

HOCHSCHULE FÜR PHILOSOPHIE - PHILOSOPHISCHE FAKULTÄT S.J.

M Ü N C H E N

Hauptseminar: Über das Wesen der menschlichen Freiheit. Lektüre der gleichnamigen Schrift
von F.W.J. Schelling

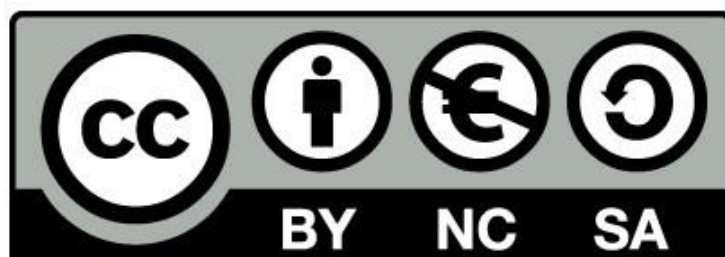
Leiter: Prof. Josef Schmidt, S.J.

Naturverständnis und Pantheismus in Schellings
philosophischen Untersuchungen
„Über das Wesen der menschlichen Freiheit“

von

Alexander Rager

Sommersemester 1998



Inhaltsverzeichnis

1. Einleitung	3
1.1 Der Grundgedanke Kants	3
1.2 Kant und Schelling	6
1.3 Schellings Blick und die Naturwissenschaften	7
1.4 Natur und Pantheismus	8
2. Über das Wesen der menschlichen Freiheit	10
2.1 System und Pantheismus (Abschnitte I - VII)	11
2.2 Freiheit, Der „Grund“ des Guten und Bösen (Abschnitte VIII - XVII)	14
2.3 Einheit und Einzelnes (Abschnitte XVIII - XXII)	16
2.4 Das formelle Wesen der Freiheit (Abschnitte XXIII - XXIX)	18
2.5 Theodizee, Natur und Mensch (Abschnitte XXX - XXXIX)	19
3. Zusammenfassung, Bewertung und abschließende Betrachtung	22
3.1 Zusammenfassung und Interpretation nach Abschnitten	22
3.1.1 Abschnitte I - VII	22
3.1.2 Abschnitte VIII - XVII	23
3.1.3 Abschnitte XVIII - XXII	23
3.1.4 Abschnitte XXIII - XXIX	24
3.1.5 Abschnitte XXX - XXXIX	25
3.2 Abschließende Betrachtung und Bewertung	26
Quellen-/Literaturverzeichnis	33
Primärliteratur	33
Sekundärliteratur	33
Allgemeine Literatur	33

Dieses Werk unterliegt den Lizenzbedingungen der Creative Commons 3.0.

Sie dürfen

- das Werk bzw. den Inhalt vervielfältigen, verbreiten und öffentlich zugänglich machen und
- Abwandlungen und Bearbeitungen des Werkes bzw. Inhaltes anfertigen.

Folgende Bedingungen sind dabei zu beachten:

- **Namensnennung (BY)** — Sie müssen den Namen des Autors/Rechteinhabers in der von ihm festgelegten Weise nennen.
- **Keine kommerzielle Nutzung (NC)** — Dieses Werk bzw. dieser Inhalt darf nicht für kommerzielle Zwecke verwendet werden.
- **Weitergabe unter gleichen Bedingungen (SA)** — Wenn Sie das lizenzierte Werk bzw. den lizenzierten Inhalt bearbeiten oder in anderer Weise erkennbar als Grundlage für eigenes Schaffen verwenden, dürfen Sie die daraufhin neu entstandenen Werke bzw. Inhalte nur unter Verwendung von Lizenzbedingungen weitergeben, die mit denen dieses Lizenzvertrages identisch oder vergleichbar sind.

1. Einleitung¹

„Schellings Blick steht quer zum wissenschaftlichen Betrieb. Sein Interesse ist nicht, Erscheinungen in gesetzlicher Verknüpfung darzustellen, physikalische Größen meßbar zu machen und zu mathematisieren, sein Interesse ist, die Verwandtschaft des Menschen mit der Natur bis ins Anorganische hinein zu verfolgen. Denn wenn diese Verwandtschaft nicht bis in die fundamentalen Gegebenheiten des Anorganischen verfolgt werden kann, so ist nicht ersichtlich, wie der Mensch als Teil der Natur diese Natur denken oder als Vermögen aus ihr hervorgegangen sein soll“
(Mutschler, 1990, 93).

Das Projekt der Schellingschen Naturphilosophie, die Naturwissenschaften philosophisch einzuholen und ihren Erkenntnissen über die Natur (bzw. deren Deutung) einen vernünftigen Standpunkt zu geben, ist nicht ohne die Voraussetzungen zu verstehen, die Schelling hatte. Dazu gehören einerseits die Naturwissenschaften² dieser Zeit, insbesondere die Physik Newtons,³ und andererseits die Philosophie Kants³. Kants Kritik der reinen Vernunft und seine Begründung ihrer theoretischen Prinzipien sind für eine weitere Betrachtung von Schellings Werk wesentlich, da der daraus folgende Naturbegriff sehr eng mit der naturwissenschaftlichen Sicht seiner Zeit verbunden ist. Die heute überwiegend verbreitete Sichtweise und Konzeption der Natur als Totaldeterminismus und mechanisches System zwischen Notwendigkeit und Zufall hat ihre Wurzeln zu dieser Zeit.

1.1 Der Grundgedanke Kants

Sehr summarisch (aber deshalb hoffentlich nicht falsch) soll an dieser Stelle zuerst der Grundgedanke der Kantischen Philosophie charakterisiert, anschließend die Verbindung zu Schelling skizziert und schließlich auf die Bedeutung für heute hingewiesen werden. Kant unterscheidet zwei menschliche Vernunftprinzipien:

¹ Im Wesentlichen beziehe ich mich dabei auf die Sekundärliteratur von Hans-Dieter Mutschler (1990a) sowie Johannes Hirschberger, nicht also auf Schelling oder Kant selbst. Eine genaue Analyse der Originalwerke auf diese Problematik hin würde den Rahmen dieser Arbeit bei weitem sprengen.

² Dabei soll Schellings völlig überzogener Anspruch einer a-priorischen Deduktion naturwissenschaftlicher Ergebnisse in dieser Arbeit nicht weiter verfolgt werden, da er für die Themenstellung keine Rolle spielt.

³ Natürlich gehörte für Schellings Naturphilosophie auch die Philosophie Fichtes sowie die Naturauffassung der Romantik dazu. Im Kontext dieser Arbeit spielt das aber keine Rolle, genausowenig wie die übrigen Naturwissenschaften, vor allem Chemie und Biologie. Sie schienen damals nicht in dem Umfang mathematisierbar wie die klassische Physik.

1. die *reine Vernunft* (den Verstand oder die ratio) und
2. die *praktische Vernunft* (den Willen).

Die reine Vernunft beinhaltet die Denkprinzipien (die Kategorien) auf die hin jede menschliche Erkenntnis geordnet wird. Um zu (naturwissenschaftlicher) Erkenntnis zu kommen, muß der Verstand aber immer eine sinnliche Gegebenheit (Anschauung) als Grundlage haben. Diese Anschauung „affiziert“ den Verstand (ist also wesentlich passiv), welcher erst dadurch (mittels der Schemata der Urteilskraft) seine aktive und „spontane“ Syntheseleistung erbringen kann, wie Kant mehrmals betont. Das Objekt der Erkenntnis (das „Ding-An-Sich“) selbst bleibt in dieser Konzeption für den Beobachter unerkennbar.

Die Notwendigkeit einer metaphysischen Ableitung der Kategorien und ihrer Anwendung sieht Kant darin, die Voraussetzungen und Grenzen menschlicher Erkenntnisfähigkeit zugleich aufzeigen. Es handelt sich um die Suche nach den Bedingungen der Möglichkeit menschlicher Erkenntnis, und, insofern sie jedem Menschen zu eigen sind, um eine objektive Grundlage von Erkenntnis im Individuum. Die „transzendente“ Begründung orientiert sich ihrerseits sehr an den Naturwissenschaften des 18. und 19. Jahrhunderts⁴, da zugleich deren Grundlegung gewährleistet werden sollte. Die Ableitung selbst vollzieht Kant mittels der (logischen) Urteilsanalyse, da seiner Auffassung nach im Urteil alle Kategorien bereits enthalten sind.

Was den Kantischen Kategorien⁵ dabei vollständig fehlt, sind Grundsätze des Lebendigen in der Natur und damit auch, ohne dies an dieser Stelle näher auszuführen, ein wesentlicher Aspekt menschlichen Verständnisses: der der Zweckhaftigkeit (Teleologie). Die Zweckhaftigkeit gibt es auch bei Kant, er ordnet sie aber den Ideen zu. Die Ideen haben für die Erkenntnis lediglich regulative Funktion⁶, sind dafür aber für

⁴ „Dem System Newtons paßte er zunächst seine Grundsätze an, diesen dann die Kategorien und diesen wieder die Urteilstafel. Von Newton auch übernahm er die Anschauungsformen“ (Hirschberger, 1991, 296).

⁵ Da Kant die Kategorientafel aus einer Analyse der logischen Urteile gewinnt, unterscheidet er sie nur nach: Quantität (allgemeine, besondere, einzelne), Qualität (bejahende, verneinende, unendliche), Relation (kategorische, hypothetische, disjunktive) und nach der Modalität (problematische, assertorische, apodiktische). Diesen Unterscheidungen ordnet er seine 12 Kategorien zu: der Quantität Einheit, Vielheit, Allheit, der Qualität Realität, Negation, Limitation, der Relation Inhärenz und Subsistenz, Kausalität und Dependenz, Gemeinschaft sowie der Modalität Möglichkeit-Unmöglichkeit, Dasein-Nichtsein, Notwendigkeit-Zufälligkeit.

