

# Das Wesen des Bösen\*

## Zur Aktualität der Freiheitsschrift Schellings

Von Werner MARX (Freiburg i. Br.)



16713

Viele meiner Zeitgenossen läßt die Frage nach dem Wesen des Bösen, insbesondere seine Rolle in der Geschichte nicht zur Ruhe kommen. Von den Glaubensvorstellungen der jüdisch-christlichen Religionen her ist sie die Frage nach dem Plan der Vorsehung, die sich zu der furchtbaren Frage zuspitzte: „Wo war Gott in Auschwitz“? Für eine weltliche Betrachtung läßt sie sich schlicht als die Frage nach den Maßstäben verstehen, nach denen sich heute Menschen – in ihrem alltäglichen und politischen Handeln – eigentlich richten sollen, wenn es zu unterscheiden gilt zwischen dem, was böse, und dem, was gut ist. Sucht man für die Beantwortung dieser Frage Hilfe dort, wo sich unsere philosophische Tradition vollendete, bei Hegel, dann wird man enttäuscht. Zwar sah Hegel, daß die pragmatische Geschichte nichts anderes als die „Schlachtbank“ ist, auf der „das Glück der Völker, die Weisheit der Staaten und die Tugend der Individuen zum Opfer gebracht werden“. Aber die „philosophische Erkenntnis“ vermag den Geist mit diesem Negativen zu versöhnen. Er hat die Möglichkeit des Bösen nicht etwa geleugnet, die Leidenschaften, die Selbstsucht, die Gewalttätigkeiten, die den „Untergang der blühendsten Reiche“ verursachten, die der Menschengestalt hervorgebracht hat. Da das Böse dabei jedoch nur empirisch Einzelnes betrifft, dessen Geschichte dem Zufall unterliegt, so hatte er keinen Anlaß, eigens nach dem Wesen des Bösen und dessen Rolle in der Geschichte zu fragen. Können wir somit bei Hegel keine Hilfe für eine Antwort auf unsere Frage finden, so gilt dies nicht für Schelling, im besonderen nicht für dessen Abhandlung „Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit“ von 1809, ergänzt durch die „Stuttgarter Privatvorlesungen“ von 1810. Auch wenn ihre Kategorien noch die unserer theologisch-ontologischen Tradition sind, gibt es in diesem Werk vieles, was dem gegenwärtigen Denken verwandt ist. So verdankt ihm Martin Heidegger grundlegende Gedanken. Allerdings hat diese Rezeption ihm gerade den Entwurf einer Ethik versperrt. Demgegenüber läßt sich zeigen, daß manche Bestimmungen der Freiheitsschrift für eine neue Ethik von Bedeutung sein könnten.

Schelling hat nach dem Wesen des Bösen dort angefragt, wo es erscheint, nämlich in der menschlichen Freiheit, einer „Tatsache“, deren Begriff die Philosophie bestimmen muß. Denn Freiheit ist „einer der herrschenden Mittelpunkte des Systems“ und sie ist – dies ist für unsere anfänglich gestellte Frage wichtig – der

\* Eine andere Fassung dieser Arbeit mit Hinblick auf Schellings Geschichtsphilosophie wurde anläßlich der Schelling-Tagung Zürich (September 1979) vorgetragen unter dem Titel „Das Wesen des Bösen und seine Rolle in der Geschichte“.

