

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

Schelling ohne Heidegger.  
Zur Schätzung und Einschätzung der  
„Philosophischen Untersuchungen über  
das Wesen der menschlichen Freiheit und  
die damit zusammenhängenden Gegenstände“

Günter Zöllner

*Niemand rechnet zur Freyheit das Vermögen, das, was verabscheuungswürdig ist (böse), begehren zu können.*

Kant: Metaphysik, 1. Theil, AK 17, S. 317, (Reflexion 3867; 1764-68?).

Der Beitrag verortet Schellings *Freiheitsschrift* in der zeitgenössischen kritischen Reflexion über Formen und Normen der Freiheit und kritisiert in dieser Perspektive Heideggers Vereinnahmung Schellings für die Verfallsgeschichte der Metaphysik der Subjektivität und des Willens.

1. *Der klassische deutsche Freiheitsdiskurs*

Im Hintergrund – oft auch im Mittelpunkt – der vielförmigen und verschiedenartigen systematischen Anstrengungen der klassischen deutschen Philosophie, die sich im Verlaufe eines halben Jahrhunderts von Kant und Jacobi über Reinhold, Fichte und Hegel bis hin zum späten Schelling und zu Schopenhauer erstrecken, steht die Frage nach den Bedingungen, Möglichkeiten und Grenzen der Freiheit und speziell der den Menschen als spontan denkenden und handelnden Wesen eigentümlichen Freiheit. Bei Kant dient die idealistische Neubegründung der theoretischen Philosophie der Ermöglichung von praktischer, genauer: von moralischer Freiheit in deren doppelter Ausprägung als rechtlicher und ethischer Freiheit. Für Jacobi steht das philosophische System sowohl in seiner idealistischen Ausprägung bei Kant und Fichte als auch in seiner realistischen Ausgestaltung bei Spinoza in einem Gegensatzverhältnis zur Freiheit, das nur durch die Subordination des Wissens unter den Glauben aufgehoben werden kann.<sup>1</sup> Bei Reinhold charakterisiert Freiheit als Wahl- oder Willkürfreiheit die doppelte Freiheit der Menschen im Verhältnis zur Naturalität der Triebe und zur Supranaturalität des Sittengesetzes.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Siehe dazu G. Zöllner: „Das Element aller Gewißheit“. Jacobi, Kant und Fichte über den Glauben, in: Fichte-Studien 14 (1998), S. 21-41.

<sup>2</sup> Siehe dazu G. Zöllner: Von Reinhold zu Kant. Zur Grundlegung der Moralphilosophie zwischen Vernunft und Willkür, in: K. L. Reinhold. Am Vorhof des Idealismus, hg. von P. Va-

Fichte unterstellt sein gesamtes Philosophieren dem Bemühen um die erstmalige Begründung und Ausführung des „Systems der Freiheit“, in dem Freiheit als Prinzip auch der vormals sogenannten theoretischen Philosophie fungieren soll.<sup>3</sup> Hegel denkt Freiheit gesellschaftlich-politisch als Selbstbefreiung des Geistes aus der doppelten Befangenheit in der einseitigen Objektivität der Natur und der einseitigen Subjektivität bloß individuellen Bewusstseins. Schopenhauer versteht Freiheit als Befreiung von pathogener Individuation durch die ästhetische und ethische Erfahrung von überindividueller Einheit und Ganzheit.<sup>4</sup> Schelling schließlich, dessen gesamtes Denken im Zeichen der Freiheit steht und von ihm auch darunter platziert wird, verfasst im zeitlichen und sachlichen Zentrum seines umfangreichen Gesamtwerks eine ebenso retrospektive wie prospektive Schrift, die von vielem Verschiedenen in einem Zusammenhang handelt, den der Titel des Werkes durch die Engführung auf die dem Menschen eigentümliche, die „menschliche Freiheit“ herausstellt.<sup>5</sup>

Doch der Fokus auf Freiheit bei den maßgeblichen Autoren der deutschen philosophischen Klassik reicht noch über die geteilte zentrale Freiheitsthematik hinaus. Es lässt sich überdies eine strukturelle Übereinstimmung feststellen, die den Epochendiskurs der Philosophie über Freiheit organisiert und disponiert. So gut wie alle philosophischen Theoriebildungen über Freiheit zwischen dem Erscheinen der ersten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* (1781) und der zweiten Auflage von *Die Welt als Wille und Vorstellung* (1844) operieren mit der Differenzierung, Kontrastierung und Dichotomisierung des Freiheitsbegriffs in zwei Arten oder Ausprägungen von Freiheit. Die Unterscheidung erfolgt entweder durch die Hinzufügung qualifizierender Attribute – insbesondere in der Gegenüberstellung von formaler und materialer Freiheit oder von formeller und reeller Freiheit, aber auch von psychologischer und kosmologischer Freiheit – oder mittels analoger Differenzierungen korrelierter Konzepte, so in der Unterscheidung von Willkür- oder Wahlfreiheit und absoluter Spontaneität, von Unabhängigkeit und Autonomie oder von Willkür und Wille, aber auch in der Differenz von empirischem und intelligiblem Charakter. Typischerweise kommt die binäre Differenzierung so zum Einsatz, dass eine erste Manifestation von Freiheit in ihrer Funktionalität dargestellt, aber auch der Insuffizienz überführt wird im Hinblick auf einen emendierten oder vollständigen Begriff von Freiheit.

lenza, Pisa – Rom 2006, S. 73-91; gleichzeitige Publikation als Sonderheft „K. L. Reinhold. Alle Soglie dell'idealismo“, in: *Archivio di Filosofia* 73 (2005), S. 73-91.

<sup>3</sup> Siehe dazu G. Zöllner: Das „erste System der Freiheit“ in Fichtes neuer Darstellung der Wissenschaftslehre, in: *System und Kritik um 1800*, hg. von Ch. Danz – J. Stolzenberg, Hamburg 2011, S. 13-28.

<sup>4</sup> Siehe dazu G. Zöllner: Schopenhauer on the Self, in: *The Cambridge Companion to Schopenhauer*, hg. v. Ch. Janaway, Cambridge 1999, S. 18-43.