⁶ Die Ideen, innerhalb der Vernunft angesiedelt, liegen bei Kant „über“ dem Verstand. Dadurch aber sind sie immer ohne sinnliche Anschauung, d.h. können keine Erkenntnis konstituieren.

eine andere Art menschlichen Wissens konstitutiv: die praktische Vernunft. Auch diese ist jedem Menschen, qua handelnder Person, zu Eigen.

Da sich menschliche Handlungen durch das „Faktum“ der Willensfreiheit und ihre Zielgerichtetheit auszeichnen (die Teleologie dem Menschen hier unmittelbar und bewußt erkennbar wird), ergibt sich nun ein eklatanter Widerspruch zur Naturauffassung der theoretischen Vernunft. Diese Naturauffassung (und m.E. auch die der heutigen Naturwissenschaften) zeichnet sich dadurch aus, daß die Natur lediglich in Form von Sukzessionsgesetzen und deterministischen Zusammenhängen gedacht wird, während Zwecke oder Ziele in dieser Natur keinen Platz haben können.⁷ Was immer der Mensch in der Natur als zweckhaft erkennt ist lediglich etwas, was nachträglich durch den menschlichen Verstand, durch die *Urteilkraft*, in die Natur getragen wird. Es handelt sich demzufolge immer um eine nachträgliche Teleologie, die keine reale Basis in Naturvorgängen hat⁸.

„Es ist dabei zu beachten, daß Kant auf Grund seiner Kategorienlehre in der Natur keine Freiheit mehr sehen kann. Sein Naturbegriff ist a priori und per definitionem zustande gekommen [und nicht durch Naturbeobachtung wie bei Aristoteles]. Der ideengeschichtliche Hintergrund ist das mechanistische Denken der Neuzeit, der Kausalnexus des Spinoza und eine Verabsolutierung Newtons“ (Hirschberger,¹³1991, 306, Hervorhebung im Original, [...] Einfügung durch A.R.).

Die weitreichendste Konsequenz einer solchen Konstruktion ist eine strikte Trennung zwischen Natur und Mensch, zwischen Notwendigkeit und Freiheit, dem die einfachsten Erfahrungen widersprechen. Eine weitere Konsequenz ist, daß es in der realen Natur keine „Werthaftigkeit“, und damit keine „Ethik“ geben kann, da diese immer nur vom Menschen hineingedacht wird, während eine nach den Prinzipien der reinen Vernunft konstruierte Natur jede Wertstufung verloren hat⁹.

⁷ In der Natur gibt es für Kant dementsprechend nur „Neigungen“, während der Mensch auch aus Pflicht handeln kann (und soll, wenn sein Handeln insgesamt ethisch sein soll). Damit wird die Rigorosität der Kantischen Sittenlehre als Pflichtethik etwas verständlicher - sie kann kein Fundament in der physischen „Natur“ des Menschen haben.

⁸ Dies wäre natürlich anders, sobald „die Idee mehr wäre denn ein Als-ob; wenn sie irgendwie auch in der von Kant real geheißenen Welt fundiert wäre; oder aber umgekehrt, wie es bei Platon und Aristoteles ist wenn diese reale Welt an der Idee partizipierte, also von der Idee her geformt oder doch wenigstens mitgeformt wäre“ (Hirschberger,¹³1991, 310).

⁹ Mit der Teleologie verschwinden auch Hierarchie und Wertstufungen aus der Natur. „Teleologisches gibt es in physikalischen Erklärungen nicht mehr (Mutschler, 1990a, 166)... Eine rein wissenschaftlich begriffene Natur enthält keine Werte, auf die ich Rücksicht nehmen muß. Eine so begriffene Natur enthält vor allem keine Werthierarchie, so daß z.B. zwischen dem Mähen einer Wiese und

1.2 Kant und Schelling

„Das ist der große Gedanke des Kantischen Systems, der sogenannte transzendente Gedanke und zugleich der Punkt, an dem der deutsche Idealismus anknüpfen wird... Hier eigentlich vollzieht sich die Kopernikanische Wende, der Versuch, nachzuweisen, daß die Gegenstände der Erkenntnis sich nach uns richten müssen, nicht umgekehrt“ (Hirschberger, ¹³1991, 289, Kürzung durch A.R.).

Schelling greift den Ansatz der Kantischen Philosophie auf, wobei er sogleich über ihn hinausgeht. Die „transzendente Apperzeption“ Kants, also jene letzte Einheit¹⁰ der Mannigfaltigkeit des erkennenden Subjektes, das die Basis des ganzen Systems von Kant bildet, ist sein Ausgangspunkt.

Natur gibt es für Schelling in zwei verschiedenen Gegebenheiten: 1. die der vorliegenden Natur (*natura naturata*), die in ihren Gesetzen und Regeln als Objekt durch die Physik zu erforschen ist (bzw. durch die heutigen Naturwissenschaften) und 2. die einer dieser vorausliegende Natur (*natura naturans*), einer produktiver Kraft, die im Ansatz bereits die Möglichkeit des Menschen (und seine Erkenntnisfähigkeit) beinhalten muß, soll der Mensch nicht nur als Geistes-, sondern auch als Naturwesen verstanden werden können. Aus Schellings Sicht muß es somit eine vorgängige Einheit von transzendentaler Erkenntnis(struktur) des Subjektes und den erkannten Objekten geben.

„Vor der Scheidung in Subjekt und Objekt, Freiheit und Notwendigkeit, Gesellschaft und Natur und ähnliche Dichotomien, gibt es eine Einheit des Menschen mit der Natur, die all diesen Dichotomien vorausliegt. Diese Einheit ist in allem Erkennen und

dem brutalen Abschachten von Millionen von Bisons zu Zeiten des berühmten ‘Buffalo Bill’ kein qualitativer Unterschied wäre“ (Mutschler, 1990b, 73).

¹⁰ „Das ‘Ich denke’ muß alle meine Vorstellungen begleiten können; denn sonst würde etwas in mir vorgestellt werden, was gar nicht gedacht werden könnte, welches ebensoviel heißt, als die Vorstellung würde entweder unmöglich, oder wenigstens für mich nichts sein (KrV, B 133)... Nur dadurch, daß ich ein Mannigfaltiges gegebener Vorstellungen in einem Bewußtsein verbinden kann, ist es möglich, daß ich mir die Identität des Bewußtseins in diesen Vorstellungen selbst vorstelle, d.i. die analytische Einheit der Apperzeption ist nur unter der Voraussetzung irgendeiner synthetischen möglich (KrV, B133)“ (Kant, zitiert nach Hirschberger, ¹³1991, 290).

Handeln vorausgesetzt und kann immer nur nachträglich differenziert werden”
(Mutschler, 1990a, 124)

Die Einheit zwischen Mensch und Natur, zwischen Subjekt und (erkanntem) Objekt zu suchen ist das Schellingsche Programm, das schließlich in seiner Identitätsphilosophie gipfelt.

Geht man wie Schelling bei der Suche nach dieser Einheit von der praktischen Vernunft aus, so ist diese Perspektive auch für die Natur als Sinnzusammenhang und Ort der sittlich handelnden Subjekte ausschlaggebend. Natur muß deshalb wesentlich auch als Freiheit gedacht werden, wenn nicht die menschliche Freiheit etwas völlig unerklärliches bleiben soll. Allerdings würde es sich dabei um eine „depotenzierte” Freiheit handeln, d.h. sie wäre im Anorganischen für den Menschen vielleicht nie empirisch feststellbar - aber zumindest spekulativ zu denken. Dieser Aufweis der Freiheit wäre (auch heute) Aufgabe einer Naturphilosophie nach der Art von Schelling.

1.3 Schellings Blick und die Naturwissenschaften

Diese Perspektive als Ausgangspunkt genommen bedeutet auch für die Interpretationen wissenschaftlicher Ergebnisse, sie vom Standpunkt der praktischen Vernunft her zu denken, also demjenigen Vermögen, das vermittels des Handelns als einziges die Einheit zwischen Verstand und Natur gewährleisten kann.

Es ist eine „conditio humana”, nicht nur die Stellung des Menschen im Kosmos zu erforschen, sondern es ist für das Selbstverständnis des Menschen geradezu unerlässlich, diese Stellung für sich auch zu interpretieren. Offensichtlich besteht deshalb ein so großer Bedarf, Aussagen der Naturwissenschaften für das menschliche Leben zu deuten. Dies ist jedoch nicht ohne weiteres möglich und muß ohne philosophische Durchdringung scheitern. Wissenschaftliche Ergebnisse sind deshalb - im Gegensatz zur weitverbreiteten Diskussion der Wertfreiheit - immer in einen praktischen Bezug eingebunden, der spätestens bei der Interpretation und Übersetzung in die Alltagssprache deutlich zu Tage¹¹ tritt.

¹¹ Mutschler weist hier auf die „philosophierenden Naturwissenschaftler” hin. Im Gegensatz zu Schelling geschieht bei diesen jedoch die Grenzüberschreitung von Wissenschaft zur Deutung unbewusst und unreflektiert sowie, als Folge davon, mit ausdrücklicher - wenn auch falscher - Berufung auf wissenschaftliche Ergebnisse. Damit werden wissenschaftliche Theorien in der Regel mit einer Bedeutung aufgeladen, die diesen - als wissenschaftlichen Theorien - gar nicht zukommt. So ist z.B.

Da erläuternde Begriffe zu den abstrakten mathematischen Formulierungen immer aus der Alltags- und Erfahrungswelt des Menschen genommen werden müssen, sind die Interpretationen¹² grundsätzlich mehrdeutig und, das ist der entscheidende Einwand im Sinne Schellings, nicht aus den Naturwissenschaften selbst zu begründen, sondern nur aus dem deutenden Subjekt, dem Menschen.

