



VITTORIO KLOSTERMANN
FRANKFURT AM MAIN

"Ethik à la Spinoza" Historisch-systematische Überlegungen zu einem Vorhaben des jungen Schelling

Author(s): Annemarie Pieper

Reviewed work(s):

Source: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. 31, H. 4, Zum Gedenken an den 300. Todestag von Benedict de Spinoza (Oct. - Dec., 1977), pp. 545-564

Published by: [Vittorio Klostermann GmbH](#)

Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/20482861>

Accessed: 15/11/2011 06:48

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at <http://www.jstor.org/page/info/about/policies/terms.jsp>

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.



Vittorio Klostermann GmbH is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Zeitschrift für philosophische Forschung*.

<http://www.jstor.org>

„ETHIK À LA SPINOZA“

Historisch-systematische Überlegungen zu einem Vorhaben
des jungen Schelling

von Annemarie Pieper, München

Am 6. Januar 1795 schreibt Schelling an Hegel: „Nun arbeite ich an einer Ethik à la Spinoza – sie soll die höchsten Principien aller Philosophie aufstellen, in denen sich die theoretische und praktische Vernunft vereinigt“¹. In der Vorrede zu seiner Schrift „Vom Ich als Princip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen“ vom 29. März 1795 kommt er auf seine bereits brieflich geäußerte Absicht zurück: „... und hoffen darf ich es, daß mir noch irgend eine glückliche Zeit vorbehalten ist, in der es mir möglich wird, der Idee, ein Gegenstück zu Spinozas Ethik aufzustellen, Realität zu geben“². Am 22. Januar 1796 schließlich teilt Schelling Niethammer, dem Herausgeber des „Philosophischen Journals einer Gesellschaft Teutscher Gelehrten“ in einem Brief mit: „Das nächste, was ich unternehme ist, ein System der Ethik, (ein Gegenstück zu Spinoza, ein Werk, dessen Idee mich schon längst begeisterte, und das schon begonnen ist).“³

Schelling hat seine geplante und angeblich auch schon angefangene Ethik à la Spinoza dann doch nicht geschrieben. Gleichwohl enthalten seine im Verlauf des Jahres 1795 entstandenen Schriften, in denen sich Schelling kritisch mit Spinoza auseinandersetzt, so zahlreiche Hinweise auf das geplante Unternehmen, daß sie als Vorarbeiten dazu gedeutet werden können, aus denen das nicht ausgeführte System der Ethik im Umriß rekonstruiert werden kann. Bevor jedoch der Versuch einer solchen Rekonstruktion der Schellingschen Idee eines ethischen Systems à la Spinoza unternommen wird, soll zum besseren Verständnis des Verhältnisses Schelling–Ethik–Spinoza zunächst das Interesse Schellings an Spinoza, das gerade in jener Zeit durch seine persönliche Situation entscheidend mitgeprägt war, in den Blick gerückt werden (I.). In einem weiteren Schritt werden Schellings Schriften von 1795 herangezogen, um seine Auseinandersetzung mit Spinoza zu dokumentieren (II.). Im Anschluß daran kann dann schließlich versucht werden, Schellings Ansatz einer Ethik à la Spinoza zu entwickeln (III.).

1 Plitt, Gustav Leopold: Aus Schellings Leben. In Briefen. Erster Band. 1775–1803. Leipzig 1869. S. 74 (= Plitt I.)

2 Friedrich Wilhelm Joseph von Schellings sämtliche Werke. Stuttgart und Augsburg. Erster Band. 1856. S. 159 (= SW I.)

3 Fuhrmans, Horst: F. W. J. Schelling. Briefe und Dokumente. Bd. I 1775–1809. Bonn 1962. S. 61.

I.

Das Jahr 1795 war das letzte Jahr, das Schelling im Tübinger Stift zubrachte, wo er im November sein theologisches Abschlußexamen ablegte. In dieser Zeit spitzt sich seine Kritik an der Tübinger Orthodoxie zu, gegen deren Versuche, die christliche Offenbarung mit der Kantischen Philosophie zu vermitteln, er in seinen Briefen an Hegel immer wieder polemisiert. Im Brief vom 6. Januar 1795 schreibt er: „Eigentlich zu sagen, haben sie [die Tübinger Geister] einige Ingredienzien des K.[anti]schen Systems herausgenommen, (von der Oberfläche versteht sich), woraus nun *tanquam ex machina* so kräftige philosophische Brühn über *quemcunque locum theologiam* verfertigt werden, daß die Theologie, welche schon hektisch zu werden anfang, nun bald gesünder, als jemals, einhertreten wird. Alle möglichen Dogmen sind nun schon zu Postulaten der praktischen Vernunft gestempelt und, wo theoretisch-historische Beweise nimmer ausreichen, da zerhaut die praktische (tübingsche) Vernunft den Knoten.“⁴ Im Brief vom 21. Juli 1795 fährt Schelling fort: „Es ist unbegreiflich, wie viel jener *moralische* Despotismus [unserer philosophischen Halbänner] geschadet hat: hätt' er noch einige Jahre gedauert, er hätte die Denkfreiheit in unserm Vaterlande tiefer, als *kein* politischer Despotismus im Stande gewesen wäre, niedergedrückt. Ignoranz, Aberglaube und Schwärmerei hatten allmählich die Maske der Moralität, und was noch weit gefährlicher ist, die Maske der Aufklärung angenommen. Gewiß hätte sich in kurzer Zeit mancher die Zeiten der krassesten Finsterniß zurückgewünscht, denn der Kreis, den diese beschreibt, ist weit gegen die Schranken, welche jene halbe Aufklärung um uns gezogen hätte. Es war nimmer bloß um Kenntniß, Einsicht, Glaube zu thun; es gieng um *Moralität*: von Beurtheilung der Kenntnisse, der Talente, war nimmer die Rede, man beurtheilte nur den Charakter. Man wollte keine gelehrte, man wollte nur moralisch-gläubige Theologen, Philosophen, die das Unvernünftige vernünftig machen und der Geschichte spotten.“⁵

Während Schelling nicht müde wird, die Tübinger Theologen⁶, insbesondere ihre um biblische Wunder und eine Reihe von Dogmen erweiterte praktische Postlatenlehre anzugreifen, beklagt sich umgekehrt das Repetentenkollegium bitter über das Verhalten der Zöglinge im Stift. Im Bericht vom 6. März 1795 heißt es: „... glauben wir z. B. in den Predigten eines großen Theils der Stipendiaten, besonders solcher, die sich mit Recht oder Unrecht mehrere Kenntniss der Philosophie anmaßen, ein sichtbares Bestreben zu bemerken, einer gründlichen und

4 Plitt I. S. 72.

5 Plitt I. S. 78.

6 Es handelte sich vor allem um die Professoren Gottlob Christian Storr und Johann Friedrich Flatt sowie um die Repetenten Friedrich Gottlieb Süskind und Georg Christian Rapp.

unparteiischen Behandlung positiver Lehren des Christentums (auch wenn sie den Hauptinhalt des Textes ausmachen) auszuweichen und dagegen die neuerlich bekannt gewordene Methode, mit biblischen Ausdrücken zu spielen, nach Kräften nachzuahmen. . . . Die Quelle der Profanität und dieser Herabsetzung theologischer Wissenschaften kann in nichts anderem gesucht werden als teils in einer verdorbenen moralischen Gesinnung, die so leicht zur Geringschätzung der positiven Religion führt, teils in Trägheit und vorgefaßten Meinungen⁷. Zu diesen moralisch verdorbenen Zöglingen wird auch Schelling gerechnet, dem im Senat vom 23. Juli 1795 namentlich vorgeworfen wird, er sei einer von denen, die in Kantischer Manier über Predigttexte positiven Inhalts allegorisiert hätten⁸. Schellings Lehrer Flatt bedauert noch 1797 in einem Brief an seinen Schüler Süskind Schellings unveränderte Gesinnung und urteilt folgenderweise über die beiden zum größten Teil noch im Stift entstandenen Schriften „Vom Ich als Princip der Philosophie“ und „Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus“: „Schellings Briefe habe ich noch nicht gelesen und bin auch nicht sehr begierig darauf. Aber daß das darin enthaltene System ein wahrer Atheismus sei, ist mir im voraus um so wahrscheinlicher, da ich schon in seiner früheren Schrift (über das Ich), der Dunkelheiten unerachtet, welche sie enthält, den Umriß eines *vollkommenen* (von einer *gewissen* Seite dem Spinozischen ganz ähnlichen) Atheismus sehr deutlich wahrgenommen habe. . . . Es ist wahrhaftig traurig, daß ein so guter Kopf sich so sehr verirrt! Mir scheint der Grund davon zum Teil auch im Herzen zu liegen.“⁹