<sup>5</sup> Schelling: *Freiheitsschrift*, SW VII, S. 333-416.

Der Aszendenz von der Vorform von Freiheit zu ihrer vollgültigen Gestalt entspricht im Freiheitsdenken der klassischen deutschen Philosophie eine parallele An- und Aufstiegsbewegung vom Naturalen, Empirischen und Physischen zum Supranaturalen, Transzendentalen und Metaphysischen. Zusätzlich manifestiert sich das Freiheitsgeschehen als systematischer Fortschritt von untergeordneten zu übergeordneten Sphären der Verwirklichung von Freiheit: vom Recht zur Ethik, von der Moralität zur Sittlichkeit, von der Moral zur Religion, von der Religion zur Kunst oder von der Kunst zur Philosophie.

Korreliert mit den binären Typologien der Freiheit sind im klassischen deutschen Freiheitsdiskurs zumeist auch Theoriebildungen über Gründe und Formen der Fehlleistung und des Verfehlens beim Verfolg der Freiheit. Dabei geht es entweder um unzureichende Ausprägungen von Freiheit oder um deren sinn- und zweckenstellende Verkehrung. Die Freiheit erscheint so als Errungenschaft oder etwas allererst zu Erringendes, das sich gegen Widerstände und Anfechtungen behaupten muss. Typischerweise wird die Möglichkeit und Wirklichkeit der Freiheitsbe- und -verhinderung nicht auf die Sinne, die Sinnlichkeit oder die Triebe zurückgeführt sondern auf den tendenziell oder total selbsterstörerischen Gebrauch – oder vielmehr Missbrauch – der Freiheit.

Freiheit wie Unfreiheit erweisen sich so als Leistung oder Fehlleistung der Freiheit selbst. Primäre Instanzen verfehlter Freiheit sind dabei die moralische Indifferenz und das Unmoralische. Zusätzlich eröffnet sich durch die Unterscheidung von verwirkter und verwirklichter Freiheit die moralisch-praktische Polarität von gut und böse. Der missbräuchlichen Schwächung der Freiheit korrespondiert deren individuelle und institutionelle Stärkung durch Verfahren der Festigung und Verlässlichkeit des Freiheitsgebrauchs, traditionell designiert durch „Tugend“ als moralische Stärke und „Autonomie“ oder „Autokratie“ als – innerlich freie – Selbstbestimmung und Selbstbeherrschung.<sup>6</sup>

Des Weiteren kennzeichnet es den Freiheitsdiskurs der klassischen deutschen Philosophie insgesamt, dass die als positiv, materiell oder reell qualifizierte Freiheit, die eigentlich so zu nennende Freiheit, nicht in einem Ausschlussverhältnis zu Gesetzmäßigkeit und Ordnungshaftigkeit steht, sondern diese vielmehr impliziert, ja konditioniert, realisiert und garantiert. Dabei übersteigt der von der Freiheit, durch die Freiheit und für die Freiheit gestiftete Sinnzusammenhang die empirische Wirklichkeit der Gegenstände in Raum und Zeit. Der kontrafaktische Charakter der Freiheitsordnung geordneter Freiheit verweist auf eine nicht-sinnliche, übersinnliche oder geistige Dimension, die als Gegenstand intellektueller Erfassung oder auch Anschauung vorgestellt wird. Die (Gegen-)Welt der Freiheit figuriert da-

<sup>6</sup> Siehe dazu G. Zöllner: Autokratie. Die Psycho-Politik der Selbstherrschaft bei Platon und Kant, in: *Kant als Bezugspunkt philosophischen Denkens*, hg. von H. Busche – A. Schmitt, Würzburg 2010, S. 351-377.

bei typischerweise als Welt alternativer Sozialität, in der die Freiheitsfähigkeit des Individuums ihre Erfüllung findet in einer von eigenen wie fremden Zwängen befreiten Gemeinschaftlichkeit oder einem „Reich der Freiheit“.<sup>7</sup>

Als Inbegriff der Ordnungsprinzipien für die individuelle und interindividuelle Verwirklichung der Freiheit fungiert in der Regel die Vernunft, die insofern als praktisch wirksame oder kurz: praktische Vernunft anzusehen ist.<sup>8</sup> Als treibende Kraft hinter der Verwirklichung von Freiheit nach Maßgabe der Vernunft gilt in der Regel das Wollen oder auch der Wille, verstanden als reines, rein-vernünftiges Wollen oder reiner Wille.<sup>9</sup>

## 2. Der Fall Schelling

Der skizzierten allgemeinen Diskurslage zum Thema der Freiheit in der klassischen deutschen Philosophie lassen sich in vielen Hinsichten auch Schellings *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände* aus dem Jahr 1809 zuordnen. Dies gilt für die Unterscheidung von formeller und reeller Freiheit,<sup>10</sup> für die Differenzierung von Willkür und Wille,<sup>11</sup> für die Gegenüberstellung von Partikular- und Universalwille,<sup>12</sup> für die Fokussierung auf der praktischen Negativkategorie des Bösen,<sup>13</sup> für die Integration des Bösen in das Freiheitsgeschehen<sup>14</sup> und auch für die Unterscheidung von intelligibler und empirischer oder sensibler Tätigkeit.<sup>15</sup>

Allerdings tritt bei Schelling zu diesen Familienähnlichkeiten des klassisch-deutschen Freiheitsdiskurses eine Erweiterung der Untersuchungen über den engeren Horizont der *menschlichen* Freiheit hinaus, die das dichotomische Dispositiv des Freiheitsdenkens um anders dimensionierte Kontrastierungen erweitert: ontologisch mit der Unterscheidung von Grund und Existenz, kosmologisch mit der Unterscheidung von Natur und Geist, theologisch mit der Unterscheidung der Persönlichkeit Gottes von seiner Natur und psychologisch (um nicht zu sa-

<sup>7</sup> Siehe dazu G. Zölller: „Freiheit aller von der Freiheit aller“. Das Reich des Rechts in Fichtes geschichtsphilosophischer Staatslehre, in: Übertragene Anfänge. Imperiale Figurationen um 1800, hg. von T. Döring – B. Vinken – G. Zölller, München 2010, S. 199-213.

