

GÁBOR BOROS

Wie macht Schellings Freiheitsschrift Spinoza lebendig – Onto-Theo-Logie in Spinoza und Schelling¹

Wo ist für die Unterordnung des Endlichen unter das Unendliche
ein schärferer Ausdruck zu finden als der obige des Spinoza?
Die Lebenden müssen sich der nicht mehr Gegenwärtigen
wider Verunglimpfungen annehmen, wie wir erwarten,
daß im gleichen Falle die nach uns Lebenden
in Ansehung unsrer tun werden.
Ich rede nur von Spinoza [...]
(VII 343, Buchheim 15)²

Angesichts der Sintflut der zeitgenössischen sowie späteren Schriften, die Spinozas Philosophie als höchst kritisch gegenüber allen übernatürlichen Offenbarungsreligionen denunziert haben, ist es eine Überraschung, dass es im 18. Jahrhundert zu einer theologischen, und zwar protestantischen Spinozarezeption gekommen ist, wie es von W. Schmidt-Biggemann herausgestellt wurde.³ Schlüsselfigur dieser Rezeption war offensichtlich Lessing, dessen Reaktion auf die Prometheus-Hymne von Goethe in Jacobis Spinoza-Büchlein bekanntlich als eine Art von spinozistischem Credo interpretiert wurde. Jacobi selber war der Meinung, dass der Spinozismus gleich Pantheismus gleich Fatalismus das übergreifende Übel sei, das es zu überwinden gilt, wenn eine wahrhaft christliche Philosophie begründet werden soll. Diese allgemeine Überzeugung war der Grund dafür, dass die Denker der nachkantischen Philosophie eine entscheidende Bedeutung zu Spinozas Denken beimaßen und es zu überwinden versuchten. Am interessantesten und zugleich rätselhaftesten hat Schelling versucht, dieses Ziel zu erreichen. In seiner Freiheitsschrift – *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände* – hat er neben der kontinuierlichen Bezugnahme auf Spinoza auch Lessing namentlich erwähnt und zitiert.

- ¹ Ich bedanke mich bei Thomas Buchheim für die tieferschürfenden, teils kritischen Bemerkungen, die er zur früheren Fassung des Textes gemacht hat. In der jetzigen Fassung konnten allerdings eher nur die kleineren Bemerkungen berücksichtigt werden.
- ² Wie üblich, verweise ich auf den Text mit der Angabe der Seitenzahlen des VII. Bandes der von Schellings Sohn veröffentlichten Ausgabe. Den Text selbst entnehme ich der folgenden Ausgabe: F. W. J. Schelling: *Über das Wesen der menschlichen Freiheit* (Hg. von Th. Buchheim), Hamburg: Meiner Verlag, 1997 (PhB 503).
- ³ Vgl. besonders seinen Aufsatz „Veritas particeps Dei. Der Spinozismus im Horizont mystischer und rationalistischer Theologie“ in seinem Band *Theodizee und Tatsachen. Das philosophische Profil der deutschen Aufklärung*, Frankfurt a/M: Suhrkamp, 1988, 117-149.

Allerdings war seine Spinozarezeption, wie mir scheint, streng genommen nicht konfessionell-theologisch orientiert, selbst wenn es unleugbar ist, dass ein philosophischer Begriff von Gott und andere Theologumena in der Schrift eine eminent wichtige Rolle spielen. Er ging von grundlegenden Gedankengängen von Spinozas *Ethik* aus, die er aber gleichsam als einen Entwurf, als eine Partitur verstand, die grundsätzlich von einem jeden Interpret eigens vervollständigt, verwirklicht, lebendig gemacht werden soll. Er selbst hat sie auf ingeniose Weise vervollständigt, indem er sie in seinem eigenen Sinne *lebendig* gemacht hat.

Wie ist diese These genauer zu verstehen? Spinoza hat die *Ethik* bekanntlich *more geometrico*, einer geometrischen Methode folgend geschrieben. Diese Methode ist für ihn insofern mehr als nur ein äußerliches Gewand, als das Prinzip der Widerspruchsfreiheit, welches für die Vorgehensweise der euklidischen *Elemente* eine fundamentale methodologische Bedeutung hat, bei ihm auch eine ontologische Rolle spielt. Naheliegender könnte man zwar in diesem Zusammenhang auf Spinozas Beweis der Existenz der Substanz hinweisen. Für unseren Zweck ist jedoch der Gedankengang des dritten Buches geeigneter, der zur Bestimmung des Wesens *eines jeden* partikularen Dinges führt.

5. Lehrsatz: Die Dinge sind insofern entgegengesetzter Natur, d. h. können nicht in demselben Subjekte seyn, insofern das eine das andere zerstören kann. Beweis: *Denn wenn sie unter sich übereinstimmen, oder in demselben Subjekte zugleich seyn könnten, so könnte es ja in demselben Subjekte etwas geben, was es zerstören könnte. Diess ist [...] widersinnig, also sind Dinge etc.* W. z. b. w.

6. Lehrsatz: Jedes Ding strebt, so viel an ihm liegt, in seinem Seyn zu beharren. [...]

7. Lehrsatz: Das Bestreben, wonach jedes Ding in seinem Seyn zu verharren strebt, ist nichts als die wirkliche Wesenheit des Dinges selbst.⁴ (Hervorhebung von mir – G.B.)

