



Revista de
Estudios
Kantianos





Revista de
Estudios
Kantianos

Revista de Estudios Kantianos

Publicación internacional de la Sociedad de Estudios Kantianos en Lengua Española
Internationale Zeitschrift der Gesellschaft für Kant-Studien in Spanischer Sprache
International Journal of the Society of Kantian Studies in the Spanish Language

Número 5.2, año 2020

Dirección

Fernando Moledo, FernUniversität in Hagen
fernando.moledo@fernuni-hagen.de

Hernán Pringe, CONICET-Universidad de Buenos Aires/
Universidad Diego Portales, Santiago de Chile
hpringe@gmail.com

Secretario de edición

Óscar Cubo Ugarte, Universitat de València
oscar.cubo@uv.es

Secretario de calidad

Rafael Reyna Fortes, Universidad de Málaga
rafaelreynafortes@gmail.com

Editores científicos

Jacinto Rivera de Rosales, UNED, Madrid
Claudia Jáuregui, Universidad de Buenos Aires
Vicente Durán, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá
Julio del Valle, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima
Jesús Conill, Universitat de València
Gustavo Leyva, Universidad Autónoma de México, México D. F.
María Xesús Vázquez Lobeiras, Universidade de Santiago de Compostela
Wilson Herrera, Universidad del Rosario, Bogotá
Pablo Oyarzun, Universidad de Chile, Santiago de Chile
Paula Órdenes Azúa, Universität Heidelberg

Comité científico

Juan Arana, Universidad de Sevilla
Reinhardt Brandt, Philipps-Universität Marburg
Mario Caimi, Universidad de Buenos Aires
Monique Castillo, Université de Paris-Est
Adela Cortina, Universitat de València
Bernd Dörflinger, Universität Trier
Norbert Fischer, Universität Eichstätt-Ingolstadt
Miguel Giusti, Pontificia Universidad Católica del Perú
Dulce María Granja, Universidad Nacional Autónoma de México
Christian Hamm, Universidad Federal de Santa María, Brasil
Dietmar Heidemann, Université du Luxembourg
Otfried Höffe, Universität Tübingen
Claudio La Rocca, Università degli Studi di Genova
Juan Manuel Navarro Cordón, Universidad Complutense, Madrid
Carlos Pereda, Universidad Nacional Autónoma de México
Gustavo Pereira, Universidad de la República, Uruguay
Ubirajara Rancan de Azevedo, Universidade Estadual Paulista, Brasil
Margit Ruffing, Johannes Gutenberg-Universität Mainz
Gustavo Sarmiento, Universidad Simón Bolívar, Venezuela
Sergio Sevilla, Universitat de València
Roberto Torretti, Universidad Diego Portales, Santiago de Chile
Violetta Waibel, Universität Wien
Howard Williams, University of Aberystwyth
Allen W. Wood, Indiana University

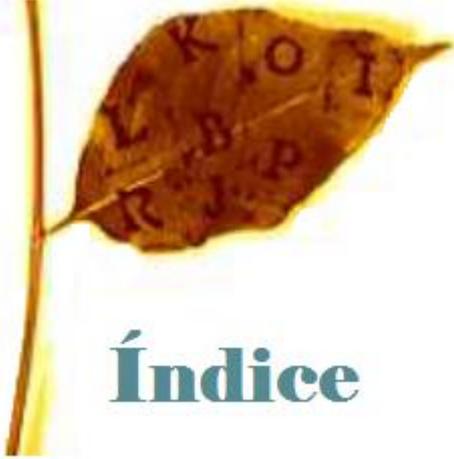
Editor de contenido y editor técnico. Diseño y maqueta

Josefa Ros Velasco, Universidad Complutense de Madrid

Entidades colaboradoras

Sociedad de Estudios Kantianos en Lengua Española (SEKLE)
Departament de Filosofia de la Universitat de València
Instituto de Humanidades, Universidad Diego Portales





Índice

Artículos

- 269 Kant and Baumgarten on positing. Kant's notion of positing as a response to that of Baumgarten
Lorenzo Sala
DOI 10.7203/REK.5.2.14003
- 289 Kants Hedonismus
Moritz Hildt
DOI 10.7203/REK.5.2.15538
- 307 La influencia de Pierre Bayle en la construcción de la segunda antinomia de la razón pura
Daniel Perrone
DOI 10.7203/REK.5.2.16870
- 331 La actualidad de la distinción entre fenómeno y cosa en si para la fenomenología – Los diferentes significados de la cosa en si en Kant y Husserl
Irene Breuer
DOI 10.7203/REK.5.2.13941
- 366 Umkehrung der Verhältnisse. Schellings Rezeption der Moralphilosophie Kants und ihre philosophiegeschichtliche Dimension
Sebastián Cabezas
DOI 10.7203/REK.5.2.13961

Reseñas

- 388 Longuenesse, Béatrice: *I, Me, Mine: Back to Kant and Back Again*. New York, Oxford University Press, 2017. 257 pp. ISBN: 978-0-19-966576-1
Pedro Stepanenko
DOI 10.7203/REK.5.2.18276

- 394 Sofie Møller: *Kant's Tribunal of Reason: Legal Metaphor and Normativity in the Critique of Pure Reason*. Cambridge, Cambridge University Press, 2020, 198 pp. ISBN: 978-1-108-49849-4
Jacinto Páez Bonifaci
DOI 10.7203/REK.5.2.18144
- 401 Carl Posy; Ofra Rechter (Eds.): *Kant's Philosophy of Mathematics*. Cambridge, Cambridge University Press, 2020, 322 pp. ISBN: 9781107337596
Luciana Martínez
DOI 10.7203/REK.5.2.18275
- 406 Rudolf Meer: *Der transzendente Grundsatz der Vernunft. Funktion und Struktur des Anhangs zur Transzendentalen Dialektik der Kritik der reinen Vernunft*, Kantstudien-Ergänzungshefte Band 207. Berlin, De Gruyter, 2019, 314 pp. ISBN: 978-3110710274
Erdmann Görg
DOI 10.7203/REK.5.2.18277

Eventos y normas para autores

- 412 Creación de *Cuadernos Kantianos*
Equipo editorial
DOI 10.7203/REK.5.2.18314
- 413 Normas para autores
Equipo editorial
DOI 10.7203/REK.5.2.18314



Artículos

Umkehrung der Verhältnisse Schellings Rezeption der Moralphilosophie Kants und ihre philosophiegeschichtliche Dimension

SEBASTIÁN CABEZAS¹

Zusammenfassung Vergleiche zwischen Kant und Schelling werden größtenteils dazu verwendet, bestimmte Themenbereiche im Deutschen Idealismus systematisch zu analysieren. Ein solcher Zugang führt allerdings oftmals dazu, die sich daraus ergebenden historischen Aspekte zu vernachlässigen. Dieser Beitrag unternimmt den Versuch, aus einer solchen systematischen Analyse historische Schlüsse zu ziehen. Diesem Vorhaben gehe ich nach, indem ich zeige, wie Schellings Kritik an der kantischen Moralphilosophie in *Philosophie und Religion* es erlaubt, einen Einblick in Schellings philosophische Denkentwicklung zu gewinnen. Insbesondere stelle ich die These auf, dass diese Kritik auf der Ansicht beruht, dass der *ordo cognoscendi* dem *ordo essendi* zu folgen hat. Diese Behauptung wird von Schelling später in der *Freiheitsschrift* und den *Stuttgarter Privatvorlesungen* abgewiesen werden. Geschichtliche Bemerkungen schließen diesen Beitrag ab.

Schlüsselwörter: Kant-Kritik, Moralphilosophie, Umkehrung, *ordo essendi*, *ordo cognoscendi*

Inversion of the Orders. Schelling's Reception of Kant's Moral Philosophy and Its Historical Dimension

Abstract

Comparisons between Kant and Schelling are mostly used to systematically analyse topics of German idealism. However, such an approach often disregards the resulting historical aspects. This paper is an attempt to draw historical conclusions from such a systematic analysis. I do so by showing how Schelling's critique of Kant's moral doctrine in *Philosophie und Religion* allows to gain an insight into Schelling's philosophical development. Specifically, I argue that this criticism rests upon the claim that the *ordo cognoscendi* must follow the *ordo essendi*. This claim will be rejected in Schelling's *Freiheitsschrift* and *Stuttgarter Privatvorlesungen*. Finally, historical remarks conclude this contribution.

¹ Doktorand am Philosophischen Seminar der Eberhard-Karls-Universität Tübingen. Kontakt: cabezas.sebastian95@gmail.com.

