

Lore Hühn | Sebastian Schwenzfeuer [Hrsg.]

# „Wir müssen also auch über den Staat hinaus!“

Schellings Philosophie des Politischen

## STAATSVERSTÄNDNISSE



Nomos

Wissenschaftlicher Beirat:

Andreas Anter, Erfurt

Horst Bredekamp, Berlin

Norbert Campagna, Luxemburg

Sebastian Huhnholz, Hannover

Florian Meinel, Göttingen

Herfried Münkler, Berlin

Henning Ottmann, München

Walter Pauly, Jena

Wolfram Pyta, Stuttgart

Volker Reinhardt, Fribourg

Peter Schröder, London

Kazuhiro Takii, Kyoto

Pedro Hermilio Villas Bôas Castelo Branco, Rio de Janeiro

Loïc Wacquant, Berkeley

Barbara Zehnpfennig, Passau

Moshe Zimmermann, Jerusalem

## **Staatsverständnisse | Understanding the State**

herausgegeben von

Rüdiger Voigt

Band 128

Lore Hühn | Sebastian Schwenzfeuer [Hrsg.]

# „Wir müssen also auch über den Staat hinaus!“

Schellings Philosophie des Politischen



**Nomos**

© Titelbild: Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling (Joseph Karl Stieler, 1835).

**Die Deutsche Nationalbibliothek** verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-8487-4028-4 (Print)

ISBN 978-3-8452-8310-4 (ePDF)



Onlineversion  
Nomos eLibrary

1. Auflage 2022

© Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden 2022. Gesamtverantwortung für Druck und Herstellung bei der Nomos Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG. Alle Rechte, auch die des Nachdrucks von Auszügen, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung, vorbehalten. Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.

## Editorial

Das Staatsverständnis hat sich im Laufe der Jahrhunderte immer wieder grundlegend gewandelt. Wir sind Zeugen einer Entwicklung, an deren Ende die Auflösung der uns bekannten Form des territorial definierten Nationalstaates zu stehen scheint. Denn die Globalisierung führt nicht nur zu ökonomischen und technischen Veränderungen, sondern sie hat vor allem auch Auswirkungen auf die Staatlichkeit. Ob die „Entgrenzung der Staatenwelt“ jemals zu einem Weltstaat führen wird, ist allerdings zweifelhaft. Umso interessanter sind die Theorien früherer und heutiger Staatsdenker, deren Modelle und Theorien, aber auch Utopien, uns Einblick in den Prozess der Entstehung und des Wandels von Staatsverständnissen geben.

Auf die Staatsideen von Platon und Aristoteles, auf denen alle Überlegungen über den Staat basieren, wird unter dem Leitthema „Wiederaneignung der Klassiker“ immer wieder zurückzukommen sein. Der Schwerpunkt der in der Reihe *Staatsverständnisse* veröffentlichten Arbeiten liegt allerdings auf den neuzeitlichen Ideen vom Staat. Dieses Spektrum reicht von dem Altmeister *Niccolò Machiavelli*, der wie kein Anderer den engen Zusammenhang zwischen Staatstheorie und Staatspraxis verkörpert, über *Thomas Hobbes*, den Vater des Leviathan, bis hin zu *Karl Marx*, den sicher einflussreichsten Staatsdenker der Neuzeit, und schließlich zu den zeitgenössischen Staatstheoretikern.

Nicht nur die Verfälschung der Marxschen Ideen zu einer marxistischen Ideologie, die einen repressiven Staatsapparat rechtfertigen sollte, macht deutlich, dass Theorie und Praxis des Staates nicht auf Dauer voneinander zu trennen sind. Auch die Verstrickung Carl Schmitts in die nationalsozialistischen Machenschaften, die heute sein Bild als führender Staatsdenker seiner Epoche trüben, weisen in diese Richtung. Auf eine Analyse moderner Staatspraxis kann daher in diesem Zusammenhang nicht verzichtet werden.

Was ergibt sich daraus für ein zeitgemäßes Verständnis des Staates im Sinne einer modernen Staatswissenschaft? Die Reihe *Staatsverständnisse* richtet sich mit dieser Fragestellung nicht nur an (politische) Philosophen und Philosophinnen, sondern auch an Geistes- und Sozialwissenschaftler bzw. -wissenschaftlerinnen. In den Beiträgen wird daher zum einen der Anschluss an den allgemeinen Diskurs hergestellt, zum anderen werden die wissenschaftlichen Erkenntnisse in klarer und aussagekräftiger Sprache – mit dem Mut zur Pointierung – vorgetragen. Auf diese Weise wird der Leser/die Leserin direkt mit dem Problem konfrontiert, den Staat zu verstehen.

*Prof. Dr. Rüdiger Voigt*

## Editorial – Understanding the State

Throughout the course of history, our understanding of the state has fundamentally changed time and again. It appears as though we are witnessing a development which will culminate in the dissolution of the territorially defined nation state as we know it, for globalisation is not only leading to changes in the economy and technology, but also, and above all, affects statehood. It is doubtful, however, whether the erosion of borders worldwide will lead to a global state, but what is perhaps of greater interest are the ideas of state theorists, whose models, theories and utopias offer us an insight into how different understandings of the state have emerged and changed, processes which neither began with globalisation, nor will end with it.

When researchers concentrate on reappropriating traditional ideas about the state, it is inevitable that they will continuously return to those of Plato and Aristotle, upon which all reflections on the state are based. However, the works published in this series focus on more contemporary ideas about the state, whose spectrum ranges from those of the doyen *Niccolò Machiavelli*, who embodies the close connection between the theory and practice of the state more than any other thinker, to those of *Thomas Hobbes*, the creator of *Leviathan*, those of *Karl Marx*, who is without doubt the most influential modern state theorist, those of the Weimar state theorists *Carl Schmitt*, *Hans Kelsen* and *Hermann Heller*, and finally to those of contemporary theorists.

Not only does the corruption of Marx's ideas into a Marxist ideology intended to justify a repressive state underline the fact that state theory and practice cannot be permanently regarded as two separate entities, but so does Carl Schmitt's involvement in the manipulation conducted by the National Socialists, which today tarnishes his image as the leading state theorist of his era. Therefore, we cannot forego analysing modern state practice.

How does all this enable modern political science to develop a contemporary understanding of the state? This series of publications does not only address this question to (political) philosophers, but also, and above all, students of humanities and social sciences. The works it contains therefore acquaint the reader with the general debate, on the one hand, and present their research findings clearly and informatively, not to mention incisively and bluntly, on the other. In this way, the reader is ushered directly into the problem of understanding the state.

*Prof. Dr. Rüdiger Voigt*

## Inhaltsverzeichnis

<i>Lore Hühn / Sebastian Schwenzfeuer</i> Einleitung	9
<i>Franck Fischbach</i> Das politische Denken Schellings	17
<i>Hans Jörg Sandkühler</i> Das Recht, der Staat und die Freiheit des Individuums. Zu Schellings kritischer Philosophie des Politischen	39
<i>Günter Zöllner</i> Vom Rechtsstaat zum Religionsstaat. Schelling über Staat und Kirche	61
<i>Wolfgang M. Schröder</i> Schellings <i>Neue Deduction des Naturrechts</i> (1796/97) als aphoristische Rechtsphilosophie. Ein historisch-rechtstheoretischer Einordnungsversuch	81
<i>Alexander Bilda</i> Das höchste Gut und der Staat. Zur Notwendigkeit und zum Verfall des Staates in Schellings <i>System des transzendentalen Idealismus</i> als Abgrenzung von Kant und Fichte	117
<i>Johannes-Georg Schüle</i> Ontologie und Staat bei Schelling und Spinoza	165
<i>Ryan Scheerlinck</i> Schellings Politische Philosophie, oder die Grenzen der Politik	207
<i>Christoph Binkelmann</i> Reden an die metaphysische Nation. Schellings politische Philosophie um 1807	237
<i>Christian Danz</i> Wissenschaft, Religion und Staat. Schellings Deutung der Reformation	257

*Moritz May*

Die politische Theologie des Verfassungsstaates.

Schelling und Marx über Restauration und Revolution

279

Autoreninformationen

299



## Einleitung

„Schelling ist kein politischer Denker.“<sup>1</sup> Diesem Urteil von Jürgen Habermas dürfte wohl kaum zu widersprechen sein. Die ‚gelegentlichen Skizzen‘ und Ansätze Schellings zu einer Staats- und Rechtsphilosophie sind wohl in der Tat wenig geeignet, sein Denken auf einer Ebene mit Hegels politisch sehr viel ambitionierterer Rechtsphilosophie anzusiedeln und gewissermaßen auf Augenhöhe beide Repräsentanten der nachkantischen Philosophie ins Gespräch bringen zu wollen. Es gehört offensichtlich zum Schicksal von Schellings politischer Philosophie, dass sie im Schatten von Fichtes und Hegels ungemein wirkmächtigen Staats- und Rechtsphilosophien wahrgenommen und rezipiert wurde. So treffend dieses Urteil vordergründig auch ist, so komplex gestaltet sich das Thema bei einer näheren Betrachtung.