1.4 Natur und Pantheismus

„Die eigene Natur erschließt uns die äußere Natur, nicht umgekehrt; die eigene Natur fungiert als Auswahlkriterium verschiedener möglicher Interpretationen physikalischer Ereignisse: *Wir* legen ihr Sein fest und deuten es im Licht unserer Erfahrung (Mutschler, 1990b, 149).”

Ausgangspunkt jeder naturphilosophischen Deutung kann immer nur der Mensch sein. So gesehen ist immer schon die eigene Innenerfahrung der Ausgangspunkt von Interpretationen¹³ und nur diese könnte den Zugang zur vorgängigen Einheit eröffnen. Um dies real ermöglichen zu können, muß die Innenerfahrung dann aber eine reale Basis in der Natur haben. Wenn es dieses fundamentum in re (die vorgängige Einheit in und mit der Natur) gibt, dann kann nur durch etwas Absolutes diese letzte einheitsstiftende Grundlage, in der alles Kontingente übereinkommt, sichergestellt sein, so der weitere Gedanke. Wenn schließlich Freiheit die letzte Grundlage und Einheit der Natur (und ihrer Erkenntnismöglichkeit) ist, dann muß sich auch das Absolute als frei, und damit als Subjekt, erweisen.

der Begriff des Zwecks ein Begriff, den es in keiner physikalischen Theorie gibt. Vgl. dazu Mutschler, 1990b (Kürzung und [...] Einfügung durch A.R.): „Transponiert man die Physik in die Umgangssprache, so hat man darauf zu achten, daß nicht durch umgangssprachliche Transposition Kategorien eingeschmuggelt werden, die der Physik selber fremd sind. ...Sind wir deshalb berechtigt, von ‘Ganzheit’ [in der Physik] zu sprechen? Wenn wir *nur* diese physikalische Eigenschaft [z.B. den Welle-Teilchen Dualismus] darunter verstehen wollen: ja! Aber zumeist hat der Ganzheitsbegriff noch andere Konnotationen, die in der Physik nicht enthalten sind, z.B. Wertgesichtspunkte (S. 141). ...Der Grund dafür, daß die ontologische Interpretation physikalischer Formeln mehrdeutig ist, liegt darin, daß die Physik keine Wesensaussagen über die Welt machen kann (S. 149) ...die vermittelnde Ebene einer dem Menschen verwandten Natur, die Ebene einer Naturmetaphysik, wird von diesen Autoren [den „philosophierenden“ Physikern] beständig in Anspruch genommen, aber nirgends wirklich begründet (S. 118).”

¹² So lassen sich z.B. die physikalischen Ergebnisse der Quantenmechanik verschieden ontologisch interpretieren, wobei jede der gängigen Theorien durch die naturwissenschaftlichen Ergebnisse abgesichert ist.

¹³ Das ist ja gerade der Punkt, den Kant, von der Kritik Humes angeregt, zu erarbeiten suchte, die Grundlage von Erkenntnis innerhalb des Subjektes.

An diesem Gedanken wird deutlich, warum sich in Schellings Schrift „Über das Wesen der menschlichen Freiheit“ Aussagen zur Natur genauso finden lassen müssen wie Aussagen zum Absoluten, zu Gott. Insofern das Absolute die tragende Basis ist, muß sich Gott in der Natur widerspiegeln, wobei Gott nicht in der Natur aufgeht oder „nur“ die Natur ist, denn dies wäre eine (falsche) pantheistische Idee. Das Absolute bleibt durch seine Absolutheit etwas dieser Welt transzendentes - und durch seine Grundlegung zugleich etwas zutiefst Weltimmanentes.

Diese Arbeit soll nun versuchen, Aussagen zu Natur und Pan(en)theismus in Schellings Werk zu suchen, in Verbindung zu setzen, zu interpretieren und vor dem geschilderten Hintergrund abschließend zu betrachten. Dabei darf jedoch nicht die Schwierigkeit übersehen werden, die Schellings Werken zu eigen ist: seine Sprunghaftigkeit und fehlende Systematik. Dies, sowie die notwendige Verkürzung im Rahmen einer Seminararbeit läßt auch die Skizzierung der Gedanken der eigentlichen Abhandlung öfter unverbunden, weshalb beim Lesen nicht immer gleich alles verständlich sein dürfte.

2. Über das Wesen der menschlichen Freiheit

Die im Folgenden ausgeführte Untersuchung von Schellings Werk bezieht sich ausschließlich auf die Reclam Ausgabe „Über das Wesen der menschlichen Freiheit“ (Im Original: „Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände“). Auch die Seitenangaben der Zitate beziehen sich darauf. Zitate der Einleitung oder Anmerkungen von Horst Fuhrmanns werden mit einem (E) bzw. (A) gekennzeichnet. Im weiteren soll „nur“ versucht werden, den eigentlichen Gedankengang Schellings und seine Aussagen fest- zuhalten, d.h. die - oft genug sehr polemischen - Auseinandersetzungen mit anderen Autoren seiner Zeit, die Schelling in seinem Werk vornimmt, werden nur insoweit herangezogen, als es zum Verständnis des Gedankenganges notwendig ist. Ich folge dabei der im Seminar gemachten Nummerierung der Abschnitte, da Schelling selbst keine Strukturierung oder Gliederung des Werkes vorgenommen hat.

Die Begründung für seine Untersuchung formuliert Schelling zu Ende der Vorrede des Werkes „F.W.J. Schelling's philosophische Schriften. Erster Band“, der diese Abhandlung enthält, folgendermaßen:

„Der feste Glaube an eine bloß menschliche Vernunft, die Überzeugung von der vollkommenen Subjektivität alles Denkens und Erkennens und der gänzlichen Vernunft- und Gedankenlosigkeit der Natur, samt der überall herrschenden mechanischen Vorstellungsart, indem auch das durch Kant wiedergeweckte Dynamische wieder nur in ein höheres Mechanisches überging und in seiner Identität mit dem Geistigen keineswegs erkannt wurde, rechtfertigen hinlänglich diesen Gang der Betrachtung“ (41).

Schelling versucht dabei nicht nur - mehr oder weniger systematisch - die menschliche Freiheit im Gesamtzusammenhang der Welt und innerhalb des Absoluten zu lokalisieren, sondern auch, was ihm in diesem Werk eigentlich wichtig ist, das Böse in all seinem Schrecken, seiner Gewalt und seinem Verderbnis für den Menschen, und wie dieser dazu gelangen kann, zu betrachten. Die theologischen Begründungen und Aspekte gerade dieser Betrachtung müssen im Kontext der Arbeit notwendig auf ein Mindestmaß reduziert werden. Inwiefern diese Gedankengänge für das eingangs erwähnte Thema wichtig sind, bleibt näherhin zu bestimmen.

2.1 System und Pantheismus (Abschnitte I - VII)

Zunächst geht es Schelling um die Ergründung des „unmittelbaren Gefühls“ (45) der Freiheit im Zusammenhang mit dem Ganzen bzw. innerhalb eines Systems.

I) Wenn der Begriff der Freiheit Realität und kein bloß untergeordneter oder Nebenbegriff sein soll, dann muß er mit dem Gegenbegriff des Systems nicht nur verträglich sein, sondern in diesem sogar „herrschender Mittelpunkt“ (45), da die individuelle Freiheit des Menschen in irgendeiner Weise mit dem Weltganzen zusammenhängen muß. Die Behauptung (Kants), daß Freiheit mit dem Verstand oder der Vernunft nicht zu erkennen sei, heißt für Schelling „wieder nichts zu behaupten“ (46), denn „es kommt auf die Bestimmung des Prinzips an, mit welchem der Mensch überhaupt erkennt“ (46). Wenn die Theorie der Antike stimmt, daß Gleiches von Gleichem erkannt wird, dann muß das auch für die Freiheit gelten. Es kann sich bei menschlicher Erkenntnis nie nur um „Einzelwillen“ oder lediglich individuelle Mittelpunkte handeln (die je für sich erkennen), denn die Vernunft dringt auf Einheit.

II) Alles kommt jetzt auf die Begriffsbestimmung von System an (nicht nur auf den Namen Pantheismus). Dabei scheint prima facie die Freiheit des Menschen im Widerspruch zu einem höchsten Wesen, zur Allmacht zu stehen. „Absolute Kausalität in Einem Wesen läßt allen anderen nur unbedingte Passivität übrig“ (48). Wenn Freiheit und das Absolute dennoch gleichzeitig miteinander möglich sein sollen, dann muß dieser Widerspruch in einem falschen Verständnis von System bzw. der Allmacht liegen. Dies ist auf jeden Fall dort gegeben, wo das System des Pantheismus nichts weiter bezeichnet als die Lehre von der Immanenz der Dinge in Gott. Um hier die Freiheit zu retten, scheint es nur den Weg zu geben, den Menschen nicht außer Gott, sondern in Gott dergestalt zu denken, daß die Tätigkeit des Menschen zum Leben Gottes gehört.

III) Vielleicht liegt der Fehler aber bereits in der gewöhnlichen Erklärung des Pantheismus begründet, der eine völlige Identifikation Gottes mit den Dingen vorgibt, oder andersherum die einzelnen Dinge Gott gleich macht. Gott ist dann seiner Natur nach ewig, „die Dinge nur mit ihm und als Folge seines Daseins, d.h. abgeleiteterweise“ (50).

