

<https://doi.org/10.21638/2226-5260-2023-12-2-457-478>

DER FALL DES LIBERTÄREN ANARCHISMUS SCHELLINGS.  
EINE PHÄNOMENOLOGISCHE ANALYSE ÜBER  
UNAUFHEBBARKEIT DES PARTIKULAREN WILLENS IN  
DEN JAHREN 1809–1810\*

JUAN JOSÉ RODRÍGUEZ

PhD student, Junior Researcher UK—GAUK.  
Professor in Charge of German Classic Philosophy, Charles University.  
18200 Prague, Czech Republic.  
Institute for Transcendental Philosophy, University of Wuppertal.  
42119 Wuppertal, Germany.  
E-mail: [juanjo\\_r\\_012@hotmail.com](mailto:juanjo_r_012@hotmail.com)

THE CASE OF SCHELLING'S LIBERTARIAN ANARCHISM.  
A PHENOMENOLOGICAL ANALYSIS OF INSURMOUNTABILITY OF  
THE PARTICULAR WILL IN THE YEARS 1809–1810

This paper refers to the connection between the metaphysical duality of ground and existence and inner dynamic of the particular will of man. We will analyse how the metaphysical monism, which Schelling attributes to Spinoza and later to Hegel, is responsible for the abolition of the freedom of the human individual, because it does not account for the existence of evil, and consequently reduces it to the existence of a higher order reference system that over and predetermines the individual (1). We will first scrutinise the principles of separation and union, ground and understanding from the human point of view, namely as the will of ground and love, as particular and universal will (2). The will of man reveals itself as the culmination and model of the will that permeates nature, an essential aspect of the process of God's revelation and becoming. The link between the principles of separation and union shows us the difference that Schellingian thought establishes between man and God, the real and the ideal. While God, or the purely ideal principle, precedes the separation in a logical-ontological sense, the will of man remains always in an indissoluble tension between the principles, since it is unable to overcome the opposition between good and evil that is characteristic of freedom. The good remains

---

\* This article is supported by GAUK. Project number 140423: „*Problematic Relation between Freedom and System in Schelling and Hegel (1804–1820) and Its Role for the Origin of Phenomenology in France and Germany*”.

© JUAN JOSÉ RODRÍGUEZ, 2023

one of the results of human freedom and thus of the particular will of man. The good lies for Schelling not in the simple actualization of the general, but in the moment ineradicable particularity needed for the attainment of a real and effective principle (3). It is to this insurmountability of the particular will in the process of the constitution of man that our proposal of Schelling's libertarian anarchism refers. The connection of this thesis with the critique of the State is also discussed (4).

*Keywords:* Schelling, particular will, separation, God, good, evil, libertarianism, anarchism.

## СЛУЧАЙ ЛИБЕРТАРИАНСКОГО АНАРХИЗМА ШЕЛЛИНГА. ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ НЕСНИМАЕМОСТИ ЧАСТНОЙ ВОЛИ В 1809–1810 ГОДАХ\*

ХУАН ХОСЕ РОДРИГЕС

Аспирант, молодой ученый UK — GAUK.

Профессор, ответственный за немецкую классическую философию, Карлов университет.  
18200 Прага, Чехия.

Институт трансцендентальной философии, университет Вупперталя.  
42119 Вупперталь, Германия.

E-mail: juanjo\_r\_012@hotmail.com

В данной статье речь идет о связи между метафизической двойственностью основы и существования и внутренней динамики частной воли человека. Мы анализируем то, как метафизический монизм, который Шеллинг приписывает Спинозе, а позднее и Гегелю, несет ответственность за снятие свободы человеческого индивидуума, поскольку он не объясняет существование зла, а, следовательно, сводит его к существованию опорной системы более высокого порядка, которая предопределяет индивидуальное (1). Сначала мы рассматриваем принципы разделения и объединения, основания и понимания с человеческой точки зрения, а именно — как волю основы и любовь, как частную и универсальную волю (2). Человеческая воля раскрывается как кульминация и модель воли, пронизывающей природу, как существенный аспект откровения и становления Бога. Связь между принципами разделения и объединения демонстрирует различие, которое Шеллинг устанавливает между человеком и Богом, реальным и идеальным. В то время как Бог, или идеальное начало предшествует разделению к логико-онтологическом смысле, воля человека всегда остается в неустранимом напряжении между началами, так как она не способна преодолеть конститутивную для свободы оппозицию добра и зла. Добро остается одним из результатом человеческой свободы, а значит, частной воли человека. Добро для Шеллинга заключается не просто в реализации всеобщности, а в моменте неснимаемой особенности, необходимой для достижения реального и действенного принципа (3). Именно к этой неопреодолимости частной воли в процессе конституирования человека относится наша гипотеза о шеллинговском либертарианском анархизме. Связь этого тезиса с критикой государства также обсуждается в статье (4).

*Ключевые слова:* Шеллинг, частная воля, разделение, Бог, добро, зло, либертарианство, анархизм.

---

\* Данная статья поддержана GAUK, номер проекта 140423: «Проблемное отношение между свободой и системой у Шеллинга и Гегеля (1804–1820) и его значение для зарождения феноменологии во Франции и Германии».

## 1. EINFÜHRUNG

Bis zu dem Zeitpunkt, an dem Schelling 1809 in seiner Schrift über die menschliche Freiheit seine Absicht ankündigt, das zentrale Problem der Möglichkeit des Bösen zu erhellen, ist die Entwicklung der Abhandlung sehr umfangreich, und Schelling hat sich mit folgenden Problemen befasst, die wir hier synoptisch darstellen, um unsere These von der Unüberwindlichkeit des partikularen Willens in seiner praktischen Philosophie vollständig zu verstehen.

Schelling verkündet in seiner Schrift von 1809, dass die Freiheit vor allem als Vermögen zum Guten und zum Bösen bestimmt ist (Schelling, 1860d, 352). Obwohl dieser Punkt thematisch nach dem jetzigen Thema der Trennung der Prinzipien im Menschen angesiedelt ist, lohnt es sich, einige Themen anzusprechen, die unsere Untersuchung verständlicher machen.

Schelling formuliert seine Lehre der Freiheit um 1809 als eine Synthese aus der kantischen und fichteschen Freiheitslehre und dem Gedanken der Natur als Leben, Werden und Produktivität. Obwohl Schelling in der Freiheitsschrift den spinozistischen Determinismus durch diese doppelte Auffassung der Freiheit vermeidet, taucht das Problem der Notwendigkeit wieder auf, wenn unser Autor zu Beginn der Abhandlung die Modalitäten der Beziehung zwischen menschlicher Freiheit und dem System analysiert.

In dieser „Analytik des Pantheismus“ legte Schelling die inhärenten Fehler in Spinozas pan-en-theistischer Position offen. Diese Schwierigkeiten bedrohten den immanenten Charakter seiner Lehre von der Beziehung zwischen Gott und den Dingen (Schelling, 1860d, 336–352).

Aus Schellings Analyse des Pantheismus ergeben sich zwei Konsequenzen, die für unsere jetzige Untersuchung von Bedeutung sind. Einerseits die Notwendigkeit, die ontologische und räumliche Ansicht des Begriffs der Immanenz auf der Grundlage der Konzepte „Leben“, „Selbständigkeit“ und „Freiheit“ neu zu definieren. Andererseits folgert Schelling, dass der Ursprung der Dualität als Grundlage des Endlichen, des Bösen und der menschlichen Freiheit in den Mängeln zu suchen ist, die jeder pantheistischen und monistisch-immanenten Position innewohnen (Cf. Schelling, 1860d, 341–342, Fußnote 3; Pérez-Borbujo Álvarez, 2004, 34–37).

Im problematischen Kern, der unserem Forschungsthema unmittelbar vorausgeht, entwickelt Schelling den Zusammenhang zwischen der Neubestimmung des Immanenzbegriffs und der aus der oben erwähnten Kritik an der spinozistischen Immanenz wiederentdeckten Dualität.

Es gibt also eine dritte Kritik am Immanenzbegriff, die über die bisherigen hinausgeht und sich gegen den Begriff der undifferenzierten Gleichheit und gegen die

realistische und deterministische Ontologie richtet, die Schelling Spinoza zuschreibt. Dieses Problem konfrontiert uns mit dem Dilemma, einerseits das Böse durch die Einführung einer Art Dualität zu erklären, oder andererseits die Existenz des Bösen und der Freiheit zu leugnen, um ein Systemkonzept nach den Kategorien der Identität und der Einheit aufrechtzuerhalten (Schelling, 1860d, 352–360).

Schelling vertritt in diesem Zusammenhang eine Lehre des internen Dualismus und formuliert damit den Begriff der Immanenz als Werden neu. Diese Strategie ermöglicht es ihm, die Mobilität der Seienden im Grund zu erklären, ohne die metaphysisch-ontologischen Eigenschaften Gottes zu verändern. Wir schlagen vor, das bisherige Denken unseres Autors im Sinne einer „transzendent-immanenten“ Metaphysik zu verstehen (Safranski, 2002, 60; Gaudio, 2009, 239–242; Underwood Vaught, 2011, 179, 181).