„Wir müßen also auch über den Staat hinaus!“<sup>2</sup> Diese radikale, für diesen Band titelgebende These ist demjenigen Fragment entnommen, das Franz Rosenzweig 1917 erstmals unter dem von ihm gewählten Titel *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus* publiziert hat. Entstanden ist es wahrscheinlich zwischen Ende 1796 und Anfang 1797.<sup>3</sup> Unangesehen der Autorschaft – Hegel, Hölderlin und Schelling werden seit der Veröffentlichung als mögliche Autoren gehandelt – trifft die zitierte Sentenz einen Nerv von Schellings staatstheoretischen Überlegungen. Noch in den *Stuttgarter Privatvorlesungen* 1810 behandelt Schelling den Staat als Folge eines Übels, das nicht sein sollte. Und wenn, wie in den Würzburger Vorlesungen, zwischen 1803 und 1806 gehalten, der Staat als Idee positiv gewertet wird, versäumt Schelling nicht zu betonen, dass es dabei weder um die wirklichen Staaten gehe, noch um die Idee einer Republik im Sinne Kants, von der er nicht viel hält.<sup>4</sup> Dabei entspringt Schellings reservierte Haltung gegenüber den wirklichen Staaten einerseits und den republikanisch orientierten Staatskonzeptionen der aufgeklärten Bildungseliten andererseits einer emphatischen Analyse menschlicher Freiheit. Schon die Begründung für das oben angeführte Zitat zeigt dies deutlich: „Denn jeder Staat muß freie Menschen als mechanisches Räderwerk behandeln; und das soll er nicht; also soll er *aufhören*“.<sup>5</sup> In dem Maße, wie der Mensch frei ist und

---

1 Habermas 1978, S. 172.

2 AA II,6,1, S. 483; die Sigle AA, Reihe, Band, Seite verweist auf *Schelling* 1976ff.

3 Vgl. ebd., S. 472.

4 Vgl. AA II,7,2, S. 442.

5 AA II,6,1, S. 483.

diese Freiheit den normativen Maßstab hergibt, gilt es, die Mechanik des Staates zu negieren.

Dabei ist Schelling keineswegs allein mit seiner staatskritischen Haltung. Zieht man etwa Wilhelm von Humboldts liberale, erst aus dem Nachlass publizierte Frühschrift *Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staats zu bestimmen* von 1792 heran, dann sieht man, dass menschliche Freiheit und staatliche Institutionen auch dort in einem äußerst spannungsreichen Verhältnis zueinander gesehen werden können, wo nicht der Ruf nach deren Abschaffung ergeht. Angesichts der obrigkeitsstaatlichen Ausgestaltung vieler damaliger Institutionen verwundert dies wenig. Wenn die Freiheit und Bildung des Einzelnen maßgeblich werden, kann dem Staat in Humboldts Überlegungen nur eine äußerlich sichernde, keineswegs aber irgendwie positive und auf irgend ein gesellschaftliches Wohl abzielende Funktion zugeschrieben werden.<sup>6</sup> Die „Einförmigkeit“,<sup>7</sup> die der junge Humboldt aus wohlfahrtsstaatlichem Handeln entspringen sieht und die seiner Ansicht nach „einer wahren, von den höchsten, aber immer menschlichen Gesichtspunkten ausgehenden Politik unangemessen“ sei,<sup>8</sup> ist der Furcht vor einer Mechanisierung des Menschlichen nicht unähnlich, wenngleich die daraus gezogenen staatstheoretischen Konsequenzen nicht dieselben sind.

Man sollte Schellings eher spärliche Einlassungen zum Thema und seine Zurückhaltung in den staats- und rechtsphilosophischen Debatten seiner Zeit ernstnehmen, immerhin erstreckt sich die Erfahrungszeit seines Lebens von der französischen Aufklärung bis hin zu den revolutionären Bestrebungen 1848/49. Und zu gewichtig ist doch seine Theorie menschlicher Freiheit und Subjektivität, als dass man seine Analysen des Politischen, des Rechts und des Staates einfach übergehen könnte.

Das Spannungsfeld der damit angesprochenen Themen zu sondieren und Perspektiven auf das Politische bei Schelling zu werfen, ist Aufgabe der hier in diesem Band versammelten Beiträge. Diese zeigen, dass es eine vielfältige und durchaus auch kontroverse Forschung zum – im weitesten Sinne verstandenen – Bereich des Politischen bei Schelling gibt. Sie bieten einen Einblick in Debatten, die vermutlich weniger prominent sind als vergleichbare Auseinandersetzungen im Bereich der Kant-, Fichte- und Hegelforschung. Es sei um der Übersicht und eines ersten Eindruckes willen erlaubt, die Beiträge im Folgenden kurz zu referieren.

*Franck Fischbach* konzentriert sich auf die Entwicklung von Schellings politischem Denken im Ganzen. Zunächst zeigt er dafür auf, dass Schelling in seiner *Neuen Deduction des Naturrechts* den Ausgang von der Disposition des endlichen Ich nimmt. In seinem praktischen Streben nach dem Absoluten erfährt das Ich einen Widerstand, der die Existenz eines anderen, moralischen Ichs indiziert. In dieser

---

6 Vgl. *Humboldt* 1851, S. 17-19.

7 Ebd., S. 18.

8 Ebd.

Konzeption diagnostiziert Fischbach eine folgenschwere Aporie. Auf der einen Seite soll der einzige Zweck des allgemeinen Willens darin beruhen, die Freiheit des individuellen Willens zu konservieren. Weil die Form des individuellen Willens die Materie des allgemeinen Willens bedinge, könne dieser dem Individuum keinen Inhalt aufzwingen. Auf der anderen Seite muss der allgemeine Wille eine Einflusskraft auf den individuellen Willen ausüben können, indem er von diesem eine Handlungsweise fordert, welche die Koexistenz der Freiheit aller Individualwillen sichert. In dieser Konstellation entdeckt Fischbach den hermeneutischen Schlüssel, um die scharfe Kritik am individualistischen Standpunkt der modernen Naturrechtsdebatte einzuordnen, die Schelling in seinen späteren Texten übt.

Auch *Hans Jörg Sandkühler* legt in seinem Aufsatz den Schwerpunkt auf das Bedingungsgefüge von *Recht, Staat und Freiheit des Individuums* innerhalb Schellings *kritischer Philosophie des Politischen*. In seiner leitenden These schließt er sich der prominenten Ansicht an, dass die Freiheit als „Invariante auf Schellings philosophischem Weg“ zu begreifen ist. Daher müssen auch das Recht und der Staat als geschichtliche Konsequenzen des ursprünglich freien, und darin zum Guten und zum Bösen disponierenden Handeln des Menschen verstanden werden. Indem Schelling die Freiheit des Individuums als Mittelpunkt bestimmt, erweist er sich nach Sandkühler als „ein durchaus moderner Theoretiker der Freiheit und des Rechts“. In Schellings Überlegungen zum Politischen muss nach Sandkühler stets eine janusköpfige Ambivalenz berücksichtigt werden. So plädiert Sandkühler dafür, Schellings vermeintlich restaurativ-reaktionäre Äußerungen unter der Signatur der konkreten, tagespolitischen Erfahrung revolutionärer Bestrebungen und im Hinblick auf die zeitgenössische Entwicklung des Kommunismus zu interpretieren. Hingegen könne Schellings Anti-Etatismus in philosophisch-systematischer Hinsicht als eine Konstante betrachtet werden. Nach Sandkühler ist keine „zweite Formulierung für Schellings kritisches Staatsverständnis so repräsentativ wie die geschichtstheoretische, das Sündenfall-Motiv aufnehmende Bilanz“, die in den *Stuttgarter Privatvorlesungen* gezogen wird.

Der Aufsatz von *Günter Zöller* diskutiert Schellings Überlegungen zum Verhältnis von Staat und Kirche vor dem Hintergrund der Unterscheidung von *Rechtsstaat* und *Religionsstaat*. Ein wesentliches Anliegen des Beitrages gründet in der Ausarbeitung eindeutiger Distinktionskriterien, durch welche die divergierenden Beurteilungen des Staates in der *Neuen Deduction des Naturrechts*, in den politisch-theologischen Ausführungen der *Stuttgarter Privatvorlesungen* und in den späten Vorlesungen zu Kants Auffassung des Staates als „Geltungsgrund von Bürger-Recht und rechtlicher Freiheit“ abgegrenzt werden können. Zunächst wird aufgezeigt, dass Fichte und Schelling sich von dem tradierten Paradigma neuzeitlichen Natur- und Vernunftrechts abwenden, wonach dem Recht ein überpositiver Begründungsgehalt inhärierte. Sodann widmet sich Zöller Schellings positiver Beurteilung des Staates

in der Phase der Identitätsphilosophie. Insgesamt gelangt Zöllner zu dem Fazit, dass sowohl Fichte als auch Schelling durch die Bevorzugung der ethisch-religiösen Organisationsform des „Reiches“ gegenüber dem Staat eine „historische Gelegenheit“ verspielen. Obwohl Fichte und Schelling mit dem geschichtlichen Ereignis einer Erringung der „bürgerliche[n] Freiheit in der Amerikanischen und der Französischen Revolution“ konfrontiert waren, hätten beide Denker darauf verzichtet, der von „Kant sekurierten sittlichen Autonomie die politische Autonomie an die Seite zu stellen“.

Wolfgang M. Schröder entfaltet in seinem Aufsatz *Schellings Neue Deduction des Naturrechts als aphoristische Rechtsphilosophie* einen historisch-rechtstheoretischen Einordnungsversuch dieses 1795 veröffentlichten Werkes. Schröder weist nach, dass Schelling die soziale Normativität des Rechts in seiner *Neuen Deduction* aus der unbeschränkten Selbstmacht des absoluten Ichs abzuleiten intendiert. Schellings ‚unendliches Naturgesetz‘, das sogar das Moralgesetz fundieren soll, lautet: „*Sey absolut-identisch mit dir selbst.*“ Dementsprechend benennt Schröder die Profilierung der „Selbstbestimmung und Herrschaft des absoluten menschlichen Ich in der ‚Welt der Erscheinungen‘“ als Grundthema der *Neuen Deduction*. Auf dieser Basis arbeitet Schröder drei Kernziele der *Neuen Deduction* heraus. Die Autonomie soll (1) als *Naturordnung* expliziert und begründet werden, (2) in ihrer *Geltung* legitimiert und (3) in ihrem *aporetischen* Charakter transparent gemacht werden. Es ist die dezidierte These Wolfgang Schröders, dass Schelling durch die Erfüllung des letztgenannten Erkenntnisziels den materialetischen Horizont der klassischen Naturrechtslehre überwinde.

