

2. bi te. i. na.  
2. bi te. i. na. we l.  
2. na te. i. na. we l.  
2. na te. i. na. we l.  
2. na te. i. na. we l.

# Schellingiana

Quellen und Abhandlungen zur  
Philosophie F.W.J. Schellings

Herausgegeben von Walter E. Ehrhardt  
und Jochem Hennigfeld im Auftrag  
der Internationalen Schelling-Gesellschaft

Band 24

Hans-Joachim Friedrich

Der Ungrund der Freiheit  
im Denken von Böhme,  
Schelling und Heidegger

frommann-holzboog

Das handschriftliche Original des Vierzeilers auf Seite 1

Ich bin der ich war.  
Ich bin der ich sein werde.  
Ich war der ich sein werde.  
Ich werde sein der ich bin

aus dem Archiv der Berlin-Brandenburgischen Akademie der  
Wissenschaften, Archiv-Sign.: NL Schelling, 86, S. 20

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

ISBN 978-3-7728-2496-8

© frommann-holzboog Verlag e.K. · Eckhart Holzboog

Stuttgart-Bad Cannstatt 2009

[www.frommann-holzboog.de](http://www.frommann-holzboog.de)

Satz: Rhema – Tim Doherty, Münster

Druck: Offizin Chr. Scheufele, Stuttgart

Einband: Litges & Dopf, Heppenheim

Gedruckt auf säurefreiem und alterungsbeständigem Papier

*Meiner lieben Mutter  
zum achtzigsten Geburtstag*

## Danksagung

Den Herausgebern Herrn Prof. Walter E. Ehrhardt und Herrn Prof. Jochem Hennigfeld danke ich für die Aufnahme dieses Buches in die Reihe der Schellingiana. Herrn Prof. Ehrhardt danke ich insbesondere ganz herzlich für die kritisch fundierte Besprechung dieser Arbeit.

# Inhalt

|  |     |
|--|-----|
| Einleitung   | 1   |
| 1. Vom Ursein des Wollens zum Ungrund der Freiheit         | 1   |
| 2. Die Frage nach dem Anfang (Schelling – Hegel)           | 35  |
| I. Die Geburt des Willens aus dem Ungrund der Freiheit     | 45  |
| 1. Die Wiedergeburt  | 45  |
| 2. Die Materie des Platon                                  | 60  |
| II. Der Ungrund als Nichts                                 | 79  |
| 1. Der Abyssus der Gnostiker                               | 79  |
| 2. Der Streit um die Göttlichen Dinge                      | 92  |
| 3. Der Wille im Ungrund                                    | 98  |
| 4. Der Ungrund und der Satz vom Grund                      | 102 |
| 5. Der Ungrund als Selbstbewegungsquelle                   | 113 |
| III. Das Auge im Ungrund (Gottes Auge und Menschen-Blick)  | 127 |
| 1. Imagination und Ereignis                                | 127 |
| 2. Die wahre und die falsche Imagination                   | 142 |
| 3. Annihilation und Ekstase                                | 157 |
| 4. Evolution und Ereignis                                  | 172 |
| 5. Die ewige Freiheit als Augenblick im Ungrund der Zeiten | 183 |
| 6. Der Panentheismus als Ungrund der Metaphysik            | 204 |

|   |     |
|---|-----|
| Anhang  | 209 |
| Der Gegenstand der Freiheitsschrift und<br>die ontologische Differenz | 209 |
| Der Gang der Freiheitsschrift<br>(Beilage zu Abschnitt II, 2)         | 215 |
| 1. Der Gang zu den Müttern  | 215 |
| 2. Die Flucht vor dem Weltgeist                                       | 220 |
| Siglen- und Literaturverzeichnis                                      | 239 |
| 1. Siglen   | 239 |
| 2. Werke Heideggers   | 241 |
| 3. Werke Jakob Böhmes   | 242 |
| 4. Andere Werkausgaben  | 243 |
| 5. Sonstige Literatur   | 246 |
| Personenregister  | 259 |



# Einleitung

## 1. Vom Ursein des Wollens zum Ungrund der Freiheit

Gehört die Freiheitsabhandlung Schellings zum deutschen Idealismus? Die Frage ist bis heute – zweihundert Jahre nach ihrem Erscheinen – nicht entschieden. Trotzdem liegt in ihr der Schlüssel zum Verständnis dieser Abhandlung. Der Bruch, der sich hier in Schellings Philosophie vollzog, ist unverkennbar, auch wenn sich nicht leicht sagen läßt, worin dieser Bruch eigentlich liegt, und ob hierbei wirklich mit dem Idealismus *gebrochen* wurde.

Martin Heidegger hat die Frage zuerst in aller Deutlichkeit aufgeworfen. Die Antwort, die er darauf in seinen beiden Schellingvorlesungen von 1936 und 1941 gab und die immer noch als die bedeutendsten Beiträge zur Auslegung der Freiheitsabhandlung gelten, ist eindeutig oder doch fast eindeutig. Denn wenngleich Heidegger sehr wohl sah, daß Schelling „den deutschen Idealismus von innen her über seine eigene Grundstellung hinaustreibt“, und wenn er darin bereits „das Anzeichen des Heraufkommens eines ganz Anderen, das Wetterleuchten eines neuen Anfangs“ vernahm (GA 42, 5f.), so präsentiert die Abhandlung für ihn trotzdem oder gerade deshalb „den Gipfel der Metaphysik des deutschen Idealismus“ (GA 49, 1).<sup>1</sup> Warum? Die These wirft eine Reihe von Fragen auf:

<sup>1</sup> Das „Wetterleuchten eines neuen Anfangs“ ist für Heidegger noch nicht dieser Anfang selbst, wohl aber das, was sich im „großen Scheitern“ von Schellings ‚Metaphysik‘ als Anzeichen des ganz Anderen ankündigen soll. Die

1. Was versteht Heidegger unter Metaphysik?
2. Inwiefern gehört der deutsche Idealismus (noch) zur Metaphysik?
3. Warum soll gerade in Schellings Freiheitsabhandlung der Gipfel der Metaphysik des Idealismus erreicht worden sein?
4. Welche Absicht verfolgt Heidegger mit dieser These? Und schließlich
5. Wird diese These dem Anliegen Schellings gerecht?

Letztlich geht es dabei um eine *einzig*e Frage; sie ist bisher nur als „Problemanzeige“ von Hans-Michael Baumgartner formuliert worden. Sie bildet den eigentlichen Kern unserer Ausgangsfrage, nämlich:

Ist die Freiheitsabhandlung Schellings wirklich das Paradigma der Metaphysik des Idealismus, worin dieser tatsächlich zu einer Art Vollendungsgestalt gelangt?<sup>2</sup>

Zu Recht weist Baumgartner darauf hin, daß sich Schelling in dieser Abhandlung bereits von der neuzeitlichen Metaphysik des „Sichselbstwollens“ gelöst hat.<sup>3</sup> Unter dem „realen Begriff“ der Freiheit versteht Schelling gerade nicht, wie Heidegger annimmt, das Wollen als „Urseyn“, sondern „ein Vermögen des Guten und des Bösen“ (SW VII, 352). Anhand der genannten Fragen wird deshalb zunächst zu klären sein, ob Schelling mit diesem Begriff der Freiheit die Metaphysik des Idealismus vollendet oder nicht vielmehr bereits durchbrochen hat.