Lehrsatz fünf geht von der Voraussetzung aus, gegensätzliche Prädikate können nicht über dasselbe Subjekt behauptet werden. In den folgenden Lehrsätzen wird dieses logische Grundprinzip „onto-logisiert“, „verdinglicht.“ Spinozas Vorgehensweise ist jedoch keineswegs einfach logizistisch-realistisch im Sinne eines mechanistischen Naturverständnisses. Denn schon er selbst dynamisierte seine Betrachtungsweise dadurch, dass bei ihm die unendliche Wirkungsmacht, *potentia* das wahre Wesen Gottes ausmacht, genau so wie die Wesen der Einzeldinge ihrerseits von ihren – jeweils beschränkten – Bestreben konstituiert werden, sich in ihrem eigenen Sein zu erhalten. Dies kann auch am Beispiel des „ontologischen“ Gottesbeweises

⁴ Damit die Zitate einheitlicheren Charakter bekommen, verwende ich die ältere Übersetzung von B. Auerbach, die übrigens philosophisch sehr sensibel ist. Die verwendete Ausgabe: Spinoza: *Opera – Werke*, lateinisch und deutsch, zweiter Band, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1989, das jetzige Zitat findet sich an der S. 272f.

sehr gut beobachtet werden: die begrifflichen Strukturen dieses Beweises sind zwar bei ihm musterhaft ausgearbeitet. Fundiert werden sie jedoch letzten Endes von und in der unendlichen Potenz Gottes – eine „materiale“ „Ergänzung,“ die die Makellosigkeit der formal-logischen Beweisführung eigentlich schon bei Descartes gefährdet.⁵ Wenn also Spinozas Denken zu Recht als „pantheistisch“ bezeichnet wird, so muss man doch gleich hinzufügen, dass diese eigentümliche Art von Pantheismus – d.h. die modale Expressivität in der Wesensverwandtschaft zwischen göttlich-substanzieller *Potenz* und modalem *Bestreben* auf Selbsterhaltung – schon dynamische Züge aufweist, die den geometrisch-logischen Grundcharakter erheblich modifizieren.

Indem jedoch Spinoza dies tut, entfernt er sich dermaßen von einer echt theologischen Denkweise, wie nur möglich ist, und in dieser Hinsicht folgt ihm Schelling in einer kühnen Art und Weise. Die folgende Rekonstruktion von Schellings höchst innovativem „Spinozismus“ dient teilweise gerade dazu, diese These zu untermauern.

Schelling verschweigt keineswegs, wie sehr seine Abhandlung als eine innovative Lesart von Spinozas *Ethik* zu verstehen ist. Der erste Teil (bis etwa VII 350) des Textes befasst sich mit einigen Einwänden, die gegenüber einer *systematischen* Behandlung des Begriffs von *Freiheit* ins Treffen geführt werden können. Der zeitgenössische Kontext solcher Einwände ist eindeutig: es handelt sich um Jacobis Interpretation von Spinozas System, der zufolge es in dreierlei Hinsicht fehlerhaft sei: Es sei Fatalismus in doppeltem Sinne: [1a] einerseits sei die Freiheit zugunsten eines Determinismus preisgegeben, während [1b] andererseits die Selbständigkeit der partikularen Seienden aufgehoben sei; aber auch [2] umgekehrt: Gott werde mit den einzelnen Seienden identifiziert. Schellings Gegenargumentation ist elegant und überzeugend: Diese Interpretation von Spinoza wird nur dann möglich, wenn der Interpret philosophische Elementarfehler begeht. Wenn man über einen Fehler von Spinoza sprechen kann – wie es laut Schelling zweifelsohne der Fall ist –, dann besteht sein großer Fehler nicht darin, die Frage nach der Möglichkeit der Freiheit innerhalb einer systematischen Philosophie falsch gestellt oder beantwortet zu haben. Vielmehr geht es um die Bestimmung der Eigenart der Natur im Allgemeinen sowie der einzelnen Seienden innerhalb der Natur. Spinoza trage der allgemeinen Lebendigkeit der Natur nicht genügend Rechnung: Selbst der Wille falle einer Art Verdinglichung zum Opfer.

Dies ist jedoch eben nur eine allgemeine Zusammenfassung der Kritik von Schelling an Spinoza, und es kann nicht dabei bleiben: Es lohnt sich sehr, die fruchtbare Auseinandersetzung zwischen Schelling und Spinoza etwas detaillierter zu analysieren.

⁵ Vgl. W. Röd: *Der Gott der reinen Vernunft. Ontologischer Gottesbeweis und rationalistische Philosophie*, München: Beck, 2009, 55-104.

Vor allem wird Spinoza dem Vorwurf enthoben, er versäume, Gott und die Dinge zu unterscheiden. Schelling hebt mit vollem Recht hervor, dass das *in se esse* und *in alio esse* bei Spinoza zwei völlig verschiedene Seinsweisen bedeuten, und nur das von Spinoza benutzte sprachliche Ausdrucksfeld von „Modifikation“ täuscht uns darüber hinweg. Auch der in der *Freiheitsschrift* überaus wichtig werdende Ausdruckspaar „Grund“ und „Folge“ kommt zuerst im Zusammenhang mit dieser Richtigstellung vor: Gott sei bei Spinoza der Grund, die endlichen Dinge stellen seine Folgen dar. Es wäre eines selbständigen Aufsatzes wert, zu analysieren, wie Schelling das geometrische Beispiel im Scholium zum Lehrsatz 8 des zweiten Teils der *Ethik* umbaut: Bei ihm handelt es sich nicht um das Verhältnis der *actu* Existierenden zu den der Möglichkeit nach Seienden wie bei Spinoza, sondern um das Verhältnis Gottes zu den Einzeldingen: Gott ist genauso *prius*, er geht den einzelnen Dingen genauso dem Begriff nach voran, wie die Vorstellung des Kreises den im Kreis enthaltenen unendlich vielen einander gleichen Rechtecken vorangeht. Weder der Kreis aus den Rechtecken, noch Gott aus den einzelnen Dingen sich zusammensetzen lässt.

Ein anderer wichtiger Punkt, der nicht selten im Zusammenhang mit Spinoza als Einwand formuliert wird, betrifft das Verhältnis von Leib (bzw. Körper) und Idee (bzw. Seele). Schelling erinnert uns daran, dass es zwar stimmen kann, dass es für die Leser des zweiten Buchs der *Ethik* so scheinen kann, als wäre die Idee / Seele allzu schnell mit leiblich-körperlichen Erscheinungen identifiziert. Dabei denkt man jedoch am allerwenigsten daran, was später im fünften Buch der *Ethik* expliziert wird, nämlich dass der „Parallelismus“ ja auch impliziert, dass umgekehrt, der Leib / der Körper mit der Idee / Seele identifiziert werden muss. Die Vorform von einer der wichtigsten Grundthesen des Idealismus schellingscher Prägung kann also schon bei Spinoza durchaus entdeckt werden.

