

# Schelling und die Freiheit

von  
Robert Hammer

2018

## Kritik aus einer transzendental-realistischen Weltsicht

Schelling lebte im Zeitalter der Romantik, in einem Zeitgeist, welcher das Wunderbare suchte, sich dem Irrationalen hingab, dem Gefühl Priorität zuwies, Sehnsucht zum Unendlichen artikulierte, ein ausgeprägtes Naturgefühl einerseits, andererseits aber auch ein Geschichtsbewusstsein entwickelte. Vielleicht war dieser allgemeine Zeitgeist, welcher Kunst und Literatur erfasste, dafür verantwortlich, dass auch die Philosophie ihm verfiel. Der deutsche Idealismus nach Kant versuchte, den möglichen Denkhorizont, welchen dieser in seiner Argumentation aufgezeigt hatte, zu transzendieren. Die philosophische Lehre, dass sichere Erkenntnis durch unsere Sinne und unseren Verstand nur in dieser physikalischen Welt möglich ist und ein transzendentes Sein, die intelligible Welt, unerkennbar ist und nur in der Moral in unsere Welt „hineinragt“, war offensichtlich nicht in der Lage, das menschliche Bedürfnis nach dem Übernatürlichen in jener Zeit zu befriedigen.

Kant wies nach, dass das Denken über die Freiheit erkenntnistheoretisch in eine Antinomie führt und deshalb diesbezüglich keine positiven Aussagen getroffen werden können.<sup>1</sup> Bei Kant ist der Verstand a priori gesetzgebend für eine theoretische Erkenntnis im Bereich der möglichen Erfahrung. Die Vernunft ist a priori gesetzgebend für die Freiheit<sup>a</sup> zu einer unbedingtpraktischen Erkenntnis.<sup>2</sup> Freiheit hat bei Kant eine rein praktische, d.h. *moralische* Relevanz. Schelling weigerte sich, dieses Denkresultat Kants anzuerkennen.

Heidegger bezeichnet die Freiheitsschrift Schellings als dessen größte Leistung und als eines der tiefsten Werke der deutschen und damit der abendländischen Philosophie.<sup>3</sup> Die Leistung und der Stellenwert Schellings in der Geschichte der Philosophie möge hier in keiner Art und Weise angezweifelt werden, es muss aber doch die Frage gestellt werden, ob dem Freiheitsbegriff Schellings zugestimmt werden kann. Wie ist dieser Freiheitsbegriff aus dem Horizont einer transzendental-realistischen Weltkonzeption<sup>b</sup> zu beurteilen? Hält er einer Kritik stand?

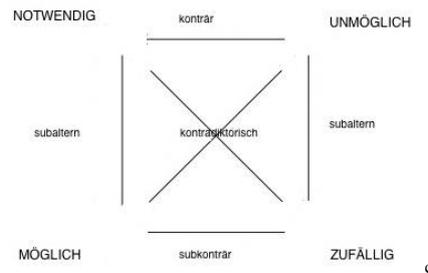
Für Schelling ist der Gegensatz von Natur und Geist überwunden, der Gegensatz des Subjektiven und Objektiven ist in der Identität des Ich vereint. Der eigentliche Gegensatz ist derjenige von Notwendigkeit und Freiheit, welcher den innersten Mittelpunkt der Philosophie darstellt.

Diese Gegenüberstellung von Notwendigkeit und Freiheit ist aus heutiger Sicht etwas eigenartig. Nach logischen Prinzipien steht die Notwendigkeit in Relation zum Möglichen, dem Unmöglichen und dem Zufälligen. In der ontologischen Deutung des Modalkalküls, im logischen Quadrat, steht die Notwendigkeit kontradiktorisch dem Zufall gegenüber, dem Möglichen subaltern und dem Unmöglichen konträr.

---

<sup>a</sup> Ihre eigene Kausalität, dass Übersinnliche im Subjekt.