Metapher ist somit nicht Ausdruck einer ambivalenten Metaphysikkritik, wie Konstanze Urban (2006) annimmt.

<sup>2</sup> Baumgartner (1995), 51; vgl. David (2003).

<sup>3</sup> Ebd., 52.

Zu den ersten beiden Fragen: Es mag befremdlich scheinen, wenn von vorneherein von der „*Metaphysik* des Idealismus“ die Rede ist. Gehört der deutsche Idealismus überhaupt zur Metaphysik? Zeichnet er sich nicht gerade dadurch aus, daß er in der Nachfolge Kants die Metaphysik endgültig hinter sich gelassen hat? Erinnerung sei in dem Zusammenhang an den Hegel-Kongreß von 1987, wo es um diese Frage ging.<sup>4</sup> Die Frage, ob es eine „Metaphysik nach Kant“ geben könne, beruht letzten Endes darauf, daß sich Kants eigene Unterscheidung nicht durchgesetzt hat: die Unterscheidung zwischen der Metaphysik als „theoretisch-dogmatischer Doctrin“ übersinnlicher Gegenstände und der Ontologie als *wissenschaftlicher* „Teil der Metaphysik“. Der transzendente Idealismus ist selbst Teil der Metaphysik, sofern er *ontologisch* nach den *kategorialen Bedingungen* des Seienden fragt! Denn auch wenn die transzendente Analytik sich nur noch auf Gegenstände bezieht, die „durch Erfahrung belegt werden können“, so hält sie an der Aristotelischen Grundfrage ausdrücklich fest (vgl. KrV, B 105).<sup>5</sup> So erscheint zwar bis heute

Kant als ‚Zermalmer der Metaphysik‘; aber er hat nur ein Schein- und Schulgebilde zerschlagen, um die Metaphysik im neuzeitlichen Sinne des ‚subjektiven‘ Idealismus erst eigentlich aufzurichten und der ersten Vollendung der Metaphysik durch den deutschen Idealismus den Grund zu schaffen. (GA 67, 97f.)

Diesen Grund hat Schelling zum Thema der Freiheitsabhandlung gemacht, und zwar durch die Aufstellung (Explikation) der *Unterscheidung von Grund und Existenz*. Allein deshalb sieht Heidegger in dieser Abhandlung einen Höhepunkt der nachkantischen Metaphysik; denn dadurch sei erst deutlich

4 Stegmaier/Hoffmann (1988).

5 Vgl. dazu auch Kant: Fortschritte der Metaphysik, AA XX, 260.

geworden, worauf die Vollendung der abendländischen Metaphysik im transzendentalen und absoluten Idealismus hinzielt, nämlich auf das System eines „absoluten Wissens“ als *Grund der Existenz*:

Unsere eigentliche Absicht geht auf die Metaphysik des deutschen Idealismus, in der sich die abendländische Metaphysik in einer Hinsicht vollendet (Schellings Abhandlung innerhalb dieser Metaphysik). Deshalb wurde bei der Auslegung dieser Abhandlung die allem vorgreifende Frage nach der *Seiendheit* des Seienden gestellt; deshalb wurde zuerst von der ‚Unterscheidung von Grund und Existenz‘ gehandelt. (GA 49, 96)<sup>6</sup>

Nun bezieht Schelling die Unterscheidung aber gar nicht auf den Idealismus, sondern auf die Naturphilosophie:

Die Naturphilosophie unsrer Zeit hat zuerst in der Wissenschaft die Unterscheidung aufgestellt zwischen dem Wesen, sofern es existirt, und dem Wesen, sofern es bloß Grund von Existenz ist. (SW VII, 357)

Die Frage ist, warum Schelling die Unterscheidung überhaupt aufgestellt hat. Wollte er damit die wissenschaftliche Begründung des Seins im Idealismus eigens reflektieren? Warum spricht er dann aber von der „Naturphilosophie unserer Zeit“ (damit meint er seine eigene und *nur* sie), die „zuerst“ in der Wissenschaft diese Unterscheidung aufgestellt habe? Sicher wollte Schelling damit nicht sagen, daß die Unterscheidung zwischen Grund und Existenz erst in seiner eigenen Philosophie vorkomme, was natürlich unsinnig wäre; sie kommt auch nicht erst im transzendentalen und absoluten Idealismus von Kant, Fichte und Hegel vor. Vielmehr kennzeichnet sie das

<sup>6</sup> Zu Heideggers Auslegung dieser Unterscheidung als „Seynsfuge“ siehe GA 42, 185ff.; 277ff. und GA 49, 11ff.; 83ff.

Wesen der Metaphysik seit ihren Anfängen, d.h. spätestens seit Aristoteles und seiner Frage nach den ersten Gründen und Ursachen des Seienden.<sup>7</sup> „Diese Unterscheidung ist so alt als die erste wissenschaftliche Darstellung derselben“ (SW VII, 357). Warum dann aber ihre Aufstellung?

Die *grundstürzende* Antwort darauf sei jetzt schon vorweggenommen. Sie lautet: darum, weil die Unterscheidung in dieser Fragestellung noch gar nicht als solche bedacht worden ist! Der Grund ist selbst etwas Seiendes oder Existierendes, sonst wäre er *nicht*. Wie kann der Grund aber sein, wenn durch ihn *im Unterschied* erst etwas werden soll? In dem, was werden soll, aber *nicht ist*, muß die Ergründung von etwas *Seinwerdendem* und *Seinkönnendem* erst vollzogen werden, und zwar – darin liegt der entscheidende Punkt – im *Ungrund* der Freiheit als „absoluter Indifferenz“, d.h. (Noch-)*Un*-entschiedenheit dieser Unterscheidung (ebd., 406)!<sup>8</sup>

Schelling hat damit nicht nur ein „Schein- und Schulgebilde“ der Metaphysik zerschlagen wie Kant. Vielmehr hat er damit die Frage der Metaphysik ins Bodenlose, Grund-lose gestürzt. Deutlich wird das, wenn wir daraufhin Schellings eigene zum Teil selbstkritische Auseinandersetzung mit dem Idealismus in Betracht ziehen und diese Kritik mit der seynsgeschichtlichen Auslegung Heideggers vergleichen.

\* \* \*

Der gemeinsame Ansatz von Fichte, Hegel und auch noch vom frühen Schelling liegt darin, Kants Begriff der transzendentalen Subjektivität als Grund des Seins *absolut* zu setzen. Auf diese Weise stellte der Idealismus das Band mit der alten

<sup>7</sup> Aristoteles: Metaphysik VI, 1, 1025b.