In diesem Beitrag möchten wir schrittweise von einer metaphysischen zu einer moralischen und anthropologischen Sichtweise übergehen.

Aus einem solchen Perspektivenwechsel heraus werden wir sehen, dass Schelling im Gegensatz zu Spinoza eine Form der Verwirklichung des Guten vertritt, die sich von der rationalistischen Äquivalenz zwischen Realität und Vollkommenheit unterscheidet. Der Prozess, durch den sich die Realität vom Sein Gottes trennt, bildet die Grundlage dafür, dass das Gute, das sich außerhalb und jenseits der ursprünglichen Idealität Gottes befindet, sich selbst wird, indem es den anfänglichen Zustand der Gleichgültigkeit überwindet (Vetö, 2000, 393)<sup>1</sup>.

Schellings Auseinandersetzung mit dem Autor der *Ethica* hat also ganz praktisch-philosophische Gründe. Spinoza betrachtet Gut und Böse weder als objektive Werte noch als reale Eigenschaften der Dinge (*Ethica*, 1677) (Spinoza, 1925, E I, Appendix; II, 35, 47–49, Skolion; IV, Vorwort, et. al.; Briefe. 19, 21, 23). Obwohl der Ansatz der Schrift von 1809 nicht ausschließlich auf eine normative Rehabilitierung der Ethik abzielt, auch nicht auf die Formulierung einer theistischen Art von Religiosität, für die Gut und Böse als Kardinalachsen fungieren würden, wird Schelling dennoch, in Zizeks Worten, eine „ethische Lesart der Ontologie“ (Zizek, 2007, 88, Fußnote 76)<sup>2</sup> entwickeln.

---

<sup>1</sup> Siehe auch: « *Les Recherches* [er bezieht sich auf die Freiheitsschrift] *écrivent que le formel provient du positif. C'est dire que la positivité du mal ne se rapporte pas à un contenu fabriqué para la liberté humaine, mais à une nouvelle organisation [...] du donné* ». (Vetö, 2000, 396).

<sup>2</sup> Umgekehrt kann die Bedeutung von Schellings Freiheitsschrift für eine ontologische Grundlegung der Ethik in Underwood Vaught gesehen werden (2011, 176, Fußnote 38): “*In general, Schelling's account provides an ontological foundation for morality, countering both relativistic and 'deontological' ethics.*“ Siehe auch: (Carrasco Conde, 2013, 100, 131). Über die Verbindung von Ontologie und Ethik in Schelling, siehe (Schwenzfeuer, 2017, 103–128). Die Vorgeschichte dieser Verbindung

Unter dem Prisma der neuen Schellingschen Position wird die Existenz der Welt das Ergebnis der Entscheidung Gottes für das Gute sein — die sich in der Realität nur im und durch den Menschen vollzieht. In der Freiheitsphilosophie Schellings sind also das ontologische Problem von Unterscheidung und Einheit, einerseits, und das anthropologische Rätsel der Möglichkeit und Wirklichkeit des für die menschliche Freiheit konstitutiven Bösen, andererseits, miteinander verbunden<sup>3</sup>.

## 2. MENSCHLICHE FREIHEIT CONTRA SYSTEM

In Schellings Metaphysik um 1809 findet es eine Dialektik zwischen dem Einen und der Dualität sowie zwischen der Dualität und der Einheit statt, wobei letztere als Vereinigung der vielfältigen Elemente im Verlauf der Schöpfung und der Geschichte verstanden wird (Schelling, 1860d, 359; Bowie, 1993, 99, 109–111; Leyte, 1998, 29; Vetö, 2000, 405).

Nach Schelling kann das Denken nicht von der ursprünglichen Einheit ausgehen, wenn es von der undifferenzierten Einerleiheit zur Position von etwas Realem übergehen will. Unser Autor erklärt diese Aussage, wenn er in seiner Metaphysik des Bösen den Unterschied zwischen Gott und Mensch behandelt. Wäre die Einheit im Menschen wie in Gott untrennbar, dann gäbe es keinen Unterschied zwischen den beiden, und der Mensch würde in Gott aufgehen. Folglich wäre keine Offenbarung möglich, auch nicht das, was Schelling die „Beweglichkeit der Liebe“ (Schelling, 1860d, 373–374) nennt, denn dazu muss ein Unterschied, insbesondere ein Kontrast oder ein Gegensatz zwischen den Prinzipien bestehen: die Liebe kann sich nur gegen den Hass offenbaren, die Einheit in der Differenz. Aus diesem Grund schreibt Schelling: „Gäbe es keine Zertrennung der Prinzipien, könnte die Einheit ihre Allmacht nicht zeigen; gäbe es keine Zwietracht, könnte die Liebe nicht wirklich werden“ (Schelling, 1860d, 373–374).

Allerdings kann das System auch nicht mit einer absoluten ursprünglichen Dualität beginnen. In diesem Fall, weil wir niemals irgendeine Art von Einheit oder Vereinheitlichung anstreben könnten: „Das anfängliche Grundwesen kann in sich selbst niemals Böse sein, da es in ihm keine Zweiheit von Prinzipien gibt“ (Schelling, 1860d, 375)<sup>4</sup>.

---

zwischen Metaphysik und Ethik bei Kant wird von Cardona deutlich gemacht (Cardona, 2001, 507, Fußnote 12). Siehe auch: Kant, *Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte* (Kant, 1912).

<sup>3</sup> Eine Rehabilitierung des Schellingschen Anthropozentrismus in GA 42 (Heidegger, 1988, 204–205, 282–285). Siehe auch: (Carrasco Conde, 2013, 104, 113–116, 128–129, 189–190, 197; Zizek, 2007, 65, 87–91).

<sup>4</sup> Siehe auch: (Schelling, 1860d, 358–359).

In der Schrift über das Wesen der menschlichen Freiheit erzählt Schelling von der Existenz einer relativen mit der Dualität koordinierten Einheit. Beide reproduzieren ein systematisches Gleichgewicht der Kräfte, einen Kampf der Prinzipien, zwischen denen kein einziges Prinzip vollständig dominieren kann. Aus diesem Grund haben diverse Interpreten wie Bernstein, Beiser oder Miklos Vetö Schellings Dualismus als „differenzierten“ oder nicht-reduktiven Monismus bezeichnet<sup>5</sup>.

Anschließend wollen wir Schellings Lehre des Bösen darstellen und analysieren. Um dieses Ziel zu erreichen, werden wir zunächst den Begriff einer Trennung der Prinzipien in Gott als die metaphysische Voraussetzung des Bösen einführen. Diese Trennung ist wiederum die metaphysische Bedingung der Möglichkeit der Freiheit, denn Freiheit setzt bekanntlich für Schelling voraus, dass die Möglichkeit, sich für das Gute oder das Böse zu entscheiden, unentschieden bleibt und auf der metaphysischen und moralischen Beschaffenheit des Menschen beruht.

### 3. DAS DOPPELTE PRINZIP: DER WILLE DES GRUNDES UND DER WILLE DER LIEBE

Die Untersuchungen über die Möglichkeit des Bösen, die Schelling dann einführt, verlagern den Schwerpunkt vom Begriff dem Grund auf die Begriffe des universellen und des partikularen Willens. Sie beruhen auf der Erklärung eines doppelten Prinzips, das sich mit dem Schöpfungsprozess selbst entwickelt, der vor dem Beginn der Zeit stattfindet (Schelling, 1860e, 427). Nach Schelling haben alle Seienden, auch Gott selbst, ein doppeltes Prinzip in sich, das aber auch eins ist, wenn auch von zwei Seiten betrachtet (Schelling, 1860d, 362; Bernstein, 2002, 126).

Die Zertrennung oder Scheidung der geschaffenen Seienden gegenüber Gott ist das Werk des metaphysischen Prinzips, das Schelling den Grund nennt. Dieser Grund, zunächst unter der Gestalt eines undurchsichtigen oder dunklen Prinzips, ist nichts anderes als der Wille, der jedem Geschöpf eigen ist, wenn er noch nicht, wie im Verstand, zur vollkommenen Einheit mit dem Licht verklärt wurde und somit wie bloße Begierde oder Sehnsucht, d.h. blinder Wille bleibt (Schelling, 1860d, 363; Hei-

---

<sup>5</sup> Die Lehre der Potenzen, die Schelling von der Formulierung seiner Naturphilosophie bis zur Münchner und Erlanger Periode verwendet, ist ebenfalls nicht-reduktiv, und die niederen Potenzen werden nicht in die höheren aufgelöst, sondern quantitativ von ihnen unterschieden. Vgl. *Darstellung meines Systems der Philosophie*, (Schelling, 1859a, 134; Beiser, 2002, 533, 549; Bowie, 1993, 97; Vetö, 2000, 352–354, 358–359; Zizek, 2007, 56). Wir können also sagen, dass Schellings neutraler Dualismus zwischen Spinozas naturalistischem Monismus, der die Besonderheit der menschlichen Natur außerhalb der Natur im Allgemeinen nicht anerkennt, und Fichtes ethischem Idealismus, der keine Natur akzeptiert, die nicht für das Ich ist, angesiedelt ist. Siehe (Lachs, 1972).

degger, 1988, 241–242; Underwood Vaught, 2011, 189, 236–241). Der Grund ist also ein Wille ohne Verstand, der nicht durch ihn erleuchtet wurde.