Erscheinungsort des Guten und des Bösen. Anders als im „System des transzendentalen Idealismus“ von 1800 ist die Methode dieser Begriffsbestimmung keine „transzendente“, die nach Bedingungen der Möglichkeit von Freiheit fragt. Schelling ist jetzt davon überzeugt, daß – wie er in den „Weltaltern“ (1812/1814) schreiben wird – „Gott zum Mitwisser seines eigenen Planes haben wollte“. Mit Spinoza geht er davon aus, daß das Absolute „der Erklärungsgrund aller Dinge“ ist. Und da auch für ihn die Philosophie zum Absoluten gehört als eine Weise seines Selbstvollzugs, muß sie bei der Begriffsbestimmung menschlicher Freiheit und des Wesens des Bösen mit einer Darstellung des Absoluten, des göttlichen Wesens und der ihm eigenen Freiheit beginnen, um von da aus das Sein der Kreaturen zu erklären, insbesondere der menschlichen, des Trägers der Freiheit. Dabei soll sich dieses Erklären – „um uns Gott näher zu bringen“ – der dem menschlichen Kosmos zugehörigen Anschauungsweisen und vor allem theosophisch-christlichen Vorstellungen bedienen. Denn schon seit 1803 stand Schelling unter dem Einfluß der Theosophen Öttinger und Bengel sowie der christlichen und jüdischen Mystik. Seit 1805 in der Nachbarschaft Franz von Baaders in München versuchte er dann den Idealismus seiner Tage mit einem Realismus zu verbinden, der ebenso der magischen Welt Jacob Boehmes entstammt wie der der Spätromantik, für die Leben gleichfalls magische Kraft war, die sich als reale selbst begrenzt, um als ideale sich manifestierend in einem schicksalhaften Kampf von Gegensätzen zur Einheit zurückzufinden. Von diesem Lebensbegriff und von der Theosophie her hat Schelling das Wesen Gottes als ein selbstwerdendes zeitloses Geschehen gedacht, beginnend damit, daß er ohne Grund – als „Ungrund“ durch einen „Sprung“ wie ein „Blitz“ zu sich als dem „ewig Einen“ hervortrat. Die Spontanität dieses Anfangs kennzeichnet die Absolutheit der Freiheit Gottes. Als eine solche ist sie der „Erklärungsgrund“ menschlicher Freiheit, dieses Erscheinungsortes des Wesens des Bösen. Durch stufenweise Scheidungen von Kräften – den sefiroth der Kabbalah – bildete Gott in sich den Grundgegensatz des Idealen und Realen hervor.

Das Ideale in Gott ist das Licht, sein Geist, seine Vernunft, und ist seine Liebe, die Alles in Allem zu versöhnen vermag. Das Anfängliche göttlicher Selbstschöpfung ist jedoch das Prinzip der Dunkelheit, das Reale. Dieses ist zunächst der Urwille seiner bewußtlosen Sehnsucht, sich selbst zu gebären, es ist die Macht, die durch Kontraktion – die göttliche Selbstverschränkung der Kabbala – eine ihm zugehörige und doch von ihm unterschiedene „Natur“ in sich schuf, einen „dunklen Grund“ für seine lichtvolle Existenz. Hierdurch zu einer „Persönlichkeit“ geworden, ist Gott gerade kein idealistisch vorzustellender reiner Geist, sondern die höchste Form dynamischen Lebens, das immer erneut die gegensätzliche Spannung der ungleichartigen idealen und realen Kräfte zu der lebendigen Einheit zusammenfügt, als die er „ist“, und die die Macht zur Offenbarung, zu der unvordenklichen „Tat“ der Schöpfung gewann. Gottes Geschöpfe, die aus seinem „dunklen Grund ans Licht gehoben“ werden, insbesondere die in seinem Ebenbild geschaffene menschliche Kreatur, sind von den gleichartigen gegensätzlichen Kräften durchdrungen und bestimmt: Auch im Menschen ist das Ideale das Licht seiner Vernunft, und es ist die mitteilende Kraft der Liebe. Und dieses expandie-

rende Ideale verklärt in seinem Licht das dunkle Prinzip des Realen, die kontrahierende Kraft, die in der Gestalt der vitalen triebhaften „Natur“ den „Grund“ einer jeden Existenz ausmacht, die er zu erhalten und bewahren trachtet.

Es gehört zu dem wesentlichen Verdienst von Schellings Real-Idealismus, daß er die sinnvolle und lebensgestaltende Macht im Menschen durch die Bestimmung des Realen zu denken versuchte. Es wird sich uns jedoch zeigen, daß es eben das Reale auch ist, das zur Vernichtung des Sinnes und der Ordnung der Person und auch des Ganzen der von Gott geschaffenen Welt führen kann.