Während für Schelling die reale Ewigkeit Gottes tatsächlich der Grund dafür ist, daß alle einzelnen Dinge zusammen allein nicht Gott ausmachen können, liegt für ihn in der weiteren Folgerung der Ableitung ein Mißverständnis von Identität vor. Die logische Struktur der Sprache unterscheidet nach Schelling „Subjekt und Prädikat als Vorangehendes und Folgendes (antecedens et consequens)“ und drückt „damit den reellen Sinn des Identitätsgesetzes aus“ (52). Die verschiedenen Dinge mit ihren Eigenschaften (wie z.B. gut und böse, vollkommen und unvollkommen) sind logisch nicht dasselbe. Die Einheit und die in ihr enthaltenen Eigenschaften verhalten sich wie das Antecedens zum Consequens.

IV) Gott kann demnach auch nicht nur die einzige Substanz sein und alles andere eine bloße Negation oder die Gegenstände eine reine Modifikation bzw. die „Folgen“ dieser einen Substanz. Aus der Positivität und Grundlegung des Absoluten folgt für Schelling eben nicht, „daß die unendliche Substanz in ihrer Folge betrachtet mit der unendlichen Substanz schlechthin betrachtet *e i n e r l e i* sei“ (55), oder mit anderen Worten: Es folgt nicht, daß nicht die Gegenstände (wenngleich eine Folge des Absoluten) eigene, besondere Substanzen seien.

IV) Erst ein Pantheismus als kausal-mechanisches System konzipiert muß die Freiheit, wie viele andere Systeme auch, leugnen. Die Leugnung oder Behauptung der Freiheit scheint dann interessanterweise auf etwas anderem als der bloßen Annahme des Pantheismus (der Immanenz der Dinge in Gott) zu beruhen, denn Freiheit kann in der Identität mit Gott nicht untergehen. Dies geschieht lediglich unter dem falschen Verständnis der Einerleiheit. Die Einheit der Gegenstände und Dinge mit Gott ist „eine unmittelbar schöpferische“ (56) und das Gesetz des zureichenden Grundes ist ebenso ursprünglich wie das der Identität. Deshalb existiert das Abhängige nicht nur als Folge dessen, von dem es abhängig ist. Wäre dem nicht so, so wäre das eine „Abhängigkeit ohne Abhängiges“ (57) und keine wirkliche Folge.

„Das Ewige muß deswegen unmittelbar, und so wie es in sich selbst ist, auch der Grund sein. Das, wovon es durch sein Wesen Grund ist, ist insofern ein Abhängiges und nach der Ansicht der Immanenz auch ein in ihm Begriffnes. Aber Abhängigkeit hebt Selbständigkeit, hebt sogar Freiheit nicht auf. Sie bestimmt das Wesen nicht, und sagt nur, daß das Abhängige, was es auch immer sein möge, nur als Folge von dem sein könne, von dem es abhängig ist“ (56).

So konzipiert haben Teil und Ganzes zwar das Ganze als ontologisch erste Gegebenheit, das Einzelne jedoch bleibt eigenständig¹⁴. In der menschlichen Erkenntnis spiegelt sich das dergestalt wieder, daß die Begriffenheit eines Sachverhaltes (also echte Erkenntnis) sowohl den Begriff, als auch das Begriffene umfassen muß.

Das Entstehen von Wesen aus Gott kann nie durch ein bloß (mechanisches) Bewirken oder eine Emanation geschehen. Es ist immer eine Selbstoffenbarung, die eine eigenständige Wirklichkeit schafft, keine bloß idealistische. „An-sich“ gibt es nur das Absolute, die mit Willen und Freiheit ausgestattete und auf sich selbst beruhende Gesamtwirklichkeit. Die daraus folgende „derivierte Absolutheit“ (58) der Dinge und Wesen ist der zu suchende Mittelbegriff der Philosophie, den Schelling ausmachen will (und kann). „Eine solche Göttlichkeit kommt der Natur zu“ (58). Nur das Freie (das Schöpferische der Natur) kann in Gott sein.

VI/VII) Der Idealismus will diese Göttlichkeit und Freiheit aufweisen, denn der Materialismus mit seiner mechanistischen Denkweise führt als Spinozismus in den Abgrund. Der Fehler des spinozistischen Systems liegt für Schelling jedoch nicht darin, daß die Dinge in Gott gesetzt werden, sondern daß es nur Dinge sind, die in Gott sind. Erst von dieser Warte aus kann der Materialismus oder Spinozismus seine deterministischen Argumente gegen die Freiheit ins Felde führen, es handelt sich also für Schelling um keine echte pantheistische Argumentation. Von daher stammt folgerichtig auch die mechanische Natursicht, die durch einen infiniten Regress die Abhängigkeit des menschlichen Willens beweisen will - und damit Freiheit aufhebt.

„Er behandelt auch den Willen als eine Sache, und beweist dann sehr natürlich, daß er in jedem Fall des Wirkens durch eine andere Sache bestimmt sein müsse“ (60).

Die erkannte Einheit (Schellings) des Dynamischen mit dem Gemüt und dem Geist gibt der Naturphilosophie eine lebendige Basis. Die Physik als reeller Teil, als im aristotelischen Sinne „Naturlehre“ der Naturphilosophie, wird erst durch die Ergänzung mit dem ideellen Teil, in dem Freiheit herrscht, fähig, in das eigentliche Vernunftsystem gehoben zu werden. In dieser Freiheit findet sich nun der letzte potentielle Akt, das „Wollen“ als „Ursein“ (62), auf den hin die Suche der ganzen Philosophie strebt.

¹⁴ Schelling vergleicht das mit dem Auge und dem Organismus. Das Auge hat nur im Gesamtzusammenhang des Organismus einen Sinn. Dabei bleibt es jedoch selbständig, was man daran sehen kann, daß das Auge selbst z.B. auch „krank“ werden kann.

2.2 Freiheit, Der „Grund“ des Guten und Bösen (Abschnitte VIII - XVII)

VIII) Für Schelling erkennt allein die idealistische Philosophie den wirklichen Begriff der Freiheit. Alles Wirkliche („die Natur, die Welt der Dinge“) hat „Tätigkeit, Leben und Freiheit“ (62) als Grundlage. Das Ich allein ist nicht alles, wie bei Kant oder Fichte, „sondern auch umgekehrt alles Ichheit“ (62). Freiheit ist der positive Begriff des An-sich im Gegensatz zur kausal-mechanischen Negativität der kantischen theoretischen Philosophie. Damit alleine aber ist der Pantheismus noch nicht aufgehoben, denn auch im Idealismus bleibt die Bestimmung des Freiheitsbegriffs allgemein und formell, wenn er nicht den realen und lebendigen Inhalt der Freiheit als das „Vermögen des Guten und des Bösen“ (64) zur Grundlage hat.

IX) Hier ergibt sich ein Problem größter Schwierigkeit: Gibt es tatsächlich Böses, dann muß dieses Böse auch in der unendlichen Substanz und im Urwillen sich befinden, wodurch es kein „allervollkommenstes Wesen“ (64) mehr sein kann, oder es findet eine Leugnung der Realität des Bösen statt, dann bedeutet das aber konsequenterweise auch die Leugnung der Freiheit. Kein Mehr oder Weniger der Vollkommenheit (ein Mangel an Gutem) kann das Problem lösen, denn das würde wiederum das Böse selbst gänzlich zum verschwinden bringen, genausowenig wie es auch keine zwei verschiedenen Prinzipien sein können, denn ein solcher Dualismus zwischen Gut und Böse würde nur „ein System der Selbsterreißung und Verzweiflung der Vernunft“ (66) sein. Auch eine Emanation des Bösen ergibt nicht die Lösung des Problems.

„So erscheint doch Gott unleugbar als Miturheber des Bösen, indem das Zulassen bei einem ganz und gar dependenten Wesen doch nicht viel besser ist als mitverursachen“ (65).

X-XIII) Der Idealismus muß einen lebendigen Realismus zur Basis haben, d.h. ein reales Fundament seiner Verwirklichung, sonst hat diese Philosophie den Mangel, „daß die Natur für sie nicht vorhanden ist“ und es ihr damit „am lebendigen Grunde fehlt“ (68). Auch Gott muß realer sein, als die bloße moralische Weltordnung. Die Naturphilosophie bisher hat deshalb zwischen dem (absoluten) Wesen unterschieden, insofern es existiert, und insofern es der Grund von Existenz ist.

Der Grund seiner Existenz muß für Schelling in Gott liegen, „es ist die N a t u r - in Gott“ (70), von ihm zwar unabtrennlich, aber doch verschieden.

XIV) Wenn man die Betrachtung von den Dingen ausgehen läßt, so ist zu erkennen, daß „der Begriff des Werdens der einzige der Natur der Dinge angemessene ist“ (71). Immanenz ist also nicht „ein totes Begriffensein der Dinge in Gott“ (71) genauso wenig wie die Dinge total von Gott verschieden sein können. Deshalb müssen sie in einem von Gott verschiedenen Grunde ihren Ursprung haben, was in Gott selbst nicht er selbst ist, aber unabänderlich zu seinem Wesen gehört. Es ist der Wille, zwar ohne Verstand, aber dennoch der Wille des Verstandes, seine Sehnsüchte und Begierden. Das ist die „unbegreifliche Basis“ der Realität, die nicht im Verstande aufzulösen ist. Nirgends scheint es daher, „als wären Ordnung und Form das Ursprüngliche, sondern als wäre ein anfänglich Regellooses zur Ordnung gebracht worden“ (72).

Das Streben ist auch der Grundantrieb des Menschen. So entwickeln sich in der Welt stufenweise zwei Prinzipien: 1. Das von Gott Geschiedene und im bloßen Grund Bestehende, „der Eigenwille der Kreatur“ (76), der blinde Wille und 2. der Verstand, der als „Universalwille“ den „Partikularwillen“ mit dem „Urwillen“ (76) vereinen will (was jedoch in dieser Form nur beim Menschen möglich ist). In Gott ist diese Einheit unzertrennlich, im Menschen jedoch wird sie zertrennlich: Dadurch hat der Mensch die Möglichkeit zum Guten und zum Bösen.

