erkenntnis. Diese Erscheinungen haben wir also ausschließlich in Zeit und Raum, und die erscheinen, und sind für uns deswegen notwendigerweise als von der Kausalität nach der Natur determiniert. Die Frage ist also nur noch, ob neben dieser Kausalität, auch eine andere, aus der Freiheit stammende Kausalität möglich sei. Dies ist möglich aber nur, wenn die Welt der Erscheinungen nicht die Totalität, die ganze Welt erschöpft, weil die erstere, die Kausalität aus der Freiheit in der Welt der Erscheinungen, sich nicht finden läßt. Angenommen aber die Realität der *Noumenon*, der intelligible aber nicht erfahrbare Aspekt der Welt, der Wirklichkeit, die außer Zeit und Raum – insofern sie die grundsätzlichen Strukturen unserer Erfahrung, und erst dadurch zur Welt gehörig sind – auf diese Ebene sind jedoch die Kausalbeziehungen als freie Beziehungen, zumindest denkbar. Denn, wenn «Erscheinungen für nichts mehr gelten, als sie in der Tat sind, nämlich nicht für Dinge an sich, sondern bloße Vorstellungen, die nach empirischen Gesetze zusammenhängen, so müssen sie selbst noch Gründe haben, die nicht Erscheinungen sind“.¹² Das heißt, dass „die Wirkung kann also in Ansehung ihrer intelligiblen Ursache als frei und doch zugleich in Ansehung der Erscheinungen als Erflog aus denselben nach der Notwendigkeit der Natur angesehen werden“.¹³

⁸ KANT, IMMANUEL, *Kritik der reinen Vernunft*, AA., 308–309. Im Folgendem: *KrV*.

⁹ SCHELLING, *Freiheitsschrift*, 309.

¹⁰ BROUWER, CHRISTIAN, *Schellings Freiheitsschrift. Studien zu ihrer Interpretation und ihrer Bedeutung für die theologische Diskussion*, Tübingen 2011, 17.

¹¹ *Ebda*, 19.

¹² KANT, *KrV*, AA., 366.

¹³ *Ebda*.

Damit ist die Antinomie bei Kant gelöst und die Möglichkeit der Freiheit – also noch gar nicht ihre Realität oder tatsächliche Existenz¹⁴ – durch ihren transzendentalen Begriff gerettet. Es bleibt also zumindest mit Sicherheit zu behaupten, dass „obwohl [es] auf der Ebene der Erfahrungen gar keine Erkenntnis über die Freiheit gibt, ist es jedoch möglich, eine freie, und mit den Naturgesetzen vereinbare Kausalität zu denken“.¹⁵ Jedoch bleibt Kant selbst auch nicht bei diesem Begriff der Freiheit stehen, sondern wird von ihm her den Begriff in seiner praktischen Philosophie ausführlich erarbeiten. Den dafür nötigen Hintergrund wurde aber erst von dieser, hier beschriebenen Erklärung der Möglichkeit der transzendentalen Freiheit ermöglicht.¹⁶

2.2. Determinismus und Willkürlichkeit

Nachdem die grundsätzliche Stellungnahme Kants bezüglich der Möglichkeit der transzendentalen Freiheit dargestellt wurde, sollen wir uns nun der Untersuchung Schellings derselben zuwenden. Zu der Frage eines idealen Begriffs, oder formellen Wesens der Freiheit kommt er in der *Freiheitsschrift* erst ziemlich spät – nachdem ihr „realer und lebendiger Begriff“,¹⁷ als „ein Vermögen des Guten und des Bösen“¹⁸ definiert, und dementsprechend auch die Möglichkeit dieses Bösen innerhalb der, vom Gott erschaffenen und in Ihm existierenden Welt, bewiesen wurde.