<sup>8</sup> Siehe dazu G. Zölller: Am Anfang war ... die Tat. Der Primat des Praktischen und das Faktum der reinen Vernunft in der Philosophie Kants, in: Am Anfang war... Ursprungsfiguren und Anfangskonstruktionen der Moderne, hg. von I. Mülder-Bach – E. Schumacher, München 2008, S. 91-105.

<sup>9</sup> Siehe dazu G. Zölller: Bestimmung zur Selbstbestimmung. Fichtes Theorie des Willens, in: Fichte-Studien 7 (1995), S. 101-118.

<sup>10</sup> Siehe Schelling: *Freiheitsschrift*, SW VII, S. 348, 349 bzw. 353.

<sup>11</sup> Siehe ebd., S. 383.

<sup>12</sup> Siehe ebd., S. 365.

<sup>13</sup> Siehe ebd., S. 352ff.

<sup>14</sup> Siehe ebd., S. 388.

<sup>15</sup> Siehe ebd., S. 384, 389.

gen tiefenpsychologisch) mit der Unterscheidung von Sehnsucht, Trauer oder Wehmut und Liebe. Schellings *Freiheitsschrift* integriert so die menschliche Freiheit in eine philosophische Gesamtsicht, die unter dem leitenden Gesichtspunkt der Freiheit steht und die ein *System der Freiheit* skizziert. Dieser erweiterten systematischen Perspektive entsprechen auch zu Beginn der Schrift die kritischen Überlegungen zur traditionellen Verortung des Freiheitsproblems in der Konfrontation mit dem Determinismus und dem Fatalismus, die der Überleitung zum Junktum von Freiheit und Bösem dienen, sowie die Schlussüberlegungen zur aktuellen Funktion von Vernunft und Verstand und zur Verabschiedung des bloß historischen Glaubens in philosophischen Dingen.

Doch auch mit der systematischen Erweiterung der Untersuchungen zur menschlichen Freiheit in die Fragestellungen von Ontologie, Theologie, Kosmologie und Psychologie verlässt Schellings Schrift eigentlich noch nicht den Ambitus der kurrenten und konkurrierenden Freiheitslehren seiner philosophischen Zeitgenossen. Weder Kant noch Fichte oder Hegel haben die philosophische Erörterung der Freiheit auf die Moralphilosophie begrenzt. Vielmehr wird Freiheit in der klassischen deutschen Philosophie durchweg zum Brennpunkt, in dem systematisch differenzierte Fragestellungen der theoretischen und der praktischen Philosophie konzeptuell konvergieren.

So hat die von Schelling vorgenommene Verortung des Freiheitsproblems gegenüber der Systemalternative von Idealismus und Realismus ihren Vorläufer in Überlegungen Kants und Fichtes zum Komplementärverhältnis von theoretischer Idealität und praktischer Realität.<sup>16</sup> Der bei Schelling vorliegende Einbezug der praktischen Negativkategorie des Bösen hat sein Vorbild in Kants Ergänzung der Moralphilosophie durch eine philosophische Religionslehre, die das Weltgeschehen in praktischer Perspektive als das Auseinandertreten und Aufeinandertreffen des guten und des bösen Prinzips darstellt.

Hinzu kommt, dass die systematische Rahmung der Freiheit bei Schelling im Horizont seiner eigenen originalen Architektonik des Systems der Identität erfolgt. Dies gilt für den Ausgang von dem als prädisjunktive Indifferenz konzipierten Absoluten und für die Parallelität von naturaler und spiritueller Wirklichkeit. Es gilt aber auch für die finale Perspektive der *Freiheitsschrift* auf Verstand und Vernunft als zeitgemäß-moderne epistemische Alternativen zum vormals verfügbaren, inzwischen aber historisch gewordenen Glauben.

Des Weiteren koalieren eigene Vorarbeiten Schellings und zeitgenössische Parallelentwicklungen, speziell bei Fichte, im zentralen theologisch artikulierten Theorem der *Freiheitsschrift* Schellings von der Selbstwerdung Gottes. Sowohl die

<sup>16</sup> Siehe dazu G. Zölller: In der Begrenzung zeigt sich der Meister. Der metaphysische Minimalismus der Kritik der reinen Vernunft, in: *Metaphysik und Kritik. Interpretationen zur „Transzendentalen Dialektik“ der Kritik der reinen Vernunft*, hg. von J. Chotas – J. Karásek – J. Stolzenberg, Würzburg 2010, S. 17-31.

Genetisierung des Absoluten als auch die mit der Entfaltung des Absoluten verbundene Diskontinuität zwischen dem Absoluten und seiner Erscheinung sind präfiguriert bei Schelling selbst (*Philosophie und Religion*; 1804) und, praktisch zeitgleich und in kritisch-produktiver Auseinandersetzung mit Schelling entwickelt, bei Fichte (*Wissenschaftslehre 1804*, Zweiter Vortrag).<sup>17</sup>

Schließlich nimmt der von Schelling geltend gemachte Ursprung des Bösen in einer nicht-empirischen, außerzeitlichen und unwillkürlichen „intelligiblen Tat“<sup>18</sup> die Bestimmungen Kants zur Radikalität des Bösen explizit auf.<sup>19</sup> Auch in der Auffassung der intelligiblen Natur der freien Handlung<sup>20</sup> folgt Schelling den Überlegungen Kants und speziell der dort vorfindlichen Bifurkation der praktischen Kausalität in den empirischen und den intelligiblen Charakter freien Handelns. In Schopenhauers Einschätzung war die Abhängigkeit Schellings von Kant in den Grundpunkten der Freiheitslehre so weitgehend und vollständig, dass er glaubte, Schelling geradezu ein Plagiat unterstellen zu können.<sup>21</sup>

