

STUDIEN ZUR PHÄNOMENOLOGIE
UND PRAKTISCHEN PHILOSOPHIE

Herausgegeben

von

Hans-Helmuth Gander, Lore Hühn, László Tengelyi, Günter Zöllner

BAND 28

ERGON VERLAG

Schellings Philosophie der Freiheit

Studien zu den

*Philosophischen Untersuchungen
über das Wesen der menschlichen Freiheit*

Herausgegeben

von

Diogo Ferrer und Teresa Pedro

ERGON VERLAG

Der Ungrund als das uneinholbar Andere der Reflexion – Schellings Ausweg aus dem Idealismus

Markus Gabriel

Die *Freiheitsschrift* beginnt bekanntlich mit einer Erinnerung an die scheinbare Inkompatibilität von Freiheit und System:

Einer alten, jedoch keineswegs verklungenen Sage zufolge soll (...) der Begriff der Freiheit mit dem System überhaupt unverträglich sein, und jede auf Einheit und Ganzheit Anspruch machende Philosophie auf Leugnung der Freiheit hinauslaufen.¹

Seitdem Jacobi den Pantheismus-Streit eingeläutet hatte, stand der „Idealismus“, seinerzeit zunächst der transzendente, seit dem neunzehnten Jahrhundert aber natürlich v.a. Hegels absoluter Idealismus, unter dem gut begründeten Verdacht, er könne kein Anderes der Selbstsetzung denken. „Das Andere“ bezieht sich im Munde der Idealismus-Kritik dabei gerade nicht auf das dialektische Andere, *ἄτερον*, die Negativität, die bereits Platons Dialektik im *Sophistes* und *Parmenides* logisch ineinander verflochten hatte. Der gegen den Idealismus vorgebrachte Verdacht beruft sich vielmehr immer wieder darauf, dass der Idealismus einen Totalitätsbegriff in Ansatz bringe, der einen Immanenz-Zusammenhang zu denken gebe, aus dem es kein Entrinnen gebe.

Der idealistisch-geschlossene Immanenz-Zusammenhang scheint tatsächlich einen radikalen Fatalismus zu implizieren, der in der einen oder anderen Form zu einer unkritischen Einwilligung in das Gegebene nötigt. Spinozas *amor dei intellectualis* und Hegels Resignation vor der Geschichte im Namen des Ganzen, dass das Wahre sei, scheinen im selben metaphysischen Unterbau zu gründen. Vor allem in der Philosophie des 20. Jahrhunderts wurde der von Jacobi erhobene Vorwurf gegen den Idealismus aus verschiedenen Motiven erneut laut. Heidegger, Lévinas, Derrida und Nancy, aber auch Adorno, begehren gegen den dialektischen Begriff der Negativität auf und versuchen diesem eine Gründungsgeste zu attestieren, die sich dialektisch nicht einholen lässt. Auf diesem Wege schaffen sie Raum für Freiheit im Sinne einer radikalen, dialektisch nicht vermittelbaren Kontingenz und damit, dies gilt natürlich nicht umstandslos für Heidegger, für eine Ethik.

Wie Derrida in *Violence et Métaphysique* hervorhebt, geht es darum, dem idealistischen Gesamt-Zusammenhang ein „dehors absolu“ entgegenzustellen, „extériorité qui déborde infiniment la monade de *l'ego cogito*“². Dies geschieht im Namen der Freiheit, die durch die mit dem Systemanspruch einhergehende Totalität bedroht zu sein scheint. In diesem Kontext schließt Derrida *en passant* eine über-

¹ Schelling: *Freiheitsschrift*, SW VII, S. 336.

² Jacques Derrida: *Violence et métaphysique*, in: Ders.: *L'écriture et la différence*, Paris 1967, S. 117-228, hier: S. 156.

raschende Allianz mit Schelling, dem er eine Radikalisierung der bei Kant, v.a. im Thema des Dings an sich, angelegten „*altérité absolue*“ attestiert.³

Schon Schelling setzt sich in der *Freiheitsschrift* genau mit dem skizzierten Problem auseinander. Dabei sucht er allerdings nach einer Versöhnung von System und Freiheit, die auf ein freies System hinausläuft, ein System, dessen Form und Inhalt Freiheit sind. Auf diese Weise bricht Schelling mit der Opposition von System und Freiheit: Das ganz Andere erweist sich als System-konfigurierende Energie, die im konfigurierten System nicht restlos aufgeht. Schellings entscheidende Innovation besteht dabei in der Begründung einer *Ontologie der Freiheit*, die – wie ich hier nur in Grundrissen zeigen kann – eine Ontologie der Kontingenz in Aussicht stellt, an die ich selbst systematisch anknüpfe.⁴ Eine im Geiste Schellings konstruierte Ontologie der Kontingenz lässt sich unter Rekurs auf Schellings explizite Ontologie der Prädikation motivieren. Dabei möchte ich in meinem Beitrag Schellings Lesart „des Sinns der Copula im Urteil“⁵ durch die Einführung des Ungrundes als Thema einer Ontologie der Prädikation ergänzen. Obwohl Schelling den Ungrund ausdrücklich als „den höchsten Punkt der ganzen Untersuchung“⁶ apostrophiert, ist diesem Hinweis bisher noch kaum nachgegangen worden.⁷ In diesem Zusammenhang wundert es insbesondere, dass Heidegger in seiner Schelling-Deutung übersieht, dass die Einführung des Ungrundes genaugenommen die Willensmetaphysik sprengt. Der Ungrund ist gerade nicht das Ursein, welches Wollen ist, da ihm im Unterschied zum Ursein keine Prädikate zukommen.

Im ersten Teil meines Beitrages werde ich Schellings ontologische Wende rekonstruieren, mit der er sich explizit gegen den Idealismus, v.a. fichtescher Provenienz, richtet. Im zweiten Teil wende ich mich dann der grundlegenden Paradoxie von Schellings gegenüber Kant verlagerter Grenzziehung unter Rekurs auf den Ungrund zu. Denn während Kant eine transzendente und d.h. eben für Kant nicht ontologische Grenze zwischen Erscheinung und Ding an sich zieht, um damit Raum für die Möglichkeit von Freiheit zu eröffnen, zieht Schelling eine Grenze zwischen der prädikativ explizierbaren Bestimmtheit der Welt selbst und einem konstitutiven Entzug, dem Ungrund. Dieser garantiert erst in seiner nicht einholbaren Abwesenheit, in seiner radikalen Unverfügbarkeit, dass sich

³ Ebd., S. 225, Anm. Insbesondere der späte Schelling denkt das unvordenkliche Sein als absolutes Außerhalb. Dies habe ich ausführlich zu zeigen versucht in Markus Gabriel: *Der Mensch im Mythos. Untersuchungen über Ontotheologie, Anthropologie und Selbstbewußtseinsgeschichte* in Schellings „Philosophie der Mythologie“, Berlin/New York 2006.

