

Depersonale Subjektivität. Zum Begriff der Seele bei Schelling

Malte Dominik Krüger

Der auf die kantische Aufklärung folgende Deutsche Idealismus kann als eine entscheidende Formation des europäischen Geistes begriffen werden. Seine Fokussierung auf den systematischen Zusammenhang von Selbstbewusstsein, Selbstbestimmung und Selbstverwirklichung hat den normativen Gehalt der Moderne global geprägt und prägt ihn noch immer¹, auch wenn dies mitunter ausgeblendet wird². Der Deutsche Idealismus verbindet sich insbesondere mit einem Dreigestirn, nämlich Johann Gottlieb Fichte, Friedrich Wilhelm Joseph Schelling und Georg Wilhelm Friedrich Hegel³. Dabei stand der mittlere dieser Denker, Schelling, lange im Schatten von Fichte und Hegel. Während Fichte lediglich im Missverständnis der eigenen ‚Wissenschaftslehre‘ (1794) den genuinen Beitrag Schellings erblicken und Hegel seinen jüngeren Freund Schelling, mit dessen Hilfe er sich akademisch etablierte und qualifizierte, letztlich nur als Vorläufer seines eigenen, absoluten Systems verstehen konnte⁴, sieht man die Dinge gegenwärtig tendenziell anders: So ist von einem dreifachen Abschluss des Deutschen Idealismus die Rede⁵. Und die Bereitschaft Schellings, sich in kritischen Selbstüberbietungen zu korrigieren, wird

¹ Vgl. K. MÜLLER: *Streit um Gott. Politik, Poetik und Philosophie im Ringen um das wahre Gottesbild*, Regensburg 2006, 20. Grundsätzlich gilt für das Folgende: Wenn eine Aussage oder ein Referat nicht unmittelbar am Ende durch eine Anmerkung nachgewiesen wird, ist die Angabe der im Text folgenden Anmerkung darauf zu beziehen.

² Vgl. die – freilich pointiert abgrenzenden – Ausführungen: W. JANKE: *Die dreifache Vollendung des Deutschen Idealismus. Schelling, Hegel und Fichtes ungeschriebene Lehre*, Amsterdam/New York 2009, 1–8. 339–358.

³ Vgl. etwa die Gesamtschau: G. GAMM: *Der Deutsche Idealismus. Eine Einführung in die Philosophie von Fichte, Hegel und Schelling*, Stuttgart 1997.

⁴ Vgl. M. FRANK: *Vorbemerkung des Herausgebers*, in: F. W. J. Schelling, *Ausgewählte Schriften*, Bd. I (1794–1800), Frankfurt a.M. 1985, 7f.; vgl. zum Verhältnis von Schelling und Hegel in Jena: W. JAESCHKE: *Hegel-Handbuch. Leben – Werk – Schule*, Stuttgart/Weimar 2010, 18–26.

⁵ Vgl. den entschieden programmatischen Titel: JANKE: *Die dreifache Vollendung des Deutschen Idealismus* (siehe Anm. 2).

kaum noch als Mangel an Denkkraft und Problembewusstsein gedeutet⁶. Eher im Gegenteil, es gibt ein zunehmendes Interesse an der systemischen Offenheit Schellings – und darin scheint sich die ebenso attraktive Fokussierung auf das Lebensthema der Freiheit zu spiegeln⁷, womit sich wiederum Schellings Vorwurf verbindet, Fichte habe die Kreativität des Natürlichen und Hegel habe die Eigenständigkeit der Subjektivität unangemessen erfasst.⁸

Doch bei aller Sympathie für Schelling sollte man es sich meines Erachtens auch nicht zu einfach machen. Zwar zerfällt Schellings Philosophie nicht in unzählige Phasen, sondern prinzipiell in die Zeit vor der Spätphilosophie und die Spätphilosophie selbst; dies sind jeweils ungefähr zwanzig Jahre des Philosophierens – und entsprechend werde ich in der Darstellung gewichten⁹. Doch es gibt auch wesentliche Entwicklungen und Unterschiede. Während Schelling vor seiner Spätphilosophie in zahlreichen und schnell erscheinenden Publikationen neu akzentuiert und wiederholt ansetzt, ohne dies – vorsichtig gesagt – im einzelnen stets systematisch genau durchzuführen¹⁰, ist die von Schelling selbst nicht mehr publizierte Spätphilosophie eine komplex durchgeführte und sorgfältig austarierte Theoriegestalt, die versucht, für die Tradition anschlussfähig zu bleiben¹¹. Es scheint auf der persönlichen Ebene fast so, als würde sich der späte Schelling die Kritik Hegels, der junge Schelling habe seine Ausbildung vor dem Publikum gemacht, zu sehr zu Herzen nehmen¹².

Vor dem skizzierten Hintergrund gliedern sich meine Ausführungen in drei Schritte. Erstens wird Schellings Begriff der Seele vor der Spätphilosophie und zweitens in der Spätphilosophie dargestellt. Dies erlaubt es drittens, zwei Thesen – eine werkgenetische und eine geltungstheoretische – zu formulieren. Um es vorwegzunehmen und voranzustellen: Schellings Lebensthema ist

⁶ Vgl. F. J. WETZ: Friedrich W. J. Schelling, Hamburg 1996, 7f.; H. M. BAUMGARTNER/H. KORTEN: Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, München 1996, 9.

⁷ Vgl. die Aufführung einschlägiger Stellen aus Schellings Werk: F. MEIER: Transzendenz der Vernunft und Wirklichkeit Gottes. Eine Untersuchung zur Philosophischen Gotteslehre in F. W. J. Schellings Spätphilosophie, Regensburg 2004, 17, Anm. 23; vgl. zur Forschungslage: M. D. KRÜGER: Göttliche Freiheit. Die Trinitätslehre in Schellings Spätphilosophie, Tübingen 2008, 30–98.

⁸ Vgl. zu der im Einzelnen komplexen Kritik Schellings und den intrikaten, wechselseitigen Missverständnissen und sachlichen Problemen mit weiterführender Literatur: MEIER: Transzendenz (siehe Anm. 7), 64–110.

⁹ Vgl. zur Frage der Abgrenzung: KRÜGER: Freiheit (siehe Anm. 7), 11–16, insbes. Anm. 1.

¹⁰ Von daher versteht sich auch die inzwischen forschungsgeschichtlich überholte Ansicht, Schelling wandle sich ständig in seinen Positionen (vgl. WETZ: Schelling (siehe Anm. 6), 7f.; BAUMGARTNER/KORTEN: Schelling (siehe Anm. 6), 9).

¹¹ Vgl. KRÜGER: Freiheit (siehe Anm. 7), 101–312.

¹² Vgl. P. SLOTERDIJK, Vorbemerkung, in: Schelling, ausgew. u. vorgest. v. M. Boenke, München 1995, 13–16.

nicht das der Seele, sondern das der Freiheit. In das jeweilige Verständnis der Freiheit wird der Begriff der Seele eingezeichnet, der gerade nicht für die besondere Erlebnisqualität des Subjektiven im Sinn eines Refugiums privater Innerlichkeit, sondern für eine allgemein jeder Subjektivität dialektisch inwohnende Dimension der Alleinheit steht. Insofern ist die Seele bei Schelling der Ausdruck depersonaler Subjektivität¹³. Schelling wird in dieser Fluchtlinie für die Frage der Seele interessant, weil er mit Hilfe seines Konzepts das Gegenüber von Natur und Bewusstsein vermittelt – und dieses wiederum in den Horizont einer freiheitstheoretisch und religionstheoretisch anschlussfähigen Alleinheit stellt. Gegenwärtig kann der Wirklichkeitssinn dieses Abschlussgedankens zur Einsicht der sich gerade akademisch etablierenden Bildtheorie führen, wonach der Unterschied von Sein und Schein einzuklamern ist.