Bei der dargestellten allgemeinen Nähe der *Freiheitsschrift* zum zeitgenössischen kantisch-nachkantischen Freiheitsdiskurs und den namhaft gemachten Übereinstimmungen von Schellings Schrift speziell mit Kant und Fichte muss es überraschen, dass in der Literatur seit langem, immer wieder und immer noch vielerorts die Singularität von Schellings *Freiheitsschrift* betont wird. Die Schrift von 1809 gilt weithin als Solitär – und dies sowohl im Werk Schellings als auch im weiteren zeitgenössischen Kontext.<sup>22</sup> In diesen Rang ist Schellings Text aber wohl erst befördert worden durch Heideggers einschlägige Vorlesung aus dem Sommersemester 1936 an der Universität Freiburg i. Br., die seit 1971 in einer um ausgewähltes Material aus einem Schelling-Seminar vom Sommersemester 1941 und weiteren einschlägigen Nachlassnotizen ergänzten Buchpublikation vorliegt.<sup>23</sup> Dort heißt es gleich zu Beginn im Hinblick auf Schellings Abhandlung über die Freiheit:

<sup>17</sup> Siehe dazu G. Zöllner: Fichte, Schelling und die Riesenschlacht um das Sein, in: Fichte in Berlin. Spekulative Ansätze einer Philosophie der Praxis, hg. von U. Baumann, Hannover 2006, S. 93-110.

<sup>18</sup> Schelling: *Freiheitsschrift*, SW VII, S. 389.

<sup>19</sup> Siehe ebd., S. 388.

<sup>20</sup> Siehe ebd., S. 384.

<sup>21</sup> Siehe A. Schopenhauer: Preisschrift über die Freiheit des Willens. In: *Sämtliche Werke*, hg. von A. Hübscher. Dritte Auflage. Bd. 4. Schriften zur Naturphilosophie und zur Ethik, Wiesbaden 1972, S. 82 f.

<sup>22</sup> Zur Interpretations- und Wirkungsgeschichte der *Freiheitsschrift* siehe F. W. J. Schelling: *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, hg. von O. Höffe – A. Piper. Klassiker Auslegen. Bd. 3, Berlin 1995, S. 3-6 sowie J. Hennigfeld: *Friedrich Wilhelm Joseph Schellings „Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände“*, Darmstadt 2001, S. 11-15.

<sup>23</sup> M. Heidegger: *Schellings Abhandlung Über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, hg. von H. Feick, Tübingen 1971. Zum unveränderten Textbestand von 1936 in dieser Publikation gehört wohl auch die Versicherung Heideggers, „daß Spinozas Philosophie nicht

Sie ist Schellings größte Leistung, und sie ist zugleich eines der tiefsten Werke der deutschen und damit der abendländischen Philosophie.<sup>24</sup>

Doch wie aus den unmittelbar folgenden Überlegungen, die auf Schellings fast völliges literarisches Schweigen nach der Veröffentlichung der *Freiheitsschrift* reflektieren, hervorgeht, ist Heideggers Lob durchaus zweischneidig.

Im Verhältnis zu früheren und zeitgenössischen, eigenen und anderen philosophischen Leistungen ist Schelling nach Heideggers Einschätzung am weitesten gegangen – aber doch nicht weit genug. Vielmehr spricht Heidegger gleich zu Beginn auch schon vom „Scheitern“<sup>25</sup> Schellings – gemessen nämlich an dem Vorhaben, das Heidegger Schelling eigentlich zutraut (und das sich daraufhin Heidegger selbst zueigenmacht), die Befangenheit der abendländischen Philosophie hinter sich zu lassen und einen „neuen Anfang“<sup>26</sup> in ihr und für sie zu gründen.

Anders als in der Deutung und Einschätzung der philosophischen Leistung Kants aus den zwanziger Jahren,<sup>27</sup> die für den Heidegger von *Sein und Zeit* eine subjektstheoretisch artikulierte Vorwegnahme eigener Einsichten in die Temporalität von Existenz („Dasein“) bedeutete, ist für den mittleren Heidegger, der sich von der Fundamentalontologie und Existenzialanalytik zur Seinsgeschichte und zum Denken des Ereignisses gewendet hat,<sup>28</sup> Schelling nicht so sehr Vorläufer als vielmehr Fall, die paradigmatische Ausprägung einer Tradition, die in der doppelten Verfehlung von System und Subjektivität befangen bleibt und die deshalb bei allem Anerkennen der Wirklichkeit von Wille und Freiheit nicht der Umklammerung durch das vorstellende, verdinglichende Denken entkommt.

Wie sehr der mittlere Heidegger Schelling als Exponenten der avanciertesten Philosophie und zugleich als Kronzeugen für deren Scheitern rezipiert, belegen vor allem die in Abschrift erhaltenen Seminar-Notizen Heideggers aus den Jahren 1941-43, die Heideggers Abhandlung in der Buchform von 1971 über Schellings Abhandlung von 1809 beigegeben sind.<sup>29</sup> In diesen Aufzeichnungen rückt Schelling in unmittelbare Nähe zu dem philosophischen Autor, an dem Heidegger in den späten dreißiger und frühen vierziger Jahren die Möglichkeiten und Grenzen der Metaphysik abendländischer Prägung am ausführlichsten dargestellt hat, Friedrich Nietzsche.<sup>30</sup>

gleichgesetzt werden kann mit jüdischer Philosophie“ (M. Heidegger: *Schellings Abhandlung*, S. 80).

<sup>24</sup> Ebd., S. 2.

<sup>25</sup> Ebd., S. 4.

<sup>26</sup> Ebd.

<sup>27</sup> M. Heidegger: *Kant und das Problem der Metaphysik*. Vierte, erweiterte Auflage, Frankfurt a. M. 1973. Siehe dazu D. Henrich: *Über die Einheit der Subjektivität*, in: *Philosophische Rundschau* 3 (1955), S. 28-69.

<sup>28</sup> Siehe M. Heidegger: *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. 2., durchgesehene Auflage, Frankfurt a. M. 1994.

<sup>29</sup> Siehe M. Heidegger: *Schellings Abhandlung*, S. 230-236.

<sup>30</sup> M. Heidegger: *Nietzsche*. 2 Bände, 2. Auflage, Pfullingen 1961.