<sup>b</sup> Zum näheren Verständnis bzw. Begriffsdefinition v. Hammer, *Der Homo moralis oder Die Menschwerdung Teil I*, S. 6f



Damit ist auf der formallogischen Ebene, d.h. auf der inhaltsleeren Ebene, die Bedeutungsrelevanz des ontologischen Notwendigkeitsbegriffs festgelegt.

Freiheit bedeutet in nuce eigentlich immer, dass Möglichkeiten zur Verfügung stehen. In einer Welt des Werdens, in der keine alternativen Optionen (Möglichkeiten) offen stehen, kann es keine Freiheit geben.

Das natürliche Geschehen in der physikalischen Welt unterliegt der Notwendigkeit der Naturgesetze, ist determiniert. Diese Gesetze sind immer gleich, im ganzen Universum. Der Gegensatz ist das zufällige Geschehen, in welchem keine kausale Relation existiert.

Freiheit zeigt sich aber nicht nur als Aktuierung von Möglichkeiten, sondern auch als potentielle Eigenschaft personaler Lebensformen. Freiheit *ist* die Eigenschaft personaler Lebensformen und damit auch des Menschen. Ein Tier mag sich vielleicht frei bewegen können, nicht in Gefangenschaft leben, ungehindert seinen Instinkten folgen können, aber Freiheit in dem Sinne, dass es sein Leben – innerhalb gewisser Rahmenbedingungen – nach eigener Willkür entwerfen und steuern kann, seine existenziellen Möglichkeiten und seine eigene Identität seinem eigenen Willen entsprechend zu entwickeln – diese Eigenschaft fehlt ihm.

Der Schelling'sche Freiheitsbegriff hat eine völlig andere Denkstruktur. Der Begriff der Freiheit müsse in einem System eine zentrale Stelle haben, nicht nur eine nebengeordnete. Freiheit wird darin nicht nur als menschliches Problem diskutiert, vorwiegend im moralischen Kontext, sondern auch auf die Beziehung mit Gott und den damit verbundenen Theodizee-Problem des Ursprungs von Gut und Böse. Die Notwendigkeit in der Freiheitsschrift bezieht sich auf das absolute Ich, worunter Gott zu verstehen ist.

In seiner Schrift *Vom Ich als Prinzip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen*<sup>d</sup> entwickelt er seine Lehre vom absoluten Ich.

Die Urform des Ichs ist reine Identität. Das absolute Ich erhält sich allein durch sich selbst.<sup>4</sup> Verschiedene Prädikate<sup>e</sup> kommen dem absoluten Ich zu, wie Einheit, Unendlichkeit, Unbedingtheit, Unteilbarkeit, Unveränderlichkeit, Ewigkeit, absolute Macht. Das absolute Ich ist die Identität von Ich und Nicht-Ich. Es ist weder Erscheinung, noch Ding an sich. Auch alle Form der Identität ( $A = A$ ) wird erst durch das absolute Ich begründet. Es ist der Inbegriff aller Realität, es realisiert sich selbst. Das absolute Ich enthält die Urform alles Seins. » Das Ich setzt sich selbst schlechthin und alle Realität in *sich*. Es setzt alles als reine Identität, d.h. alles *gleich mit sich selbst*.«<sup>5</sup> Das absolute Ich ist ohne jeglichen Bezug auf Objekte, es denkt nur sich selbst. Es ist außer aller Zeit gesetzt, die Form seiner intellektuellen Anschauung ist die Ewigkeit.

Das Wesen des Ichs ist Freiheit.<sup>6</sup> Freiheit ist nur durch sich selbst und umfasst das Unendliche. Sie ist das unbedingte Setzen aller Realität durch absolute Selbstmacht. Negativ bestimmt ist sie gänzliche Unabhängigkeit.

