

Zwei Freiheitslehren

—die Schellings und die Nishidas, 1—

TSUTOMU HORIO

Die Freiheitslehre Schellings ("Über das Wesen der menschlichen Freiheit", 1809) und die Nishidas ("Freiheitswille", 1932) haben den gleichen Grundcharakter in ihrer radikalen Problemauffassung und sachbezogenen Fragestellung, obwohl zwischen den beiden ein zeitlich und räumlich großer Abstand besteht und Nishida damals sicher keinen unmittelbaren Einfluß durch die Schelling'sche Abhandlung erfahren hat, als er seine Lehre schilderte. Trotz der Gleichheit gibt es auch zugleich einen entschiedenen Unterschied, angesichts ihres Ansatzes zur Untersuchung des Problems. Die Gleichheit und der Unterschied stammen aus einem ursprünglicheren als dem oberflächlichen Grund, daß ihr gemeinsamer und größter Gegner Hegel ist und der Nachkomme immer einen geschichtlichen Vorteil hat.

Der gleiche Grundcharakter gründet auf einer übereinstimmenden Einsicht der beiden Denker, daß das Wesen der Freiheit nur "richtig" begriffen werden kann, wenn wir in "der Tatsache der Freiheit", darin "*unmittelbar* das Gefühl derselben *einem jeden* eingepreßt ist", ihre Tatsächlichkeit in Worten ausdrücken können. (Schelling) Deshalb, wenn man auch mit Recht sagen kann, daß die beiden Lehren sich auf die persönlichen Grunderfahrungen von beiden Denkern stützen, bringt das nicht ihren wissenschaftlichen Grundfehler ans Licht. Die beiden, die

gut unterrichtet über die Kant'sche Grundstellung des Freiheitsproblems (die wesentliche Unbegreiflichkeit der Tatsache der Freiheit) sind, sehen auch genau ein, daß die Tatsache der menschlichen Freiheit als eine ursprünglich-eigentliche Seinsart des Individuums, das von aller Bestimmung außer sich (wenn auch der Bestimmende Gott sei) unabhängig bleibt, die ganze Philosophie zu ihrem "Aufgeben von Vernunft und Wissenschaft" (Schelling) zwingt. Das Freisein ist zwar *eine* Seinsart des Mensch-seins, aber in dieser einzelnen Tatsache taucht der wesentliche Widerspruch des Seins auf, in dem jeder als ein freies Individuum von allen außer sich unbestimmbar und zugleich bestimmbar *sein muß*, um es als ein Einzelner bestimmt *sein zu können*. Die einzelne Tatsache erfordert ursprünglich einen "Zusammenhang" mit dem Weltganzen. (Schelling) Aber das philosophische System zerbricht an der Forderung. Die einzelne Tatsache der Freiheit ist eben in ihrer Einzelheit "einer der herrschenden Mittelpunkte des Systems" (Schelling) d.h. des Gefüges von Gott-Mensch-Welt (Heidegger). Für beide Denker ist das Freiheitsproblem, mit Heideggers Wort über die Schelling'sche Lehre ausgedrückt, die Frage nach "einer alles menschliche Seyn überragenden Bestimmung des eigentlichen Seyns überhaupt" und zugleich nach "einem neuen Grund einer ganzen Philosophie". Wo kann man aber dann einen "richtigen" Anfangspunkt für das Problem finden? Schelling sagt: Um die Tatsache der Freiheit auch nur in Worten auszudrücken, wird eine mehr als gewöhnliche Reinheit und Tiefe des Sinns erfordert. Nischida sagt: Das Problem des Freiheitswillen muß nur in und gemäß seiner Wirklichkeit gedacht werden. *Da*, wo unser eigentliches Selbst *ist, ist* die

Wirklichkeit und da, wo die Wirklichkeit als solche aufgefaßt *ist, ist* unser wahres Selbst.

In meinem Aufsatz wird zuerst der Hintergrund des Freiheitsproblems bei Schelling ans Licht gebracht (§ 1). Die Spuren der neuzeitlichen Philosophie von Descartes bis zu der Schelling'schen Identitätsphilosophie in großen Zügen verfolgend versuche ich darin klar zu machen, was die Identitätsphilosophie geschichtlich zum Freiheitsproblem vorbereitet. Hierin handelt es sich darum, wie das Sein im Ganzen (der Mensch, der als Geist und *zugleich* als Leib *ist*) eben als solches in Sicht gekommen ist. Im § 2 wird die Stellung des Problems bei beiden Denkern thematisiert. Es ist die Aufgabe in diesem Fall, zuerst durch Vergleich zwischen beiden Lehren den gleichen Grundcharakter ausfindig zu machen und einen jeden Ansatz, auf dem jeder von beiden je zu der Tatsächlichkeit der einzelnen Tatsache vordringt, zu erörtern. "Mit dem Gott in sich den Gott außer sich zu begreifen" (Schelling) und "Standpunkt der *inneren* Evidenz" (Nishida). Das wirklich Freisein zeigt sich in seiner ganzen Schärfe als das radikal Böse und damit tritt auch die höchste Einheit als Liebe hervor (§ 3). Aber Schelling scheitert daran, daß er die Liebe für eros, in dem sich das Individuum über sein leibhaftiges Selbst hinaus erhebt und am Ende es als ein Träger oder Behälter des göttlichen Lichts durchsichtig bleibt, hält. Um die reale Eigentlichkeit des Realen zu retten, geht Schelling noch zum "Ungrund" weiter. Aber der Begriff des Ungrundes dissoniert mit dem Gedanken über das Werden des Absoluten. Das Mißlingen bei Schelling gründet sich darauf, daß er das Problem der einzelnen Tatsache als das von

“*Gott* in sich” begreift. Andererseits dringt Nishida direkt in den oben genannten Grundwiderspruch des Seins des Individuums vor. Dadurch, daß er das obencharaktasierte Da-sein des Individuums in seinem jeweiligen Tat-Ort (z.B. ein Lebewesen in seinem Umwelt, ein wissend Wirkender in seiner Welt und ein Einzelner in einer eizig-eigentlichen Welt. usw.) prüft, untersucht er das wirklich wahre Innere des Daseins, durch das es in irgend ein Allgemeines überhaupt nie aufgelöst wird, und er findet es auch als Liebe, aber nicht nur eros, sondern auch agape, die das Dasein als ein persönlicher Einzelner in der Ewigkeit und zugleich unmittelbar *mit* dem absolut anderen Dasein als “Du” *sein* läßt. Nishida nennt den ursprünglichsten Tat-Ort, wo das Dasein als der Liebende sich selbst realisiert, “das absolute Nichts”.