⁴ Vgl. dazu bereits Markus Gabriel und Slavoj Žižek: *Mythology, Madness, and Laughter. Subjectivity in German Idealism*, New York/London 2009; Markus Gabriel: *Transcendental Ontology: Essays on German Idealism*, New York/London 2011.

⁵ *Freiheitsschrift*, SW VII, S. 342.

⁶ Ebd., S. 406.

⁷ Vgl. dazu ausführlicher Markus Gabriel: *Das Absolute und die Welt in Schellings Freiheitsschrift*, Bonn 2006.

ein zugleich strukturell bestimmtes und dauernd im Wandel, im Werden begriffenes kontingentes System von Dingen etablieren kann.

I. Schellings transzendente Ontologie der Freiheit

Schelling attestiert dem Idealismus die Entdeckung, dass „Wollen Ursein“ sei. Damit setzt er den Idealismus, d.h. hier wohl Kants und Fichtes Begriff der Subjektivität als Autonomie bzw. Selbstsetzung, dem „einseitig-realistischen oder dogmatischen System“⁸ entgegen. Dies lässt sich standardmäßig so deuten, dass der Idealismus die starre spinozistische, nicht immer schon auf Subjektivität bezogene Substanz als Subjekt und damit als Struktur der Selbstbeziehung – oder wie Schelling sagt „Selbstbejahung“⁹ – reinterpretiert. Die Substanz sei also mit dem Idealismus Subjekt geworden.¹⁰

Dabei darf freilich ebenso wenig wie bei Hegels berühmter Programmformel übersehen werden, dass die Substanz nicht einfach als Subjekt gedacht wird, sondern dass dem Subjekt ebenso sehr eine Substanz zugesprochen wird. Schellings Formulierung, Wollen sei Ursein, lässt sich als Deklaration einer ontologischen Wende deuten, die er dem impliziten Cartesianismus Kants und Fichtes entgeghält. Der transzendente Idealismus baut nämlich in der Tat noch auf einem methodischen Rest-Cartesianismus auf, basiert er doch auf der methodologischen Annahme, dass Philosophie sich als Reflexion auf die Struktur unserer Bezugnahme auf Gegenstände verstehen lasse. Demzufolge können wir die Form von Gegenständen zwar dahingehend antizipieren, dass diese immerhin mit unserem Zugang zu Gegenständen kompatibel sein muss, da Erkenntnis ansonsten unmöglich wäre, woraus aber nicht folgt, dass wir unseren Zugang überspringen und bei den Gegenständen selbst beginnen könnten. Die alte Ontologie wird durch eine Theorie der Intentionalität ersetzt, womit das cartesische Paradigma der Erkenntnistheorie als *prima philosophia* fortgeschrieben wird. Selbst wenn dieses bei Kant und Fichte ansatzweise durch den Primat des Praktischen eingeschränkt wird, bleibt es dennoch dabei, dass Kant und Fichte primär Subjektivitätstheorie und keineswegs Ontologie betreiben. Sie fragen also nicht nach den materiellen Bedingungen der Möglichkeit von Subjektivität, da sie *a limine* übersehen, dass Subjektivität *existiert*. Subjektivität, die Strukturtypik unserer Bezugnahme auf Gegenstände, kann aber, so Schellings grundlegende Einsicht, der

⁸ *Freiheitsschrift*, SW VII, S. 351.

⁹ Ebd., SW VII, S. 350.

¹⁰ So äußert sich übrigens nicht erst Hegel, sondern bereits der frühe Schelling in seiner Abwendung von Spinozas „Dogmatismus“. Spinoza habe gefordert, dass das Subjekt sich in der absoluten Notwendigkeit der Substanz auflöse. Denn er „kannte kein *Subjekt* als solches. Er hatte jenen Begriff von Subjekt selbst vorher bei sich aufgehoben, ehe er jenes Postulat aufstellte“ (Schelling: *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Criticismus*, SW I, S. 315).

Welt als dem Inbegriff des Existierenden gar nicht entgegengesetzt werden, ohne dass Subjektivität dadurch unmittelbar weltlos würde, was sich bei Kant und Fichte im unüberwundenen Problem des Solipsismus manifestiert. Wenn Subjektivität *existiert*, dann ist die Analyse des Existenzbegriffs methodologisch primär gegenüber der Subjektivitätstheorie, die sich vielmehr als regionale Ontologie denn als unhintergebar Ausgangspunkt erweist.

Vor diesem Hintergrund schlägt Schelling einen „höheren Realismus“¹¹ vor. Dieser überbrückt die cartesische Lücke zwischen Geist und Welt sowie die kantische Lücke zwischen Erscheinung und Ding an sich, indem er darauf aufmerksam macht, dass sowohl die Welt als auch die Subjektivität existieren. Eine Analyse des Existenzbegriffs ist deswegen fundamentaler als jede Subjektivitätstheorie: *Die Strukturtypik unserer Bezugnahme auf Gegenstände ist als Existierende ein Fall von Sein.*

Jede Bezugnahme auf Gegenstände bezieht sich auf irgendetwas Bestimmtes. Alles Bestimmte ist so-und-so beschaffen im Unterschied zu anders Bestimmtem. Genau dies drückt sich im Urteil aus, das irgendetwas von anderem unterscheidet, indem es als ein Fall registriert wird. Wer behauptet, dass etwas so-und-so sei, d.h. $F(x)$, bindet ein vorab „unbekanntes Etwas“¹² in ein prädikatives Ambiente ein. Dabei müssen subsemantische Energien am Werk sein, da die Verbindung von F und x im Urteil selbst den Bedingungen des nachträglich etablierten Urteils noch nicht unterstehen kann. Die Bedingungen einer identitären Logik werden immer erst nachträglich, d.h. im Kontext eines Urteilsgeschehens etabliert.¹³ Schelling drückt dies im klassischen großen Stil so aus:

Das Sein wird sich nur im Werden empfindlich. Im Sein freilich ist kein Werden; in diesem vielmehr ist es selber wieder als Ewigkeit gesetzt; aber in der Verwirklichung durch Gegensatz ist notwendig ein Werden.¹⁴

Da Sein, d.h. hier wohl So-und-so-Sein, nur nachträglich konstatiert werden kann, weil Sein ohne Urteil nicht erscheinen kann, wird sich Sein nur im Werden empfindlich. Genau damit „geht der Geist auf“¹⁵, worunter Schelling die Erscheinung eines stets fragilen prädikativen Ambientes versteht. Der Geist ist diejenige subsemantische Energie, die sich in der Copula manifestiert. Vor und unabhängig von dieser Manifestation ist der Geist freilich noch nicht Geist. *Als* Geist manifestiert er sich nur in der Copula und d.h. nachträglich. Geist ist mithin keine mysteriöse Entität, sondern der Name für die Existenz von Intelligenz, dafür also, dass irgendetwas konstaterbar existiert.

¹¹ Freiheitsschrift, SW VII, S. 352.

¹² Kant: Kritik der reinen Vernunft, AK III, S. 212..

¹³ Vgl. dazu auch Cornelius Castoriadis: *The Logic of Magmas and the Question of Autonomy*, in: *The Castoriadis Reader*, translated and edited by David Ames Curtis, Oxford 1997, S. 290-318.

¹⁴ Freiheitsschrift, SW VII, S. 404.

¹⁵ Ebd., S. 404.

Im Ausgang von der Beobachtung, dass Sein als Konstatierbares auf ein Werden verweist, das prädikativ noch gar nicht eingebunden sein kann, da alle Prädikationen und damit Bestimmtheit überhaupt eine semantische Kristallisation subsemantischer Energien ist, legitimiert Schelling die Übertragung von Freiheit auf das An-sich. Wie er zu Recht bemerkt, liegt diese Option im Einzugsbereich der *Kritik der praktischen Vernunft*, die jedoch nur die *Möglichkeit* in Anspruch nimmt, den Bereich des An-sich als Freiheit im Unterschied zur durchgängig determinierten Erscheinungswelt aufzufassen. Damit stellt Schelling den Anspruch zu zeigen,

(...) daß alles Wirkliche (die Natur, die Welt der Dinge) Tätigkeit, Leben und Freiheit zum Grunde habe, oder im Fichteschen Ausdruck, daß nicht allein die Ichheit alles, sondern auch umgekehrt alles Ichheit sei.¹⁶

Schelling macht diese ontologische Wende explizit am Programm fest, „die Freiheit einmal zum Eins und Alles der Philosophie zu machen“¹⁷. Freiheit wird hier also zum *ben kai pan* erhoben, zum Prinzip der Philosophie. Sie wird zum „positiven Begriff des An-sich überhaupt“¹⁸. Dies lässt sich so auffassen, dass Schelling eine transzendente Ontologie der Freiheit entwickelt. Unter „transzendentaler Ontologie“ verstehe ich hier eine Theorie der ontologischen Bedingungen unserer Bezugnahme auf Gegenstände, die damit rechnet, dass Bezugnahme existiert. Bezugnahme und Sein (im Sinne von Existenz) werden mithin nicht mehr entgegengesetzt, so dass nicht nur dem Gegenstand der Bezugnahme Existenz zugesprochen wird. Dennoch ist diese Ontologie transzendental in dem Sinne, dass sie sich auf die Bedingungen der Möglichkeit von Bezugnahme bezieht, diese aber einer Analyse des Existenzbegriffs unterstellt.

II. Grund und Existenz

Wie gesehen, begründet Schelling also eine neue nachkantische transzendente Ontologie der Freiheit, die nicht umstandslos dem Verdikt der kantischen Erkenntnisrestriktionen verfällt. Denn sie vermag sich, wie auszuführen sein wird, auf eine Prädikationstheorie zu stützen, die bis heute nichts an Aktualität eingebüßt hat, wie insbesondere die Arbeiten Wolfram Högbeles gezeigt haben.¹⁹

Das Sein empfindet, findet sich nur im Werden. Werden denkt Schelling als Auseinandersetzung von Grund und Existenz, d.h. als eine grundlegende Differenz. Was auch immer wir in der Welt antreffen mögen, seien es Dinge, lebendige Wesen oder unsere eigenen mentalen Zustände, die auch zur Welt gehören, al-

¹⁶ Ebd., S. 352.

¹⁷ Ebd.

¹⁸ Ebd.

¹⁹ Vgl. Wolfram Högbele: *Prädikation und Genesis. Fundamentalheuristik im Ausgang von Schellings „Die Weltalter“*, Frankfurt/Main 1989; Ders.: *Echo des Nichtwissens*, Berlin 2006, S. 277-341; Ders.: *Die Wirklichkeit des Denkens. Vorträge der Gadamer-Professur*, hg. von Markus Gabriel und Jens Halfwassen, Heidelberg 2007.

les muss Teil der Welt, d.h. Teil einer umfassenden Einheit sein können. Sonst wäre es jederzeit möglich, dass uns irgendetwas entgegentritt, das nicht zur Welt gehört, und das allein durch sein Auftreten ein ontologisches Loch in das Weltkontinuum reißt.

Die Überzeugung, dass alles, was existiert, als Teil der einen kontinuierlichen Welt existiert, kann keine Überzeugung sein, die wir durch Erfahrung gewonnen haben, und es ist zumindest nicht leicht ersichtlich, wie sie durch Erfahrung erschüttert werden könnte, ohne dass dadurch die Textur von Erfahrung überhaupt zerrisse. Die Überzeugung von der Einheit und Kontinuität der Welt liegt unserem Umgang mit den Zuständen der Welt zugrunde. Sie ist, kantisch gewendet, die Bedingung der Möglichkeit dafür, dass es überhaupt Zustände der Welt oder bestimmte Sachverhalte für uns geben kann. Die Einheit der Welt ist deshalb das erste und unerschütterliche Apriori, eine Überzeugung, die wir nicht aufgeben können, ohne zugleich alle anderen Überzeugungen ebenfalls aufzugeben.