Den beiden Kräften entsprechend ist es der dem göttlichen Urwillen entstammende menschliche *Wille*, der die idealen und realen Kräfte zu verwirklichen trachtet. Als Universalwille geht er auf Begründung der Ordnung des Zusammenlebens, des allgemeinen Wohls, und er sucht durch Liebe, die auf Erden Entgegengesetztes zu versöhnen vermag, dem „Willen der Liebe Gottes“ nachzustreben. Zum anderen ist der menschliche Wille als Partikularwille darauf aus, die eigensüchtig lebenserhaltenden Interessen der „Selbstheit“ durchzusetzen. In welchem Verhältnis stehen nun aber in der Einheit einer jeden menschlichen Kreatur und dem Ganzen des Seins Universalwille und Partikularwille? Die ist ein gewichtiges Problem für unsere Frage nach dem Wesen des Bösen.

Nun entscheidet aber die Art und Weise dieses Verhältnisses der menschliche *Geist*, der zwar dem göttlichen Geist entstammt, aber ein „relativ auf Gott unabhängiges Prinzip“ in sich hat. Zunächst gilt: als Vermögen der Synthese, der Vereinigung steht der menschliche Geist *über* den Kräften oder Prinzipien des Idealen und Realen; und da diese für ihn – anders als für Gott und Tier – „zertrennlich und zu einander beweglich“ sind, kann er den das Ideale in ihm realisierenden Universalwillen und den das Reale in ihm verwirklichenden Partikularwillen in der einen *oder* anderen Weise vereinen. In eben dieser Macht des Geistes zur unterschiedlichen Vereinigung liegt des Menschen Freiheit. Aus „dem Kreatürlichen ins Überkreatürliche gehoben“ wohnt er – so wie für Kant – im *mundus intelligibilis*; als geistiges Wesen ist er frei. Nur so kann die im Ebenbild Gottes geschaffene Kreatur Gottes Repräsentation auf Erden sein. Nur ein selbständiges Wesen, das eine – freilich von Gott „derivierte“ – Absolutheit besitzt, vermag die Rolle zu übernehmen, die ihm im Gesamtplan der Schöpfung zugeacht ist. Nur ein autonomes Wesen kann, wenn die Verwirklichung des Bösen mit zu diesem Plan gehört, auch das Erscheinen des Bösen in der Freiheit wollen. Von dem nur „allgemeinen Begriff“ menschlicher Freiheit, wie ihn der Idealismus bisher dachte, sich kritisch absetzend schreibt Schelling: „der reale und lebendige Begriff der Freiheit aber ist, daß sie ein Vermögen des Guten *und* des Bösen sei“. Dieser Begriff will zunächst nicht die Wahlfreiheit des Menschen bezeichnen, sondern die Dimension, in der beides, das Gute und das Böse, erscheinen können, je nach der Entscheidung, die der menschliche Geist aufgrund seines Vermögens fällt, den das Ideale realisierenden Universalwillen mit dem das Reale verwirklichenden in der einen oder anderen Weise zu vereinen. Aber wonach richtet sich der menschliche Geist?

Als solcher ist für Schelling (vgl. VII, 467f.) der menschliche Geist der totalen Korruption, (des Irrtums) der Sünde oder des Bösen, ja der Wollust und diese

pervertierend der Grausamkeit fähig – hierin unterscheidet Schelling sich grundsätzlich von Hegel, für den der Geist in seiner Vollendungsform rein und nur als solcher das Wesen der Freiheit realisiert. Für Schelling realisiert der Mensch das Wesen der Freiheit gerade auch dann, wenn er in ihr das Böse zum Erscheinen bringt. Zunächst aber, wann bringt er das Gute zum Erscheinen? Das geschieht dann, wenn der auf Erhaltung seiner „Natur“, seiner vitalen Leiblichkeit gehende, das Reale verkörpernde Partikularwille vom Universalwillen, von der Vernunft, dem Streben nach Ordnung des Zusammenlebens und von der Nächstenliebe getragen ist, in den Dienst genommen und ihm untergeordnet wird.