Es ist im Grunde nicht verwunderlich, daß sich Schelling aufgrund seiner persönlichen Situation im Stift zu Spinoza hingezogen fühlte, dessen *Opera posthuma* er sehr genau kannte. Vor allem wenn man den „Theologisch-Politischen Traktat“ heranzieht, fallen gewisse Parallelen zwischen Spinozas und Schellings Leben in die Augen, handelt doch der *Tractatus* von der Freiheit zu philosophieren, die Spinoza als ein Grundrecht gegen Kirche und Staat geltend macht. Am auffälligsten ist jedoch die Übereinstimmung Schellings mit Spinoza in der Kritik an der Theologie. Auch Spinoza wirft der Orthodoxie vor, sie fördere Aberglauben und Vorurteile, „die die Menschen aus vernünftigen Wesen zu Tieren machen, die es ganz und gar verhindern, daß noch einer seine Urteilskraft gebraucht und wahr und falsch unterscheidet, und die mit Fleiß ausgedacht scheinen, um das Licht des Verstandes

7 Annalen des Repetentenkollegiums. Bd. 1. 1767–1804. Abgedruckt (auszugsweise) in Leube, Martin: Die geistige Lage im Stift in den Tagen der französischen Revolution. In: Blätter für Württembergische Kirchengeschichte. Neue Folge. Jg. 39. Stuttgart 1935. S. 163–164.

8 Ib. S. 165–166.

9 Ib. S. 166.

völlig auszulöschen“¹⁰. – „wer die Vernunft von Grund aus verachtet und den Verstand, als seiner Natur nach verderbt, verwirft und verabscheut, der gilt höchst ungerechterweise als gotterleuchtet“¹¹. „Ich weiß ja, wie hartnäckig jene Vorurteile dem Geist anhaften, die das Gemüt unter dem Schein der Frömmigkeit angenommen hat.“¹² „Wir sehen, sage ich, daß die Theologen meistens darauf bedacht gewesen sind, ihre Erfindungen und Einfälle aus der Heiligen Schrift herauszupressen und sie auf die göttliche Autorität zu stützen. Es gibt nichts, bei dem sie so skrupellos und leichtfertig zu Werke gingen wie bei der Auslegung der Schrift.“¹³ Um diesem Mißbrauch der Schrift durch die philosophierenden Theologen einen Riegel vorzuschieben, fordert Spinoza die strikte Trennung von Theologie und Philosophie, Glaube und Vernunft, indem er ihnen zwei voneinander völlig unabhängige Bereiche zuweist: nämlich einerseits Frömmigkeit, andererseits Wahrheit¹⁴; daraus aber folgt, „daß weder die Theologie der Vernunft noch die Vernunft der Theologie dienstbar sein darf“¹⁵.

Schelling fand somit in seiner Polemik gegen die Orthodoxie einen Verbündeten, und wenn er auch während seiner Ausbildung im Stift nicht annähernd so angefeindet und verfolgt worden ist wie dieser während seines ganzen Lebens, so fühlte er – auf dem das „Anathem moralischer Verworfenheit“ haftete¹⁶ – sich in der Absicht seines Philosophierens doch zutiefst verkannt und veröffentlichte seine „Briefe über Dogmatismus und Kriticismus“ zunächst anonym, da er befürchten mußte, vom Examen ausgeschlossen zu werden, wenn vorzeitig bekannt wurde, daß er der Verfasser dieser Schrift war, in der die Versuche der Tübinger Theologen, Kant für ihre Zwecke umzudeuten, als „blinder Dogmaticismus“ bezeichnet werden¹⁷.

Schelling fand hinsichtlich seiner Wertschätzung Spinozas einen Gesinnungsgenossen, der ebenfalls ziemlich drastisch gegen die moderne Theologie als ein „Flickwerk von Stümpfern und Halbphilosophen“ polemisierte: Lessing. In einem Brief an seinen Bruder schreibt er: „Und was ist sie anders unsere neumodische Theologie gegen die Orthodoxie, als Mistjauche gegen unreines Wasser? Mit der Orthodoxie war man, Gott sey Dank! ziemlich zu Rande; man hatte zwischen ihr und der Philosophie eine Scheidewand gezogen, hinter welcher eine jede ihren Weg fortgehen konnte, ohne die andere zu hindern. Aber

10 Der „Tractatus“ wird zitiert nach der Ausgabe des Felix Meiner Verlags. Hamburg 1976. S. 7.

11 Ib. S. 8.

12 Ib. S. 12.

13 Ib. S. 113.

14 Ib. S. 220.

15 Ib. S. 226.

16 SW I. S. 292.

17 SW I. S. 314.

was thut man nun? Man reißt diese Scheidewand nieder, und macht uns, unter dem Vorwande, uns zu vernünftigen Christen zu machen, zu höchst unvernünftigen Philosophen.“¹⁸ Schelling schätzte diesen Brief sehr und war außerdem mit dem zwischen Mendelssohn und Jacobi ausgetragenen Streit über den angeblichen Spinozismus Lessings vertraut. In unmittelbarer Bezugnahme auf Lessings Äußerung gegenüber Jacobi – „Die orthodoxen Begriffe von der Gottheit sind nicht mehr für mich; ich kann sie nicht genießen. *ἐν και παν!*“¹⁹ – schreibt Schelling am 4. Februar 1795 an Hegel: „Auch für uns sind die orthodoxen Begriffe von Gott nicht mehr.“²⁰ „Ich bin indessen Spinozist geworden!“²¹

Damit ist der Hintergrund skizziert, der für Schellings Spinoza-Rezeption von entscheidender Bedeutung war und sowohl seine große Wertschätzung der Persönlichkeit als auch sein starkes Interesse für das Werk dieses Philosophen verständlich macht.

II.

Schelling bezeichnete sich selbst als Spinozisten; er wollte eine Ethik à la Spinoza schreiben. Welcher Art aber war sein Spinozismus, und wie sollte das geplante Gegenstück zu Spinozas „Ethik“ aussehen? Aufschluß über diese Fragen geben die Dokumente aus dem Jahr 1795: Schellings Briefe an Hegel sowie seine überwiegend noch im Tübinger Stift entstandenen Schriften „Vom Ich als Princip der Philosophie“ und „Philosophische Briefe über Dogmatismus und Criticismus“²². In allen diesen Dokumenten tritt Spinoza als der Vertreter eines philosophischen Systems auf, das Schelling als „Dogmatismus“ bezeichnet und dem von Kant begründeten, in Fichtes „Wissenschaftslehre“ gipfelnden System des „Criticismus“ gegenüberstellt. Beide Systeme sind durch den Gegensatz von Objekt (Nicht-Ich) und Subjekt (Ich) bestimmt²³. „Spinoza war die Welt (das Objekt schlechthin im Gegensatz

18 Lessing, K. G. (Hrsg.): Gotthold Ephraim Lessings Leben, nebst seinem noch übrigen literarischen Nachlasse. 3 Teile. Berlin 1793–1795. Erster Teil. S. 350–351.

19 Jacobi, Friedrich Heinrich: Ueber die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn. Neue vermehrte Ausgabe. Breslau 1789. S. 22.

20 Plitt I. S. 76.

21 Ib.

22 1795 sind noch zwei weitere Schriften Schellings entstanden: Die theologische Dissertation „De Marcione Paullinarum epistolarum emendatore“ und die erst 1796 im Aprilheft des „Philosophischen Journals“ erschienene „Neue Deduktion des Naturrechts“. Diese beiden Abhandlungen bleiben jedoch unberücksichtigt, da sie zur Spinoza-Rezeption Schellings nichts beitragen.