Schelling und Nietzsche, zusammen mit Hegel, gelten Heidegger als Protagonisten einer „Metaphysik der unbedingten Subjektivität“,<sup>31</sup> deren Aszendenz im Verlauf der Neuzeit im neunzehnten Jahrhundert kulminiert. Heideggers thetisch vorgebrachte Einschätzung der philosophischen Tradition versteht sich dabei nicht als exegetisches Verfahren im Stil ideengeschichtlicher Interpretation, textlicher Analyse oder argumentativer Rekonstruktion. Vielmehr deklariert Heidegger, jede Nachfrage nach Begründung und Beleg im Vorhinein abwehrend: „Alles Historische ist (...) zu vermeiden.“<sup>32</sup>

In der apodiktischen Gesamtsicht auf die abendländische Philosophie im Allgemeinen und die deutsche Philosophie des neunzehnten Jahrhunderts im Besonderen nimmt auch das Zentralthema der Freiheit willensmetaphysische Züge an. Freiheit ist die Selbstbejahung des Wissen-Wollens oder die „Subjektivität als Selbstheit des unbedingt wollenden Wissens“.<sup>33</sup> Doch mit dieser ontisch-metaphysischen Reduktion von Freiheit auf kognitiv-voluntative Selbstbehauptung wird Freiheit obsolet, sobald der historisch bedingte und inzwischen hinfällige Charakter der abendländischen Metaphysik zutage tritt. In der alternativen Perspektive des von Heidegger angedachten anderen Anfangs ist kein Platz mehr für die Freiheit: „*Seymsgeschichtlich-anfänglich* hat die ‚Freiheit‘ ihre Rolle eingebüßt.“<sup>34</sup> Derselbe Heidegger, der die *Freiheitsschrift* für Schellings singuläre Leistung in der Philosophiegeschichte erklärt, wertet ihre gescheiterte Metaphysik als Indiz dafür, dass die Freiheit ausgespielt hat.<sup>35</sup>

### 3. Schlimme Freiheit

Heideggers Lob von Schellings *Freiheitsschrift* ist aber nicht nur zweischneidig und am Ende eher eine Eulogie auf die Freiheit als deren Apologie. Auch die Wahl gerade der *Freiheitsschrift* für Heideggers summarische Radikalkritik an der europäischen Metaphysik hat Methode. Hinter der Beschränkung auf dieses eine

<sup>31</sup> M. Heidegger: Schellings Abhandlung, S. 323.

<sup>32</sup> Ebd., S. 230. Besonders eklatant ist Heideggers anti-historische Fundamentalhermeneutik in der völligen Ausblendung von Anlass und Hintergrund der *Freiheitsschrift*, den die Gleichsetzung des „Systems der reinen Vernunft“ mit dem Pantheismus in F. Schlegels Schrift *Ueber die Sprache und Weisheit der Indier* (1808) bildet. Siehe F. Schlegel: Studien zur Philosophie und Theologie. hg. von E. Behler – U. Struc-Oppenberg (München et. al. 1975) = Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe, hg. von E. Behler, Bd. 8, Erste Abteilung, Kritische Neuauflage, S. 105-440, hier S. 242-253 („Vom Pantheismus“), bes. S. 242. Schelling verweist gleich zu Beginn seiner Untersuchungen auf Schlegels Schrift aus dem Vorjahr (SW VII, S. 338 Anm.).

<sup>33</sup> M. Heidegger: Schellings Abhandlung, S. 234.

<sup>34</sup> Ebd., S. 232.

<sup>35</sup> Für eine freiheitstheoretische Ehrenrettung Heideggers im Hinblick auf Platon, Aristoteles und Kant siehe G. Figal: Martin Heidegger. Phänomenologie der Freiheit, Frankfurt a. M. 1988.

Werk Schellings steht die Strategie, einen exponierten, sich exponierenden Text, der ein umfassendes systematisches Programm eher skizziert als detailliert, für den Repräsentanten einer ganzen Tradition zu nehmen, die dann vermittelt über die Kritik am gezielt ausgewählten Einzelwerk einer Pauschalkritik unterzogen wird. Dabei gehört es zur Ironie, um nicht zu sagen zur Perfidie, von Heideggers Umgang mit Schellings Schrift, dass ein Erzdokument des Freiheitsdiskurses der kantisch-nachkantischen Philosophie zum Beleg für die Obsoleszenz der Freiheit umfunktioniert wird. Gegenüber dem manipulativen Verfahren Heideggers mit Schellings Text, das übrigens Parallelen hat in seinem selektiv-unilateralen Umgang mit anderen philosophischen Autoren,<sup>36</sup> ist zu fragen und zu untersuchen, ob der Gedankengang von Schellings Schrift tatsächlich so verläuft und in diesem Verlauf so scheitert, wie Heidegger das behauptet, und ob die von Heidegger an der *Freiheitsschrift* vorgenommene Kritik sich wirklich ohne weiteres auf eine ganze Tradition übertragen lässt.

Für die Einschätzung der Adäquatheit von Heideggers Schellinginterpretation empfiehlt sich ein prüfender Blick in die dem Haupttext Heideggers in der Buchedition beigegebenen „Ausgewählte[n] Stücke aus den Manuskripten zur Vorbereitung des Schelling-Seminars S.S. 1941“, in denen Heidegger selbst die Grundzüge seiner Deutung von Schellings Schrift entwickelt. In den Mittelpunkt der Betrachtung rückt Heidegger, wie auch schon in der Vorlesung zur *Freiheitsschrift* vom Sommersemester 1936, die Unterscheidung von Grund oder Grund von Existenz und Existenz, die er sodann mit der ontologischen Differenz von Sein und Seiendem gleichsetzt.<sup>37</sup> Parenthetisch konzidiert Heidegger dabei, dass sich der fundamentalontologische Sinn von Schellings Unterscheidung zwischen Grund und Existenz erst „in Schriften nach der Freiheitsabhandlung“<sup>38</sup> findet und verweist speziell auf zwei Stellen aus den Weltaltern,<sup>39</sup> von denen die erste den Gegensatz des selbstisch in sich abgeschlossenen Seins und der die Selbstheit negierenden Liebe, die doch im selbstischen Sein gründet, belegen soll, während die zweite auf das Vorkommen des Ausdrucks „das Existenzielle“ beim späteren Schelling verweist.