1. Schellings Begriff der Seele vor seiner Spätphilosophie

Schellings philosophische Anfänge sind theoretisch von der kantischen Philosophie und praktisch von der französischen Revolution geprägt. Die damit verbundenen Einsichten werden dem jungen Schelling zufolge grundsätzlich in Fichtes Philosophie erfasst, welche die bei Kant noch auf das Gebiet der praktischen Philosophie eingegrenzte Selbstgesetzgebung der Freiheit auf die theoretische Philosophie ausweitet¹⁴. So verwundert es wenig, dass Schellings Schrift ‚*Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt*‘ (1794), mit der er in die philosophische Öffentlichkeit tritt, die Einheit des kantischen Kritizismus von demselben nicht folgerichtig erfasst sieht¹⁵. Wie Fichte for-

¹³ Vgl. zum Begriff der Seele bei Schelling auch: S. MISCHER: *Der verschlungene Zug der Seele. Natur, Organismus und Entwicklung bei Schelling, Steffens und Oken*, Münster 1994; TH. BUCHHEIM/F. HERMANNI (Hgg.): „Alle Persönlichkeit ruht auf einem dunklen Grunde“. Schellings Philosophie der Personalität, Berlin 2004.

¹⁴ Das Folgende (1) greift im Blick auf die Entwicklung von Schellings Denken grundsätzlich Überlegungen auf, die sich (einschließlich weiterführender Literaturhinweise) finden in: M. D. KRÜGER: *Mehr als notwendig – Natürliche Theologie nach Schelling*, in: M. Wasmaier-Sailer/B. P. Göcke (Hgg.): *Idealismus und natürliche Theologie*, Freiburg/München 2011, 135–146. Schelling wird im Folgenden nach der ersten Gesamtausgabe, die fortlaufend als Band I bis XIV gezählt wird, mit Band- und Seitenzahl ohne weiteren Zusatz zitiert (vgl. F. W. J. SCHELLING, *Sämtliche Werke*, hg. v. K. F. A. Schelling, Stuttgart/Augsburg 1856–61. *Werke*. Nach der Originalausgabe in neuer Anordnung, hg. v. M. Schröter, München 1927–54, ND 1962–71; vgl. auch die im Erscheinen begriffene Ausgabe, auf die unter der Sigle AA auch zurückgegriffen werden kann: *Historisch-Kritische Ausgabe im Auftrag der Schelling-Kommission der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, hg. v. H. M. Baumgartner/W. G. Jacobs/H. Krings/H. Zeltner, Stuttgart/Bad Cannstatt 1976ff.).

¹⁵ Vgl. I 85–112.

dert Schelling eine Grundlegung aller Wissenschaft in einer Theorie absoluter und sich selbst beschränkender Subjektivität¹⁶. In dieser Fluchtlinie charakterisiert Schelling im Brief an Hegel vom 4. Februar 1795 sein Denken ausdrücklich als einen Spinozismus der Freiheit. Demnach liegt in der durch Freiheit bestimmten und noch durch keine Gegenständlichkeit beschränkten Subjektivität alles beschlossen. Dieses absolute Ich, so Schelling, ist frei von den Schranken der Endlichkeit und mithin göttlich, und dieses Ich ist unpersönlich, weil Persönlichkeit ohne Objektbezug undenkbar ist und der Objektbezug dem unbedingten Charakter des Absoluten widerspricht¹⁷.

In dem absoluten Ich, so die Schrift *‚Vom Ich als Prinzip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen‘* (1795), hat die Philosophie ihr Ein und Alles, ihr *hen kai pan*¹⁸. Die absolute Subjektivität in ihrer strikt zuständigen wie fundierenden Form ist sich selbst in der intellektuellen Anschauung gegeben. Denn wenn kein sinnliches Objekt gegeben ist, dann kann es zu keiner sinnlichen Anschauung kommen; vielmehr kann von einer intellektuellen Anschauung die Rede sein, wenn die im absoluten Ich sich einstellende Selbstgegebenheit unbedingter Freiheit verstanden werden soll¹⁹. Vor diesem Hintergrund begreift Schelling in den *‚Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre‘* (1797/98)²⁰ unter der Seele die gleichermaßen hervorbringende wie einschränkende Tätigkeit der Subjektivität. Die Seele erhält sich, insofern sie sich selbst unendlich tätig wiederherstellt. Sie liegt dem Hervorgehen des Endlichen zugrunde und kann sich darin der Stufen ihres Werdens ansichtig werden²¹.

Dass die Subjektivität alles umfasst, versteht Schelling in der Schrift *‚Darstellung meines Systems der Philosophie‘* (1801)²² auch in dem Sinn, dass alles von der Struktur der Subjektivität bestimmt ist²³. Schon in der Schrift *‚Ideen zu einer Philosophie der Natur‘* (1797) wird die Natur als eine selbständige und sich selbst organisierende Kraft betrachtet. Sie ist nicht nur Objekt (*natura naturata*), sondern auch Subjekt (*natura naturans*)²⁴. Die Natur schlägt im Menschen buchstäblich die Augen auf und wird ihrer selbst

¹⁶ Vgl. I 88. 96ff.

¹⁷ Vgl. AA III 1, 20–23. Vgl. zum Idealismus Fichtes als Umkehrung des Spinozismus auch: X 92, Anm. 1.

¹⁸ Vgl. I 149–244, bes. 162–172. 186f.

¹⁹ Vgl. I 179–242. Genauer spricht Schelling von „intellektueller Anschauung“ (I 181). Der Ausdruck wird auch von Friedrich Hölderlin gebraucht und ist vermutlich dem Ausdruck Spinozas „amor dei intellectualis“ nachgebildet (vgl. BAUMGARTNER/KORTEN: Schelling (siehe Anm. 6), 228).

²⁰ Vgl. I 343–452.

²¹ Vgl. I 386f.

²² Vgl. IV 105–212.

²³ Vgl. IV 109.

²⁴ Vgl. II 11–343.

bewusst. Im menschlichen Bewusstsein kommt die Natur zur Vernunft; im Menschen wird die Natur Geist. Und wenn die Natur im Menschen zum Geist erwacht, dann sind die Natur bewusstloser, sichtbarer Geist und der Geist bewusste, unsichtbare Natur. Damit geht die Einsicht in die Identität von Geist und Natur, von Subjektivität und Objektivität, von Realem und Idealem einher²⁵. Daher ist es nach der ‚*Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie*‘ (1799)²⁶ die Aufgabe der Transzendentalphilosophie, das Reale aus dem Idealen, Aufgabe der Naturphilosophie, das Ideale aus dem Realen zu erklären²⁷. Diese im Grundsatz eindeutige wie in der Ausführung problemoffene Bestimmung kann Schelling variieren. Der Grundgedanke der Naturphilosophie besagt in Aufnahme (neu-)platonischer, spinozistischer und kantischer Einsichten: Die Welt erscheint als wohlgeordneter Organismus, der durch die der Natur innewohnende Kraft bestimmt ist²⁸. In der Schrift ‚*Von der Weltseele. Eine Hypothese der höhern Physik zur Erklärung des allgemeinen Organismus*‘ (1798) wird diese Kraft als Weltseele bezeichnet. Als *natura naturans* wirkt sie ursprünglich in der Einheit der Entgegensetzung positiver und negativer Kraft, die sich vielstufig und zunehmend komplexer ausbildet²⁹. Insbesondere die Bedeutung des Organismus für das Leben ist dabei zentral; die vermeintlich toten Dinge sind lediglich vergangenes Leben. Anorganisches und Organisches lassen sich insofern nicht trennen und bilden ihrerseits einen organischen, all-einen Zusammenhang³⁰.

Die Ergründung dieser einen Identität, die allem zugrunde liegt, was *als* etwas auftritt, rückt im Folgenden in den Mittelpunkt von Schellings Interesse. Diese übergreifende Identität der systemtheoretisch sich ergänzenden Naturphilosophie und Transzendentalphilosophie fokussiert Schelling als eine Geschichte des Selbstbewusstseins, die schließlich in der menschlichen Kunst kulminiert. Nach dem ‚*System des transzendentalen Idealismus*‘ (1800)³¹ wird die absolute Identität ihrer selbst in einem Zustand gewahr, in dem noch nicht reflexiv etwas als etwas gewusst wird. Die absolute Identität stellt sich in einem wissenden Nichtwissen ein, das eine präreflexive Vertrautheit des menschlichen Bewusstseins mit sich selbst ist. Dafür steht der Begriff der intellektuellen Anschauung ein³². Sie wird sich selbst in der Kunst buchstäb-

²⁵ Vgl. II 56.