23 Es wird im folgenden Schellings Spinoza-Rezeption dargestellt unangesehen der Probleme, die seine Interpretation wiederum aufwirft – etwa was die Deutung des Spinozischen Denkansatzes unter dem Subjekt-Objekt-Schema betrifft. Die Wertschätzung für Spinoza, die sich nicht nur in den frühen, sondern auch in späteren Schriften Schellings dokumen-

gegen das Subjekt) – *Alles*, mir ist es das *Ich*. Der eigentliche Unterschied der kritischen und dogmatischen Philosophie scheint mir darin zu liegen, daß jene vom absoluten (noch durch kein Objekt bedingten) Ich, diese vom absoluten Objekt oder Nicht-Ich ausgeht. Die letztere in ihrer höchsten Konsequenz führt auf Spinoza's System, die erstere aufs Kantische.²⁴ Das Grundproblem sowohl der dogmatischen wie der kritischen Philosophie ist für Schelling die Frage nach dem Verhältnis zum Unbedingten, und seine beiden Schriften „Vom Ich als Princip der Philosophie“ und „Philosophische Briefe“ sind im Grunde nichts anderes als der Versuch, sich mit Spinozas Antwort auf diese Frage zum einen unter mehr theoretischem, zum andern unter mehr praktischem Gesichtspunkt auseinanderzusetzen. Ziel dieser Auseinandersetzung ist die Widerlegung des Spinozischen Systems, dessen „kühne Konsequenz“ Schelling große Achtung abnötigt²⁵.

Schellings Kritik der Ethik Spinozas als System des vollendeten Dogmatismus²⁶ setzt ein beim Prinzip dieser Philosophie, das Schelling als in sich widersprüchlich bezeichnet, da es das Unbedingte als ein vor allem Subjekt gesetztes absolutes Objekt behauptet, die absolute Substanz ins Nicht-Ich setze, ohne zu sehen, daß damit im Grunde das Nicht-Ich zum Ich erhoben und das Ich zum Nicht-Ich herabgesetzt werde²⁷. Ist dieses Prinzip des absoluten Objekts einmal zugestanden, so kann Spinoza nicht mehr widerlegt werden, da alles weitere folgerichtig und mit äußerster Konsequenz daraus abgeleitet ist. Doch hat Spinoza nach Schelling sein System auf einer Voraussetzung errichtet die ein schlechthin außerhalb des menschlichen Wissens gesetztes Absolutes behauptet und eben damit in einen Widerspruch mit dem Subjekt gerät, das sich als vom Absoluten ausgeschlossen begreift und in diesem Begreifen gerade wieder als Subjekt setzt. Diesen „Irrtum“ Spinozas versucht Schelling dadurch zu korrigieren, daß er umgekehrt das Unbedingte als absolutes Subjekt denkt, das alles ihm Entgegengesetzte als Nicht-Ich von sich ausschließt²⁸. Nur so scheint ihm Freiheit – „der Anfang und das Ende aller Philosophie“²⁹ – als der das System tragende Sinn zu retten zu sein. Schelling übernimmt nun das, was er die „erhabenste Idee im Systeme Spinozas“ nennt³⁰, für sein kritisches System des absoluten Ich: die Idee der immmanenten Kausa-

tiert, war zu seiner Zeit eine revolutionäre Tat, wurde doch noch jeder, der sich positiv mit Spinoza auseinandersetzte, gleich des Atheismus verdächtigt.

24 Brief an Hegel vom 4. 2. 1795. Plitt I. S. 76.

25 SW I. S. 151.

26 SW I. S. 171.

27 SW I. S. 170–171; 185.

28 SW I. 176.

29 SW I. S. 177.

30 SW I. S. 196.

lität³¹. „Das Ich ist also [als immanente Ursache] nicht nur *Ursache des Seyns, sondern auch des Wesens* alles dessen, was ist. . . . Die höchste Idee, welche die *Causalität* der absoluten Substanz (des Ichs) ausdrückt, ist die Idee von *absoluter Macht*.“³² Schelling ist sich mit Spinoza darin einig, daß das Absolute, insofern es reine, unbedingte Macht ist, die aus der inneren Notwendigkeit ihres Wesens handelt³³, nicht mehr als Wille, Tugend, Weisheit, Moralität *begriffen*³⁴, sondern als Selbstmacht nur noch intellektual *angeschaut* werden kann. „Das Ich ist also für sich selbst als bloßes Ich in intellektueller Anschauung bestimmt“³⁵, die im Gegensatz zur sinnlichen, Objekte hinnehmenden Anschauung die Identität von Subjekt und Objekt produktiv hervorbringt³⁶.

Schelling ist der Meinung, daß er Spinoza in „Vom Ich als Princip der Philosophie“ nur in einem gewissen Sinn *theoretisch* widerlegt habe³⁷ durch den Nachweis, daß die Voraussetzung des Dogmatismus – die Behauptung einer *objektiven* absoluten Substanz – einen unauflöselichen Widerspruch enthält, insofern ja das Ich – die sich als durch das absolute Nicht-Ich ausgeschlossen wissende Subjektivität – prinzipiell nicht aufhebbar ist, ohne sich im Akt der Aufhebung wieder zu setzen. Der Dogmatismus muß einräumen, „daß keine absolut-objektive Erkenntniß möglich sey, d. h. daß das Objekt überhaupt nur unter der *Bedingung des Subjekts* . . . erkennbar sey. . . . So weit ist der Dogmatismus *thoretisch* widerlegt“³⁸. Indem das Ich sich als durch das Nicht-Ich ausgeschlossen weiß, überträgt es seine Subjektivität auf das Nicht-Ich, das dadurch zum Ich wird, und macht sich selbst zum Nicht-Ich. Genau dies aber ist ein theoretisch völlig undenkbarer Vorgang, der nach Schelling einen nur durch die kritische Annahme eines absoluten Subjekts lösbaren Widerspruch enthält. Schelling behauptet ein unbe-

31 Vgl. Spinoza: Ethik, I. Teil, Lehrsatz 18.

32 SW I. S. 195.

33 Vgl. Spinoza: Ethik, I. Teil, Lehrsatz 34.

34 SW I. S. 196, 201; vgl. auch Spinoza: Ethik, I. Teil, Lehrsatz 32, Zusatz 1, V. Teil, Lehrsatz 7.

35 SW I. S. 181.

36 Vgl. SW I. S. 318: „Uns allen nämlich wohnt ein geheimes, wunderbares Vermögen bei, uns aus dem Wechsel der Zeit in unser Innerstes, von allem, was von außenher hinzukam, entkleidetes Selbst zurückzuziehen, und da unter der Form der Unwandelbarkeit das Ewige in uns anzuschauen. Diese Anschauung ist die innerste, eigenste Erfahrung, von welcher allein alles abhängt, was wir von einer übersinnlichen Welt wissen und glauben. Diese Anschauung zuerst überzeugt uns, daß irgend etwas im eigentlichen Sinn *ist*, während alles übrige nur *erscheint*, worauf wir jenes Wort *übertragen*. Sie unterscheidet sich von jeder sinnlichen Anschauung dadurch, daß sie nur durch *Freiheit* hervorgebracht und jedem andern fremd und unbekannt ist, dessen Freiheit, von der eindringenden Macht der Objekte überwältigt, kaum zur Hervorbringung des Bewußtseyns hinreicht.“

37 Vgl. SW I. S. 296: „ich bin fest überzeugt, selbst das vollendete System des Criticismus kann den Dogmatismus *theoretisch* nicht widerlegen. Allerdings wird er in der theoretischen Philosophie gestürzt, aber nur, um mit desto größerer Macht wieder aufzustehen.“

38 SW I. S. 296.

dingtes Ich, dem kein Objekt mehr als das schlechthin andere seiner selbst gegenübersteht, sondern das alle Objektivität durch Einschränkung seiner unendlichen Realität selbst hervorbringt, als Prinzip der Philosophie.