Gleich am Anfang werden zwei extreme Stellungnahmen abgelehnt. Die erste, nach welcher die Freiheit „in ein völlig unbestimmtes Vermögen gesetzt wird, von zwei kontradiktorisch Entgegengesetzten, ohne bestimmende Gründe, das eine oder das andere zu wählen, schlechthin bloß, weil es gewollt wird“,¹⁹ gibt uns nicht die Lösung, indem dies uns nur einen Vorrecht gäbe, ganz unvernünftig zu handeln, weil der Zufall sowohl der Vernunft, als auch der Einheit des Ganzen widerspricht.²⁰ Die zweite, der Determinismus, welcher eigentlich laut Schelling ohne eine bessere Lösung, den Vorzug haben sollte, hier aber auch abgelehnt wird, weil er alle Handlungen aus einem zeitlich ihnen schon vorausgegangen Grund determiniert behauptet, sodass wir bei der Handlung selbst gar nichts mehr in unserer Gewalt haben – was aber bedeutet, dass unsere Handlungen schon vor ihrer eigenen Verwirklichung bereits geschehen sind.²¹

¹⁴ Vgl. BROUWER, *Schellings Freiheitsschrift*, 19.

¹⁵ BOUTTURI, F., „Libertà“, in MELCHIORRE, VIRGILIO (dir. da), *Enciclopedia Filosofica*, Milano 2006, vol., VII, 6417.

¹⁶ Vgl. BROUWER, *Schellings Freiheitsschrift*, 20–21.

¹⁷ SCHELLING, *Freiheitsschrift*, 353.

¹⁸ *Ebda.*

¹⁹ *Ebda.*, 383.

²⁰ Vgl. *Ebda.*

²¹ Vgl. *Ebda.*, 384.

2.3. Die Freiheit als innere Notwendigkeit

Schellings Lösung überholt diese beiden extremen Positionen. Es gibt nämlich einen entscheidenden Punkt, welcher sowohl dem Determinismus, als auch den Vertretern des gewöhnlichen Freiheitsbegriffs unbekannt geblieben ist, eine höhere Notwendigkeit, „die gleichweit entfernt ist von Zufall, als Zwang oder äußerem Bestimmtwerden, die vielmehr eine innere, aus dem Wesen des Handelnden selbst quellende Notwendigkeit ist“.²² Diese innere Notwendigkeit, die ähnlich zum kantischen intelligiblen Wesen des Menschen zu verstehen ist, steht außer Zeit und Raum, und außerhalb aller Kausalbeziehungen, die die Freiheit verunmöglichen, wie es oben gezeigt wurde. Aus diesem intelligiblen, inneren Wesen folgen die Handlungen des Menschen, von der einen Seite mit völliger Freiheit, von der anderen Seite aber als notwendig bestimmte Handlungen, indem das Wesen oder die Natur dieses Wesens selbst, bestimmt, was für Handlungen aus ihm folgen können. Sie sind also „nicht von außen bestimmt, auch nicht von Gott als dem Schöpfer des Menschen, sondern allein durch eine *Urtat*, die gleich wie das Wesen selbst, außer allem Kausalzusammenhang, wie außer oder über aller Zeit, steht“.²³ Das innere Wesen des Menschen soll alle seine Handlungen schon im Voraus bestimmen, sonst würden wir auf das System der Gleichgültigkeit der Willkür zurückgeführt, was Schelling, auf jeden Fall vermeiden möchte. „Um sich selbst bestimmen zu können, müßte es in sich schon bestimmt sein“.²⁴ Dieses bestimmt sein, das allen Einzelhandlungen vorausgeht, findet man in der oben genannten *Urtat*: in einer freien, bestimmenden Urentscheidung des menschlichen Wesens, wobei das *ur-sein* nicht als zeitliche, sondern vielmehr als ontologische Bestimmung verstanden werden soll. Diese Urentscheidung fällt nämlich außerhalb von Zeit und Raum, und ihr gemäß handelnd sind die Handlungen des Menschen als freie Handlungen anzusehen, wie Schelling selbst erklärt:

„Das intelligible Wesen kann daher, so gewiß es schlechthin frei und absolut handelt, so gewiß nur seiner eignen innern Natur gemäß handeln, oder die Handlung kann aus seinem Innern nur nach dem Gesetz der Identität und mit absoluter Notwendigkeit folgen, welche allein auch die absolute Freiheit ist: denn frei ist, was nur den Gesetzen seines eignen Wesens gemäß handelt und von nichts anderem weder in noch außer ihm bestimmt ist“.²⁵

²² *Ebda*, 384.