Die Einheit mit Gott oder dem universellen Willen hingegen ist das Werk des Verstandes oder des Lichts, ein Prinzip, das sich nicht radikal von dem der Finsternis unterscheidet, sondern in sie eingebettet ist (Schelling, 1860d, 357–358). Dieser Grundsatz der Einheit lässt sich anhand der folgenden Erklärung besser verstehen. Die Einheit zwischen dem Grund und dem Verstand kommt zustande, weil das dunkle Prinzip selbst oder der Grund das Licht *in potentia* in sich trägt und durch einen schöpfenden Prozess, der dem Willensprozess im Allgemeinen ähnelt, in Licht und Verstand verwandelt werden kann (Schelling, 1860d, 362–363). Aus diesem Grund erklärt Schelling an einer anderen Stelle des Werkes von 1809, dass der erste Akt der Schöpfung der Welt in einer „inneren reflexiven Vorstellung“ (Schelling, 1860d, 360–361)<sup>6</sup> besteht, oder wie er in anderen Texten der Jahre 1802–1811 sagt, in einer Verdoppelung des Wesens (Schelling, 1859b, 236, 256; Schelling, 1860a, 34, 39; Schelling, 1860e, 424–426). Wenn nun das dunkle Prinzip dasselbe ist wie das ins Licht verklärte, dann sehen wir, warum, wie Schelling behauptet, beide nur eins sind, aber in unterschiedlichem Grad oder Verhältnis in jedem Seiende (Schelling, 1860d, 362–363).

Schelling befasst sich hier jedoch nicht mit der Form der Wechselwirkung zwischen den realen Prinzipien der Finsternis und des Lichts, die der Natur eigen sind, sondern benutzt sie als Analogie, um die höheren idealen Prinzipien vorzustellen, in die sie sich verwandeln, wenn sie geistigen oder menschlichen Status erlangen<sup>7</sup>. Diese sind der Wille des Grundes und der Wille der Liebe, die beim Menschen auch als „Partikularwille“ und „Universalwille“ bezeichnet werden (Barth, 2011, 182; Velkley, 2020, 158)<sup>8</sup>.

---

<sup>6</sup> Wenn das ursprüngliche Wesen verleugnet wird, wird es zum Objekt seiner eigenen Begierde und spaltet sich in zwei Wesen. Siehe *Die Weltalter* (Schelling, 1860g, 223–224); *Zur Geschichte der neueren Philosophie* (Schelling, 1861, 101): „[...] aber es ist ihm unvermeidlich, sich sich selbst anzuziehen, denn nur dazu ist es Subjekt, daß es sich selbst Objekt werde, da vorausgesetzt wird, daß nichts außer ihm sey, das ihm Objekt werden könne; indem es sich aber sich selbst anzieht, ist es nicht mehr als nichts, sondern als Etwas — in dieser Selbstanziehung macht es sich zu etwas; in der Selbstanziehung also liegt der Ursprung des Etwas-Seyns, oder des objektiven, des gegenständlichen Seyns überhaupt. Aber als das, was es Ist, kann sich das Subjekt nie habhaft werden, denn eben im sich-Anziehen wird es ein anderes, dieß ist der Grund-Widerspruch [...]“ (Kursive des Autors). Vgl. (Duque, 2014, 55).

<sup>7</sup> In seiner Antwort auf Eschenmeyers Einwände gegen die Freiheitsschrift verteidigt Schelling die Anwendung physikalischer Analogien auf die moralische Sphäre, indem er eine Kontinuität im Sinne der Potenzen und der Naturphilosophie zwischen den beiden Bereichen herstellt. Vgl. (Schelling, 1860f, 175–176).

<sup>8</sup> Später, in seiner Schrift von 1809, erklärt Schelling, wie der Wille des Grundes und der Wille der Liebe einen einzigen Willen der Offenbarung bilden, und warum sie in ihr Gegenteil gespalten werden müssen, um wirklich zu werden. Vgl. (Schelling, 1860d, 375–376).

Bevor wir beginnen, ist eine terminologische Präzisierung erforderlich, die von entscheidender Bedeutung ist, um die Wechselwirkung zwischen den beiden Prinzipien in den folgenden Zeilen zu verdeutlichen.

Nur der Mensch allein besitzt einen „partikularen Willen“, während alle anderen Seiende, einschließlich Gott, einen eigenen Willen oder eine Selbstheit besitzen. Diese kardinale Unterscheidung ist nur im Fachvokabular, das Schelling in der Schrift von 1809 verwendet, explizit und fehlt zum Beispiel in den *Stuttgarter Privatvorlesungen* von 1810 (Schelling, 1860e, 467, 471).

Die Gründe für diese Nuancierung sind nicht klar, aber wir können Folgendes dazu sagen. Die Schrift von 1809 stellt eine Untersuchung „über das Wesens der menschlichen Freiheit“ dar, die nach unserer Hypothese in erster Linie als Individualität bestimmt ist. Der Begriff des partikularen Willens, der ausschließlich auf den Menschen angewandt wird, unterstreicht die Tatsache, dass nur der Mensch ein freies, d.h. von der Dualität losgelöstes Seiende ist und dass er als solches ein partikulares, individuelles und nicht reproduzierbares Element in seinem Charakter besitzt.

Der universale Wille, der die Natur durchdringt, geht dem Geist voraus und gehört als solcher zum „Vorsymbolischen“, in dem weder Freiheit noch Partikularität existieren. Kurz gesagt, es gibt nichts Partikulares in der Natur, denn keine ihrem Seienden ist, wie im Falle des Menschen, als individuelles Seiende bestimmt, das für sich selbst ist und Wert hat (Noller, 2020, 195). Deshalb gilt die organische Metapher, die Schelling zuvor vorgestellt hat, zwar für die Natur, nicht aber für die menschliche Gemeinschaft, die auf der Grundlage der Freiheit oder, anders gesagt, auf dem unauslöschlichen Charakter des Moments der Partikularität in der Entscheidung beruht<sup>9</sup>.

---

<sup>9</sup> In Passagen wie diesen finden wir die Grundlage für unsere libertäre und anarchistische Interpretation Schellings. Wir betonen das unausweichlich individuell-partikuläre Moment des Guten und des Universellen, das in der Geschichte und im Leben des Geistes nicht eliminiert werden kann, gegen ein starkes Konzept der Totalität und Totalisierung. In Übereinstimmung mit uns (Snow, 1996, 168; Žizek, 2007, 90–91, Fußnote 89). Im Gegensatz dazu und zugunsten einer ganzheitlich-organisistischen Lesart hat sich M. Gaudio (Gaudio, 2009) geäußert. Wir möchten auf einige Unterschiede zwischen unserer Studie in der vorliegenden Arbeit und der Position von Gaudio in seiner ausgezeichneten Studie der Schrift von 1809 hinweisen. Unserer Meinung nach unterscheidet Gaudio hier nicht zwischen der ganzheitlichen und der organischen Ebene und leitet die letztere fälschlicherweise von der ersteren ab. In der Tat vertritt Schelling eine ganzheitliche Erkenntnistheorie vom bio-psychologischen und metaphysischen Standpunkt aus, da er den Vorrang der Strukturen vor ihren Elementen annimmt. Die entgegengesetzte Theorie zum Holismus ist der Atomismus. Im ethisch-politischen Bereich ist Schelling jedoch insofern nicht organisistischer, als er das Primat der Partikularität und Individualität im Leben des Geistes und für die Verwirklichung eines substantiellen Gutes anerkennt. Siehe dazu (Beiser, 2017, 40; Vetö, 2000, 370–372; Žizek, 2007, 41–43).



Auf diese Weise sehen wir, wie sich dank der Analyse von Schellings Fachvokabular die Fragen der Unterscheidung zwischen Natur und Geist, einerseits, und der Bestimmung des Wesens der menschlichen Freiheit, verstanden als Partikularität und Individualität, andererseits, verknüpfen.

Anschließend werden wir die Charakterisierung und die Wechselbeziehung der genannten Prinzipien des partikularen Willens und des universalen Willens erläutern, indem wir die Fragen nach der Zentralität des Menschen in der Schöpfung sowie die Verbindung zwischen der Möglichkeit des Bösen und der menschlichen Freiheit ansprechen (Heidegger, 1988, 242).

Zunächst einmal müssen wir erklären, warum der Mensch allein zu Gutem und Bösem fähig ist. Schelling begründet diese Fähigkeit mit der im Menschen erreichten Trennbarkeit der Prinzipien, die ihn zu einer unabhängigen oder „aufgelösten“ Seiende in Bezug auf beide Prinzipien macht, wenn er die in Gott unzertrennliche Einheit als „im Menschen trennbar“ bezeichnet. In dieser Trennbarkeit liegt die Möglichkeit zum Gut und zum Böse (Schelling, 1860d, 364).

