

Kants praktische Philosophie bei Schellings Übergang von der negativen zur positiven Philosophie¹

Am Ende des zweiten Buches der *Philosophie der Mythologie*, das die elfte bis vierundzwanzigste Vorlesung umfaßt, und welches Schelling *Philosophische Einleitung in die Philosophie der Mythologie oder Darstellung der reinrationalen Philosophie*² nennt, stellt Schelling den Übergang von der negativen, bzw. reinrationalen Philosophie zur positiven dar. Dabei bezieht er sich intensiv auf Kant, und zwar besonders auf dessen praktische Philosophie. Es legt sich nahe, zuerst den Kontext dieser Anknüpfung zu skizzieren, dann Schellings Bezüge auf Kants Philosophie zu erläutern und zuletzt Schellings Anknüpfung an Kant bei diesem Übergang zu erörtern.³

1. Kant am Ende der ‚reinerationalen Philosophie‘

„Dreh- und Angelpunkt in problemgeschichtlicher und systematischer Rücksicht für Schellings reinrationale Philosophie ist die Philosophie Kants“, schreibt Albert Franz.⁴ „Schelling greift“, wie man kurz darauf liest, „ausdrücklich auf Kants ‚Lehre von dem Ideal der Vernunft‘ zu-

¹ In diesem Beitrag gilt auf Wunsch des Verfassers die hergebrachte Rechtschreibung.

² In SW XI. In diesem Beitrag beziehen sich alle Zitate aus SW XI auf die *Darstellung*.

³ In mehreren Rezensionen meines Buches *Schelling lesen 2004* wurde bemerkt, daß dort der Philosophie Kants ein starker Einfluß auf Schelling eingeräumt wurde, und es wurde bedauert, daß der Wissenschaftslehre Fichtes weit weniger Aufmerksamkeit geschenkt wurde. In der Tat habe ich mich bemüht, nicht nur zu zeigen, daß der Einfluß Kants auf Schelling schon gegeben war, als dieser Fichte kennen lernte, sondern auch, daß Kant der für Schelling wichtigste Philosoph war; denn diese Sicht berichtigt nicht nur diejenige der Denkentwicklung Schellings und des Deutschen Idealismus, sondern erlaubt auch eine sachlich zutreffendere Interpretation dieser Philosophie. Diese These vertrete ich auch im vorliegenden Aufsatz. Das Verhältnis des späten Schelling zu Fichte habe ich inzwischen – allerdings ohne Diskussion desselben – dargestellt in: Dietzsch u. Frigo 2006, 191–201.

⁴ Franz, A. 1992, 286.

rück, in welcher er problemgeschichtlich jenen ‚Punkt‘ erkennt, ‚an den die spätere Entwicklung sich als eine notwendige Folge anschloß‘ ([SW XI] 283, Anm.).⁵ Folglich fungiert das transzendente Ideal in der ‚Philosophischen Einleitung‘ als Ausgangspunkt des Systems des Wissens, welches die in Schellings Augen von Kant erstmals zu sich selbst gebrachte Vernunft zu denken möglich macht. Die Vernunft ist hier rein bei sich, unabhängig von allem ihr Äußerem; ihre schlechthinnigen Denkmöglichkeiten des Seienden, mit welchem Wort Schelling die Kantische *omnitude realitatis* bezeichnet, werden vorgestellt. Schelling kennt deren vier, Potenzen oder Principe genannt. Das vierte Prinzip, die Einheit, welche die drei ersten nicht ausschließt, sondern dem Ganzen gleich ist, nennt er Seele.

Etwa in der Mitte des Buches, in der achtzehnten Vorlesung nämlich, ändert sich „der Charakter der Wissenschaft, indem außer dem, was noch immer durch reines Denken als Möglichkeit gefunden wird, eine Wirklichkeit da ist, die außer dem Denken ist“.⁶ Wirklich ist außer Gott jetzt, „was = Gott, etwas, das außer Gott (*praeter Deum*)“⁷ nicht *extra Deum*, ist. Dieses kann nur sein, was „sein selbst Anfang ist, *seine eigne That*“⁸. Aus sich selbst ist nicht die Seele, sondern der Geist. Er ist „*Wollen*“⁹ oder anders „das Wollen der Seele, die in die Weite und in die Freiheit verlangt“,¹⁰ in die Unbeschränktheit also. De facto hat der Geist die Möglichkeit ergriffen, sich von Gott zu lösen. Damit lebt er in der von Gott abgefallenen Welt. Von diesem Punkt der Untersuchung an werden nicht nur die transzendentalen Möglichkeiten schlechthin, sondern diejenigen unseres Aeons, wie mit den *Weltaltern* zu sagen wäre, entwickelt. Es werden nun die Denkmöglichkeiten unserer wirklich von Gott abgefallenen Welt, zuerst der Natur, dann des Geistes entfaltet. Daher sagt auch Schelling in unmittelbarem Anschluß an das zu Anfang dieses Absatzes gegebene Zitat von der Wirklichkeit, die außer dem Denken ist, daß sie „diesem von nun an parallel geht und ihm zur Probe und Bestätigung dient.“

Die Erhebung des Geistes zum Selbstsein zieht auch dessen Grund-

⁵ Franz, A. 1992, 287.

⁶ SW XI, S. 421.

⁷ SW XI, S. 421.

⁸ SW XI, S. 420.

⁹ SW XI, S. 461. Vgl. Konzepte zur XVIII. Vorlesung. – In: Schelling, F. W. J. 1990, 210. Die Parallelen der hier und im Folgenden angeführten Passagen stehen in SW XI in der 20. Vorlesung.