²⁶ Vgl. III 269–326.

²⁷ Vgl. III 272f.

²⁸ Vgl. zu der Formierung von Schellings Naturphilosophie und den damit zusammenhängenden Problemen (einschließlich weiterführender Literatur) auch: S. SCHWENZFEUER: *Natur und Subjekt. Die Grundlegung der schellingschen Naturphilosophie*, Freiburg/München 2012, 13–217.

²⁹ Vgl. II 347–583.

³⁰ Vgl. II 500.

³¹ Vgl. III 327–634.

³² Vgl. III 369ff.

lich anschaulich, nämlich Gegenstand der Betrachtung. Die intellektuelle Anschauung stellt sich im Kunstwerk als ursprüngliche Einheit dar, wenn ingeniös ideale Subjektivität und reale Objektivität übereinkommen, wenn freies, bewusstes Hervorbringen und natürliches, bewusstloses Hervorgebrachtes eins werden³³. In der Rede ‚*Ueber das Verhältnis der bildenden Künste zu der Natur*‘ (1807)³⁴ wird der Begriff der Seele vor dem Hintergrund dieses Verständnisses eingezeichnet: Wenn Kunst die intelligible Kreativität der Natur zur Erscheinung bringt, dann reflektiert sich buchstäblich und produktiv die Natur seelisch im Menschen; im Kunstwerk kann nämlich der Mensch mit Hilfe seiner Seele die Seele des Künstlers erkennen. Dabei ist die Seele, so Schelling, nichts Persönliches oder Individuelles, sondern das in der menschlichen Subjektivität, wodurch sie sich über ihre partikuläre Gestalt erhebt³⁵.

Dass die Kunst als Spiegel des Universums dasselbe als absolutes Kunstwerk zu identifizieren erlaubt, erscheint Schelling allerdings zunehmend als ein Problem. Denn es macht die Freiheit beziehungsweise Eigenständigkeit des Endlichen zumindest fraglich. Um die Erfahrung menschlicher Freiheit denkerisch zu erklären, nimmt Schelling deswegen schon in der Schrift ‚*Philosophie und Religion*‘ (1804)³⁶ die Möglichkeit eines Abfalls des Endlichen vom Absoluten an. Dafür steht nunmehr der Begriff der Seele. Wenn das Absolute sich in seinem „Gegenbild“ darstellt, dann muss dieses Gegenbild der Seele selbst so absolut sein, dass es sich in seiner Selbstheit ergreifen können muss. Im Fall dieses nicht nochmals eigens erklärbaren Freiheitsvollzugs kommt es allerdings zu einer abstrakten, einseitigen Selbstsetzung, insofern dies ein Abfall vom wahren Absoluten ist. Schelling verweist in diesem Zusammenhang darauf, dass die Griechen die Seele als das Göttliche des Menschen kennen, das gefallen und wiederherzustellen ist³⁷.

In der berühmten Schrift ‚*Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*‘ (1809)³⁸ verfolgt Schelling die Möglichkeit des Abfalls bis in den Gedanken des Absoluten. Nach dieser „Freiheitsschrift“ beinhaltet das Absolute eine Selbstunterscheidung, wie sie für die Rede von einem personalen Bewusstsein und damit die Rede von Gott charakteristisch ist. So ist in Gott zwischen seinem irrationalen, sogenannten Grund und seiner rationalen, sogenannten Existenz zu unterscheiden. Das Problem von zwei Momenten in Gott löst

³³ Vgl. III 627ff.

³⁴ Vgl. VII 289–329.

³⁵ Vgl. VII 310ff. Vgl. zu Schellings Philosophie der Kunst (mit weiterführenden Literaturhinweisen): A. ZERBST: Schelling und die bildende Kunst, München 2011, 11–252, bes. 240ff.

³⁶ Vgl. VI 11–70.

³⁷ Vgl. VI 38ff.

³⁸ Vgl. VII 331–416.

Schelling dadurch, dass die göttliche Natur („Grund“) und der göttliche Verstand („Existenz“) von Gott als Liebe („Ungrund“) umgriffen werden. Im Menschen als dem Gegenbild Gottes wird die zertrennbare Einheit von Grund und Existenz bewusst – als freies Bewusstsein; dies ist die Seele. Der Seele ist es möglich, beide in Gott selbst untrennbar geeinten Momente zu trennen und so die Abwendung von Gott zu bewirken. In dem Fall wird aus der gottkonformen Seele der gefallene Geist. Dies ist notwendig für Gott. Denn wenn die absolute Persönlichkeit als Einheit von Grund und Existenz realisiert sein soll, die sich in der Möglichkeit des Anderen ihrer selbst repräsentieren muss, nämlich in dem Menschen, insofern er zum Bösen fähig ist, und wenn erst dessen Selbstverwirklichung ihn von einem möglichen Objekt (als dem Anderen Gottes) zu einem wirklichen Subjekt (als dem anderen Gott) werden lässt, dann wird der Mensch seinerseits für das vollständige Offenbarwerden Gottes wesentlich, der sich nur infolgedessen als Intersubjektivität, nämlich als die Liebe des Ungrunds, zeigen kann. Zugespitzt gesagt: Ohne den Fall der Seele ist Gott unselig³⁹. Ohne menschliche Selbstergreifung ist Gott in seinem therapeutischen Selbstwertungsprozess gehindert, was Odo Marquard letztlich dahin brachte, die psychoanalytische Beschreibung des Seelischen als Grundkonstellation in Schellings ‚*Freiheitsschrift*‘ vorweggenommen zu sehen⁴⁰.

In den ‚*Stuttgarter Privatvorlesungen*‘ (1810)⁴¹ unterstreicht Schelling die Unterscheidung zweier Prinzipien in Gott, die eine Konstruktion des Realen und Idealen erlaubt und im Menschen gipfelt, der frei ist⁴². Dies wird im letzten Teil der ‚*Stuttgarter Privatvorlesungen*‘ – in Entfaltung von in der ‚*Freiheitsschrift*‘ angelegten Motiven – nunmehr recht ausführlich anhand des Begriffs der Seele erläutert. Demnach besteht der Mensch als Geist aus drei Vermögen beziehungsweise Potenzen, wobei sich der Begriff des Geistes nicht nur auf den ganzen Menschen, sondern auch auf ein Einzelvermögen bezieht. Das unterste Vermögen ist das Gemüt, das mittlere der Geist und das oberste die Seele. Das Gemüt zerfällt wiederum in die drei aufeinander aufbauenden Momente von Sehnsucht, Begierde und Gefühl und der Geist in die drei aufeinander aufbauenden Momente von Eigenwillen, Verstand und freier Wille. Die Seele hingegen hat keine Stufen mehr in sich, sie ist das Göttliche und Unpersönliche im Menschen. Bezieht sich die Seele auf die Potenzen von Sehnsucht und Eigenwillen, entsteht Kunst. Bezieht sich die Seele auf die

³⁹ Vgl. zur Seele insbesondere: VII 362f.; vgl. zum letzten Stand der im Einzelnen umstrittenen Deutung der „*Freiheitsschrift*“: CH. BROUWER: Schellings *Freiheitsschrift*. Studien zu ihrer Interpretation und ihrer Bedeutung für die theologische Diskussion, Tübingen 2011.

⁴⁰ Vgl. O. MARQUARD: Grund und Existenz in Gott, in: O. Höffe/A. Pieper (Hgg.): F. W. J. Schelling: Über das Wesen menschlicher Freiheit, Berlin 1995, 55–59; DERS.: *Transzendentaler Idealismus, romantische Naturphilosophie, Psychoanalyse*, Köln 1987.