Diese Zeilen der Schellingschen Abhandlung verdeutlichen nach Heidegger zum ersten Mal vollständig, in welchem Sinne der Mensch frei ist, nämlich insofern, als er sich gegen die Entwürfe des in der Natur herrschenden Universalwillens bewegen kann. Nach Heidegger wirkt die Natur im Menschen nicht mehr als eigensüchtige Sucht, als „eine Gattung, die sich nur um sich selbst dreht“, unfähig, wie im Tier aus dem Kreis des eigenen Begehrens auszubrechen, sondern im Menschen, sofern er Geist ist, kann die Natur in die eine oder andere Richtung gelenkt werden (Heidegger, 1988, 245; Carrasco Conde, 2013, 113; Noller, 2020, 195–196).

Die Gestalten des partikularen und universalen Willens in den einzelnen Seienden, insbesondere im Menschen, bilden, wie gesagt, die ideell-geistige Versetzung der metaphysisch-natürlichen Prinzipien von Dunkelheit und Licht, Selbstheit und Liebe. Die Einheit der Prinzipien, die, wie erwähnt, durch eine Vereinigung nach der ursprünglichen Trennung erreicht wird, vollzieht sich im Menschen in Form einer „Zentrierung“ oder Ausrichtung seines besonderen Willens auf den anderen Willen. Wir können diesen Punkt wie folgt erklären. Wie wir gesehen haben, ist der Grad der Differenzierung der Prinzipien in jeder Einheit unterschiedlich oder besonders.

Der Prozess der fortschreitenden Verwandlung in Licht kommt also zu einem Ende, wenn sich die beiden Prinzipien in einer Beziehung maximaler Trennung befinden, so Schelling. Dieser Prozess der metaphysischen Differenzierung läuft in zwei Richtungen ab. Zum einen erwirbt das Individuum einen vollen Partikularwillen, d.h. es ist als eigenständige Person voll konstituiert. Aber gleichzeitig kann sich sein partikularer Wille mit anderem partikularem Willen, d.h. mit anderen individuel-

len und freien Seienden, verbinden und danach streben, eine neue Einheit mit dem ursprünglichen Willen oder mit dem Verstand zu bilden (Schelling, 1860d, 363, 365, 389–392).

Was verbirgt sich hinter solch-einer geheimnisvollen Theorie des theo-kosmogonischen und anthropogenen Werdens?

Einerseits eine mutmaßliche Beschreibung des Ursprungs der Individualität. Es handelt sich um die maximale Trennung zwischen den Prinzipien der Finsternis und des Lichts in der Weise, dass ein Seiende aus sich selbst oder für sich selbst, d.h. ein partikularer Wille, entsteht. Andererseits die Erkenntnis, dass der partikulare Wille des Menschen nach der Auflösung der Prinzipien immer noch nach dem Universellen strebt, das im Verstand in der Natur enthalten war, dass aber jetzt, in der Welt des Geistes, diese Einheit nur durch den Versuch erreicht werden kann, sie mit den anderen partikularen Seienden zu verbinden, und dies, wie wir sehen werden, auf eine immer vorläufige Weise.

Der Mensch ist also das erste und einzige Seiende, in dem das Licht des Geistes erwacht, und als solches muss er immer in der Spannung verbleiben, die der Koexistenz beider Prinzipien innewohnt, als Folge seines endlichen, d.h. real-idealen Ursprungs. Wie wir wissen, hat der Mensch, wie alle Seienden, seinen Ursprung im Grund und besitzt als solcher ein unabhängiges Prinzip in Bezug auf Gott, aber gleichzeitig und insofern dieses Prinzip in Licht verklärt ist, unterscheidet er sich von der Natur und gleicht Gott insofern, als er auch endlicher Geist ist (Schelling, 1860d, 363; Heidegger, 1988, 246; Carrasco Conde, 2013, 114; Irlenborn, 2000, 159).

In seinen *Stuttgarter Privatvorlesungen* verweist Schelling darauf, dass der Mensch seine Freiheit seiner mittleren Stellung zwischen Natur und Gott verdankt. Insofern das Wesen des Menschen in der Natur begründet ist, d.h. in einer Wurzel, die unabhängig von Gott als einem bestimmten Seiende ist, ist der Mensch im Verhältnis zur Natur frei. Umgekehrt, und insofern der Geist des Menschen A2 ist, d.h. das Ideal, das sich in einem Partikularen ausdrückt, ist er auch frei gegenüber der Natur, da er nicht mehr dem Diktat des universellen Willens oder der Gesetzlichkeit folgen muss, die sie unerbittlich beherrscht (Schelling, 1860e, 456–458; Schelling, 1858, 69–70; Vetö, 2000, 406).

Die inhärente Spannung zwischen den beiden Prinzipien in der Endlichkeit bezieht sich auf die Unterscheidung zwischen Gott und Mensch, oder, wie wir vorgeschlagen haben, zwischen dem Gott, der ist, und dem Gott, der wird. Gäbe es nämlich im Menschen wie in Gott eine absolute Identität der Prinzipien, gäbe es keinen Unterschied zwischen ihnen, und Gott würde sich, wie wir gesehen haben, nicht offenbaren. Für den Menschen ist also keine endgültige Überwindung des Gegensatzes

zwischen Gut und Böse möglich, die ihn jenseits der Dualität, d.h. jenseits der Realität, stellen würde (Schelling, 1860d, 364; Gaudio, 2009, 246–247)<sup>10</sup>.

Im weiteren Verlauf des Werkes von 1809 wird der Unterschied zwischen einer göttlichen und einer bloß endlichen Identität erläutert. In einer endlichen Identität werden keine Gegensätze vereint, die sich vereinen müssen, um zu entstehen, sondern die, da jeder von ihnen für sich selbst sein kann, ohne den anderen nicht sind und nicht sein wollen (Schelling, 1860c, 174).

Der göttliche Wille ist ein einfacher „sich-selbst-sein-wollen“ oder Egoismus. In Anlehnung an ein Werk von Kierkegaard — *Die Reinheit des Herzens besteht darin, nur eine Sache zu wollen* — können wir sagen, dass der Wille Gottes für Schelling darin besteht, dass Gott nur das Gute wollen kann, ohne Entscheidung oder Möglichkeit, während im Menschen dieser primäre Wille die Form eines Willens gegen einem anderen annimmt (Schelling, 1860b, 114; Schelling, 1860e, 438–439; Carrasco Conde, 2013, 79, 135–138, 200; Snow, 1996, xii; Žizek, 2007, 66–67).

Ziel der folgenden Ausführungen wird es, diesen Unterschied zwischen der in Gott innewohnenden Einheit und derjenigen, die dem Endlichen eigen ist, zwischen dem idealen Willen, sich selbst zu sein, und dem Willen, gegen einen anderen zu sein, der das Reale kennzeichnet, zu erläutern.

#### 4. FREIHEIT ALS VERMÖGEN ZUM GUTEN UND ZUM BÖSEN

In der Schrift von 1809 verortet Schelling seine theoretische Differenz zu Spinoza nicht nur in metaphysischer Hinsicht — wenn er seine drei Kritiken am Begriff der Immanenz vorstellt — sondern auch in moralischer Hinsicht.

Der erste Streitpunkt betrifft also den ontologischen Unterschied zwischen Gott und Mensch aus einer Perspektive, die ein duales Prinzip in Gott einführt, um die Realität von Gut und Böse zu erklären.

Die wichtigste Unterscheidung an dieser Stelle in der Schrift über die Freiheit beruht auf dem Begriff des Geistes. Sie führt die Idee eines Willens ein, der über die

---

<sup>10</sup> Folglich kann der Mensch auch nicht seine eigene Freiheit und in diesem Sinne auch nicht seine moralische Verantwortung überwinden. Diese Unerbittlichkeit der menschlichen Freiheit wird von Heidegger als eine innere und wesentliche Beziehung zwischen Möglichkeit und Endlichkeit beschrieben. Vgl. (Heidegger, 1988, 276–277). In ähnlicher Weise siehe (Žizek, 2007, 60). Dem slowenischen Autor zufolge ist die Freiheit im anthropologischen und moralischen Bereich mit der Unvollständigkeit des Menschen und im metaphysischen Sinne mit der Unentschlossenheit und der Dualität verbunden. Der Mensch wäre — wie später für Sartre — „verurteilt“, entweder zu einer Protoexistenz, die lediglich ideell-begriffliche ist, oder zu einer wirklichen Existenz, aber als „Anderer“.

Natur hinausgeht. Schelling nennt diesen Willen „Persönlichkeit“, und er ist im Menschen möglich, weil im Menschen die Selbstheit oder Partikularität zum Ideal erhoben ist (Schelling, 1860d, 364). Im Menschen wird das Selbstsein vom Geschaffenen zum Übergeschaffenen erhoben. Sein Wesen besteht nicht mehr aus bloßer Natur, sondern aus der zu A2 erhobenen Natur (Schelling, 1860e, 454–460). Der Wille des Menschen wird im Geiste in völliger Freiheit betrachtet und hört, wie wir schon sagten, auf, ein Werkzeug des allgemeinen Willens zu sein, der die Natur durchdringt; er steht vielmehr über und außerhalb aller Natur (= B) (Zizek, 2007, 57–59, 64).