Dann steht eine jede Person in sich und steht das Ganze des Seins in einem sachgerechten Verhältnis zueinander. Dieses Verhältnis ist „das Gute“. In welcher Weise dies geschieht, hängt freilich von der bestimmten geschichtlichen und mitmenschlichen Situation ab. Jedenfalls, das „gute“ Verhältnis zwischen dem idealen und realen Prinzip entspricht dem göttlichen „ewigen Bund der Kräfte“. Dieses Band vermag der menschliche Geist jedoch zu „zerreißen“. Als ein „umgekehrter Gott“ kann sein verbindender Geist das Verhältnis so verkehren, daß das Reale in ihm, daß der es verkörpernde Partikularwille sein Ideales, den Universalwillen, völlig beherrscht, ja zum Verschwinden bringt. So erscheint das Böse im Raum der Freiheit.

Soll dies möglich sein, dann muß doch das reale Prinzip eine Seite an sich haben, die ihrer Möglichkeit und Wirklichkeit nach das verkehrte Verhältnis, das Böse herbeiführt und ausmacht. Das Bedeutende des Schellingschen Entwurfs liegt, in der Tat, in der doppelsinnigen „ontologischen“ Bestimmung des realen Prinzips. (Horst Fuhrmanns hat sie in seinem grundlegenden Werk „Schellings Philosophie der Weltalter“ [1954] erstmalig herausgearbeitet.) Dieses zeigte sich uns zuvor bereits, als Kontraktion zu sein. Diese ist aber als solche eine Bewegung, die ungehemmt und haltlos, ohne Maß und Regel, in sich zurückdrängt. Nur wenn zur Kontraktion des Realen die Expansion des Idealen hinzukommt und d. h. wenn der vernünftige, ordnende und der Liebe fähige Universalwille maß- und regelgebend diese maßlose Bewegung bündigt, gibt es Ordnung und Form. Sie muß aber immer erneut hinzukommen, denn „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 wäre ein anfänglich Regellose zur Ordnung gebracht worden“. Kommt das ideale Prinzip hinzu, dann verwandelt es die Kontraktion des Realen in eine alles Diffuse versammelnde konzentrierende Bewegung, dann ist das reale Prinzip lebensgestaltend und lebenserhaltend. Übernimmt jedoch das ideale, lichterhafte Prinzip seine mäßigende, rational lenkende und maßgebende Funktion nicht, dann drängt das reale Prinzip aufgrund seiner Eigendynamik immer tiefer ins Dunkle, ins Irrationale. Wenn es somit im Wesen des realen Prinzips liegt, daß es jederzeit seine gestaltende Kraft verlieren kann, dann gilt „ontologisch“ notwendig – und auf diese Notwendigkeit kommt es an –, daß es zur Zerstörung der sinnhaften Ordnung kommen muß, und zwar nicht nur innerhalb der einzelnen Person, sondern im Ganzen der Schöpfung. Denn das Reale in der Gestalt des Bösen ist für Schelling eine „positive“ Macht und diese ist von „universeller Wirksamkeit“, und dies entgegen der seit Platon und Aristoteles

herrschenden Auffassung, wonach das Böse nur eine Privation des Guten ist, dessen bloße Verneinung lediglich eine Disharmonie sei. Besagt dies letztlich, das Böse ist eine Macht des Urseins, des Wollens, von dem Schelling emphatisch erklärte: „es gibt in der letzten und höchsten Instanz gar kein anders Sein als Wollen. Wollen ist Ursein“? Und würde dies bedeuten: das Böse ist gar keine Erscheinungsart menschlicher Freiheit, sondern eine Weise des Seins und kann unabhängig von menschlicher Entscheidung zur Herrschaft gelangen? Eine solche Auffassung würde aber doch der christologischen Sicht Schellings radikal widersprechen, insbesondere den Glaubenslehren vom Sündenfall am Ende der ersten Schöpfung, der zweiten gefallenen Schöpfung und der Heilsgeschichte. Bei deren philosophischer Bestimmung ist Schelling davon ausgegangen, daß der Sündenfall eine außer aller Zeit fallende „Tat“ des Menschen war und daß der Mensch in der zweiten Schöpfung – mit Kant – einen „natürlichen Hang zum Bösen“ hat und – wiederum außer der Zeit – seinen Charakter bestimmt, indem er entscheidet, diesem Hang zu folgen oder nicht. Aber auch, wenn er ihn zum Bösen bestimmt hat, kann er auf seine innere Stimme horchen und mit Hilfe göttlicher Gnade eine Umkehr zum Guten vollziehen.