Erwartet man schließlich, dass Spinoza mindestens hinsichtlich des Freiheitsbegriffs auch von Schelling getadelt wird, so bleibt die Enttäuschung nicht lange aus. Schelling stellt zwar fest, vor dem Idealismus sei niemand zum richtigen Begriff der Freiheit gekommen. Eine Vorstufe dieses Freiheitsbegriffs jedoch,

wonach sie nämlich in der bloßen Herrschaft des intelligenten Prinzips über das sinnliche und die Begierden besteht, eine solche Freiheit ließe sich, nicht zur Not, sondern ganz leicht und sogar bestimmter, auch aus dem Spinoza noch herleiten.“ (VII 345, Buchheim 18)

Schelling sympathisiert also durchaus mit dem stoisch-spinozaschen Freiheitsbegriff, den *im Bereich des Menschlichen* selbst die Idealisten nicht überholten.

Ich denke zwar nicht unbedingt, dass Schelling an Spinoza denkt, wenn er über die schöpferische Kraft eines logischen Prinzips wie des „Identitätsgesetzes“ oder „des Gesetzes des Grundes“ redet. Ich habe jedoch früher schon darauf hingewiesen, dass auch bei Spinoza ein logisches Prinzip, nämlich das der

Widerspruchsfreiheit, „schöpferische Kraft“ hat. Man kann sogar hinzufügen, dass bei Spinoza die Wirkung dieses schöpferischen Prinzips komplementär mit der rudimentären Physik, die in den Ausführungen nach Lehrsatz 13 des zweiten Buches der *Ethik* enthalten ist, erfolgt, die Schelling in der *Freiheitsschrift* etwas später vereinfachend und – wie ich meine, irreführend – „mechanisch“ nennt.

„Was versteht man denn unter Spinozismus?“ (VII 347, Buchheim 20) So stellt Schelling schließlich die entscheidende Frage, aber zunächst nur, um in einem wissenssoziologischen Exkurs darzulegen, wieso es für die deutschen Denker möglich geworden ist, den entweder grob missverstandenen oder nur zerstückelt rezipierten Spinozismus als das einzig mögliche konsequente Vernunftsystem auszugeben. Er nennt den Atheismus der französischen Aufklärungsphilosophie als den wichtigsten Grund, der die Deutschen gezwungen habe, den „Geist von Baruch Spinoza“ so einseitig auszulegen.

Wie schon erwähnt, und trotz aller Berichtigungen des falschen Spinoza-Verständnisses seiner Zeitgenossen, findet Schelling Spinozas System in einer absolut wichtigen Hinsicht fehlerhaft. Spinozas Fehler meint er in seinem Fatalismus entdecken zu können. Die These von der alles umgreifenden Determiniertheit der Seienden – die Substanz und den Willen mit einbegriffen – impliziert für Schelling, dass alles – die Substanz und den Willen mit einbegriffen – als Dinge, als *verdinglichte* Wesen dastehen, wie ihre Verfassungen sonst auch immer dargestellt werden mögen. Ob kinetisch-geometrisierend, wie bei Descartes, oder dynamisch-geometrisierend, wie bei Spinoza, oder sogar dynamisch-(meta)physikalisierend, wie bei Leibniz, bedeutet für Schelling keinen wesentlichen Unterschied. Was die Überwindung der Verdinglichung angeht, so meint Schelling, er selbst bzw. der Idealismus im Allgemeinen haben den ersten Schritt schon getan: Die erkannte Einheit des Dynamischen und des Geistigen begründet einen schon als vollkommene Physik oder Naturphilosophie zu betrachtenden ersten Teil der Philosophie. Für Schelling gilt nun als die wichtigste Aufgabe gerade, das System der Philosophie durch den Teil zu ergänzen, „in welchem Freiheit herrscht.“ Erst durch diese Ergänzung wäre es möglich, die ganze Natur als Empfindung, Intelligenz und Wille zu „verklären.“ Im Gegensatz zur Aufhebung alles Willentlichen bei Spinoza besteht Schelling eindeutig darauf, auch das „Ursein“ selbst als Wollen auszulegen. Wenn also der idealistische Philosoph dem durch Spinozas System vorgezeichneten Weg zu folgen beabsichtigt, muss er wirklich ein schöpferischer Künstler sein, der „die Bildsäule des Pygmalion“ ergänzt und „durch warmen Liebeshauch beseelt“ (VII 350, Buchheim 22).

Aber in der Tat: Wie es im Folgenden gezeigt werden soll, werden Spinozas Gedankengängen auch im Hauptteil der *Freiheitsschrift* nicht ignoriert. Im Gegenteil: Es ist zwar nicht zu leugnen, dass sich zahlreiche andere Einflüsse bemerkbar machen. Trotzdem bleibt Spinoza von Anfang bis zum Ende ein ständiger Bezugspunkt für Schelling: nicht nur dort, wo Gedankengänge zum Vorschein kommen, die zumindest *auch* Spinozanisch gedeutet werden können, sondern am

Ende kehrt er namentlich wieder. Alles in allem: das aus Schellings eigener dritten Anmerkung zu seinem Text zu meinem Motto gewählte Zitat beschreibt Schellings Vorgang sehr angemessen.