Keywords: Criticism of Kant, Moral Philosophy, Inversion, *ordo essendi*, *ordo cognoscendi*

Es ist ein gängiges Verfahren in der Forschung zur klassischen deutschen Philosophie, das Verhältnis Schellings zu Kant anhand von bestimmten Grundbegriffen systematisch zu erarbeiten, um in der Folge Gemeinsamkeiten und Unterschiede festzustellen. Dort, wo Gemeinsamkeiten vorhanden sind, schließt man gerne auf eine Abhängigkeit Schellings vom kantischen Denken gegenüber. Ein solches Verfahren, das ich hier als den systematischen Ansatz bezeichnen möchte, hat insbesondere das Verdienst, zur Klärung des theoretischen Rahmens beizutragen, in dem Schellings Ausführungen stattfinden.² Obwohl bisher größtenteils ungenutzt, geht das Potenzial dieses systematischen Ansatzes allerdings weit über eine bloß inhaltliche Klärung wesentlicher Begriffe hinaus. Dieses ungenutzte Potenzial besteht nämlich darin, dass es sich aus den Ergebnissen der systematischen Analyse auch philosophiehistorisch relevante Schlussfolgerungen ziehen lassen. Auf den vorliegenden Fall angewendet heißt das, dass wir durch einen systematische Vergleich zwischen Kant und Schelling gleichzeitig auch in die Lage versetzt werden, ein Licht auf Schellings eigene Denkentwicklung zu werfen. Dieser philosophiehistorische Ansatz stellt demnach keinen Gegensatz zum systematischen dar, sondern baut vielmehr darauf auf. Allerdings findet die systematische Analyse oftmals unter Ausblendung dieser historischen Dimension statt.

Ziel dieses Beitrages ist es, durch die Analyse der in der Schrift *Philosophie und Religion* (1804) geäußerten Kant-Kritik Schellings auf eine bestimmte Überarbeitung im Denken dieses Autors aufmerksam zu machen. Ausgangspunkt dabei ist Schellings kritische Rezeption der kantischen Moralphilosophie, wie diese im dritten Abschnitt von *Philosophie und Religion* zum Ausdruck kommt. Diese beruht, so stelle ich im ersten Teil dieses Beitrages fest, auf der impliziten Forderung, dass der *ordo cognoscendi*

² Hervorzuheben ist hier die Forschung zum Freiheitsthema bei Kant und Schelling, die genau durch diesen systematischen Vergleich zwischen beiden Denkern neue Einblicke in Schellings Philosophie ermöglicht. Vgl. u. a. Jacobs (2014) und Vossenkuhl (1995).

dem *ordo essendi* folgen soll. Der zweite Teil geht dann einem Grundgedanken in Schellings späteren Werken nach, der die 1804 implizit aufgestellte Forderung aufzuheben scheint, nämlich, dass der Weg zur Gotteserkenntnis über die Erkenntnis des Menschen führt. Dieser Gedanke, den ich in der *Freiheitsschrift* (1809) und den sogenannten *Stuttgarter Privatvorlesungen* (1810) nachweise, liegt Schellings Ausführungen zum Gottesbegriff zugrunde. Im abschließenden Abschnitt gehe ich auf die Problematik einer Verhältnisbestimmung von Kant und Schelling ein, die sich aus meinen Überlegungen ergibt: Der Wunsch nach einer einheitlichen Bestimmung scheint aufgrund des schwankenden Charakters dieser Beziehung aufgegeben werden zu müssen.

1. Schellings Kant-Kritik in *Philosophie und Religion*

Das Erscheinungsjahr der Abhandlung *Philosophie und Religion* fällt mit dem Todesjahr Kants zusammen. Etwa einen Monat nach dessen Tode veröffentlichte Schelling einen Nachruf, der zum größten Teil unbemerkt blieb.³ Die jüngere Forschung hat zu Recht darauf hingewiesen, dass dieser Nachruf deutlich die Ambivalenz des Verhältnisses Schellings zu Kant erkennen lässt (vgl. Zaborowski 2008: 116-118.): Trotz der Größe des Kantischen Geistes gilt es, über Kant hinauszugehen, indem er die neue Epoche der Philosophie, nämlich die von Schelling und dessen Mitstreitern bloß negativ vorbereitet hat (*SW*, VI, 9).⁴ Schelling beklagt außerdem die mangelnde Einheit der kantischen Philosophie, was den formellen und reellen Teil derselben betrifft (*SW*, VI, 7f.).

Das Werk *Philosophie und Religion* bezieht sich zwar nicht explizit auf diesen kritischen Kontext der kantischen Philosophie, lässt sich allerdings durchaus als kritische Auseinandersetzung mit Kants Lehren interpretieren.⁵ Außer dem zentralen Motiv der intellektuellen Anschauung (*SW*, VI, 18) spiegelt sich diese kritische Auseinandersetzung mit kantischen Motiven vor

³ Der Nachruf trägt den Titel *Immanuel Kant* und erschien erstmals im März 1804 in der *Fränkischen Staats- und Gelehrten-Zeitung*. Wie K. F. A. Schelling, der Sohn und Herausgeber der Gesamtausgabe der Werke des Philosophen, bemerkt, blieb der Kant-Nachruf lange in dieser „*obscuren Zeitung vergraben*“ (vgl. Vorwort des Herausgebers, *SW*, VI, V).

⁴ Der Negativitätsvorwurf Schellings gegen Kant findet sich auch in der *Freiheitsschrift* (vgl. *SW*, VII, 352).

⁵ Diesem Ansatz folgt ebenfalls der bereits erwähnte Zaborowski (2008: 121f.). Auch Danz (2008: 155-168) sieht den Kontext dieser Schrift in der von Kant angestoßenen Fragestellung des Verhältnisses von Theologie und Philosophie.

allem im Kontext der Sittenlehre wider, die Schelling im dritten Abschnitt (*SW*, VI, 50-59) vorlegt. Bei der Lektüre dieser Schrift wird deutlich, dass Schelling hier darauf abzielt, die bei Kant vermisste Einheit in seinem Denken wiederherzustellen, indem er seine Moralphilosophie an die spekulative Philosophie koppelt, und jene eine Folge von dieser sein lässt: „Außer der Lehre vom Absoluten haben die wahren Mysterien der Philosophie die von der ewigen Geburt der Dinge und ihrem Verhältnis zu Gott zum vornehmsten, ja einzigen Inhalt; denn auf diese ist die ganze Ethik, als die Anweisung zu einem seligen Leben, erst gegründet und eine Folge von ihr“ (*SW*, VI, 17).

Eine solche Kopplung muss bei der kantischen Philosophie allerdings ausbleiben. Denn wenn man sich die Grundzüge der kantischen Moralphilosophie vor Augen führt, ergibt sich, dass die Sittenlehre u. a. auf der Idee Gottes als Regierer der Welt und Garant der Verbindung von Sittlichkeit und Glückseligkeit fußt (*KrV*, A810f./B838f.). Nun ist diese Idee Gottes kein Gegenstand spekulativer Erkenntnis, sondern eine allein in praktischer Hinsicht notwendige Annahme, nämlich, um sittliches Verhalten zu ermöglichen.⁶ In der anfänglichen Ausarbeitung derselben, die in der Methodenlehre der *Kritik der reinen Vernunft* vorgelegt wird, schreibt Kant:

Die Sittlichkeit an sich selbst macht ein System aus, aber nicht die Glückseligkeit, außer, so fern sie der Moralität genau angemessen ausgeteilt ist. Dieses aber ist nur möglich in der intelligibelen Welt, unter einem weisen Urherber und Regierer. Einen solchen, samt dem Leben in einer solchen Welt, die wir als eine künftige ansehen müssen, sieht sich die Vernunft genötigt anzunehmen, oder die moralischen Gesetze als leere Hirngespinnste anzusehen (*KrV*, A811/B839).

Hier sind also die Ideen eines weisen Regierers und der Unsterblichkeit der Seele als Möglichkeitsbedingungen der Wirksamkeit der moralischen Gesetze konzipiert (vgl. auch *KrV*, A813/B841). Im spekulativen Bereich bleibt dennoch die Idee Gottes eine transzendente Idee, d.h. eine Idee, die die Grenzen menschlicher Erkenntnis überschreitet (*KrV*, A799/B828). Insofern kann die Moralphilosophie, die u. a. die Idee Gottes zur Grundlage hat, nicht auf der spekulativen Philosophie aufbauen, denn eine solche Idee kann in

⁶ Eine solche Darstellung gilt jedenfalls für den zweiten Abschnitt des *Kanons der reinen Vernunft* (*KrV*, A804/B832; A831/B859). Ich weise im Folgenden noch darauf hin, dass Schelling in diesem Kontext nicht nur auf Kant hinzielt, sondern sich ebenfalls gegen eine bestimmte Linie der Kant-Rezeption richtet.

spekulativer Hinsicht eben nicht erreicht werden. Um eine solche Kopplung und damit die von Schelling geforderte Einheit zustande zu bringen, muss demnach der Boden der kantischen Philosophie verlassen werden.⁷

Da Schelling nun diese Einheit errichtet und die Sittenlehre aus der spekulativen Philosophie ableitet, muss zunächst diese umrissen werden, bevor Schellings Moralphilosophie und die sich daraus ergebende Kant-Kritik begreiflich wird.