Durch diese Argumentation ergibt sich die absolute Freiheit des absoluten Ich, in welchem alles Entgegengesetzte (das Nicht-Ich – die Welt der Objekte, der Empirie) ausgeschlossen ist. Das empirische Ich wird durch das absolute Ich bedingt und ist Teil der objektiven, endlichen Sphäre, d.h. das persönliche, menschliche Ich-Bewusstsein, die

<sup>c</sup> Erläuterungen:    konträr:            konträrer Gegensatz (Exklusion)  
                           subaltern:        hinreichende Bedingung (Implikation)  
                           kontradiktorisch:    kontradiktorischer Gegensatz (Kontravalenz)  
                           subkonträr:        subkonträrer Gegensatz (Disjunktion)

<sup>d</sup> In dieser Arbeit verwendete Abkürzung: IaPdP

<sup>e</sup> Schelling würde nicht diese Bezeichnung verwenden, weil dies Termini aus der Welt der Objekte bzw. der empirischen Welt (Schelling: Sphäre der Existenz) sind.

selbstbewusste Personalität – in unserer Sprache ausgedrückt – existiert nur in Relation zum absoluten Ich. Durch die Absolutsetzung des Ich, welches das All des Seins ist und welches jegliches Nicht-Sein ausschließt<sup>f</sup>, kommt Schelling durch seine Identitätssetzung des Ich mit dem Nicht-Ich in das Problem, dass er einen logisch-kontradiktorischen Gegensatz zu Einheit erklärt. Eine solche Aussage ist de facto sinnlos und nicht deutbar.<sup>g</sup> Wenn das Nicht-Ich der Ursprung von Sein ist, so ist Gott nicht der Schöpfer alles Seins. Wenn Gott (das absolute Ich) alles Sein ist, lässt sich das Nicht-Sein nicht erklären. Diese argumentative Struktur lässt sich auch im Bereich der Moral auf den Ursprung des Bösen übertragen. Wenn Gott allgut ist, woher kommt das Böse? Schelling „löst das Problem“, indem er das absolute Ich Ursprung alles Seins sein lässt und das Nicht-Ich, d.h. das Nichts bzw. die materielle Welt durch das Ich setzen lässt<sup>7</sup>. Dadurch ist die Identität gewahrt und die Voraussetzung, dass praktische Philosophie möglich ist, geschaffen. Durch diese Argumentation meint er auch den Pantheismus des Spinoza, d.h. die Identität von Gott und materieller Welt, zu widerlegen.

Wie passt die Gegenüberstellung von Notwendigkeit und Freiheit in der Freiheitsschrift in dieses Weltbild?

Möglichkeit, Wirklichkeit und Notwendigkeit<sup>h</sup> sind lediglich materieller Natur und sind das Resultat der Synthese aller Kategorien (Schelling: Syllepsis<sup>8</sup>), welche durch thetische Sätze im Sein bedingt sind<sup>i</sup>. Thetische Sätze setzen bloß ein Sein. Damit begründet Schelling die kategoriale Struktur von Sein und die Existenz von logischen Gesetzmäßigkeiten, ohne dadurch das absolute Ich aus seinem Für-sich-Selbstsein herausnehmen zu müssen. »Für das absolute Ich gibt es keine Möglichkeit, Wirklichkeit und Notwendigkeit; denn alles, was das *absolute* Ich setzt, ist durch die bloße Form des reinen Seins bestimmt«<sup>9</sup>, sehr wohl aber für das endliche Ich. Die Synthese dieser drei ist der eigentliche Gegenstand alles Strebens.

In der Freiheitsschrift rückt Schelling durch die Entgegensetzung von Notwendigkeit und Freiheit als Gegenstand der philosophischen Betrachtung die Problematik aus der Sphäre des absoluten Ich<sup>10</sup> in die empirische, endliche Welt.