In seinen „Philosophischen Briefen“ führt Schelling seine Auseinandersetzung mit Spinoza weiter und versucht ihn nun auch praktisch zu widerlegen. Dabei geht Schelling wiederum vom Problem des Unbedingten aus, das er hier als die Frage nach dem „Heraustreten aus dem Absoluten“³⁹ oder nach dem „Übergang vom Unendlichen zum Endlichen“ formuliert⁴⁰. Diese Frage ist theoretisch nicht mehr beantwortbar. Zwar geht die theoretische Vernunft notwendig auf ein Unbedingtes⁴¹, insofern sie aber über den Subjekt-Objekt-Gegensatz als die Bedingung alles Erkennens nicht hinauskann, ohne sich selbst zu negieren, fordert sie, „da sie das Unbedingte selbst, als *theoretische Vernunft*, nicht realisieren kann, die *Handlung*, wodurch es realisiert werden *soll*. Hier geht die Philosophie in das Gebiet der *Forderungen*, d. h. in das Gebiet der *praktischen Philosophie* über“⁴². Die praktische Lösung der Problematik des Unbedingten sieht Schelling in einem ursprünglichen Freiheitsakt, in jener Handlung, durch die sich jemand entscheidet, als Dogmatist oder Kritizist zu existieren. „Welche von beiden [Lösungen: die dogmatische oder die kritische] wir wählen, dieß hängt von der Freiheit des Geistes ab, die wir uns selbst erworben haben. Wir müssen das *seyn*, wofür wir uns theoretisch ausgeben wollen; daß wir es aber *seyen*, davon kann uns nichts als unser *Streben* es zu werden überzeugen.“⁴³

Mit diesem Begriff des Strebens hat Schelling jenen Punkt erreicht, an dem sowohl die Gemeinsamkeit wie die Verschiedenheit von Dogmatismus und Kritizismus offenbar werden. Beide philosophischen Systeme sind als Theorien – des absoluten Objekts einerseits, des absoluten Subjekts andererseits – insofern gleichrangig, als sie beide auf einer unbedingten Behauptung beruhen, die theoretisch nicht mehr begründbar und legitimierbar ist. Spinoza: Die Substanz ist aus sich und durch sich; Schelling: Ich bin. Erst die praktische Entscheidung vermag die jeweilige Voraussetzung, die als Anfang der Theorie dieser uneinholbar vorausliegt, durch die Tat zu bewähren und strebend nach dem Absoluten auszulangen. Nun gesteht Schelling Spinoza zu: „er lebte in seinem System“⁴⁴ und erkennt damit die grundsätzliche Möglichkeit an, daß auch ein dogmatisches System praktisch, d. h. durch

39 SW I. S. 294.

40 SW I. S. 313 ff.

41 SW I. S. 297.

42 SW I. S. 299.

43 SW I. S. 308.

44 SW I. S. 305.

Freiheit realisierbar ist. Gleichwohl versucht er den Nachweis dafür zu erbringen, daß das dogmatische Selbstverständnis von Praxis einen Widerspruch enthält, der zwar die Praxis nicht unmöglich macht, ihren Vollzug nicht hindert, aber doch ihren Freiheitscharakter und damit ihren Sinn in Frage stellt. Um diesen praktischen Widerspruch lokalisieren zu können, kommt Schelling auf das Problem des Übergangs vom Unendlichen zum Endlichen zu sprechen, von dem er glaubt, daß es „das Problem *aller* Philosophie, nicht nur eines einzelnen Systems ist; ja sogar daß Spinozas Lösung die einzig mögliche Lösung ist, aber daß die Deutung, die sie durch sein System erhalten mußte, nur *diesem* angehören kann, und daß ein andres System auch eine andre Deutung für sie aufbewahrt“⁴⁵. Die von Schelling für richtig gehaltene Lösung dieses Problems durch Spinoza besteht in der Einsicht, daß der Übergang vom Unendlichen zum Endlichen, das Heraustreten aus dem Absoluten schlechthin unbegreiflich und auch in keiner Weise praktisch realisierbar ist. Im Unterschied zum „blinden Dogmaticismus“⁴⁶ der Tübinger Orthodoxie, die an der transzendenten, vom Menschen weder theoretisch noch praktisch erfüllbaren und letztlich somit unmoralischen Forderung festhält: Es soll einen Übergang vom Unendlichen zum Endlichen geben, deutet Schelling Spinozas These von der immanenten Kausalität des Absoluten als die Forderung, es solle *keinen* solchen Übergang geben. „Dogmatismus und Kriticismus vereinigen sich hier in demselben Postulate.“⁴⁷ Dieses Postulat, keinen Übergang vom Unendlichen zum Endlichen zuzulassen, beinhaltet in seiner positiven Formulierung die moralische Forderung, umgekehrt vom Endlichen zum Unendlichen überzugehen, sich in einem ewigen Streben mit dem Unendlichen zu identifizieren⁴⁸. Dogmatismus und Kriticismus unterscheiden sich nun durch die Art und Weise, wie dieses Streben verwirklicht wird. Während Spinoza das Absolutwerden des endlichen Ich als Streben nach Identität mit dem absoluten Objekt zu realisieren sucht⁴⁹, fordert Schelling: „*Strebe, nicht dich der Gottheit, sondern die Gottheit dir ins Unendliche anzunähern.*“⁵⁰

Im wesentlichen sind es zwei Einwände, die Schelling gegen die Spinozische Deutung des praktischen Postulats, vom Endlichen zum Unendlichen überzugehen, erhebt. Der erste macht auf den Widerspruch aufmerksam, der entsteht, wenn man dem Ich, insofern es nach dem Unbedingten strebt, eine eigene Kausalität zubilligt, ihm aber zugleich gebietet, sich im Absoluten zu verlieren und damit sich selbst mitsamt

45 SW I. S. 314.

46 *Ib.*

47 *Ib.*

48 SW I. S. 315.

49 Vgl. Spinoza: Ethik, V. Teil, Lehrsatz 36 mit Beweis, Zusatz und Anmerkung.

50 SW I. S. 335 Anm. 2.

seiner Freiheit in der absoluten Kausalität zu vernichten. „Das Subjekt, *als solches*, kann sich nicht selbst vernichten; denn, um sich vernichten zu können, müßte es seine eigene Vernichtung überleben.“⁵¹ Indem Spinoza die Welt als Modifikation der absoluten Substanz verstanden wissen wollte⁵², entschied er sich nach Schelling für eine Praxis, die sich als die Aufhebung aller Subjektivität und Freiheit vollzieht. Da aber eben dieser Vollzug gleichwohl nur als freier Akt des Subjekts geschehen kann, das das Wirken der absoluten Kausalität in ihm selber zuläßt, enthält das dogmatische Postulat, sich selbst im Absoluten zu negieren, für Schelling einen Widerspruch. Der Grund dafür, daß Spinoza diesen Widerspruch nicht durchschaut hat, sieht Schelling in einer Täuschung, auf der auch alle schwärmerische Philosophie beruht⁵³. Diese Täuschung resultiert aus einem Mißverständnis jener unmittelbaren, selbst hervorgebrachten Erfahrung, die Schelling als „intellektuale Anschauung“ bezeichnet. In der intellektuellen Anschauung ist der Gegensatz von Subjekt und Objekt aufgehoben, anschauendes und angeschautes Ich, Endliches und Unendliches sind miteinander identisch⁵⁴. Diese Anschauung seiner selbst hat Spinoza, wie Schelling sich ausdrückt, „objektiviert“⁵⁵, d. h. Spinoza deutete den Moment des Einsseins mit dem Absoluten nicht als Anschauung seiner selbst, sondern als Anschauung eines absoluten Objekts, in welchem sein Subjekt untergegangen war. Daß Spinoza diesen „schrecklichen Gedanken“⁵⁶ ertragen konnte, führt Schelling auf eine Selbsttäuschung bezüglich des Wesens der intellektuellen Anschauung zurück. „Schwerlich hätte je ein Schwärmer sich an dem Gedanken, in dem Abgrund der Gottheit verschlungen zu seyn, vergnügen können, hätte er nicht immer an die Stelle der Gottheit wieder sein eigenes Ich gesetzt. Schwerlich hätte je ein Mystiker sich als vernichtet denken können, hätte er nicht als Substrat der Vernichtung immer wieder sein eigenes Selbst gedacht. Diese Nothwendigkeit, überall noch *sich* selbst zu denken, die allen Schwärmern zu Hülfe kam, kam auch Spinoza zu Hülfe. Indem er sich selbst als im absoluten Objekt *untergegangen* anschaute, schaute er doch noch *sich selbst* an, er konnte sich selbst nicht als *vernichtet* denken, ohne sich zugleich als existirend zu denken.“⁵⁷ Dieses transzendente Vergessenhaben der eigenen Subjektivität als der unaufhebbaren Bedingung für das Absolutwerden des Ich ist der Hauptgrund für Schellings Kritik an Spinoza ebenso wie an der antiken Philosophie,

51 SW I. S. 315.

52 Vgl. Spinoza: Ethik, I. Teil, Lehrsätze 15,22 und 23.

53 SW I. S. 317.

54 SW I. S. 319.

55 *Ib.*

56 SW I. S. 316.

57 SW I. S. 319–320.

die ebenfalls das intellektual als Einheit von Subjekt und Objekt angeschaute absolute Subjekt für die Anschauung einer objektiven übersinnlichen Welt außerhalb des Subjekts hielt⁵⁸, ohne diese als eine Projektion der freien Tätigkeit des Ich zu durchschauen.