⁴¹ Vgl. VII 417–486.

⁴² Vgl. VII 417–457.

Potenzen von Gefühl und Verstand, entsteht Philosophie. Bezieht sich die Seele auf die Potenzen von freiem Willen und Begierde, entsteht Moral. Bezieht sich die Seele auf sich selbst, dann ist dies Religion. Mit dem Tod trennt sich nach Schelling nicht die Seele vom restlichen Menschen. Vielmehr kommt es zu einer „Essentifikation“, die das Physische nicht ausschließt, insofern es zum Selbst des jeweiligen Menschen gehört⁴³. In den ‚*Weltaltern*‘ (1814/15)⁴⁴ werden die in Gott wirksamen Differenzen so verstanden, dass sie sich als zeitliche Folge – eben von ‚*Weltaltern*‘ – auslegen. Die Vorgeschichte, Geschichte und Nachgeschichte der Welt erscheint als Selbstoffenbarung der Potenzen Gottes, nämlich seiner Natur, seiner Freiheit und seiner Liebe. Diese Potenzen können auch als Selbstheit, Überfluss und die diese beide vereinigende Verbindung, nämlich die ‚*Weltseele*‘, gefasst werden⁴⁵. Die menschliche Seele, die daran Anteil hat, verfügt über eine Mitwisserschaft⁴⁶.

2. Schellings Begriff der Seele in seiner Spätphilosophie

Ausgerechnet der letzte Brief Schellings an Maximilian II. von Bayern, den Schelling in Philosophie unterrichtet hatte, vom 16. Januar 1854 thematisiert den Begriff der Seele. In Anknüpfung an Aristoteles versteht Schelling die Seele als das Prinzip des organischen Lebens, das in der Stufenfolge von Pflanze, Tier und Mensch wirkt und sich im Menschen als Gegenüber Gottes bewusst wird. Gegenüber Gott ist die Seele des Menschen passiv, ohne es sein zu müssen. Wird die Seele aktiv und sondert sich insofern ab, wird sie Geist, der in seiner buchstäblichen Unseligkeit vom Absoluten zwar relativ getrennt ist, dem sich aber auch die Aussicht auf eine Überwindung dieser Unseligkeit auftut. Diese Überwindung ist mit dem Übergang vergleichbar, den der Apostel Paulus als den Übergang vom Gesetz zum Evangelium beschreibt, so Schelling, der zugleich darauf verweist, nur verkürzend die Zusammenhänge an dieser Stelle beschreiben zu können⁴⁷. Dem wird man nur zustimmen können. Denn Schelling beschreibt hier in aller Kürze seine Spätphilosophie.

Das Merkmal von Schellings Spätphilosophie ist die Unterscheidung von negativer und positiver Philosophie⁴⁸. Die beiden entsprechenden Systemteile finden sich nach Schellings Nachlassverfügung⁴⁹ in der ‚*Darstellung der*

⁴³ Vgl. VII 457–484.

⁴⁴ Vgl. VIII 195–344.

⁴⁵ Vgl. VIII 276.

⁴⁶ Vgl. VIII 199f.

⁴⁷ Vgl. W. E. EHRHARDT (Hg.): Schelling Leonbergensis und Maximilian II. von Bayern. Lehrstunden der Philosophie, Schellingiana 2, Stuttgart/Bad Cannstatt 1989, 119–122.

⁴⁸ Vgl. KRÜGER, Freiheit (siehe Anm. 7), 11–16.

⁴⁹ Vgl. a.a.O., 16–29.

reinrationalen Philosophie' (1847–1852)⁵⁰ und der ‚Urfassung der Philosophie der Offenbarung‘ (1831/32)⁵¹. Letztere war bis zum Jahr 1992 verschollen⁵²; entsprechend unklar blieb der Gesamtbogen von Schellings Spätphilosophie. Nunmehr ist die Situation anders, und das hat dann durchaus auch für den Begriff der Seele gewisse Konsequenzen. Er ist innerhalb der negativen Philosophie zu verorten, die ihrerseits in eine gleichsam systemgeschichtliche Einleitung und zwei Systemteile zerfällt. Da die negative Philosophie systemisch ohne die positive Philosophie unverständlich zu bleiben droht, werde ich letztere zumindest in groben Zügen darstellen und auf den Begriff der Seele beziehen⁵³.

In der Einleitung in die negative Philosophie zeichnet Schelling die Philosophie in die europäische Geschichte des Geistes ein. Demnach bezeugen die beiden philosophiegeschichtlich maßgeblichen Erscheinungen der griechischen und neuzeitlichen Philosophie das jeweilige Ende einer ungebrochenen Tradition von Religion. Deren zentrale Gestalt ist für Schelling im europäischen Zusammenhang, in dem das Verständnis von Philosophie seinen Ausgang nimmt, die christliche Religion. Entsprechend kann man in einer ersten Näherung von einer vorchristlichen und einer christlichen Religion sprechen. Das Ende der ungebrochenen Tradition der vorchristlichen Religion dokumentiert sich in der griechischen Philosophie. Das Ende der ungebrochenen Tradition der christlichen Religion dokumentiert sich in der neuzeitlichen Philosophie. Letztere lässt sich seit Descartes die Erkenntnisquellen nicht mehr vorgeben, sondern versucht eine Selbstbegründung. Sie gipfelt im neuzeitlichen Gottesgedanken, wenn Gott als die Wirklichkeit verbürgende Einsicht der menschlichen Vernunft erfasst werden soll. Dieses Projekt scheitert allerdings, wie nach Schellings Auffassung die kantische Kritik der Gottesbeweise zeigt. Darin erschöpft sich Kants Verdienst jedoch keineswegs. Vielmehr ist nach Schelling eine konstruktive Lesart von Kants Theorie des transzendentalen Ideals weiterführend. Demnach ist Gott kein Gegenstand der Erfahrung, sondern eine notwendige Implikation des vernünftigen Verstandesgebrauchs, wenn der Sachgehalt des einen Gegenstand bezeichnenden Begriffs stimmig sein soll. Soll nämlich einem Gegenstand von zwei kontradiktorisch entgegengesetzten Prädikaten genau eines zukommen und muss

⁵⁰ Vgl. XI 253–572.

⁵¹ Vgl. F. W. J. SCHELLING: *Urfassung der Philosophie der Offenbarung*, hg. v. W. E. Ehrhardt, Hamburg 1992.

⁵² Vgl. zum Fund und seiner Bedeutung: KRÜGER, *Freiheit* (siehe Anm. 7), 19f.

⁵³ Das Folgende dieses Abschnitts (2) spitzt fortschreibend und unter Fokussierung auf den Begriff der Seele die Deutung zu, die ausführlich mit zahlreichen Belegen und in einer intensiven Auseinandersetzung mit der Forschung zu finden ist in: KRÜGER, *Freiheit* (siehe Anm. 7), 101–272; DERS., *Kontingenzbewusstsein als Freiheitserfahrung. Zum Verständnis von Gott und Geschichte in Schellings Spätphilosophie*, in: Ch. Danz (Hg.): *Schelling und die historische Theologie des 19. Jahrhunderts*, Tübingen 2013, 209–231.

dies im Sinn durchgängiger Bestimmung der Fall sein, dann muss es eine alle Prädikate in sich begreifende Idee geben. Diese Idee kann – als Inbegriff der letztlich paradigmatischen Möglichkeit – als ein Ideal erfasst werden, sodass Kant hypothetisch diese Einsicht als das eine Urwesen und seine Materie fassen kann. Nach Schelling bleibt Kants Ausführung hinter dessen eigener Einsicht zurück. Wenn bei Kant die endlichen Dinge als Materie im Urwesen ihren evolutiven Grund haben sollen, aber der Schritt von einer im transzendentalen Sinn logischen zu einer genetischen Ausführung nicht erfolgt, liegt ein doppelsinniges – nämlich Ausführung und Sachverhalt betreffendes – Defizit an Kreativität vor. Daher ist grundlegend rein rational anzusetzen.