1.1. Die Ilias

In einem Satz, der insgesamt als stellvertretend für den Inhalt dieser Schrift angesehen werden kann, stellt Schelling fest: „Die Geschichte ist ein Epos, im Geiste Gottes gedichtet; seine zwei Hauptpartien sind: die, welche den Ausgang der Menschheit von ihrem Centro bis zur höchsten Entfernung von ihm darstellt, die andere, welche die Rückkehr. Jene Seite ist gleichsam die Ilias, diese die Odyssee der Geschichte“ (SW, VI, 57).

An dieser Textstelle kommen symbolisch zwei der Hauptpunkte zum Ausdruck, auf die Schelling aufgrund der Kritik Eschenmeyers⁸ an seinem Identitätssystem näher eingeht: Zum einen die Abfall-Lehre, die auf die Frage nach dem Verhältnis vom Absoluten zur Endlichkeit antworten soll, zum anderen den Vorwurf, die Sittlichkeit sei aus dem System ausgeschlossen (SW, VI, 54f.). Die Abfall-Lehre bildet systematisch das Leitmotiv der Schrift und an ihr hängt auch die Sittenlehre, die dann in den Vordergrund treten soll.

In einem platonisch geprägten Zusammenhang⁹ greift Schelling die Frage auf, die den Kern der Bemühungen dieses Werkes ausmacht: was ist der Grund alles Übels? (SW, VI, 28). Die grundlegende Frage, die hier aufgrund der Veranlassung Eschenmeyers in *ethischer* Hinsicht formuliert ist, behandelt Schelling zunächst als ein *metaphysisches* Problem, nämlich, wie man das Verhältnis der Endlichkeit zum Absoluten begreiflich machen

⁷ Es ist insofern nicht verwunderlich, dass Schelling später von den „in anderer Hinsicht falschen Resultate[n] einer nur sogenannten Vernunftkritik“ spricht (vgl. SW, VIII, 55).

⁸ Die Veröffentlichung von *Philosophie und Religion* in der Form, wie sie uns vorliegt, ist zwar auf Eschenmeyers Buch *Die Philosophie in ihrem Uebergang zur Nichtphilosophie* (1803) zurückzuführen, wo dieser grundsätzliche Kritikpunkte gegen die sogenannte Identitätsphilosophie Schellings vorlegt. Doch bereits im Vorbericht von *Philosophie und Religion* scheint Schelling davor warnen zu wollen, diese als bloße Gelegenheitschrift anzusehen. Zum Streit zwischen Schelling und Eschenmayer vgl. Jantzen (1994: 74-97).

⁹ Zum Verhältnis von *Philosophie und Religion* zum Platonismus vgl. Asmuth (2008: 98-107).

kann.¹⁰ Das Absolute ist nämlich durch die Identität von Möglichkeit und Wirklichkeit gekennzeichnet, d.h. sobald die Möglichkeit gesetzt ist, ist *eo ipso* die Wirklichkeit gesetzt (SW, VI, 25).¹¹ Nun stellt allerdings die Endlichkeit genau das Gegenteil dar, indem sie als Differenz von Möglichkeit und Wirklichkeit aufgefasst ist (SW, VI, 22). Anders als beim Absoluten, wo die Wirklichkeit eine unmittelbare Folge der Möglichkeit ist, muss im Falle der Endlichkeit noch etwas hinzukommen, um die Möglichkeit zu aktualisieren. So stellt sich die Endlichkeit als geradezu *Negation* des Absoluten heraus. Gleichzeitig stellt aber Schelling den Grundsatz auf, Absolutes könne nur Absolutes produzieren (SW, VI, 35, 38). Vor diesem Hintergrund erklärt Schelling: „vom Absoluten zum Wirklichen gibt es keinen stetigen Übergang, der Ursprung der Sinnenwelt ist nur als ein vollkommenes Abbrechen von der Absolutheit, durch einen Sprung, denkbar“ (SW, VI, 38). Die Endlichkeit *qua* Differenz von Möglichkeit und Wirklichkeit kann somit als solche nicht positiv aus dem Absoluten hervorgehen;¹² der Ursprung derselben „kann nur in einer *Entfernung*, in einem *Abfall* von dem Absoluten liegen“ (SW, VI 38). Damit ist der Punkt erreicht, um den *Philosophie und Religion* als Ganzes ringt: die Ableitung der Freiheit aus dem Absoluten. Der Begriff des Abfalles setzt zwei Zustände voraus, nämlich einerseits den einen, ursprünglichen Zustand, von dem man eben abfällt, andererseits aber auch einen auf den Abfall folgenden, der im Vergleich zu jenem für niedriger gehalten wird. Das Absolute hat bekanntlich nur Absolutes zur Folge, vom Absoluten ausgehend kann somit nur Absolutes abgeleitet werden. Insofern liefert der Abfall im vorliegenden Zusammenhang die notwendige Begrifflichkeit, um die Setzung des Gegensatzes – des Seins mit Differenz von Möglichkeit und Wirklichkeit – zu erklären. Eine der Folgen des Absoluten, die ja selbst absolut sind, hat demnach ihre ursprüngliche Absolutheit verlassen – ist von ihr abgefallen. Dieses Abgefallene nennt Schelling in *Philosophie und Religion Gegenbild* (SW, VI, 31, *passim*), das durchaus als ein *anderes Absolutes* (SW, VI, 30,

¹⁰ Insofern teile ich die in Baumgartner und Korten (1996: 110) geäußerte Ansicht, die Abfall-Lehre sei keine Neuigkeit in Schellings Denken, sondern die *praktische* Seite des in früheren Schriften in *theoretischer* Hinsicht behandelten Problems der Reflexion. Zur Kontinuität der Abfall-Lehre mit Schellings Frühschriften vgl. auch Danz (2008: 161f.) und Ehrhardt (2008: 68).

¹¹ Schelling orientiert sich hier offensichtlich am Begriff der *causa sui*, wie dieser sich etwa bei Spinoza vorfindet, vgl. E1def1.1

¹² Insofern lehnt hier Schelling den Begriff der Schöpfung als *eines positiven Hervorgehens der Endlichkeit aus dem Absoluten* ab (vgl. SW, VI, 38f.). In den Jahren 1809-1810, wo Schelling Schöpfung als die *Scheidung der anfänglichen Einheit* bestimmt, besteht hingegen kein Gegensatz zur Abfall-Lehre von 1804, vgl. dazu Cabezas (2017).

passim) zu begreifen ist.¹³ Das Gegenbild fällt vom Absoluten dadurch ab, dass es das Endliche in sich über die Unendlichkeit erhebt, d.h. die ursprüngliche Ordnung verkehrt (SW, VI, 52). Der Abfall dieses Gegenbildes in die Endlichkeit kann nun nicht als durch das Absolute gezwungen angesehen werden, denn damit läge ja der Grund der Endlichkeit im Absoluten selbst, was laut den metaphysischen Prämissen Schellings nicht der Fall sein kann. Hieraus folgt, dass der Abfall als eine *freie* Tat des Gegenbildes aufgefasst werden muss. Diese Freiheit, die zum Gelingen der Erklärung des Ursprungs der Endlichkeit erforderlich ist, wird dem Gegenbild aufgrund von dessen absolutem Ursprung zugesprochen:¹⁴

Das ausschließend Eigenthümliche der Absolutheit ist, dass sie ihrem Gegenbild mit dem Wesen von ihr selbst auch die Selbständigkeit verleiht. Dieses in-sich-selbst-Sein, diese eigentliche und wahre Realität des ersten Angeschauten [des Gegenbildes, S. C.], ist Freiheit, und von jener ersten Selbständigkeit des Gegenbildes fließt aus, was in der Erscheinungswelt als Freiheit wieder auftritt [...] (SW, VI, 39).

Hier findet die eingangs gestellte Frage ihre Antwort: das Übel, d.h. die Endlichkeit, ist auf die Freiheit des Gegenbildes zurückzuführen; der Grund des Seins mit Differenz von Möglichkeit und Wirklichkeit liegt im Abfall, in der Sünde (SW, VI, 43).¹⁵ Hiermit ist das Bild der Ilias abgeschlossen: die anfängliche Absolutheit ist durch Freiheit verlassen worden und als Strafe dafür folgt die Negation derselben, nämlich die Endlichkeit.

1.2. Die Odyssee

Bereits beim Abfall wird deutlich, wie eng Metaphysik und Ethik zusammenhängen: die Erklärung des Ursprungs der Differenz von Möglichkeit und Wirklichkeit und die des Übels fallen in der Abfall-Lehre

¹³ Diesen Gedanken greift Schelling 1809 in der Form der *derivierten Absolutheit* wieder auf (vgl. SW, VII, 347).