Die dogmatische Hypostasierung dessen, was Produkt der intellektuellen Anschauung ist, zu einem von dieser Anschauung unabhängigen absoluten Objekt veranlaßt Schelling noch zu einem weiteren Einwand gegen Spinozas ethisches System. Glückseligkeit und Moralität sind die beiden einander entgegengesetzten praktischen Prinzipien, die sowohl der Dogmatist als auch der Kritizist als für das menschliche Handeln fundamental anerkennt und synthetisch zu vereinigen sucht⁵⁹. Dabei fällt die handelnd hervorgebrachte Synthesis verschieden aus, je nachdem ob dem subjektiven (Moralität) oder dem objektiven Prinzip (Glückseligkeit) der Primat zuerkannt wird. „Indem ich, sagt der Dogmatist, nach Glückseligkeit, nach Übereinstimmung meines Subjekts mit der objektiven Welt, strebe, strebe ich *mittelbar* auch nach Identität meines Wesens, ich handle moralisch. Umgekehrt, sagt der kritische Philosoph, indem ich moralisch handle, strebe ich *unmittelbar* nach absoluter Identität des Objektiven und Subjektiven in mir – nach Seligkeit.“⁶⁰ Das Streben qualifiziert sich jeweils durch die Art und Weise, wie das absolute Ziel, auf das es sich richtet, vorgestellt wird. Für Spinoza ist dieses Ziel ein Objekt, dem kein Subjekt mehr gegenübersteht, so daß die Moralität in der Glückseligkeit aufgehoben wird. Für Schelling dagegen ist das Ziel des Strebens nicht etwas von diesem Streben Verschiedenes, sondern das Streben selber, das sich als unendliche Aufgabe versteht, Glückseligkeit und Moralität als widerstreitende Prinzipien „im Princip des absoluten Seyns, oder der absoluten Seligkeit“ aufzuheben⁶¹. Der Unterschied zwischen Schelling und Spinoza in bezug auf das menschliche Streben besteht darin, daß Spinoza das Ziel dieses Strebens als in einem Objekt realisiert oder doch wenigstens als zu irgendeinem Zeitpunkt realisierbar vorstellt, während Schelling ein Erreichen des Ziels für das endliche Wesen prinzipiell ausschließt. Das Subjekt kann nur absolut *werden*, aber grundsätzlich nie absolut *sein*⁶². Sobald das praktische Postulat, das die Aufhebung von

58 SW I. S. 321.

59 Vgl. Spinoza: Ethik, II. Teil, Lehrsatz 49, Anmerkung Punkt 1.

60 SW I. S. 328.

61 Ib.

62 Vgl. auch Schellings Brief an Hegel vom 4. 2. 1795 (Plitt I. S. 77): „Persönlichkeit entsteht durch Einheit des Bewußtseins. Bewußtsein aber ist nicht ohne Objekt möglich, für Gott aber, d. h. für das absolute Ich giebt es *gar kein* Objekt, denn dadurch hörte es auf absolut zu sein.— Mithin giebt es keinen persönlichen Gott, und unser höchstes Bestreben ist die Zerstörung unserer Persönlichkeit, Uebergang in die absolute Sphäre des Seins, der aber in Ewigkeit nicht *möglich* ist – daher nur *praktische* Annäherung zum Absoluten, und daher – Unsterblichkeit.“

Subjekt und Objekt fordert, zu einem assertorischen Satz wird, der den Übergang vom Endlichen zum Unendlichen als vollzogen behauptet und somit als ein endgültiges Resultat formuliert, wird mit dem an sein Ziel gelangten Streben auch das Humanum des Menschen aufgehoben, das Schelling als freie Selbsttätigkeit bestimmt. Daher hält er der dogmatischen Forderung, sich dem absoluten Objekt anzunähern, den kritischen Imperativ entgegen: „Strebe nach unveränderlicher Selbstheit, unbedingter Freiheit, uneingeschränkter Tätigkeit“⁶³!

Schelling faßt das Ergebnis seiner Argumentation in den „Philosophischen Briefen“ selbst folgendermaßen zusammen: „Der Dogmatismus . . . ist *theoretisch* unwiderlegbar, weil er selbst das theoretische Gebiet verläßt, um sein System *praktisch* zu vollenden. Er ist also praktisch *widerlegbar*, dadurch, daß man ein ihm schlechthin entgegengesetztes System *in sich realisirt*. Aber er ist unwiderlegbar für den, der ihn selbst *praktisch* zu realisiren vermag, dem der Gedanke erträglich ist, an seiner eignen Vernichtung zu arbeiten, jede freie Causalität in sich aufzuheben, und die Modification eines Objekts zu seyn, in dessen Unendlichkeit er früher oder später seinen (moralischen) Untergang findet.“⁶⁴

Damit ist der Ausgangspunkt für Schellings Ethik à la Spinoza bereits andeutungsweise umrissen. Diese Ethik war ja als „Gegenstück“ zu Spinozas Ethik geplant, d. h. Schelling wollte kein der Spinozischen Ethik radikal entgegengesetztes System entwickeln, sondern die jener zugrunde liegenden Prinzipien im Sinne des Kritizismus so deuten, daß die für eine Philosophie der Freiheit unannehmbaren dogmatischen Postulate durch moralische Forderungen ersetzt werden können, die dem praktischen Selbstverständnis des kritischen Philosophen entsprechen. Dabei ist sich Schelling bewußt, daß sein System nur für den ein Korrelat oder Korrektiv zu Spinozas Ethik sein kann, der die Schellingschen Prämissen akzeptiert und zur Grundlage seiner Praxis macht bzw. bereits gemacht hat. Über die Priorität des einen Systems vor dem andern entscheidet kein noch so überzeugend vorgebrachter Beweisgang, keine logische Notwendigkeit, sondern allein die Freiheit desjenigen, der das eine oder das andere System praktisch zu realisieren, in ihm zu leben vermag derart, daß er seine Gültigkeit durch die Tat beweist.

III.

In Schellings Auseinandersetzung mit Spinoza zeichnet sich der Umriß der von Schelling geplanten, aber nicht systematisch als eigenes

63 SW I. S. 335.

64 SW I. S. 339.

Werk ausgeführten Ethik à la Spinoza ab. Ausgangspunkt und Prinzip der kritischen Ethik ist das absolute Ich, das sich in seinem Sein und Denken aus absoluter Kausalität selbst hervorbringt⁶⁵. Dieses alles Objektive als Nicht-Ich von sich ausschließende Ich „*ist für sich selbst als bloßes Ich in intellektueller Anschauung bestimmt*“⁶⁶, d. h. es schaut seine unbedingte Tätigkeit im Hervorgehen seiner selbst als Freiheit an. „Diese intellektuale Anschauung tritt dann ein, wo wir für uns selbst aufhören *Objekt* zu seyn, wo, in sich selbst zurückgezogen, das anschauende Selbst mit dem angeschauten identisch ist.“⁶⁷ Das absolute Ich ist nichts anderes als aus sich selbst entspringende Freiheit, die um sich selbst als Freiheit weiß – ein anschauendes Sich-Wissen freilich, das eine in sich ununterscheidbare Einheit diesseits des Subjekt–Objekt-Gegensatzes darstellt, weshalb Schelling die Bestimmungen Weisheit, Wille, Tugend, Glückseligkeit, Moralität und Persönlichkeit⁶⁸ in Anlehnung an Spinoza vom Handeln Gottes ausschließt, eben weil sie aus dem Bereich der Entgegensetzung von Subjekt und Objekt stammen und daher die reine, uneingeschränkte Selbsttätigkeit des absoluten Ich nur einseitig und gebrochen zum Ausdruck bringen können.