Am Anfang stehen sowohl in der *Ethik* als auch im Hauptteil der *Freiheitsschrift* höchst spekulative metaphysische Theorien. Meine These ist, dass Schellings hiesige Ideen als *Wiederholung* – im heideggerschen Sinne – von den zur Erkenntnisart des Intellekts gehörenden Ideen, Definitionen zu verstehen sind, die Spinoza am Anfang des ersten Teils der *Ethik* verwendet. Diese Einsicht kann jedoch auf mehrere Art und Weise formuliert werden: Z. B. wenn Schelling noch vor der „eigentlichen Untersuchung“ behauptet, nur der Realismus von Spinoza und der Idealismus von Leibniz, die beiden in einem, bilden ein lebendiges Ganzes (VII 356, Buchheim 28 f.), meint er im Prinzip dasselbe wie ich. Ganz konkret kann diese „Wiederholung“ dort beobachtet werden, wo es um den wahren Anfang der schellingschen Metaphysik im Anschluss an die „Naturphilosophie unserer Zeit“ geht. Die Unterscheidung zwischen den beiden Bedeutungen des „Wesens,“ nämlich „zwischen dem Wesen, sofern es existiert, und dem Wesen, sofern es bloß Grund von Existenz ist,“ kann als ein wichtiges Theoriestück gedeutet werden, welches aus dem Gedankenkreis von Leibniz hergeholt wird. Schelling fügt hinzu: Dies sei der Punkt, wo die zeitgenössische Naturphilosophie „aufs bestimmteste von dem Wege des Spinoza ablenkt“ (VII 357, Buchheim 29 f.). Und trotzdem kann diese „Ablenkung“ als eine Art *Ergänzung*, oder besser *als Wiederholung unter den veränderten philosophischen Bedingungen* aufgefasst werden. Der Satz nämlich, „Da nichts vor oder außer Gott ist, so muß er den Grund seiner Existenz in sich selbst haben“ ist eindeutig als Umsetzung der spinozaschen Theorie der *causa sui* zu deuten. Schelling wirft allen Philosophien vor, sie reden von diesem Grund als einem bloßen Begriff. Das heißt, Schelling deutet Spinoza als einen unter mehreren anderen Verfechtern des ontologischen Gottesbeweises. Dies ist nämlich der typische Ausgangspunkt für die neuzeitlichen Systeme, wo das ganze System in *einem einzigen, sich selbst begründenden* Begriff – nämlich dem Begriff von Gott – begründet werden soll. Das ontologische Argument ist ein *begriffsanalytisches* Instrument, und insofern gehört es zum Bereich der Logik. So kann es etwa in der fünften Meditation von Descartes gefunden werden, und so kann auch Spinozas Fassung desselben Argumentes im elften Lehrsatz der *Ethik* mitsamt seinen ersten und zweiten Beweisen verstanden werden. Hier weist der parallele Ausdruck *causa sive ratio* sowohl als Ursache, wie auch als Grund auf den *logischen* Grund aus einer begrifflichen Grund-Folge-Relation hin, wo der Grund eben der Begriff ist, der die Existenz des Begriffenen implizieren soll. Vorerst sieht dies auch bei Leibniz ähnlich, denn auch er verwendet ja den ontologischen Gottesbeweis auf seine eigene Art und Weise, und er besteht in anderem Zusammenhang darauf, die ursprüngliche Kraft sei begrifflich-metaphysischer Natur. Anders steht es jedoch mit dem Spinoza des dritten und vierten Beweises des elften Lehrsatzes, wo er die meta-physischen Folgen der unendlichen *potentia* an die Stelle der bloßen logischen

Folgerelation setzt. Das hiesige ist kein bloß logisches Argument mehr, selbst wenn Spinoza im vierten Beweis so zu argumentieren scheint. Und dieser Gedanke nimmt in überraschender Weise die schellingsche „Ablenkung“ schon vorweg. Wenn Schelling sagt, Gott müsse den Grund seiner Existenz in sich selbst haben, was er tut, ist die Umkehrung der Argumentationsrichtung des zweiten Beweises des elften Lehrsatzes etwa, wo Spinoza behauptet:

Da es also einen Grund oder eine Ursache, die das göttliche Daseyn aufheben, nicht ausserhalb der göttlichen Natur geben kann, so wird sie, wenn er nämlich nicht da ist, nothwendig in seiner Natur selbst liegen müssen, welche demnach einen Widerspruch enthielte. Aber diese von dem schlechthin unendlichen und höchst vollkommenen Seyenden zu behaupten, ist widersinnig, und desshalb giebt es weder in Gott noch ausser Gott irgend einen Grund oder eine Ursache, welche sein Daseyn aufhebt, und folglich ist Gott nothwendig da. (Auerbach 101)

Da aber die ersten beiden und die darauffolgenden beiden Beweise des 11. Lehrsatzes bei Weitem nicht dieselbe Argumentationstechnik verwenden, kann es uns nicht überraschen, dass Schelling gar nicht so weit, wie er meint, vom Spinoza des dritten und vierten Beweises entfernt ist, wo Spinoza über die Wirkungsmacht (*potentia*) als den Grund der Existenz Gottes redet. Diese Deutung des ontologischen Gottesbeweises zusammen mit allen ihrer spinozanisch-pantheistischen Untertöne wird dann im Lehrsatz 34 mit aller Klarheit expliziert:

Dei potentia est ipsa ipsius essentia. Dem.: Ex sola enim necessitate Dei essentiae sequitur, Deum esse causam sui [...] et [...] omnium rerum. („Die Wirkungsmacht Gottes ist seine Wesenheit selbst. Beweis: Denn aus der blossen Nothwendigkeit der göttlichen Wesenheit folgt, dass Gott die Ursache seiner selbst und [...] aller Dinge ist.“ 142/143, die Übersetzung etwas von mir modifiziert.)