Dies geschieht im ersten Systemteil der negativen Philosophie, im sogenannten reinen Denken. Das reine Denken setzt nichts als den Anspruch der reinen Vernunft voraus. Insofern dieses Denken der Wissenschaft sachlogisch vorausgeht, ist es noch keine wissenschaftliche Erörterung, sondern das reine Denken. Für dieses stellt sich das Problem eines Anfangs. Ohne sich eines Begründungsdefizits schuldig zu machen, kann nämlich die reine Vernunft in ihrer anfänglichen Gestalt keine Zuflucht zu etwas anderem nehmen. Das ist offenkundig problematisch: Die reine Vernunft fragt sich nach ihrem Selbstverständnis, hat aber keinen Anhaltspunkt als denjenigen, der gerade zu dieser Frage führt. Dieser Anhaltspunkt ist die Einsicht, dass die Vernunft sich nichts autoritativ vorgegeben sein lassen kann. Diese Aporie erweist sich jedoch als Ausweg: Die reine Vernunft kann die in ihrem bloßen Begründungsanspruch liegende Möglichkeit ihrer selbst untersuchen. Aufgrund dieser Selbstbezüglichkeit vermag die reine Vernunft sich als Möglichkeit selbst nicht zu verfehlen. Folglich schließt der Anspruch der reinen Vernunft nach Selbstbegründung unter der Maßgabe elementarer Konsistenz ihre Widerspruchsfreiheit ein. Insofern erscheint das Prinzip vom ausgeschlossenen Widerspruch als die grundlegende Struktur reiner Vernunft. Dieses Prinzip besagt: Unmöglich kann einem Sachverhalt in derselben Hinsicht dasselbe zukommen und zugleich nicht zukommen. Im Bereich der reinen Vernunft ist dieses Prinzip nach Schelling produktiv. Es negiert zwar in der Wirklichkeit die Gleichzeitigkeit der entgegengesetzten Momente, aber in der Möglichkeit der reinen Vernunft negiert es diese nicht. Schließen sich nämlich real entgegengesetzte Momente wechselseitig aus, sodass ein Drittes unmöglich ist, so schließen sie sich ideal so aus, dass ein Drittes notwendig ist. Das ausgeschlossene Dritte ist in dem Fall – anders als in dem der Wirklichkeit – keine unmögliche Wirklichkeit, sondern eine notwendige Möglichkeit. Denn sind die entgegengesetzten Momente im Bereich des Möglichen allein aufgrund ihres Wechselbezugs, dann ist das ausgeschlossene Dritte gesetzt. Diese drei Momente verbleiben im Bereich der Möglichkeit und sind nichts anderes als die Artikulation der paradigmatischen Möglichkeit. Schelling spricht die Momente dieser von ihm als Dialektik bezeichneten Grundoperation der reinen Vernunft auch als Subjekt, Objekt und Subjekt-Objekt an. Das Subjekt

drückt den schlechthin zuständlichen Strukturaspekt, das Objekt den schlechthin gegenständlichen Strukturaspekt und das Subjekt-Objekt deren strukturelle Verbindung aus. Diese Momente nennt Schelling auch Potenzen, also Möglichkeiten. Damit ist die sachliche Pointe modal erfasst: Was überhaupt als etwas möglich sein soll, zeigt der Satz vom ausgeschlossenen Widerspruch, nämlich eine Struktur, die sich als Gefüge einer Dialektik aufspannt, die ihrerseits unter der Bedingung einer Wirklichkeit steht. Damit wird nicht nur im Rückblick performativ die systematische Pointe der problemgeschichtlichen Einleitung klar, wenn letztere die interne Angewiesenheit der Vernunft auf eine Wirklichkeit umsetzt, insofern sich das Begreifen der Vernunft selbst als faktisch begreift. Damit wird vielmehr auch ein Fortgang notwendig. Wenn die Dialektik der reinen Vernunft auf ihr Prinzip gestoßen ist, das sich ihr entzieht, und zwar im Vollzug ihrer selbst, dann ist dieses Prinzip nicht als solches erfasst. Die reine Vernunft möchte aber in höchstmöglicher Klarheit dieses Prinzip an sich selbst begreifen.

Daher werden im zweiten Systemteil der negativen Philosophie, in der sogenannten ersten Wissenschaft, die dialektischen Momente beziehungsweise Potenzen der reinen Vernunft so behandelt, als ob sie ohne dieses Prinzip auskommen könnten. Die reine Vernunft unterstellt den dialektischen Momenten hypothetisch eine von dem Prinzip unabhängige Wirklichkeit, um so das Prinzip auszusondern. Durch die folgende Ausdifferenzierung der im reinen Denken paradigmatischen Möglichkeit werden Möglichkeiten fixierbar, denen weltbildender Charakter zukommt. Dies erklärt kategorial die Ideenwelt und die Erscheinungswelt. Und dies erklärt die Bezeichnung der ersten Wissenschaft, insofern es in ihr als einer Selbstvergegenständlichung des reinen Denkens zum schlechthin ersten Wissen kommt. Was die Ideenwelt angeht, so ändern sich die dialektischen Momente. Wird nämlich hypothetisch eine Wirklichkeit unterstellt, dann realisiert sich das Subjekt als Zugrundeliegendes (*hypokeimenon*). Das Subjekt als der schlechthin zuständliche Strukturaspekt wird gegenständlich und kann insofern als *causa materialis* gefasst werden. Dies wiederum wirkt auf das Objekt als den schlechthin gegenständlichen Strukturaspekt, der sich gleichsam aus seiner Stellung gedrängt sieht und dagegen wirkt. Insofern kann das Objekt als Entgegenwirkendes und *causa formalis* erscheinen. Das Subjekt-Objekt als strukturelle Verbindung des schlechthin zuständlichen und gegenständlichen Strukturaspektes wird ebenso potentialisiert; das Subjekt-Objekt kommt als Ziel und Zweck in den Blick, mithin als *causa finalis*. Da diese drei Momente versuchsweise ohne das Prinzip gesetzt sind, und zwar so, als ob sie wirklich wären, fehlt das Einheitsmoment, das im Satz vom ausgeschlossenen Widerspruch von der als Prinzip bezeichneten Wirklichkeit besetzt ist. Um dem abzuhelfen, wird in der Ideenwelt gleichsam ein Ersatzprinzip eingesetzt. Das ist die Seele, die – so Schelling in Anlehnung an Platon – als Weltseele für die Gesamtheit der idealen Möglichkeiten entsteht. Diese Seele erscheint in