¹⁰ SW XI, S. 461f. Vgl. Konzepte zur XVIII. Vorlesung. – In: Schelling, F. W. J. 1990, 211.

lage, die Seele, in diesen Prozeß hinein. Damit aber „ist das allgemeine Zeichen zum für-sich-Seyn gegeben.“¹¹ Der sich auf sich selbst beziehende Geist, setzt eben durch diese Selbstbeziehung ein Außerhalb seiner selbst, das er zwar auf sich zu beziehen sucht, das er aber gerade dadurch als fremdes An-und-für-sich-selbst setzt. Das bedeutet für die Natur, daß sie in sich selbst zurücktritt und nun dunkle, d. i. dem Geist letztlich unzugängliche Materie, die sich selbst zu behaupten sucht, wird. In der Figur des Selbstseins, das sich aus dem Zusammenhang herausstellt, erkennt man leicht die von Schelling spätestens in der *Freiheitsschrift* übernommene Kantische Figur des Bösen. Für Kant ist das Böse die Ausnahme vom Gesetz. Der Wille, der sich die Ausnahme zur Maxime macht, stellt sich gegen das im Gesetz repräsentierte Ganze, in der Sprache der *Freiheitsschrift*: Der Individualwille stellt sich gegen den Allgemeinwillen. Folglich *muß* der Mensch, der von hier an als böse zu denken ist, diejenige Welt denken, die er *will*. Diese Figur des Selbstseins ist von hier an das Grundmodell des Verständnisses der *ganzen* Philosophie, der praktischen, sowie der theoretischen Philosophie.

Der Geist will wollen. Wollen kann er nur, wenn er *etwas* will. Es fragt sich, „was zu wollen [...] sei; dazu aber ist *Erkenntnis* notwendig: denn nur das Erkannte kann auch gewollt werden. Also muß der Geist sich in die Erkenntnis ergeben und wird so zum [...] Verstand.“ Schelling fährt fort: „Aber hier tritt nun etwas anderes dazwischen. Dieses andere ist die Welt, an der der Geist nun die gewollte Weite hat.“¹² Der Geist wird Erkenntnis, „nur damit er des Entgegenstehenden oder Dazwischengetretenen Herr werde, d. h. daß er an ihm keinen Gegensatz mehr seines Willens habe.“¹³ Aber nicht nur das Andere seiner erkennt der Geist, sondern ebenfalls sich selbst, nicht nur als erkennend, sondern erst recht als wollend.

Ein Wollen setzt sich als jeweils mein Wollen. Nicht der Begriff des Wollens, sondern ein Individuum will. So kann Schelling sagen: „Diese Seele, in welcher das Wollen sich erhoben, [...] wird *durch* jenes Wollen zur individuellen, denn“, so fügt er zur Deutlichkeit hinzu, „dieses Wollen eben *ist* das Individuelle in ihr;“ und Schelling fährt fort: „mit dieser ersten [...] ist eine unendliche Möglichkeit anderer [...] individueller Seelen gesetzt“.¹⁴

¹¹ SW XI, S. 422.

¹² Konzepte zur XVIII. Vorlesung. – In: Schelling, F. W. J. 1990, 211, 213.

¹³ SW XI, S. 463.

¹⁴ SW XI, S. 464.

In einer unendlichen Möglichkeit individueller Geister ist der einzelne individuelle Geist endlich. Da jeder in seiner Selbstbestimmung als frei zu denken ist, ist über ihnen eine nicht von deren Willkür abhängende Ordnung zu denken, ein Gesetz. Dieses nimmt seinen Gesetzescharakter durch den Fall an. Durch diesen macht der Geist, bzw. der Mensch „*dem Gesetz sich unterthan*,“ und dieses Gesetz wird, wie Schelling weiter sagt, „dem von Gott nicht wissenden eine selbständige [...] von Gott unabhängige, [...] *statt* seiner [...] über den Menschen erhabene *Macht* [...] die Quelle des natürlichen [...] Rechts“.¹⁵

An dieser Stelle geht Schelling ausführlicher auf Kant ein, und nennt es einen „der tiefsten, und was auch seichte Halbwisser dagegen vorbringen mögen, verehrungswerthesten Züge“ Kants, daß er in der Autonomie der Vernunft „die Unabhängigkeit des moralischen Gesetzes von Gott“¹⁶ behauptet. Dieses Gesetz ist, wie es moralisches ist, auch Rechtsgesetz und bedarf zu seiner Realisierung der Macht des Staates. (Dieser Gedanke Schellings gibt zu denken, wenn man die Forderung vernimmt, Gott in der europäischen Verfassung zu nennen.)

Im Fall setzte sich das Individuum als Zentrum, auf welches es alles bezog. Es vereinzelt sich, stand anderen Individuen gegenüber und geriet damit unter das Gesetz, „das sich seinem Willen als ein nicht gewolltes auferlegt“.¹⁷ „Unlust und Widerwillen gegen das Gesetz“¹⁸ sind die Folge. Übertretung verhindert oder bestraft der Staat. Er rechnet also dem Individuum sein Tun zu und erhebt es so zur Person. Schelling definiert: „*Person* ist das Subjekt, dessen Handlungen eine Zurechnung zulassen.“¹⁹ Der Staat macht damit für die Individuen eine Gesinnung möglich, ohne sie fordern zu können. Damit bleibt Raum für persönliche Tugenden und Freiheiten.

Im Verhältnis zwischen Mensch und Staat ist das Gesetz ein äußerliches, als Moralgesetz ein innerliches. Auch gegen das Moralgesetz konstatiert Schelling Unlust und Widerwille, die er – *nota bene* – als des Menschen „erste und natürliche Empfindung“ bezeichnet, welche Empfindung Schelling als „um so natürlicher“ begreift, „je härter und un-

¹⁵ SW XI, S. 530f.

¹⁶ SW XI, S. 532. S. auch Schellings Fußnote zu dieser Stelle: „Wie wichtig es ist, daß Kant die Moral ‚*secularisirt*‘ hat, wird die spätere Ausführung zeigen.“

¹⁷ SW XI, S. 534.

¹⁸ SW XI, S. 534.