Der Vereinnahmung von Schellings Unterscheidung zwischen Grund und Existenz für die ontologische Differenz folgt sodann die Integration des Grundgedankens der *Freiheitsschrift* in die onto-theologische Tradition der abendländischen Metaphysik, der Gott als das höchste Seiende gilt. Das Spezifische der Onto-Theologie Schellings besteht für Heidegger in einem „Anthropomorphismus“, demzufolge Schelling den Menschen konstruiert

<sup>36</sup> Siehe auch Heideggers affirmative Stellungnahme zum „Vorwurf des Gewaltsamen“ gegenüber seiner Kant-Auslegung in Heidegger: Kant und das Problem der Metaphysik, S. XVII (Vorwort zur zweiten Auflage von 1950).

<sup>37</sup> Siehe M. Heidegger: Schellings Abhandlung, S. 212.

<sup>38</sup> Ebd.

<sup>39</sup> Verwiesen wird auf Schelling: Weltalter I, SW VIII, S. 210 und 212.

als dasjenige Seiende, das in einem ausgezeichneten Sinne Gott ist: *Der Mensch „ist“ Gott*.<sup>40</sup>

In einem nächsten Schritt seiner onto-theologischen Rekonstruktion bestimmt Heidegger im Hinblick auf Schelling den Grundsinn von Seiend-Sein als Wollen und dies so, dass er die Merkmale des mit dem Grund identifizierten Seins, insbesondere die Grundlosigkeit des Grundes selbst und dessen Selbstverhältnis der Affirmation, auf das Wollen überträgt oder vielmehr im Wollen wiederzufinden glaubt.<sup>41</sup> Wollen wird so zum „Sich selbst Wollen“<sup>42</sup> als Grundmodus des anthropomorph gedachten Seins. Den Verstand bezieht Heidegger in die Schelling zugeschriebene Subjektivitätsmetaphysik des Wollens ein als „Streben in und auf das Universale“.<sup>43</sup>

Die thematische und sachliche Zentralität des Bösen in Schellings Abhandlung resultiert für Heidegger aus der Spannung zwischen der systematischen onto-theologischen Ambition der Schrift, den inneren Gesamtzusammenhang des Seienden im Ausgang vom Wollen als Grundsein aufzuweisen, und der radikalen Widerspenstigkeit des selbstisch verselbständigten Grundes, der in Gestalt des Bösen das System Schellings mit dem „schärfste[n] Riß“<sup>44</sup> bedroht. Heidegger glaubt bemerken zu können, wie bei Schelling der Riss tief in die Konzeption des Systems selbst vor- und eindringt. Als Hauptbeleg für die innersystematische Präsenz des Bösen bei Schelling gilt Heidegger Schellings paritätisch-konjunktive Auffassung der Freiheit als „Vermögen zum Guten *und* zum Bösen (nicht ‚oder‘)“.<sup>45</sup>

Die Selbst- und Widerständigkeit des freien Bösen und der bösen Freiheit führt nach Heideggers Einschätzung zur ontologischen Kommutativität von gut und böse bei Schelling; „Das Gute ‚ist‘ das Böse und das Böse ‚ist‘ das Gute.“<sup>46</sup> Die Herausforderung, die das selbständige Böse an die systematische Erfassung des Seienden in seinem Sein stellt, lässt Schellings Schrift, für Heidegger, zu einer „Systemadizee“ werden, einer

Rechtfertigung der absoluten Metaphysik als der Wahrheit des Seienden als solchen im Ganzen.<sup>47</sup>

Und genau dieses Unternehmen, das System unter Bedingungen der Willensmetaphysik dadurch zu retten, dass auch noch das Böse und dessen Freiheit in ein System der Philosophie integriert werden, das deshalb als „System der Freiheit“ im eminenten Sinn gelten könnte, ist, Heidegger zufolge, zum Scheitern verurteilt.

<sup>40</sup> M. Heidegger: Schellings Abhandlung, S. 205.

<sup>41</sup> Ebd., S. 207.

<sup>42</sup> Ebd., S. 210.

<sup>43</sup> Ebd., S. 209.

<sup>44</sup> Ebd., S. 214.

<sup>45</sup> Ebd., S. 215 (Hervorhebung von Heidegger).

<sup>46</sup> Ebd., S. 216.

<sup>47</sup> Ebd., S. 215.

In den späteren Seminaaraufzeichnungen dokumentiert Heidegger das von ihm behauptete „Scheitern“ Schellings allerdings nicht mehr, wie in der vorangegangenen Vorlesung zu Schellings *Freiheitsschrift*, mit dem idealistischen Grundcharakter des Systems, das sich als unfähig erweist, dem Grund als solchem und damit als etwas radikal Anderem gerecht zu werden.<sup>48</sup> Stattdessen eröffnet Heidegger im späteren Text, der dem Umkreis der Nietzsche-Vorlesungen entstammt, die Alternative zwischen einem Wollen, das *sich* will und damit einen von Liebe geprägten Vorgang des Sich-Offenbarens und Sich-Erscheinens beinhaltet, und einem Wollen, das sich *will* und das eine sich ermächtigende Selbsttranszendenz intendiert.<sup>49</sup> Der ersten Willensgestalt, dem „Willen als Geist und Liebe“, die er historisch an Schelling und auch an Hegel festmacht, ordnet Heidegger als Einheit „das System“ zu. Der zweiten Gestalt des Willens, die Nietzsches Wille zur Macht repräsentiert, entspricht „kein System“, sondern das machtvolle

*Verfügenkönnen* über Art und Einschaltung, über Dauernlassen und Rücknahme dieser „Systeme“.<sup>50</sup>

Ein Musterbeispiel solcher willensstarken Deutungsmacht über die philosophischen Systeme wäre wohl Heideggers eigene Verfügung über Schellings Text.

#### 4. Schelling ohne Heidegger

Die von Heidegger gezielt vorgenommene Vereinnahmung Schellings für die Rekonstruktion-cum-Destruktion des onto-theologischen Denkens resultiert aber nicht nur in einer einseitig präjudizierten Deutung der *Freiheitsschrift*. Vielmehr verfehlt und verstellt Heideggers Deutung darüber hinaus auch und gerade solche Aspekte und Dimensionen von Schellings Text, die diesen mit einer von Heidegger konsistent geringgeschätzten und konsequent vernachlässigten alternativen Konzeption von Philosophie und Philosophieren verbinden. Indem Heidegger die Freiheit in Schellings Schrift onto-theologisiert, entzieht er sie ihrem ursprünglichen historischen und systematischen Kontext, innerhalb dessen sie weniger die Ausnahme als die originelle Ausgestaltung des Regelfalls repräsentiert.