Was Schellings philosophische Auffassung der Heilsgeschichte anbelangt, so verlangt diese eine Entscheidung für das Böse, denn das Gute kommt nur auf dem Wege einer Überwindung des Bösen zur Alleinherrschaft göttlicher Liebe. Heilsgeschichte so aufgefaßt ist eine Geschichte des Kampfes des Guten mit dem Bösen, die Schelling in Gestalten von „Weltaltern“ konstruierte, in denen sich freilich das Wesen des Bösen nur noch als ein „Mittel“ der Erlösung bestimmt – eine Bestimmung, die mit derjenigen schwer zu vereinbaren ist, wonach das Böse eine positive Macht ist. Jedenfalls zeigt sich hier deutlich: die Verwirklichung des Bösen auf Erden konnte für Schelling nur in der Dimension einer Freiheit geschehen, die als eine solche in sich strittig ist, sowohl als Erscheinungsort des Guten wie auch des Bösen.

Von größter Wichtigkeit ist nun aber für Schellings christologische Bestimmung dieser Freiheit, daß sie von dem Gedanken des Endziels der Schöpfung her, der völligen Aktualisierung des Willens göttlicher Liebe, ein absolutes Maß in sich trägt. Die Liebe Gottes ist das Maß, an dem letztlich jede Entscheidung messen muß, was in einer jeweiligen Situation das Gute und was in seinem Lichte das Böse ist. Es ist das absolute Maß, das sich in christologischer Sicht bereits am Anfang der Schöpfung zeigte. Denn „von der Liebe bewogen“ hatte Gott das „in anderen Dingen noch zurückgehaltene und unvollständige Wort im Menschen völlig ausgesprochen“. Er hat sich ihm als die „Liebe, die er selbst ist“ offenbart, weil er „im Menschen die Welt geliebt hat“.

So zeigt sich als Ergebnis: Die Freiheit des Menschen ist eine *moralische* Dimension, aus ihr allein bestimmt sich das Wesen des Menschen, und nur als eine solche läßt sie sich als in der unendlichen Freiheit Gottes gegründet und – trotz ihrer Autonomie – ihr zugehörig denken. Umgekehrt hat Gott in seiner unendlichen Freiheit sich dadurch zum Grund des endlichen gegründet, daß er sie im Kampf mit dem Bösen das Schicksal durchleben läßt, das „dem Leiden und Werden untertan ist“.

Denn nur auf dem Wege über die Tragik der im Bösen sich verstrickenden endlichen Freiheit kommt es zu einer als reales Geschehen zu denkenden „Verwirklichung“ des Unendlichen im Endlichen, kommt es dahin, daß endliche Freiheit den in der Subjektivität Kantischer Moralphilosophie liegenden Sinn verläßt, sich verwandelt und bei der Verwirklichung göttlicher Liebe auch ihrerseits mitzuwirken vermag.