Die Begriffe Persönlichkeit und Partikularität sind für den weiteren Verlauf von Schellings Ansatz von großer Bedeutung, weil sie es Schellings Ansatz ermöglichen, eine starke Vorstellung von der Selbständigkeit des Menschen gegenüber der natürlichen Ordnung einerseits und gegenüber Gott andererseits zu verketten (Barth, 2011, 180–181).

Sie machen auch deutlich, dass sich die Ordnung der Welt beziehungsweise die systematische Konzeption Schellings nicht auf ein natürliches Ganzes bezieht, sondern auf eine geistige Welt, deren Elemente *prima facie* zerlegt sind (Underwood Vaught, 2011, 190–194; Carrasco Conde, 2013, 104–105). Aus diesem Grund nähert sich unser Autor einer idealistischen Weltansicht des Pantheismus, wonach die verschiedenen Seinsordnungen schließlich im Bereich des freien Willens zusammenlaufen (Safranski, 2002, 58–59).

Wir werden uns nun auf die Freiheit konzentrieren, die dem Menschen eigen ist und die im Geist vollkommen verwirklicht wird. Zu diesem Zweck werden wir weiterhin die Anknüpfung zwischen dem partikularen und dem universellen Willen untersuchen<sup>11</sup>.

Die Freiheit des Geistes zeigt sich nach Schelling darin, dass er sich „deszentrieren“ und als Geschöpf sein will, was er eigentlich nur in Identität mit dem Universalwillen ist. Der Wille des Menschen kann sich so zu seiner eigenen Achse oder seinem eigenen Pol machen, der nicht mehr unbedingt auf das Universelle ausgerichtet ist.

---

<sup>11</sup> Bevor wir fortfahren, müssen wir den Leser darauf hinweisen, dass Schelling mit der späteren Entwicklung der Freiheitsschrift und in dem Maße, in dem er seine Aufmerksamkeit von einem kosmogonischen und kosmologischen Standpunkt auf einen moralischen und anthropologischen verlagert, beginnt, die Duplizität Selbstheit/Liebe zu verwenden, das den Geschöpfen und insbesondere dem Menschen entspricht, und das an die Stelle der früheren Duplizität des Grund- und Verstandeswillens im Bereich der Natur tritt, das wir zuvor vorgestellt haben. Es ist jedoch wichtig klarzustellen, dass diese Duplizitäten nicht unbedingt gleichwertig oder analog sind, sondern dass der Wille zur Liebe ein anderer Wille ist als der in der Natur vorherrschende universelle Wille. Er ist ein „dritter“ Wille, der dem Dritten, nach dem Schelling das Absolute konzipiert, ähnelt. Vgl. (Carrasco Conde, 2013, 106; Underwood Vaught, 2011, 189).

Deshalb behauptet unser Autor, dass das Selbst des Menschen, weil er Geist ist, sich vom Licht trennen kann, oder, mit anderen Worten, sein eigener Wille oder sein partikuläres Prinzip kann danach streben, als Partikulares das zu sein, was es ursprünglich nur in Identität mit dem universellen Willen war. Wir können diese Bewegung des Rückzugs in sich selbst „Dezentrierung“ nennen, und sie impliziert, dass der Mensch in der Peripherie das zu sein sucht, was er ursprünglich nur in der Einheit mit Gott im Zentrum war (Schelling, 1860d, 364–365).

Die metaphysische Verbindung des Menschen zu den beiden Prinzipien der Partikularität und der Universalität ist die Grundlage für seine Freiheit und damit für seine Verknüpfung zum Bösen. Wie Heidegger feststellt, ist die Trennbarkeit der Prinzipien, die das Wesen des Menschen kennzeichnet, nichts anderes als die Bedingung der Möglichkeit des Bösen. Dies geschieht immer dann, wenn der partikuläre Wille danach strebt, an die Stelle des universellen Willens zu treten, was nur in der Natur möglich ist. Wiederum ist aber der besondere Wille durch die Kraft-zu-sein als solche gekennzeichnet, die nur in Gemeinschaft mit dem göttlichen Grund stand. So sagt uns Heidegger, dass „die Macht zu tun das Vermögen zum Bösen ist“ (Heidegger, 1988, 246)<sup>12</sup>.

Ausgehend von den Begriffen Zentrum und Peripherie können wir die Kategorien von Gut und Böse in einem weiten metaphysischen und anthropologischen Sinne als „Zentrierung“ und „Dezentrierung“ betrachten<sup>13</sup>.

Unter dem Bösen ist eine Dezentrierung des partikulären Willens des Menschen gegenüber dem universalen Willen zu verstehen, oder, mit anderen Worten, die Sehnsucht oder die Begierde des Partikulären, zum Universalen *qua* Partikulären sich zu setzen: ein „Sich-ausgeben“ als das Universale (Zizek, 2007, 64). In Schellings Worten: „...es entsteht also im Willen des Menschen eine Abspaltung des geistig ge-

---

<sup>12</sup> Nur beim Menschen gibt es eine Trennung zwischen den Prinzipien der Partikularität (Grund) und der Universalität (Verstand). Vgl. (Schelling, 1860a, 40; Cardona, 2001, 525, Fußnote 71). Die Trennung der Prinzipien ist die Bedingung der Möglichkeit der Freiheit, durch die die Selbständigkeit zur eigentlichen Freiheit erhoben wird. Vgl. dazu (Zizek, 2007, 59). Nach Underwood Vaught sehen wir hier, wie für unseren Autor die Trennbarkeit der Prinzipien im Menschen als metaphysischer und anthropologischer Grund der Freiheit fungiert, und aus demselben Grund gelingt es ihm nur durch ein instabiles Gleichgewicht und einen ständigen Kampf gegen die Dezentrierung, seinen Willen und sich selbst als zentrales Seiende in der Mitte zu halten. Vgl. (Underwood Vaught, 2011, 188, 194).

<sup>13</sup> Ähnlich charakterisiert Carrasco Conde die perverse oder verkehrte Einheit, die im Bösen aus der Unterbrechung und Umkehrung der herrschenden Naturprinzipien (Verstand oder universeller Wille) entsteht. Vgl. (Carrasco Conde, 2013, 114, 118, 126, 136–138, 213–215; Heidegger, 1988, 184).

wordenen Selbstseins [...] vom Lichte, d.h. eine Auflösung der in Gott unauflöselichen Prinzipien“ (Schelling, 1860d, 365; Schelling, 1860d, 378, 380–382).

Betrachtet man das Böse als Unterbrechung, Umkehrung oder Aufruhr, so ist es nichts anderes als der Grund, sofern ihn in die Existenz gerufen wird. Im Einklang mit Schelling argumentiert der Autor von *Sein und Zeit*, dass diese Unterbrechung des Seins oder „Aufruhr“ gegen die Einheit nicht nur negativ sind, sondern dass in ihnen die Negation als dominant gesetzt wird.

Was ist unter dieser Behauptung zu verstehen? Die Tatsache, dass im Willen des Menschen die Unterwerfung des Grundes unter die Existenz gelegnet werden kann und folglich die Korrelation der Kräfte, die die Harmonie des Geschaffenen ermöglicht hat, umgekehrt werden kann. Dies führt, wie Heidegger elegant feststellt, zu einer „Zerrüttung des Seienden“ (Heidegger, 1988, 248).

Das Böse stellt auch einen teilweisen Zerfall der Prinzipien des Selbstseins und der Liebe dar, der eintritt, weil das Partikulare als solches nicht mehr in der Lage ist, die in der Natur verbliebenen Kräfte in einer Art gespannter Einheit harmonisch zu verknüpfen, und einer relativen Desorganisation weicht. In diesem Sinne sei daran erinnert, dass, nach Schelling, der Wille des Menschen ein „Band lebendiger Kräfte“ ist (Schelling, 1860d, 365–366, 377). Unser Autor erzählt in dieser Art von Kosmogonie und Anthropogenie, dass der Nexus der Kräfte zerbrochen ist, als der Eigenwille sich vom Zentrum löste. Mit diesem Akt setzt sich nun ein einfacher partikularer Wille durch, dem es nicht mehr gelingt, die zuvor im Urwillen verbundenen Kräfte zusammenzuführen, und der, in Schellings Worten, danach streben muss, aus den aufgelösten Elementen sein eigenes Leben aufzubauen (Schelling, 1860d, 365; Carrasco Conde, 2013, 136–137, 213; Zizek, 2007, 66).

Schelling spricht hier von „relativer oder partieller“ Auflösung, da im Bösen immer Spuren des ursprünglichen Kräftebündels, d.h. der Kraft des Zentrums, verbleiben. Das Leben des Menschen ist möglich, weil selbst im Bösen noch ein Rest des ursprünglichen Bandes der Kräfte vorhanden ist. Da dieses Leben jedoch nicht so beschaffen sein kann, wie es zuvor in der ursprünglichen Beziehung zu Gott war, ist das Leben, das aus dem Universellen herausgelöst wird, kein echtes Leben, sondern ein „...eignes, aber ein falsches Leben, ein Leben der Lüge, ein Auswuchs von Unruhe und Verderben“ (Schelling, 1860d, 366; Schelling, 1860e, 437, 459–460, 468; Carrasco Conde, 2013, 121, 130; Koyné, 1981; Vetö, 2000, 390).