¹⁹ SW XI, S. 536.

barmherziger es ihm erscheint.“²⁰ An dieser Stelle polemisiert Schelling in einer Fußnote ausdrücklich dagegen, das Gesetz als göttlich vorzustellen. „Gott ist durch das Gesetz vielmehr verborgen, und muß davon bleiben, damit das Gesetz Zuchtmeister sey.“²¹ Denn das Gesetz kann als etwas „Allgemeines und Unpersönliches“ nur „hart“²² sein. Es läßt von seiner Forderung nicht ab und weiß, selbst wenn ihm „völlig Genüge geschieht, keinen Dank“.²³ „Auch das *Gebotenseyn*“, fährt Schelling fort, „wäre dem Ich nicht so empfindlich, wenn es nur von einer Person ausginge, aber unter eine unpersönliche Macht niedergeworfen zu seyn, ist ihm unerträglich. Er, der *sein selbst* seyn will, soll sich dem Allgemeinen unterworfen sehen.“²⁴ In der Fußnote zu dieser Stelle erläutert Schelling weiter: „Auf dieser Unpersönlichkeit des Gesetzes beruht die Unvollkommenheit, *die im Gesetz selbst ist*, welche man aber zu leugnen versucht ist, wenn man es gleich als göttlich vorstellt.“²⁵ Wäre das Gesetz göttlich, so könnte es nicht als unpersönlich gedacht werden. Es ist aber unpersönlich, nimmt keine Rücksicht auf das Individuum, sagt nicht, was zu tun ist, ist also negativ. An dieser Stelle formuliert Schelling sehr deutlich: „*Kant* sieht die Unvollkommenheit des Gesetzes nicht ein und beraubt sich dadurch des wahren Wegs dahinzukommen, wohin er will.“ Und nun pointiert: „Es verläßt ihn hier sein kritischer Sinn.“²⁶ Das ist die deutlichste Kantkritik in der ganzen *Reinrationalen Philosophie*.

Die Kritik wird aus dem Kontext deutlicher. Selbst wenn der Mensch am Gesetz Gefallen findet, „so kommt es doch nicht zum Frieden;“ er erkennt, daß „es ihm an der *Gesinnung* fehlt, die das Gesetz nicht zu geben vermag.“²⁷ Es „bleibt immer der Ernst des Gesetzes, welcher es zu keiner *Freudigkeit* der Existenz kommen läßt.“²⁸ Das Gesetz wird vielmehr als Fluch empfunden, und der Mensch fängt an, „das Nichts, den Unwerth seines ganzen Daseyns einzusehen.“²⁹ Genau dies ist der Zweck des Gesetzes, „die Negation des Ich“,³⁰ welches sich außerhalb

²⁰ SW XI, S. 554.

²¹ SW XI, S. 554.

²² SW XI, S. 554.

²³ SW XI, S. 554.

²⁴ SW XI, S. 554.

²⁵ SW XI, S. 554.

²⁶ SW XI, S. 555.

²⁷ SW XI, S. 555.

²⁸ SW XI, S. 555 f.

²⁹ SW XI, S. 556.

³⁰ SW XI, S. 556.

des Gesamtzusammenhangs, der Idee, gesetzt und statt deren sich zum Zentrum zu machen gesucht hat. Nicht die – unmögliche – Erfüllung des Gesetzes, sondern die Negation dieses Ichs ist der Sinn des Gesetzes. Von diesem Gedanken aus wird verständlich, daß Schelling den Anfang der reinrationalen Philosophie nicht bei der Autonomie der Vernunft, erst recht nicht bei der transzendentalen Apperzeption nehmen kann, sondern beim transzendentalen Ideal, der Idee Gottes als derjenige, der die *omnitudo realitatis ist*.

Schelling beläßt es nicht bei der Negation dieses alles auf sich beziehenden Ich. Er fährt fort: „Doch eben hier [...] tritt ein Wendepunkt ein.“³¹ Das Ich hat die Möglichkeit, „sich als *Wirkendes* aufzugeben, [...] sich seiner Selbstheit zu begeben“³², nämlich im kontemplativen Leben der Frömmigkeit, Kunst und Wissenschaft. Da aber im Leben gehandelt werden muß, kann der Mensch nicht in der Kontemplation bleiben. In der Wissenschaft, nämlich der Philosophie, kann er zwar ein ideelles Verhältnis zu Gott gewinnen, aber nur zu dem Begriff Gottes, der am Ende der Wissenschaft steht, d. h. am Ende der negativen Philosophie, der aber nicht wirklicher Anfang, echtes Prinzip ist. Mit dieser Einsicht ist „das Ziel [...] der bloßen Vernunftwissenschaft“³³ erreicht. Diese untersucht die Möglichkeit von Wissenschaft, damit auch der Philosophie; sie ist „die *kritische*“³⁴ ihr obliegt „die Aufgabe Kants.“³⁵ Sie ist und bleibt im Begriff; sie hat auch den ersten Ursprung nur im Begriff, bzw. der Idee, und – vor allem – sie weiß dies. Daher läuft sie „wie Kants Kritik eigentlich auf Demüthigung der Vernunft“³⁶ hinaus; denn ihr Resultat ist, „daß das wahrhaft Seyende [...] mehr ist als die Idee“.³⁷ Anders gewendet kennt die negative Philosophie den notwendigen Begriff Gottes, nicht aber seine Wirklichkeit. Es gibt genau wie bei Kant keinen Gottesbeweis.³⁸

³¹ SW XI, S. 556.

³² SW XI, S. 556.

³³ SW XI, S. 560.

³⁴ SW XI, S. 562.

³⁵ SW XI, S. 562.

³⁶ SW XI, S. 566. Vgl. Kant: KrV A 795, B 823. Vgl. weiter Hühn, L. 1994, 189: Es „fasziniert Schelling an Kant die Konsequenz, mit der dieser den Begründungsanspruch der sich ermächtigen wollenden Vernunft zum Äußersten treibt und über die Erfahrung der ‚Demütigung‘ sie zur Anerkennung der ihr eigenen Grenzen führt.“

³⁷ SW XI, S. 566.

³⁸ Hühn, L. 1994, 186: „Nach Kant gelangt die Vernunft mit dem transzendentalen Ideal zum Begriff des *ens necessarium et realissimum*, doch dieser Begriff am ‚Ende‘

Die Denkmöglichkeiten sind mit der negativen Philosophie ausgeschöpft. Vom Denken führt kein Weg zur positiven Philosophie. Die Ergebnisse der negativen Philosophie bleiben gültig, hat sie doch die Möglichkeiten des Denkens ausgeschritten. Um zur positiven Philosophie zu kommen, „bedarf es [...] eines praktischen Antriebs;“³⁹ ein „*Wille* muß es seyn, [...] der mit innerer Nothwendigkeit verlangt, daß Gott nicht bloße Idee sey.“⁴⁰ Dieser Wille ist keine Willkür; er verlangt mit innerer Nothwendigkeit, die sich einstellt, wenn die zuvor schon genannte „letzte Verzweiflung sich seiner bemächtigt.“⁴¹ Diese wiederum resultiert aus der Einsicht, daß dem Gesetz kein Genüge geschehen kann, ja daß das Gesetz selbst die Folge des Falls ist, Moralität geradezu den Abfall von Gott bezeugt und der Mensch „die Kluft, welche zwischen ihm und Gott, erkennt“.⁴²