Bei diesem Gegensatz hat er offensichtlich den Determinismus der Lehre Spinozas im Sinn. Nach Spinoza heißt dasjenige Ding frei, welches vermöge seiner eigenen Natur existiert und bloß durch sich selbst zum Handeln bestimmt wird, während ein Ding notwendig oder gezwungen heißt, welches von einem anderen bestimmt wird, auf gewisse Weise zu existieren und zu wirken<sup>11</sup>. Aufgrund dieser Definition kommt Freiheit nur der göttlichen Natur zu, welche alles determiniert. Zufall gibt es nicht. Unfreiheit ist bei Spinoza die menschliche Ohnmacht im Mäßigen und Einschränken der Affekte, Freiheit bzw. Glückseligkeit besteht in der beständigen Liebe der Menschen zu Gott und der Liebe Gottes zu den Menschen. Die Menschen täuschen sich, indem sie glauben, dass sie in ihrem Handeln frei seien, was darauf zurückzuführen ist, dass sie nur die Ursachen nicht kennen, wodurch sie bestimmt werden<sup>12</sup>.

Durch eine deterministische Philosophie, wie sie von Spinoza entwickelt wurde, wird natürlich die Frage nach der moralischen Verantwortung des Menschen virulent. Wenn es keinen freien Willen gibt, kann dem Menschen auch für die bösesten Taten, für die fürchterlichsten Verbrechen, welche er begeht, kein Vorwurf gemacht werden. Nur schuldhaftes Verhalten darf bestraft werden. Strafe ohne Schuld ist Unrecht, weshalb nach dieser Weltsicht eigentlich jede Bestrafung – auch nach einer Gesetzgebung nach dem Prinzip der Legalität – Unrecht wäre.<sup>j</sup>

Schelling lehrt, dass der Idealismus nur den allgemeinsten und bloß formellen Begriff der Freiheit liefert. »Der reale und lebendige Begriff aber ist, dass sie ein Vermögen des Guten und des Bösen sei.«<sup>13</sup>

<sup>f</sup> Der kontradiktorische Gegensatz von Sein und seinem Gegenteil, dem Nichts. Schelling war sich dieses Widerspruchs bewusst.

<sup>g</sup> Auch bei Hegel lässt sich diese Missachtung der formallogischen Prinzipien beobachten. Es ist ziemlich unverständlich, dass die Idealisten nach Kant dessen Erkenntnisse, dass unser Erkenntnisvermögen nach kognitiven Prinzipien funktioniert, welche auf den Erfahrungen basieren, die wir in unserer (empirischen) Welt machen und auf diese Welt restringiert ist, also daher kein Wissen von einer metaphysisch-transzendenten Welt erlangen oder haben können, ignorieren und eine eigene idealistische Logik auf Basis des Identitätsbegriffs zu entwickeln versuchen, welche sich über die formallogischen Prinzipien hinwegsetzt.

<sup>h</sup> Bei Kant lauten die Kategorien der Modalität: Möglichkeit – Unmöglichkeit; Dasein – Nichtsein; Notwendigkeit – Zufälligkeit. (KdRV, DB002 BS. 23.811)

<sup>i</sup> »Thetische Sätze sind alle, die bloß durch ihr Gesetzsein im Ich bedingt, d.h. da alles ins Ich gesetzt wird, die unbedingt gesetzt sind.« (IaPdP DB002 BS. 35.597).