Zwar redet Schelling über die „bestimmteste Unterscheidung“ zwischen Natur und Gott (VII 357), die zugleich die neuere Naturphilosophie von Spinozas Philosophie unterscheidet. Man kann aber kaum umhin, in dieser „Unterscheidung“ doch lieber eine *Weiterentwicklung* der spinozaschen Unterscheidung zwischen *natura naturans* und *natura naturata* zu erblicken. Diese These muss uns jedoch keineswegs darüber hinwegtäuschen, was schon in den ersten Absätzen der „eigentlichen Untersuchung“ eindeutig vor uns steht, dass nämlich der Pantheismus, der den Grundsatz akzeptiert,

alles Wirkliche (die Natur, die Welt der Dinge) [habe] Tätigkeit, Leben und Freiheit zum Grund, oder im Fichteschen Ausdruck, daß nicht allein die Ichheit alles, sondern auch umgekehrt alles Ichheit sei (VII 351, Buchheim 24),

kaum die Unpersönlichkeit des spinozaschen Gottes akzeptieren kann, wie attraktiv auch immer dessen metaphysische Struktur für ihn sonst sein mag. Und in der Tat, der entscheidende Gedankengang bei Schelling verschiebt den Akzent der spinozaschen Unterscheidung zwischen *Natura naturans* und *Natura naturata* insofern, als der als *naturans* aufgefassten Natur keine *andere* Natur, sondern der existierende, in seiner Absolutheit betrachtete Gott entgegengesetzt wird.

Dieser Grund seiner Existenz, den Gott in sich hat, ist nicht Gott absolut betrachtet, d.h. sofern er existiert; denn er ist ja nur der Grund seiner Existenz, er ist die *Natur* – in Gott; ein von ihm zwar unabtrennliches, aber doch unterschiedenes Wesen. (VII 359, Buchheim 30)

Der einheitliche – jedoch innerhalb der Einheit wohl entzweite – Naturbegriff Spinozas wird also in einem ersten Schritt von Schelling anders entzweit, damit dieser anders-entzweite Begriff in einem zweiten Schritt durch dialektische Vermittlungen wieder zu vereinen gesucht wird, und zwar nicht nur im Text der Abhandlung, sondern als der lebendige Prozess der Natur selbst – als dessen Abbildung, „gutspinozianisch“ übrigens, die Abhandlung sich selbst versteht. Schelling weist auf das Verhältnis von Schwerkraft und Licht als Analogie hin, und versichert uns, dass der Grund (die Schwerkraft) auf seine Art und Weise auch *ist*, nämlich als die absolute Identität „in der bestimmten [sollte man nicht hinzufügen: *negativen*] Potenz betrachtet.“ Der Leser weiß also schon von Anfang an, dass sich hinter der Dualität von Grund / Natur und Existenz Gottes eine Einheit, eine absolute Identität verbirgt, nur dass sie nicht als etwas einfach Gegebenes aufgefasst wird – wie, laut Schelling, die Natur bei Spinoza –, sondern als etwas, welches *sich* in unendlich vielen „bestimmten Potenzen“ eben als der Prozess des Weltalls – der Mensch mit, und sogar vornehmlich inbegriffen – *existierend macht*.

Ganz allgemein kann man also die anfängliche Akzentverschiebung bei Schelling mit Blick auf Spinoza wie folgt zusammenfassen: Der spinozasche *causa sui* wird zunächst *ratio sui*, jedoch nicht im Sinne eines bloßen begrifflichen Grundes – wie bei Spinoza in seiner Darstellung des ontologischen Beweises zu finden ist –, sondern im Sinne einer realen hervorbringenden Kraft – die in gewisser Weise auch bei Spinoza, als das Wesen Gottes und der von ihm Hervorgebrachten anzutreffen ist. Allerdings geht Schelling einen entscheidenden Schritt weiter, indem er die radikale Teleologielosigkeit der spinozaschen allgemeinen Ontologie / Metaphysik zu überwinden trachtet. Ihm fällt der spinozasche Potenzbegriff entweder überhaupt nicht auf, oder hält er sie für keine wesentliche Änderung hinsichtlich des kraftlosen Naturmechanismus bei Descartes. Er führt den Begriff des Lebens ein, sowohl in nominalen als auch adjektivischen Formen, und so erfährt die

Grund-Kraft eine lebenszentriert-personalistische Umdeutung, die ihren ersten Höhepunkt in der zweiten Verschiebung von *ratio sui* gleichsam zu *pater sui* erreicht:

In dem Zirkel, daraus alles wird, ist es kein Widerspruch, daß das, wodurch das Eine erzeugt wird, selbst wieder von ihm gezeugt werde. (VII 358, Buchheim 31)

Dass Schelling durch Verwendung der Zeugungsmetaphora das Leben ins Zentrum rückt, ist kein Zufall, sondern das Zeichen, dass bei ihm das Organische und der Wille zum allumfassenden, bzw. allerzeugenden Zirkel der allgemeinen Ontologie / Metaphysik gehört. Ich würde also vorschlagen, Schellings System in der Freiheitsschrift als „lebenszentrierter“ Pantheismus voluntaristischer Prägung zu bezeichnen.

Schelling ist allerdings zweifelsohne völlig bewusst dessen, dass Metaphern, wie die der Zeugung, in sich genommen nicht sehr weit führen. Die als-ob Naturteleologie, durch die er die radikale, spinozasche Antiteleologie ersetzt, folgt dem Weg der strengen Wissenschaftlichkeit, die vom Hauptanliegen der ganzen Untersuchung, der Erklärung des nicht formalen Begriffs der menschlichen Freiheit bestimmt wird. Die Bedeutung des Grundes, der Natur im Gott wird dabei enorm gesteigert: Da Schelling – im Einklang mit Spinoza – eindeutig lehrt, dass die Dinge *toto genere*, d. h. unendlich vom Gott verschieden sind, behauptet er auch, ihr Werden müsse sich in einem Seienden abspielen, welches zwar *in* Gott *ist*, von ihm aber verschieden ist. Dementsprechend interpretiert Schelling das Verhältnis der Dinge zum Gott und zum Grund wie folgt:

[D]ie Dinge [haben] ihren Grund in dem, was in Gott selbst nicht *Er Selbst ist*, d.h. in dem, was Grund seiner Existenz ist. (VII 359, Buchheim 31)