²³ BRACKEN, JOSEPH A., *Freiheit und Kausalität bei Schelling*, Freiburg 1972, 54.

²⁴ SCHELLING, *Freiheitsschrift*, 385.

²⁵ *Ebda*.

Die Urtat als diese vorzeitliche, oder genauer außerzeitliche, also transzendente, rein intelligible Entscheidung des Menschen, ist Schellings Auffassung nach einer völlig freien Tat, in welcher der Mensch die Möglichkeit hat, seine innere Wesentlichkeit so zu bestimmen, dass aus dieser die einzelnen Handlungen schon mit der Notwendigkeit der Natur folgen, weil sie dieser ersten Entscheidung gemäß sein sollen. Auf eine bestimmte Art könnte man behaupten, dass alle einzelnen Entscheidungen ihre Freiheit nicht in sich selbst, sondern in diese Urentscheidung projiziert erleben. Dabei ist aber nochmal anzumerken, dass es sich bei Schelling nicht um eine erste Entscheidung in der Zeit, welche das ganze Leben beeinflusst, handelt, sondern um eine Entscheidung anderer Art. Eine Entscheidung, welche, wie gesagt, auf der intelligiblen Ebene zu suchen ist, die es in der Erfahrung nie geben wird, die aber das Wesen des einzelnen, seine einzelnen Handlungen und dadurch die Erfahrung über ihn, als den Handelnden, bestimmt.

„Auf dieser intelligiblen Ebene müssen wir uns eine innere Selbstbestimmung des Menschen denken, die allen konkreten Handlungen zugrundeliegt, die einzelnen Taten notwendig bestimmt und doch für sich selbst betrachtet frei ist. Schelling meint eine grundsätzliche Ausrichtung des eigenen Wesens, einen zu denkenden ursprünglichen Akt der Freiheit, mit dem der Mensch sich gewissermaßen selber schafft“.²⁶

Mit der oben erörterten Lösung Schellings wurde also die transzendente Freiheit dem Determinismus und der absoluten Willkür menschlicher Handlungen gegenübergestellt. Transzendente Freiheit ist dabei zu verstehen, als eine intelligible Urentscheidung des Menschen, die sich vor allem in der Entscheidung für das Gute oder das Böse kristallisiert. Aus dieser freien Urtat folgen notwendig alle anderen Einzelhandlungen des Menschen. „Mit Blick auf die Sittlichkeit ausgedrückt: Die Person entscheidet somit grundsätzlich über die gute oder böse oberste Maxime ihres Tuns, und diese Selbstwahl hat gegenüber den konkreten Handlungen den Wert einer inneren, d.h. logischen Notwendigkeit“.²⁷ Dadurch wird im Folgenden eine Prädestinationslehre entwickelt. Zum einen wird dabei die Verantwortung Gottes, durch einen völlig grundlosen Ratschluss den einen zur Verdammnis, den anderen zur Seligkeit vorher zu bestimmen,²⁸ aufgehoben, indem der Mensch sich selbst für ein gutes oder böses Leben in einer freien und transzendenten Tat prädestiniert. Andererseits wird so der „seinem Ursprung nach, ganz bewusste und sogar unwiderstehliche Hang zum Bösen“,²⁹ also die Möglichkeit seiner realen Wirklichkeit, erklärt.

²⁶ STOFFERS, JOHANNES, *Die Befreiung vom Bösen und der Aufstieg zum Absoluten. Fichte, Schelling und der Gedanke göttlicher Gnade*, Rom 2010, 65.

²⁷ *Ebda*, 65.

²⁸ Vgl. SCHELLING, *Freiheitsschrift*, 388.

²⁹ *Ebda*.