Entsprechend dem Rekurs auf den Willen ändert sich nun Schellings Sprache; es heißt: „*Ihn, Ihn* will es haben, den Gott, der handelt, [...] der *als ein selbst thatsächlicher dem Thatsächlichen des Abfalls entgegengetreten* kann, kurz der der *Herr* des Seyns ist“. Und Schelling fährt in Anspielung an Kant fort: „In diesem sieht es allein das *wirklich* höchste Gut.“⁴³ Für Kant besteht das höchste Gut in der gerechten Entsprechung von Tugend und Glück. Ein solches Glück wäre verdient, eine Leistung des Menschen, die aber, wie zuvor dargelegt, nicht gelingt und, wenn sie gelänge, nur als Leistung des Ich den Abfall zementierte. Nicht das Ich rettet sich. „Gott muß mit seiner Hilfe *entgegenkommen*, aber es kann ihn [Gott] *wollen*, und hoffen, durch ihn einer Seligkeit theilhaftig zu werden, die [...] *keine verdiente*, also auch keine proportionirte, wie Kant will, sondern nur eine unverdiente, eben darum incalculable, überschwengliche seyn kann.“⁴⁴ Unmittelbar darauf bezieht sich Schelling auf Kant: „Bei Kant, der auch über das Gesetz hinaus will, ist es nicht das Ich, sondern bloß die Philosophie und die Proportion, die über das

vermittelt keine Erkenntnis über die Wirklichkeit oder auch nur über die Wahrscheinlichkeit Gottes.“

Ewertowski, J. 1999, 331f.: „Gott ist [...] ‚begriffen‘, aber dennoch nicht in seiner Wirklichkeit erkannt. Denn diese Wirklichkeit kann die Vernunft nicht aus sich heraus hervorbringen.“

³⁹ SW XI, S. 565.

⁴⁰ SW XI, S. 565.

⁴¹ SW XI, S. 566.

⁴² SW XI, S. 566.

⁴³ SW XI, S. 566.

⁴⁴ SW XI, S. 567.

Gesetz hinaus verlangt, nach einer also *verdienten* Glückseligkeit, die nicht in der Einheit mit Gott besteht, sondern etwas relativ Außeres ist und eigentlich bloß sinnliche.“ Hierzu merkt Schelling in einer Fußnote an: „Nach Kant [...] ist Glückseligkeit nur das zweite Element des höchsten Guts, was richtig ist, wenn das zweite das höhere. Nicht als Lohn der Sittlichkeit, sondern als das Höhere wird sie gesucht, jene befriedigt nicht.“⁴⁵

Schelling führt die Auseinandersetzung mit Kant noch weiter. Im Anschluß an die Feststellung, daß „das Bedürfnis, Gott außer der Vernunft [...] zu haben, durchaus praktisch entsteht“,⁴⁶ daß das daher entspringende Wollen eines „des Geistes, der vermöge innerer Nothwendigkeit und im Sehnen nach eigener Befreiung bei dem im Denken eingeschlossenen nicht stehen bleiben kann,“ weist Schelling ab, daß diese Forderung vom Denken ausgehen könne. So, sagt er, „ist sie auch nicht Postulat der praktischen Vernunft. Nicht diese, wie Kant will, sondern nur das Individuum führt zu Gott. Denn nicht das Allgemeine im Menschen verlangt nach Glückseligkeit, sondern das Individuum.“⁴⁷

Diesen Gedankengang versteht man, wenn man sich Schellings Begriff von Seligkeit vergegenwärtigt. In der 20. Vorlesung legt Schelling das griechische *μάκαρ* aus,⁴⁸ nämlich als Verneinung der „Unruhe des unablässigen Wollens und Begehrens, von der jedes Geschöpf getrieben wird, [die] an sich selbst die Unseligkeit ist“.⁴⁹ Diese Unruhe ist eben jene, die daraus entstanden ist, daß der Geist sich und damit jedes Geschöpf aus dem Zentrum setzte und sich selbst zum Zentrum zu machen suchte. Nun muß er um seine Existenz bangen und sorgen. Glückselig kann also nur sein, wer nicht in Sorge um sich selbst kreisen muß, sondern wer „in seinem Glück sich selbst vergißt.“⁵⁰ In der *Anderen Deduk-*

⁴⁵ SW XI, S. 567.

⁴⁶ SW XI, S. 569.

⁴⁷ SW XI, S. 569. Vgl. Sollberger, D. 1996, 343: „Die Individualität des Ich ist [...] sowohl die Ursache des Dilemmas (sich selbst negieren zu müssen, als Individuum aber zugleich der existentiellen Selbsterhaltung verhaftet zu bleiben) als auch die Bedingung seiner Lösung. Denn nur von einem Individuum, das in die Not dieses existentiellen Dilemmas gerät, kann der Wille ausgehen, die ‚innere Not zu wenden‘ und die reine Aktualität nicht bloß *essentia*, sondern *actu* ‚als persönlichen, wirklichen Gott‘ (DRP [SW] XI, 564) zu wollen. [...] Es bedarf ‚eines praktischen Antriebs‘ (DRP [SW] XI, 565), eines Willens“.

⁴⁸ SW XI, S. 472–475.

⁴⁹ SW XI, S. 473.

⁵⁰ SW XI, S. 473.

tion der Principien der positiven Philosophie findet sich eine ergänzende Bestimmung der Seligkeit, nämlich als freie Hervorbringung. Es heißt dort von Gott: „Erst als Herr, ein von dem seinen verschiedenes Seyn hervorzubringen, erst darin ist Gott ganz von *sich* hinweg; in diesem von *sich* Hinwegseynkönnen besteht aber für Gott wie seine absolute Freiheit so seine absolute Seligkeit.“⁵¹ In dieser Bestimmung ist das Moment, von sich absehen zu können, enthalten. Es wird hier deutlich, daß, wer dies kann, notwendig ist und daher ohne Sorge von sich absehen kann. Wer aber notwendig ist, ist frei, frei aus sich herauszugehen und hervorzubringen. Seligkeit besteht somit negativ ausgedrückt, in Unabhängigkeit, positiv in der Freiheit bei anderem zu sein. Bei einem anderen und nicht bei sich zu sein aber ist Liebe.