Der Beitrag von Alexander Bilda (*Das höchste Gut und der Staat*) konzentriert sich auf eine textnahe und detaillierte Untersuchung des Begriffs des Staates in Schellings *System des transzendentalen Idealismus*. Um die Funktion des Staates inmitten des Spannungsgefüges zwischen der *Willkür* und dem *höchsten Gut* ausloten zu können, stellt Bilda seinen Überlegungen zwei aufeinander bezogene Thesen als Ordnungsrahmen voran. Die *erste These* lautet, „dass der Staat als solcher ein notwendiger Bestandteil des ganzen *Systems* und menschlichen Handelns“ sei. Die hauptsächliche Legitimation des Staates gründe in der Aufgabe, die Freiheit innerhalb des Wechselwirkungskomplexes der Individuen zu sichern. Während die *erste These* die Unumgänglichkeit des Staates als freiheitssicherndes Regulativ unterstreicht, akzentuiert die *zweite These* des Aufsatzes die Notwendigkeit des binnengeschichtlichen Verfalls der Verfassungen. Gerade der permanente Wandel der Verfassungen und der faktische Untergang zahlreicher Staaten in der Geschichte bezeuge die „Macht der Willkür“. Dergestalt bekräftige sich Schellings Auffassung, dass die intendierte Vereinigung von Freiheit und Notwendigkeit in der Realität niemals durch den Staat gestiftet und dauerhaft erhalten werden könne.

*Johannes-Georg Schülein* widmet sich in seinem Beitrag einer Gegenüberstellung von *Ontologie und Staat bei Schelling und Spinoza*. Im Falle Schellings richtet Schülein den Fokus auf die aus der Würzburger Zeit stammende, identitätsphilosophische Staatstheorie, wie sie sich besonders im *System der gesamten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere* (1804) manifestiert. In seinem Aufsatz sucht Schülein die These zu plausibilisieren, dass die politische Differenz zwischen beiden Denkern – Schelling votiert 1804 für einen rigiden Ständestaat, wohingegen Spinozas Sympathie für die Demokratie sowohl in der *Ethik* als auch im *Politischen Traktat* unverkennbar ist – auf einem Unterschied der jeweiligen Ontologien beruhe. Im Hinblick auf Schelling möchte der Beitrag den Nachweis erbringen, dass in seiner Identitätsphilosophie „das Sein alles Einzelnen ontologisch prekär ist.“ Im Verlauf des Aufsatzes wird demonstriert, weswegen Schelling die Freiheitspräention des Individuums angesichts der Ubiquität des unendlichen Seins Gottes als bloßen Schein oder gar als Hybris beurteilt. Daher könne der Einzelne nicht „als eine belastbare politische Legitimationsquelle“ fungieren. Demgegenüber soll bezüglich der Philosophie Spinozas veranschaulicht werden, dass die ontologische Dignität des Individuums angesichts der *Conatus*-Lehre keineswegs als schein- oder sündhafte Selbstüberhöhung markiert wird. Daraus ergebe sich, dass die Freiheit des Einzelnen bei Spinoza „eine größere ethisch-politische Rolle“ einnehmen könne.

*Ryan Scheerlinck* beleuchtet in seinem Beitrag *Schellings politische Philosophie, oder die Grenzen der Politik* den Begriff des Gesetzes in der *Darstellung der reinrationalen Philosophie*. Zudem befasst sich Scheerlinck mit der Unterscheidung zwischen den Freien und Nicht-Freien im *Würzburger System*. Im Hinblick auf die Bedeutung des *Gesetzes* demonstriert Scheerlinck, dass dieses von Seiten Schellings als eine weder gottgegebene noch menschengemachte, sondern vielmehr als eine intelligible Ordnung verstanden wird. Das Gesetz lässt sich als „Idee einer [in] jeglicher Form von Gemeinschaft enthaltene[n] Rangordnung oder Ungleichheit von Herrschenden und Beherrschten“ definieren. Hinsichtlich des Entwurfs eines vollkommenen Staates sowie der Differenzierung zwischen den Freien und den Nicht-Freien lautet die Kernthese Scheerlincks, dass diese 1804/1805 entfaltete Konstruktion keineswegs im „Dienst der Praxis“ stehe und durch „sie kein politisches Programm aufgestellt werden [soll], um dessen praktische Umsetzung der Philosoph sich nach Verbündeten umzusehen hätte“. Stattdessen verfolge Schelling das Ziel einer Grenzziehung des Politischen, die sich notwendigerweise mit der Depotenzierung überschwänglicher Hoffnungen auf eine sinnstiftende Funktion des Staates verbinde.

In seinem Aufsatz *Reden an die metaphysische Nation* untersucht Christoph Binkelman die politische Philosophie Schellings im Jahre 1807, wobei das Fragment *Ueber das Wesen deutscher Wissenschaft* den Referenztext bildet. In dem Beitrag arbeitet Binkelman fünf Faktoren heraus, welche die Politisierung der schellingschen

Philosophie in dieser Phase erklären sollen. *Erstens* sei die Identitätsphilosophie Schellings nach seiner Berufung an die Würzburger Universität „politisch und religiös motivierten Anfeindungen“ ausgesetzt gewesen, sodass Schelling den Drang verspürt habe, sich politisch zu positionieren. Damit reagierte Schelling *zweitens* auf den prominenten Vorwurf, die Identitätsphilosophie vernachlässige die praktischen Elemente des menschlichen Lebens zugunsten spekulativer Überlegungen über das Wesen der Natur und der Kunst. *Drittens* sah sich Schelling veranlasst, auf die von Seiten des Schweizer Historikers Johannes von Müller im Jahre 1806 kolportierte Kritik zu antworten, wonach die spekulative Philosophie die „altväterischen Ideen von Freyheit, Muth, Selbständigkeit, Ehre, übertönt“ habe. Als *vierten* Beweggrund für Schellings ansteigendes politisches Interesse profiliert Binkelmann den „Wandel auf der politischen Landkarte“, der aus den militärischen Erfolgen Napoleons resultierte. Der *fünfte* Faktor kann laut Binkelmann in Schellings 1806 vollzogener Ernennung zum Mitglied der Bayerischen Akademie der Wissenschaften aufgespürt werden, insofern sich diese als „genuin politisches Institut“ verstand.

Der Aufsatz von *Christian Danz* befasst sich mit Schellings *Deutung der Reformation*. Danz weist nach, dass Schelling sich erst im Zuge der Ausarbeitung der *Freiheitsschrift* dezidiert und inhaltlich mit Luthers Theologie auseinandersetzte. Dabei studierte Schelling besonders Luthers Streitschrift *De servo arbitrio* (1525). Während der Frühphase im Tübinger Stift rekurrierte Schelling vornehmlich auf Luthers Bibel-Übersetzung, um philologisch-exegetische Sachprobleme aufzuhellen. Vor dem Hintergrund des gesellschaftlichen Wandels und der napoleonischen Kriege widmete sich Schelling ab 1807 verstärkt einer Verortung der geistesgeschichtlichen Stellung der Reformation. In seinem Aufsatz votiert Danz für die These, dass sich in Schellings Werken von dem Fragment *Ueber das Wesen deutscher Wissenschaft* (1807) bis hin zu dem im Frühjahr 1846 verfassten *Vorwort zu H. Steffens nachgelassenen Schriften* die Kontinuität des Narrativs einer „unvollendeten Reformation“ konstatieren lasse. Einerseits habe die Reformation den ‚Sturz der Hierarchie‘ evoziert und die Herausbildung der freien Wissenschaft befördert. Andererseits habe sie die Trennung von Staat und Kirche hervorgebracht und befestigt. Danz zeigt auf, dass Schelling der Philosophie im Allgemeinen und der ‚organischen Metaphysik‘ der eigenen Identitätsphilosophie im Besonderen die entscheidende Rolle konzedierte, die diagnostizierte Entzweiung von Wissenschaft und Religion aufzuheben. Überlegungen zum Status der schellingschen Konzeption einer ‚philosophischen Religion‘ runden den Aufsatz von Danz ab.

*Moritz May* wendet sich im abschließenden Beitrag *Die politische Theologie des Verfassungsstaates. Schelling und Marx über Restauration und Revolution* einem Vergleich zwischen den politischen Denkformen bei Schelling und bei Marx zu. Dabei geht er zunächst der Rezeption der schellingschen Philosophie bei Feuerbach und bei Marx nach. May vertritt die These, dass im Hinblick auf das Politische die

Rede von dem „einen Schelling“ berechtigt sei. So habe Schelling zeit seines Lebens einen Konservatismus vertreten, der die wesentlichen geistigen, philosophischen und künstlerischen Tätigkeiten des Menschen von dem Wirkradius der staatlichen Einflussmacht distanzieren. Dementsprechend habe Schelling zu keiner Phase seines Werkes für eine prinzipielle Ablehnung des Staates votiert. Stattdessen müsse Schellings vermeintliche Aufforderung zur Aufhebung des Staates stets als Kritik an einer Gemeinschaftsvorstellung interpretiert werden, in welcher der Staat als „letzter und einziger Einheitsgarant für die Gesellschaft“ gilt. Im Anschluss daran zeigt May Parallelen zwischen Schellings konservativer und Marx' revolutionärer Kritik des Verfassungsstaates auf. Während Schelling sich mit seinem Konservatismus sowohl gegen die Revolution als auch gegen die Reaktion richte, gelange Marx trotz einer ähnlich begründeten, kritischen Auffassung des säkularen Verfassungsstaates zu einer revolutionären Überbietung einer auf den Staat beschränkten, politischen Emanzipation zugunsten einer Umwälzung der bürgerlichen Gesellschaft.

Die Herausgeber möchten Prof. Dr. Rüdiger Voigt, dem Nomos-Verlag und Dr. Jan Kerkmann für das Zustandekommen und die Unterstützung bei der Erstellung des Bandes ganz herzlich danken. Für die Übersetzung des Beitrages von Franck Fischbach sei Dr. Lucian Ionel und Louisa Estadiou herzlich gedankt.