XVI-XVII) Die Geschiedenheit des Menschen von Gott ist seine Selbstheit, ist Geist. Genau dadurch aber ist der Mensch frei und kann als Eigenwille das tun, was ihm sonst nur in Einheit mit dem Universalwillen möglich ist. Er kann „das Verhältnis der Prinzipien umkehren,... den Geist, den er nur für das Zentrum erhalten, außer demselben und gegen die Kreatur gebrauchen“ (79). Dann herrscht der bloße Partikularwille, der die Kräfte in seiner Seele nicht mehr vereinigen kann. Nur dieser Begriff des Bösen bietet für Schelling eine tatsächliche Erklärung. Alle sonstigen Erklärungen laufen wieder auf „etwas bloß Passives, auf Einschränkung, Mangel, Beraubung hinaus, Begriffe, die der eigentlichen Natur des Bösen völlig widerstreiten“ (82f). Das Böse ist kein Mangel oder eine Beraubung des Guten, d.h. die Endlichkeit für sich selbst ist nicht der Grund für das Böse.

„Das Böse kommt nicht aus der Endlichkeit an sich, sondern aus der zum Selbstsein erhobenen Endlichkeit“ (Fußnote, 85).

2.3 Einheit und Einzelnes (Abschnitte XVIII - XXII)

XVIII) „Das Positive ist immer das Ganze“ oder die Einheit. Das diesem Entgegenstehende ist die „Zertrennung des Ganzen“ (85). Im zertrennten Ganzen sind nach Schelling auch alle Elemente des Unzerteilten vorhanden, d.h. das „Materiale“ in beiden ist dasselbe, das „Formale“ jedoch nicht. Die Persönlichkeit, die zur „Geistigkeit erhobene Selbstheit“, ist der gesuchte Inhalt auf dem Weg zur Erforschung des Bösen. Nicht die Trennung an sich erzeugt dabei die Disharmonie, sondern die darauf folgende „falsche Einheit derselben“ (86).

XIX) Freiheit ist nicht bloß die „Herrschaft des intelligenten Prinzips“ (86) über die sinnlichen Begierden und Neigungen wie bei Platon. Genausowenig kommt das Gute aus der reinen Vernunft (wie bei Kant). Dies kann zwar einen Mangel an guten und tugendhaften Handlungen bewirken, nicht aber der „Grund positiv böser und tugendwidriger“ (86) Handlungen sein, wie es das absichtlich begangene Böse darstellt. Der Grund des Bösen liegt deshalb im Willen, nicht in der reinen Sinnlichkeit, denn „wie es einen Enthusiasmus zum Guten gibt, ebenso gibt es eine Begeisterung des Bösen“ (87). Das Tier ist nur „blinde Sucht und Begierde“, noch nicht Geist und Verstand. Darum kann es dort noch keine Trennung der Prinzipien geben wie beim Menschen. Erst in dem Moment, in dem es eine absolute und persönliche Einheit gibt, wie es beim Menschen der Fall ist, ist diese Trennung möglich. Das Tier kann aus seiner Einheit nicht heraustreten, während dem Menschen diese Eigenschaft zukommt.

XX) Nun bleibt weiter zu klären, wie das Böse in seiner universellen Wirksamkeit, oder als allgemeines „mit dem Guten überall im Kampf liegendes Prinzip“ (88) aus der Schöpfung zu erklären ist. Dadurch, daß sich der Mensch von Gott unterscheiden muß, kann er die göttliche Einheit nicht bilden. Deshalb ist das „Band der Prinzipien in ihm“ kein „notwendiges, sondern ein freies“ (89). Er kann nicht in der Unentschiedenheit leben, doch bleibt alles, was der Mensch als Handlung auch wählt, seine Tat. Dabei muß es einen „Grund“ der Versuchung zum Bösen geben. Für die Suche nach diesem Grund ist für Schelling nichts anderes gegeben als zwei Prinzipien in Gott.

Gott als Geist ist „die reinsten Liebe“ (90), darin kann nie der Wille zum Bösen sein. Nachdem er aber für seine Existenz des geschilderten Grundes bedarf, existiert noch ein weiteres Prinzip in ihm. Beides sind verschiedene Willen, jedes Prinzip ist für sich und doch in Gott geeint und notwendig. In Gott können sie sich nicht gegenseitig aufheben und bedürfen einander.

XXI) Das Irrationale und Zufällige in der „Formation der Wesen, besonders der Organischen“ (91), verbunden mit dem Notwendigen, zeigt nun, daß nie nur „geometrische Notwendigkeit“ im Spiel ist, sondern immer auch Freiheit, Geist und Eigenwille. Durch Lust und Begierde ergibt sich immer schon eine Art der Freiheit, welche die Basis und den Grund jeder Selbstheit bildet. Allein das ist jedoch noch nicht das Böse, es muß ein weiteres Prinzip geben, da es erst im Menschen, im „Ziel der Natur“ (93), hervorbrechen kann.

„Das Böse ist ja nicht anderes als der Urgrund zur Existenz, inwiefern er im erschaffnen Wesen zur Aktualisierung strebt, und also in der Tat nur die höhere Potenz des in der Natur wirkenden Grundes“ (94).

Da das Wesen des Grundes für sich keine „wahre und vollkommene Einheit“ (95) schaffen kann (das kann nur die Liebe), zerfällt für Schelling die Welt. Es gibt einen Kampf zwischen Finsternis (dem Grund oder blinden Willen) und dem Licht (der Vernunft, dem Geist oder der Liebe). Diese Dialektik erst ermöglicht den Gang des Prozesses, d.h. die Entwicklung in der Natur. Erst dadurch kann aber auch, zugleich mit dem Hervortreten des Guten, das Böse als solches hervortreten.

XXII) Dies bedeutet ein allgemeines, in der Offenbarung durch „Reaktion des Grundes“ von Beginn an „erwecktes Böses“, das zwar „nie zur Verwirklichung kommt, aber beständig danach strebt“ (97). Der Grund wirkt im einzelnen Menschen unablässig fort und will alles partikularisieren. Dem steht Gottes Liebe entgegen, deren Streben es ist, „alles zu universalisieren“ (97). Der in der Kreatur erwachte Eigenwille führt zur Unordnung der Kräfte, welche dem Menschen Gut und Böse schon „in der Geburt“ mitteilt. Daher ergibt sich die allgemeine Notwendigkeit der Sünde - und des Todes als wirkliches Absterben aller Eigenheit (des Partikularwillens) und Aufgehens im allgemeinen Willen. Dennoch bleibt das Böse „die eigne Wahl des Menschen“ und jede Kreatur „fällt durch eigne Schuld“ (98). Der Grund allein kann eben das Böse als solches nicht verursachen.

2.4 Das formelle Wesen der Freiheit (Abschnitte XXIII - XXIX)

XXIII/XXIV) Eine Wahl zwischen A oder Nicht-A ohne Gründe wäre das Vorrecht, „ganz unvernünftig zu handeln“ (99). Eine solche Zufälligkeit der Handlung durch willkürliche Setzung würde sie nicht von (äußeren oder inneren) Trieben unterscheiden. Einer solchen Konzeption von willkürlicher Freiheit setzt der Determinismus für Schelling berechtigterweise seine Behauptung der „empirischen Notwendigkeit aller Handlungen“ (100) entgegen. Beide Arten der Betrachtung von Handlungen gehören dem selben Standpunkt an. Unbekannt ist beiden die „höhere Notwendigkeit“ (100) zwischen Zufall und Zwang, denn es darf nicht von einem Nichtwissen des Grundes auf dessen Nichtvorhandensein geschlossen werden.

XXV) „Das intelligible Wesen“ jedes Dinges und Menschen ist für den Idealismus „außer allem Kausalzusammenhang, wie außer oder über aller Zeit“ (100). So kann es nie durch vorhergehende Ereignisse bestimmt sein, da es der Zeit und dem Begriff nach als absolute Einheit vorangeht. Die freie Handlung erfolgt unmittelbar aus diesem Intelligiblen und ist dabei notwendig eine bestimmte Handlung. „Vom Asolut-Unbestimmten zum Bestimmten gibt es aber keinen Übergang“ (101). Um sich selbst bestimmen zu können, müßte das Intelligible in sich (als Wesen, als eigene Natur) „schon bestimmt sein“ (101) also weder von außen noch von innen durch eine Notwendigkeit. Handlung kann daher, nach dem Gesetz der Identität, nur mit einer Notwendigkeit erfolgen, die auch Freiheit ist.

XXVI) Was ist nun jene „innere Notwendigkeit“ des (freien) Wesens selbst? (102). Es muß einen Punkt geben, an dem sich Notwendigkeit und Freiheit vereinen, und dieser Punkt muß die Voraussetzung dafür sein, daß das Wesen des Menschen wesentlich nur seine eigene Tat sein kann.

„Bewußtsein ist Selbstsetzen - aber das Ich ist nichts von diesem Verschiedenes, sonder eben das Selbstsetzen selber. Dieses Bewußtsein aber, inwiefern es bloß als Selbst-Erfassen oder Erkennen des Ich gedacht wird, ist nicht einmal das erste, und setzt wie alles bloße Erkennen das eigentliche Sein schon voraus. Diese vor dem Erkennen vermutete Sein ist aber kein Sein, wenn es gleich kein Erkennen ist; es ist reales Selbstsetzen, es ist ein Ur- und Grundwollen, das sich selbst zu etwas macht und der Grund und die Basis aller Wesenheit ist“ (102).