der Ideenwelt, und zwar in der Aufstufung von der Pflanze über das Tier zum Menschen sukzessiv intensiver. Als Entelechie – so Schelling in Anlehnung an Aristoteles – des organischen Lebens ist sie nicht dazu bestimmt, ganz für sich zu sein. Ihr Zweck besteht darin, das organische Leben so zu formieren, dass es eins ist. Im idealen Menschen erscheint die Seele so, dass sie ihrer selbst gewahr wird, nämlich ihrer Vermittlung, die sie an der Stelle des absoluten Prinzips vollbringt. So ist die menschliche Seele dessen lebendiges Ebenbild. Sie ist der potentielle Gott. Aufgrund ihrer Selbstbezüglichkeit kann sich die Seele des Menschen zu sich verhalten und damit auch ihre Vermittlung problematisieren. Geschieht dies, indem die Seele sich im Sinn reiner Tathandlung eigens setzt, wie Schelling in Anlehnung an Fichte formuliert, dann erfolgt der Übergang von der Ideenwelt in die Erscheinungswelt. In dem Fall versteht sich der Mensch als Mittelpunkt seiner Welt. Mit der Geistwerdung der Seele tritt gewissermaßen eine äußerlich werdende Stockung dessen ein, was in der Ideenwelt kontinuierlich auseinander hervorgeht. Dies ist nichts anderes als die buchstäbliche Unseligkeit des Geistes. Infolgedessen wird aus dem Subjekt als der metaphysischen *causa materialis* grundsätzlich die physische Materie, die aufgrund des Objekts als der *causa formalis* eine Gestalt annimmt und auf das Subjekt-Objekt als die *causa finalis* zielt. In dem komplexen und langwierigen Aufbau des Lebens von dem Anorganischen über das Organische in der Pflanze und im Tier kommt diese *causa formalis* im menschlichen Organismus zu sich. In ihm schlägt die Natur die Augen auf und wird ihrer selbst als Geist gewahr. Er zeigt sich in jedem einzelnen menschlichen Bewusstsein, das dadurch zugleich allgemein ist. Die darin angelegte Spannung von Einzelheit und Allgemeinheit drückt sich als Vernunftgesetz äußerlich und innerlich aus. Äußerlich gewinnt das Vernunftgesetz im Staat seine Gestalt, der die Vernunft in der Geschichte darstellt. Dabei hat der Staat sich so zurückzunehmen, dass er der freien Entfaltung der Gesellschaft dient. Das schließt den Staat als Endziel der Geschichte ebenso aus wie die Möglichkeit einer grundlegenden Umstürzung der staatlichen Verhältnisse. In dem ersten Fall wird die Freiheit des einzelnen nicht genügend beachtet, in dem zweiten Fall wird der grundlegende Charakter des Staates verkannt. Innerlich gewinnt das Vernunftgesetz im Gewissen seine Gestalt. Dies ist das Moralgesetz, das eine allgemeine Gesinnung fordert. Damit soll dem selbstischen Eigenwillen der Weg abgeschnitten werden. Dies überlastet jedoch den Geist, der damit erfährt, was in der christlichen Religionsgeschichte bei Paulus und Luther als Gesetzeserfahrung beschrieben wird. Der Geist versucht, die gottkonforme Seligkeit durch eine Selbstnegation eigens zu vollbringen – auf religiösem, ästhetischem oder philosophischem Weg. Auf religiösem Weg strebt er dann eine mystische Selbstnegation an, auf dem ästhetischen Weg strebt er eine schöpferische Selbstvergessenheit und auf dem dritten Weg eine theoretische Selbstaufhebung an. Diese Wege des Geistes, selig zu werden, scheitern nach Schelling

daran, dass sie in Wahrheit die praktische Selbsterhaltung voraussetzen, die eine Rückkehr ins tätige Leben bedeutet, das dem äußeren und inneren Gesetz unterliegt. Anders gesagt: Der Versuch des Geistes, seine partikulare Besonderheit gegenüber der Allgemeinheit der Seele zurückzunehmen, scheitert daran, dass die Selbstnegation des Geistes unaufhebbar und heillos ein Akt dieses Geistes bleibt; und dies verrät sich in der praktischen Sorge um das eigene Leben. Es scheint kein Weg von der Alleinigkeit des Geistes, seiner partikularen Vereinzelnung, in die Alleinheit der Seele, die Ganzheit integren Lebens, zurückzuführen. Doch dies ist nicht allein negativ. Denn mit dieser Einsicht des Geistes in seine eigene Unseligkeit kommt die negative Philosophie an ihr Ende. Der Geist weiß nun das absolute Prinzip von sich getrennt. Insofern erscheint das absolute Prinzip als solches, wie es das Ziel der negativen Philosophie ist. Und diese Trennung wird auch – anders als im vorherigen Verlauf der negativen Philosophie – so realisiert, dass ausdrücklich das absolute Prinzip als solches anerkannt wird. Darum ist diese eingesehene Unseligkeit auch kein schlichtes Unglück, sondern auch eine glückende Einsicht (*felix culpa*). Schellings Rede von der misslingenden Zurückverwandlung des Geistes in die Seele besagt folglich im Rahmen der Systematik negativer Philosophie, was nach deren Einleitung die kantische Theorie des transzendenten Ideals philosophiegeschichtlich versichert: Das Durchmustern elementarer Möglichkeiten im Sinn der dialektisch auslegbaren Widerspruchsfreiheit führt auf den für die menschliche Subjektivität notwendigen Gedanken Gottes, der seinerseits als wirklich erscheinen kann, ohne es darin zu sein. Damit könnte es sein Bewenden haben, so Schelling. In dem Fall ist der Geist in selbstreflexiver Bescheidung gleichsam eine Gestalt seliger Unseligkeit. Dies gibt der negativen Philosophie im Blick auf das Verfahren und den Inhalt ihren Namen. Gott als das absolute Prinzip am Ende wird durch ein negatives Verfahren erreicht, nämlich durch die Aussonderung aller möglichen Gehalte; und insofern alles so Entwickelte unter dem Vorbehalt steht, bloß begrifflich entwickelt zu sein, ist der Inhalt negativ.

Doch dieser Entzug erlaubt auch eine Umkehrung, die entsprechend als positive Philosophie zu bezeichnen ist. Die positive Philosophie untersucht nicht den der Dialektik als gleichsam blinden Fleck ihrer Wirklichkeit gegenläufig eingeschriebenen Gottesgedanken im Sinn des Grenzbegriffs der reinen Vernunft. Vielmehr untersucht die positive Philosophie, ob sich dieser rein vernünftige Gottesgedanke aufgrund der Wirklichkeit in Natur und Geschichte bewährt. Insofern bemüht sich die positive Philosophie nicht darum, die Existenz Gottes zu beweisen, sondern die Gottheit des Existierenden zu erweisen. Genau in dem Sinn ist der Übergang zur positiven Philosophie für Schelling auch das wahre Verlangen nach Religion. Diesen Übergang von der negativen zur positiven Philosophie vollbringt nicht mehr die theoretische Vernunft. Denn sie ist mit dem Ende der negativen Philosophie ausgeschöpft. Hier ist ein praktischer Impuls erforderlich, der von Schelling als realisierte

Freiheit identifiziert wird. Dieser Impuls geht von der Vernunft in praktischer Hinsicht aus, die in der Gestalt eines konkreten Bewusstseins unter Bedingungen der Faktizität auftritt. Dabei weiß sich dieses Bewusstsein als das Medium eines Vollzugs, den sich das Bewusstsein selbst gerade nicht als verdienstliche Leistung anrechnen kann, sondern als eröffnete Freiheit versteht. Schelling kann dies auch mit der zweifachen Bedeutung des Verbs „verlassen“ im Sinn von Herausgehen und Vertrauen erläutern: Das menschliche Bewusstsein geht erstens in einem praktischen Akt aus sich selbst heraus und vertraut zweitens darauf, dass die dadurch erschlossene Freiheit sich als göttlich erweist und ihrerseits die menschliche Freiheit umfängt und trägt. Dieser Übergang ist für Schelling so wenig eine logische Folgerung wie ein irrationaler Sprung. Er ist nichts anderes als die Realisierung der in dem Prinzip vom ausgeschlossenen Widerspruch artikulierten Vernunftstruktur, die an sich selbst faktisch ist. Oder in der Terminologie von Geist und Seele formuliert: In der positiven Philosophie kann der Mensch als Geist seine Seligkeit zurückerlangen, wenn er die integrative Alleinheit des Lebens nicht von sich aus zu realisieren sucht, sondern die ihm begegnende Wirklichkeit als Freiheit deutet, in der er sich faktisch vorfindet. Dies geschieht in der Religion, und zwar letztlich in der christlichen Religion: Ihre Botschaft ist mit der faktischen Gestalt ihrer Stiftergestalt die Erfahrung einer partikularen Subjektivität, die sich konsequent zugunsten der Alleinheit des Lebens zurücknimmt und so in subjektiver Allgemeingültigkeit beziehungsweise alleiniger Alleinheit deren personale Wirklichkeit enthüllt. Dies ist für Schelling interreligiös nur aus einer komplexen Rekonstruktion der Religionsgeschichte als einer Konstitution des religiösen Bewusstseins verständlich. Letzteres verhält sich in unterschiedlichen Formationen und Graden von Zwanghaftigkeit und Freiheit zur Alleinheit, die nicht unmittelbar erscheinen kann, da sie andernfalls nicht als solche verständlich wäre. Das Besondere des Christentums besteht darin, den Grenzgedanken Gottes als alleiniger Alleinheit so zu symbolisieren, dass der Versuch scheitert, dies allein als Projektion menschlicher Selbstnegation zu verstehen. Der Grund dafür liegt in der in ihrer faktischen Besonderheit nicht mehr ableitbaren Erscheinung: Eine Subjektivität, die – wie die Jesu von Nazareth – in ihrer Überlieferung so allgemein und vergegenständlicht wird, also eine Alleinigkeit, die sich so zur Alleinheit aufspannt, lässt sich konkret nicht rein rational, sondern nur aufgrund des geschichtlichen Kontingenzbewusstseins feststellen und deuten. Zwar kommt die negative Philosophie im Anschluss an Kants Theorie des transzendentalen Ideals bis zu der Struktur dieser alleinigen Alleinheit beziehungsweise der singulären Allgemeinheit. Doch erst die philosophische Deutung der Religionsgeschichte zeigt, inwiefern dieser Gedanke wirklich wird. Insofern ist in Jesus gewissermaßen die Seligkeit verkörpert, nämlich das Bild des Menschen, der sich in die Alleinheit des Absoluten genommen weiß, wieder hergestellt. Der einzelne Mensch bekommt daran Anteil, indem er in einem prak-