¹⁴ Es bleibe hier dahingestellt, ob und inwiefern Schelling eine solche Ableitung der Freiheit aus dem Absoluten gelingt. Florig (2008: 76-97) bestreitet dies und erklärt, Schellings Identitätsphilosophie – zu der *Philosophie und Religion* gewöhnlich gerechnet wird – könne menschliche Freiheit nicht aufnehmen.

¹⁵ Zu einer ausführlicheren Auseinandersetzung mit der Abfall-Lehre verweise ich auf Cabezas (2017). Zum Verhältnis von Sünde und Übel bei Schelling und dessen philosophiegeschichtlichen Bezügen vgl. Höffe (1995: 16-26).

zusammen. Hieraus erklärt sich, dass eine metaphysische Kategorie, nämlich die der Endlichkeit, gleichzeitig in ethischer Hinsicht als Strafe und Verhängnis bestimmt ist (SW, VI, 42, ferner auch 52). Diese Kopplung beider Bereiche wird im Folgenden noch verstärkter ans Licht kommen.

Mit der Odyssee kommen wir zum dritten Abschnitt von *Philosophie und Religion*, wo Schelling auf den Vorwurf der Ausschließung der Tugend aus dem System zu antworten versucht (vgl. oben). Bei diesem Vorwurf, der bekanntlich von Eschenmayer erhoben wurde,¹⁶ scheint Schelling allerdings in erster Linie Kant – oder mindestens eine bestimmte Rezeption der kantischen Philosophie – vor Augen zu haben. Ohne Kant beim Namen zu nennen, bezieht sich Schelling auf Motive wie das Sittengesetz und die Begleitung der Sittlichkeit durch Glückseligkeit, alle Ausdrücke, die auf den kantischen Hintergrund hindeuten scheinen (vgl. SW, VI, 55). Beim kritischen Bezug auf die kantische Moralphilosophie sind zwei Punkte zu unterscheiden, die Schelling hier nur kurz erörtert: einerseits den Begriff der Sittlichkeit, andererseits aber auch das Verhältnis derselben zu Gott.

Schelling scheint *Sittlichkeit* und *Tugend* austauschbar zu verwenden (SW, VI, 55).¹⁷ Den Ausführungen unseres Philosophen lässt sich ein Begriff der Sittlichkeit abgewinnen, den er dem kantischen Tugendbegriff entgegensetzt. Spätestens seit der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (GMS) ist es klar, dass Kants Tugendbegriff neben der Pflichtmäßigkeit – Legalität – noch eine Bedingung erfordert, um eine Handlung als moralisch gut zu bezeichnen, nämlich dass der Beweggrund derselben in der Pflicht selbst liegt (GMS, AA 04: 390, 4-8.). Moralität erweist sich demnach als eine obere Stufe, die über der Legalität liegt. Wie bereits erwähnt, setzt sich Schelling jedoch nicht ausdrücklich mit Kants Philosophie auseinander, und legt insofern auch keine ausführliche Analyse von dessen Sittenlehre vor. So schreibt er:

¹⁶ Eschenmayer ist dennoch nicht der einzige, der heftige Kritik am moralischen Charakter der Philosophie Schellings ausübte. In einem schärferen, weniger sachlichen Ton äußert sich beispielsweise F. H. Jacobi: „Er [der Naturalismus, gemeint ist Schellings Philosophie, S. C.] muß nie reden wollen auch von Gott und den göttlichen Dingen, nicht von Freyheit, von sittlich Gutem und Bösem, von eigentlicher Moralität; denn nach seiner innersten Ueberzeugung sind diese Dinge nicht, und von ihnen redend sagt er, was er in Wahrheit nicht meint. Wer aber solches thut, der redet Lüge“ (JWA, III, 97).

¹⁷ Was nicht besonders verwunderlich ist, wenn man auch auf Kants Sprachgebrauch achtet, vgl. GMS, AA 04: 426, 30-32.

Wir wollen es also unverhohlen bekennen und deutlich sagen; Ja! Wir glauben, dass es etwas Höheres gibt als *eure* Tugend und *die* Sittlichkeit, wovon *ihr*, armselig und ohne Kraft, redet: wir glauben, dass es einen Zustand der Seele gibt, in welchem für sie so wenig ein Gebot als eine Belohnung der Tugend ist, indem sie bloß der inneren Nothwendigkeit ihrer Natur gemäß handelt. Das Gebot spricht sich durch ein Sollen aus, und setzt den Begriff des Bösen neben dem des Guten voraus. Um das Böse euch gleichwohl zu erhalten [...], wollt ihr die Tugend lieber als Unterwerfung denn als absolute Freiheit begreifen (SW, VI, 55).

Wer hier mit dem Pronomen ‚*ihr*‘ gemeint ist, ist zunächst undeutlich, da der Kontext der Schrift bislang auf Eschenmeyers Buch beschränkt war. Möglicherweise sieht Schelling hinter der Kritik Eschenmeyers eine bestimmte Linie der Kant-Rezeption, gegen die er sich hier richtet. Inhaltlich ist diese Textstelle insofern relevant, als hier einerseits der Begriff zum Ausdruck kommt, den Schelling ablehnt; andererseits aber auch der, den Schelling in diesem Text verteidigen will: „[...] *wollt ihr die Tugend lieber als Unterwerfung denn als absolute Freiheit begreifen*“. Mit Tugend als Unterwerfung ist offenbar der auf Kants Moralphilosophie zurückzuführende Begriff der Tugend als Gehorsam dem Sittengesetz gegenüber gemeint, hier als *Gebot* ausgedrückt. Damit scheint allerdings Schelling dem kantischen Verständnis nicht gerecht zu werden, indem eine solche Auffassung, d.h. Unterwerfung unter das Gebot, zwar dem Begriff der Legalität entspricht, nicht aber dem der Moralität. Dass das aufgrund mangelnder Kenntnis Schellings geschehen ist, darf man ihm aber kaum unterstellen. Denn aus anderen Werken erhellt, dass Schelling eine solche Unterscheidung, wie sie in der kantischen Sittenlehre stattfindet, durchaus kennt – und kritisiert.¹⁸ Deshalb bin ich der Auffassung, dass dieses eher darauf zurückzuführen ist, dass Schelling in *Philosophie und Religion* in erster Linie mit der Formulierung seiner eigenen Lehre beschäftigt ist. Bei der Auseinandersetzung mit der Kritik Eschenmeyers beschränkt er sich auf kurze, meistens in Form von Stichworten gefasste Äußerungen.

Was nun den zweiten Satzteil betrifft, *Tugend als absolute Freiheit*, so ist hier die Ansicht enthalten, die Schelling vertritt. Was mit *absoluter Freiheit* gemeint ist, formuliert Schelling im selben Absatz: wer *absolut* frei

¹⁸ Ein deutlicher Beleg dafür findet sich in der *Freiheitsschrift* (vgl. SW, VII, 392f.), wo Schelling sogar den kantischen Sprachgebrauch verwendet, indem er die Wendung ‚*aus Achtung für das Gebot*‘ übernimmt (SW, VII, 393).

handelt, handelt allein seiner Natur gemäß (SW, VI, 55). Mit anderen Worten: absolute Freiheit besteht darin, allein durch sich selbst bestimmt zu sein (SW, VI, 52).¹⁹ Wie von Ehrhardt bemerkt, fällt dieser Begriff der absoluten Freiheit mit dem des Absoluten zusammen, nämlich, dass das Sein desselben durch dessen Begriff bestimmt ist, d.h. absolute Identität von Möglichkeit und Wirklichkeit (Ehrhardt 2008: 66). Schellings Gleichsetzung von absoluter Freiheit und Sittlichkeit ist allerdings etwas problematisch, denn er sagt gleichzeitig, dass die Sittlichkeit erst *durch* die absolute Freiheit erreicht wird. Insofern müsste absolute Freiheit in dieser Hinsicht der Sittlichkeit vorausgehen (SW, VI, 55). Ein Ausweg aus dieser Problemstellung ist gleichwohl darin zu finden, dass Sittlichkeit für Schelling nichts anderes ist als die Abbildung des göttlichen (absoluten) Wesens in der einzelnen Seele. War die Verkehrung der ursprünglichen Ordnung die Sünde, so ist die Wiederherstellung dieser verlorenen Ordnung als Tugend aufgefasst. Da eine solche Ordnung eben die absolute ist – Unterordnung des Endlichen unter das Unendliche – und die absolute Freiheit mit dem Begriff des Absoluten zusammenfällt, so kann Sittlichkeit auch als absolute Freiheit ausgedrückt werden. Aus diesen Überlegungen geht klar hervor, warum der metaphysische Hintergrund des Ursprungs der Differenz von Möglichkeit und Wirklichkeit zur Darstellung der Sittlichkeit nötig war: Diese stellt letztlich das Gegenstück zur Sünde dar. Die Umkehrung der gegebenen Ordnung ist der Sündenfall, die Rückkehr zur ursprünglichen Ordnung – die Odyssee – die Sittlichkeit.