Das freie Sich-selbst-Produzieren des Ich aus absoluter Selbstmacht bezeichnet Schelling – in Anlehnung an Fichtes Begriff der „Tathandlung“ – als Thesis⁶⁹. Bis zu diesem Punkt der originären Selbstsetzung des absoluten Ich weiß sich Schelling mit Spinoza einig – die Grundstruktur der von ihm geschilderten Handlung entspricht im wesentlichen dem, was Spinoza im I. Teil seiner Ethik über die immanente Kausalität der göttlichen Substanz und im V. Teil über die intellektuelle Liebe Gottes ausführt. Allerdings enthält Schellings Deutung der Idee der Substanz als absolutes Ich bereits einen Hinweis auf sein anders gerichtetes Erkenntnisinteresse: Gott nicht als das ganz andere des Menschen, sondern als sein Humanum zu begreifen. Die eigentliche Problematik der Philosophie, insbesondere aber der Ethik als Wissenschaft vom moralischen Handeln des Menschen, liegt für Schelling jedoch nicht in der absoluten Thesis, sondern in dem, was er Synthesis nennt. Kants Problem, wie wir überhaupt dazu kommen, synthetische Urteile zu fällen, formuliert Schelling um zu der Frage: „Wie komme ich überhaupt dazu, aus dem Absoluten heraus und auf ein

65 SW I. S. 167.

66 SW I. S. 181.

67 SW I. S. 319.

68 Vgl. auch Brief an Hegel vom 4. 2. 1795 (Plitt I. S. 76): „Meine Antwort [auf Deine Frage: ob ich glaube, wir reichen mit dem moralischen Beweis nicht zu einem persönlichen Wesen] ist: wir reichen *weiter* noch als zum persönlichen Wesen.“ „Persönlichkeit . . . ist nicht ohne Objekt möglich, für Gott aber . . . giebt es *gar kein* Objekt. . . . Mithin giebt es keinen persönlichen Gott.“

69 SW I. S. 297.

Entgegengesetztes zu gehen?“⁷⁰ Es ist bemerkenswert, daß Schelling in seiner Ethik-Konzeption nach der Thesis nicht die Antithesis behandelt, indem er die Gegensetzung des Nicht-Ich etwa metaphysisch auf ein dualistisches Prinzip zurückführt oder religiös als Sündenfall beschreibt, sondern die Antithesis überspringt und gleich auf die Problematik der Synthesis, die das Verhältnis des absoluten zum endlichen Ich betrifft, zu sprechen kommt. Das bedeutet, daß der eigentliche Gegenstand der Ethik das einzelne, endliche, empirische Ich ist, um dessen Handeln es primär geht, nicht aber das göttliche Handeln des absoluten Ich. Dennoch muß im systematischen Aufbau der Ethik die Thesis der Synthesis vorangehen, weil sich die Synthesis in der Thesis vollenden soll, oder wie Schelling sich ausdrückt: „*Der Zweck aller Synthesis ist Thesis.*“⁷¹ Die Antithesis ist jenes unbegreifliche Zwischen, dessen Ursprung verborgen bleibt, da auf der Ebene des absoluten Ich (Thesis) für eine andere Tätigkeit als die göttliche Selbstsetzung kein Raum ist, und auf der Ebene des empirischen Ich (Synthesis) der „Widerstreit zwischen Subjekt und Objekt“⁷² bereits vermittelt ist. Der Übergang von Thesis zu Synthesis ist somit ein unerklärliches Geschehen, das nur als Produkt einer Gegensetzung begriffen werden kann, ohne daß die Herkunft dieser Gegensetzung erklärt werden könnte.

Dieser gleiche Befund ergibt sich für Schelling auch unter theoretischem Aspekt, wenn er sagt: „Das Nicht-Ich nämlich ist ursprünglich für das Ich *logisch unmöglich*“⁷³; „Das Nicht-Ich ist in der ursprünglichen Entgegensetzung (Antithesis) absolute Unmöglichkeit.“⁷⁴ Die Antithesis kann somit nicht auf der Ebene des absoluten Ich auftauchen – „denn wo Thesis ist, da ist Ich, und wo Ich ist, da ist Thesis“ und sonst nichts⁷⁵ –, sondern nur auf der Ebene der Synthesis als das der Thesis Entgegengesetzte. Das „Handeln des endlichen Ichs [ist] nicht durch bloße Thesis (Gesetz des absoluten Seyns), sondern durch Antithesis (Naturgesetz der Endlichkeit) und Synthesis (moralisches Gebot) bedingt“⁷⁶.

Das Problem des Verhältnisses von absolutem und empirischem Ich läßt sich demnach nicht lösen, wenn man von der Thesis aus zur Synthesis zu gelangen sucht. Deshalb fordert Schelling von der Philosophie, sie solle den als ungangbar eingesehenen Weg (den Übergang vom Unendlichen zum Endlichen, die Frage nach der Herkunft der Antithesis) aufgeben und auf dem umgekehrten Weg zum Ziel fortschrei-

70 SW I. S. 294.

71 SW I. S. 297.

72 SW I. S. 298.

73 SW I. S. 223.

74 SW I. S. 226 Anm.

75 SW I. S. 225.

76 SW I. S. 232.

ten, indem sie die Synthesis in Richtung auf die Thesis zu überwinden sucht – methodisch ausgedrückt: indem sie nicht an der unerfüllbaren Forderung festhält, auf deduktive Weise das Empirische aus dem Absoluten abzuleiten, und damit die Kluft zwischen beiden gerade fixiert, sondern durch progressives Vorgehen das Empirische auf das Absolute hin überschreitet.

Was aber wird nun durch eine solche praktische Progression gewonnen, und wie geht sie vor sich? Für Schelling beginnt hier das eigentliche Gebiet der Ethik im engeren Sinn, wie sie Spinoza insbesondere im III. und IV. Teil seiner Ethik entfaltet. Nachdem feststeht, daß das empirische Ich des Absoluten nur praktisch teilhaftig werden kann, entwickelt Schelling seine Lehre von den praktischen Postulaten als die Idee eines kritischen Systems, das nicht im Wissen abschließbar ist, sondern über sich hinaus auf ein Handeln verweist, durch das es allererst Realität erhält und vollendet wird. „Solange wir im Realisiren unseres Systems begriffen sind, findet nur *praktische* Gewißheit desselben statt. Unser Streben es zu vollenden realisirt unser Wissen von ihm. Hätten wir in irgend einem einzelnen Zeitpunkte unsere ganze Aufgabe gelöst, so würde das System Gegenstand des *Wissens*, und hörte eben damit auf Gegenstand der *Freiheit* zu seyn.“⁷⁷ Schelling geht es um ein System der Freiheit, das nicht um des Wissens, sondern um des Handelns willen konstruiert wird, denn das Gebiet der Synthesis, die Erfahrungswelt kann nur praktisch verlassen werden, das empirische Ich soll handelnd, indem es sich selbst in und als Freiheit zu realisieren strebt, absolut werden. Das Absolutwerden des endlichen Ich im Freiheitsvollzug ist eine Wiederholung des göttlichen Handelns, in der sich das Endliche im Unendlichen aufhebt, die Synthesis sich in der Thesis endigt. Dieser Vorgang meint kein transzendentes, sondern ein immanentes Sich-selbst-Überschreiten des Ich auf jenen Ursprung hin, aus dem es nicht immer schon hervorgegangen ist, den es vielmehr in der freien Tätigkeit des Sich-selbst-Hervorbringens allererst setzt.