### *Literatur*

*Habermas*, Jürgen, 1978: Dialektischer Idealismus im Übergang zum Materialismus. In: Ders.: *Theorie und Praxis*, Frankfurt a. M., S. 172-227.

*Humboldt*, Wilhelm von, 1851: Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staats zu bestimmen. Breslau.

*Schelling*, Friedrich W. J., 1976ff.: Historisch-kritische Ausgabe. Im Auftrag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften hrsg. von Buchheim, Thomas/Hennigfeld, Jochem/Jacobs, Wilhelm G./Jantzen, Jörg/Petz, Siebert. Stuttgart-Bad Cannstatt.





## Das politische Denken Schellings<sup>1</sup>

Unter den drei großen Denkern des deutschen Idealismus ist Schelling zweifelsohne der am wenigsten politische. Fichte erklärt, der Französischen Revolution „die ersten Winke und Ahnungen (seines) Systems“ zu verdanken, sofern dieses sich als „das erste System der Freiheit“ behaupten sollte.<sup>2</sup> Hegel seinerseits hat in einem berühmten Brief an Schelling betont, dass seine „wissenschaftliche Bildung [...] von den untergeordneten Bedürfnissen des Menschen anfang“, womit implizit gesagt ist, dass das Studium des sozialen, politischen und religiösen Lebens des Menschen eine notwendige Vorbereitung für die Erhebung zur wissenschaftlichen Form des Systems bedeutet – und von welchem System ausgehend es dann nach Hegel wiederum gelte, die „Rückkehr zum Eingreifen in das Leben der Menschen zu finden“.<sup>3</sup> Während also Fichte wie auch Hegel zu erkennen geben, dass das Politische eine bedeutsame Rolle in ihrer philosophischen Bildung gespielt hat, so scheint Schelling für seinen Teil früh einen direkten Zugang zu den reinsten metaphysischen Problemen gefunden zu haben, und dies in gänzlicher Gleichgültigkeit gegenüber dem Politischen. Das ist angesichts der Jahre, in denen er seinen Bildungsgang abschloss, durchaus verwunderlich. Diese sozusagen ‚originelle‘ Gleichgültigkeit gegenüber dem Politischen hat zur Folge, dass Schelling auch der einzige der drei großen Idealisten ist, der kein Werk – genauer kein *abgeschlossenes* Werk – zur politischen Philosophie oder zur Philosophie des Rechts verfasst hat. In der Phase, in der seine Philosophie noch die für den ganzen Deutschen Idealismus kennzeichnende Form annimmt, also die der systematischen Darstellung, hat Schelling gewiss auch auf die Philosophie des Rechts Bezug genommen, und diese findet in der Tat gleichermaßen im *System des transzendentalen Idealismus* wie auch in der sogenannten ‚Identitätsphilosophie‘ ihren Ort. Im *System des transzendentalen Idealismus* schlägt Schelling zwar eine Rechtsphilosophie vor, die in ihrer Deduktion des Rechts direkt von Fichtes *Grundlage des Naturrechts* inspiriert ist; zugleich aber verliert diese Deduktion des Rechts bei Schelling den eigentümlich architektonischen Charakter, der ihr noch im ersten Systemansatz Fichtes zukam, wo das Recht die Verbindung

---

1 Die Übersetzung aus dem Französischen wurde von Lucian Ionel und Louisa Estadiou angefertigt.

2 Fichte, Brief an Baggesen, in GA III,2, S. 300. Fichtes Werke werden nach *Fichte* 1962-2012 zitiert (= GA Reihe, Band, Seite).

3 Hegel, Brief an Schelling, 2. November 1800, in *Hegel* 1952, S. 59-60.

der Freiheit und der Natur ermöglicht hatte.<sup>4</sup> Im Unterschied zu Fichte ist es dann die Philosophie der Kunst, und nicht die Philosophie des Rechts, der Schelling eine solche architektonische Funktion in der Ökonomie des Systems zuerkennt. Gleichfalls wird auch, nach 1800, das Identitätssystem noch auf die Theorie des Rechts und des Staats Bezug nehmen, allerdings hat Schelling zu keinem Zeitpunkt das Bedürfnis empfunden, das später Hegel empfand – nämlich seinerseits die Philosophie des Rechts und des Staats für sich selbst darzustellen. Hegel hat dies getan, indem er aus der *Philosophie des Geistes* der *Enzyklopädie* die *Grundlinien der Philosophie des Rechts* extrahiert hat. Im Übrigen: Sofern man sagen kann, dass Fichte und Hegel ihre philosophisch nachhaltige Wirkung zu einem großen Teil ihrer politischen Philosophie verdanken – ersterer der *Grundlage des Naturrechts* und den *Reden an die deutsche Nation*, letzterer den *Grundlinien der Philosophie des Rechts* oder den Partien der *Phänomenologie*, die dem Verhältnis von Herrschaft und Knechtschaft gewidmet sind –, so ist die weitestgehende Tilgung Schellings aus der Geschichte der Philosophie zweifellos darauf zurückzuführen, dass ein ausdrücklich entwickeltes politisches Denken in seinem Werk fehlt.

Erst in jüngerer Zeit, insbesondere durch Jürgen Habermas und Manfred Frank, hat eine stärker politische Rezeption des schellingschen Denkens stattgefunden. Es ist bekannt, dass Habermas sich in seiner Dissertation Schelling gewidmet hat,<sup>5</sup> und man könnte durchaus zeigen, dass der Gegensatz von Arbeit und Interaktion,<sup>6</sup> den Habermas bereits in seinen ersten Schriften entfaltet, weit mehr in Schellings *System des transzendentalen Idealismus* als in Hegels früher Philosophie des Geistes ihre Quelle hat. Die Dissertation von Habermas hat ihre Fortsetzung 1963 in einem Aufsatz unter dem Titel „Dialektischer Idealismus im Übergang zum Materialismus“ gefunden.<sup>7</sup> Dieser Aufsatz, und in seiner Folge die Arbeit von Manfred Frank,<sup>8</sup> versuchen zu zeigen, dass Schellings Spätphilosophie von einer Erschöpfung des Idealismus zeugt, von der her der Übergang zu Marx' historischem Materialismus verständlich wird. Ohne also selbst ein veritables politisches Denken formuliert zu haben, kommt Schelling demnach doch eine entscheidende Rolle in der Geschichte des politischen Denkens zu: Zwischen Hegel und Marx erscheint er als das fehlende Mittelglied. Wenngleich es bedeutsam ist, dass weder Jürgen Habermas noch Manfred Frank auch nur den geringsten *positiven* Verweis von Marx auf Schelling zu belegen vermögen, wollen wir hier keineswegs die geschichtliche Rolle diskutieren, die diese beiden Autoren Schelling zuschreiben. Vielmehr werden wir es unternehmen, eine Annahme kritisch zu prüfen, die Habermas nicht eigentlich ausweist:

---

4 Vgl. Renault 1986. Vgl. zudem Fischbach 1999b.

5 Habermas 1954.

6 Vgl. Habermas 1968.

7 Habermas 1963. Diese Studie von Habermas ist Gegenstand eines präzisen und kritischen Kommentars von Maeschalck 1991, Kap. 6, S. 92-114.

8 Frank 1992.

nämlich die Annahme eines Fehlens zwar nicht jeglichen politischen Denkens bei Schelling, aber doch das Fehlen eines *kohärenten* politischen Denkens – ein Fehlen, das Habermas zu der Behauptung führt: „Schelling ist kein politischer Denker“. <sup>9</sup> Ehe wir aber versuchen wollen, Schelling zu ‚retten‘, indem wir ihn trotz allem in die große Tradition einschreiben, die von Hegel zu Marx führt, – und ehe wir seinem Denken auf diese äußerliche Weise eine politische Bedeutsamkeit zuschreiben, die das Fehlen einer kohärenten politischen Lehre kompensieren soll, ist es dieses Fehlen selbst, das es zu überprüfen gilt, und zwar im geduldigen Nachvollzug eines Werks, das sich – und dies ist für die vorliegende Untersuchung nicht gleichgültig zu bemerken – im Wesentlichen zwischen 1793 und 1848 entfaltet. <sup>10</sup>

Die *Neue Deduktion des Naturrechts* ist der erste Text, in dem sich Schelling explizit mit der Rechtsphilosophie auseinandersetzt. Dieses Werk, vermutlich 1795 entstanden, ist unvollendet geblieben. Allerdings wurden zwei Teile von Schelling in den Jahren 1796 und 1797 im *Philosophischen Journal* Niethammers publiziert. Die Texte Schellings erscheinen somit im selben Jahr wie Fichtes erster Teil der *Grundlage des Naturrechts*, kurz vor Kants *Rechtslehre*.

Schellings Ausgangspunkt in der *Neuen Deduktion des Naturrechts* von 1796 gleicht demjenigen von Fichte 1794 in den *Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten*: Schelling geht vom endlichen Ich und seinem praktischen Streben nach dem Unbedingten bzw. nach dem reinen Ich oder dem Absoluten aus. <sup>11</sup> In seinem Streben nach dem absoluten Ich stößt das endliche Ich auf einen Widerstand, der dem Ich die Endlichkeit seiner selbst zu erschließen vermag. Der hier begegnende Widerstand ist nicht der physische Widerstand, den die Natur der physischen Kraft des Ichs entgegensetzt, sondern ein Widerstand gegen die moralische Kraft des Ichs, der das Dasein anderer Ichs manifestiert. Schelling schreibt: „Indem ich meine Freiheit beschränkt fühle, erkenne ich, dass ich nicht allein bin in der moralischen Welt“. <sup>12</sup> Es verhält sich hier wie in Fichtes *Vorlesungen* von 1794: Intersubjektivität ist noch kein Gegenstand einer Deduktion, sondern wird lediglich als ein Faktum festgestellt. Sofern – wie Fichte 1796 in der *Grundlage des Naturrechts* und dann Schelling selbst 1800 im *System des transzendentalen Idealismus* aufgezeigt hatten – das Schicksal des Rechts als Gegenstand einer selbständigen Disziplin von einer strengen Deduktion der Intersubjektivität abhängig ist, gefährdet das Fehlen dersel-

---

9 Habermas 1963, S. 172.

10 Schellings politisches Denken ist in Frankreich bereits Gegenstand einer sorgfältigen Untersuchung von Rivelaygue 1983 gewesen, der wir viel verdanken und die wir hier nur zu ergänzen suchen, da Rivelaygue in seiner Untersuchung nicht über die *Stuttgarter Privatvorlesungen* hinausgegangen ist.