tischen Akt seine Subjektivität zum Mittel der Alleinheit macht, deren Bindung an die geschichtliche Kontingenz Jesu eine vollständige, subjektive Durchsichtigkeit ausschließt. Diese depersonale Dimension im Persönlichen, für welche die Seele steht, zeigt auch Schellings Deutung der Auferstehung in der positiven Philosophie: Mit dem Tod trennt sich nicht die Seele vom Leib, sondern es wird wesentlich, was Leib und Seele in ihrer wahren Identität konstituiert. Prinzipientheoretisch ist die Voraussetzung für das Erscheinen der Alleinheit des Absoluten im endlichen Bewusstsein, dass das Absolute selbst über eine Struktur von Alleinheit verfügt, die in einer uneinholbaren Singularität gipfelt. Dies ist der im Sinn des Schöpfungsgedankens symbolisierte Satz vom ausgesprochenen Widerspruch. Seine Potenzen werden von Schelling mit drei Vermögen der Schöpfung, des Sohnes und Geistes identifiziert; ihre unauflösliche Subjektivität ist das Wesen Gottes, das Schelling mit der orthodoxen Patrozentriz in der schlechthin entzogenen Gestalt des Vaters symbolisiert weiß. Sie steht für die uneinholbare Kreativität absoluter Freiheit. Insofern ist auch Schellings positive Philosophie nichts anderes als seine negative Philosophie, die sich in der Konkretion symbolischer Deutungen über die Verfassung des Absoluten verständigt weiß.

3. Zwei Thesen zu Schellings Begriff der Seele

Schellings Entwicklung zur Spätphilosophie ist davon bestimmt, die Freiheit als Prinzip der all-einen Wirklichkeit zu erfassen, und dies prägt sein Verständnis der Seele. Zunächst versteht er Freiheit als eine Selbstdurchstreichung der endlichen in der absoluten Subjektivität, die er als Seele ansprechen kann. Entsprechend muss auch die natürliche Objektivität in diesem Horizont verständlich sein, die Schelling daher im Sinn eines intelligibel das All strukturierenden Subjekts denkt, das mit der Tradition als Weltseele bezeichnet wird und nichts anderes als die Objektivierung des absoluten Ich ist. Die sich daran anschließende Frage nach der Identität zwischen Transzendentalphilosophie und Naturphilosophie wird identitätsphilosophisch in der Kunst gelöst, wenn in deren Schaffenskraft die Kreativität des Seelischen eigens symbolisiert und zugänglich wird: Im Kunstwerk erscheint die seelische, überpersönliche Anteilnahme an der Urkraft des Lebens, so dass der Rezipient selbst daran teilhat, und zwar ebenso seelisch und mithin überpersönlich. Liegt es in dieser Fluchtlinie nahe, den Kosmos letztlich als absolutes Kunstwerk zu deuten, wird die Freiheit des Menschen prekär. Darum setzt Schelling zunehmend deutlich im Absoluten eine Differenz an, deren Aufscheinen im menschlichen Gegenbild mit der Möglichkeit eines Abfalls verknüpft ist. Insofern ist der Mensch nunmehr Seele. Sie steht für ein Mitwissen des Menschen an der Struktur der all-einen Wirklichkeit. In dieser Lesart erscheint die menschliche Freiheit als notwendiger Reflex göttlicher Liebe.

Dabei bleibt Schelling allerdings nicht stehen. Offenkundig ist das Ziel, die Freiheit selbst als Prinzip zu begreifen, nicht erfüllt. Dies ist erst in der Spätphilosophie der Fall, die weder die menschliche Subjektivität noch die natürliche Objektivität noch deren ingeniose Verbindung in der Kunst oder die menschliche Freiheit als Spiegel göttlicher Liebe, sondern die Freiheit selbst als Prinzip setzt. Damit geht auch eine Veränderung der Vorstellung einher, auf welche Weise dieses Prinzip zugänglich ist – nämlich nicht durch die Behauptung eines Indifferenzpunktes, der mittels intellektueller Anschauung beziehungsweise spekulativer Konstruktion zugänglich sein soll. Vielmehr tritt an deren Stelle der Satz vom ausgeschlossenen Widerspruch. Sein evidentere Selbstvollzug als Möglichkeit enthält die Wirklichkeit von Bestimmtheit. Insofern herrscht material kein Realisierungszwang für das Absolute und wird formal die prinzipientheoretische Reflexion relativiert, insofern modal abgestuft im letzten Einheitspunkt dasjenige gesetzt ist, was aus diesem Einheitspunkt frei entwickelt werden können muss. Dies hat auch Folgen für den Begriff der Seele. In Schellings Spätphilosophie ist unter der Seele die der menschlichen Subjektivität im Horizont grenzbegrifflicher und grenzdialektischer Freiheit innewohnende Dimension von Alleinheit zu begreifen, die das organische Leben insgesamt formiert, in der menschlichen Subjektivität als solche erscheint und von dieser problematisiert werden kann. Diese Problematisierung ist der Möglichkeit nach auch notwendig und erlaubt die kategoriale Konstruktion einer Welt, deren Fokus nicht im Absoluten liegt. Die Ambivalenz dieser vom Absoluten sich abwendenden Welt kann auf einer höheren Stufe zurückgenommen werden. In dem Fall versteht die Subjektivität ihre Faktizität als existentielle Realisierung der im Satz vom ausgeschlossenen Widerspruch sich aussprechenden Freiheit, mit der sie in die im Absoluten singular verwarhte Alleinheit integer einbezogen ist. *Dies erlaubt meines Erachtens die werkgenetische These: Der Begriff der Seele ist bei Schelling ein freiheitstheoretischer Reflexionsbegriff für die der menschlichen Subjektivität dialektisch innewohnende Depersonalität der all-einen Wirklichkeit, welche die Subjektivität besonders im Entzug ihrer naturhaften Genese und ihrer intelligiblen Transparenz betrifft.*

Doch was überzeugt daran geltungstheoretisch? Kann Schelling plausibilisieren, dass der Begriff der Seele noch unverzichtbar ist? Darauf ist zu antworten: Da Schelling den Begriff der Seele entweder für Überlegungen verwendet, die er ursprünglich beziehungsweise zumindest auch anders ausdrücken kann, und besonders an den Sprachgebrauch der Überlieferung anschließt, darf man das bezweifeln. Dies stellt allerdings noch nicht die Motive in Frage, die Schelling zur Aufnahme dieses Sprachgebrauchs bringen. Von daher mag es dann möglich sein, den Begriff der Seele (wieder) aufzunehmen. Meines Erachtens lassen sich bei Schelling grundsätzlich drei Motive ausmachen, nämlich erstens das organische Lebendigkeit, zweitens das geistlicher Identität und drittens das all-einer Freiheit. Diese Motive scheinen

naturphilosophisch, freiheitstheoretisch und subjektivitätstheoretisch in vielfacher und unterschiedlicher Weise anschlussfähig. Das Motiv organischer Lebendigkeit besagt, dass der Begriff der Seele dann sinnvoll ist, wenn er das Belebte vom Unbelebten abzuheben erlaubt, ohne einem prinzipientheoretisch problematischen Dualismus aufzusitzen. Lebendige Organismen wie Pflanzen, Tiere und Menschen lassen sich nicht ausschließlich aus den Gesetzen unbelebter Materie erklären, so sehr sie davon nicht zu trennen sind. Insofern liegt die im Menschen zutage tretende Subjektivität des Seelischen in basalen (Vor-)Formen schon im Organischen präformiert und ist unaufhebbar leibgebunden. Dies zeigt sich offenkundig in der existentiellen Selbstbejahung organischer Lebewesen⁵⁴.