Wir möchten kurz auf eine Reihe von Problemen eingehen, die sich aus dem bisher beschriebenen metaphysischen und moralischen Bild ergeben.

Die erste davon hat mit der Charakterisierung des Menschen zu tun, die man als „pessimistisch“ bezeichnen könnte (Fischbach, 2001, 41–42). In der Tat wird der

Mensch von Schelling einerseits als Ursache des Zerfalls der Prinzipien des Willens des Grundes und des Willens der Liebe dargestellt und andererseits als unfähig, die in Gott und der Natur = B bestehende Einheit wieder zusammensetzen. Ähnlich wie Heidegger spricht Schelling von der „Angst des Lebens“ (Schelling, 1860d, 381; Carrasco Conde, 2013, 272), die wie ein verzehrendes Feuer für alles Leben ist, sowie von der „Traurigkeit, die allem endlichen Leben innewohnt“ (Schelling, 1860d, 399; Heidegger, 1988, 277–278; Brata Das, 2016, 199–202).

Wir meinen jedoch, dass diese zugegebenermaßen pessimistische Sicht der Dinge eine realistische Beschreibung der Verantwortung des Menschen gegenüber sich selbst, gegenüber Gott und gegenüber den anderen geschöpften Seienden beinhaltet. In seinen *Stuttgarter Privatvorlesungen* bezeichnet unser Autor den Menschen als „bloßes Seiende“ (Schelling, 1860e, 466), was bedeutet, dass er ein Waisenkind in der Welt ist. Er kann sich weder auf den Zwang der Natur noch auf die Hilfe Gottes berufen.

Ein zweiter interessanter Punkt ist, dass Schelling sich hier nach dem zu sehnen scheint, was wir als „Pantheismus der Natur“ bezeichnen könnten, d.h. nach dem Zustand, in dem die Natur vor dem Aufkommen des Geistes in Harmonie und Einheit war. Dieser Punkt ist jedoch richtig und spiegelt die Sehnsucht Schellings wider, als der Romantik verbundener Autor zu der verlorenen Einheit, die bereits 1795 im Manuskript seines Tübinger Kollegen erwähnt wurde, zurückzukehren. Wir beziehen uns dabei auf Hölderlins *Urteil und Sein*. Tatsächlich zeigt die Auseinandersetzung mit Schlegel im Jahr 1808 unmittelbar vor der Freiheitsschrift, dass Schelling den Pantheismus jedoch als ein System betrachtet, das entweder der Vergangenheit oder der Zukunft angehört, nicht aber dem gegenwärtigen Zustand der Welt, der durch Spaltung und Dualität gekennzeichnet ist (Schelling, 1860d, 410–411; Schelling, 1860e, 484).

Schelling ist daher der Ansicht, dass das Gute nicht einfach mit dem Universellen gleichzusetzen ist. Ein universelles Gut ist abstrakt und unwirksam. Im Gegenteil, es ist der partikulare Wille des Menschen, der in Übereinstimmung mit den anderen partikularen Willen das Universale neu erschafft, indem er in ihm eine Harmonie der Prinzipien wie in Gott reproduziert. Im Guten wird das Universelle zum Partikularen und nicht andersherum.

Auf diese Weise können wir einige der Zweifel ausräumen, die einen Schatten auf Schellings bisher dargestellten anthropologischen Ansatz werfen.

Es geht nicht darum, dass der Mensch zum Bösen verdammt ist oder ein Leben zu führen, das rein desintegriert und in Bezug auf die Einheit unzentriert ist. Vielmehr will Schelling darauf aufmerksam machen, dass der Mensch von einem Zustand, in dem der Geist der Zwietracht, d.h., der Spaltung, vorherrscht, zu einem Zu-

stand übergehen muss, in dem der Geist der Liebe erwacht ist. Im letzteren Fall wird die göttliche Beziehung der Prinzipien für eine gewisse Zeit wiederhergestellt, und dann, wie der Autor uns sagt, „ist der Wille von göttlicher Hierarchie und Ordnung“ (Schelling, 1860d, 365).

Schelling plädiert für eine Annäherung des Menschen an Gott, als sukzessives Moment dessen, was wir in Anlehnung an die *Stuttgarter Privatvorlesungen* die ursprüngliche „Herablassung“ Gottes in der Natur nennen können (Schelling, 1860e, 428–431).

Kehren wir nun zu unserem Hauptthema zurück, das den von Schelling vorgeschlagenen Zusammenhang zwischen der Bildung des Partikularen Willens des Menschen und der daraus resultierenden offenen Möglichkeit, Gutes und Böses zu tun, betrifft. Wir sprechen hier von der Möglichkeit zum Guten *und* zum Bösen, da die Möglichkeit des Guten wechselseitig von der Möglichkeit des Bösen abhängt, da derjenige, der das Gute tun will, danach streben muss, die Gleichartigkeit und die Partikularität zu überwinden, die in seinem Geist als Bedingung für die Möglichkeit des Bösen selbst fungieren. Gut und Böse sind also untrennbar miteinander verbunden (Schelling, 1860d, 400).

Deshalb stellt Schelling fest, dass ein Gut, das den Anspruch erhebt, verwirklicht zu werden, ohne das Moment des Selbstseins und der Partikularität zu überwinden, weder ein wirkliches Gut noch ein wirksames Gut ist. Mit anderen Worten: die Kraft, die das Böse ermöglicht, indem sie sich in sich selbst zurückzieht, ist dieselbe Kraft, die das Gute hervorbringt, wenn sie die grenzenlose Ausdehnung des Egoismus oder der Selbstbezogenheit verhindert und ihre Partikularität unter der Form der Liebe offenbart (Schelling, 1860d, 400; Carrasco Conde, 2013, 265, 268, 276–277; Irlenborn, 2000, 175).

Was bedeutet es dann, dass sich die Partikularität des Willens in der Form der Liebe offenbart? Antwort: die Tatsache, dass der Wille des Menschen, indem er sich der Partikularität bedient, auch die Partikularität der anderen Menschen berücksichtigt und nicht nur seine eigene Selbstheit. Mit anderen Worten: wir tun Gutes, wenn wir uns nach dem Willen der Liebe mit den Anderen vereinen wollen, ohne sie auf das sich selbst zu reduzieren, aber auch ohne uns auf die Entwürfe der anderen zu reduzieren (Dallmayr, 2019, 145–147). Aus diesem Grund verwechselt Schelling nicht, wie andere kollektivistische Autoren, die Begierde, man selbst zu sein mit dem bloßen Egoismus. Das Selbst kann auch der Brennpunkt der Liebe sein, als eine Form der Vereinigung zwischen Elementen, die bereits sie selbst sind, aber nicht ohne den anderen sein wollen.

So erklärt Schelling 1810 unmissverständlich, dass der eigene Wille nicht böse ist. In den *Stuttgarter Privatvorlesungen* definiert Schelling das Reale als Individualität oder Eigenwillen, das Ideale dagegen als das Allgemeine, den universellen Willen oder Verstand.



Die Freiheit ist die Verbindung oder das Bindeglied zwischen beiden, so dass der Eigenwille nicht abgeschafft, sondern dem Verstand oder dem Universellen untergeordnet wird. Nun ist der Eigenwille nicht böse oder negativ (Schelling, 1860e, 467; Noller 2020, 197). Hierin unterscheidet sich Schelling von Rousseau und Nietzsche, die das Gute in der Aufhebung der Individualität des Menschen sehen, der sie den Ursprung des Bösen zuschreiben<sup>14</sup>. Aber das Böse ist nur die blinde, einseitige Beherrschung des eigenen Willens, die keinen anderen Prüfstein kennt. Das Gute ist die Überwindung dieser Einseitigkeit des Bösen durch den partikularen Willen, ohne den es aber kein Gutes geben könnte, weil es nichts gäbe, was ihm als Basis und Kontrast entgegengesetzt werden könnte.

##### 5. DIE AUTORITÄRE TENDENZ ZUM ALLGEMEINEN WILLEN

Bevor wir diese Arbeit abschließen, sind einige Überlegungen zum Problem der Verkettung zwischen dem partikularen Willen und dem universellen Willen einerseits und andererseits zur Möglichkeit, die Schelling dem Menschen zugesteht, zum Universellen zu gelangen, wenn er sich von Gott und der Natur getrennt hat, anzustellen.

In dem Gegensatz zwischen universellem und partikulärem Willen und insbesondere in der Tendenz des letzteren, das Universelle fruchtlos neu erschaffen zu wollen, finden wir den Keim unserer libertären und anarchistischen sowie methodologisch-individualistischen Lesart von Schelling.

Die Aporie des Verhältnisses des menschlichen Individuums zum Universellen lässt sich anhand folgender Frage formulieren: inwieweit ist es dem Menschen nach dem Fall aus der Natur und dem Einbruch des Geistes möglich, Zugang zum Universellen zu haben?