<sup>8</sup> Siehe dazu Duque (1999), 181ff.

Metaphysik wieder her, das durch Kant abgerissen schien. Das Absolute kehrte zurück, allerdings jetzt nicht mehr in Gestalt eines *Jenseitigen*, „das Gott weiß wo sein sollte“; und auch nicht mehr in Gestalt eines transzendentalen Ideals, von dem man nicht weiß, ob ihm ein Jenseitiges überhaupt entspricht. Vielmehr kehrte das Absolute zurück in Gestalt der *Vernunft* selbst. Darin liegt die Säkularisierung des Absoluten in der nachkantischen Metaphysik. Wofür braucht die Welt noch einen Gott, wenn alles, was in der Welt ist, durch die Vernunft erklärt und begründet werden kann? Und was soll der Name ‚Gott‘ dann noch bedeuten, wenn nicht die Vernunft selbst? In dem Augenblick, in dem sich die Philosophie nur noch durch die Vernunft auf die Wirklichkeit bezieht, ist sie „das *Ergründen des Vernünftigen*“ und „eben damit das *Erfassen des Gegenwärtigen und Wirklichen*, nicht das Aufstellen eines *Jenseitigen*“: „Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig.“<sup>9</sup> Die Vernunft verwirklicht sich in der Welt als *vernünftige* Wirklichkeit – nirgendwo sonst. Diese vernünftige Wirklichkeit ist zum einen die „moralische Weltordnung“ (Fichte) und zum anderen in ihrer Verwirklichung „der Gang Gottes in der Welt, daß der Staat ist“<sup>10</sup>. Die Neutralität (Gleichgültigkeit) des modernen Staates gegenüber der Religion zeigt, daß die Welt den Gott nicht mehr braucht. Der Staat ist das wirklich gewordene Jenseits im Diesseits, der Himmel auf Erden. Die „moralische Ordnung“ in Form der Gesetzgebung ist an Gottes Stelle getreten und hat ihn damit überflüssig gemacht:

9 Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts, WW 7, 24.

10 Ebd., 403.

Jene lebendige und wirkende moralische Ordnung ist selbst Gott; wir bedürfen keines andern Gottes und können keinen andern fassen. Es liegt kein Grund in der Vernunft, aus jener moralischen Weltordnung herauszugehen und mittelst eines Schlusses vom Begründeten auf den Grund noch ein besonderes Wesen, als die Ursache desselben, anzunehmen [...].<sup>11</sup>

Das sagt Fichte, und es ist kein Zufall, daß er das in jener Schrift sagt, die den *Atheismusstreit* auslösen sollte. In der Freiheitsabhandlung spielt Schelling unmittelbar auf diese Stelle an, um daran deutlich zu machen, daß sich der Gottesbegriff gerade nicht auf ein so „leeres und abgezogenes System“ reduzieren läßt:

Gott ist etwas Realeres als eine bloße moralische Weltordnung, und hat ganz andere und lebendigere Bewegungskräfte in sich, als ihm die dürftige Subtilität abstrakter Idealisten zuschreibt. (SW VII, 356; vgl. ebd., 337f.)

Schelling hat diesen neuen Glauben nicht mitvollzogen. Für ihn ist die Vernunft nicht der neue Gott oder das Absolute selbst; wohl aber, sofern die Vernunft sich als ein solches Wesen geriert, „der umgekehrte Gott“, d.i. „ein anderer Geist“, der sich an die Stelle geschwungen hat, „da Gott seyn sollte“, um im Menschen die „falsche Imagination“ zu erzeugen, er könne „selbst schaffender Grund“ werden und als das alleinige Machtzentrum der Welt „über alle Dinge herrschen“ (SW VII, 389ff.).<sup>12</sup> Die Metaphysik ist darum keineswegs verschwunden, wie schon Kant deutlich gemacht hat.

11 Fichte: Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung, WW 5, 186. Vgl. dazu auch den letzten Abschnitt in der *Philosophie des Rechts*, a. a. O., § 360, 512.

12 Siehe Abschnitt III, 2 Die wahre- und die falsche Imagination.

Vielmehr ist sie dadurch gerade auf eine vermeintlich sichere, weil sich selbst gewisse und d.h. wissenschaftliche Grundlage gestellt worden. Deshalb spricht Fichte von der „Wissenschaftslehre“ und Hegel von der „Wissenschaft der Logik“. Und deshalb entstand im Idealismus der neue wissenschaftlich begründete Glaube, der Mensch könne alles Sein kraft der Vernunft aus sich selbst setzen. Hegels Anbiederung an die geoffenbarte Religion als Verbündete der Vernunft ändert daran nichts. Die angebliche Einheit von Vernunft und Glaube ist für Schelling nur „eine Lüge des Systems“ (GPP, 234f.). Denn:

Wenn die Vernunft alles Sein und alles Sein die Vernunft ist, und die Philosophie nichts vermag, als die Vernunft als alles Sein zu betrachten, so ist für einen Gott, der etwas anderes wäre, als die zum Geist gewordene Vernunft, kein Raum mehr übrig. (UPhO, 419; vgl. ebd., 416ff.)

So macht Heidegger darauf aufmerksam, daß dieser neue Glaube an die Vernunft auch als „*Befreiung des Menschen zu sich selbst*“ verstanden wurde, d.h. zugleich als Befreiung von der Herrschaft des Kirchlichen Lehramts und seines Machtanspruchs, „erste und eigentliche Quelle der Wahrheit“ zu sein. In *dem* Augenblick, in dem der Mensch alles Sein nur noch als das „an und für sich *Vernünftige*“ betrachtete, trat er aus dem *Gehorsam* im Glauben an Geschöpflichkeit, Sünde und Erlösung heraus (GA 42, 53 ff.). Aber hat sich der Mensch damit wirklich von der Theologie *befreit* und den Weg in die Freiheit gefunden? An die Stelle Gottes setzte Fichte die moralische Weltordnung und Hegel den Staat. Für Hegel gibt es deshalb keine Freiheit des Individuums, sondern nur eine Freiheit (Souveränität) des Staates, und zwar als „absoluter unbewegter Selbstzweck“ der Vernunft. War es *vor* dem Wis-



senschaftsglauben<sup>13</sup> höchste Pflicht jedes einzelnen, Mitglied der Kirche zu sein, so ist jetzt ihre „höchste Pflicht“, „Mitglieder des Staats zu sein“.<sup>14</sup> Aus Gott-Vater wurde Vater Staat, und aus unmündigen Laien folgsame Staatsbürger. Was diese neue Verpflichtung im Dienste des Staates für den einzelnen bedeutet, wird noch zu bedenken sein.<sup>15</sup> Jedenfalls wurde die Idee des Absoluten im deutschen Idealismus keineswegs aufgegeben. Im Gegenteil: Sie wurde jetzt nur durch ein anderes, nämlich *vernünftiges Prinzip* ersetzt, um die „spekulative Interpretation des Seins“ als streng wissenschaftliche zu begründen und sicherzustellen. Deshalb ist für Schelling auch die „öffentlich geduldete Metaphysik“ des Idealismus noch „auf den Theismus eingeschränkt“, „der nur mit dem Dualismus [von Grund und Existenz] bestehen kann und im Grunde dasselbe mit ihm ist“ (WA, 104):