3. Der reale und lebendige Begriff der Freiheit

3.1. Die Problematik des Bösen

Schon während der Erläuterung der idealistischen Bedeutung der Freiheit haben wir die Frage des Bösen, und damit den Kern des vom Schelling gegebenen praktischen, lebendigen Begriffes, berührt. Dieser verlässt den ersteren, idealistischen nicht, sondern vielmehr baut es in sich ein, und versucht dadurch die praktische und reale Frage nach der Freiheit zu lösen. Dazu schreibt Schelling selbst:

„Allein der Idealismus selbst, so hoch wir durch ihn in dieser Hinsicht gestellt sind, und so gewiß es ist, daß wir ihm den ersten vollkommenen Begriff der formellen Freiheit verdanken, ist doch selbst für sich nichts weniger als vollendetes System, und läßt uns, sobald wir in das genauere und bestimmtere eingehen wollen, in der Lehre der Freiheit ratlos“.³⁰

Es handelt sich um einen realen und lebendigen Freiheitsbegriff, nach welchem die Freiheit als das reale Vermögen des Guten und des Bösen aufgefunden wird. Nach diesem Begriff soll der Mensch sowohl für das Gute als auch für das Böse als entscheidungsfrei angesehen werden. Er wählt frei aber nicht willkürlich; er wählt und konstituiert seine eigene Natur in einer intelligiblen Urta und ist frei, wenn die so – frei – bestimmte innere Ordnung in seinem Handeln konsequent folgt. Die ihn bestimmende „höhere Notwendigkeit ist nichts anderes als die Freiheit“.³¹

Hierauf soll aber eine nächste Untersuchung folgen.³² Der Mensch ist frei seine Entscheidung zu treffen. Aber wie hat er das Böse vor sich, wenn das gesamte Weltall in Gott ist – was das Böse ausschließt?

Um die Wirklichkeit, oder wie Schelling selbst sagt, die Realität und Lebendigkeit der menschlichen Freiheit³³ beweisen zu können, reicht der idealistische Begriff nicht. Auch die reale Möglichkeit des Bösen muss dargestellt werden, damit die menschliche Urentscheidung, die idealistisch gedachte Idee der Freiheit ihre wirkliche Bedeutung und Gewicht gewinnt.³⁴

³⁰ *Ebda*, 351.

³¹ BROUWER, *Schellings Freiheitsschrift*, 217.

³² Die Reihenfolge ist hier selbst gewählt; in der Freiheitsschrift kommen die zwei Themen umgekehrt nacheinander.

³³ Vgl. SCHELLING, *Freiheitsschrift*, 352.

³⁴ „Dieses ist der Punkt der tiefsten Schwierigkeit in der ganzen Lehre von der Freiheit, die von jeher empfunden worden, und die nicht bloß dieses oder jenes System, sondern, mehr oder weniger, alle trifft: Am auffallendsten allerdings den Begriff der Immanenz“. SCHELLING, *Freiheitsschrift*, 353.

Die Schwierigkeit, das Böse zu denken besteht darin, dass entweder seine Wirklichkeit behauptet, oder eben relativiert werden muss. Gibt man die Wirklichkeit des Bösen zu, so scheint es unmöglich, gleichzeitig den Begriff eines allervollkommensten Wesens zu behaupten, denn das Böse müsste dann selbst in ihm gesetzt sein, was allerdings seine Unvollkommenheit zur Folge hätte. Wenn man aber die Wirklichkeit des Bösen auf irgendeine Weise relativiert, damit die Vollkommenheit des schöpferischen Wesens weiterhin behauptet werden kann, fällt mit der Realität des Bösen auch die reale Möglichkeit der Freiheit, welche gerade mit einer möglichen und reellen Wahl zwischen Gute und Böse in einer intelligiblen Urentscheidung des Menschen identifiziert worden war.³⁵

3.2. Die Möglichkeit des Bösen

Im Angesicht dieser zwei Optionen bietet Schelling seine eigene Lösung an, welche sowohl die Perfektion und Vollkommenheit des Schöpfers, als auch die Realität des Bösen und damit der Freiheit der menschlichen Urentscheidung bewahrt.