<sup>j</sup> Prinzip von Legalität

Damit aber stellt sich auch die Frage nach dem Ursprung des Bösen. Dies betrifft aber nicht nur die moralische Verantwortung des Menschen, sondern auch das Theodizee-Problem bricht auf. Woher kommt das Böse, wenn Gott<sup>k</sup> der Ursprung alles Seins und damit des Guten ist? Wenn das Böse vor Gott da war, kann er ja nicht der Ursprung alles Seins sein<sup>l</sup>. Wenn Gott „zuerst“ da war, ist er auch der Ursprung des Bösen, was der Idee der Allgüte Gottes widerspricht. Diese logische Aporie lässt sich nicht auflösen. Um trotzdem das Böse in der Welt entstehen lassen zu können, ohne Gott als Ursprung des Bösen benennen zu müssen, unterscheidet Schelling zwischen Grund und Existenz und erklärt, dass die beiden indifferent seien. Er postuliert ein Wesen *vor* allem Grund und allem Existierendem – und damit vor aller Dualität –, welches er als Urgrund bzw. Ungrund bezeichnet<sup>14</sup>. Das Wesen des Grundes ist außerhalb der Zeit und damit ewig. In diesem „Zustand“ besteht das Böse nur der Möglichkeit nach, undifferenziert „neben“ Gott – das Böse „ist“ Gott. Dieser Ungrund teilt sich in zwei gleich ewige Anfänge, nicht zugleich, sondern gleicherweise, so dass in jedem das Ganze bzw. dass je eigene Wesen ist<sup>m</sup>.<sup>15</sup> Ontologisch gesehen ist dies der Moment der Schöpfung, an dem nicht nur das Seiende bzw. das Sein aus dem Nichts entstand, sondern an dem auch die Möglichkeit des Bösen wirklich wurde. Jetzt ist das Wesen des (guten) Gottes vom Wesen des Bösen getrennt. Das Böse ist eigenständig in seiner Verwirklichung und Gott kann damit nicht mehr der Vorwurf gemacht werden, dass er der Ursprung des Bösen ist.

Schelling definiert die absolute Freiheit derart, dass »... frei ist, was nur den Gesetzen seines eigenen Wesens gemäß handelt und von nichts anderem weder in noch außer ihm bestimmt ist.«<sup>16</sup> Aus dieser Formulierung ergibt sich, dass das böse Prinzip, welches sich in der Wirklichkeit – der physischen Realität – aktuiert, sich lediglich seinem Wesen entsprechend entwickelt – genau so wie Gott in seinem ihm immanenten Wesen gut ist. Das intelligible Wesen kann frei und absolut handeln, aber immer nur seiner eigenen Natur gemäß nach dem Gesetz der Identität und mit absoluter Notwendigkeit<sup>17</sup>.

Wie aktuiert sich das Böse in dieser Welt?

Jedes in der Natur entstandene Wesen hat ein doppeltes Prinzip in sich: das Prinzip des dunklen Grundes und das Prinzip des Lichts<sup>n</sup>.<sup>18</sup> Die Seele ist als Geist die lebendige Identität beider Prinzipien, unauflöslich in Gott, zertrennbar im Menschen – und dies ist die Möglichkeit des Guten und Bösen.<sup>19</sup> Das Böse entsteht, indem im Menschen die beiden Prinzipien getrennt werden und er danach strebt, sich vom Universalwillen zu lösen und Partikularwille zu sein. Diese Erhebung des Eigenwillens ist das Böse.<sup>20</sup> Das Böse ist aber kein Wesen, sondern ein Unwesen, welches nicht an sich<sup>o</sup>, sondern nur im Gegensatz (zum Guten) Realität hat.<sup>21</sup> Schelling vergleicht das Böse mit einer Krankheit und bezeichnet die positive Verkehrtheit bzw. Umkehrung der Prinzipien als den allein richtigen Begriff des Bösen.<sup>22</sup> In Verbindung mit der Definition des Freiheitsbegriffs, dass Freiheit sich mit Notwendigkeit aus der Gesetzmäßigkeit seines eigenen Wesens entwickelt und das Böse zu einem Unwesen<sup>p</sup> erklärt wird, mit einem analogischen Vergleich zu einer Krankheit, muss die Schlussfolgerung gezogen werden, dass Schelling die Entwicklung des Bösen als Akt der Unfreiwilligkeit ansieht und damit dem Menschen die Verantwortung für die Entwicklung des Bösen abspricht. Niemand wird freiwillig krank...