Dem bloßen Theismus, der über den Begriff Gottes nicht hinausgeht, ist Gott nur das Urseiende, oder Ursein ist der Inhalt des Theismus, sowie Gott in der Theologie immer als supremum, primum ens dargestellt wird [...]. (UPhO, 113)

Genau für diesen Theismus oder Dualismus hat Heidegger den Ausdruck „Onto-theo-logie“ geprägt:

Die spekulativ gefaßte und *also* begründete Interpretation des Seins ist *Ontologie*, aber so, daß das eigentlich Seiende das Absolute,

13 Auch der Glaube an die wissenschaftliche Erklärbarkeit der Welt ist ein Glaube, als solcher nicht weniger ‚metaphysisch‘ als der Glaube an einen göttlichen Schöpfungsgrund. Die Frage ist, ob nicht gerade dieser Glaube dem eigentlichen Wesen der Freiheit widerspricht! Hat die Freiheit überhaupt einen Grund, oder liegt sie nicht vielmehr da, wo das Sein immer von neuem geschichtlich zu ergründen ist?

14 Hegel: Philosophie des Rechts, a. a. O., § 258, 399.

15 Siehe Anhang: Die Flucht vor dem Weltgeist.

θεός, ist. Von dessen Sein aus wird alles Seiende *und der λόγος* bestimmt. Die spekulative Interpretation des Seins ist *Onto-theologie*. (GA 32, 141)

Nun bezieht Heidegger diese Wesensbestimmung der Metaphysik allerdings nicht nur wie hier auf die *Phänomenologie* Hegels, sondern auch auf die Freiheitsabhandlung Schellings. Auch und gerade in dieser Abhandlung werde nach dem eigentlich Seienden oder nach dem Ursein gefragt; nur mit dem Unterschied, daß dieses Sein jetzt nicht primär in Gott gesehen werde oder in der Vernunft oder in der moralischen Weltordnung, sondern im „absoluten Willen“ und seiner Willensfreiheit. Dabei zeige sich gerade hier, in der Befreiung des *eigenen* Willens, die „äußerste und erste Zielsetzung“ der neuzeitlichen Metaphysik, und zwar als eine „auf sich selbst gegründete Bemächtigung des Seyns“ (GA 42, 56). Vernunft und Moralität sind demgegenüber nur die Seinsweisen, in denen sich diese Bemächtigung vollzieht. So werde gerade in dieser Abhandlung deutlich, was die Philosophie von Platons „Idee des Guten“ bis Nietzsches „Willen zur Macht“ als Metaphysik ist:

Jede Philosophie als Metaphysik ist Theologie in dem ursprünglichen und wesentlichen Sinne, daß das Begreifen (λόγος) des Seienden im Ganzen nach dem Grunde (d.h. der Ur-sache) des Seyns fragt und dieser Grund θεός, Gott, genannt wird. [...] Und die Schellingsche Abhandlung ist deshalb eines der tiefsten Werke der Philosophie, weil sie in einem einzigartigen Sinne ontologisch und theologisch zugleich ist. (GA 42, 87f.; vgl. ebd., 112ff.)

Heidegger stützt sich dabei auf die berühmte Formel „Wollen ist Urseyn“. In der Tat scheint sie zunächst seine These zu bestätigen:

Es gibt in der letzten und höchsten Instanz gar kein anderes Seyn als Wollen. Wollen ist Urseyn, und auf dieses allein passen alle Prädicate desselben: Grundlosigkeit, Ewigkeit, Unabhängigkeit von der Zeit, Selbstbejahung. Die ganze Philosophie strebt nur dahin, diesen höchsten Ausdruck zu finden. (SW VII, 350)

Wäre das, was Schelling hier sagt, seine eigene Grundthese, dann hätte Heidegger recht. Die Unterscheidung zwischen Grund und Existenz würde dann, „wenn anders sie die Wesensbestimmtheit des Seyns angeben soll, im Wesen des Wollens beschlossen liegen“ (GA 42, 189). Und der Wille wäre die „Wurzel“ dieser Unterscheidung. Sie entspränge „aus dem Wollen“, und das „Unterschiedene“ hätte „den Charakter von ‚Wille‘“ (GA 49, 89).<sup>16</sup> *Nur* – ist das auch die Ansicht von Schelling? Sah er im Wollen wirklich die „letzte und höchste Instanz“ allen Seins? Hören wir dazu, was er selbst über diese Formel sagt:

Bis zu diesem Punkt ist die Philosophie zu unsrer Zeit durch den Idealismus gehoben worden: und erst bei diesem können wir eigentlich die Untersuchung unsres Gegenstandes aufnehmen, [...]. Allein der Idealismus selbst, so hoch wir durch ihn in dieser Hinsicht gestellt sind, und so gewiß es ist, daß wir ihm den ersten vollkommenen Begriff der formellen Freiheit verdanken, ist doch selbst für sich nichts weniger als vollendetes System, und läßt uns, sobald wir in das Genauere und Bestimmtere eingehen wollen, in der Lehre der Freiheit dennoch rathlos. (SW VII, 350f.)

Die Formel „Wollen ist Urseyn“ nimmt Schelling hier zum Ausgangspunkt, nicht aber macht er sie, wie Heidegger unterstellt, zum Gegenstand seiner Untersuchung. Im Gegenteil! So sehr dieser Begriff der „formellen Freiheit“ durch die Philo-

<sup>16</sup> Zu Heideggers Auslegung der Formel „Wollen ist Urseyn“ vgl. GA 42, 163ff. und GA 49, 83ff.

sophie unserer Zeit hervorgehoben worden ist, so „reicht der bloße Idealismus nicht hin“, „die tiefsten Schwierigkeiten, die in dem Begriff der Freiheit liegen“ (SW VII, 352), aufzulösen, und läßt uns völlig ratlos, sobald wir auch nur etwas genauer und bestimmter auf die Lehre der Freiheit eingehen wollen.