11 Vgl. AA, I,3, S. 139f.; Schelling wird nach folgenden Ausgaben und Siglen zitiert: *Schelling* 1976ff. (= AA, Reihe, Band, Seite) und *Schelling* 1856-61 (= SW, Reihe, Band, Seite).

12 AA, I,3, S. 142.

ben in der Schrift von 1796 von Beginn an die Möglichkeit, zu einer Deduktion des Rechts und der Grundlage einer eigenständigen Wissenschaft zu gelangen.

Dieser Hinweis ist eine Vorwegnahme. Wir kommen nun auf die *Neue Deduktion* zurück. Wie soeben herausgestellt, hängt die Endlichkeit des Ichs mit der Begegnung eines moralischen Widerstands zusammen, der seinem eigenen moralischen Bestreben entgegengesetzt ist. Daraus ergibt sich die Frage, wie dieser Widerstand selbst möglich sein kann. Denn das andere Ich, sofern es gleichermaßen moralisch ist, wird vom gleichen Bestreben wie mein eigenes Ich angetrieben. Woher kommt also sein Vermögen, mir zu widerstehen? Selbst wenn das Streben der Ichs auf dasselbe Ziel (auf das reine Ich) gerichtet ist, geht das Streben von *endlichen* Ichs aus. Das heißt, dass ihr Streben ein Bestreben in der Zeit ist, so dass ihre Kausalität „so mannichfaltig, (nicht-identisch), als die Objecte der empirischen Welt“ ist:<sup>13</sup> „Also wird die unbedingte Causalität der moralischen Wesen im *empirischen* Streben widerstreiten, und ich fange an, *meine Freiheit, der Freiheit aller übrigen entgegenzusetzen*“, wie Schelling schreibt.<sup>14</sup> Die Endlichkeit des Ichs fordert also eine ‚Übersetzung‘ der unendlichen Neigung in ein empirisches moralisches Streben. Dies führt zu der wichtigen Unterscheidung zwischen dem Bereich der *Moral* und einem Bereich, den Schelling hier als *Ethik* bezeichnet. Die *Moral* besteht aus einem Imperativ, der sich an das einzelne Individuum adressiert, und zwar in Abstraktion von seinem Verhältnis zu anderen, da auf der Ebene der reinen Moralität nichts vorhanden ist, was die Individuen voneinander unterscheidet. Angesichts dieses Imperativs sind alle Ichs identisch, oder, wie es Fichte in den *Beiträgen* von 1793 formuliert hat: alle Ichs bilden in dieser Hinsicht nur ein einziges Ich bzw. ein einziges Individuum.<sup>15</sup> Wird aber ersichtlich, dass das moralische Streben des endlichen Ichs ein *empirisches* Streben ist, das mit dem empirischen Streben eines anderen Ichs in Konflikt treten kann, dann gilt es den Imperativ der *Moral* zu ergänzen. Und zwar indem das Streben des endlichen Ichs nach dem Unbedingten derart gefasst wird, dass „das empirische Streben aller andern [endlichen Ichs] zugleich mit dem seinigen bestehen könne“.<sup>16</sup> „Hier treten wir aus dem Gebiet der *Moral* in das der *Ethik*“, schreibt Schelling, und die *Ethik* ist „ein Gebot, das ein Reich moralischer Wesen voraussetzt“.<sup>17</sup>

---

13 Ebd., S. 143.

14 Ebd.

15 Vgl. Fichtes *Beitrag zur Berichtigung der Urtheile des Publikums über die französische Revolution*, GA I, 1, S. 193-404.

16 AA, I,3, S. 145.

17 Ebd. An dieser Stelle ist es interessant, auf die große Nähe Schellings zu Fichtes Ausführungen in den *Beiträgen* von 1793 zu verweisen, in denen das Verhältnis zwischen *Moral*, Naturrecht und positivem Recht in der Form von konzentrischen Kreisen beschrieben wird. Ähnlich wie Fichte geht Schelling hier von der intelligiblen Natur des Ichs zur empirischen Vielfältigkeit der Ichs über. Fichte hat allerdings die Ansicht vertreten, dass diese empirische Vielfältigkeit ausreichend ist, um den Bereich des Naturrechts als „Sittengesetz, in wiefern es die Welt der Erscheinungen bestimmt“ (GA I,1, S. 278) zu begrenzen. Schelling geht es seinerseits um die

Diese Unterscheidung zwischen Moral und Ethik führt wiederum zu der Unterscheidung zwischen einem individuellen und einem allgemeinen Willen. Ersterer ist der moralische Wille, letzterer ist derselbe moralische Wille, jedoch ein moralischer Wille, der mit dem individuellen Willen der anderen vereinbar ist. In diesem Sinne erhält der allgemeine Wille *seine Form* vom individuellen moralischen Willen und diese Form ist die Freiheit. Schelling schreibt, „weil und insofern ich Anspruch auf Individualität mache, unterwerfe ich mich dem allgemeinen Willen“,<sup>18</sup> der seinerseits wiederum meinen individuellen moralischen Willen mit dem Willen der anderen vereinbar zu machen vermag. Zugleich sehen wir hier, dass *selbst die Materie* des allgemeinen Willens, d. h. der Inhalt seines Imperativs, von der Form der individuellen Freiheit bestimmt wird, da die Ethik nichts fordern kann, was gegen die Form der Freiheit verstößt. Dies besagt weiterhin, dass ich akzeptiere, mich dem allgemeinen Willen zu unterwerfen, sofern ich darin ein Mittel erkenne, meinen individuellen moralischen Willen zu behaupten.<sup>19</sup>

Demnach schreibt die Ethik Pflichten vor und fordert das Handeln nach einem Gesetz, das die Koexistenz der Freiheiten ermöglicht. Diese Forderung hat allerdings nur dann einen Sinn, wenn der individuelle Wille zugleich aufrechterhalten wird und zwar sowohl seiner Form als auch seinem Inhalt nach, d. h. in seiner Möglichkeit, sich selbst Inhalte zu geben. Die ethische Forderung ist an die Bedingung gebunden, dass sie dem individuellen Willen von vornherein ermöglicht, sich selbst einen Inhalt zu geben. Nur aufgrund dieser Möglichkeit vermag sie diesen Inhalt unter Berücksichtigung der Allgemeinheit zu bestimmen. Diese Bestimmung kann sich ihrerseits nur dann realisieren, wenn die Ethik die Form des individuellen Willens bzw. seine Freiheit aufrechterhält.

Da die Ethik demnach verpflichtet ist, die dem Willen eigentümliche Möglichkeit zu bewahren, sich selbst Inhalte zu geben, eröffnet sie den Raum des *Rechts* als einen Raum der Unbestimmtheit. Der Ethik kommt dabei die Aufgabe zu, diese Unbestimmtheit um den Preis des Selbstwiderspruchs aufzubewahren. Wenn die Ethik den Inhalt des individuellen Willens gänzlich bestimmen würde, d. h. wenn sie dem Willen die Möglichkeiten abspräche, sich selbst einen Inhalt zu geben, dann würde sie zugleich die Form des individuellen Willens aufheben, was mit dem angestrebten Zweck der Ethik in Widerspruch zu stehen scheint. Dieser Zweck liegt, wie bereits erwähnt, in der Aufrechterhaltung der individuellen Freiheit *in* und *durch* die Vereinbarkeit der individuellen Freiheiten untereinander. Es ist somit die Ethik selbst, die den Raum für eine andere Disziplin öffnet, die das Naturrecht ist:

---

Vermeidung einer solchen unmittelbaren Deduktion des Rechts im Ausgang der Moral, an der Fichte noch 1793 festhält. Dies ist auch der Grund, weshalb Schelling eine neue Ebene bzw. einen zusätzlichen Kreis einführt: die Sphäre der Ethik. Es wird zu zeigen sein, dass Schelling unsicher ist, ob diese neue Sphäre ausreicht, um die Autonomie des Rechts zu gewährleisten.