XXVII) Die Entscheidung und Selbstsetzung fällt für Schelling „außer aller Zeit“ und daher „mit der ersten Schöpfung“ (103) zusammen. Die Tat, die das Leben in der Zeit bestimmt, gehört deshalb selbst nicht der Zeit an. Sie geht auch dem Leben nicht in der Zeit voran, sondern „als eine der Natur nach ewige Tat“ (103) durch die Zeit hindurch. Im Bewußtsein kann die Tat deshalb als Selbsterfassung nicht vorkommen, weil es diesem, wie dem Wesen selbst, vorangeht und es erst konstituiert. Diese kollektive Entscheidung und Tat bestimmt für Schelling sogar noch die „Art und Beschaffenheit“ der „Korporisation“ des Menschen (104). Eine Prädestination gibt es nur durch die Wahl des Menschen, nicht durch die Beschaffenheit oder Willkür Gottes.

XXVIII/XIX) So hat schließlich der Mensch sich selbst von Ewigkeit in „Eigenheit und Selbstsucht“ (105) ergriffen. Erst dieses, von Geburt an Böse, kann das radikal Böse genannt werden. Das Gewissen bringt sich als ursprünglich Gutes jedoch immer wieder im Menschen ein.

2.5 Theodizee, Natur und Mensch (Abschnitte XXX - XXXIX)

XXX-XXIV) Normalerweise ist das finstere Prinzip an das Licht gebunden, deshalb ist der Mensch erst dann, wenn er auch nicht dazu in der Lage ist von sich aus Böses zu tun, religiös. Religion ist also kein reines Pflichtgebot. Doch der umgekehrte Gott, in dem das uneigentliche Prinzip des Grundes und des Willens an Stelle des Lichtes und der Vernunft gesetzt wird, führt den Menschen in das Nichtsein und deshalb von der Wahrheit zur Lüge. Deshalb steht noch die Frage offen, wie sich Gott als sittliches Wesen zu seiner Offenbarung stellt, es geht um die Theodizee-Frage.

Gott muß auch in der Erkenntnis wesentlich Person und frei sein, denn

„wäre uns Gott ein bloß logisches Abstraktum, so müßte dann auch alles aus ihm mit logischer Notwendigkeit folgen; er selbst wäre gleichsam nur das höchste Gesetz, von dem alles ausfließt, aber ohne Personalität und Bewußtsein“ (113).

XXXV-XXXVIII) Gott ist keine Begebenheit, sondern Tat. Das sagt auch die ganze Natur, die eben nicht nur „lautere reine Vernunft“ besitzt, sondern „Persönlichkeit und Geist“ (114), über ihn aus. Andernfalls hätte ja der „geometrische Verstand“ in Form allgemeiner und ewiger Naturgesetze sie mehr durchdringen müssen.

Neben dem „daß“ der persönlichen und freien Setzung der Welt ist Gott jedoch im „was“ gebunden, da Welt eine Entfaltung des in Gott Verborgenen bedeutet. Allein aus der Regellosigkeit der Welt ist deshalb „keineswegs so zu denken, als wäre nicht in dem Grunde doch der Urtypus der nach dem Wesen Gottes allein möglichen Welt enthalten“ (118). Deshalb fordert alle Existenz eine Bedingung, um wirkliche, also persönliche, Existenz werden zu können, eine Bedingung die in Gott immer schon er ist. Durch diese Bedingung kann die Erregung des Bösen nach dem gleichen Prinzip erfolgen, wie die des Guten, es ist also jeweils die Betrachtung aus einer anderen Warte.

XXXIX-XXXXIX) Das Böse war von Gott weder zur Vervollkommnung der Welt, noch durch seinen Ratschluß oder auch nur sein Erlaubnis gewollt - und doch hieße es Gott (als Grund) zu negieren, wenn das Böse nicht wäre. Hat nun die Schöpfung selbst eine Endabsicht? Das „Sein wird sich nur im Werden empfindlich“, mit allem Leiden, dem sich auch Gott freiwillig unterworfen hat¹⁵. Die Endabsicht der Schöpfung ist, daß das, was nicht für sich sein kann, für sich wird, indem es aus dem Grund ins Dasein gehoben wird. Dabei vereinigt der Geist in der Verwirklichung der Persönlichkeit das finstere Prinzip und das Licht, wobei der Grund immer gegen diese Einheit strebt und anfängliche Dualität behauptet. Der Geist jedoch ist noch nicht das Höchste, das ist erst die Liebe. Die Notwendigkeit von Geburt und Tod liegt deshalb darin, im Sterben das Böse „endlich“ vom Guten zu scheiden. Das Böse kann dann nicht mehr aus seiner Potentialität heraustreten.

Die Untersuchung führt schließlich zum gemeinsamen Mittelpunkt von Gut und Böse, von Licht und Dunkel, von Existenz und Grund, denn „entweder gibt es für die beiden keinen gemeinsamen Mittelpunkt: dann müssen wir uns für den absoluten Dualismus erklären. Oder es gibt einen solchen: so fallen beide in der letzten Betrachtung wieder zusammen“ (127). Es ist der „Ungrund“, der nicht als Identität, sondern nur als „absolute Indifferenz“ beider bezeichnet werden kann. Nur wenn der vorhergehende Ungrund „wirklich die Indifferenz“ ist, also keine Aussage über gut noch böse möglich ist, kann die Einheit der lebendigen Wirklichkeit gedacht werden.

Sonst müssen Gut und Böse als gleichzeitig existierende Gegensätze in Gott prädiert werden - und „wären dadurch selber wieder eins“ (128).

¹⁵ „Ohne den Begriff eines menschlich leidenden Gottes, der in allen Mysterien und geistigen Religionen der Vorzeit gemeint ist, bleibt die ganze Geschichte unbegreiflich“ (124).

„Das Wesen des Grundes wie das des Existierenden kann nur das vor allem Grunde Vorhergehende sein, als das schlechthin betrachtete Absolute, der Ungrund... so wie im Ungrund die Dualität wird, wird auch die Liebe, welche das Existierende (Ideale) mit dem Grund zur Existenz verbindet (129)...

Dann wird alles dem Geist unterworfen: in dem Geist ist das Existierende mit dem Grunde zur Existenz eins; in ihm sind wirklich beide zugleich, oder er ist die absolute Identität beider. Aber über dem Geist ist der anfängliche Ungrund, der nicht mehr Indifferenz (Gleichgültigkeit) ist, und doch nicht Identität beider Prinzipien, sondern die allgemeine, gegen alles gleiche und doch von nichts ergriffene Einheit, das von allem freie und doch alles durchwirkende Wohltun, mit Einem Wort die Liebe, die Alles in Allem ist (130)“.

Wer eine solche Konstruktion schließlich noch „Pantheismus nennen wollte, dem möchte dies vergönnt sein“ (131). Der Name ist für Schelling nicht das Entscheidende, auf die Sache kommt es ihm an. Dabei steht für ihn fest, daß nur der Mensch in Gott ist und dadurch zur Freiheit fähig. „In ihm sind alle Dinge erschaffen, so wie Gott nur durch den Menschen“ als Mittler „auch die Natur annimmt“ (132). Das heißt nun weiter, daß Natur letztlich nur vom Menschen her zu verstehen ist. Von Gott her rührt zwar auch „die allgemeine Finalität der Ursachen“ (133), verständlich wird sie aber nur vom Menschen aus.

Die Wissenschaft seiner Zeit hält Schelling für „jene abstrakten Systeme, in denen alle Persönlichkeit überhaupt unmöglich ist,“ was weiterhin „vermutlich der Grund ist, daß sie jedem die nämlichen zutrauen, der nicht Wissenschaft und Vernunft verachtet“. Das Wesen der Freiheit jedoch wird sie nie ergründen können, obwohl Schelling der Meinung ist, „daß eben von den höchsten Begriffen eine klare Vernunft Einsicht möglich sein muß, indem sie nur dadurch uns wirklich zu eigen, in uns selbst aufgenommen und ewig gegründet werden können“ (134). Aber eben nur in einem „System, worin die Vernunft sich selbst wirklich erkannte“ und „alle Anforderungen des Geistes wie des Herzens, des sittlichsten Gefühls wie des strengsten Verstandes“ (135) vereinigt.

3. Zusammenfassung, Bewertung und abschließende Betrachtung

Vor einer abschließenden Betrachtung und Bewertung will ich die einzelnen Abschnitte in der Reihenfolge der Untersuchung auf die in der Einleitung skizzierte Problemstellung hin untersuchen und die für diese Betrachtung wichtigen Punkte kurz herausheben bzw. interpretieren.

3.1 Zusammenfassung und Interpretation nach Abschnitten

3.1.1 Abschnitte I - VII

Zwei zentrale Aspekte der Problemstellung dieser Arbeit, also der Betrachtung des Verhältnisses von Natur und Pantheismus, erscheinen bereits in diesen ersten Abschnitten. Der erste dabei ist der Versuch Schellings, die Eigenwirklichkeit des Endlichen und Kontingenten, des vom Absoluten abhängigen, aufzuzeigen. Die Dinge, Gegenstände und Wesen sind weder einfach nur Gott oder eine Repräsentation Gottes, noch ist Gott bloß das Zusammen der Einzeldinge. Gott muß sich als „Grund“ der Gesamtwirklichkeit in allem wiederfinden lassen.