Aus diesem Verständnis der Tugend erklärt sich, warum Schelling den kantischen Begriff derselben kritisiert. Sittlichkeit bei Kant erfordert den Begriff des Sittengesetzes (SW, VI, 55). Für Schelling hat dies zur Folge, dass sowohl das Böse als auch das Gute möglich sind. Hieraus folgt, dass hier die Differenz von Möglichkeit und Wirklichkeit gegeben ist: Bei einem solchen Tugendverständnis sind eben die zwei Extreme möglich. Eines davon wird dann durch die einzelne Entscheidung zur Wirklichkeit gebracht. Für Schelling ist das allerdings etwas, was in den Bereich der Endlichkeit gehört, und wäre dies der richtige Begriff der Sittlichkeit, so wäre diese ein geradezu sehr niedriger Begriff. Die Sittlichkeit bei Schelling, die er auch *Heiligkeit*

¹⁹ Einen solchen Begriff der Freiheit, der allerdings von der Freiheit des Abfallenden zu unterscheiden ist, formuliert Schelling u. a. auch in der *Freiheitsschrift* und den *Stuttgarter Privatvorlesungen* (vgl. SW, VII, 384, ferner 429f.).

nennt (SW, VI, 56), besteht hingegen in der Identität von Möglichkeit und Wirklichkeit.²⁰

So weit zum ersten Kritikpunkt. Es fragt sich nun, wie diese Abbildung des göttlichen Wesens, d.h. die Sittlichkeit zu erreichen ist. Schelling stellt eine Bedingung, die wir in der kantischen Philosophie so nicht antreffen könnten:

Religion, als Erkenntniß des schlechthin-Idealen, schließt sich nicht an diese Begriffe [Sittlichkeit und Wiedervereinigung mit dem Absoluten, S. C.] an, sondern geht ihnen vielmehr voraus, und ist ihr Grund. Denn jene *absolute* Identität, die nur in Gott ist, zu erkennen: zu erkennen, daß sie unabhängig von allem Handeln ist, als das Wesen oder An-sich alles Handelns, ist der erste Grund der Sittlichkeit (SW, VI, 53).

Und weiter: „die Realität Gottes ist nicht eine Forderung, die erst gemacht wird durch die Sittlichkeit, sondern *nur*, der Gott, auf welche Weise er sei, erkennt, ist erst wahrhaft sittlich“ (SW, VI, 53; Herv. v. Verf.). Demgemäß ist die Erkenntnis Gottes – oben als schlechthin-Ideales bezeichnet –²¹ eine mindestens notwendige Bedingung der Sittlichkeit.²² Da bei Kant eine solche Erkenntnis eben nicht möglich ist – indem der Gegenstand derselben die Grenzen aller Erfahrung übersteigt – so wäre diese Sittlichkeit ebenso unerreichbar, mit dem Ergebnis, dass auch die Begleitung derselben, die Glückseligkeit, notwendigerweise ausbliebe. Aus diesem Grundgedanken von *Philosophie und Religion*, dass die Erkenntnis Gottes eine mindestens notwendige Bedingung der Sittlichkeit ist, folgt ein weiterer Streitpunkt, bei dem sich Schelling erneut von einer kantisch-geprägten Position abgrenzen will: „Es ist überhaupt erst eine sittliche Welt, wenn Gott ist, und diesen sein zu lassen, *damit* eine sittliche Welt sei, ist nur durch vollkommene Umkehrung der wahren und nothwendigen Verhältnisse möglich“ (SW, VI, 53). Da das Wesen der Sittlichkeit nichts anderes ist als das Wesen Gottes, d.h. die absolute Identität von Möglichkeit und Wirklichkeit, so muss Gott jedem sittlichen Verhalten vorausgehen, indem der sittlich Handelnde nichts

²⁰ Diesen Begriff der Sittlichkeit – ebenfalls in Abgrenzung gegen Kant – hebt Schelling wiederholt in der *Freiheitsschrift* hervor (SW, VII, 391-393).

²¹ Zur Synonymie beider Ausdrücke vgl. SW, VI, 30f.

²² Dass die Erkenntnis Gottes zur Sittlichkeit erforderlich ist, scheint Schelling auch 1809 zu verteidigen (vgl. SW, VII, 391).

anderes tut als das Wesen Gottes auszudrücken.²³ Ohne Gott also kein sittliches Verhalten. Wenn nun aber dieses Schellings Position ist, so ist es zunächst undeutlich, inwiefern hier eine Kritik an der kantischen Sittenlehre zu erkennen ist, wie die Textstelle offenbar intendiert ist.²⁴

Dass Gott notwendig ist, um die Einheit von Sittlichkeit und Glückseligkeit herzustellen, diese Ansicht wird in der *KrV* unterstrichen. Da die Begleitung der Sittlichkeit durch Glückseligkeit den moralischen Gesetzen erst Wirksamkeit verleiht, so ist Gott notwendig zum sittlichen Handeln (vgl. u. a. *KrV*, A818/B846). Genau deswegen stellt er u. a. die Idee Gottes als Regierer der Welt als Postulat der praktischen Vernunft (*KrV*, A811/B839). Erst dadurch ist nach Kant sichergestellt, dass Sittlichkeit mit Glückseligkeit verbunden wird und der Mensch damit zum höchsten Gut gelangt (*KrV*, A810/B838). In diesem Punkt scheinen sich beide also nicht zu unterscheiden: Gott ist sowohl bei Schelling als auch bei Kant die notwendige Bedingung der Sittlichkeit und geht insofern jedem sittlichen Verhalten voraus. Der Streitpunkt ist mithin woanders zu suchen.

Der entscheidende Hinweis darauf findet sich m. E. im bereits angeführten Satz: „Religion, als Erkenntniß des schlechthin-Idealen, schließt sich nicht an diese Begriffe an, sondern geht ihnen vielmehr voraus, und ist ihr Grund“ (*SW*, VI, 53). Schelling geht es hier offensichtlich darum, wie man zur *Erkenntnis* Gottes gelangt. In dem Zusammenhang behauptet Schelling, dass der Weg zur *Erkenntnis* Gottes nicht über die Begriffe der Sittlichkeit führt, sondern diesen vorhergeht. Genauso wie *der Sache nach* Gott einem jeden sittlichen Verhalten vorausgeht, so geht auch die *Erkenntnis* Gottes dem Begriff der Sittlichkeit voraus. Anders gesagt: nicht nur begründet Gott die Sittlichkeit *der Wirklichkeit nach*, sondern ebenfalls *dem Erkennen nach*. Der erste Teil dieser Ansicht ist, wie bereits ausgeführt, auch bei Kant anzutreffen. Der zweite, der sich auf den *Erkenntnisgang* bezieht, trennt Schelling aufs

²³ Insofern könnte man sogar behaupten, die Erkenntnis Gottes sei eine notwendige und *zureichende* Bedingung der Sittlichkeit. Diese ist bekanntlich die Abbildung des göttlichen Wesens. Das Wissen wird von Schelling bestimmt als „Einbildung des Unendlichen in die Seele als Objekt oder als Endliches“ (*SW*, VI, 51). Diese Einbildung fällt mit der Setzungsform des Gegenbildes, nämlich Übertragung der Wesenheit des Absoluten an das Objekt (*SW*, VI, 34), zusammen. Hieraus folgt, dass, sobald dieses Wissen, d.h. die Einbildung des Unendlichen vorliegt, *eo ipso* auch Sittlichkeit, d.h. das Ausdrücken des Absoluten (*genitivus objectivus*) gegeben ist.

²⁴ Diese Intention sieht ebenfalls Zaborowski (2008: 126). Er zeigt dennoch nicht, inwiefern hier tatsächlich eine Kritik der kantischen Position anzutreffen ist. Denn die Behauptung, dass es nur dann eine moralische Welt gibt, wenn Gott existiert, wird ebenfalls in der *KrV* aufgestellt. Ohne die hier vorgeschlagene Unterscheidung lässt sich diese Stelle m. E. kaum als Kritik an Kant auffassen.

Deutlichste von Kant. Denn bei diesem sind die transzendenten Ideen – Gott, Freiheit und Unsterblichkeit der Seele – nur über den Weg der Moralphilosophie zu gewinnen. Im ethiktheologischen Ansatz Kants fallen demnach *ordo cognoscendi* (Erkenntnisgang) und *ordo essendi* (Begründungsgang) auseinander.²⁵ Während *der Wirklichkeit nach* das moralische Verhalten – über die Verbindung derselben mit der Glückseligkeit – von Gott begründet wird, führt der Erkenntnisgang zu Gott erst über den Begriff der Sittlichkeit. Genau diese Trennung von *ordo cognoscendi* und *ordo essendi* wird zur Zielscheibe der Kritik Schellings, der den Zusammenfall beider fordert.²⁶ Die Kritik Schellings also, die, um seine eigenen Worte zu gebrauchen, als *Umkehrung der Verhältnisse* zusammengefasst werden kann, ist auf den Gedanken zurückzuführen, der *ordo cognoscendi* müsse dem *ordo essendi* folgen.