18 AA I,3, S. 145.

19 Ebd., S. 148.

„[D]er Ethik, d.h. demjenigen Theile der Moral, welcher *Allgemeinheit* des Willens der *Materie* nach *fordert*, muß eine andre Wissenschaft entgegenstehen, welche *Individualität* des Willens der *Form* nach *behauptet*“.<sup>20</sup> Schelling gelangt so zu einer Deduktion des Naturrechts, die auf der Entgegensetzung zwischen Sollen und Können, zwischen *Sollen* und *Mögen* beruht. Hierdurch hofft er, die Autonomie „der Wissenschaft des Rechts“ zu garantieren, insofern sich diese „einzig und allein im *Gegensatz* gegen die Wissenschaft der Pflicht“ behauptet.<sup>21</sup>

Die Trennung des Rechts und der Ethik setzt trotz allem voraus, dass die Rechtsbehauptung des individuellen Willens bloß in Opposition zum allgemeinen Willen möglich ist. Doch welches Recht hat der individuelle Wille, dem allgemeinen Willen entgegengesetzt zu sein? Der individuelle Wille hätte nur dann ein Recht gegen den allgemeinen Willen, wenn sich das Gebot desselben der *Form* des individuellen Willens entgegensetzen würde, wenn „die Materie desselben der Form meines Willens zuwider wäre“.<sup>22</sup> Wir haben jedoch gesehen, dass eine solche Trennung unmöglich ist, da der einzige Zweck des allgemeinen Willens in der Aufbewahrung des individuellen Willens besteht, sofern er diesen mit den anderen individuellen Willen zu vereinbaren vermag. Denn es ist immer die Form des individuellen Willens, die den Inhalt des allgemeinen Willens bedingt. Umgekehrt erhebt der allgemeine Wille den Anspruch, auf die Materie oder auf den Inhalt des individuellen Willens ein Recht auszuüben: Der allgemeine Wille fordert vom individuellen Willen eine Handlungsart, die die Koexistenz der vernünftigen Wesen ermöglicht. Aufgrund dieses Anspruchs, dem individuellen Willen einen Inhalt aufzuzwingen, verneint der allgemeine Wille die Form des individuellen Willens – was er allerdings nicht tun kann, ohne sich selbst zu widersprechen.<sup>23</sup> „Alles, selbst der allgemeine Wille“, so Schelling, „beugt sich vor der Freiheit des Individuums, wenn sie zu ihrer eignen Rettung wirksam ist“, und „ich habe ein Recht zu jeder Handlung, wodurch ich die Selbstheit des Willens behaupte“.<sup>24</sup> Da aber allen anderen Individuen dasselbe Recht zu Teil ist und da ich kein Recht habe, das Recht der anderen einzuschränken, so folgt daraus, dass das Naturrecht sich allein durch Gewalt und Zwangsausübung zu behaupten vermag. Dies besagt weiterhin, dass das Naturrecht sich verneint, insofern es sich behauptet. In der *Deduktion* geht Schelling nicht vom Naturrecht zum politischen Recht über. Die Logik des Textes legt allerdings die Vermutung nahe, als hätte Schelling hier den Gedanken entwickelt, dass die Koexistenz der Individuen allein anhand einer Unterwerfung unter einen gemeinsamen Zwang möglich zu sein vermag; obgleich die Legitimation des Zwangs problematisch ist, da sie zwangsläufig die Negation der individuellen Freiheit implizieren würde.

---

20 Ebd., S. 150.

21 Ebd., S. 153.

22 Ebd., S. 160.

23 Ebd., S. 161.

24 Ebd., S. 171.

Die Ratlosigkeit, in die Schelling dadurch geraten ist, hängt damit zusammen, dass die für die Begründung des Rechts notwendige Setzung der juristischen Ordnung als eines Systems von Zwängen, das ausschließlich aus Machtverhältnissen besteht, zur Negation der individuellen Freiheit führt, die Schelling zu Beginn als Absolutes gesetzt hatte. Diese Aporie kann Schelling später nur lösen, indem er den individualistischen Standpunkt verlässt und eine immer radikalere Kritik am modernen Naturrecht formuliert; insbesondere da er davon ausgeht, dass dieses einen individualistischen Standpunkt voraussetzt. Der Staat und das Recht als Zwangsinstitutionen erscheinen Schelling also nicht bloß legitim, sondern auch absolut notwendig zu sein, da sie das entscheidende Gegenstück zur modernen Entwicklung des Individualismus bilden, den sie durch ihre Funktion einzuschränken und zu zügeln vermögen. Dies wird nun die allgemeine Tendenz von Schellings gedanklicher Entwicklung in Bezug auf das Politische sein. Zumindest, wenn man die Phase zwischen 1801 und 1806 vernachlässigt, d. h. die sogenannte ‚Identitätsphase‘, auf die wir erst später eingehen wollen, da sie eine Ausnahme in dieser allgemeinen Entwicklungstendenz darstellen könnte.

Nachdem Schelling das Recht in der *Neuen Deduktion* von 1796 als reinen Zwang deduziert hat, wird sein erster Schritt ein Gestus der Ablehnung aller rechtlichen Institutionen und dabei insbesondere des Staats sein. Von einer solchen Ablehnung zeugt insbesondere *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus*, das 1917 von Rosenzweig wiedergefunden und veröffentlicht worden ist.<sup>25</sup> Es ist bekannt, dass Rosenzweig diesen Text Schelling zugeschrieben hat, obgleich er doch auf Hegel zurückgeht. Andere, namentlich Wilhelm Böhm<sup>26</sup> und Ludwig Strauss<sup>27</sup>, haben hingegen in Hölderlin den Autor oder Inspirator des Textes erkannt, bevor Otto Pöggeler<sup>28</sup> die Autorschaft Hegel und Xavier Tilliette<sup>29</sup> dann erneut Schelling zugeschrieben haben. Ohne diese Debatte zu vertiefen, können wir doch festhalten, dass die radikale Kritik am Staat, wie sie im *Ältesten Systemprogramm* formuliert ist, völlig verständlich wird, wenn man sie im Anschluss an Schellings Schlussfolgerungen aus der *Neuen Deduktion* von 1796 verortet. Derselbe, der zu dem Schluss gelangt ist, dass jede Geltendmachung des Rechts zugleich auch eine Zwangsausübung impliziert, hätte im *Ältesten Systemprogramm* in diesem Sinne weiterschreiben können:

es [gibt] keine Idee vom *Staat* [...], weil der Staat etwas *Mechanisches* ist, so wenig als es eine Idee von einer *Maschine* gibt. Nur was Gegenstand der *Freiheit* ist, heißt *Idee*.

---

25 Rosenzweig 1917.

26 Böhm 1926.

27 Strauss 1927.

28 Pöggeler 1969.

29 Tilliette 1973; aufgenommen in Tilliette 1987.

Wir müssen also auch über den Staat hinaus! – Denn jeder Staat muß freie Menschen als mechanisches Räderwerk behandeln; u. das soll er nicht; also soll er *aufhören*.<sup>30</sup>

Die Idee des Staats als einer Zwangsinstitution, die einen ähnlichen Mechanismus ins Werk setzt wie den, der im Reich der anorganischen Natur waltet, ist eine Konzeption, die Schelling noch 1800 im *System des transzendentalen Idealismus* vertritt. Allerdings mit dem Unterschied, dass der Zwang an dieser Stelle Gegenstand einer Deduktion ist, die den Zwang zu legitimieren sucht. Der Deduktion des Rechts geht die Deduktion der Intersubjektivität bzw. der Wechselverhältnisse zwischen den Ichs voraus: „Aber Vernunftwesen können handeln, und eine Wechselwirkung zwischen solchen durch das Medium der objectiven Welt ist sogar Bedingung der Freyheit“.<sup>31</sup> Auf eine sehr ähnliche Weise wie Fichte in der *Grundlage des Naturrechts*, zeigt Schelling hier auf, dass das Ich nur dann ein Bewusstsein seiner selbst als frei Handelndem zu erlangen vermag, wenn es dem eigenen Handeln eine Schranke setzt.<sup>32</sup> Diese Schranke, die erst ermöglicht, dass das Ich sich auf sich selbst bezieht und sich hierdurch seiner eigenen Freiheit bewusst wird, kann nun ihrerseits keine Schranke sein, die die Negation dieser Freiheit als Resultat hätte. Daraus folgt, dass die Schranke nichts anderes als das freie Handeln eines anderen, eines ebenso freien Ichs zu sein vermag. Entgegen Schellings Ansatz in der *Neuen Deduktion* von 1796, wird die Endlichkeit des Ichs nun nicht länger vorausgesetzt; sie wird allerdings als Möglichkeitsbedingung des selbstbestimmenden konstitutiven Akts des Selbstbewusstseins deduziert.

Bisher wurde Intersubjektivität als Ermöglichungsbedingung von Selbstbewusstsein deduziert. Im Folgenden wird zu zeigen sein, dass auch die Deduktion des Rechts zugleich die Möglichkeitsbedingung von einem bestimmten Grundzug des Selbstbewusstseins impliziert. Dieser Grundzug ist seine Permanenz. Wären sich alle Ichs der Handlung anderer Ichs als der Möglichkeitsbedingung der eigenen Freiheit und damit des eigenen Selbstbewusstseins stets bewusst, dann würden sie auch alle „ihr Handeln durch die Möglichkeit des freyen Handelns aller übrigen einschränken“.<sup>33</sup> Dies ist allerdings nicht der Fall, da das Ich durch zwei verschiedene Tätigkeiten charakterisiert ist: Auf der einen Seite existiert eine subjektive Tätigkeit, „ein absolutes Wollen, das seiner Natur nach kein anderes Object hat, als das Selbstbestimmen an sich“ und von der das Ich anhand des moralischen Gesetzes ein Bewusstsein zu erlangen vermag.<sup>34</sup> Auf der anderen Seite kann diese Tätigkeit dem Ich nur dann bewusst werden, wenn sie einer anderen Tätigkeit entgegengesetzt ist, und zwar einer „objective[n] Thätigkeit“, die so heißt, da ihr

---

30 *Rosenzweig* 1917, S. 6.