So hat sich für Schelling die Rolle des Bösen aus christologischer Sicht bestimmt. Sie hatte sich für Schelling aber bereits – daran sei nochmals erinnert – aus der sich in Gegensätzen realisierenden Dynamik des Lebens ergeben. Dessen äußerste Konsequenz ist: Der lebendige Gott der Liebe könnte überhaupt nicht *sein*, stünde ihm nicht die in ihrem Wesen ihm radikal entgegengesetzte Kreatur gegenüber, eben der Mensch mit seinem „natürlichen Hang zum Bösen“. Wenn Schelling schreibt: „damit also das Böse nicht wäre, müßte Gott selbst nicht sein“, und „damit kein Gegensatz der Liebe sein könne, soll die Liebe selbst nicht sein“, dann besagt dies doch nichts weniger, als daß die Wirklichkeit des Bösen die *conditio sine qua non* des göttlichen Seins und seiner Liebe ist. Wie verträgt sich dies aber mit dem Gedanken der Vollkommenheit Gottes? Die Antwort auf diese Frage – Schellings Theodizee, seine „Rechtfertigung Gottes“ – ergibt sich ohne weiteres aus der bereits genannten Art und Weise, wie die reale Kraft in Gott und im Menschen wirkt. Wir sahen: In Gott hat sie durch Kontraktion den „dunklen Grund“ in ihm hervorgebracht, die „Natur in Gott“, die von seiner „ewigen Existenz“ grundsätzlich unterschieden ist. Und da die Geschöpfe nicht aus der ewigen Existenz Gottes, sondern aus dem dunklen Grunde ans Licht gegeben wurden, so verdankt der Mensch seine Herkunft überhaupt nicht der – allein als vollkommen aufzufassenden – göttlichen Existenz. Wenn zudem der menschliche Geist ein „relativ zu Gott unabhängiges Prinzip in sich hat“ und menschliche Freiheit gleichfalls eine an sich von der göttlichen unabhängige Autonomie besitzt, dann war die Entscheidung für das Böse am Ende der ersten Schöpfung allein seine „Schuld“. Denn das reale Prinzip in ihm, sein Partikularwille, hat sich in der dargestellten Weise den Universalwillen dienstbar gemacht, er hat selber durch diese Verkehrung des guten Verhältnisses das Böse hervorgebracht. In der zweiten Schöpfung geht zwar die Aufforderung zum Bösen ständig weiter von jenem „dunklen Grunde“ in Gott an den Menschen aus. Dieser aber hat bereits „den Hang zum Bösen selber“, und wenn er ihm entspricht und in seiner Freiheit zum Bösen die Hierarchie des Verhältnisses von Universal- und Partikularwillen umstürzt, dann berührt auch dies wiederum nicht die Vollkommenheit der ewigen Existenz Gottes. – Können uns diese Konstruktionen überzeugen? Muß Gottes Vorsehung nicht auch das Böse in der Schöpfung gewollt haben und es weiter wollen, zumal es – wie wir sahen – eine absolute Notwendigkeit für sein Sein und seine Liebe ist? Vor allem aber: Wie läßt sich denn Gottes „Wille der Liebe“ als das Maß für die menschliche Freiheit denken, wenn er das Schreckliche, das die Menschen einander zufügen, nicht wenigstens mildert, sie vor dem Furchtbarsten rettet? Eben dies ist die Frage, die den Gläubigen und den Philosophierenden nach Auschwitz nicht zur Ruhe kommen läßt.

· Schauen wir zurück. Vermittelst der doppelsinnigen Bestimmung des Realen

vermochte Schelling zu zeigen, daß menschlich Seiendes wesenhaft die große Gefahr des Abgrundes und des Abfalls in sich birgt. In eben dem Seienden, das der Träger der Freiheit ist, gibt es die Möglichkeit, daß in ihm das ideale Prinzip des maßgebenden Universalwillens jederzeit die Führung verlieren und der lebenserhaltende Partikularwille sie in eine lebenszerstörende Macht verkehren kann. In dieser ontologischen Begründung einer unabdingbaren Gefährdung menschlichen Seins erkennt mancher heute Philosophierende eine Verwandtschaft mit ihm. Für alle, für die die platonisch-aristotelische lichtmetaphysische Weltansicht mit ihren hierarchisch geordneten ewigen Formen nicht mehr maßgebend ist, ist Schellings Einsicht, daß die Nachtseite, die Gefahr des Abgründigen und Bösen mit zu der Tagseite des Seins gehört, von größter Bedeutung. Eben hierin liegt das zum gegenwärtigen Denken Übergängige seines Entwurfes.

In seiner Vorlesung über „Schellings Abhandlung vom Wesen der Freiheit“ vom Jahre 1936 und in seinem Schelling-Seminar von 1941 hat Martin Heidegger nachzuweisen versucht, daß das Böse eine Macht ist, die einer „Fuge des Seins“ entstammt. Im Humanismus-Brief von 1947 hat er dann – ebenso wie Schelling aus der Sicht Jacob Boehmes – Schellings Unterscheidung von Kräften übernommen, sie aber als dem Seinsgeschehen zugehörig gedacht. In Antwort auf die Frage nach einer Ethik in seinem Gesamtentwurf heißt es (S. 112): „Mit dem Heilen zumal erscheint in der Lichtung des Seins das Böse. Dessen Wesen besteht nicht in der bloßen Schlechtigkeit des menschlichen Handelns, sondern es beruht im Böartigen des Grimmes. Beide, das Heile und das Grimmige, können jedoch im Sein nur wesen, insofern das Sein selber das Strittige ist.“