Eine radikalere Kritik am Idealismus läßt sich trotz aller Würdigung kaum denken. Die Kritik beruht jetzt allein auf der ungeklärten Unterscheidung zwischen Grund und Existenz im Willen der Ichheit. Dabei wendet sich Schelling sowohl gegen den „subjektiven, sich selbst mißverstehenden Idealismus Fichtes“ als auch gegen Kants „metaphysische Erörterungen seiner Kritik der praktischen Vernunft“ (ebd., 351f.).<sup>17</sup> „Der Idealismus gibt nämlich einerseits nur den allgemeinsten, andererseits den bloß formellen Begriff der Freiheit“ (ebd., 352). Und das ist der Begriff der Willensfreiheit als *Entscheidungsgrund* der Existenz: Der Wille entscheidet, was werden soll und was nicht. „Der reale und lebendige Begriff aber ist, daß sie [die Freiheit] ein Vermögen des Guten und des Bösen sey“ (ebd.). Und das, so Schelling, ist durch die *Willensfreiheit* allein nicht zu erklären.

„Am auffallendsten“ wird das am „Begriff der Immanenz“. Wäre der Wille das absolute Grundprinzip der Freiheit, dann würden das Gute und das Böse zugleich als die zwei Grundbestimmungen des Wollens *in ihm* beschlossen liegen, und zwar

17 Hegel wird nicht erwähnt. Nach den Ausfällen in der *Phänomenologie* ist er nicht mehr Gegner Schellings, sondern sein Widersacher. Deshalb das eisige Schweigen. Die Auseinandersetzung mit Hegel findet auf einer anderen Ebene statt. Auf dieser Ebene geht es um einen unvergleichlichen Richtungskampf. Dieser Kampf ist noch keineswegs entschieden, auch wenn es in der Geschichte der ersten Hälfte des 20. Jh. so aussah, als ob sich der „Weltgeist“ Hegels durchgesetzt hätte (siehe dazu den folgenden Abschnitt und Anhang: Die Flucht vor dem Weltgeist).

auch und zuerst im Urwillen Gottes. Dadurch kommt es zu folgendem Dilemma: Entweder man macht den Willen Gottes zum Urheber von Gut und Böse und zerstört damit seinen Begriff als den „eines allervollkommensten Wesens“. Oder aber man leugnet die „Realität des Bösen“ und gibt damit den „realen Begriff“ der Freiheit auf, zu der nun einmal auch die Möglichkeit, nicht jedoch die Notwendigkeit gehört, wirklich Böses tun zu können und zu *wollen* (ebd., 353).<sup>18</sup>

In einer sehr dichten Analyse zeigt Schelling daraufhin auf, wie wenig es bisher gelungen ist, dieses Dilemma angesichts des einseitigen Begriffs der formellen Willensfreiheit aufzulösen. Sowohl die Emanationslehre des Neuplatonismus als auch die neueren Ansätze von Spinoza, Leibniz, Kant und Fichte werden hierbei einer kritischen Betrachtung unterzogen (ebd., 353–357). Das, was Schelling dieser „ganzen neu-europäischen Philosophie seit ihrem Beginn (durch Descartes)“ vorwirft, ist der gemeinschaftliche „Mangel, daß die Natur für sie nicht vorhanden ist, und daß es ihr am lebendigen Grunde fehlt“ (ebd., 356). Die Natur kommt für sie nur als „Nicht-Ich“ oder als immanent-gegenständliche Vorstellung des *subjektiven* Willens vor, nicht aber als „lebendiger Grund“ oder als „Basis“ des Willens selbst! Doch „nur aus den Grundsätzen einer wahren Naturphilosophie“ lasse sich der reale und lebendige Begriff der Freiheit entwickeln (ebd., 357). Denn wenn die Freiheit nicht nur ein Vermögen zum Guten ist, sondern auch „zum

18 So hat Thomas Buchheim sicher recht, wenn er gegenüber Heideggers Deutung der Freiheitsschrift als einer „Metaphysik des Bösen“ (vgl. GA 42, 169) feststellt, daß es bei Schelling eine „Notwendigkeit des Bösen“ nicht gibt (Buchheim (2000), 50 ff.). Allerdings ebensowenig gibt es eine Notwendigkeit des Guten! Was es gibt, ist die Notwendigkeit (Nötigung) des Willens, sich entscheiden zu müssen: zum Guten *oder* zum Bösen.

Bösen, so muß sie eine von Gott unabhängige Wurzel haben“ (ebd., 354).

Verwunderlich ist es schon, daß Heidegger diese massive Kritik Schellings an der „ganzen neu-europäischen Philosophie“ kaum zur Kenntnis nimmt.<sup>19</sup> Zwar sieht er, daß in Schellings eigenem Ansatz die Natur „als das Mitbestimmende [...] in eine höhere Einheit mit der Freiheit“ rückt (GA 42, 145f.), doch was er nicht sieht, ist die Absicht, die Schelling damit verfolgt: nämlich die Formel „Wollen ist Urseyn“ als „letzte und höchste Instanz“ gerade aufzubrechen! Hätte Heidegger das gesehen, so hätte er kaum sagen können, daß in der Freiheitsabhandlung der Gipfel der Metaphysik erreicht werde; um im Bild zu bleiben, es wird hier nicht ihr Gipfel erreicht, sondern ihr verborgener Abgrund.<sup>20</sup>

19 Das ist vor allem deshalb verwunderlich, weil auch Heidegger, und zwar unter ganz ähnlichen Gesichtspunkten, die Philosophie seit Descartes als „europäische“ begreift (vgl. GA 6.2, 299f.). Als „Metaphysik der unbedingten und vollendeten Subjektivität“ bildet die „europäisch-planetarische Philosophie“ die Vorstufe zur „Weltherrschaft“ oder, wie wir heute sagen, zur „Globalisierung“. Nicht nur die Natur im allgemeinen, sondern auch die Natur des Menschen im besonderen kommt in dieser „Ermächtigung des Willens zur Macht“ nur noch als Rohstoff vor, als „Menschenmaterial“! Die transzendente Subjektivität ist damit keineswegs verschwunden, wohl aber hat sie sich dadurch als *rationales Kalkül* der Weltökonomie vom Cogito unseres Daseins losgelöst. So sprechen wir heute vom ‚Humankapital‘ und von der ‚Ressource Mensch‘. Durch die *formal-technische* Beherrschung seiner ‚nackten Natur‘ (Nietzsche) hat sich der Mensch selbst zu einem ‚Produktionsgut‘ gemacht, einem ‚Gestell‘ (Heidegger).

20 In der *Besinnung* (1938/39) wird Heidegger Schelling eher gerecht. Er vergleicht dort Schellings Begriffe der Natur und der Freiheit mit Hegels „absolutem Begriff“ und kommt dabei zu folgendem Schluß: „wenn er [der Geist] sein Wesen in der Freiheit hat, so ist in diese als Vermögen zum Guten und zum Bösen eine Bestimmung verlegt, die Wesentlicheres sagt als Hegels ‚absoluter Begriff‘“ (GA 66, 263). Allein um diese Bestimmung geht es!