Im entscheidenden Punkt seiner Lösung bezieht er sich auf eine grundsätzliche Unterscheidung zwischen dem existierenden Wesen selbst und dem Grund oder Wurzel seiner Existenz.³⁶ Damit „tut er einen gewaltigen und entscheidenden Schritt über den Idealismus hinaus“.³⁷

Diese Unterscheidung ist ebenso in Gott, wie in allen anderen Wesen zu finden, mit dem Unterschied, dass Gott auch den Grund seiner Existenz, seine Natur, in sich behält, indem außer Ihm gar nichts existiert.³⁸ In diesem Grund konstituiert sich Gott selbst im absoluten Sinne, „als ein vom Urwesen praktizierter *Reflexionsakt*“.³⁹ Er vollbringt die Schöpfung, indem er die in der Natur wirkenden Kräfte mit und nach seiner Intelligenz organisiert, „als ein notwendiger und freier Akt, nämlich als einer Akt des schöpferischen Willens, der die Vorstellung von sich selbst unmittelbar in einem wirklichen Bild macht und seinen eigenen Verstand in die geschaffene Natur entwirft“.⁴⁰

Dadurch, dass die Schöpfung, das Werden der Dinge der Natur in diesem Grund ist, welcher zwar vom Gott verschieden, und doch in Ihm zu finden ist, bewahrt Schelling den Unterschied zwischen den Dingen der Natur, den Menschen als Gipfel der Schöpfung, welcher die Natur überholt, und dem Schöpfer

³⁵ Vgl. SCHELLING, *Freiheitsschrift*, 353.

³⁶ Vgl. *Ebda*, 357.

³⁷ PEREÑA, FRANCESC, „Freiheit und System. Das Problem der Kompatibilität“, in: DIOGO, FERRER – TERESA, PEDRO (Hg.), *Schellings Philosophie der Freiheit*, Würzburg 2012, 133.

³⁸ Vgl. SCHELLING, *Freiheitsschrift*, 359.

³⁹ GONÇALVES, MÁRCIA CRISTINA FERREIRA, „Die Begründung des Problems der Freiheit“, in: DIOGO – TERESA, *Schellings Philosophie der Freiheit*, 106.

⁴⁰ GONÇALVES, „Die Begründung des Problems der Freiheit“, 106.

selbst.⁴¹ Dadurch aber, dass diese Schöpfung in einem erhellenden Akt des blinden Grundes durch den göttlichen Verstand geschieht, bleibt doch die Möglichkeit, das Göttliche in der Schöpfung, im Sinne einer gewissen Ähnlichkeit zu deuten.

Durch diesen erhellenden Akt des göttlichen Verstandes herrscht in der Welt eine gewisse Ordnung. Diese ist aber eine konditionale; nicht dem originalen Status der Dinge gemäße. Schelling selbst behauptet: „nach der ewigen Tat der Selbstoffenbarung ist nämlich in der Welt, wie wir sie jetzt erblicken, alles Regel, Ordnung und Form; aber immer liegt noch im Grunde das Regellose, als könnte es einmal wieder durchbrechen“.⁴²

Die Schöpfung, als Trennung der Kräfte, geschieht in verschiedenen Stufen. Dementsprechend existieren verschiedene Stufen des Seins in der Natur. Auf dem Gipfel dieser Stufen steht der Mensch. In ihm ist nämlich die Trennung völlig vollbracht, die gesamte Dunkelheit seiner Natur, erhellt.

Doch auch in ihm, wie in allen anderen Kreaturen, sind zwei Prinzipien – als Frucht der Trennung – zu finden. Beide Prinzipien stammen zwar aus demselben Grund der Existenz, wirken jedoch in verschiedenen Richtungen, indem das eine der blinde Eigenwille ist, welcher der göttlichen Erhellung⁴³ widerstrebt, das andere der Universalwille, welcher dem göttlichen Verstand gemäß handeln möchte.⁴⁴ Diese zwei Prinzipien, die im Grunde eigentlich eins, die ursprüngliche Natur, sind, sind gespalten, indem ein Teil der Natur und im Menschen der gesamte Urgrund vom göttlichen Verstand erhellt wird. Durch diese Exklusivität enthält der Mensch in sich auch den Geist, der in der Natur sich offenbart. Im Menschen wirken die beide Prinzipien, das vom Gott trennende Prinzip aus dem Urgrund und das Prinzip der aufgeklärten Natur, welches die Einheit sucht.