Mit der Rede von der ‚*Metaphysik*‘ speziell bei Schelling und im deutschen Idealismus insgesamt verdeckt Heidegger das kantische, spezifisch kritische Grundanliegen der klassischen deutschen Philosophie, das auf die Grenzbestimmung der Vernunft, auf die Einschätzung ihrer Möglichkeiten wie Grenzen, abzielt.<sup>51</sup> Bei Kant und seinen Nachfolgern ist die Frage nach der Metaphysik

<sup>48</sup> Siehe ebd., S. 194.

<sup>49</sup> Siehe ebd., S. 224.

<sup>50</sup> Ebd., S. 225 (Hervorhebung von Heidegger).

<sup>51</sup> Siehe dazu G. Zöller: Die Möglichkeiten und Grenzen der Vernunft. Kant und der deutsche Idealismus, in: Die Fragen der Philosophie. Einführung in die Disziplinen und Epochen der Philosophie, hg. von W. Vossenkuhl – E. Fischer, München 2003, S. 295-312.

durchweg die Frage nach dem, wie viel Vernunft als solche vermag – wie viel theoretische Vernunft vermag in der Bestimmung dessen, was ist, und wie viel praktische Vernunft vermag in der Bestimmung dessen, was zu verwirklichen ist. Heideggers undifferenzierte Bezugnahme auf „die“ Metaphysik unterschlägt das komplexe Kontrast- und Komplementärverhältnis von Theorie und Praxis, von Erkennen und Handeln in der von Kant und seinen Nachfolgern als kritische Vernunftwissenschaft rekonzipierten Metaphysik.

Mit der Rede von der ‚Metaphysik der *Subjektivität*‘ speziell bei Schelling und im deutschen Idealismus insgesamt verdeckt Heidegger sodann die durchgängige Orientierung der kantischen und nachkantischen Philosophie auf eine von der menschlichen Vernunft und ihrer kritischen Selbstreflexion ebenso ausgegrenzte wie indirekt – limitativ – bestimmte und erschlossene Dimension, für die klassische metaphysische Titel wie „Absolutes“, „Gott“ oder „Sein“ in kritisch modifizierter Form zur Anwendung gelangen. Heideggers undifferenzierte Verkürzung von Subjektivität auf Anthropozentrik unterschlägt das komplexe Kontrast- und Komplementärverhältnis der Selbstbegrenzung und der Selbstentgrenzung des Subjekts bei Kant und seinen Nachfolgern.

Mit der Rede von der ‚Metaphysik des *Willens*‘ speziell bei Schelling und im deutschen Idealismus insgesamt verdeckt Heidegger des Weiteren die objektive und normative Dimension der Willensbestimmung in der kantischen und nachkantischen Philosophie, der es nicht um die Selbstermächtigung des Willens, der nichts will als zu wollen, zu tun ist, sondern um die Bestimmung des Willens nach Maßgabe von vernünftiger Gesetzlichkeit. Heideggers undifferenzierte Verkürzung des autonomen Willens auf ein heautistisches Sich-selber-Wollen unterschlägt das komplexe Kontrast- und Komplementärverhältnis von Arbitrarität und Nomothetik bei Kant und seinen Nachfolgern.

Mit der Rede von der ‚Metaphysik der *Freiheit*‘ speziell bei Schelling und im deutschen Idealismus insgesamt schließlich verdeckt Heidegger die anti-naturale und kontrafaktische Dimension des freien, von Naturvorgaben befreiten Wollens in der kantischen und nachkantischen Philosophie, das die Verwirklichung der Freiheit als selber in Freiheit zu vollziehende und mit der Freiheit als Ziel und Zweck zu verfolgende Leistung selbstbestimmten Handelns versteht. Heideggers Verkürzung der Freiheit auf die Einsicht in das Notwendige unterschlägt das komplexe Kontrast- und Komplementärverhältnis von freier Wahl und vernünftiger Freiheit bei Kant und seinen Nachfolgern.

Gegenüber der von Heidegger faktisch vorgenommenen Nietzscheanisierung Schellings und darüber hinaus des deutschen Idealismus generell, die den Willen vom Gesetz und die Freiheit von der Selbstbestimmung dissoziiert, ist abschließend die Ausrichtung des Denkens über Freiheit bei Schelling und im deutschen Idealismus insgesamt auf eine Form des Philosophierens – auf die praktische Philosophie – herauszustellen, die sich als systematisch integrierte Ethik, Rechtslehre

und politische Philosophie der Freiheit präsentiert und realisiert.<sup>52</sup> Das schon beim frühen Heidegger zu beobachtende Desinteresse an praktischer Philosophie, speziell an der normativen Dimension menschlicher Einzel- wie Sozialexistenz, verdichtet sich beim mittleren und späten Heidegger zu einer anti-praktischen Grundhaltung, für die das Ereignis an die Stelle der Tat und die Gelassenheit an die Stelle des Handelns tritt.<sup>53</sup> Erst in dieser fatal verkürzten Perspektive erscheint Heidegger Schellings *Freiheitsschrift* als die Selbstverabschiedung der von allem außer ihr selbst entleerten Freiheit.

Doch Heideggers post-metaphysischer Quietismus ist nur die Kehrseite seines metaphysikkritischen Voluntarismus. Wer das Wollen zum Nur-noch-sich-selbst-Wollen formalisiert und der Freiheit alle Wahl und jedes Ziel außer ihr selbst nimmt, endet in der Indifferenz von Freiheit und Notwendigkeit, von Sein und Nichts, von Gutem und Bösen. Wer aber – wie Kant und Fichte, und wie auch der Schelling der *Freiheitsschrift* – dem Handeln durch freies Wollen die Alternative von gut und böse zwar zuordnet, ineins damit aber die Wahl und Auswahl nach unbedingten Maßstäben normiert, schafft dem Handeln und der menschlichen Freiheit jenen Freiraum, in dem freies Handeln zur Verwirklichung kommen kann, ohne in ein Geschehen oder Geschehenlassen zu regredieren.