Was heißt denn „Wollen ist Urseyn“? Heißt das, daß das Wollen das ursprünglichste, höchste Seiende von allem anderen Seienden ist, das *Ur-seiende* (ὄντως ὄν, *summmum ens*)? Oder heißt das, daß es die *Ur-sache* von allem Sein ist, oder gar die „Wurzel“ der Unterscheidung von Grund und Sein? Wenn das Wollen aber die *Ur-sache* von allem Sein ist, wie kann es dann zugleich die „letzte und höchste Instanz“, das *Ur-sein*, sein? Setzt es dann nicht vielmehr das schon voraus, was es in seinem Wollen allererst verursachen soll: das Sein oder die Existenz?

Was ist ur-sprünglicher: das Wollen als *Ur-sache* oder das Wollen als *Ur-sein*?<sup>21</sup> In der Onto-theo-logie der Metaphysik kreisen die theologische Frage nach dem Grund des Seins und die ontologische Frage nach dem Sein des Seienden um sich selbst. Der Wille erscheint als Grund des Seins, und das Sein erscheint wiederum als Grund des Willens. Und, so sagt Heidegger später in seinem programmatischen Vortrag über *Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik* (1957):

Weil Sein als Grund erscheint, ist das Seiende das Gegründete, das höchste Seiende aber das Begründende im Sinne der ersten Ursache. [...] Dies ist die Ursache als die *Causa sui*. (GA 11, 76f.)

21 Zur Bestimmung des Absoluten als „*Ur-sache*“ und „*Ur-seiendes*“ siehe GA 67, 173. Das Verhältnis zwischen Wille und Sein hat Schelling selbst erst in der *Philosophie der Offenbarung* näher analysiert (UPhO, 24–63). An dieser Analyse wird deutlich, daß Schelling den Willen keineswegs als Ursein oder als Urseiendes begreift: Das ursprüngliche Sein ist nur durch das Wollen möglich. Das Wollen setzt aber den Willen als *potentia existendi* voraus. Demnach ist der Wille selbst (noch) nicht wirklich wollend, somit auch nicht existierend, sondern in der zu treffenden Entscheidung zwischen Wollen und Nicht-wollen *seinkönnend*. In diesem Sein- und Wollenkönnen muß sich der Wille stets erst in ein Wollen bringen, um darin wirklich-wirkend *zu werden*.

Nun ist Heidegger der Ansicht, daß sich auch Schelling noch in diesem Kreis der onto-theo-logischen Systembildung des Idealismus bewegt (vgl. GA 42, 112f.). An der Idealismuskritik und vor allem an der kritischen Stellungnahme zu Spinoza läßt sich jedoch ablesen, daß Schelling diesen Zirkel bereits klar durchbrochen hat. Denn wenn die Unterscheidung zwischen Grund und Existenz *eins* deutlich macht, dann die Einsicht, daß Gott oder das „Absolute“ gerade nicht – wie Spinoza sagt<sup>22</sup> – Grund seiner Existenz ist: „Jenes lauterste Wesen kann überall nicht sich selbst verwirklichen, denn um dieß zu können, müßte es schon wirkend seyn, sich selbst aufgehoben haben“ (WA, 229). So sieht auch Schelling, daß die Philosophie „den Gott als Causa sui preisgeben muß“ (GA 11, 77), wenn sie der Unterscheidung selbst einen *reellen* Sinn abgewinnen will:

Da nichts vor oder außer Gott ist, so muß er den Grund seiner Existenz in sich selbst haben. Das sagen alle Philosophien; aber sie reden von diesem Grund als einem bloßen Begriff, ohne ihn zu etwas Reellem und Wirklichem zu machen. Dieser Grund seiner Existenz, den Gott in sich hat, ist nicht Gott absolut betrachtet, d. h. sofern er existirt; denn er ist ja nur der Grund seiner Existenz, Er ist die *Natur* – in Gott; ein von ihm zwar unabtrennliches, aber doch unterschiedenes Wesen. (SW VII, 357f.; vgl. ebd., 375 und WA 43 ff.)

Also nicht Gott selbst ist Grund seiner Existenz, sondern die *Natur* in ihm. Was aber ist diese ‚Natur‘? Wenn sie *nur* der Grund ist, durch den Gott als wirklich-wirkendes Wesen zur Existenz kommen soll, was ist dann dieser Grund selbst als das

22 „Per *causam sui* intelligo id, cujus essentia involvit existentiam, sive id, cujus natura non potest concipi, nisi existens“ (Ethica, Def. I).



nicht existierende und unterschiedene Wesen in Gott? In den *Weltalter*-Entwürfen hat Schelling das Dilemma dieser Frage auf den Punkt gebracht:

Das ganz eigene Wesen der Natur, da sie Grund von Existenz selbst nicht ist, und wiederum selbst nichtseyend doch seyn muß, eben um Grund von Existenz zu seyn, dieses Wesen hat ebenso wie der Begriff des Nichtseyenden von jeher als ein wahrer Proteus die Betrachter geirrt und vielfach in Verwirrung gebracht. (WA, 231)

Es geht eigentlich nur um die Frage: Wie kann ein Wesen Grund von Existenz sein, das selbst *nicht* existent ist? Wenn Heidegger in der *Freiheitsschrift* den Gipfel der Metaphysik des Idealismus sieht, so sieht er andererseits auch *diese* Fragestellung, durch die der Idealismus über seine eigene metaphysische Grundstellung hinausgetrieben wird. Nicht der Grund selbst, sondern „das Nochnichtexistente des Grundes“ ermöglicht am Ende die Existenz (GA 42, 196). Was aber ist dieses *Noch-nicht-Existente*? Schelling greift hier eine Analogie auf, die er bereits in seinen früheren Schriften zur Naturphilosophie angeführt hatte: Das Verhältnis könne „analogisch“ „durch das der Schwerkraft und des Lichtes in der Natur erläutert werden“. Die Existenz Gottes verhalte sich demnach zu der ‚Natur in ihm‘ wie das Licht zur Schwerkraft, die ihm als „dessen ewig dunkler Grund“ vorhergehe (SW VII, 358).

Die Analogie gibt Rätsel auf. Fraglich ist nicht nur, wie damit das *causa-sui* Problem gelöst werden soll, fraglich ist auch, wie darin die Dualität von Grund und Existenz in ihrem Unterschied begreiflich werden soll. Was ist der „ewig dunkle Grund“? Und wie kann dieser Grund überhaupt Grund des Lichtes bzw. des Existierenden sein, wenn er „selbst nicht *actu*“, d.h. *nicht existierend* ist. Und was meint die „Schwerkraft“, die als der ewig dunkle Grund „in die Nacht entflieht“,

sobald das Licht in ihr als das Existierende aufgeht?<sup>23</sup> Freilich, was Schelling sagen will, zeichnet sich in diesem Bild wie in vielen anderen Beispielen der Licht-Dunkel-Metaphorik schon ab: Die Schwerkraft ist die *Anziehungskraft* oder Sogkraft des dunklen Grundes, die Nacht. Sie gibt dem Licht erst einen Ort, worin es aufgehen, d. h. *als gründender und existierender Wille* zum Vorschein kommen kann.<sup>24</sup> Doch was ist dann der *Sache*, nicht nur dem Bilde nach die Schwerkraft des dunklen Grundes in diesem Verhältnis?