Die Beziehung dieser zwei Prinzipien ist im Geist des Menschen zerbrechlich – und darin besteht sein Unterschied zu Gott. In Gott herrscht die unauflöbliche, notwendige Harmonie dieser Beiden. Die Harmonie ist zwar auch im Menschen möglich, wenn er seinen Eigenwillen, seine Selbstheit dem Universalwillen unterordnet, sodass sie nicht vernichtet, aber „bloß als Träger und gleichsam Behälter des höheren Prinzips des Lichts“⁴⁵ wird. Dann herrscht in ihm die göttliche Ordnung, und hieraus folgt das Gute, der erste Pol derjenigen Entscheidung, die die reale Möglichkeit des Guten sichert. Er kann aber diese Ordnung auch umdrehen und seiner Kreatürlichkeit, seiner Selbstheit und seinem Partikularwillen den Vorrang geben, und damit die Identität, die harmonische Beziehung der zwei Prinzipien auflösen, indem seine Selbstheit, die bisher untergeordnet war, von dem ihm

⁴¹ Vgl. PEREÑA, „Freiheit und System. Das Problem der Kompatibilität“, 133.

⁴² SCHELLING, *Freiheitsschrift*, 359.

⁴³ Erhellung verstehe ich im Sinne der Schöpfung, insofern diese das freie Ordnen durch die eigene erhellte Natur – notwendige Kausalität – geschieht.

⁴⁴ Vgl. SCHELLING, *Freiheitsschrift*, 363.

⁴⁵ *Ebda*, 365.

schon in der Schöpfung gegebenen göttlichen Verstand oder Wort, trennt. Durch diese mögliche Entscheidung wird aber die reale Möglichkeit des Bösen, und durch beiden möglichen Entscheidungen, der reale und lebendige Begriff der Freiheit, gesichert.

In dieser Unordnung, in der umgekehrten Beziehung der Prinzipien besteht das Böse. Dann „herrscht ein bloßer Partikularwille, der die Kräfte nicht mehr unter sich, wie der ursprüngliche, vereinigen kann, und der daher streben muß, aus den voneinander gewichenen Kräften, dem empörten Heer der Begierden und Lüste [...] ein eignes und absonderliches Leben zu formieren“.⁴⁶

So ist das Böse eine wirkliche und positive Realität, die aus der Entscheidung Gottes aber höchstens als Zulassung ableitbar ist. Gott läßt das Böse wirken, weil Er die Liebe ist und die Liebe sich notwendigerweise – seiner inneren Natur nach – offenbart, die den Akt der Schöpfung vollbringt, welche die oben beschriebene Möglichkeit des Bösen zwar – notwendigerweise – mit sich bringt, aber nicht direkt verursacht. Die Frage ob es besser gewesen wäre, die Schöpfung gar nicht ins Leben zu rufen, um damit die Möglichkeit des Bösen zu vermeiden, ergibt nur wenig Sinn. Ohne diesen Schöpfungsakt wäre die Liebe keine Liebe. Es würde seiner eigenen Natur widersprechen und das würde den Sieg, die Verwirklichung des Bösen bedeuten.⁴⁷ „In der Abhandlung ist die letztendliche Definition von Gott eigentlich die Liebe: Gott ist Liebe, und vor allem ist das oberste Gesetz der Liebe. Eben dieses gebietet auch das »Wirkenlassen des Grundes«, ihn nicht am Wirken zu hindern. Schelling zufolge ist dies die einzige Möglichkeit, die klassische Idee einer Zulassung des Bösen aufzufassen“.⁴⁸ In dieser Zulassung verursacht Er aber nicht das Böse im Menschen, weil für ihn „das Gute und das Böse Objekte seines eigenen, freien Akts sind, als unmittelbare Folgen seines intelligiblen Teils, also weder in einer Situation der widersinnigen Indifferenz, noch in einer der physischen oder psychischen Determination, sondern als Ausdruck seiner eigenen inneren Natur“.⁴⁹