Die Schrift *Philosophie und Religion* erweist sich somit als ein Werk, in dem die Formulierung der eigenen Sittenlehre in ständiger Abgrenzung gegen Kant bzw. eine bestimmte Linie der Kant-Rezeption erfolgt: Die in diesem Abschnitt ausgearbeiteten inhaltlichen Streitpunkte, nämlich der Tugendbegriff und das Verhältnis Gottes zur Sittlichkeit sind wesentlich auf die Grundbehauptung Schellings zurückzuführen, dass eine spekulative Erkenntnis Gottes möglich ist.²⁷ Nachdem ich durch die Kritik Schellings an Kants Moralphilosophie hindurchging und sie systematisch beleuchtet habe, gehe ich nun dem Verhältnis von Erkenntnis- und Begründungsgang in Schellings *Freiheitsschrift* (1809) und *Stuttgarter Privatvorlesungen* (1810) nach, wo die Forderung nach dem Zusammenfall beider aufgegeben zu werden scheint.

²⁵ Kant warnt sogar ausdrücklich davor, die von ihm vorgelegte Ordnung umzukehren: „Wenn aber praktische Vernunft nun diesen hohen Punkt erreicht hat, nämlich den Begriff eines einigen Urwesens [...], so darf sie sich gar nicht überwinden, gleich als hätte sie sich über alle empirische Bedingungen seiner Anwendung erhoben, und zur unmittelbaren Kenntnis neuer Gegenstände emporgeschwungen, um von diesem Begriffe auszugehen, und die moralischen Gesetze selbst von ihm abzuleiten“ (*KrV*, A818/B846).

²⁶ Ein solcher Zusammenfall von Erkenntnis- und Begründungsgang wird bekanntlich auch von Spinoza behauptet (vgl. *TdIE*, §41f., ferner auch *E2p7*).

²⁷ Diese Behauptung wird von Schelling immer wieder zum Ausdruck gebracht (vgl. u. a. *SW*, VI, 18, 51; VII, 412; VIII, 54f., 83-85).

2. Der Weg zur Lebendigkeit Gottes in den Jahren 1809-1810

Nach Ansicht einer Reihe von Forschern wird mit der *Freiheitsschrift*²⁸ und den 1810 abgehaltenen *Stuttgarter Privatvorlesungen* eine neue Phase in Schellings Denkweg eröffnet (vgl. u. a. Brown 1996: 110-131; Hühn und Schwab 2014: 1-16; Bensussan 2014: 71-80; Gourdain 2014: 81-101; Müller-Lüneschloß 2016: xxx-xxxvi). Dieses Urteil basiert vor allem auf der Begrifflichkeit und den Motiven dieser Schriften, wo *Schöpfung, Freiheit, Leben* und *Persönlichkeit Gottes* im Mittelpunkt stehen.²⁹ Ohne hier in eine der Schelling-Forschung immanente Diskussion einzusteigen, möchte ich nun auf den *Weg* aufmerksam machen, über den Schelling zur Aufstellung des Begriffes eines lebendigen Gottes zu gelangen scheint.

Gott ist als die unauflöbliche Identität der Prinzipien bzw. das unzertrennliche Band des Realen und Idealen bestimmt (SW, VII, 363f.). Diese beiden Prinzipien, die 1804 in den metaphysischen Kategorien von Wirklichkeit und Möglichkeit zum Ausdruck kommen, begründen das Leben Gottes. Schelling erklärt:

In dem göttlichen Verstande ist ein System, aber Gott selbst ist kein System, sondern ein Leben, und darin liegt auch allein die Antwort auf die Frage, um deren willen dieß vorausgeschickt worden, wegen der Möglichkeit des Bösen in Bezug auf Gott. Alle Existenz fordert eine Bedingung, damit sie wirkliche, nämlich persönliche Existenz werde. Auch Gottes Existenz könnte ohne eine solche nicht persönlich seyn [...] (SW, VII, 399).

Ob und inwiefern der Begriff eines persönlichen Gottes den Rahmen der Schrift von 1804 sprengt, kann im vorliegenden Zusammenhang nicht erörtert werden. Für die 1804 dargelegte Kant-Rezeption in *Philosophie und Religion* ist es vielmehr interessant, dass Schellings Darstellung jetzt nahelegt, dass er vom Leben *überhaupt* ausgeht, um die Zweiheit der Prinzipien in Gott zu begründen. Die Bedingung, die hier angesprochen wird, ist das reale Prinzip in Gott, das Schelling in der *Freiheitsschrift* auch *Grund* (SW, VII, 357f.) und *Nichtseiendes* (SW, VII, 391; vgl. auch *Stuttgarter Privatvorlesungen*, SW,

²⁸ Der vollständige Titel lautet: *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*.

²⁹ Anderenorts habe ich einen anfänglichen Versuch unternommen, diesem Schelling-Verständnis entgegenzutreten, vgl. Cabezas (2018).

VII, 436) nennt. Schellings Argumentation zur Aufstellung des Grundes in Gott und damit zur Zweiheit der Prinzipien in, d.h. zur Bestimmung des Gottesbegriffes führt ihn über die *Betrachtung der endlichen Welt*: Da jedem Leben eine Bedingung zugrunde liegt, ohne die es nicht lebendig sein könnte, so muss auch Gott eine solche haben, wenn er denn als lebendig anzusehen ist. Gott ist damit nicht mehr der Ausgangspunkt, von dem aus alles Andere begreiflich gemacht wird.³⁰ Die Darstellung geht vielmehr in die andere Richtung: Da alles Leben im Verhältnis von Realem und Idealem besteht, und Gott als ein lebendiges Wesen betrachtet werden soll, so muss auch in ihm ein Reales sein, das dem Idealen gegenübersteht. Es stimmt zwar, dass *der Wirklichkeit nach* das göttliche Leben alles Andere begründet,³¹ doch die Bestimmung des Gottesbegriffes – unzertrennliche Einheit der zwei aufeinander wirkenden Prinzipien – geht über die Bestimmung der Endlichkeit. Dies möchte ich im Anschluss an Schelling selbst *Umkehrung der Verhältnisse* nennen, diesmal jedoch auf Schellings Ansatz selbst angewendet.

Diese Umkehrung scheint auch dann deutlich zu werden, wenn man berücksichtigt, dass in der *Freiheitsschrift* gerade der Begriff der *menschlichen* Freiheit es ist, der Schelling zur Behandlung des Grundes in Gott kommen lässt. Menschliche Freiheit *qua* Vermögen zum Guten und Bösen (SW, VII, 352)³² erfordert eine von Gott unabhängige Wurzel (SW, VII, 354).³³ Deswegen muss in Gott etwas sein, was nicht er selbst ist (SW, VII,

³⁰ Vgl. *Philosophie und Religion*: „Wir setzen vorerst überall nichts voraus, als das Eine, ohne welches alles Folgende unbegriffen bleiben muß, die intellektuelle Anschauung“. Und weiter: „Diese Erkenntniß [die der Bestimmung des Absoluten, S. C.] ist die *einzig erste*, jede weitere ist schon eine Folge der ersten, und dadurch von ihr gesondert“ (SW, VI, 29).

³¹ So schreibt Schelling in der *Freiheitsschrift*: „Die Folge der Dinge aus Gott ist eine Selbstoffenbarung Gottes. Gott aber kann nur sich offenbaren in dem, was ihm ähnlich ist, in freien aus sich selbst handelnden Wesen; für deren Seyn es keinen Grund gibt als Gott, die aber sind, sowie Gott ist“ (SW, VII, 347).

³² Dieses Verständnis der menschlichen Freiheit entspricht dem von der Freiheit des Gegenbildes in *Philosophie und Religion*. Diese Meinung vertritt auch der bereits erwähnte Florig (2008: 76-97). Schelling bedient sich nämlich der Ausdrücke *Böses* und *Sünde* als Synonyme (vgl. SW, VII, 366, ferner auch 399f.), womit Freiheit zum Sündenfall ebenfalls als Freiheit zum Bösen auszudrücken ist.

³³ Krings hat diesen Punkt bemerkt und zu Recht auf die Philosophie Aristoteles' hingewiesen: „Schelling folgt hier stillschweigend der Aristotelischen Regel, daß wir von dem, was „für uns früher und uns bekannter“ ist, ausgehen. Diese Regel gilt, auch wenn es sich hier nicht um sinnliche Wahrnehmung handelt, sondern um die Wahrnehmung des Gefühls der Freiheit. Von dem uns früher Bekanntem [der menschlichen Freiheit, S. C.] gehen wir weiter zu dem, was seiner Natur nach früher und bekannter ist [der Freiheit Gottes, S. C.]. Für die Philosophie und gewiß für Schellings Philosophie gilt, daß die Freiheit Gottes ihrem Wesen nach das im höheren Sinn Erkennbare und das der Sache nach zuerst Erkannte ist“ (1995: 175).