Nach den angeführten Stellen ist Seligkeit zu verstehen als Sein im Ursprung und, da dieser Ursprung Freiheit und Produktivität schlechterdings ist, als Ermächtigung zu Freiheit und hervorbringender Tätigkeit. Schelling denkt Glück nicht als Lohn, sondern als Geschenk, um den religiösen Ausdruck Gnade zu vermeiden.

Die angeführten Überlegungen stehen im Zusammenhang des Übergangs von der negativen zur positiven Philosophie. Soviel wurde bisher deutlich. Dieser Übergang geschieht nicht von der theoretischen, sondern von der praktischen Vernunft aus, und er geschieht in Auseinandersetzung mit Kants praktischer Philosophie, insbesondere – wen, der Schelling kennt, wundert es – mit dessen Postulatenlehre.

2. Schellings Bezug auf Kants praktische Philosophie

Es ist schon deutlich geworden, daß Schelling den Primat der praktischen Vernunft systematisch durchzuführen bestrebt ist. Er schließt sich dabei besonders an Kants *Religionsschrift* an, die er wie wohl kein anderes Werk hervorhebt; es lohnt sich, ebenso wie wir die härteste Kritik an Kant zitierten, auch diese hervorragende Stelle zu zitieren:

„Gehen wir von hier nicht hinweg, ohne Kants Andenken zu feiern, dem wir es verdanken, mit solcher Bestimmtheit zu sprechen von einer nicht in das gegenwärtige Bewußtseyn hereinfließenden, ihm vorausgehenden, noch der Ideenwelt angehörigen Handlung, ohne welche es keine Persönlichkeit, nichts Ewiges im Menschen, sondern nur zufällige, in ihm selbst zusammenhanglose Handlungen geben würde. Diese Lehre

⁵¹ SW XIV, S. 351.

Kants war selbst eine That seines Geistes, durch die er ebensowohl die Schärfe seines Erkennens, als den moralischen Muth einer durch nichts zu erschreckenden Aufrichtigkeit an den Tag gelegt hat. Denn bekannt genug ist, wie er durch diese Lehre und die damit zusammenhangende von dem radicalen Bösen der menschlichen Natur sich sofort die Menge entfremdete, deren Zustimmung eine Zeit lang seinen Namen zu einem populären gemacht hatte.“⁵²

Schelling rekurriert hier zuerst auf Kants Lehre von der Unzeitlichkeit der Freiheit, gemäß der die Freiheit nicht in das durch die Zeit und damit die Kausalität bestimmte Bewußtsein fällt. Diese Theorie garantiert die Identität der Person durch alle ihre Veränderungen in der Zeit hindurch. Mit dieser Lehre hängt aber diejenige vom radikalen Bösen zusammen. Das Böse besteht für Kant nicht in der Aufhebung des Gesetzes, sondern in der Maxime, ihm solange zu folgen, wie es dem Glücksstreben nicht zuwider ist, sollte Letztes aber einmal eintreten, sich die Ausnahme vom Gesetz zu erlauben. Damit wird der Eigenwille *prinzipiell* über den Allgemeinwillen gestellt und die Ordnung der Prinzipien der Willensbestimmung verkehrt. In der Konsequenz bedeutet dies, daß niemand seiner Sittlichkeit sicher sein kann; keiner weiß, ob er nicht doch gegen das Gesetz handeln wird und damit die Verkehrtheit seines Willens dokumentiert. Diese Lehre demütigt nicht nur eine oberflächliche Aufklärung, sondern jeden Menschen weit mehr als alle Vernunftkritik.

Ausgerechnet wegen dieser Lehre feiert Schelling Kant. Sie ist, wie schon vorhin gesagt, der Ansatzpunkt der Vereinigung von theoretischer und praktischer Philosophie und wird für Schellings Denken ein Schlüssel. In diesem Punkt, an dem sich Kant in die tiefste Finsternis menschlicher Existenz gewagt hatte, entdeckt Schelling die Einheit von theoretischer und praktischer Philosophie – in der Tat ein Grund, Kant zu feiern.

Von dieser Lehre aus versteht es sich aber auch, daß Schelling an anderer Stelle von Kant sagt, „sein kritischer Sinn“⁵³ habe ihn verlassen. Diese Bemerkung bezieht sich ja darauf, daß Kant die Unvollkommenheit des Gesetzes nicht einsehe. Die Befolgung des Gesetzes macht nach Kant den Menschen des Glückes würdig. Kritischer Sinn fragt nach den Bedingungen der Möglichkeit. Hier wäre – so wird man wohl Schellings Einspruch verstehen müssen – nach der Bedingung der Möglich-

⁵² SW XI, S. 483.

⁵³ SW XI, S. 555.

keit des Hervorgangs der Unterscheidung von Tugend und Glück aus einer Einheit zu fragen gewesen. Bei Kant stehen beide faktisch, d. i. unverbunden nebeneinander. Durch Moralität wird einzig das Unglück vermieden, sich verachten zu müssen. So kann Schelling sagen: „Selbstachtung bewahrt uns vor Unglück, aber macht uns nicht glücklich.“⁵⁴ Kein Unglück zu haben, ist längst noch kein Glück. Schelling sieht auch, daß Kant dies zugesteht, „indem er die Glückseligkeit als etwas Fremdes [zur Tugend] hinzukommen läßt.“⁵⁵ Wenn das Glück der Tugend so fremd und äußerlich ist, sieht man nicht, warum diese glückswürdig machen sollte.