4. Konklusion

Die vorliegende Arbeit hatte das Ziel, die von Schelling gegebene Bedeutung und Erklärung der menschlichen Freiheit im Rahmen seiner *Freiheitsschrift* darzustellen. Dieses Werk schneidet trotz seiner relativen Kürze viele wichtige Themen an. So behandelt Schelling hier nicht nur die Freiheit, sondern auch viele andere Gebiete der Philosophie, die aber in einem engen Zusammenhang stehen. Sehr treffend ist was diesen Aspekt betrifft die Beschreibung: „was also in der *Freiheitsschrift*

⁴⁶ *Ebda*, 366.

⁴⁷ Vgl. *Ebda*, 374.

⁴⁸ COURTINE, JEAN-FRANCOIS, „Schelling. Das System der Freiheit. Von der absoluten Freiheit zur Metaphysik des Bösen“, in DIOGO – TERESA, *Schellings Philosophie der Freiheit*, 42–43.

⁴⁹ BOUTTURI, „Libertà“, 6421.

die theo-kosmogonische Spekulation, die Anthropologie und die Metaphysik des Bösen zusammenhält, ist letztendlich die Analyse der Stellung der menschlichen Freiheit im Verhältnis zum Grund, zur Natur in Gott, zu allem was in Gott nicht Gott ist“.⁵⁰

Im ersten Teil der Arbeit habe ich die Möglichkeit der transzendentalen Freiheit bei Schelling dargestellt. Diese entwickelt er vor dem Hintergrund der kantischen Unterscheidung zwischen der Welt der Dinge an sich und der Dinge wie sie für uns erfahrbar sind. Schelling wendet diese grundsätzliche Unterscheidung auf den Akt der Entscheidung des Menschen an, indem er behauptet, dass die Freiheit der Entscheidung nicht in der Welt der Phänomene, sondern in einem intelligiblen Akt des Menschen zu suchen ist. In diesem Akt definiert sich der Mensch; entscheidet sich entweder für das Gute oder das Böse. Diese Entscheidung fällt außerhalb von Raum und Zeit. Es geht also nicht darum, dass etwa ein „früheres Moment“ des Lebens den jetzigen bestimmt, sondern, dass die Entscheidung immerfort, aber außerhalb der Erfahrungswelt geschieht.

Damit dies denkbar sei, muss allerdings zunächst die Realität des Bösen gedacht, oder zumindest denkbar werden. Dies führt aber unentbehrlich zum Problem der Vereinbarkeit dieses realen Bösen, mit der Vollkommenheit Gottes. Dies war das Thema des zweiten Teils der Arbeit. Hier hat es sich gezeigt, wie Schelling die Möglichkeit der Realität des Bösen und dadurch eben auch der menschlichen Freiheit erklärt. Der entscheidende Punkt dabei ist die Differenz zwischen dem Existierenden selbst und seinem Grund, der Natur, wodurch das Böse als eine Realität des Menschen innerhalb Gottes, aber unabhängig von Ihm vorstellbar ist, als die umgeworfene Ordnung der Prinzipien im Menschen.

Die Freiheit, und damit die Verantwortung das Gute oder das Böse zu wählen, steht also in unserer Gewalt. Aber nicht als Willkür, sondern in der Kontinuität unserer Alltagsentscheidungen. Wir selbst sind es, die die Ordnung unter den in uns herrschenden Kräften bewahren – oder umkehren können. Dadurch wird uns im Denken Schellings nicht nur die Freiheit, sondern auch die Verantwortung gegeben, unsere eigene Natur selbst zu entscheiden.

⁵⁰ COURTINE, „Schelling. Das System der Freiheit. Von der absoluten Freiheit zur Metaphysik des Bösen“, in DIOGO – TERESA, *Schellings Philosophie der Freiheit*, 46.