Die Einheit der Welt kann nun nicht durch ihre *strukturell* bestimmten Zustände garantiert werden, da alle Weltzustände zumindest epistemisch kontingent sind in dem Sinne, dass wir keinen absoluten Grund dafür angeben können, dass sie bestehen, während es notwendig ist, dass es die Einheit der Welt geben muss, wenn es überhaupt irgendetwas Bestimmtes geben können soll. Mit einem klassischen Ausdruck kann man die Einheit der Welt ihre „Substanz“ nennen und diese von der „Struktur“ der Welt unterscheiden. Was Schelling als „Grund“ bezeichnet, ist die *kontinuative* Energie, die alles zusammenhält, d.h. die Substanz, während das Existierende *qua* Bestimmtes nur dadurch besteht, dass es sich von anderem, zumindest aber von der Substanz unterscheidet und auf diese Weise strukturelle, *dissipative* Energien freisetzt, die potentiell mit der Substanz inkompatibel sind. Schellings Grund ist somit der dynamische Nachfolger der spinozianischen Substanz.

Die Welt ist ein Geflecht von Bezügen. Alle Weltinhalte unterscheiden sich von allen anderen Weltinhalten dergestalt, dass sie durch einen Unterschied in einer Inklusions- oder Exklusionsrelation zu allen anderen Weltinhalten stehen. Bestimmbare Weltinhalte gibt es nur unter der Voraussetzung eines differentiellen Systems, dessen immanente Positionen sich als eine (niemals vollständig epistemisch repräsentierbare) Reihe von Unterschieden konstituieren. In der Welt ist mit anderen Worten alles nur dadurch dasjenige, was es ist, dass es alles andere, was es nicht ist, nicht ist. Doch das Geflecht der Welt ist kein kohärenter Text, der ein- für allemal feststeht und unter günstigen epistemischen Bedingungen von erkennenden Wesen wie uns Menschen korrekt gelesen werden kann. Der Begriff einer vollständigen Weltmappe ist sogar inkonsistent, weil das Vorkommen der Mappe als Ereignis in der Welt die Welt verändert. Das ontologische Vorkommen einer Weltmappe verändert die Welt so, dass es eine umfassendere Weltmappe geben müsste, die die Welt und die erste, notwendig unvollständige Weltmappe abbildete usw. *ad infinitum*.

Die Welt ist somit zwar ein System, aber ein lebendiges System.²⁰ Die Welt ist lebendig, weil sie existiert. Denn alles, was existiert, hat eine bestimmte Struktur, die sich von allen anderen Strukturen unterscheidet. Damit sie sich aber von allen anderen Strukturen unterscheiden lassen kann, muss sie Teil der *einen* Welt sein. Indem alle Strukturen Strukturen der Substanz sind, ohne dass diese selbst jemals strukturell realisiert werden könnte, da es ansonsten keine anderen Strukturen und damit gar nichts mehr geben könnte, stehen sie in einem unlösbaren Konflikt untereinander sowie mit der Substanz, auf die sie gleichwohl angewiesen sind. Die Welt ist ein lebendiges System, das Strukturen ausbilden muss, um überhaupt zu existieren, wobei diese Strukturen untereinander in einen Widerspruch geraten, da sie sich aktiv ausschließen und gerade dadurch die Einheit der Welt unablässig wiederholen. Die Welt ist ein großer Widerspruch, weil dasselbe, die Substanz, kontradiktorische Bestimmungen aufweist und sogar nur in einer Menge miteinander inkompatibler Beschreibungen zur Erscheinung kommt. Die inkompatiblen Weltzustände sind Zustände ein und desselben, nämlich der Welt, weshalb diese widersprüchlich ist.

Die Welt ist also die widersprüchliche differentielle Einheit von Substanz (Grund) und Struktur (Existierendem). Diese differentielle Einheit ist konstitutiv fragil, da die Struktur die Substanz ausschließt und *vice versa*. Der Widerstreit von Substanz und Struktur kann nicht dadurch aufgelöst werden, dass alle Strukturen verschwinden, da jene nur existieren kann, wenn Strukturen ausgebildet werden, die sich von der Substanz unterscheiden. Über den Gedanken eines ontologischen Widerspruchs in der Welt als Welt kombiniert Schelling Ontologie und Geschichte. Das Sein selbst ist geschichtlich, weil seine beiden Aspekte, Substanz und Struktur, inkompatibel sind und dennoch nicht unabhängig voneinander bestehen können. Die Geschichte ist der Versuch, diesen Widerspruch aufzulösen, indem immer neue Strukturen ausgebildet werden. Schellings eigener Text bezieht sich in diese Geschichte ein, da er sich eben erzählend oder, wie er selbst erklärt, „gesprächsweise“²¹ einer Dimension nähert, die prädikativ noch nicht explizierbar ist. Diejenige Geschichte, die allererst zur Ausbildung prädikativ explizierbarer

²⁰ Freiheitsschrift, SW VII, S. 399. Schelling spricht freilich nicht von der Welt, sondern von „Gott“. Doch „Gott“ ist nur der Name für die Welt im Ganzen, sofern sie sich auf sich selbst bezieht. Dass die Welt sich auf sich selbst bezieht, beweist das Dasein des Menschen, in dem sich die Welt selbst durchsichtig wird. Gleichwohl ist der Mensch nicht Gott, weil Gott im Unterschied zum Menschen nicht als jeweils *ein* Individuum in der Welt oder vielmehr in die Welt ek-sistiert, sondern das Weltganze bezeichnet, sofern es strukturbildend ist. Daher kann Schelling auch damit arbeiten, dass in Gott etwas ist, was nicht er selbst ist, nämlich der Grund seiner Existenz, weil Gott nur als die Selbstreferentialität des gesamten Systems und nicht schon als dessen Ausgangspunkt Gott ist.

²¹ Ebd., S. 410, Anm.