Es gibt für Heidegger somit das Heile und das Grimmige – Bezeichnungen, die Mächte des Seins nennen wollen – nicht, weil es, wie bei Schelling, einen Streit in der Dimension der menschlichen Freiheit zwischen dem Guten und dem Bösen, sondern weil es einen Streit im Sein selbst gibt. Gerade, wenn man sich diese Rezeption der Schellingschen Problematik vor Augen hält, stellt sich diese Frage an Heidegger: Wie vermag denn allein das Strittig-sein des Seins die bestimmten Sinngehalte des Guten und Bösen zu begründen, aus denen sich menschliches Handeln bestimmt? Heidegger gibt keine Antwort auf diese Frage, wenn er im Humanismus-Brief (S. 114) weiterschreibt: „Sein erst gewährt dem Heilen Aufgang in Huld und Andrang zu Unheil dem Grimm. Nur insofern der Mensch, in die Wahrheit des Seins existierend, diesem gehört, kann aus dem Sein selbst die Zuweisung derjenigen Weisungen kommen, die für den Menschen Gesetz und Regel werden müssen.“

Gesetzt nun, daß das Unheil und nicht das Heile „andrängt“, wie sich dies allein aus dem Strittigsein des Seins ergeben kann, wonach entscheidet Dasein, daß das, was sich ihm zusagt, das Unheil und nicht das Heile ist? Daß Dasein die Zuweisung von Weisungen zu hören und ihnen entsprechend zu handeln vermag, besagt doch nicht, daß es das Gehörte richtig *als* „Gesetz und Regel“ auffaßt. Und selbst, wenn dies der Fall wäre, worin liegt eigentlich das Motiv dafür, das Unheil dem Heilen vorzuziehen? Gerade vom Kontext der Schellingschen Problematik her läßt sich fragen: wie es mit der Zurechnung der Handlungen des Daseins steht, mit seiner Verantwortung für sie, wenn es nicht die Dimension moralischer Freiheit

gibt, innerhalb derer menschlicher Geist nach verantwortlichem Ringen mit sich selbst die Entscheidung dafür trifft, ob das Gute oder ob das Böse in ihr erscheint.

Kein Zweifel, Heidegger hat Schellings Kräfte des Idealen und Realen rezipiert, sie jedoch als Mächte des Seins unabhängig von der Dimension der Freiheit gedacht, die in ihrem überkreatürlichen Charakter für die Tradition schlechterdings das Bestimmende des menschlichen Wesens war, und er hat nichts an ihre Stelle gesetzt.

Die Frage aber ist, ob wir wirklich den Gedanken menschlicher Freiheit aufgeben müssen. Denn trotz Nietzsches Aufdeckungen der Mächte des Irrationalen, der Geistesfeindschaft und der Unvernunft, trotz der Bemühungen der antimetaphysischen Richtungen der Gegenwartsphilosophie, die Bestimmung der Endlichkeit menschlichen Seins an die Stelle einer unbegrenzten Autonomie zu setzen, trotz des Nachweises der Abhängigkeit des Menschen von Trieben und Emotionen durch Psychologie und Psychoanalyse, der Abhängigkeit von gesellschaftlichen Kräften durch Soziologie und Politologie, lebt in uns die Überzeugung weiter, daß es im Menschen die Freiheit gibt – die Freiheit als Möglichkeit einer Emanzipation von äußerem und innerem Zwang, und vor allem die Freiheit als die dem Ding und Tier gerade nicht gegebene Möglichkeit, bewußt sich zu sich selbst und zum anderen verhalten und sich selbst bestimmen und entscheiden zu können.

Schon Kant hatte eingesehen, daß die Freiheit, dieses „Faktum der Vernunft“, nicht bewiesen werden kann. Auch in diesem Sinne hatte Schelling von ihr als „einer Tatsache“ gesprochen, und daß „unmittelbar das Gefühl derselben einem jeden eingeprägt ist“. Losgelöst von dem theosophischen Rahmen der Schelling'schen Abhandlungen können wir auch heute vor dieser Tatsache als einem Rätsel stehen, diesem Phänomen, das gegenüber allem anderen, dem wir begegnen, radikal andersartig ist und darum den Philosophierenden immer erneut vor die Frage nach dem Sein menschlicher Existenz stellt und Anlaß dafür ist, noch über sie und die Welt hinaus zu fragen.