„Welt ist ‘manifestatio’ Dei, ist die ‘Selbstdarstellung des Absoluten’, ist von Grund auf offenbarende, Gott enthüllende, sichtbarmachende Welt” (E, 14)

Der zweite wichtige Ansatz in diesem Zusammenhang ist das (heute unübliche) Kausalverständnis Schellings. Er versteht Kausalität nicht im schlicht mechanischen Sinn der Naturgesetzlichkeit, denn diese Kausalität könnte seine Naturvorstellung überhaupt nicht grundlegen. Kausalität bedeutet für Schelling einerseits eine echte Selbständigkeit der *reactio* (Wirkung) von der *actio* (Ursache), andererseits aber einen weiterhin bestehenden Zusammenhang (Abhängigkeit) zwischen den beiden Gliedern.

3.1.2 Abschnitte VIII - XVII

„Gott kann nur sich offenbar werden in dem, was ihm ähnlich ist, in freien aus sich selbst handelnden Wesen; für deren Sein es keinen Grund gibt als Gott, die aber sind, so wie Gott ist“ (57).

Freiheit als Grundlage des Werdens ist das zentrale Thema dieser Abschnitte. Es hätte nun Schellings Aufgabe sein müssen, die Grundstruktur seines real-idealen Systems aufzuzeigen. Aber nicht Freiheit als solche ist das Thema der Untersuchung, sondern die Freiheit zum Bösen und insofern unterbleibt ein weiterer Aufweis.

Deutlich wird dabei ein zentraler Gedankengang, der weitreichende Folgen für die Naturkonzeption Schellings hat. Ohne die theologischen Ausführungen und Implikationen teilen zu müssen¹⁶, die Schelling als eigentliche Begründung anführt, wird doch deutlich, daß die Welt und alles Sein mit ihr ein Fundament hat und somit Getragenes ist. Daß er als Fundament den (blinden) Willen, also ein grundsätzliches Streben, ein „Aussein-auf“ sieht, zeichnet seine Philosophie aus.

„Alles Seiende hat nach Schelling einen „Grund“, ein Fundament, auf dem es ruht. Und dieses Fundament ist das „Reale“... „Grund“ ist darum „Grund der Existenz“, seine „Basis“... Das andere Element alles Seienden aber ist „das Existierende“... um das es eigentlich geht... Wenn das eine nur Grund ist, Grundlage, so ist das andere das getragene, um dessen Sein es geht,... ist das „Ideale“, das Geistige“ (A, 142f, Kürzungen durch A.R.)

3.1.3 Abschnitte XVIII - XXII

In diesen Abschnitten spricht Schelling das dynamische Prinzip an, die Dialektik zwischen entgegengesetzten Prinzipien (Grund und Licht, Gut und Böse, Egoität und Liebe), welche die Voraussetzung für die dauernde Entwicklung und Veränderung ist, Geschichte und deren Bewegtheit erst ermöglicht. Lust und Begierde ergeben immer schon eine Art Freiheit, welche die Basis und den „Grund“ jeder Selbstheit bildet, weshalb jeder, der „die Leidenschaft ausrotten will“ auch „die Moral“ aushöhlt (A, 172). Doch erst das Prinzip der Selbstheit (für Schelling ist das die Person)

¹⁶ Scheinbar meint Schelling, nur mit einem Ernstnehmen der Natur, einem Realismus innerhalb des Idealismus, das Theodizee-Problem in den Griff zu bekommen. Der „Grund“ jedenfalls ist die „Natur in Gott“.

ist - durch die Möglichkeit der „Selbst“-Setzung - in der Lage, daraus das Gute und Böse zu machen.

Schelling ist dabei theologisch der Aspekt, daß das Geistige Gottes im Menschen wirksam, „actu existierend“ ist und sich zum Guten wie zum Bösen hinwenden kann, essentiell wichtig. Erst damit gewinnt für ihn das Böse seine wirkliche Kraft. In der weiteren Untersuchung wird das Geschilderte nun aus überwiegend dieser Sicht betrachtet, wobei Schelling den Versuch macht, ein göttliches Prinzip in der Natur wiederzufinden, das im Menschen zum Bösen führen kann.

Bestimmte Konzeptionen des Pantheismus sind aber aus dem Grund, weil sie die Freiheit ausschließen, unhaltbar, nämlich daß 1. Gott identisch mit den Dingen ist (Alles ist Gott), daß 2. jedes einzelne Ding Gott ist oder 3. die Dinge nichts sind. Die Ablehnung der Freiheit folgt jedoch nicht aus dem System des Pantheismus selbst, sondern aus der mechanistischen Determinationsauffassung, die diesem System zugrunde liegt. Schellings Form des Pantheismus, der die „Natur in Gott“ als allgemeines Strebeprinzip aufzeigen will, ist dagegen der Versuch, Freiheit durch einen „richtigen“ Pantheismus aufzuweisen.

3.1.4 Abschnitte XXIII - XXIX

Hier behandelt Schelling (doch noch) das eigentliche Thema seiner Arbeit: Wie ist menschliche Freiheit als Willensfreiheit möglich? Nachdem der Determinismus unmöglich die Grundlage freier Handlungen sein kann, stellt sich die Frage, welche anderen Voraussetzungen es für eine freie Handlung geben muß.

„Zufall aber ist unmöglich, widerstreitet der Vernunft wie der notwendigen Einheit des Ganzen; und wenn Freiheit nicht anders als mit der gänzlichen Zufälligkeit der Handlungen zu retten ist, so ist sie überhaupt nicht zu retten“ (100).

Das Grundproblem, das sich ihm stellt, ist das gleiche wie das der heutigen Debatte um Willensfreiheit. Willensfreiheit scheint sich bei logischer Betrachtung, also einer Betrachtung durch die „reine“ Vernunft, zwischen purer Notwendigkeit und reiner Beliebigkeit (des Zufalls) aufzulösen. Beides kann keine freie Handlung, d.h. eine auf bewußte Überlegungen rückführbare und Gründe abwägende Tat, gewährleisten. Der entscheidende Schritt bei Schelling ist nun „der Punkt“, in welchem „Notwendigkeit und Freiheit vereinigt“ werden müssen, von dem aus für ihn Entscheidungen durch die Zeit hindurch wirken. Seine Konzeption steuert leider auch hier sehr

schnell auf eine theologische Interpretation, nämlich die einer vorweltlichen Wahl der Seele und, daran anschließend, den Sündenfall zu¹⁷.

„Wie am Ende des Kampfes von Dunkel und Licht der Mensch stand, so steht am Ende des Kampfes von Böses und Gut wiederum ein Mensch, aber ein Mensch 'höherer Potenz', der Gottmensch: Christus... womit sich zugleich der Versuch bei Schelling ergibt, den dynamischen Pantheismus des im *S e i n* immanenten und waltenden Gottes nun durch die Immanenz Christi im Sein ins Theistisch-Christliche zu zwingen.“ (A, 163)

Schellings „höhere Notwendigkeit“, nicht als vorzeitliche und ewige Wahl theologisch aufgeladen und belastet¹⁸, sondern als transzendentes Konstrukt, könnte ein bedenkenswerter Ansatz für heute sein. Im weiteren Verlauf muß jedoch auch dieser Punkt außerhalb einer weiteren Betrachtung bleiben.

3.1.5 Abschnitte XXX - XXXXIX

Diese überwiegend theologischen Abhandlungen kann ich nicht weiter beurteilen und ist für die Themenstellung nicht mehr relevant, außer in einem Punkt: Für Schelling ist der Ausgangspunkt jeder Betrachtung und Erkenntnis der Natur der Mensch, da er als einziges Wesen in Gott frei handeln kann und darum weiß. Von seiner Warte aus ist deshalb die Natur zu betrachten und zu beurteilen, nur von diesem Standpunkt her wird sie verständlich und interpretierbar. Sein Blick auf die Natur ist richtig verstandener Pantheismus, Natur als Offenbarung Gottes.

„Wir haben eine ältere Offenbarung als jede geschriebene, die Natur. Diese enthält Vorbilder, die noch kein Mensch gedeutet hat, während die der geschriebenen ihre Erfüllung und Auslegung längst erhalten haben“ (138).

¹⁷ Diese Position ist wohl keine typisch Schellingsche, denn nach Fuhrmans hat er die Präexistenz und -wahl der Seele weder in früheren noch späteren Werken weiter vertreten.

¹⁸ Über die Richtigkeit seiner theologischen Aussagen und Annahmen kann ich generell nicht viel sagen, dazu habe ich zu wenig theologisches Grundwissen. Ich habe auch Probleme, diese Gedanken Schellings in aller Tiefe verfolgen zu können und würde die Endkosequenz intuitiv anders betrachten.

3.2 Abschließende Betrachtung und Bewertung

Naturwissenschaften beschäftigen sich normalerweise mit Eigenschaften, also Relationen, nicht jedoch mit den Trägern dieser Eigenschaften, den Relata. Das ist sicher ein wichtiger Grund, warum der Gedanke an ein Ursache-Wirkungsverhältnis innerhalb der modernen empirischen (Natur-)Wissenschaften in der Regel „zugunsten des Gedankens eines gesetzmäßigen Zusammenhanges der Ereignisse“ (Spaemann, 1989, 161) aufgegeben worden ist. Bereits Kant und Hume sahen Gesetzmäßigkeit und Notwendigkeit nur als interpretatorische Zutat, die der vom Menschen einzig zu beobachtenden Regelmäßigkeit in der Aufeinanderfolge ähnlicher Ereignisse folgt. Dies trifft jedoch nicht die alltägliche Kausalitätsauffassung, denn es ist ja nicht alles mit allem kausal möglich. Es gibt eine eindeutige Asymmetrie in Kausalbeziehungen, die sich der gängigen Interpretation von Naturgesetzen und Empirie entzieht. Zuerst kommt die (bestimmte) Ursache, dann folgt die Wirkung. Dieser Zusammenhang ist nicht umkehrbar und wird nicht von der Erfahrung bestimmt (allenfalls entdeckt).