Das Bild, das sich in Spinozas These über Gottes Wesen ausdrückt, welches als seine unendliche Wirkungsmacht, die Ursache von sich selbst und der endlichen Modi zugleich sei, ohne dass sie – die Dinge – dadurch mit ihm – Gott – identisch seien, wird von Schelling-Pygmalion „lebendig“ gemacht: Der Grund im Gott begründe sowohl das Werden, die Existenz von Gott als auch das Werden, die Existenz der Dinge – ohne dass die Dinge dadurch mit Gott identifiziert werden müssten. Der Grund hat also eine eigen- und einzigartige Priorität und Unabhängigkeit nicht nur gegenüber den von ihm begründeten endlichen Dingen, sondern auch vom existierenden Gott selbst. Und diese Priorität, Unabhängigkeit des Grundes wird von Schelling mit Hilfe eines Theorems erfasst, welches früher von Spinoza in einer langen Bemerkung zum Lehrsatz 17 des ersten Buchs der *Ethik*, bzw. dessen zweiten Folgesatz zurückgewiesen worden ist. Später werden wir noch darauf zurückkommen, weil dieser Folgesatz genau das behauptet, was Schelling selbst später nachdrücklich hervorhebt, dass nämlich Gott insofern freie Ursache – und

zwar die alleinige – sei, als er allein nach der bloßen Notwendigkeit seiner Natur existiert und handelt.

Jetzt befassen wir uns jedoch erst mit dem von Spinoza zurückgewiesenen Theorem, welches eine der wichtigsten Thesen des sog. „theologischen Voluntarismus“ der spätmittelalterlichen Ockhamschule darstellt. Dieser These zufolge hat die *potentia absoluta Dei* eine Priorität und Unabhängigkeit gegenüber der *potentia ordinata Dei*, insofern die absolute Wirkungsmacht Gottes in jedem Augenblick in den wohlgeordneten Ablauf der Dinge einbrechen und eine neue Ordnung stiften kann. In Schellings Formulierung:

Nach der ewigen Tat der Selbstoffenbarung ist nämlich in der Welt, wie wir sie jetzt erblicken, alles Regel, Ordnung und Form; aber immer liegt noch im Grunde das Regellose, als könnte es einmal wieder durchbrechen, und nirgends scheint es, als wären Ordnung und Form das Ursprüngliche, sondern als wäre ein anfänglich Regelloses zur Ordnung gebracht worden. (VII 359, Buchheim 32)

Dies ist also Schellings Fassung der spätmittelalterlichen These. Es wäre auch einer Untersuchung wert nachzugehen, wie Schelling die ockhamsche Position durch Akzentverschiebung geändert, gleichsam *humanisiert* hat. Was wir nämlich in diesen metaphysisch-theologischen Ausführungen beobachten können, ist ja Selbstoffenbarung, d. h. ein zweiseitiger Erkenntnisakt – zwischen Gott, der sich offenbart, und dem mit einem mit dem göttlichen verwandten Erkenntnisvermögen ausgestatteten Mensch –, während die Schöpfung im strengen Wortsinne, d. h. ein allen Erkenntnistätigkeiten vorausgehender Akt der absoluten Setzung nirgends Eingang in die Gedankenführung findet. Das Verhältnis Gott-Weltall-Mensch spielt sich ab als ein – in einer wichtigen Hinsicht geregelter – Kampf zwischen der Macht des Formlosen, Regellosen und der des durch den Intellekt in Ordnung Gebrachten, wobei die Macht des Formlosen nie siegen, aber auch nie besiegt werden könne: Sie enthält ja selber einen Verstandeskeim, der zur Entfaltung trachtet. Aus der weiten Ferne kann man die gnostischen Wurzeln dieser Änderung ziemlich konturenreich vernehmen, und so stellt sich gleich die Frage, wie es sich mit der Doppelfigur des die Welt erschaffenden und die Welt erlösenden Gottes bestellt ist, bzw. ob und falls ja wie die beiden Testamente den beiden Figuren des Gottes zugeordnet werden könnten, oder müssten. Besonders dann wird diese Frage fast wortwörtlich sich stellen, wenn wir Schellings Einbeziehung der joachimisch-lessingschen Idee eines ewigen Evangeliums am Ende der Freiheitsschrift mit bedenken. Mit diesen Fragen werden uns hier trotzdem nicht beschäftigen können.

Humanisiert ist die erwähnte ockhamsche These auch in dem Sinne, dass Schelling dieselbe lebenszentrierte Redeweise fortsetzt, die dort angewandt worden ist, wo er den *causa-sui* Gedanken zu einem *pater-sui* Gedanken umgestaltet hat:

Wollen wir uns dieses Wesen menschlich näher bringen, so können wir sagen: es sei die Sehnsucht, die das ewige Eine empfindet, sich selbst zu gebären. (VII 359, Buchheim 31)

Lebendig gemacht wird also der *causa-sui* Gedanke dadurch, dass das Wesen Gottes, die unendliche Wirkungsmacht jetzt eine – zwar infinitesimal kleine – Portion von Menschlichkeit bekommt: Sehnsucht, Wille, Verstand als Ahndung sind die Motive, die – wie etwa im Sinne der hobbesschen *conatus*, bzw. der locke-leibnizschen *uneasyness*-Unruhe – aus dem Grund etwas mehr machen als eben nur den *Begriff* einer unendlichen Wirkungsmacht. Er (der Grund) *ist* – wie Schelling schreibt: als „die erste Regung göttlichen Daseins“ (VII 360 f., Buchheim 33) – ständig auf den Verstand, auf das Geordnetsein *aus*, obwohl es nie *eine bestimmte* Ordnung ist, die er zu verwirklichen trachtet. In diesem Sinne sind die folgenden Äußerungen zu verstehen:

aber immer liegt noch im Grunde das Regellose, als könnte es einmal wieder durchbrechen, und nirgends scheint es, als wären Ordnung und Form das Ursprüngliche, sondern als wäre ein anfänglich Regelloses zur Ordnung gebracht worden. Dieses ist an den Dingen die unergreifliche Basis der Realität, der nie aufgehende Rest, das, was sich mit der größten Anstrengung nicht in Verstand auflösen lässt, sondern ewig im Grunde bleibt. (VII 359 f., Buchheim 32)