Strukturen und damit zu einer logisch gebundenen diskursiven Rationalität führt, wird er später als „mythologisches Bewußtsein“ thematisieren.²²

Der Grund der Welt ist ihre Substanz. Doch der Grund steht in Konflikt mit der Welt, sofern sie aus ihm heraussteht, weil die existierende Welt, in der wir leben, eine Verteilung von Dingen, Tatsachen und Gegenstandsbereichen ist, die zwar alle zur Welt gehören, aber ihren eigenen Gesetzen folgen, die man wissenschaftlich mit jeweils verschiedenen Methoden und unterschiedlichen Standards beschreiben kann. Das Existierende ist im Unterschied zur Substanz die Struktur der Welt. Auf Existierendes kann man intentional Bezug nehmen, auf die Substanz hingegen nicht, weshalb sie zu allen Zeiten das Rätsel aufgeworfen hat, dem schon die antike Philosophie mit den Begriffen *χώρα* (Platon) und *ὄλη* (Aristoteles, Plotin) und in der Neuzeit auch noch Kant mit dem Begriff eines Grundes für alle Empfindung überhaupt, dem Ding an sich, nachgegangen ist. Schellings Grund steht so allgemein für den Minimalzustand des logisch-ontologischen Raums, in dem wir uns erkennend bewegen, wobei sein Grund stets alles noch nicht ist, was als Bestimmtes begegnen kann.

Die vielen existierenden Dinge gehören zu *einer* Welt. Der Grund garantiert die Einheit der Welt und tendiert doch gleichzeitig zur Aufhebung der vielen Weltzustände. Wenn das aber gelänge und er die vielen Weltzustände jemals aufhöbe, wäre er nicht mehr der Grund der Welt. Ginge er aber umgekehrt in den vielen Weltzuständen auf, gäbe es ebenfalls keine Welt mehr, sondern nur noch eine schlechthin disparate Menge von Dingen und ihren Eigenschaften, die es genaugenommen auch nicht mehr gäbe, da diese jeweils dadurch bestimmt sind, dass sie in Inklusions- und Exklusionsrelationen stehen. Dies setzt aber in klassischer Terminologie sowohl einen Beziehungs- als auch einen Unterscheidungsgrund voraus, d.h. die Möglichkeit einer umfassenden Einheit, eines *Kontinuativs*, das nichts von all dem ist, was schon bestimmt ist.²³

Die Dinge müssen also zusammengehören, müssen *ein* System bilden. Die Welt hat deshalb eine *Struktur* nur dadurch, dass sie *eine* Welt ist. Die Substanz der Welt und ihre Struktur gehören untrennbar zusammen, obwohl sie sich ständig ausschließen. Dieser Zusammenhang von Substanz (Grund von Existenz)

²² Vgl. dazu ausführlich Markus Gabriel: *Der Mensch im Mythos. Untersuchungen über Ontotheologie, Anthropologie und Selbstbewußtseinsgeschichte* in Schellings „Philosophie der Mythologie“, Berlin/New York 2006; Markus Gabriel und Slavoj Žižek: *Mythology, Madness, and Laughter: Subjectivity in German Idealism*, New York/London 2009.

²³ Vgl. dazu Fichtes Analyse des Satzes vom Grunde in der Wissenschaftslehre 1794, in: Fichte, Johann Gottlieb: *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, Bd. 2, hg. von R. Lauth und H. Jacob, Stuttgart-Bad Cannstatt 1965, S. 272ff. Zum Begriff des „Kontinuativs“ vgl. Wolfram Högbe: *Echo des Nichtwissens*, Berlin 2006, S. 338f. Daß Schellings Begriff des Grundes eine Ontologisierung der Grundsatz-Philosophie darstellt, zeigt neuerdings Cem Kömürçü: *Sehnsucht und Finsternis. Schellings Ontologie der Sprache in der Freiheitsschrift und in den Stuttgarter Privatvorlesungen*, Diss. Heidelberg 2010.

und Struktur (Existierendes), den Heidegger in seiner Schelling-Deutung die „Seynsfuge“²⁴ getauft hat, ist deshalb konstitutiv fragil.

Nun sind auch wir ein Fall von Sein. Wir haben ebenfalls eine Struktur, indem wir uns immer schon in mannigfaltigen Relationen vorfinden, die wir unablässig verhandeln, da wir in jedem Moment unseres bewussten Lebens in völlig neue Umstände geraten, die wir bewährten Mustern unterstellen müssen, ohne jemals sicherstellen zu können, dass diese Muster selbst invariant anwendbar bleiben. Unsere jeweilige kognitive Biographie wiederholt demnach die Struktur des Seienden als solchen, sie ist selbst eine beständige Auseinandersetzung von Substanz und Struktur. Schelling sieht dabei deutlich, dass die Struktur von Substanz und Struktur nicht ausschließlich als invariantes Muster der Intentionalität vorkommt, wie es die Transzendentalphilosophie wollte. Vielmehr ist Intentionalität selbst ein Fall von Sein. Die Grundannahme von Schellings „höherem Realismus“, dass nämlich Intentionalität selbst etwas Existierendes ist, schützt ihn *a limine* sowohl vor der subjektivistischen Reduktion des Nicht-Denkenden auf das Denkende als auch vor der umgekehrten objektivistischen Reduktion. Denn sowohl Subjekt als auch Objekt sind immerhin Etwas, d.h. etwas Existierendes, was eine kritische Renaissance der Ontologie ermöglicht.

III. *Der Ungrund als das uneinholbar Andere*

Nur dadurch, dass sich Grund und Existenz unterscheiden, kann es etwas Existierendes geben. Dies bedeutet insbesondere, dass der Unterschied von Grund und Existenz, durch den diese in einer differenten Einheit zusammengehalten werden, selbst nichts Existierendes sein kann. Das Ereignis von Differenz untersteht demnach noch keinen apophantischen Bedingungen und kann deshalb auch in keinem prädikativen Ambiente vollständig expliziert werden. Denn, wie der späte Schelling schreibt,

(...) in der Ewigkeit ist kein „als“; als etwas, z.B. als A, kann nichts gesetzt seyn ohne Ausschließung von einem nicht A. Hier aber ist das Subjekt nur noch reines, d.h. irreflektirtes, gradaus gehendes, nicht als solches gesetztes Seyn. Denn jedes *als* solches Gesetzwerden setzt eine Reflexion – ein Reflektirtwerden – also schon ein Contrarium voraus.²⁵

Genau diese Gedankenfigur, die dem Begriff des unvordenklichen Seins zugrundeliegt, wendet Schelling auch schon in der *Freiheitsschrift* an. Der Ungrund wird als diejenige Dimension eingeführt, in der Unterschiede überhaupt vorkommen können. Er bezeichnet den hypothetischen unmarkierten Zustand des logisch-

²⁴ Vgl. Martin Heidegger: *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit* (1809), Tübingen 21995, S. 130 u. passim.