31 AA I,9,1, S. 281.

32 Ebd., S. 81-83.

33 Ebd., S. 281.

34 Ebd., S. 277.



Gegenstand „ein Aeußeres“ ist, auf den sie wie „ein Naturtrieb [...] völlig blindlings wirkt“.<sup>35</sup> Die subjektive und die objektive Tätigkeit bezeichnen im endlichen Ich also den Konflikt zwischen dem moralischen Willen und dem natürlichen Bestreben, das wesentlich ein eigennütziges Streben ist.<sup>36</sup> Aufgrund dieses Konflikts besteht die Möglichkeit, dass sich das Individuum vom eigennützigem Streben bestimmen lässt und es folglich ohne Rücksicht auf das freie Handeln anderer handelt. Damit das Wechselverhältnis also tatsächlich stattfinden kann, bedarf es einer neuen notwendigen Bedingung. Diese Bedingung ist das Recht: „Es muss durch den Zwang eines unverbrüchlichen Gesetzes unmöglich gemacht seyn, dass in der Wechselwirkung aller die Freyheit des Individuums aufgehoben werde“, wie Schelling schreibt.<sup>37</sup>

Dieser Zwang wird gegen das objektive Streben, d. h. gegen das natürliche und eigennütziges Streben ausgeübt. Wie wir sehen, ermöglicht es Schelling, die Unterscheidung zwischen diesen beiden Arten des Strebens, das in der *Neuen Deduktion* aufgezeigte Hindernis, zu überwinden. Die subjektive Tätigkeit, d. h. die Freiheit, wird auf diese Weise nämlich weder verleugnet noch durch einen Zwang gefährdet, da dieser nur auf die objektive Tätigkeit bzw. auf das natürliche Streben wirkt. Sofern dieses natürliche Streben auf die Außenwelt gerichtet ist, gilt es hierbei, die äußere Welt so zu organisieren, dass das natürliche Streben in der Außenwelt einen Rückstoß erleidet, durch den es in der Interaktion mit einem Anderen seine Freiheit aufhebt. Dieser Rückstoß hat das eigennütziges Streben mit sich selbst in Widerspruch zu setzen. Das Streben muss eine solche Erfahrung der Unlust machen, dass durch diese sein egoistisches Verlangen nach Glück zerstört wird. Dieser Vorgang ist die Ermöglichungsbedingung und Gründung „einer zweiten Natur“. Wie Schelling schreibt:

Es muß eine zweyte, und höhere Natur gleichsam über der ersten errichtet werden, in welcher ein Naturgesetz, aber ein ganz anderes, als in der ersten Natur herrscht, nämlich ein Naturgesetz zum Behuf der Freyheit. [...] Ein solches Naturgesetz [...] ist das Rechtsgesetz, und die zweyte Natur, in welcher dieses Gesetz herrschend ist, die Rechts-Verfaßung.<sup>38</sup>

Wie bereits 1796 führt Schelling die Rechtsordnung hier hauptsächlich auf die Ausübung des Zwangs zurück, jedoch mit dem wesentlichen Unterschied, dass der Rechtszwang nun Gegenstand einer gelingenden Deduktion ist, die zugleich deren reüssierte Legitimation gewährt. Die mechanische Natur bzw. der mechanische Charakter der Rechtsordnung, der in der *Neuen Deduktion* noch unbegründet blieb und der dann im *Ältesten Systemprogramm* heftig kritisiert wurde, wird nun von Schelling gänzlich affirmiert und als Notwendigkeit ausgewiesen. Wird das

---

35 Ebd., S. 273.

36 Ebd., S. 281.

37 Ebd.

38 Ebd., S. 281f.

Mechanische dergestalt als ein fast natürlicher Zwang verstanden, der gegen das natürliche Streben des Ichs gewendet wird, d. h. als ein Zwang, der das natürliche Streben gegen es selbst wendet, so scheint es, als sei der Zwang des Rechts radikal unabhängig von der Moral:

Es erhellt aus dieser Deduction von selbst, dass die Rechtslehre nicht etwa ein Theil der Moral, oder überhaupt eine practische Wissenschaft, sondern eine rein theoretische Wissenschaft ist, welche für die Freyheit eben das ist, was die Mechanik für die Bewegung, indem sie nur den Naturmechanismus deduciert, unter welchem freye Wesen als solche in Wechselwirkung gedacht werden können.<sup>39</sup>

Sofern die Rechtslehre auf der Seite des natürlichen, an Gegenständen orientierten Strebens steht und indem sie sich als ‚Regulationstechnik‘ dieses natürlichen Strebens darstellt, gewinnt die Rechtslehre ihre Autonomie gegenüber der Moral. Hierdurch öffnet sich zugleich ein ganz neuer theoretischer Bereich: die Wechselwirkungen, die für eine zweite Natur konstitutiv sind, werden Gegenstände einer theoretischen Disziplin, die erst einmal nur von der Rechtslehre besetzt ist.

Noch eine letzte Bemerkung, bevor wir das *System des transzendentalen Idealismus* verlassen. Wenn Schelling das Recht als Errichtung der mechanischen Ordnung eines legitimen Zwangs beschreibt, begreift er diese keineswegs als das Produkt eines Vertrags, sei dieser reellen oder, wie bei Kant, rein regulativen Charakters. Die transzendente Deduktion geht vielmehr vom Bedingten zur Bedingung über. Das Bedingte ist hier als die Selbstbestimmung des Ich gefasst, d. h. als das Bewusstsein seiner selbst als freier Tätigkeit, und es kommt nun darauf an, die Ermöglichungsbedingungen eines solchen Bewusstseins zu bestimmen. Diese Bedingungen sind die Intersubjektivität und das Rechtssystem. Soll also Selbstbewusstsein möglich sein, dann ist zugleich eine Rechtsordnung notwendig, da diese die Ermöglichungsbedingung für die Permanenz des Bewusstseins ist. Anders gewendet: Existiert Selbstbewusstsein, dann existiert auch notwendigerweise das Recht, dessen Dasein dem Selbstbewusstsein vorauszugehen hat. Es existiert also keine mögliche Freiheit und kein mögliches Bewusstsein der Freiheit außerhalb des Rechtssystems, das immer schon vorhanden ist. Diese Schlussfolgerung, zu der Schelling 1800 gelangt, impliziert eine Kritik am modernen Naturrecht, nicht zuletzt, weil sie jede Vorstellung von einem subjektiven oder individuellen Naturrecht ablehnt. Wir werden sehen, dass sich diese antiindividualistische Tendenz im Laufe des schellingschen Wegs bis zum Punkt einer radikalen Anfechtung der Modernität verschärfen wird.

Wie angekündigt, lassen wir erst einmal die Texte der ‚Identitätsphase‘ beiseite und behandeln zunächst die sogenannte ‚mittlere‘ Phase, die mit den *Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit* von 1809 und den *Stuttgarter Privatvorlesungen* von 1810 anhebt.

---

39 Ebd., S. 282.

In den *Stuttgarter Privatvorlesungen* entwickelt Schelling eine Theorie des Staats, die trotz einer gewissen Wandlung innerhalb seiner Systemkonzeption unmittelbar an das *System des Idealismus* von 1800 anknüpft. Hier heißt es: „Die Natureinheit, diese zweite Natur über der ersten, zu welcher der Mensch nothgedungen seine Einheit nehmen muß, ist der *Staat*“.<sup>40</sup> Diese Ausdrücke – die „zweite Natur“ und das Notgedungensein – sind uns aus dem *System des transzendentalen Idealismus* bekannt. Jedoch werden sie nun in den Rahmen einer im Anschluss an die *Untersuchungen* vollständig erneuerten Ontologie gestellt, mit der wir uns nun kurz beschäftigen wollen. Die zwei Teile der Identitätsphilosophie, d. h. das Reelle und das Ideelle oder auch die Natur und der Geist werden hier nun als zwei Prinzipien in Gott selbst begriffen. Das Reelle ist jetzt der *Grund*, und zwar der Grund bzw. das Fundament der Existenz Gottes, während das Ideelle diese *Existenz* selbst bezeichnet. Anders formuliert: Das Reelle ist das, was ohne Gott nichts wäre, zugleich aber das, was in Gott nicht Gott selbst ist – es ist das Bewusstlose oder das Sein Gottes. Hingegen ist das Ideelle dasjenige, was in Gott wahrhaft Gott ist, d. h. der seiende oder bewusste Gott. Das erste Prinzip, das zugleich auch die erste Kraft ist, nennt Schelling die „*Selbstheit*, den Egoismus in Gott“.<sup>41</sup> Dieses Prinzip repräsentiert eine kontrahierende und verschließende Kraft. Das Ideelle wird dieser Kraft als eine zweite Kraft entgegengesetzt, die ihrerseits expansiv ist; sie ist eine Kraft der Ausbreitung, die Schelling als „*Liebe Gottes*“ bezeichnet und kraft derer Gott seine eigene Existenz und die Existenz der anderen Dinge von seinem eigenen Grund zu befreien vermag. Dabei ist die Schöpfung „die Unterordnung des göttlichen Egoismus unter die göttliche Liebe“,<sup>42</sup> die durch den Standpunkt des Egoismus, d. h. des Reellen als Natur, realisiert wird sowie anhand eines Prozesses, durch den die Natur allmählich dem ideellen Prinzip untergeordnet und hierdurch ‚gemildert‘ wird. Dieser Prozess findet seine Erfüllung im Menschen, dessen Erscheinung zur Erweckung des ideellen Prinzips in der Natur selbst führt. Indem der Mensch das in der Natur entstandene ideelle Prinzip repräsentiert, kommt ihm eine Zwischenstellung zu, die ihn von den beiden Extremen zu befreien vermag. Mit den Worten Schellings: „Dadurch also, daß der Mensch zwischen dem Nichtseyenden der Natur und dem absolut-Seyenden = Gott in der Mitte steht, ist er von beiden *frei*“.<sup>43</sup> Diese Freiheit verleiht dem Menschen eine Möglichkeit, über die Schelling ab 1804 nachzudenken beginnt: Es ist die Möglichkeit zu irren, zu sündigen und zu verfallen. Sofern der Mensch zwischen der kontraktiven und egoistischen Kraft der Natur auf der einen Seite sowie der expansiven göttlichen Kraft auf der anderen Seite steht, verfügt er über die Möglichkeit, die erste Kraft zu wählen. Er vermag sich

---

40 AA II,8, S. 146.

41 Ebd., S. 106.

42 Ebd., S. 108.

43 Ebd., S. 140.

somit für eine egoistische Existenz, eine ganz eigene Existenz zu entscheiden. Statt zu sein, was er sein sollte, d. h. ein Punkt des Durchgangs und des Überganges auf einer kontinuierlichen Linie von der Natur zum Geist, hat der Mensch schließlich „das natürliche, eigne[...] Prinzip“ aufgeweckt, das den ganzen natürlichen Prozess zu einer „relativen Unthätigkeit“ geführt hat,<sup>44</sup> wenngleich der „Proceß, der in der Natur begonnen hatte, [...] in ihm aufs neue und wieder von vorne an[fängt]“.<sup>45</sup>

Indem der Mensch bzw. die Menschen also aufgehört haben, ein Punkt des Gleichgewichts zwischen Natur und Gott zu bilden, hat die Menschheit zugleich darauf verzichtet, in Gott die eigene Einheit zu finden. Aus diesem Grund sind die Menschen gezwungen, nach einer natürlichen Einheit zu suchen, die zugleich ihrem Wesen, frei zu sein, widerspricht. Diese natürliche Einheit, die die Menschen als Ersatz für die Unmöglichkeit einer geistigen Einheit herstellen, ist nun eben jene „zweite Natur“, die *im Staat* erkannt wird.