Weiters muss die freie Handlungsfähigkeit des Menschen durch die Lehre in Frage gestellt werden, dass das intelligible Wesen jedes Dinges, auch vorzüglich des Menschen, außerhalb jedes Kausalzusammenhangs (in der endlichen Welt) steht, d.h. es ist außer oder über aller Zeit.<sup>23</sup> Das intelligible Wesen eines Menschen bestimmt das moralische Sosein in dieser Welt. Nach der Schelling'schen Lehre ergibt sich das Böse aus dem intelligiblen Wesen eines Menschen. »... wie der Mensch hier handelt, so hat er von Ewigkeit und schon im Anfang der Schöpfung gehandelt. Sein Handeln *wird* nicht, wie er selbst als sittliches Wesen nicht *wird*, sondern der Natur nach ewig ist.«<sup>24</sup> Wenn er in dieser Welt böse handelt – wo ist seine Verantwortung? Wo ist seine Schuld?

Schelling lässt den Menschen durch sein In-Gott-Sein frei sein. Nur der Mensch ist in Gott.<sup>25</sup>

<sup>k</sup> ... das absolute Ich...

<sup>l</sup> Damit wäre das Nicht-Ich, d.h. die Endlichkeit, „vor“ Gott da gewesen.

<sup>m</sup> Nicht zugleich ist als zeitliche Kategorie zu verstehen, eigentlich als „Beginn der Zeit“. Wenn die Teilung gleichzeitig erfolgte, wäre das Böse genauso alt wie das Gute und hätte die gleiche Ursprünglichkeit.

<sup>n</sup> Analogie zum Bösen und Guten.

<sup>o</sup> D.h. das Böse hat keine Subsistenz, kein Bestehen aus sich selbst heraus.

<sup>p</sup> Unwesen ist der kontradiktorische Gegensatz von Wesen.

Für Schelling ist das Gute und Böse ursprünglich durchaus kein Gegensatz, am allerwenigsten eine Dualität.<sup>26</sup> Die Lösung des gesamten Problems sieht Schelling in der Liebe, welche »solche verbindet, deren jedes für sich sein könnte und doch nicht ist, und nicht sein kann ohne das andere.«<sup>27</sup> Die absolute Identität, der Geist der Liebe, war »eher als das Böse, weil dieses erst im Gegensatz mit ihm erscheinen kann. Daher es auch nicht von der absoluten Identität begriffen sein kann, sondern ewig von ihr ausgeschlossen und ausgestoßen ist.«<sup>28</sup>

## Kritik

Bei der Freiheitsschrift Schellings handelt es sich um einen tiefreligiösen Text, welcher in eine philosophische Sprache gegossen wurde. Die Grundlage der gesamten Argumentationsstruktur lässt sich in der Bibel finden.

Der Titel der Arbeit ist etwas irreführend, da es sich offensichtlich um eine Untersuchung über den Ursprung des Bösen handelt und inwieweit die Existenz des Bösen bei der Allgüte Gottes zu rechtfertigen ist. Die menschliche „Freiheit“ ist nur von sekundärer Bedeutung.

Die Struktur der Argumentation ist diffus, was auch die Unverständlichkeit diese Schrift erklärt<sup>9</sup>. Dies dürfte auch mit der ambivalenten Haltung zu den Gesetzmäßigkeiten der formalen Logik in der idealistischen Zeit nach Kant zusammenhängen. Der idealistische Identitätsbegriff, der im Zentrum der Philosophie Schellings steht, widerspricht jeglicher konventionellen Deutung, was ihn de facto uninterpretierbar macht.<sup>f</sup>

Kant führte einen sehr feinen Sprachduktus, damit er keine positiven Aussagen über seine intelligible Welt machen musste. Seine Beweisführung, dass unsere Denkstrukturen in der Welt der Erfahrung – der empirischen Welt, d.h. die Welt, in der wir leben – entstehen und deshalb keine Aussagen über eine metaphysisch-transzendente Welt gemacht werden können, ist sehr plausibel. Es ist unverständlich, dass die Idealisten nach ihm diese Erkenntnisse nicht akzeptierten. Schelling postulierte ein Sein (Gott) vor und außer der Zeit.<sup>g</sup> Man darf berechtigt die Frage stellen – woher hatte er dieses „Wissen“? Genau genommen projiziert Schelling gültige Denkstrukturen dieses Seins auf eine metaphysische Sphäre. Im Gegensatz zum bescheidenen, theologischen Anspruch des *Glaubens* an Gott, im Sinne des Fürwahrhaltens, gibt er die idealistische Weltsicht als fundiertes Wissen aus – obwohl sie auch nur eine Form des Glaubens ist.