²⁵ Schelling: *Philosophie der Offenbarung*, SW XIV, S. 106.

ontologischen Raums, das was Milton Munitz den „unbound existence“ genannt hat und was man noch treffender als das Ungebundene charakterisieren sollte, da hier von Existenz noch gar keine Rede sein kann.²⁶

Da keine Unterschiede auf den Ungrund angewendet werden können, hat er auch keine Prädikate, außer dem der „Prädikatlosigkeit“²⁷. Daraus folgt insbesondere, dass der Ungrund vom Ursein strikt zu unterscheiden ist, weil dem Ursein eine Menge von Prädikaten zukommt. Damit kann man Schelling auch keine unrestringierte Willensmetaphysik mehr zuschreiben, da der Ungrund diesseits des Wollens steht. Sobald etwas gewollt wird und damit irgendetwas existiert, indem Grund und Existenz auseinandergelassen werden, lässt sich der Ungrund nicht mehr der Differenz entgegensetzen. Er tritt in Differenz, d.h. er ist Indifferenz.²⁸ Verharrte der Ungrund diesseits des Prozesses der Ausdifferenzierung von Grund und Existenz, wäre er diesem entgegengesetzt, dadurch bestimmt und demnach nicht mehr entgegensetzt. Der Ungrund wird also nachträglich, sobald sich Existenz ereignet hat, selbst in den Prozess hineingenommen, wobei er zugleich die Möglichkeit der Überwindung des Prozesses, die Liebe, in Aussicht stellt.

Die Annahme eines Ungrundes lässt sich übrigens unter Rekurs auf Freges Begriff der Prädikation als Sättigung einer Funktion plausibel machen. Stellen wir nämlich einmal die Frage, was unter den Bedingungen von Freges dualistischer Ontologie von Begriff und Gegenstand ein noch nicht begrifflich gebundener Gegenstand wäre. Nennen wir diesen Gegenstand „x“, um anzuzeigen, dass wir ihn noch unter keine prädikativen Bedingungen gestellt haben. Damit binden wir ihn aber bereits, indem wir ihm, wie Schelling von der absoluten Indifferenz schreibt, das Prädikat der „Prädikatlosigkeit“ zuschreiben. X ist schon eine Bestimmung von „– wie sollen wir es bezeichnen?“²⁹

Schelling erklärt die durch einen Gedankenstrich im Text angezeigte Leerstelle, die er „Ungrund“ tauft, zum „höchsten Punkt der ganzen Untersuchung“³⁰. Denn nur durch die paradoxe Vermittlung des Ungrundes vermag er die scheinbare Antinomie von Monismus und Dualismus zu lösen. Denn der Ungrund ist einerseits der Name für eine prä-prädikative Einheit, die in allen Prädikationen

²⁶ Vgl. Milton K. Munitz: *Cosmic Understanding. Philosophy and Science of the Universe*, Princeton 1986. Den Hinweis auf Munitz verdanke ich Wolfram Högbe.

²⁷ *Freiheitsschrift*, SW VII, S. 407.

²⁸ Schelling denkt diesen Prozess auch als Verdopplung. Vgl. besonders deutlich die folgende Passage aus den *Stuttgarter Privatvorlesungen* (auf die mich Cem Kömürçü hingewiesen hat): „Nun kann aber alles nur in seinem Gegenteil offenbar werden, also Identität in Nicht-Identität, in Differenz, in Unterscheidbarkeit der Principien. (...) Man hat diesen Uebergang von Identität zu Differenz sehr oft als ein *Aufheben der Identität* angesehen; dieß ist aber gar nicht der Fall, wie ich gleich zeigen werde. Es ist vielmehr nur eine Doublirung des Wesens, also eine Steigerung der Einheit“ (Schelling: *Stuttgarter Privatvorlesungen*, SW VII, S. 424f.).

²⁹ *Freiheitsschrift*, SW VII, S. 406.

³⁰ Ebd.

gespalten wird, wodurch ein Raum der Kontingenz und Fallibilität eröffnet wird; und andererseits bleibt er in Grund und Existenz als das Kontinuativ erhalten, das beide niemals vollständig auseinandertreten lässt. Entscheidend ist hierbei, dass er durch den Prozess der Differenz zur Liebe werden kann.

Die Liebe aber ist das Höchste. Sie ist das, was da war, ehe denn der Grund und ehe das Existierende (als getrennte) waren, aber noch nicht war als *Liebe*, sondern – wie sollen wir es bezeichnen?³¹

Der Ungrund durchläuft demnach einen Prozess: Er wird von der Indifferenz zur Liebe. Der bottom-up-Prozess der Konstitution der fragilen ontologischen Matrix von Grund und Existenz lässt sich demnach als grundlose Transformation des indifferenten Ungrundes in Liebe deuten. Dies kann man mit einem Wortspiel so ausdrücken, dass die Indifferenz in Differenz zur Liebe wird. Die Indifferenz ist in Differenz, sie ist der Name für das grundlose Ereignis der Differenz, das dennoch niemals zu einem Dualismus führen kann. Dies fängt Schelling u.a. mit der Distinktion zwischen „zugleich“ und „gleicherweise“³² ein. Der Ungrund ist demzufolge *gleicherweise* in Grund und Existenz als abwesende Bedingung anwesend, ohne doch beide *zugleich* zu sein.

Der Ungrund teilt sich aber in die zwei gleich ewigen Anfänge, nur damit die zwei, die in ihm, als Ungrund, nicht zugleich oder Eines sein konnten, durch Liebe Eins werden, d.h. er teilt sich nur, damit Leben und Liebe sei und persönliche Existenz.³³

Auf diese Weise hebt Schelling übrigens beiläufig die traditionelle metaphysische Hierarchie von Prinzip und Prinzipiat aus. Der Ungrund ist nämlich kein transzendenter Grund, der alles Endliche bedingt und in seiner Transzendenz verharrt (was die Neuplatoniker unter $\mu\omicron\nu\eta$ verstehen), obwohl er von Schelling als „das schlechthin betrachtete Absolute“³⁴ bezeichnet wird. Er ist vielmehr Ungrund und damit auch ohnmächtig. Er garantiert lediglich die nicht ohne suizidale Effekte aufzuhebende Symmetrie von Grund und Existenz, indem er in beiden „gleicherweise“ anwesend ist, da er in Differenz tritt. Mit anderen Worten ermöglicht der Ungrund einen Prozess der Differenz, aus dem möglicherweise Liebe hervorgeht. Liebe ist aber kein asymmetrisches Verhältnis eines Prinzips zu einem Prinzipiat und kann genau deswegen auch nicht im Rahmen der klassischen Prinzipien-Metaphysik gedacht werden.