359), nämlich der Grund.³⁴ So steht der Grund im Dienste von zwei zentralen Motiven in Schellings Philosophie: Er dient einerseits dazu, menschliche Freiheit als Vermögen zum Guten und zum Bösen begreiflich zu machen, andererseits ist er notwendig, um Gott als lebendiges Wesen aufzufassen (vgl. *Stuttgarter Privatvorlesungen*, SW, VII, 435, 457f.).

Die Ordnung der Erkenntnis von Begründendem und Begründetem, die in *Philosophie und Religion* als Basis des zweiten Kritikpunkts gegen eine kantisch geprägte Moralphilosophie fungiert, scheint hier also umgekehrt zu werden. Es gilt zwar immer noch, dass das Leben und die Freiheit Gottes *der Sache nach* allem endlichen Wesen vorausgehen, doch der Erkenntnisgang führt nun *über* die allgemeine Bestimmung des Lebens und der menschlichen Freiheit zum Gottesbegriff.

Diese These der Umkehrung der Verhältnisse bei Schelling scheint durch einen weiteren Umstand bekräftigt zu werden. Mit der *Freiheitsschrift* liegt uns doch kein Werk vor, in dem ein Bruch mit Schellings früheren Überzeugungen stattfindet. Insofern muss berücksichtigt werden, dass die in *Philosophie und Religion* formulierte Kant-Kritik nicht gänzlich verschwindet. Die ausdrückliche Ablehnung von Kants Begriff der Sittlichkeit bleibt durchaus bestehen und wird durch die Auffassung der Tugend als absoluter Freiheit, oder, wie Schelling das 1809 formuliert, als „höchste Entschiedenheit für das Gute, ohne alle Wahl“ (SW, VII, 392) ersetzt (vgl. SW, VII, 391-394).³⁵ Die Kritik an der Umkehrung der Verhältnisse in der kantisch geprägten Moralphilosophie ist 1809 allerdings nicht mehr anzutreffen. Möglicherweise hat sie Schelling aufgeben müssen, weil er sich nun dessen, was dieser Kritik zugrunde lag, selbst bedient, nämlich der Methode des Schließens von dem uns Bekannteren auf das *seiner Natur nach* Bekanntere.

Noch deutlicher wird dieses Auseinandergehen von Erkenntnis- und Begründungsgang ein Jahr später in den *Stuttgarter Privatvorlesungen* zum Ausdruck gebracht. Gegen die sogenannten abstrakten Systeme schreibt Schelling:

³⁴ Vgl. diese Formel auch in den *Stuttgarter Privatvorlesungen*, SW, VII, 435, ferner auch 458. Dort findet sich ebenfalls der Gedankengang im Ausgang von der menschlichen Freiheit (vgl. SW, VII, 457-459).

³⁵ Wenn weiterhin der Grundsatz gilt, dass die Sittenlehre auf der Philosophie des Absoluten fußt, so erlaubt das Bestehenbleiben des Tugendbegriffes in Schellings *Freiheitsschrift*, auf eine breitere Kontinuität in Bezug auf den metaphysischen Rahmen dieses Werkes zu schließen.

Verlangen wir einen Gott, den wir als ein ganz lebendiges, persönliches Wesen ansehen können, dann müssen wir ihn eben auch ganz menschlich ansehen, wir müssen annehmen, daß sein Leben die größte Analogie mit dem menschlichen hat, daß in ihm neben dem ewigen Seyn auch ein ewiges Werden ist, daß er mit einem Wort alles mit dem Menschen gemein hat, ausgenommen die Abhängigkeit (Ausspruch des Hippokrates) (SW, VII, 432).

Der Weg der Ebenbildlichkeit des Menschen in Bezug auf Gott ist die ausgesprochene Methode zur Erkenntnis des göttlichen Lebens. Es sei an dieser Stelle nochmals angemerkt, dass Schelling nicht darum der Meinung ist, dass das göttliche Leben im Leben des Menschen seinen Grund hat. Denn es wird ausdrücklich behauptet: „Alle endlichen Wesen sind aus dem Nichtseienden geschaffen [...]“ (SW, VII, 436). Der Mensch als ein aus dem Nichtseienden, d.h. dem Realen in Gott Erhobenes (SW, VII, 457) ist eben in dieser Beziehung ein vom Realen in Gott abhängiges Wesen. Insofern begründet das göttliche Leben, das ja auf dem Grund in Gott beruht, das menschliche Leben – und nicht umgekehrt. Und es ist genau diese doppelte Beziehung des Menschen zu Gott, einerseits vom Grund abhängig und andererseits von Gott zum Sein erhoben, die den Ursprung der menschlichen Freiheit erklärt:

Inwiefern er [der Mensch, S. C.] nämlich aus dem Nichtseienden emporgehoben ist, insofern hat er eine von dem Seienden als solchem unabhängige Wurzel. Das Göttliche zwar ist das Emporhebende, Schaffende seines Geistes, aber das, woraus er emporgehoben wird, doch ein anderes als das Emporhebende (SW, VII, 457f.).

Der Sache nach erweisen sich somit das Leben und die Freiheit des Menschen als Folgen von dessen Ursprung, was durchaus dem Ansatz von 1804 entspricht. Doch die Lebendigkeit Gottes wird nun erst – anders als in *Philosophie und Religion* – durch den Weg der Betrachtung der endlichen Welt gewonnen. Insofern scheint Schelling den 1804 von ihm implizit geforderten Zusammenfall von *ordo cognoscendi* und *ordo essendi* aufgegeben zu haben. Diese *Umkehrung* scheint insofern wichtig zu sein, als dadurch Schelling zur Begründung von zwei zentralen Punkten seines Denkens gelangt: Zum einen der menschlichen Freiheit als Vermögen zum Bösen, zum anderen von Gott als lebendigem, d.h. zwei gegenüberstehende Prinzipien in sich enthaltendem Wesen.

3. Philosophiegeschichtliche Bedeutung

Im bereits angeführten Nachruf auf Kant aus dem Jahre 1804 schreibt Schelling:

Die öffentliche Wirkung eines großen Schriftstellers richtet sich jederzeit theils nach dem Verhältnisse des Gegensatzes, theils nach dem der Uebereinstimmung, worin er sich mit seiner Zeit befindet. Das erste Verhältniß ist in der Regel das anfängliche, verwandelt sich aber früher oder später in das andere (SW, VI, 3).

Sollte die hier dargelegte Analyse zutreffen, so könnte man, wenn einerseits *Philosophie und Religion* und andererseits die *Freiheitsschrift* zusammen mit den *Stuttgarter Privatvorlesungen* als Bezugspunkte genommen werden, diesen Satz auch auf das Verhältnis zwischen Kant und Schelling anwenden. *Philosophie und Religion* zeugt von einer deutlichen Entfernung von Kant im Bereich der Moralphilosophie. Der Tugendbegriff und die Forderung nach dem Zusammenfall von Erkenntnis- und Begründungsgang werden wesentlich in Abgrenzung gegen den kantischen Rahmen formuliert. Diese anfängliche Entfernung scheint dann aber 1809-1810 gewissermaßen in eine Annäherung überzugehen, indem nun Schelling selbst die Verhältnisse von *ordo cognoscendi* und *ordo essendi* umkehrt. Dies scheint auf ein gewisses Umdenken bei Schelling hinzuweisen: Die Methode, aufgrund derer er die kantisch geprägte Moralphilosophie kritisiert, nimmt dann eine zentrale Rolle bei der Aufstellung der Begriffe von menschlicher Freiheit und Lebendigkeit Gottes ein.

Damit möchte ich aber nicht verstanden wissen, dass der Nachweis dieses Umdenkens Anlass zu der Annahme gibt, Schellings Philosophie sehe ab 1809 generell anders aus. Denn eine solche These wäre im Grunde genommen nicht einmal für Schellings Kant-Rezeption insgesamt zutreffend. So ist es beispielsweise zu beachten, dass 1809-1810 durchaus Elemente der frühen Kant-Kritik wieder aufgegriffen werden. Der erste Streitpunkt, nämlich die Kritik an dem Begriff der Sittlichkeit, schlägt sich zur Gänze in der *Freiheitsschrift* nieder. Nach der Erörterung der Wirklichwerdung des Bösen schreibt Schelling:

Derjenige ist nicht gewissenhaft [d.h. tugendhaft, S. C.], der sich im vorkommenden Fall noch erst das Pflichtgebot vorhalten muß, um sich durch Achtung für dasselbe zum Recht tun zu entscheiden [...]. Sie [Gewissenhaftigkeit, S. C.] kann ganz formell, in strenger Pflichterfüllung, erscheinen [...], wie in der Seele des Cato, dem ein Alter jene innere und fast göttliche Notwendigkeit des Handelns zuschreibt, indem er sagt, er sei der Tugend am ähnlichsten gewesen, indem er nie recht gehandelt, damit er so handelte (aus Achtung für das Gebot); sondern weil er gar nicht anders habe handeln können (SW, VII, 392f.).