Es ist aber nicht nur diese Überzeugung Schellings, daß es die Tatsache der Freiheit gibt, die wir mit ihm teilen können. Es ist auch seine Auffassung, daß wir nicht nur von idealen, sondern auch von realen Kräften, von Kräften des Lebens durchwaltet und bestimmt sind, der wir zustimmen können, mögen diese Kräfte heute auch andere Namen erhalten haben. Und es ist seine Einsicht in das Wesen des Realen als des Irrationalen, Unergründbaren, wesenhaft Fremden, Dämonischen, des Magischen, es ist vor allem sein Wissen um die erschreckende Macht des Bösen, die auch uns vor die Frage stellt, wie der Mensch als freiheitliches Wesen diesen Mächten der Finsternis begegnen soll. Und da kann auch uns nur die Erinnerung daran helfen, daß es doch auch jenen Willen in uns gibt, den Schelling den Universalwillen nannte, der rational auf die Ordnung menschlichen Zusammenlebens gerichtet ist und als diese Kraft auch die vitalen und triebhaften Mächte im Menschen zu lebensgestaltenden zu verwandeln vermag. Daß diese Möglichkeit des – mit Schelling so aufgefaßten – „Guten“ immer nur ein Aufgegebenes ist, das sich gemäß geschichtlichen Bedingtheiten in unterschiedlichen Ordnungsgestalten realisiert, gehört mit zu dem das Gesamtgeschehen umfassenden und durchdrin-



genden „Leben“ – eine Bestimmung, die wir weiter als Schelling und auch noch über die Lebensphilosophie hinaus denken sollten.

Nun haben doch gerade wir am Beispiel totalitärer Staaten erkannt, daß eine bloße Unterordnung dessen, was für Schelling der die realen Kräfte verkörpernde Partikularwillen war, unter einen Universalwillen, der schlechthin nur auf die Aufrechterhaltung einer Ordnung des Zusammenlebens geht, keineswegs ohne weiteres das „Gute“ ist. Es muß vielmehr – und dies haben wir wiederum bei Schelling gesehen – ein absolutes Maß anerkannt werden, an dem gemessen dieses Verhältnis das Gute ist. Für ihn galt, daß die zum Universalwillen gehörende Nächstenliebe sich an dem göttlichen Willen der Liebe „als einem immer gegenwärtigen Maß zu orientieren vermag“.

In ähnlicher Weise bezeugen auch noch in unseren Tagen die Religionen Gott als den Maßgebenden. Dennoch wird heute von so vielen nur noch das Fehlen eines Maßes verspürt, an dem menschliches Handeln sich orientieren könnte. Ist aber nicht gerade das Bewußtsein, daß ein Maß *fehlt*, eine überzeugende Anzeige dafür, daß es unverzichtbar ist? Eben darum muß es in unserer Zeit, in der viele überlieferte Maßstäbe keine Wirkungskraft mehr haben und neue nicht erschienen sind, die Aufgabe der Philosophie sein, vor den Blick zu halten, daß und wie es für traditionelles Denken einmal ein Absolutes gab. Dadurch könnte der Gedanke vor der Vergessenheit bewahrt und in die Gegenwart gerettet werden, daß es eigentlich ein Maß geben muß, soll der Mensch überhaupt zwischen Gut und Böse unterscheiden können, und daß er darum das Maßgebende weiter suchen muß. Eines aber ist uns doch sicher – und diese Gewißheit läßt sich gerade an Schelling bewahren –: Es gibt das „Wunder der Freiheit“ im Menschen. Das Bewußtsein dieser Freiheit hält trotz der stets gegenwärtigen Macht des Bösen die Hoffnung dafür offen, daß innerhalb ihrer immer wieder das Gute über das Böse siegt, und zugleich entläßt es den Menschen nicht aus der Verantwortung für sein Leben auf dieser Erde.