Dieses Konzept entbindet den (empirischen) Menschen von seiner moralischen Verantwortung, da sein intelligibles „Substrat“ die Entwicklung im endlichen Sein bestimmt und man ihm deshalb Handlungsfreiheit absprechen muss. Man müsste den Schelling'schen Freiheitsbegriff eigentlich dahingehend interpretieren, dass die Entwicklung des indifferenten Urgrunds zum Bösen unfrei ist, wenn er sich nicht seinem ursprünglichen Potenzial entsprechend entwickeln kann. Freiheit bedeutet, böse zu werden, wenn der Urgrund das Potenzial zum Bösen hat und gut zu werden, wenn der Ursprung die Tendenz zum Guten hat.

<sup>9</sup> Das Ignorieren logischer Gesetzmäßigkeiten in Aussagen führt immer zu einer Undeutbarkeit.

<sup>f</sup> Z. B.: »Das Sein ist das Nichts«. – Durch die Kopula »ist« wird der Zustand der Gleichzeitigkeit ausgedrückt, wodurch ein kontradiktorischer Gegensatz gegeben ist und die Aussage damit nicht mehr deutbar ist.

Bei dem Beispiel des Identitätsgesetzes, welches Schelling angibt (vgl. S. 14), ist erkennbar, dass hier ein Verständnis von „Identität“ vorliegt, welches mit Identität absolut nichts zu tun hat. Dieses Urteil ist nicht darauf zurückzuführen, dass seit der Zeit der Idealisten im Bereich der formalen Logik enorme Fortschritte gemacht worden sind, sondern war auch schon zu dieser Zeit gültig. Schon Leibniz hatte versucht, eine exakte Definition von Identität zu liefern. Vgl. Menne, *Folgerichtig denken*, S. 94.

<sup>g</sup> Dies wäre nach unserem Weltverständnis die „Zeit“ vor dem Urknall.

Aus einer transzendental-realistischen Weltsicht in Verbindung mit einer agnostischen Lebenshaltung in Bezug auf ein metaphysisch-transzendentes Sein zeigt sich die Freiheitsproblematik aus einem völlig anderen Blickwinkel.

Durch das Fehlen einer metaphysischen Rechtfertigung für die eigene böse Tat, wie z.B. den Satan als Wurzel alles Bösen in einem religiösen Weltverständnis oder eines indifferenten Urgrunds, welcher sich in dieser Welt als böse manifestiert und für das eigene böse Treiben verantwortlich gemacht werden könnte, ist der Mensch in eine Welt geworfen, in der nur er selbst die Verantwortung für sein Tun zu übernehmen hat. In dieser Weltsicht existiert auch kein Theodizee-Problem. Wem soll man die Verantwortung für das eigene Handeln zuordnen als sich selbst, wenn man keinem Gott die Schuld für das eigene Sosein geben kann?

Die Problematik in unserer Zeit besteht darin, dass das Verhältnis von Gene, Erziehung, Umwelteinflüsse, Schicksalsschläge, etc., auf die eigenen Entscheidungen und die damit verbundenen Handlungen nicht festgestellt werden kann, wodurch die Frage nach dem freien Willen auch heute noch nicht zufriedenstellend beantwortet werden kann. Einer geist- und seelenlosen, nach mechanistischen Prinzipien funktionierenden Natur kann man keine Schuld geben.