Hier kommen beide Bestandteile der frühen Kritik Schellings am kantischen Tugendverständnis zum Ausdruck. Die Formulierung des eigenen Begriffes der Sittlichkeit, nämlich als Notwendigkeit im Handeln, die alle Wahl ausschließt, erfolgt in scharfer Abgrenzung gegen Kant, bei dem in Schellings Augen genau das von ihm abgelehnte Bestehen von entgegengesetzten Möglichkeiten vorliegt, sofern das Sittengesetz neben der Möglichkeit zur Unterwerfung unter dasselbe auch eben die Möglichkeit der Nichtunterwerfung voraussetzt.

Die vorliegende Analyse zeigt, dass das Verhältnis Schellings zur kantischen Philosophie auch dann von Interesse ist, wenn es sich um einen Beitrag zur Bestimmung von Schellings eigenem Denkweg handelt. Anhand der 1804 in *Philosophie und Religion* geäußerten Kant-Kritik ist festzustellen, dass Schelling bestimmte Punkte seines Denkens überarbeitet hat. Diese Einsicht ist allerdings nicht mit der Ansicht eines proteushaften Philosophen gleichzusetzen, dessen Werk durch ständige Brüche und Neuanfänge gekennzeichnet sein soll. Was den einzelnen Punkt der Umkehrung der Verhältnisse angeht, so geht aus dem hier Dargelegten hervor, dass man erstmals 1804 von einer deutlichen Ablehnung, dann aber 1809-1810 von einer gewissen Annäherung an Kants Ansatz sprechen kann.

Aus diesem Grund bin ich der Ansicht, dass eine eindeutige Verhältnisbestimmung beider Autoren nicht zu liefern ist. Es kommt vielmehr auf den Einzelfall an, wo dieses Verhältnis bestimmt werden soll. Und wie in diesem Beitrag gezeigt, lassen sich selbst in einem Einzelfall beträchtliche Wandlungen feststellen, die einer solchen einheitlichen Verhältnisbestimmung im Wege stehen.³⁶

³⁶Zaborowski (2008: 116-118, 121-130), spricht in einem etwas anderen Sinne von einem ambivalenten Verhältnis Schellings zu Kant. Diese Ambivalenz ist auch auf den vorliegenden Zusammenhang zu übertragen.

Literaturverzeichnis

ASMUTH, C.: „Philosophie und Religion und der Platonismus“, in DENKER, A.; ZABOROWSKI, H. (Hrsg.): *F. W. J. Schelling, Philosophie und Religion*, Freiburg/München, Verlag Karl Alber, 2008, 98-107.

BAUMGARTNER, H. M.; KORTEN, H.: *Friedrich Wilhelm Joseph Schelling*, München, Beck Verlag, 1996.

BENSUSSAN, G.: „Die Übersetzung des Systems in der Stuttgarter Ontologie“, in HÜHN, L.; SCHWAB, P. (Hrsg.): *System, Natur und Anthropologie. Zum 200. Jubiläum von Schellings Stuttgarter Privatvorlesungen*, Freiburg/München, Verlag Karl Alber, 2014, 71-80.

BROWN, R.: „Is Much of Schelling’s *Freiheitsschrift* (1809) Already Present in His *Philosophie und Religion* (1804)?“, in BAUMGARTNER, H. M.; JACOBS, W. (Hrsg.): *Schellings Weg zur Freiheitsschrift. Legende und Wirklichkeit*, Stuttgart/Bad-Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1996, 110-131.

CABEZAS, S.: „Zum Verhältnis von Gott und Welt. Schellings Bestimmung der Entstehung einer endlichen Welt in den Jahren 1804 und 1809/10“, in HÜHN, L.; SCHWAB, P.; ZICHE, P. (Hrsg.): *Schelling-Studien. Internationale Zeitschrift zur klassischen deutschen Philosophie 5*, Freiburg/München, Verlag Karl Alber, 2017, 3-23.

_____ : „Persönlichkeit und Böses. Die systematischen Errungenschaften der »Freiheitsschrift« und ihr Verhältnis zu »Philosophie und Religion«“, in HÜHN, L.; SCHWAB, P.; ZICHE, P. (Hrsg.): *Schelling-Studien. Internationale Zeitschrift zur klassischen deutschen Philosophie 6*, Freiburg/München, Verlag Karl Alber, 2018, 3-23.

DANZ, C.: „Die Begründung des Gottesgedankens in *Philosophie und Religion*. Anmerkungen zu den problemgeschichtlichen und systematischen Voraussetzungen von Schellings philosophischer Theologie“, in DENKER, A.; ZABOROWSKI, H. (Hrsg.): *F. W. J. Schelling, Philosophie und Religion*, Freiburg/München, Verlag Karl Alber, 2008, 155-168.

EHRHARDT, W.: „Einleitende Bemerkungen über *Philosophie und Religion* im Kontext von Schellings Werk“, in DENKER, A.; ZABOROWSKI, H. (Hrsg.): *F. W. J. Schelling, Philosophie und Religion*, Freiburg/München, Verlag Karl Alber, 2008, 61-75.

FLORIG, O.: „Die ideelle Reihe der Philosophie – *Philosophie und Religion* als Versuch, menschliche Freiheit im Identitätssystem zu denken“, in DENKER, A.; ZABOROWSKI, H. (Hrgs.): *F. W. J. Schelling, Philosophie und Religion*, Freiburg/München, Verlag Karl Alber, 2008, 76-97.

GOURDAIN, S.: „Das Leben der Identität: Zur Wandlung des Systems in Schellings *Freiheitsschrift* und den *Stuttgarter Privatvorlesungen*“, in HÜHN, L.; SCHWAB, P. (Hrgs.): *System, Natur und Anthropologie. Zum 200. Jubiläum von Schellings Stuttgarter Privatvorlesungen*, Freiburg/München, Verlag Karl Alber, 2014, 81-101.

HÖFFE, O.: „Ein Thema wiedergewinnen: Kant über das Böse“, in HÖFFE, O.; PIEPER, A. (Hrgs.): *Schelling, F. W. J., Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, Berlin, Akademie Verlag, 1995, 11-34.

HÜHN, L.; SCHWAB, P.: „Systemabbreviatur oder System im Umbruch? Zur Einleitung in Schellings *Stuttgarter Privatvorlesungen*“, in *System, Natur und Anthropologie. Zum 200. Jubiläum von Schellings Stuttgarter Privatvorlesungen*, Freiburg/München, Verlag Karl Alber, 2014, 1-16.

JACOBI, F. H.: *Werke 3. Schriften zum Streit um die göttlichen Dinge und ihre Offenbarung [JWA]*, Hamburg/Stuttgart-Bad Cannstatt, Felix Meiner, 2000.

JACOBS, W.: „Freiheit bei Schelling in Hinsicht auf Kant“, in HÜHN, L.; SCHWAB, P. (Hrgs.): *System, Natur und Anthropologie. Zum 200. Jubiläum von Schellings Stuttgarter Privatvorlesungen*, Freiburg/München, Verlag Karl Alber, 2014, 227-239.

JANTZEN, J.: „Eschenmayer und Schelling. Die Philosophie in ihrem Übergang zur Nichtphilosophie“, in JAESCHKE, W. (Hrg.): *Religionsphilosophie und spekulative Theologie. Der Streit um die göttlichen Dinge (1799-1812)*, Hamburg, Felix Meiner, 1994, 74-97.

KRINGS, H.: „Von der Freiheit Gottes (394-403)“, in HÖFFE, O.; PIEPER, A. (Hrgs.): *Schelling, F. W. J., Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, Berlin, Akademie Verlag, 1995, 173-187.

MÜLLER-LÜNESCHLOß, V.: „Einleitung“, in *Schelling, F. W. J., Stuttgarter Privatvorlesungen*, Hamburg, Felix Meiner, 2016, vii-xxvii.

SCHELLING, F. W. J.: *Sämmtliche Werke [SW]*, Augsburg/Stuttgart, J. G. Cotta'scher Verlag, 1856-1861.

VOSENKUHL, W.: „Zum Problem der Herkunft des Bösen II: Der Ursprung des Bösen in Gott (364–382)“, in HÖFFE, O.; PIEPER, A. (Hrsg.): *Schelling, F. W. J., Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, Berlin, Akademie Verlag, 1995, 111-124.

ZABOROWSKI, H.: „Spekulation oder Kritik? Schelling, Kant und das Verhältnis der Philosophie zur Religion“, in DENKER, A.; ZABOROWSKI, H. (Hrsg.): *F. W. J. Schelling, Philosophie und Religion*, Freiburg/München, Verlag Karl Alber, 2008, 108-130.