Denn Liebe ist weder in der Indifferenz, noch wo Entgegengesetzte verbunden sind, die der Verbindung zum Sein bedürfen, sondern (um ein schon gesagtes Wort zu wiederholen) dies ist das Geheimnis der Liebe, daß sie solche verbindet, deren jedes für sich sein könnte und doch nicht ist, und nicht sein kann ohne das andere.³⁵

³¹ Ebd.

³² Ebd., S. 408.

³³ Ebd.

³⁴ Ebd.

³⁵ Ebd.

Der Ungrund kann freilich nur zur Liebe werden, indem eine grundlose Differenz erscheint. Sobald diese erschienen ist, hält er sie zusammen, da sie nur vor dem Hintergrund einer selbst konstitutiv nicht fassbaren Einheit erscheinen, die genaugenommen natürlich auch nur nachträglich zur Einheit wird. Liebe ist somit der Name dafür, dass die grundlose Differenz die Verfügung ihrer Einheit anerkennt. Die Anerkennung der Einheit ist dabei die Anerkennung von etwas, das sich logisch-begrifflich nicht kontrollieren lässt und damit eines uneinholbar Anderen der Reflexion.

Es ist bemerkenswert, dass Schelling den Ungrund als das „Wesen“ von Grund und Existenz bezeichnet, was man durchaus mit Heidegger als Wesen im aktiven Sinne hören sollte. Der Ungrund west in Grund und Existenz. Dabei bedarf er der Differenz von Grund und Existenz, um auch nur *als* das Absolute Grund und Existenz vorhergehen zu können. Hier wendet Schelling einmal mehr die Logik der Nachträglichkeit an: Das, was allen Prädikationen als ihre Voraussetzung vorhergeht, geht erst nachträglich *als* solches vorher, d.h. sobald ein prädikatives Ambiente etabliert worden ist.³⁶ Diese Logik der Nachträglichkeit bezeichnet Schelling als „bestimmte Erklärung“³⁷:

Das Wesen des Grundes, wie das des Existierenden, kann nur das *vor* allem Grunde vorhergehende sein, also das schlechthin betrachtete Absolute, der Ungrund. Er kann es aber (wie bewiesen) nicht anders sein, als indem er in zwei gleich ewige Anfänge auseinander geht, nicht daß er beide *zugleich*, sondern daß er in jedem *gleicherweise*, also in jedem das Ganze, oder ein eignes Wesen ist.³⁸

Die retroaktive Logik der Nachträglichkeit stößt immer wieder an Ausdrucksgrenzen, da sie auf Etwas trifft, das noch nicht einmal Etwas ist, und das dennoch angenommen werden muss, damit Etwas als Etwas bestimmt werden kann. Es gibt mithin in aller begrifflichen Explikation dessen, was es heißt, dass etwas existiert, eine nicht zu überwindende Ausdrucksschranke, die der Reflexion als solcher eignet. Sie wird mithin durch etwas konstituiert, was sich ihr entzieht, wobei sie ihren konstitutiven Entzug nur in der äußersten Anstrengung der Explikation ihrer eigenen Bedingungen erfahren kann. Damit komme ich zu einigen abschließenden Überlegungen.

³⁶ Vgl. dazu ausführlicher Markus Gabriel: Nachträgliche Notwendigkeit – Gott, Mensch und Urteil beim späten Schelling, in: Philosophisches Jahrbuch I/2009, S. 21-41.

³⁷ Vgl. Freiheitsschrift, SW VII, S. 408.

³⁸ Ebd.

IV.

Schelling wendet sich mit seiner innovativen kritischen Ontologie auf zweierlei Weise gegen den transzendentalen Idealismus Kants und Fichtes.³⁹ Erstens kritisiert er den Rest-Cartesianismus, der das Subjekt immer noch entweder von der Welt aus- oder die Welt ins Subjekt einschließt. Die cartesische Kluft zwischen Geist und Welt wird dadurch geschlossen, dass auch Subjektivität als etwas Existierendes verstanden wird, was eine Ontologie des Lebendigen und der Persönlichkeit zur Folge hat. Dies erlaubt Schelling gleichzeitig die Ausarbeitung einer lebendigen Ontologie, da auch seine eigenen Formulierungen als Text *existieren*.

Zweitens entwickelt Schelling eine Logik der Nachträglichkeit, die auch und v.a. für die Reflexion selbst gilt. Die Reflexion stößt im Versuch, sich ihrer eigenen Bedingungen zu versichern und diese als Voraussetzungen ihrer selbst transparent zu machen, auf einen konstitutiven Entzug. Dasjenige, was sie sich voraussetzt, kann noch nicht unter den für sie konstitutiven apophantischen Bedingungen stehen, so dass es im Medium einer jeden bereits etablierten identitären Logik nur als abwesend, als Indifferenz erscheint. Die Konfrontation mit der Indifferenz ermöglicht dabei allererst die Liebe als fragilen Ausgleich kontinuierlicher und dissipativer Energien. Das Subjekt vermag seine eigenen Bedingungen nicht zu kontrollieren, da der Versuch, sie vordergründig einzuspielen und zum Gegenstand der Reflexion zu erheben, selbst wiederum einen Hintergrund, einen „dunklen Rest“ generiert, der seinerseits zum Inhalt einer höherstufigen und ihrerseits höherstufig scheiternden Reflexion gemacht werden müsste.

Schelling radikalisiert demnach das kantische Projekt einer kritischen Selbstbegründung der Vernunft im Hinblick auf ihre Endlichkeit, indem er auch noch die Endlichkeit der transzendentalen und ontologischen Reflexion selbst einräumt. Endlichkeit ist Ausdruck einer konstitutiven ontologischen Instabilität und keineswegs nur *eine* Seite einer stabilen Grenze, die etwa zwischen Innen- und Außenwelt verlief. Intentionalität als ein Fall von Sein ist mithin keine ewige Strukturtypik, der man nicht entrinnen kann, sondern bereits Resultat von kontingenten Prozessen und damit übrigens auch prinzipiell überwindbar. Die Überwindung der Subjektivität und ihrer zirkulären Strukturen, die alles in Struktur übersetzen und ihre eigenen Bedingungen aufheben wollen, ist nur durch Liebe möglich. Um deren Möglichkeit nicht auszuschließen, bedarf es einer neuen kritischen Ontologie, die vom traditionellen, asymmetrischen Transzendenz-Modell, d.h. von einem *top-down* auf ein *bottom-up*-Modell umstellt.⁴⁰ Nur so werden wir der Fragilität all dessen inne, was existiert, und sind dann möglicherweise imstande, aus Freiheit die Perversion der Prinzipien, das radikale Böse erneut umzukehren.