Kant lehrt: Das Gesetz gebietet das Gute. Dieses soll aus Achtung vor dem Gesetz gewollt werden. Schelling wendet ein: „Moral in Kants Sinn aus bloßer Achtung gibt es nicht; dazu gehört, wie Luther sagt [...] ‚ein freiwillig lustig Herz.‘“⁵⁶ Das Kantische Gesetz bestimmt unbedingt, was geschehen soll; es verhält sich wie ein Naturgesetz, womit Kant es ja auch vergleicht. Die Differenz liegt darin, daß der Wille dem Gesetz nicht wie das Naturding gehorchen muß; die Bestimmung jedoch erfolgt mit gleicher Notwendigkeit. Achtung vor dem Gesetz, wie Kant es denkt, bezieht sich nach Schelling aber nicht auf das, was das Gesetz will, nämlich daß der Allgemeinwille herrsche und nicht der Individualwille. Weil aber das Gesetz die Willensbestimmung fordert, ist die bestimmende Instanz der Individualwille, auch dann, wenn er sich gemäß dem Gesetz bestimmt. Daher reicht, so Schelling, *bloße* Achtung nicht zur sittlichen Willensbestimmung. Ein Handeln aus purer Achtung für das Gesetz erfüllt es nicht, weil es nicht aus dem Subjekt, dem Ich, hinausführt, indem das Subjekt sich setzt als eines, welches aus sich, aus seinem eigenen Willen das Gesetz erfüllt, also den verderblichen Selbstbezug nicht aufgibt. Das Prinzip des Bösen bleibt gerade hier in der Achtung vor dem Gesetz bestehen. Daher kommt Kant nach Schellings schon zitiertem Urteil nicht dorthin, „wohin er will.“⁵⁷

Schelling setzt dem entgegen, was Luther ein freiwillig lustig Herz genannt hat. Im Gegensatz zur Kantischen Lehre ist hier das Individuum nicht bei sich als Prinzip des Handelns. Prinzip des Handelns ist in diesem Fall nicht das Ich, sondern der gute Wille, der dem Ich zwar nicht äußerlich, aber doch nicht das Ich ist. Die Leistung des Ich, wenn man

⁵⁴ SW XI, S. 555.

⁵⁵ SW XI, S. 555.

⁵⁶ SW XI, S. 555.

⁵⁷ SW XI, S. 555.

denn noch so sprechen will, ist es hier, den guten Willen in sich handeln zu lassen, das heißt aber, sich eben nicht als Prinzip des Handelns zu setzen. Der gute Wille, den Schelling an anderer Stelle auch guten Geist nennt, ist für ihn nichts anderes als der Geist Gottes selbst.

Obgleich die Parabel vom Samariter das Gesetz erläutert, ist in ihr selbst vom Gesetz keine Rede. In Schellings Sinn wäre zu interpretieren: Das Gesetz wird vom Samariter erfüllt, weil er den Zerschlagenen in seiner unbedingten Würde verletzt sieht, – und nun entsprechend dem Text – ein Herz für ihn hat („ἐσπλαγχνίσθη“), sich erbarmt („misericordia motus est“)⁵⁸ und bei ihm, nicht bei sich ist. Das unpersönliche Gesetz weckt im Menschen kein Herz, das ihn aus sich hinausbrächte. „Das Gesetz ist unvernünftig ihm ein Herz zu geben, das ihm (dem Gesetze) ‚gleich‘ ist,⁵⁹ so daß er es von Herzen gern erfüllt, weil er eben vom Gesetz ganz durchdrungen wäre. Das Gesetz gibt kein Herz und damit auch kein Glück; dieses ist dem Gesetz fremd. Von der Kantischen Glückseligkeit sagt Schelling daher auch, daß sie „etwas relativ Aeußres ist und eigentlich bloß sinnliche.“⁶⁰ Kant bestimmt ja Glück als sinnlich; es ist schon dadurch der Moral äußerlich.

An dieser Äußerlichkeit scheitert nach Schelling Kants Postulatenlehre. Belohnung und Bestrafung aus Gründen der Gerechtigkeit bleiben der Moralität äußerlich. Glück und Moral können nur dort zusammenkommen, wo Freiheit nicht als Forderung eines autonomen Gesetzes auftritt, sondern wo Freiheit als Ursprünglichkeit, mit dem Kant der *Kritik der reinen Vernunft* als Anfangenkönnen, gedacht wird und so ihre Erfüllung in anderer Freiheit findet. Dort ist der Selbstbezug des Ich und damit das Böse überwunden. Schellings Zustimmung zu Kants Einsicht, daß das Böse darin besteht, den Eigenwillen über den Allgemeinwillen zu setzen, ermöglicht ihm, im Selbstbezug einerseits das begründende systematische Prinzip zu erkennen und andererseits gerade dieses als das verderbliche und daher zu überwindende anzusehen. Walter Schulz hat in seiner bahnbrechenden Arbeit⁶¹ die systematische Funktion des Selbstbezugs erkannt, deren Verderblichkeit jedoch wie überhaupt die Bedeutung der Praxis in Schellings Spätphilosophie nicht gesehen.⁶²

⁵⁸ Lk 10,33.

⁵⁹ SW XI, S. 555.

⁶⁰ SW XI, S. 567.

⁶¹ Schulz, W. 1955; 1975².

⁶² Vgl. Hutter, A. 1996, 31–36. Bes. S. 32: „Schulz engt den Wirklichkeitsbegriff unzulässigerweise auf die gegenständliche Wirklichkeit ein, wodurch das eigenständige Phänomen der praktischen Wirklichkeit verkannt wird.“

Es bleibt zu erwähnen, daß Schellings Auseinandersetzung mit Kant sich auf diesen selbst berufen kann. Dieser nämlich ist in dem Aufsatz *Das Ende aller Dinge* von 1794 über die kritischen Schriften hinausgegangen, wenn er von der Liebenswürdigkeit des Christentums spricht. Dabei bestimmt er die Liebe „als freie Aufnahme des Willens eines Andern unter seine Maximen“ und begreift sie als „ein unentbehrliches Ergänzungsstück der Unvollkommenheit der menschlichen Natur“, welche Unvollkommenheit Kant dahingehend versteht, „zu dem, was die Vernunft durchs Gesetz vorschreibt, genöthigt werden zu müssen“. Kant begründet die Unentbehrlichkeit der Liebe so, daß die Pflichterfüllung, die nicht gerne geschehe, nicht ausreiche. Kant sieht also auch, daß ein Herz zur Pflichterfüllung nötig ist. Liebe aber kann man nach Kant nicht gebieten. Daher redet der Stifter des Christentums „nicht in der Qualität eines Befehlshabers, der *seinen* Gehorsam fordernden Willen [verkündet], sondern [der] in der [Qualität] eines Menschenfreundes redet, der seinen Mitmenschen ihren eignen wohlverstandnen Willen [...] ans Herz legt.“⁶³ Der hier deutliche personale Gesichtspunkt Kants unterscheidet sich von dem Schellings dadurch, daß Kant die Person Christi unter dem Gesetz sieht, Schelling sieht sie darüber. Nichtsdestoweniger kann sich die Kritik, die Schelling an Kants Lehre übt, weitgehend auf diesen berufen, wenngleich Schelling das auch läßt.