Den Einwendungen von Karl August Eschenmayer ist zu verdanken,<sup>25</sup> daß Schelling in einem Antwortschreiben von 1812 noch einmal einige Punkte seiner Freiheitsschrift erläutert

23 Siehe dazu die entsprechende Stelle in der *Darstellung meines Systems*: „In der Schwerkraft mußten wir zwar dem Wesen nach die absolute Identität erkennen, aber nicht als *seyend*, da sie in jener vielmehr Grund ihres Seyns ist (dasselbst)“ (SW IV, 163). Allein, wenn die „absolute Identität“ *nicht seiend* ist, dann kann sie strenggenommen auch nicht Grund ihres Seins sein, weil sie als Grund wieder *seiend* sein müßte. Deshalb wird die „absolute Identität“ in der Freiheitsschrift zur „absoluten Indifferenz“. In ihr können Grund und Seiendes (Existierendes) „nicht unterscheidbar noch auf irgend eine Weise vorhanden seyn“ (SW VII, 406). Vgl. dazu treffend Gabriel (2006 (II)), 40: „An die Stelle der Identität, die alles ist, tritt die Indifferenz, die nichts ist.“

24 Vgl. dazu die *Würzburger Vorlesungen* (1804). Komplementär zum Licht als dem „väterlichen Princip“ (SW VI, 266) wird hier der „Grund der Schwere“ als das „mütterliche Princip der Dinge“ bezeichnet. Demnach ist die Schwerkraft die Wirk- und Geburtsstätte einer *Zeugung*: „Der Grund der Schwere ist also die unerforschliche Tiefe der Natur selbst, das, was nie selbst an den *Tag* treten kann, weil es das ist, *wodurch* alles andere geboren wird und das Licht des Tages erblickt, die geheimnisvolle Nacht, das Fatum aller Dinge, oder auch, weil in ihr die Dinge als in ihrem Grunde sind, in dem sie empfangen, und aus dem sie geboren werden, das mütterliche Princip der Dinge“ (ebd., 256f.). Zum Verhältnis ‚Licht und Schwere‘ in Schellings Naturphilosophie siehe Rang (2000), 214ff.

25 Eschenmayer an Schelling, SW VIII, 145–160.

hat, so auch diesen.<sup>26</sup> Er verweist dabei wiederholt auf eine Stelle im letzten Teil der Freiheitsschrift: S. 497 (= SW VII, 406). Dort habe er das „Urwesen, aus dem Gott selbst erst durch den Akt seiner Manifestation hervortritt, deutlich genug“ bezeichnet (SW VIII, 165; vgl. ebd., 172). An der betreffenden Stelle heißt es:

es muß *vor* allem Grund und vor allem Existirenden, also überhaupt vor aller Dualität, ein Wesen seyn; wie können wir es anders nennen als den Urgrund oder vielmehr *Ungrund*? Da es vor allen Gegensätzen vorhergeht, so können diese in ihm nicht unterscheidbar noch auf irgend eine Weise vorhanden seyn. Es kann daher nicht als die Identität, es kann nur als die absolute *Indifferenz* beider bezeichnet werden. (SW VII, 406)

Es geht also um ein Wesen, aus dem Gott selbst erst hervorgegangen sein soll. Die Frage stellt sich, wie dieses Wesen als solches zu nennen ist: ob als „Urgrund“ *oder* nicht vielmehr als „Ungrund“? Zunächst scheint es, als ob es hier wieder um einen Grund gehe, um einen ‚Grund des Grundes‘ oder *Urgrund*, der als solcher die Dualität von Grund und Existenz in ihrem Bezug zueinander begründet. Wenn nun aber dieses Wesen *allen* Gegensätzen vorhergeht, und damit eben auch dem Gegensatz von Grund und Existenz, dann kann in ihm der Grund noch gar nicht von der Existenz unterschieden werden. Folglich kann dieses Wesen nur als „absolute Indifferenz“ beider Bestimmungen angesehen werden oder eben als Ungrund, d.h. als etwas, das noch „*vor* und *über* allem Grunde“ ist (SW VIII, 172). Die „*Natur* – in Gott“ wäre demnach das, was der Unterscheidung von Grund und Existenz *in* Gott selbst als absolute Indifferenz vorhergeht: der *Ungrund*.

26 Antwort auf das voranstehende Schreiben, SW VIII, 161–189.

# Personenregister

- Adelung, Johann Christoph 31  
Angelus Silesius 125, 165, 182  
Aristoteles 3, 5, 27, 34, 69, 74, 106  
Arnold, Gottfried 82–84  
Augustinus 60f., 65f., 68f., 74, 85,  
188–192, 198  
Baader, Franz Xaver 21, 51, 55, 57,  
103, 107, 112f., 115, 122, 129, 134,  
145f., 152, 156, 174, 177f.  
Bachofen, Johann Jacob 229  
Bal, Karol 133  
Barbarić, Damir 184f., 205  
Baumgartner, Hans-Michael 2, 20  
Baur, Ferdinand Christian 21, 38,  
206f.  
Beckmann, Christian 75  
Beierwaltes, Werner 116  
Bengel, August 104  
Benz, Ernst 21, 104f.  
Berdjajew, Nicolai 21, 24, 103, 142  
Bergson, Henri-Louis 180  
Bernays, Jacob 83  
Bloch, Ernst 142  
Böhme, Jakob 20–23, 26–28, 31–34,  
37f., 43–59, 62–64, 70–77, 79–87,  
91, 103–107, 111–123, 127, 130–139,  
142–147, 152, 155–162, 165, 169f.,  
176, 179, 183, 193, 203, 205, 212–  
214, 218, 228–231  
Böhmer, Auguste 159  
Brown, Robert F. 21  
Bruneder, Gertrud 21, 24  
Bruno, Giordano 74  
Buchheim, Thomas 13, 21, 104  
Claudian 228  
Colberg, Ehre-Gott Daniel 79–81,  
87, 93f., 161f.  
Conrad-Martius, Hedwig 103  
Cusanus, Nicolaus 123f., 152  
Darwin, Charles / Darwinismus  
96, 180f.  
David, Pascal 2  
Deghaye, Pierre 77  
Derrida, Jaques 26, 52  
Descartes, René 13f., 47, 132, 134,  
148f., 154  
Deussen, Paul 49  
Dörrie, Heinrich 82  
Duque, Félix 5, 163  
Ebbestad Hansen, Jan-Eric 111  
Ehrhardt, Walter E. 23, 77, 100f.,  
136, 159, 161, 206  
Eschenmayer, Karl August 18, 33,  
65, 72, 94  
Fichte, Johann Gottlieb 4–8, 12f.,  
53, 58, 162  
Fineron, Andrew 137  
Flasch, Kurt 189  
Franckenberg, Abraham von 32, 49,  
82f., 111, 115, 165  
Frank, Manfred 212  
Franz, Albert 82  
Fuhrmans, Horst 204  
Gabriel, Markus 18, 69, 139, 153  
Gadamer, Hans-Georg 158, 223–  
226, 229