Es handelt sich also um ein in sich Regelloses, welches auf Regeln aus ist, und welches nie in eine ein für allemal geordnete Realität aufgehen kann. Denn völlig geregelt-geordnet wäre der schellingsche Grund dem spinozaschen Wesen Gottes in der Bemerkung zum 2. Folgesatz des Lehrsatzes 17 des ersten Buches der *Ethik* ähnlich, in welchem der Wille völlig dem Verstand untergeordnet bleibt, bzw. in ihm aufgeht.

Ich möchte jetzt freilich nicht die ganze schellingsche Abhandlung kommentieren, so gehe ich jetzt zur Rolle der Liebe in Schelling und Spinoza über. Kurz gesagt, Schellings Begriff der Liebe kann auch so aufgefasst werden, als hätte er das Konzept der Liebe des fünften Teils der *Ethik* in den von ihm schon veränderten Kontext des ersten Teils transponiert. Dadurch ist aber eine durchaus merkwürdige *idealistisch-pantheistische Trinitätslehre* entstanden.

Der Gottessohn wird sich – der erkenntnisphilosophischen Umorientierung des Christentums in den bisherigen Ausführungen entsprechend – als die erste, innere, reflexive Vorstellung von sich selbst in Gott-dem-Grund *erzeugt*, und dieser selbe Prozess wird dann als die gottinterne *Zeugung* Gottes betrachtet. Und hier kommt das dritte Glied der pantheistischen Dreifaltigkeit, der ewige Geist *zum Wort*.

[D]er ewige Geist, der das Wort in sich und zugleich die unendliche Sehnsucht empfindet, von der Liebe bewogen, die er selbst ist, spricht das Wort aus, daß nun der Verstand mit der Sehnsucht zusammen freischaffender und allmächtiger Wille wird und in der anfänglich regellosen Natur als in seinem Element oder Werkzeuge bildet. (VII 36I, Buchheim 33)

Der Geist steht also für das (auf den entfalteten Verstand) *Aus-Sein* innerhalb des Grundes selbst. Er ist nämlich derjenige, welcher die Ahndung als Verstandeskeim sowie die Sehnsucht des Verstandes empfindet, und welcher Gott-den-Grund zum Schaffen bewegt. Die Liebe ist nun die bewegende, göttliche Kraft hinter der Erschaffung *einer* Verstandesordnung in der Welt, die freilich nicht *die* Ordnung und nicht *die* Erschaffung sind, die die Ordnung- bzw. Erschaffungspotenzial des anfänglichen Gottes erschöpfen würde. Und nun kann ich sogar in einer konkreteren Fassung neu formulieren, was ich von Schellings Verhältnis zu Spinoza hinsichtlich der Liebe behauptete: Liebe ist bei Schelling eine genuin göttliche Kraft, während bei Spinoza ist sie vergeblich in Gott zu suchen. Der *amor intellectualis Dei* ist im Prinzip *genitivus objectivus*, die Liebe des Menschen zu Gott, und erst in abgeleitetem Sinne kann man von einer in Gott innewohnenden Liebe zum Menschen reden. Wenn es bei Schelling demgegenüber dazu kommt, über *menschliche* Liebe zu reden, so ist diese Rede in übertragenem Sinne zu verstehen, sie ist die mit der göttlichen verwandte formende Kraft, wie der Geist, der eigentlich Liebe ist.

Machen wir noch einen weiteren Schritt vom göttlichen Grund zu den endlichen Dingen, so treffen wir wieder auf ein spinozasches Theorem, und zwar in einem völlig unerwarteten Kontext. Es handelt sich um den Begriff des Selbsterhaltungsstrebens, den *conatus sese conservandi*. Dieser *conatus* wird bei Spinoza nur den endlichen Modi zugesprochen, weil nur sie mit einer Gegenkraft, „Gegenstreben“ rechnen müssen, die ihr eigenes Streben auf Selbsterhaltung begrenzen kann. Gott wird kein Streben, kein *conatus* zugeschrieben, sondern einfach nur Wirkungsmacht, weil diese Macht ihre Wirkung unmöglich verfehlen kann. Schelling spricht aber das *conatus*-äquivalente Streben dem Grund zu, der die Ahndung, den Verstandeskeim in sich schließt, und der die Ahndung gerade *in dieser unentfalteten Keimform*, die ja seine eigene Erhaltung garantiert, zu behüten trachtet.

Die Sehnsucht aber, vom Verstande erregt, strebt nunmehr, den in sich ergriffenen Lebensblick zu erhalten, und sich in sich selbst zu verschließen, damit immer ein Grund bleibe. (VII 36I, Buchheim 34)

Der infinitesimal kleine Verstandeskeim aber, der nach Schelling auch in der Wirkungsmacht vorhanden ist, enthält nun wesensmäßig eine Tendenz, gleichsam