3. Der Übergang zur positiven Philosophie mit Hilfe Kants

Die negative Philosophie, von der hier auszugehen ist, versteht sich als reinrationale. Das heißt einmal, sie argumentiert strikt rational und beweist schlüssig, zum anderen sie bleibt im Bereich des Möglichen, Wirkliches kann sie nicht beweisen. Philosophie, die wie die Schellingsche als Wissenschaft auftritt, kann nicht bei einer Konstruktion von Möglichkeiten stehen bleiben, schließlich will sie wissen, was wirklich ist, und nicht, was alles möglich wäre. Hieraus ergibt sich, daß strikte Beweisverfahren nicht die Methode der positiven Philosophie sein können und daß von derjenigen philosophischen Disziplin auszugehen ist, die von Wirklichkeit handelt, und zwar von derjenigen Wirklichkeit, von der wir unmittelbar Kenntnis haben, von unserem freien Wirken. Der

⁶³ Alle Zitate: Kant I. 1912, 338.

Übergang von der negativen zur positiven Philosophie geschieht somit durch praktische Vernunft.

Von Beweisen, etwa noch *more geometrico*, kann keine Rede sein. Schelling spricht von Erweis.⁶⁴ „Das Wort ‚Erweis‘ wählt“, wie Buchheim schreibt, „Schelling mit großem Bedacht.“⁶⁵ Buchheim erläutert den Wortgebrauch mit Redewendungen wie, „jemand habe sich als wirklicher Freund erwiesen“⁶⁶ und ähnlichen. Bezeichnenderweise kommen solche Redewendungen aus dem Bereich menschlicher Praxis. Freundschaft kann man nicht *more geometrico* beweisen. Nicht einmal dann, wenn jemand alles getan hat, was als Handeln eines Freundes verstanden werden kann, kann man die Freundschaft beweisen. Es ist nämlich schlicht unmöglich, die Intentionen eines Menschen zu durchschauen. Wenn wir sehen, daß jemand wie ein Freund handelt, vertrauen wir darauf, daß er ein Freund ist. Jemand erweist sich einem zweiten als dieser oder jener, wenn der zweite dem Erweis traut.⁶⁷ Was sich erweist, ist Praxis, und die Person, der sich Praxis erweist, verhält sich dem Erweis gegenüber praktisch, ver- oder mißtrauend.

Die Methode der Philosophie muß sich in der positiven ändern. Es müssen vertrauenswürdige Erweise gesucht und gefunden werden. Diese kann man nur erfahren. Schelling verweist darauf, daß man, was für ein Mensch jemand sei, nur erfahren könne. Man erfährt einen Menschen, wie er sich zeigt. Die Zeichen, die jemand setzt, verstehen wir so oder so. Wenn nun die negative Philosophie ein Gedankenkonstrukt entwickelt, ist in der positiven nach Zeichen zu fragen, die als Bestätigung des Konstrukts gelten können. Das Konstrukt begründet menschliche Freiheit in der göttlichen. Zeichen dieser letzten sind in irgendeiner Weise praktisch. Das Feld der Praxis ist die Geschichte. Die positive Philosophie sucht also und deutet Geschichtszeichen, die Mythologie und die Offenbarung.

Auch hier beruft sich Schelling nicht auf Kant, wie er überhaupt bisweilen wichtige Anknüpfungspunkte nicht nennt. Man darf annehmen, Schelling habe im *Streit der Facultäten* von 1798, welche Schrift er

⁶⁴ SW XI, S. 571.

⁶⁵ Buchheim, Th. 1992, 20.

⁶⁶ Buchheim, Th. 1992, 20.

⁶⁷ Hutter, A. 1996, 341: „Das Ziel der ‚positiven‘ Philosophie Schellings ist deshalb kein logisch zwingender ‚Beweis‘, sondern – wenn man will: bescheidener – ein die Freiheit der Zustimmung bewahrender ‚Erweis‘ der geschichtlichen Grundsachverhalte.“

kannte⁶⁸, mit besonderer Aufmerksamkeit gelesen, was Kant über die französische Revolution dort schreibt. Kant spricht von dieser als einem „*Geschichtszeichen*“ und erläutert dieses als „*signum rememorativum, demonstrativum, prognostikon*“⁶⁹. Zu glauben, daß dem ehemaligen Tübinger Stiftler Schelling, der ja Theologie studiert hat, entgangen sei, was Richard Schaeffler bemerkt hat, wird man sich nicht überreden. Schaeffler hat nämlich bemerkt, es sei gewiß kein Zufall, „daß Kant [...] eine Terminologie verwendet hat, die ihm aus der christlichen Sakramentenlehre vertraut gewesen sein muß: Das Sakrament ist, nach traditionell theologischer Auffassung, *signum rememorativum, repraesentativum et prognosticum*.“⁷⁰ Die Dogmatik wurde in der Württembergischen Pfarrersausbildung mehrfach durchgepaakt (man kann es kaum anders benennen). Schelling hat Kants Worte von ihrem Ursprungsort her verstehen müssen. Das Sakrament ist zu begreifen als Zeichen des befreienden Handelns Gottes. Als solches ist es vorausweisendes „*prognostisches Hoffnungszeichen*“ und daher „*bleibend denkwürdig (rememorativ) und für die Deutung des Lebens und der Welt aufschlußreich (demonstrativ)*.“⁷¹

Kant spricht vom Geschichtszeichen, weil er eine Erfahrung namhaft machen will, die auf ein Fortrücken des Menschengeschlechts zum Besseren hindeutet. Eine solche Erfahrung ist als das zu verstehen, was Schelling Erweis nennt. Ein solcher Erweis gibt Hoffnung auf Besserung. Das Geschichtszeichen ist ein Hoffnungszeichen. Hier also findet sich bei Kant eine Denkfigur, die als Muster der Figur der positiven Philosophie gelten kann. Da Kant aber hier von der Geschichte, deren Subjekte die Staaten sind, spricht, geht es ihm um das, was die Menschen hierzu selbst tun können. Für Schelling geht es in seiner Spätphilosophie um diejenigen Zeichen, die als Wirken Gottes in der Menschheit verstanden werden können. So kann er Kants aus der Sakramentenlehre entlehnte Begriffe in ihrem ursprünglichen Sinn auf die Geschichtszeichen anwenden.