Hier wird der Unterschied zwischen Spinozas und Schellings Ethik, wie Schelling ihn verstanden wissen will, noch einmal ganz deutlich. Der immanente Überschritt des Ich über sich selbst, über die Erfahrungswelt hinaus ist nur möglich, wenn das theoretische Prinzip alles Endlichen, Empirischen, Bedingten – nämlich der Subjekt–Objekt–Gegensatz – praktisch negiert, d. h. als nicht seinsollend behauptet wird⁷⁸. Diese negative Forderung kann aber nach Schelling nur erfüllt werden, wenn Subjekt und Objekt in einer höheren Einheit so miteinander identisch werden, daß sie anders als im Bereich der Synthesis, wo die Vermittlung von Subjekt und Objekt in der Erfahrung zur „em-

77 SW I. S. 306 Anm. 2.

78 SW I. S. 298.

pirischen Einheit“⁷⁹ die beiden miteinander vereinten Momente gleichwohl noch als verschiedene („widerstreitende“) erkennen läßt, sich zu einer „absoluten Einheit“ ununterscheidbar durchdringen. Diese durch immanente Selbsttranszendenz des Ich erstrebte absolute Einheit jenseits des Gegensatzes von Subjekt und Objekt bezeichnet Schelling als das Absolute, das sich, je nachdem ob das Ich sein unbedingtes Streben als Aufhebung des Subjektiven im Objektiven oder des Objektiven im Subjektiven versteht, einerseits als Ding an sich, als absolutes Objekt bzw. Nicht-Ich, andererseits als Subjekt an sich, als absolutes Subjekt bzw. Ich darstellt⁸⁰ – wobei diese von der Synthesis aus im Hinblick auf die Thesis gewonnenen Begriffe von Schelling nun gewissermaßen auf einer metasprachlichen Ebene konzipiert sind, auf der der alles Empirische überschreitende Freiheitsakt nicht als ein Faktum behauptet, sondern als eine zu erbringende Leistung postuliert wird. Dieses Postulat wird zur Grundlage einer dogmatischen, objektiv-realistischen Moral im Sinne Spinozas, wenn es die Realisierung des Absoluten als eines vom Ich verschiedenen Objekts fordert⁸¹; der kritische Imperativ einer subjektiv-idealistischen Moral dagegen fordert die Realisierung des Absoluten in mir selbst⁸². Die Verschiedenheit von dogmatischem und kritischem Moralsystem bezeichnet Schelling als die „ursprünglichste Antithese aller philosophierenden Vernunft“: „Die Vernunft muß entweder auf eine objektive intelligible Welt, oder auf subjektive Persönlichkeit; auf ein absolutes Objekt, oder auf ein absolutes Subjekt – auf Freiheit des Willens – Verzicht thun.“⁸³ Der Unterschied betrifft somit nicht die Handlung als solche, durch die das endliche Ich nach dem Absoluten auslangt, sondern das, was Schelling den „Geist“ dieser Handlung nennt⁸⁴. Während Spinozas Ethik den Freiheitsakt des Menschen als „absolute Passivität“ beschreibt, als den Entschluß, das Absolute in mir handeln zu lassen⁸⁵, will Schelling Freiheit als „unbeschränkte Aktivität“ verstanden wissen⁸⁶, als den Entschluß, das Absolute in sich als unbedingtes Streben realisierenden endlichen Ich hervorzubringen.

Der unterschiedliche Stellenwert, den Spinoza und Schelling der menschlichen Freiheit beimessen, bedingt des weiteren, daß Schelling für seine Ethik eine der Spinozischen zwar analoge, in der Akzentsetzung jedoch abweichende Tugendlehre entwirft. Die unter theoretischem Gesichtspunkt als Widerstreit von Subjekt und Objekt begriffe-

79 SW I. S. 296.

80 SW I. S. 298.

81 SW I. S. 334.

82 SW I. S. 335.

83 SW I. S. 338.

84 SW I. S. 334.

85 Vgl. Spinoza: Ethik, V. Teil, Lehrsätze 35 und 36.

86 SW I. S. 334–335.

ne Erfahrungswelt stellt sich unter praktischem Gesichtspunkt als der Gegensatz von Moralität und Glückseligkeit dar. Auch diese beiden Prinzipien sollen in einer über ihre synthetische Vermitteltheit im empirischen Handeln hinausgehenden höheren Praxis miteinander identisch werden. Während im Bereich der alltäglichen Praxis die Synthese von Moralität und Glückseligkeit in Form einer „belohnenden Glückseligkeit“ vorgestellt wird⁸⁷, der gemäß dem moralischen Handeln eine ihm entsprechende zukünftige Seligkeit verheißen wird, erweist sich diese Idee der belohnenden Glückseligkeit auf der Ebene der Freiheit als eine moralische Täuschung. Schelling stimmt daher dem Lehrsatz, mit dem Spinoza seine Ethik beschließt, zu: „Seligkeit ist nicht Lohn der Tugend, sondern die Tugend selbst.“⁸⁸ „Es ist Forderung der Vernunft, keiner *belohnenden* Glückseligkeit mehr zu bedürfen, so gewiß es Forderung ist, immer vernunftmäßiger, selbständiger, freier zu werden.“⁸⁹ Moralität soll weder um der Glückseligkeit willen noch Glückseligkeit um der Moralität willen erstrebt werden; vielmehr soll auch dieser Gegensatz der moralischen Prinzipien durch die Realisierung des Absoluten im empirischen Ich aufgehoben werden. Indem sich das endliche Ich in Freiheit über sich selbst als das, was es ist, erhebt und sich als das zu ergreifen sucht, was es seiner selbst gewählten Wesensbestimmung nach sein soll, überschreitet es mit dem Bereich des Bedingten auch Moral und Glück und realisiert sich jenseits dieser als ein unbedingtes Streben, das in der Einheit mit dem Absoluten sein Ziel hat. Das Absolute stellt sich unter ethisch-praktischem Gesichtspunkt als absolutes Sein, absolute Freiheit, absolute Seligkeit dar. „Wo absolute Freiheit ist, ist absolute Seligkeit, und umgekehrt.“⁹⁰ Wo Moralität und Glückseligkeit zusammenfallen, hören sie auf, „zwei verschiedene Principien zu seyn. Sie [sind] vereinigt in Einem Princip, das eben deßwegen *höher* seyn muß als sie beide, im Princip des absoluten Seyns, oder der absoluten Seligkeit.“⁹¹

Schelling sieht hinsichtlich seiner Tugendlehre den Unterschied zu Spinoza wiederum im Primat des Subjektiven vor dem Objektiven – obwohl vom absoluten Prinzip her gesehen dieser Unterschied gerade aufgehoben wird: Dogmatismus und Kritizismus als die „beiden widersprechenden Grundsysteme“⁹² fallen im Absoluten zusammen, vereinigen sich in einer beide Systeme übergreifenden Einheit. Doch versucht sich Schelling durch das, was er „den Geist der praktischen Postulate“ des jeweiligen Systems nennt⁹³, gegen Spinoza abzugrenzen. Der Weg

87 SW I. S. 322 ff.

88 SW I. S. 322.

89 SW I. S. 323.

90 SW I. S. 324.

91 SW I. S. 328.

92 SW I. S. 329.

93 SW I. S. 332.

vom Endlichen zum Unendlichen, vom empirischen zum absoluten Ich, den Schelling formal als das Überschreiten der Synthesis auf die absolute Thesis hin darlegt – „Denn alle Philosophie fordert als Ziel aller Synthesis absolute Thesis“⁹⁴ –, dieser Weg stellt sich für ihn anders dar als für Spinoza. Für Spinoza ist der Weg objektiv vorgegeben und führt zu einem ebenfalls vorgegebenen Ziel, das prinzipiell erreichbar ist. Die Anstrengung des Handelns liegt hier darin, diesen Weg zu wählen und sich darum zu bemühen, auf dem einmal eingeschlagenen Weg zu bleiben. Wem dies gelingt, der wird auch eines Tages bei dem Ziel, zu dem dieser Weg hinführt, anlangen: unbeirrbar durch die Anfechtungen der Welt wird er, unterwegs zum Absoluten, sich dem Absoluten immer mehr annähern, bis er im Absoluten aufgeht. Für Schelling stellt sich der Weg zum Absoluten anders dar. Dieser Weg ist ebensowenig objektiv vorgegeben wie das Ziel; vielmehr entstehen beide erst mit dem Gehen des Subjekts, das durch den Absolutheitsanspruch, mit dem es sich von sich weg auf sich hin bewegt, Weg und Ziel allererst hervorbringt, d. h. ohne die freie, schöpferische Tätigkeit des sich in seiner Unbedingtheit ergreifenden Ich gibt es keinen Weg und kein Ziel. Beide konstituieren sich nur im und mit dem handelnden Subjekt, das subjektiv gesehen als freie Tätigkeit sein Ziel immer schon ergriffen hat, objektiv gesehen jedoch nie ankommt, eben weil es objektiv weder Weg noch Ziel gibt. Daher deutet Schelling diesen Weg – das Absolutwerden des sich als Freiheit realisierenden Ich – im Anschluß an Kant als unendlichen Progressus⁹⁵, als die schematisierte Idee der Unsterblichkeit, d. h. das Ich vermag zwar seine Endlichkeit zu transzendieren, indem es durch sein unbedingtes Streben sich selbst als das Absolute setzt, aber diese Setzung ist nicht endgültiges Resultat, kein unüberbietbarer Letztzustand, in welchem das absolut gewordene Ich sich beruhigen könnte. Das Ich ist vielmehr nichts anderes als jene Transzendenzbewegung, jenes Zwischen, das die theoretisch unüberbrückbare Kluft zwischen Endlichem und Unendlichem dadurch ausfüllt, daß es sie handelnd zusammenhält und in der Identität seines Wesens vermittelt. Diese praktische Vermittlung gelingt nicht ein für allemal, sondern nur je und je – geschichtlich – in der Realisierung von Freiheit: ebensowenig wie das Ich seine Endlichkeit ein für allemal überschreiten kann, vermag es das Absolute endgültig zu erreichen. Deshalb weist Schelling die dogmatische These, daß das Absolute als realisiert oder doch wenigstens als realisierbar vorgestellt werden muß, zurück⁹⁶ und betont die prinzipielle Unerreichbarkeit des Absoluten. Das Absolutwerden des Ich ist ein unendlicher, zu keinem Zeitpunkt in einem Absolutsein abschließbarer Prozeß, der durch die unaufheb-