Einerseits sprechen wir von einer Nähe unserer Lektüre der Freiheitsschrift zu dialogischen Ansätzen, wie denen von M. Buber, oder Konsensustheorie, wie bei J. Habermas, in Anlehnung an die Philosophie der Intersubjektivität, die von Fichte in seiner *Grundlage des Naturrechts* (1796/1797), (Fichte, 1966, §8, 340–348) eröffnet wurde und die zeitgleich zu Husserls *Cartesischen Meditationen* (Husserl, 1991,

---

<sup>14</sup> Über Rousseau siehe *Du contrat social* (1762) (Rousseau, 1796), auch *Émile ou De l'éducation* (1762) (Rousseau, 1958). Kain (1990, 318) hat recht erfolglos versucht zu zeigen, dass Rousseau eine solche Leugnung des menschlichen individuellen Handelns nicht vornimmt, ist aber gescheitert, weil er hier, Rousseau selbst folgend, eher eine Mystifizierung des „Allgemeinen Willens“ vornimmt, die Schelling — Marx in diesem Punkt vorwegnehmend — sowohl in der Freiheitsschrift (Schelling, 1860d, 359–365) als auch in den *Stuttgarter Privatvorlesungen* (Schelling, 1860e, 461–467) noch deutlicher angeprangert hat. Zur Ablehnung der Individualität in den jungen Nietzsche siehe (Nietzsche, 1988, 73).

§49–53, 137–147) projiziert wird. Das Universelle kann als die Zentrierung des partikularen Willens des Menschen mit den anderen partikularen Willen gesehen werden, ihre Übereinstimmung auf gemeinsamen Gründe (Fischbach, 2001, 34–35).

Es ist jedoch erwähnenswert, dass Schelling mit seiner Lehre der Liebe als Vereinigung vielfältigen Elemente eine neue Lehrlinie innerhalb der Lehren der Anerkennung und der zweiten Person einleitet.

Im Gegensatz zu den Intersubjektivitätsansätzen Fichtes und Hegels, die später von Husserl, Buber und Habermas in Nuancen fortgeführt wurden, akzeptiert Schelling nicht, dass das Individuum nicht bereits ein vollständiges Ganzes und in sich selbst ist, bevor es in Beziehung zu anderen tritt, und dass die Herausbildung seines Seins daher von seiner Wechselbeziehung mit einem gesellschaftlichen Ganzem, das es überlagert und vorbestimmt, abhängt. Aus diesem Grund erklärt er, dass, wenn die Vereinigung der Elemente nicht aus freiem Willen, sondern aus Notwendigkeit oder Zwang geschähe, diese Vereinigung weder Liebe noch eine Form der freien Beziehung wäre, sondern bloße Notwendigkeit oder Zwang (Schelling, 1860c, 174; Schelling, 1860d, 408; Schelling, 1860e, 458)<sup>15</sup>.

Diese Interpretation steht wiederum im Zusammenhang mit Schellings Ablehnung zwingender Formen des Strebens nach Allgemeinheit, die an das Kollektiv ohne die Vermittlung des Einzelnen, insbesondere des Staates, appellieren<sup>16</sup>.

Schellings Staatskritik findet ihre Entsprechung in der Annahme eines ethisch-politischen Ideals der religiösen Gemeinschaft als einer Art der Einheit, die auf partikulare Interessen beruht und frei von Zwang ist (Schelling, 1860e, 461–464; Vetö, 2000, 370–372; Žizek, 2007, 41–44). Unser Autor hat den Staat immer ohne weiteres als das Böse selbst betrachtet, als einen rein äußeren und substanzlosen Mechanismus oder ein Werkzeug, den Beweis für die ontologische Unzulänglichkeit des Menschen und einen Ersatz zweiter Ordnung für das, was wir die Einheit der ethisch-religiösen Gemeinschaft nennen könnten, die sich in Abwesenheit von Zwangsmitteln als eine nicht mehr nur physische, sondern innere oder Herzenseinheit konstituiert (Schelling, 1860e, 461–462; Fischbach, 2001, 41, 44)<sup>17</sup>.

<sup>15</sup> Wir haben diese Angelegenheit in einem anderen Werk über die Liebe und die Bildung der zweiten Person bei Schelling behandelt. Siehe: (Rodríguez, 2023).

<sup>16</sup> Die Kritik an der Heiligkeit des Staates und der Liebe, verstanden als Kritik an der abstrakten Universalität, die sich den Individuen und ihren Interessen als Folge einer egomanischen Vergötterung dieser Ideen aufdrängt, verbindet Schelling sicherlich mit dem individualistischen Denken von Max Stirner in *Der Einzige und sein Eigentum* (2009) (Erste Ausgabe: 1844).

<sup>17</sup> Siehe: (Richir, 1991, 340, 353–355). Richirs Analyse hat unseres Erachtens einen kritikwürdigen Punkt, wenn er argumentiert, dass Schelling seine Staatskritik auf eine reaktionäre Auffassung des napoleonischen Staates und der Ergebnisse der Französischen Revolution von 1789 stützt. Es ist

Andererseits sehen wir in der Aporie des Strebens nach dem Universellen aus den Kräften des partikularen Willens den praktischen Ausdruck des Schellingschen metaphysischen Gedankens über die Freiheit. Wenn nämlich das Universelle neu erschaffen und mit Gewissheit erkannt werden könnte, unabhängig von der jeweiligen Deutung und Zustimmung durch den Menschen, dann würde die menschliche Freiheit als Vermögen zum Guten und Bösen aufgehoben.

Nur der Mensch, und nicht eine Entelechie wie der Staat oder die Gesellschaft, ist in der Lage sich selbst zu entscheiden und zu wählen und folglich Gutes oder Böses zu tun. Nur der konkrete Mensch, d.h., dieses oder jenes Individuum, besitzt Verantwortung und Freiheit.

Die Auslegung des Universellen und die Verantwortung für die freie Wahl können nicht an irgendeine metaphysische, religiöse oder politische Instanz delegiert werden, ohne in eklatanten Widerspruch zu geraten. Die Freiheit, die vorgibt, sich auf diese Weise zu verleugnen, ist in Wirklichkeit ungewollt und, um es mit Sartre zu sagen, in böser Absicht, selbstbestätigend.

## 6. SCHLUSSFOLGERUNGEN

In dieser Arbeit werden die Prinzipien des Grundes und des Verstands aus menschlicher Sicht analysiert, d.h. erhöht auf den Willen des Grundes und der Liebe, den Partikularwillen und den Universalwillen. Der Wille des Menschen wurde als Höhepunkt und Paradigma des Willens aufgestellt, der die Natur durchdringt und sich in der Realität entfaltet.

Für Schelling erlangt der Mensch eine absolute Zentralität in der Schöpfung und in der Geschichte, die auf seinem Standort als dem Punkt der maximalen Trennung der Prinzipien beruht, der von ihnen entbunden oder aufgelöst ist. Die Zertrennlichkeit der Prinzipien eröffnete die Möglichkeit des Bösen und damit der Freiheit.

---

wahr, dass Schelling auch den spezifisch modernen Staat kritisch sieht, wenn er in Ablehnung von Fichtes Geschlossenem Handelsstaat behauptet, dass dieser zur schlimmsten politischen Tyrannei führe. Dies ist jedoch eine untergeordnete Kritik. Der zentrale Punkt ist die Kritik am *Begriff* des Staates als Einheitsform, die Schelling mit dem Aufkommen des Menschen selbst, also mit der Geschichte, entstehen sieht, und als solche gilt seine Kritik für *alle* Staatsformen, seien sie modern — die schlimmste Tyrannei — oder patriarchalisch-theokratisch, wie in den Staaten der Antike. Ihnen allen ist gemeinsam, dass der Staat eine Form der Zwangseinheit anstrebt und sich als solche fälschlicherweise an die Stelle des universellen Willens setzt, der nur Gott und der Gesetzlichkeit der Natur zukommt. Die dem Zwangsstaat entgegengesetzte Form der Einheit ist also nicht der vor-moderne Staat, sondern die Liebe, d.h. die Bindung zwischen den Menschen, die immer freiwillig ist und auf einer freien Entscheidung beruht.

Wir haben gesehen, wie sich die tugendhafte oder gute Verbindung zwischen dem allgemeinen und dem besonderen Willen in Form einer Zentrierung oder Ausrichtung des besonderen Willens auf die anderen Willen vollzieht. Die Gesinnung des Menschen als freies Seiende wurde auf der Grundlage der Unmöglichkeit der Überwindung des Gegensatzes zwischen Gut und Böse, der die Freiheit kennzeichnet, verdeutlicht. Diese Spannung drückt sicherlich seinen Unterschied zu Gott aus, in dem die Tendenzen der Trennung und der Vereinigung eine unauflösliche Einheit bilden<sup>18</sup>.

Schelling griff den idealistischen Begriff des Geistes auf und arbeitete 1809 erstmals an der Kategorie der Persönlichkeit, die sich sowohl auf den Menschen als auch auf Gott bezieht. Die Persönlichkeit steht über und außerhalb der äußeren Natur. Mit den Begriffen des Geistes und der Persönlichkeit konnte unser Autor die menschliche Freiheit als Selbständigkeit sowohl gegenüber der Natur als auch gegenüber Gott abgrenzen.

Hier schließen wir unsere vorläufige Charakterisierung von Gut und Böse, d.h. der Bedingungen der Möglichkeit menschlicher Freiheit, ab und kündigen für eine zukünftige Arbeit die Erforschung des Themas der Realität des Bösen an.