- Gaede, Friedrich 71  
 Gilly, Carlos 75, 82  
 Goethe, Johann Wolfgang 97, 136f.,  
 141, 215, 217–219, 226, 232  
 Grassl, Hans 115  
 Grondin, Jean 112  
 Grotsch, Klaus 185f.  
 Häussermann, Friedrich 106  
 Hager, Fritz-Peter 25  
 Hawking, Stephen W. 190  
 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 3–  
 10, 12, 14, 30, 35–44, 93, 100, 133–  
 135, 138–140, 157f., 167f., 205–207,  
 220–237  
 Heidegger, Martin 1–5, 8–17, 29–34,  
 37f., 41–43, 47, 49–53, 60–65, 79,  
 84, 86f., 90, 92, 94f., 98–104, 109–  
 113, 117, 119–125, 127–140, 145,  
 147–150, 154, 157–176, 181–188,  
 195, 200–220, 223, 225, 232  
 Hennigfeld, Jochem 20, 195  
 Henrich, Dieter 43  
 Heraklit 97, 142, 148  
 Hesiod 26f., 33, 35, 71, 83  
 Hösle, Vittorio 224f., 232, 234f., 237  
 Hoffmann, Thomas Sören 3  
 Hofmann, Peter 137  
 Holz, Harald 20  
 Homer 84, 140f., 155f.  
 Husserl, Edmund 51–53, 103, 128  
 Hutter, Axel 156  
 Iber, Christian 112  
 Irenäus von Lyon 81, 84–88, 115f.,  
 189  
 Irlenborn, Bernd 150  
 Jacobi, Friedrich Heinrich 66, 74,  
 92–98, 179, 215  
 Jacobs, Wilhelm G. 21, 69, 134  
 Jaeschke, Walter 97  
 Jamblich 114f.  
 Jantzen, Jörg 86  
 Jaspers, Karl 90, 215f., 220, 225f.  
 Johannes Paul II. 189f.  
 Jünger, Ernst 174  
 Kanitz, Hans-Joachim 101  
 Kant, Immanuel 3–7, 12f., 52f., 69,  
 80, 89–92, 138, 150f., 210–213, 236  
 Kaspar, Walter 100  
 Keel, Othmar 230  
 Kierkegaard, Sören 156, 158  
 Kiesewetter, Hubert 224  
 Kile, Frederick O. 21, 77  
 Knatz, Lothar 104  
 Köhler, Dietmar 38  
 Kopernikus / Kopernikanische  
 Wende 150  
 Korsch, Dietrich 104  
 Korten, Harald 20  
 Kosian, Józef 111  
 Koslowski, Peter 82  
 Koyré, Alexandre 103  
 Krüger, Malte Dominik 193  
 Lanfranchi, Aldo 193  
 Langthaler, Rudolf 90  
 Lawrence, Joseph P. 173  
 Leese, Kurt 21, 105  
 Leibniz, Gottfried Wilhelm 13, 24,  
 32, 102–113  
 Löwith, Karl 41, 55, 207  
 Lovejoy, Arthur O. 179f.  
 Mack, Burton L. 230  
 Mahnke, Dietrich 152  
 Marksches, Christoph 83  
 Marx, Werner 34, 138  
 Maximilian II. von Bayern 234  
 McTaggart, John 195

- Meister Eckhart 48, 124, 176–179, 203  
 Mine, Hideki 63  
 Newton, Isaac 106f.  
 Niethammer, Friedrich Immanuel 92  
 Nietzsche, Friedrich 10, 14, 49, 55, 71, 100, 151f., 225, 228f., 231f.  
 Novalis 89  
 Oehlenschläger, Adam 199  
 Oehlkers, Friedrich 215  
 Oesterreich, Peter L. 89, 180  
 Oetinger, Friedrich Christoph 21, 87, 104–107, 114–118, 145, 180  
 Ohashi, Ryösuke 100, 169  
 Okamura, Yasuo 21  
 Ott, Hugo 215  
 Pagel, Walter 82  
 Paslick, Robert H. 21, 205  
 Paulus (Apostel) 190  
 Paulus, Heinrich Eberhard Gottlob 92  
 Petron 180  
 Philo von Alexandria 230  
 Pietsch, Roland 231  
 Platen, August 163  
 Platon 10, 24–28, 33, 45, 64, 65–69, 73, 76, 79–82, 94, 142–144, 162  
 Plotin 25  
 Plutarch 24–27, 228  
 Pocai, Romano 156  
 Pöggeler, Otto 182  
 Porphyrios 83  
 Pythagoras / Pythagoräer 94, 114–118, 174  
 Quispel, Gilles 232  
 Rang, Bernhard 18  
 Regehly, Thomas 37  
 Reinecke, Volker 137  
 Reuchlin, Johann 116  
 Rezvykh, Petr 82  
 Ringleben, Joachim 158  
 Sánchez de Murillo, José 142  
 Sandkühler, Hans Jörg 226  
 Sartre, Jean-Paul 156  
 Scheier, Claus Artur 183f.  
 Scheler, Max 180–182  
 Schelling, Caroline 159  
 Schlegel, Frank 174  
 Schmidt-Biggemann, Wilhelm 112  
 Schneider, Robert 21, 104f.  
 Schopenhauer, Arthur 37, 100  
 Schröter, Manfred 185, 194, 210  
 Schulz, Walter 167f.  
 Schulze, Werner 174  
 Schulze, Wilhelm August 105  
 Seubert, Harald 163  
 Sokrates 31, 168  
 Sollberger, Daniel 42  
 Spinoza, Baruch de 13, 16, 204  
 Stegmaier, Werner 3  
 Stenger, Georg 165, 182  
 Suárez-Nani, Tiziana 177  
 Süskind, Friedrich Gottlieb 179  
 Tauler, Johannes 179  
 Teilhard de Chardin, Pierre 180  
 Theon von Smyrna 114  
 Theophrast von Hohenheim, gen. Paracelsus 70f., 74–77, 80–82, 134  
 Theunissen, Michael 33  
 Tilliette, Xavier 37, 82, 86, 138  
 Trawny, Peter 193  
 Urban, Konstanze 2  
 Valentinus / Valentinianer 37, 79–89, 97, 115, 189

van Ingen, Ferdinand 231  
von Herrmann, Friedrich-Wilhelm  
167  
Wandschneider, Dieter 234f., 237  
Wieland, Wolfgang 167f.

Windischmann, Karl Josef 67  
Yamaguchi, Kazuko 205  
Yorikawa, Jōij 100, 207  
Žižek, Slavoj 20f., 72, 171  
Zovko, Marie-Élise 29