Denjenigen, die ihr moralisch und rechtlich verwerfliches Handeln damit begründen, dass sie „nicht anders gekonnt hätten“, sei ein Zitat von Kant entgegengehalten: »Setzet, daß jemand von seiner wollüstigen Neigung vorgibt, sie sei, wenn ihm der beliebte Gegenstand und die Gelegenheit dazu vorkämen, für ihn ganz unwiderstehlich: ob, wenn ein Galgen vor dem Hause, da er diese Gelegenheit trifft, aufgerichtet wäre, um ihn sogleich nach genossener Wollust daran zu knüpfen, er alsdenn nicht seine Neigung bezwingen würde. Man darf nicht lange raten, was er antworten würde.«<sup>29</sup>

### Anmerkungen, Notationen:

§	bezieht sich auf IaPdP
BS.	Bildschirmseite der Digitalen Bibliothek
DB002	Digitale Bibliothek Bd. 2 (CD-ROM)
IaPdP	Vom Ich als Prinzip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen
KdpV	Kritik der praktischen Vernunft
KdrV	Kritik der reinen Vernunft
KdU	Kritik der Urteilskraft
Seitenangaben	ohne weiteren Zusatz beziehen sich immer auf die Freiheitsschrift.
WdmF	Über das Wesen der menschlichen Freiheit
Ziffern mit Komma	ohne weitere Angaben, z.B. 25,12 beziehen sich auf die WBG-Ausgabe der Freiheitsschrift. Die erste Ziffer gibt die Seiten-Nummer wieder, bei der Zahl hinter dem Komma handelt es sich um die Zeilennummer.

### Literaturliste

Hammer, Robert	Der Homo moralis oder Die Menschwerdung Teil I, Willendorf 2017 (meditationsphilosophie.at)
Heidegger, Martin	Schellings Abhandlung Über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809), Hrsg. Hildegard Feick, Max Niemeyer Verlag Tübingen 1971
Kant, Immanuel	Werke, WBG Darmstadt 1998
Menne, Albert	Einführung in die formale Logik, WBG Darmstadt 1991
Menne, Albert	Folgerichtig denken, WBG Darmstadt 1997
Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph	Über das Wesen der menschlichen Freiheit, WBG Darmstadt, Hrsg. Thomas Buchheim
Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph	Vom Ich als Prinzip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen, Digitale Bibliothek Bd. 2 (CD-ROM DB002), Berlin 2000
Spinoza, Baruch de	Ethik, Digitale Bibliothek Bd. 2 (CD-ROM DB002), Berlin 2000

---

<sup>1</sup> Vgl. KdrV B 472 ff

<sup>2</sup> Vgl. KdU LIII

<sup>3</sup> Vgl. Heidegger, S. 2

<sup>4</sup> Vgl. IaPdP § 7

<sup>5</sup> Vgl. IaPdP § 16

<sup>6</sup> Vgl. IaPdP § 8

<sup>7</sup> Vgl. IaPdP § 10

<sup>8</sup> Vgl. IaPdP, DB002 BS. 35.603

<sup>9</sup> Vgl. IaPdP, DB002 BS. 35.614

<sup>10</sup> D.h. aus dem Sein einer metaphysisch-transzendenten Welt.

<sup>11</sup> Vgl. Spinoza, Ethik, Definition 7, DB002 BS. 16.739

<sup>12</sup> Vgl. Spinoza, Ethik, DB002 BS. 16.900

<sup>13</sup> Vgl. 25,12

<sup>14</sup> Vgl. 78,4

<sup>15</sup> Vgl. S. 79

<sup>16</sup> Vgl. 56,23

<sup>17</sup> Vgl. 56,18

<sup>18</sup> Vgl. S. 35

<sup>19</sup> Vgl. S. 36

<sup>20</sup> Vgl. S. 37

<sup>21</sup> Vgl. 81,2

<sup>22</sup> Vgl. S. 38; 39,4

<sup>23</sup> Vgl. 55,24

<sup>24</sup> Vgl. 59,27

<sup>25</sup> Vgl. 82,15

<sup>26</sup> Vgl. 80,37

<sup>27</sup> Vgl. 79,33

<sup>28</sup> Vgl. 81,4

<sup>29</sup> KdpV A 54; DB002 BS. 25379