## REFERENCES

- Barth, U. (2011). Annäherungen an das Böse. Naturphilosophische Aspekte von Schellings Freiheitsschrift. In C. Danz & J. Jantzen (Eds.), *Gott, Natur, Kunst und Geschichte Schelling zwischen Identitätsphilosophie und Freiheitsschrift* (169–184). Göttingen: Vienna University Press.
- Beiser, F.C. (2002). *German Idealism. The Struggle against Subjectivism, 1781–1801*. Cambridge: Harvard University Press.
- Beiser, F.C. (2017). The Enlightenment and Idealism. In K. Ameriks (Ed.), *Cambridge Companion to German Idealism* (21–42). New York: Cambridge University Press.
- Bernstein, R. (2002). *Radical Evil: A Philosophical Interrogation*. Cambridge: Polity.
- Bowie, A. (1993). *Schelling and Modern European Philosophy. An Introduction*. Londres: Routledge.
- Brata Das, S. (2016). *The Political Theology of Schelling*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Cardona, L.F. (2001). Acto inteligible y realidad individual del “malum morale”. *Revista Portuguesa de Filosofia*, 57 (3), 503–526.
- Carrasco Conde, A. (2013). *La limpidez del mal*. Madrid: Plaza y Valdés.
- Dallmayr, F. (2019). *Post-Liberalism: Recovering a Shared World*. Oxford: Oxford University Press.
- Duque, F. (2014). Schelling: filosofía de la revelación como dialéctica de la historia. *Contrastes*, 19, 27–59.

---

<sup>18</sup> Unser Autor beruft sich erneut auf die Dualität, gegen alle naturalistischen und monistischen Vorstellungen, um den metaphysischen Unterschied zwischen dem Menschen und Gott zu erklären. Dieser Unterschied konzentriert sich nicht auf den Menschen als ein abgeleitetes Seiende, sondern, in Übereinstimmung mit den Interpretationen von Theunissen (1965) und Schulte (1992), marginalisiert er allmählich die Rolle Gottes und stellt die menschliche Freiheit zunehmend in den Mittelpunkt.

- Fichte, J.G. (1966). Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre. In E. Fuchs, H. Gliwitzky, R. Lauth & P.K. Schneider (Eds.), *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften* (GA I/3) (313–460). Stuttgart: Frommann-Holzboog.
- Fischbach, F. (2001). La pensée politique de Schelling. *Les Études philosophiques*, 56, 31–48.
- Gaudio, M. (2009). Schelling. En el vientre de Dios. In B. von Bilderling (Ed.), *Tras los pasos del mal. Una indagación en la filosofía moderna* (229–254). Buenos Aires: Eudeba.
- Heidegger, M. (1988). *Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit (1809)* (GA 2). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Husserl, E. (1991). *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge* (Hua 1). Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Irlenborn, B. (2000). „Das Gute ist das Böse“: Die Depotenzierung des Bösen in Schellings „Freiheitschrift“ vor dem Hintergrund der abendländischen Privationslehre. *Archiv für Begriffsgeschichte*, 42, 155–178.
- Kant, I. (1912). Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte. In *Kants gesammelte Schriften*, Bd. VIII (107–124). Berlin / Göttingen: Preußische / Deutsche Akademie der Wissenschaften.
- Kain, P.J. (1990). Rousseau, the General Will, and Individual Liberty. *History of Philosophy Quarterly*, 7 (3), 315–334.
- Koyré, A. (1981). *Místicos, espirituales y alquimistas del siglo XVI alemán*. Madrid: Akal.
- Lachs, J. (1972). Fichte's Idealism. *American Philosophical Quarterly*, 9 (4), 311–318.
- Leyte, A. (1998). *Las épocas de Schelling*. Madrid: Akal.
- Nietzsche, F.W. (1988). Die Geburt der Tragödie. In G. Colli & M. Montinari (Eds.), *Kritische Studienausgabe (XV-Bände)*, Bd. 1 (9–156). München: Walter de Gruyter.
- Noller, J. (2020). “Will is Primal Being”: Schelling's Critical Voluntarism. In M. Kisner & J. Noller (Eds.), *The Concept of Will in Classical German Philosophy: Between Ethics, Politics, and Metaphysics* (181–202). Berlin: De Gruyter.
- Pérez-Borbujo Álvarez, F. (2004). *Schelling. El sistema de la libertad*. Barcelona: Herder.
- Richir, M. (1991). *Du sublime en politique*. Paris: Payot.
- Rodríguez, J.J. (2023). Ser sí mismo y ser otro. Schelling sobre la segunda persona y el amor (1802–1810). *Daimon* (in print).
- Rousseau, J.-J. (1796). *Du contrat social*. Leipzig: Gerard Fleischer.
- Rousseau, J.-J. (1958). *Emile ou de l'éducation*. Paris: Les Éditions sociales.
- Safranski, R. (2002). *Das Böse oder das Drama der Freiheit*. Munich: Fischer.
- Schelling, F.W.J. (1858). Philosophie der Offenbarung. Erstes Buch. In K.F.A. Schelling (Ed.), *Schellings Sämtliche Werke (XIV-Bände)*, SW XIII (1–530). Stuttgart: Cotta.
- Schelling, F.W.J. (1859a). Darstellung meines Systems der Philosophie. In K.F.A. Schelling (Ed.), *Schellings Sämtliche Werke (XIV-Bände)*, SW IV (105–212). Stuttgart: Cotta.
- Schelling, F.W.J. (1859b). Bruno. In K.F.A. Schelling (Ed.), *Schellings Sämtliche Werke (XIV-Bände)*, SW IV (213–332). Stuttgart: Cotta.
- Schelling, F.W.J. (1860a). Philosophie und Religion. In K.F.A. Schelling (Ed.), *Schellings Sämtliche Werke (XIV-Bände)*, SW VI (11–70). Stuttgart: Cotta.
- Schelling, F.W.J. (1860b). Darlegung des wahren Verhältnisses zwischen der Naturphilosophie und der verbesserten Wissenschaftslehre. In K.F.A. Schelling (Ed.), *Schellings Sämtliche Werke (XIV-Bände)*, SW VII (1–130). Stuttgart: Cotta.
- Schelling, F.W.J. (1860c). Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie. In K.F.A. Schelling (Ed.), *Schellings Sämtliche Werke (XIV-Bände)*, SW VII (140–197). Stuttgart: Cotta.

- Schelling, F. W. J. (1860d). Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit. In K. F. A. Schelling (Ed.), *Schellings Sämtliche Werke (XIV-Bände)*, SW VII (333–416). Stuttgart: Cotta.
- Schelling, F. W. J. (1860e). Stuttgarter Privatvorlesungen. In K. F. A. Schelling (Ed.), *Schellings Sämtliche Werke (XIV-Bände)*, SW VII (421–484). Stuttgart: Cotta.
- Schelling, F. W. J. (1860f). Briefwechsel mit Eschenmayer bezüglich der Abhandlung „Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit etc.“. In K. F. A. Schelling (Ed.), *Schellings Sämtliche Werke (XIV-Bände)*, SW VIII (145–189). Stuttgart: Cotta.
- Schelling, F. W. J. (1860g). Die Weltalter. In K. F. A. Schelling (Ed.), *Schellings Sämtliche Werke (XIV-Bände)*, SW VIII (195–344). Stuttgart: Cotta.
- Schelling, F. W. J. (1861). Zur Geschichte der neueren Philosophie. In K. F. A. Schelling (Ed.), *Schellings Sämtliche Werke (XIV-Bände)*, SW X (1–200). Stuttgart: Cotta.
- Schulte, C. (1992). Zimzum in the Works of Schelling. *The Jerusalem Philosophical Quarterly*, 41, 21–40.
- Schwenzfeuer, S. (2017). Erfahrungen des Ethischen. Überlegung zu Schelling, Kant und Jonas. In C. Danz & P. Leistner (Eds.), *Schelling in Würzburg* (103–128). Stuttgart / Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.
- Snow, D. (1996). *Schelling and the End of Idealism*. Albany: State University of New York Press.
- Spinoza, B. (1925). *Ethica ordine geometrico demonstrata*. In C. Gebhardt (Ed.), *Opera (IV-Bände)*, Bd. II (43–308). Heidelberg: Winter.
- Stirner, M. (2009). *Der Einzige und sein Eigentum*. Karl Alber: Freiburg / München.
- Theunissen, M. (1965). Schellings anthropologischer Ansatz. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 47, 174–189.
- Underwood Vaught, A. (2011). *The Specter of Spinoza in Schelling's "Freiheitsschrift"* (Doctoral Thesis). Villanova University, Philadelphia.
- Velkley, R. (2020). The Personal, Evil, and the Possibility of Philosophy in Schelling's "Freiheitsschrift". In G. A. Bruno (Ed.), *Schelling's Philosophy: Freedom, Nature, and Systematicity* (154–167). Oxford: Oxford University Press.
- Vetö, M. (2000). *De Kant à Schelling. Les deux voies de l'idéalisme allemande*. Grenoble: Jérôme Millon.
- Zizek, S. (2007). *The Indivisible Remainder. An Essay on Schelling and Related Matters*. Londres: Verso.