einen *conatus*, sich zum richtigen Verstand zu entwickeln. Es gibt also etwas, einen zweiten, einen gegenstrebigem *conatus*, wogegen die göttliche Potenz für die Selbsterhaltung zu streben hat, der *conatus* nämlich, sich selbst als Ahndung, als Sehnsucht nicht als mit sich selbst identisch zu erhalten, sondern als ein zum richtigen Verstand und damit auch zum existierenden Gott Entfalteten zu werden. Diese Entwicklung kann jedoch unmöglich in einem Augenblick und völlig unvermittelt vor sich gehen, und überhaupt, sie hat ein doppeltes Gesicht: was die Binnenstrukturen von Gott anbetrifft, sie ist völlig zeitlos, ein logischer Prozess, der Grund-Folge-Relation ähnlich, die von Schelling in dem mit der Liebe identifizierten Geist personifiziert wird. Was jedoch die endlichen Kreaturen angeht, so sind sie Geschöpfe einer (zumindest auch) zeitlichen Entfaltung, wir können ruhig sagen: einer Evolution, an deren Endpunkt gerade der Mensch steht. Und weil die Evolution vom Keim zum vollkommen geordneten Verstand fortschreitet, repräsentieren die Geschöpfe das Kontinuum der Entfaltungsstadien des Verstandes, dessen Anfang der existierende, dreieinige Gott (als logisch Gewordenes) ist, dessen Endpunkt jedoch der Gott abbildende Mensch, als ein zeitlich Gewordenes darstellt. Beiden – sowie alle Kreaturen unterhalb des Menschen – haben den „dunklen“ Grund als Grund ihrer Existenz, und beiden haben in sich den Verstand, der im Menschen das Erkenntnisvermögen ausmacht, mit dessen Hilfe er diese höchst komplexen Relationen überhaupt erkennen kann.

Allerdings ist man in der schellingschen Naturphilosophie keineswegs berechtigt, eine scharfe Trennung zwischen dem Menschen und den übrigen Naturwesen anzunehmen. Da der Keim des Verstandes auch schon im Grund eingeschlossen liegt, müssen alle die Kreaturen, die aus ihm auf den immer entfaltetere Verstand hin bewegt-bewegend zustande kommen, über eine Seele verfügen – wie auch bei Spinoza, wo, alle Individuen, „wenn auch in verschiedenen Abstufungen, doch beseelt sind.“ (Auerbach 183) Man muss freilich gleich hinzufügen, dass dabei auch die Strukturen der Perzeption, bzw. Apperzeption der leibnizschen Substanzenlehre eine wichtige Rolle spielen:

bei jedem Grade der Scheidung der Kräfte ein neues Wesen aus der Natur entsteht, dessen Seele um so vollkommener sein muß, je mehr es das, was in den andern noch ungeschieden ist, geschieden enthält. (VII 362, Buchheim 34)

Die Situation des Menschen in der so entfalteteten Natur ist absolut zentral, denn sowohl das dunkle Grund-Prinzip als auch das Lichtprinzip ihm innewohnt. Das Letztere freilich nur in der Gestalt, die von einem Endlich-Gewordenen überhaupt aufgenommen werden kann. Und die beiden entgegengesetzten Bewegungen, die den Grund charakterisieren – das Selbsterhaltungstreben und das Streben zu einem immer entfaltetere Verstand –, können auch im Menschen nicht fehlen. Von ihrer menschlichen Ausformung her sind sie auch im allgemeinen *Willen* genannt, und so meint Schelling, im Grund neben dem Verstandeskeim auch ein Moment

des Willens aufzufinden. Der Eigenwille und der universale Wille – wie die beiden *conatus*, Tendenzen, die wir bis jetzt nur im Grund beobachtet haben – sind erst im Menschen voll entfaltet – eben weil die beiden Zentren am ehesten in ihm anzutreffen sind. Die menschliche Seele scheint genau so Ebenbild des göttlichen Geistes zu sein, wie der Mensch selbst in unserer christlichen Tradition als Gottes Ebenbild dargestellt wird. Die menschliche Seele ist also Geist in einem Sinne, der dem Leibnizschen nicht unähnlich ist. Und gerade hier kommt die schellingsche Erklärung des Bösen im Menschen ins Spiel: Der Mensch als Gottes Ebenbild darf nämlich unmöglich eine vollkommene Identität des Verhältnisses der Prinzipien in sich einschließen, das Zeitlich-Gewordene darf und kann nicht mit dem Logisch-Gewordenem identisch sein. Während die Ordnung und der Einklang der dunklen und der verklärten Prinzipien in Gott notwendig unauflöslich sind, sind die beiden Prinzipien im Menschen zwar vollkommen in Erscheinung getreten, jedoch nicht unzertrennlich: Sie sind zwar geordnet, aber ihre Ordnung ist auflöslich. Daher kommt einerseits die Dignität des Menschen – fast wortwörtlich im Sinne des Pico della Mirandola – zum Vorschein, andererseits aber die Möglichkeit des Bösen selbst. Wenn der Eigenwille im Menschen die Oberhand gewinnt, herrscht die böartige Zwietracht, wenn der universale Wille den menschlichen Geist in Besitz nimmt, bekommt die Eintracht, die ursprünglich mit dem Geist identische Liebe die führende Rolle.

Dies ist eine Erklärung der Möglichkeit des Bösen, die von Spinoza ziemlich fremd ist, so dass wir die Details der schellingschen Ausführungen hier nicht weiter zu verfolgen haben. Auch können wir uns jetzt nicht mehr damit beschäftigen, die Frage aufzuwerfen, die nicht direkt mit der metaphysischen Begründung, sondern eher mit dem theologisierenden Geschichtsbegriff in Verbindung steht, den die fast gnostische Spaltung innerhalb des Gottesbegriffs beinahe impliziert. Denn obwohl im Gott-dem-Logisch-Gewordenen natürlich keine zeitliche Abfolge von Ereignissen zu finden ist, ist im Bereich des Menschlichen, des Zeitlich-Gewordenen eine Schichtung, eine Geschichte der Ereignisse wohl zu beobachten und eventuell auch zu ordnen auf ein Telos hin. Dies ist, was Schelling am Ende der Freiheitsschrift in Anlehnung an Lessing zu tun scheint. Lessings Gedankengang selbst kann andererseits deshalb von Interesse für uns, Spinozisten sein, weil er wieder eine Interpretationsmöglichkeit von Spinozas Gedankensystem als eine „Partitur“ darstellt, sowohl das der *Ethik*, als auch das der *Theologisch-Politischen Abhandlung*. Dies wäre aber die Aufgabe einer anderen Untersuchung.