Das Dasein des Staats ist somit der Beweis des Abfalls. Dennoch formuliert Schelling noch 1810 eine Deduktion des Staats, die nun allerdings nicht länger transzendentalen, sondern vielmehr metaphysisch-religiösen Charakters ist. Trotz der Umwälzung des systematischen und metaphysischen Rahmens, sind hier zahlreiche Elemente aus Schellings früherer Staatskonzeption enthalten. So ist die Institution des Staats 1810, wie bereits 1800, nicht unabhängig von der Analyse eines eigennützigen Strebens zu verstehen. Die Institution des rechtlichen Zwangs erscheint jedes Mal als ein Instrument der Regulation und der Korrektion eines natürlichen und egoistischen Strebens, insofern dieses gegen sich selbst gewendet wird, d. h. insofern der Staat das physische und natürliche Mittel des Zwangs gegen das ebenso physische und natürliche Streben des Egoismus einsetzt. Der Staat wird bei Schelling immer als ein natürlicher Mechanismus zweiter Ordnung begriffen, der die Natur gegen sich selbst wendet. Dieselbe Konzeption, die 1800 Schelling zur Trennung der Staatslehre von der Moral geführt hat, mündet nun in der Behauptung, dass der Staat keine geistige Realität zu sein vermag und es damit zugleich unmöglich ist, ihn als eine solche zu betrachten. Es gilt den Staat als eine rein natürliche Realität aufzufassen, die den Rückfall des Menschen unter die Herrschaft des natürlichen oder reellen Prinzips belegt.

Die Standpunkte, die Schelling 1800 entwickelt hatte, werden somit nicht verändert, sondern vertieft und führen so zu einem radikalen politischen Pessimismus, der durch eine religiöse Perspektive verstärkt wird; eine Perspektive die sich bereits im *Ältesten Systemprogramm* abzeichnet. Der Staat, so Schelling in den *Stuttgarter Privatvorlesungen*, ist „der Versuch die bloß äußerliche Einheit hervorzubringen“.<sup>46</sup> Dieser Versuch bringt die freien Wesen dazu, ihre Freiheit zugunsten einer natürli-

---

44 Ebd.

45 Ebd., S. 142.

46 Ebd., S. 152.

chen und somit unfreien Einheit aufzugeben. Der in diesem Gedanken herrschende Widerspruch führt unvermeidlich zum Scheitern dieses Versuchs, denn, wie Schelling schreibt: „Meine Meinung ist, daß der Staat *als* solcher gar keine wahre und absolute Einheit finden kann, daß alle Staaten nur Versuche sind, eine solche zu finden, Versuche, organische Ganze zu werden, ohne sie je wirklich werden zu können“.<sup>47</sup> Demnach ist es letztlich unmöglich, dass eine Einheit wie der Staat, der sich aus dem Rückfall des Menschen in das Unorganische herausgebildet hat, sich selbst zu einer organischen Einheit transformiert. Dies wäre nur möglich, wenn der Staat aufhören würde zu sein, was er ist, d. h. er müsste aufhören ein Staat zu sein. Damit er also weiterhin bestehen kann, hat der Staat keine andere Alternative, als seine natürliche und äußere Einheit – und demnach die immer unerbittlichere Ausübung des reinen Zwangs – zu verstärken: „[D]er Druck politischer Tyrannei [hat] immer zugenommen“, so Schelling, und er wird „immer noch zunehmen [...] bis zu seinem Maximum, wo denn vielleicht nach diesen einseitigen Versuchen die Menschheit endlich das Rechte findet“.<sup>48</sup>

Die wahre Einheit ist allerdings keineswegs diese *natürliche und äußere* Einheit, die der Staat repräsentiert, vielmehr ist sie eine *innere und geistige* Einheit. Die Erscheinung dieser Einheit würde bedeuten, dass der Mensch den ‚Stützpunkt‘ und das Gleichgewicht seines Seins in Gott wiedergefunden hätte. Der Zugang der Menschheit zu einer solch inneren Einheit würde zugleich zur Abschaffung des Staats führen. Schelling schließt damit an die Möglichkeit einer Überwindung oder eines Verfalls des Staats an, eine Möglichkeit, die bereits in der Zeit des *Ältesten Systemprogramms* vorhanden gewesen ist. Im selben Zuge, indem Schelling verneint, dass die wahre Einheit eine politische zu sein vermag, heißt es nun – wie bereits zuvor im *Ältesten Systemprogramm* –, dass die wahre, innere und geistige Einheit nur auf eine religiöse Weise zugänglich sein kann:

[S]o ist so viel gewiß, daß die wahre Einheit nur auf dem religiösen Wege erreichbar seyn kann, und daß nur die höchste und allseitigste Entwicklung der religiösen Erkenntniß in der Menschheit fähig seyn wird, den Staat, wo nicht entbehrlich zu machen und aufzuheben, doch zu bewirken, daß er selbst allmählich sich von der blinden Gewalt befreie, von der er auch regiert wird und sich zur Intelligenz verkläre.<sup>49</sup>

Selbstverständlich ist die hier angesprochene religiöse Erkenntnis nicht länger die „neue Religion“ von 1796, welche die „ewige Einheit“ unter den Menschen herrschen lassen sollte. An dieser Stelle geht es nun um die Erkenntnis des Christentums, durch die der Mensch wieder zu lernen hat, dass seine Einheit in Gott ist und dass Gott Mensch geworden ist, um diese Einheit wiederherzustellen.

---

47 Ebd., S. 148.

48 Ebd., S. 152 u. 154.

49 Ebd., S. 154.

Als Schelling vierzig Jahre später in der *Darstellung der reinrationalen Philosophie*, deren langwierige Ausarbeitung etwa in die Zeit von 1847 bis 1852 fällt, dem Staat erneut eine kurze Betrachtung widmet, fokussiert er abermals auf die Verbindung zwischen dem Dasein des Staats und der ursprünglichen Sünde. Was der Staat fordert, so Schelling, „sind wir ihm *schuld*ig, d. h. es ist eine *Schuld*, die wir dadurch büßen oder abtragen“<sup>50</sup> und zwar indem wir uns seinem Zwang unterwerfen. Weiter heißt es: „die intelligible Ordnung der Dinge, von der der Mensch sich lossagt, ist dieser dem Staat schuldig geworden“<sup>51</sup>. Diese Lossagung ist darauf zurückzuführen, dass der Mensch „ganz *sein selbst*“ sein wollte, dass er „sich mächtiger als die Vernunft fühlend, sich auch eine Vernunft für *sich* erschafft“<sup>52</sup>. Der Abfall besteht gänzlich in eben diesem Akt, durch den die Vernunft in den „Dienst des Ich“ gestellt wird.<sup>53</sup> Diejenigen Lehren, die den Staat in den ‚Dienst des Ich‘ stellen, d. h. das moderne Naturrecht, vermögen in diesem Sinne nichts anderes zu tun, als die ‚Logik‘ des ursprünglichen Akts des Abfalls zu entfalten. Mit einer gewissen Radikalität verurteilt Schelling diese Lehren, die „den Staat so viel möglich dem Ich gerecht und genehm machen möchten – ganz der Wahrheit entgegen“<sup>54</sup>. Denn die möglichen praktischen Konsequenzen solcher Lehren sind keine anderen als die einer „Staatsumwälzung“ und der Versuch, „den Staat in seiner Grundlage aufzuheben“<sup>55</sup> – ein Versuch, den Schelling als „ein Verbrechen“ bezeichnet, „dem keines gleichkommt und von allen anderen nur etwa Elternmord (parricidium) gleichgeachtet wird“<sup>56</sup>.

An dieser Stelle stellt sich die Frage, ob Schelling mit dieser Konzeption des Staats als einer Ordnung, der sich der Mensch zu unterwerfen hat, um so für den Vollzug der Ursünde zu büßen, nicht in einen Widerspruch mit seiner Idee einer möglichen Staatsüberwindung gerät, die er bisher vertreten hatte. Diese Frage ist zu verneinen. Denn indem Schelling den Staat als ein ‚Mittel‘ des Ichs gänzlich ablehnt, schließt er zugleich die Betrachtung des Staats als eines Zwecks an sich aus. Insofern der Staat eine „äußere[...] Ordnung“ ist, ist er einem „innern Reich“ untergeordnet,<sup>57</sup> zu dem er den Zugang zu gewähren hat. Es gibt in der Tat ein Bestreben des Menschen, den Staatszwang zu überwinden, aber „diese Ueberwindung muß“, wie Schelling präzisiert, „als *innerliche* verstanden werden“<sup>58</sup> und keineswegs als ein äußerlicher Überwindungsakt des äußerlichen Zwangs: „Innerlich über den Staat

---

50 SW XI, S. 547.

51 Ebd.

52 Ebd.

53 Ebd.

54 Ebd.

55 Ebd.

56 Ebd.

57 SW XI, S. 548.

58 Ebd.