### Bibliographie

- Figal, Günter*: Martin Heidegger. Phänomenologie der Freiheit, Frankfurt a. M. 1988.
- Heidegger, Martin*: Schellings Abhandlung Über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809), hg. von Hildegard Feick, Tübingen 1971.
- Ders.*: Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis), 2., durchgesehene Auflage, Frankfurt a. M. 1994.
- Ders.*: Kant und das Problem der Metaphysik, Vierte, erweiterte Auflage, Frankfurt a. M. 1973.
- Ders.*: Nietzsche, 2 Bände, 2. Auflage, Pfullingen 1961.
- Hennigfeld, Jochem*: Friedrich Wilhelm Joseph Schellings „Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände“, Darmstadt 2001.
- Henrich, Dieter*: Über die Einheit der Subjektivität, in: Philosophische Rundschau 3 (1955), S. 28-69.

<sup>52</sup> Zur praktischen und speziell politischen Philosophie des späten Schelling siehe G. Zölller: „... die wahre πολιτεία ist nur im Himmel“. Politische Geschichtsphilosophie im Spätwerk Fichtes und Schellings, erscheint in Akten des Siebenten Internationalen Fichte-Kongresses, hg. von J.-Ch. Goddard, Amsterdam – New York.

<sup>53</sup> Zur Apraxie-Tradition der Gelassenheit im deutschen Denken siehe G. Zölller: Anfang und Ende der Gelassenheit. Kritische Überlegungen im Hinblick auf die philosophische Moderne von Kant bis Schopenhauer, in: Schopenhauer-Jahrbuch 90 (2009), S. 87-97.



- Höffe, Otfried – Piper, Annemarie* (Hg): F. W. J. Schelling. Über das Wesen der menschlichen Freiheit. Klassiker Auslegen, Berlin 1995.
- Schlegel, Friedrich*: Studien zur Philosophie und Theologie, in: Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe, Bd. 8, Erste Abteilung, hg. von Ernst Behler – Ursula Struc-Oppenber, München et. al. 1975, S. 242-253.
- Schopenhauer, Arthur*: Preisschrift über die Freiheit des Willens, in: Sämtliche Werke, hg. von Arthur Hübscher, Dritte Auflage, Bd. 4. Schriften zur Naturphilosophie und zur Ethik, Wiesbaden 1972.
- Zöller, Günter*: „... die wahre πολιτεία ist nur im Himmel“. Politische Geschichtsphilosophie im Spätwerk Fichtes und Schellings, in: Akten des Siebenten Internationalen Fichte-Kongresses, hg. von Jean-Christophe Goddard, Amsterdam et al. [im Druck].
- Ders.*: „Das Element aller Gewißheit“. Jacobi, Kant und Fichte über den Glauben, in: Fichte-Studien 14 (1998), S. 21-41.
- Ders.*: „Freiheit aller von der Freiheit aller“. Das Reich des Rechts in Fichtes geschichtsphilosophischer Staatslehre, in: Übertragene Anfänge. Imperiale Figurationen um 1800, hg. von Tobias Döring – Barbara Vinken – Günter Zöller, München 2010, S. 199-213.
- Ders.*: Am Anfang war ... die Tat. Der Primat des Praktischen und das Faktum der reinen Vernunft in der Philosophie Kants, in: Am Anfang war... Ursprungsfiguren und Anfangskonstruktionen der Moderne, hg. von Inka Mülder-Bach – Eckhard Schumacher, München 2008, S. 91-105.
- Ders.*: Anfang und Ende der Gelassenheit. Kritische Überlegungen im Hinblick auf die philosophische Moderne von Kant bis Schopenhauer, in: Schopenhauer-Jahrbuch 90 (2009), S. 87-97.
- Ders.*: Autokratie. Die Psycho-Politik der Selbstherrschaft bei Platon und Kant, in: Kant als Bezugspunkt philosophischen Denkens, hg. von Hubertus Busche – Anton Schmitt, Würzburg 2010, S. 351-377.
- Ders.*: Bestimmung zur Selbstbestimmung, Fichtes Theorie des Willens, in: Fichte-Studien 7 (1995), S. 101-118.
- Ders.*: Das „erste System der Freiheit“ in Fichtes neuer Darstellung der Wissenschaftslehre, in: System und Kritik um 1800, hg. von Christian Danz – Jürgen Stolzenberg, Hamburg 2011, S. 13-28. [im Druck].
- Ders.*: Die Möglichkeiten und Grenzen der Vernunft. Kant und der deutsche Idealismus, in: Die Fragen der Philosophie. Einführung in die Disziplinen und Epochen der Philosophie, hg. von Wilhelm Vossenkuhl – Eugen Fischer, München 2003, S. 295-312.
- Ders.*: Fichte, Schelling und die Riesenschlacht um das Sein, in: Fichte in Berlin. Spekulative Ansätze einer Philosophie der Praxis, hg. von Ursula Baumann, Hannover 2006, S. 93-110.
- Ders.*: In der Begrenzung zeigt sich der Meister. Der metaphysische Minimalismus der Kritik der reinen Vernunft, in: Metaphysik und Kritik. Interpretatio-

- nen zur „Transzendentalen Dialektik“ der Kritik der reinen Vernunft, hg. von Jiri Chotas – Jindrich Karásek – Jürgen Stolzenberg, Würzburg 2010, S. 17-31.
- Ders.*: K. L. Reinhold. Alle Soglie dell'idealismo, in: Archivio di Filosofia 73 (2005), S. 73-91.
- Ders.*: Schopenhauer on the Self, in: The Cambridge Companion to Schopenhauer, hg. von Christopher Janaway, Cambridge 1999, S. 18-43.
- Ders.*: Von Reinhold zu Kant. Zur Grundlegung der Moralphilosophie zwischen Vernunft und Willkür, in: K. L. Reinhold. Am Vorhof des Idealismus, hg. von Pierluigi Valenza, Pisa et. al. 2006, S. 73-91.