³⁹ Ähnlich argumentiert übrigens auch Wolfgang Cramer für eine Verankerung der Subjektivitätstheorie in einer „transzendentalen Ontologie“. Vgl. etwa seine Grundlegung einer Theorie des Geistes, Frankfurt/Main 1957.

⁴⁰ Vgl. dazu Hogrebe: Echo des Nichtwissens, S. 317-330.

Bibliographie

- Castoriadis, Cornelius*: The Logic of Magmas and the Question of Autonomy, in: The Castoriadis Reader, translated and edited by David Ames Curtis, Oxford 1997.
- Cramer, Wolfgang*: Grundlegung einer Theorie des Geistes, Frankfurt/Main 1957.
- Derrida, Jacques*: L'écriture et la différence, Paris 1967.
- Fichte, Johann Gottlieb*: Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre, in: Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Bd. 2, hg. von R. Lauth und H. Jacob, Stuttgart-Bad Cannstatt 1965.
- Gabriel, Markus*: Der Mensch im Mythos. Untersuchungen über Ontotheologie, Anthropologie und Selbstbewußtseinsgeschichte in Schellings „Philosophie der Mythologie“, Berlin/New York 2006.
- Idem*: Das Absolute und die Welt in Schellings Freiheitsschrift, Bonn 2006.
- Idem und Žižek, Slavoj*: Mythology, Madness, and Laughter. Subjectivity in German Idealism, New York/London 2009.
- Idem*: Nachträgliche Notwendigkeit – Gott, Mensch und Urteil beim späten Schelling, in: Philosophisches Jahrbuch I/2009, S. 21-41.
- Idem*: Transcendental Ontology: Essays on German Idealism, New York/London 2011.
- Heidegger, Martin*: Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809), Tübingen 1995.
- Hogrebe, Wolfram*: Prädikation und Genesis. Fundamentalheuristik im Ausgang von Schellings „Die Weltalter“, Frankfurt/Main 1989.
- Idem*: Echo des Nichtwissens, Berlin 2006.
- Idem*: Die Wirklichkeit des Denkens. Vorträge der Gadamer-Professur, hg. von Markus Gabriel – Jens Halfwassen, Heidelberg 2007.
- Kömürücü, Cem*: Sehnsucht und Finsternis. Schellings Ontologie der Sprache in der Freiheitsschrift und in den Stuttgarter Privatvorlesungen, Diss. Heidelberg 2010.
- Munitz, Milton K.*: Cosmic Understanding. Philosophy and Science of the Universe, Princeton 1986.
- Schelling, F. W. J.*: Sämtliche Werke, 14 vol., hg. von K.F.A. von Schelling, Stuttgart 1855 sq.

Grund – Tiefe – Ungrund. Überlegungen zur Begründungsproblematik im Anschluss an Schellings *Freiheitsschrift*

Christoph Asmuth

Betrachtet man den philosophischen Weg Schellings bis zur *Freiheitsschrift* ohne Rücksicht auf die spätere Entwicklung, also gleichsam genetisch oder wie aus der Perspektive eines Zeitgenossen, so dürfte man zu dem überraschenden Ergebnis gelangen, dass die hier von Schelling selbst als neuer Entwurf apostrophierte Theorie eigentlich nicht zu erwarten war. Mit der *Freiheitsschrift* macht Schelling eine überraschende Wende öffentlich, die er selbst nicht als Wende oder gar als Kehre deutet, sondern als grundlegenden Neuansatz seines – immer schon angestrebten – Systems. Man mag das als Abschied vom Idealismus deuten: ‚Long Hello & Short Goodbye‘, wobei noch immer zu fragen wäre, welcher Idealismus hier in Rede steht.

Schelling selbst suggeriert die Ansicht, er habe sich vom Idealismus distanziert. Er bemängelt, der Idealismus in seiner avanciertesten Gestalt – Fichte – sei bloß abstrakt und verfehle den realen und lebendigen Begriff (SW VII, 352). Allerdings gibt es auch Bemerkungen, aus denen hervorgeht, dass Schelling den Idealismus lediglich für einseitig und daher ergänzungsbedürftig hält. Das entspräche ganz jener Programmatik, die bereits Fichte ins Spiel brachte, als er von einem Subjekt-Objektivismus sprach, der in Schellings Ideal-Realismus schließlich seine Fortsetzung finden sollte.¹ Freilich täte man Schelling unrecht, diesen erneuten Systemwechsel als Mangel aufzufassen, wie es Hegel tat, der einmal so oberlehrhaft wie treffend witzelte, Schelling habe seine Ausbildung vor dem Publikum gemacht. Oder Heinrich Heine, der befand: Ein vollständiges System

findet sich in keinem von Herrn Schellings Büchern (...) Man muß vielmehr seine Bücher chronologisch lesen, die allmähliche Ausbildung seines Gedankens darin verfolgen und sich dann an seiner Grundidee festhalten. Ja, es scheint mir auch nötig, daß man bei ihm nicht selten unterscheide, wo der Gedanke aufhört und die Poesie anfängt. Denn Herr Schelling ist eines von jenen Geschöpfen, denen die Natur mehr Neigung zur Poesie als poetische Potenz verliehen hat (...).²

Freilich macht es wenig Sinn, die Diskontinuität und Sprunghaftigkeit der philosophischen Entwicklung bei Schelling gegen eine Kontinuität des Denkens auszuspielen: Welchen Maßstab wollte man dafür anlegen? Und man muss nicht zartfühlend mit einem Autor umgehen, wenn man die Stärken eines Denkens

¹ „Idealismus ist Seele der Philosophie; Realismus der Leib; nur beide zusammen machen ein lebendiges Ganzes aus“ (Schelling: Freiheitsschrift, SW VII, S. 356).

² Heinrich Heine: Werke und Briefe in zehn Bänden. (Bd. 5) Berlin/Weimar 1972, S. 295f.