Schellings Denkfigur, die er bei Kant vorgeprägt findet, gibt keinen Gottesbeweis her. Sie benennt Zeichen, vertraut ihnen und deutet sie als Hoffnungszeichen. Daß Schelling keinen Beweis kennt, kann man

⁶⁸ Schelling zitiert diese Schrift Kants in den *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studium* SW V, 283.

⁶⁹ Kant, I. 1907, 84.

⁷⁰ Schaeffler, R. 1992, 126 f.

⁷¹ Schaeffler, R. 1992, 127.

zum Anlaß nehmen, die Vernunft für unzureichend in dieser Frage zu halten. Dann sieht man, wie Lessing einmal sagt, die Grenzen der Vernunft dort, wo man des Denkens müde geworden. Kant wurde hier nicht müde und auch Schelling nicht. Am Ende der ‚Dialektik der reinen praktischen Vernunft‘ handelt Kant ‚Von der der praktischen Bestimmung des Menschen weislich angemessenen Proportion seiner Erkenntnißvermögen‘. Diese Proportion scheint unbefriedigend, weil die Menschen keine Kenntnis Gottes und der Unsterblichkeit besitzen. Ihr Los ist es, im Streit von Pflicht und Neigung moralische Stärke zu erwerben. Dies wäre aber unmöglich, „würden *Gott* und *Ewigkeit* mit ihrer *furchtbaren Majestät* uns unablässig *vor Augen* liegen“, und Kant fügt als Begründung hinzu: „denn was wir vollkommen beweisen können, gilt in Ansehung der Gewißheit uns so viel, als wovon wir uns durch den Augenschein versichern“⁷². Der Schluß ist: „Das Verhalten der Menschen [...] würde also in einen bloßen Mechanismus verwandelt werden“⁷³. Die Freiheit der Menschen ist dadurch gesichert, daß wir keine Gottesbeweise und keine Beweise ewigen Lebens zur Verfügung haben.

* * *

Schellings Freiheitsphilosophie zeigt in der negativen Philosophie die Grenzen der Vernunft und in der positiven sucht sie Erweise. Nur wer nicht determiniert ist, ist frei. In den Grundzügen seiner Philosophie, so zeigte es sich, ist und bleibt Schelling Kant somit zutiefst verbunden, ob er ihn nennt oder nicht nennt oder ob er ihn gar kritisiert. Der Schritt von der negativen zur positiven Philosophie verläßt das Gelände theoretischer Sicherungen und ist ein Schritt praktischer Vernunft, und zwar nicht einer theoretisch gedachten praktischen Vernunft, sondern der praktizierenden Vernunft. Einem Erweis kann man nur trauen, aus ihm Hoffnung schöpfen und Mut fassen zu handeln. Für die negative Philosophie gilt Kants Wahlspruch der Aufklärung „Habe Muth dich deines *eigenen* Verstandes zu bedienen!“⁷⁴ Der Übergang in die positive Philosophie mutet uns eine Vernunft an, die darüber hinaus Vollzug von Vertrauen und Hoffnung ist. Nur in solcher Tat setzt sich die Vernunft frei und überwindet den verderblichen Selbstbezug in einem unter dieser Bedingung – im wahren Sinn des Wortes – absolut freien Philosophieren.

⁷² KpV S. 265. – In: Kant, I. 1908, 147.

⁷³ KpV S. 265. – In: Kant, I. 1908, 147.

⁷⁴ Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? – In: Kant, I. 1912, 35.

Bibliographie

- Buchheim, Thomas 1992: *Eins von Allem Die Selbstbescheidung des Idealismus in Schellings Spätphilosophie*, Hamburg.
- Ewertowski, Jörg 1999: *Die Freiheit des Anfangs und das Gesetz des Werdens. Zur Metaphorik von Mangel und Fülle in F. W. J. Schellings Prinzip des Schöpferischen*, Stuttgart-Bad Cannstatt.
- Franz, Albert 1992: *Philosophische Religion. Eine Auseinandersetzung mit den Grundlegungsproblemen der Spätphilosophie F. W. J. Schellings*, Würzburg/Amsterdam.
- Hühn, Lore 1994: *Fichte und Schelling oder: Über die Grenze menschlichen Wissens*, Stuttgart /Weimar.
- Hutter, Axel 1996: *Geschichtliche Vernunft. Die Weiterführung der Kantischen Vernunftkritik in der Spätphilosophie Schellings*, Frankfurt a. M.
- Jacobs, Wilhelm G. 2004: *Schelling lesen*, Stuttgart-Bad Cannstatt.
- 2006: Fichtes Wissenschaftslehre in Schellings Spätphilosophie, in: *Vernunft und Glauben. Ein philosophischer Dialog der Moderne mit dem Christentum. Père Tilliette SJ zum 85. Geburtstag*, hrsg. v. Steffen Dietzsch und Gian Franco Frigo, Berlin, 191–201.
- Kant, Immanuel 1781: *Kritik der reinen Vernunft*, Riga.
- 1908: *Gesammelte Schriften* V, Berlin.
- 1907: *Gesammelte Schriften* VII, Berlin.
- 1912: *Gesammelte Schriften* VIII, Berlin.
- Schaeffler, Richard 1992: Die Dialektik des praktischen Vernunftgebrauchs und die Ansätze zu einer philosophischen Pneumatologie bei Immanuel Kant, in: *Kant über Religion*, hrsg. v. Friedo Ricken u. François Marty, Stuttgart/Berlin/Köln, 124–142.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph 1856–1861: *Sämmtliche Werke*, hrsg. v. Karl Friedrich August Schelling, Stuttgart und Augsburg, zitiert: SW, die Zweite Abtheilung: SW XI–XIV.
- 1990: *Das Tagebuch 1848. Rationale Philosophie und demokratische Revolution*, hrsg. v. Hans Jörg Sandkühler mit Alexander von Pechmann und Martin Schraven, Hamburg.
- Schulz, Walter 1955; ²1975: *Die Vollendung des Deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*, Stuttgart/Pfullingen.
- Sollberger, Daniel 1996: *Metaphysik und Invention. Die Wirklichkeit in den Suchbewegungen negativen und positiven Denkens in F. W. J. Schellings Spätphilosophie*, Würzburg.