Das Motiv geistleiblicher Identität besagt, dass der Begriff der Seele dann sinnvoll ist, wenn er eine nicht-physikalische Identitätstheorie ausdrückt. Demnach liegt der leiblichen, auch physikalisch beschreibbaren und der seelischen, auch alltagspsychologisch beschreibbaren Perspektive eine Identität zugrunde, die nur in dieser Doppelperspektivität zu haben ist⁵⁵. Die dieser Doppelperspektivität erschlossene Einheit kann als Erscheinung im Sinn des Satzes vom ausgeschlossenen Widerspruch erfasst werden, der im Zusammenhang von Prädikation und Genesis auf eine unfassbare Kreativität verweist⁵⁶. Das Motiv all-einer Freiheit besagt, dass der Begriff der Seele dann sinnvoll ist, wenn er für einen Grund in der freien Subjektivität des Menschen steht, der grenzbegrifflich mit dem Begriff des Absoluten als Alleinheit und Freiheit übereinkommt. Diese Koinzidenz von Singularität und Totalität des Absoluten erscheint abgeschattet im Bild der menschlichen Subjektivität⁵⁷.

⁵⁴ Dies verweist in der neueren Naturphilosophie der Sache nach auf den Entwurf von H. Jonas. Vgl. H. JONAS: *Das Prinzip Leben. Ansätze zu einer philosophischen Biologie*, Frankfurt a.M./Leipzig 1994 (=Neuausgabe von: *Organismus und Freiheit. Ansätze zu einer philosophischen Biologie*, Göttingen 1973); DERS.: *Macht oder Ohnmacht der Subjektivität? Das Leib-Seele-Problem im Vorfeld des Prinzips Verantwortung*, Frankfurt a.M. 1981.

⁵⁵ Vgl. zur Sache auch: F. HERMANNI: *Metaphysik. Versuche über letzte Fragen*, Tübingen 2011, 147–166.

⁵⁶ Vgl. zur Sache auch: W. HOGREBE: *Prädikation und Genesis. Metaphysik als Fundamentaltheuristik im Ausgang von Schellings ‚Die Weltalter‘*, Frankfurt a.M. 1989.

⁵⁷ Vgl. zur Sache auch: J. DIERKEN: *Selbstbezug und Alterität. Subjektivität zwischen Individualität und Intersubjektivität und der Gottesgedanke – im Gespräch mit Dieter Henrich*, in: R. Langthaler/M. Hofer (Hgg.): *Selbstbewusstsein und Gottesgedanke. Ein Wiener Symposium mit Dieter Henrich über Philosophische Theologie*, Wien 2008, 133–146; M. D. KRÜGER: *Aufgeklärte Religionstheologie. Thesen im Anschluss an Wolfhart Pannenberg und Falk Wagner*, in: H.-P. Großhans/M. D. Krüger (Hgg.): *Integration religiöser Pluralität. Philosophische und theologische Beiträge zum Religionsverständnis in der Moderne*, Leipzig 2010, 125–138; DERS., *Vernunftkritik, Gottesgedanke und Zeiterlebnis. Zur Aktualität Schellings bei Michael Theunissen*, in: R. Langthaler/M. Hofer (Hgg.):

Die notwendigerweise als dialektisches Moment der Personalität eingeschriebene Depersonalität drückt sich in der Rede von der Seele aus. Religiöse Symbolisierungen, die diesen in sich differenzierten Monismus unterlaufen, sind problematisch: Sie verfehlen mit der Depersonalität auch die Personalität des Menschen. Oder nochmals anders akzentuiert: Der Begriff der Seele ist plausibel, wenn die wirklichkeitsverleihende Kraft des Alleinheitsgedankens vom Menschen in dessen wissendem Selbstbezug als freier Grund im Bewusstsein realisiert wird⁵⁸. Damit aber eröffnet das dritte Motiv weitreichende Perspektiven. Denn wenn man nach der bewusstseinstheoretischen und sprachanalytischen Wende (*turn*) philosophisch nunmehr die bildtheoretische Wende annimmt (*iconic turn*), welche den Unterschied von Sein und Schein einklammert, kann einer funktionalen Fiktion der Wirklichkeitssinn eines Abschlussgedankens zugesprochen werden. Mit anderen Worten: Es wäre zu erwägen, ob Schellings Begriff der Seele in der nicht in der sich gegenwärtig etablierenden Bildtheorie systematisch einen aktuellen Anhalt bekommen könnte. Dass die Bildtheorie darauf abstellt, im Bild von einem Sein im Erscheinen zu wissen, das an materielle, leibhafte Prozesse gebunden ist, dürfte zudem interessant sein⁵⁹. *Dies erlaubt meines Erachtens die geltungstheoretische These: Die Plausibilität des Begriffs der Seele hängt sachlich nach Schelling von der Überzeugungskraft der Einsichten psychophysischer Ganzheit des Lebendigen, nicht-physikalistischer Einheit des Leibseelischen und freier Alleinheit wissender Selbstbeziehung ab. Letzteres wirft die Frage auf, ob der Abschlussgedanke der Alleinheit im Sinn der sich gegenwärtig etablierenden Bildtheorie als etwas zu verstehen ist, das sich der Unterscheidung von Sein und Schein entzieht.*

Michael Theunissen. Zu religionsphilosophischen und theologischen Themen in seinem Denken, Wien 2013, 83-112.

⁵⁸ Vgl. zur Sache auch: MÜLLER: Streit um Gott (siehe Anm. 1); J. DIERKEN: Fortschritte in der Geschichte der Religion? Aneignung einer Denkfigur der Aufklärung, Leipzig 2012.

⁵⁹ Vgl. zur Sache: MÜLLER, Streit um Gott (siehe Anm. 1), 227f. Interessant dürfte auch ein Vergleich der Auffassung der Seele bei Schelling mit der Philosophie von Maurice Merleau-Ponty sein, wenn letztere den Leib als präpersonale Subjektivität versteht und diese Beschreibung zunehmend bildtheoretisch deutet (vgl. zu Merleau-Ponty: B. WALDENFELS: Phänomenologie in Frankreich, Frankfurt a.M. 1987, 142–217; DERS.: Bildhaftes Sehen. Merleau-Ponty auf den Spuren der Malerei, in: A. Kapust/B. Waldenfels (Hgg.): Kunst. Bild. Wahrnehmung. Blick. Merleau-Ponty zum Hundertsten, München 2010, 31–50; N. SLENCZKA: Realpräsenz und Ontologie. Untersuchung der ontologischen Grundlagen der Transsignifikationslehre, Göttingen 1992, 447–502). Vgl. zur Thematik von Seele und Bild in diesem Band auch den Beitrag von Fellmann; vgl. zum Ansatz einer bildtheoretischen Ausdeutung protestantischer Theologie auch meine Hallenser Habilitationsschrift „Das andere Bild Christi. Spätmoderner Protestantismus als kritische Bildreligion“ (in der Vorbereitung für den Druck).