94 SW I. S. 327.

95 SW I. S. 328.

96 SW I. S. 331.

bare Dialektik von Weg und Ziel bestimmt ist. Der Weg ist nur als das Gehen des Weges, und das Ziel ist nur als die Qualität des Gehens konzipierbar: das Streben des Ich erfüllt sich nur durch die Art und Weise, *wie* es (subjektiv) strebt, nicht aber durch das, *was* es objektiv erstrebt.

Schelling bezeichnet den Unterschied zwischen dem Freiheitsvollzug des absoluten und des empirischen Ich als eine quantitative, nicht aber als eine qualitative Differenz⁹⁷. Während das absolute Ich absolut frei ist in dem Sinn, daß es handelnd das hervorbringt, was es seinem Wesen nach immer schon ist – „die absolute Freiheit ist nichts anders als die absolute Bestimmung des Unbedingten durch die bloßen (Natur-)Gesetze seines Seyns“⁹⁸ –, kommt dem empirischen Ich „transzendente Freiheit“ zu, eine Freiheit, „die nur *in Bezug* auf Objekte, obgleich nicht *durch* sie, wirklich ist“⁹⁹. Transzendente Freiheit ist somit der Name für die Qualität eines Handelns, das sich im Streben nach dem Unbedingten seiner Endlichkeit bewußt ist und insofern seine Tätigkeit nicht als reine Selbstverwirklichung, sondern nur als eine über die (nie totaliter mögliche) Aufhebung alles Objektiven geschehende Realisierung des Ich versteht. Transzendente Freiheit ist keine Eigenschaft, sondern ständige Aufgabe des empirischen Ich. Für Schelling bleibt somit das Prinzip des Absoluten ein praktisches Postulat, eine regulative Idee im Sinne Kants, die nie zu einem Seinsprinzip werden kann. Insofern macht Schelling in der praktischen Philosophie einen – wie er sich ausdrückt – bloß „immanenten Gebrauch“ vom Prinzip des Absoluten, dem gemäß er „das Absolute nur als constitutives Princip für unsre Bestimmung“ als moralische Wesen gebraucht¹⁰⁰. Der kategorische Imperativ, der unsere normative Bestimmung noch einmal deutlich im Unterschied zu Spinozas Lehre zum Ausdruck bringt, lautet in der Formulierung Schellings: „*Strebe, nicht dich der Gottheit, sondern die Gottheit dir ins Unendliche anzunähern.*“¹⁰¹

Damit ist Schellings „Ethik à la Spinoza“, soweit sie sich aus seinen Schriften von 1795 rekonstruieren läßt, umrissen. Ihr Anspruch geht dahin, das moralische Handeln des Menschen zu begründen und aus einem höchsten Prinzip zu rechtfertigen. Diesen Anspruch teilt Schelling mit Spinoza, löst ihn aber dadurch ein, daß er die Idee eines Moralsystems ins Auge faßt, das als Fundament die gleichen Prinzipien anerkennt wie die Spinozische Ethik, diese Prinzipien aber gleichwohl in ihrer Relevanz für das menschliche Handeln so auslegt, daß die für Schellings philosophisches Selbstverständnis grundlegende Kategorie der Freiheit zum Angelpunkt seiner Ethik wird. Dieses Interesse an

97 SW I. S. 236–238.

98 SW I. S. 235.

99 *Ib.*

100 SW I. S. 332–333.

101 SW I. S. 335 Anm. 2.

Freiheit als praktischer Selbstvollzug der Subjektivität ist das Erbe, das Schelling von Kant, insbesondere aber von Fichte übernommen hat – die in den Schriften von 1795 sich andeutende Ethik à la Spinoza weist unverkennbar Gemeinsamkeiten mit Fichtes „Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre“ auf, besonders, was die drei von Fichte darin aufgestellten Grundsätze anbelangt. Aber es läßt sich auch erkennen, daß Schelling – obwohl er für seine geplante Ethik offensichtlich eine Mitte zwischen Spinoza und Fichte suchte¹⁰² – in seiner Konstruktion des Verhältnisses von Synthesis und Thesis ein durchaus eigenes Ziel verfolgte, das Fichte ablehnte, da er ein neben dem Kritizismus gleichberechtigtes dogmatisches System nicht anerkannte¹⁰³. Es war aber gerade Schellings Anliegen, in seiner Ethik den Nachweis zu führen, daß Dogmatismus und Kritizismus einander insofern nicht widerlegen können, als beide Systeme das Absolute aus einem Handeln hervorgehen lassen, das die Gültigkeit des jeweiligen Systems praktisch bezeugt. Auch wenn sich Schelling aufgrund seines Interesses an Freiheit für ein kritisches Moralsystem entscheidet, erkennt er gleichwohl die Möglichkeit an, daß jemand aufgrund eines anders gerichteten Erkenntnisinteresses ein anderes Moralsystem handelnd zu realisieren vermag. Prototyp eines solchen dogmatischen Systems, das auf einem Interesse an dem, was Schelling als Selbstvernichtung oder Aufhebung seiner selbst in Gott bezeichnet¹⁰⁴, basiert, ist für Schelling Spinozas Ethik, deren Grundprinzipien – mit einer Verlagerung des Akzents von der Objektivität auf die Subjektivität – auch für das Konzept und den Aufbau seiner Ethik à la Spinoza maßgeblich sind. Geht es Spinoza in seiner Ethik um Gott, den Menschen und sein Glück, so wollte Schelling eben diese Thematik in seiner Ethik als die Frage nach dem absoluten Ich, dem empirischen Ich und seiner Freiheit abhandeln.

102 Eine solche Vermittlung von Spinoza und Fichte als Vertretern eines dogmatischen Objektivismus bzw. eines kritischen Subjektivismus hat auch Schellings Studienfreund Hölderlin geplant, der allerdings – tief beeindruckt von Schillers Briefen „Über die ästhetische Erziehung des Menschen“, die 1795 in den „Horen“ erschienen – Schellings Versuch einer praktischen Vermittlung aller Gegensätze ablehnte und statt dessen eine ästhetische Lösung vorschlug, wie sie dann in der endgültigen Fassung des „Hyperion“ ihren Ausdruck fand. In einem Brief vom 24. 2. 1796 schreibt er an Niethammer: „In den philosophischen Briefen will ich das Prinzip finden, das mir die Trennungen, in denen wir denken und existieren, erklärt, das aber auch vermögend ist, den Widerstreit verschwinden zu machen, den Widerstreit zwischen dem Subject und dem Object, zwischen unserem Selbst und der Welt, ja auch zwischen Vernunft und Offenbarung, – theoretisch, in intellectualer Anschauung, ohne daß unsere praktische Vernunft zu Hilfe kommen müßte. Wir bedürfen dafür ästhetischen Sinn.“ (Hölderlin. Sämtliche Werke. 6. Band: Briefe. Hrsg. v. Adolf Beck. Stuttgart 1957. S. 203.) Schelling erkannte die ästhetische Vermittlung von Subjekt und Objekt für die Kunst, nicht aber für die Philosophie an. Vgl. den 1. und den 10. Brief seiner „Philosophischen Briefe“.

103 Vgl. J. G. Fichte: „Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre“, in: Philosophisches Journal, 5. Band, 1. Heft, S. 1–49, S. 32: „Der Dogmatismus ist . . . gar keine Philosophie; sondern nur eine ohnmächtige Behauptung und Versicherung.“

104 SW I. S. 315, 317.