Schelling sieht Kausalität als metaphysische Eigenschaft der Dinge selbst, d.h. nicht nur als bloß empirische Gegebenheit der Erfahrung. Seine idealistische Idee führt - mit Hilfe des Identitätsprinzips - Kausalität auf eine Eigenschaft der Relata zurück. Am deutlichsten wird Kausalität beim Menschen, der handelnd in das Weltgeschehen eingreift und durch dieses Tun erst die fundamentale Möglichkeit der Erfahrung von Kausalität hat. Dabei scheint intuitiv auch absolut unwahrscheinlich, daß

„mit dem menschlichen Wollen eine völlig neue, analogielose dynamische Kategorie in eine sonst rein geometrisch determinierte Welt einbricht... Wenn wir in den Gang der Ereignisse willentlich handelnd eingreifen können, dann offenbar nur deshalb, weil der Gang der Ereignisse nicht von ganz anderer Art als das Handeln selbst ist“ (Spaemann, 1989, 162f, Kürzung durch A.R.).

Die Erkenntnis der Kausalität ist dem Menschen also von seinem Handeln her zugänglich. Die Notwendigkeit der Sukzession, also die Kausalrelation, ist damit eine Leistung des Ich, durch die diese erst erkannt wird, und die deshalb nicht völlig vom Ich verschieden sein kann. Doch erst die Ausrichtung auf etwas hin, die Verbindung mit einem Ziel oder Zweck (also ein Strebevermögen oder ein „Aussein-auf“ der Natur) ergibt das Spezifikum echter metaphysischer Kausalität, die den Menschen mit der Möglichkeit freier Handlungen konstituiert, und ihm dadurch jede Form der Kau-

salität reflexiv zugänglich macht. Um auf etwas „aussein“ zu können, muß es nämlich bereits eine Wahlmöglichkeit - also Freiheit - geben, sonst wäre es wiederum nur reine Notwendigkeit. Dabei darf Zielstrebigkeit nicht mit Zielerreichung, also der damit schon gegebenen Erfüllung des Zieles (diese können sehr wohl verfehlt werden), gleichgesetzt werden. Ein Kausal- und Naturverständnis das auf Freiheit ausgerichtet ist, ist jedoch in der Lage, die schöpferische Kraft der Natur und das „Werden“ (vor allem die Höherentwicklung in der Evolution) sinnvoll, d.h. mit mehr Überzeugungskraft als der eines reinen Zufalls (neben der Notwendigkeit), zu erklären.

Auch Entwicklung (z.B. im Sinne fortschreitende Komplexität der Strukturen des Nervensystems) bedeutet, daß das sich neu Formierende nicht bloß ein Produkt der Umgebung und seiner Einflußfaktoren sein kann, sondern auch eine Eigenwirksamkeit vorhanden sein muß. „Werden“ als Entwicklung setzt damit eine Eigenaktivität des betreffenden Lebewesens voraus, ohne die Neues bzw. Veränderung nicht zu verstehen ist. Dabei läuft die Klärung dieser Frage - wie schon bei Schelling - immer auf das Problem hinaus, ob Lebewesen Systeme oder Subjekte sind.

„Im ersten Fall ist ihr Werden durch determinierte Mechanismen charakterisiert, welche sich aus der Natur der Komponenten ergeben. Im zweiten Fall ist die Ursache ihres Werdens in einem immateriellen Individualitätsträger zu sehen, der in Analogie zum menschlich-teleologischen Handeln zu konzipieren ist“ (Kummer, 1996, 32).

Bei einer fehlenden Reduzierbarkeit von Lebewesen auf ein Element oder eine Struktur die weniger als lebendig ist, wenn also das Werden eines Lebewesens immer schon eine strukturelle Einheit voraussetzt die lebendig ist, kann mit gutem Grund die Subjekthaftigkeit des Lebendigen angenommen werden. Die Subjekthaftigkeit wäre dadurch gegeben, daß es „unter“ (oder „vor“) einem mechanischen System liegend einen eigenständigen Träger gibt, der auf seine eigene Subsistenz aus ist, also im weitesten Sinne auf „Selbst-Erhaltung“¹⁹.

¹⁹ An dieser Stelle sei noch einmal der ausdrückliche Hinweis auf die depotenzierte Freiheit gestattet, d.h. daß dieses Aussein-auf nicht mit einem Bewußtsein wie beim Menschen gekoppelt wäre.

Dieser Träger hat ein Ziel außerhalb seines aktuellen Selbst, jedenfalls außerhalb eines bloßen Mechanismus. Die Mechanismen laufen lediglich zu dem Zwecke ab, die Subsistenz des Lebewesens zu ermöglichen, sind also Mittel. Die Wirkursache ist in diesem Fall immer nur eine notwendige Bedingung und allein noch keine hinreichende Bedingung für die Entstehung des Lebendigen. So konzipiert hat jeder Keim eines Lebewesens die Realpotenz, sich aus sich selbst heraus zu seiner endgültigen Form (seinem Ziel hin) zu entwickeln. Lebendiges Werden ist dann weder bloßer Mechanismus noch reine Selbstbestimmung, vielmehr sind

„Materielle Potenz und formendes Subjekt ... keine getrennten Entitäten mehr, sondern das sich verändernde Seiende ist seine eigene Wirk- und Zielursache. Wir kennen diese Art des Werdens aus der geistigen Tätigkeit unseres Bewußtseins...

Organisches Werden in dieser dritten Weise als eigentätige Veränderung der lebenden Substanz aufzufassen, kommt unserem spontanen Empfinden gegenüber dem, was Leben ist, wohl am nächsten“ (Kummer, 1991, 549, Kürzung durch A.R.).

Nur unter der Konzeption von Freiheit und Teleologie wird das Lebendige, wird der Organismus, wird Natur und schließlich die Welt verständlich, wobei es sich um eine untermenschliche, sich selbst nicht (vollständig) bewußte Freiheit²⁰ handelt - depotenzierte Freiheit, um die Worte von Schelling noch einmal zu gebrauchen. Und insofern hängt Schellings Betrachtung der Kausalität eng mit dem Aspekt der „Beseehlung“ der Natur zusammen, d.h. der Tatsache, daß Dinge, vor allem Lebewesen, immer auch Subjektcharakter haben müssen. Deshalb bedeuten Welt und Natur für Schelling die

„...Freigabe des zuvor in Gott Implizierten zum eigenen Sein. Weltliches Sein ist so von Grund auf Sein in sich, Sein in eigener Freiheit. Weltliches Sein ist zu sich selbst frei - gegeben, freigestellt. Menschliche Freiheit ist darum kein Absonderliches, sondern ist in dem Faktum, daß der Mensch auch handeln kann aus sich selbst, aus eigener Freiheit, Zeichen der Freiheit allen Seins“ (E, 34).

²⁰ Dabei soll keinesfalls bestritten werden, daß nicht untermenschliche Lebewesen, insbesondere die höherentwickelten, ein eigenes Zentrum von Aktivität besitzen oder über ein Teilbewußtsein ihrer Handlungen verfügen könnten. Im Gegenteil: rein evolutiv betrachtet scheint es sehr wahrscheinlich, daß nicht das „ich bin“ zuerst war, sondern das „ich will“ zur Herausbildung des „ich bin“ führte. Vgl. dazu Mechsner (1998, 68ff, Kürzungen durch A.R.): „Selbst-Bewußtsein hat sich zuerst als Körper-Bewußtheit entwickelt,... vielleicht ist solches Körperbewußtsein gar der evolutive Ursprung des Selbstbewußtseins überhaupt“.

Die praktische Vernunft eröffnet dabei den privilegierten Zugang zur Natur, in der durch das Wollen als „natürliche“ Basis nicht nur die Kausalität, sondern auch die Freiheit offensichtlich wird, und nicht die theoretische.

Die modernen Naturwissenschaften und auch das heutige Alltagsverständnis von Natur verdrängen den Gedanken der Teleologie und Freiheit in der Natur nur allzugerne aus ihrem Bereich. Doch die schöpferische Kraft der Natur läßt sich nur dadurch erklären, durch Freiheit, Zielstrebigkeit und Ausrichtung auf einen Selbstzweck. Deshalb fließen diese Erklärungsmuster auf Umwegen immer wieder in die Naturwissenschaften bzw. die Interpretation ihrer Ergebnisse ein²¹. Die Rätselhaftigkeit des Lebendigen aus reiner Materie entspringt damit aber einer insgesamt falsch gestellten Frage. Das lebendige Resultat und Werden liegt immer schon vor.

„Richtig gestellt muß die Frage lauten: wie muß die voraufliegende Materie gedacht werden, damit die Entstehung des Nebeneinander von Lebendigem und Nicht-Lebendigem heute begreiflich wird?“ (Spaemann & Löw, ³1991, 157).

In einer letzten Konsequenz muß - vor dem Hintergrund dieser Frage - die Schellingsche Konzeption der Natur (als Materie verstanden) bedeuten, daß es nie „nur“ Dinge geben kann, sondern daß alles, bis auf die letzte Einheit, allerdings in unterschiedlichen Graden, „beseelt“ sein muß (für Schelling mit Freiheit ausgestattet). Ist Welt die Manifestation Gottes,

„so gibt es auch im weltlichen Sein nie reales oder ideales Sein allein, isoliert vom anderen: alles Seiende ist vielmehr an sich selbst real-ideales Sein. Immer ist Natur erfüllt von Geist und nie ohne ihn. Immer ist der Mensch leibhafter Mensch und nie reiner Geist“ (E, 14).

²¹ So ist es nicht verwunderlich, daß auch die „härtesten“ Naturwissenschaftler immer wieder auf diese Konzeption zurückgreifen, allerdings mit dem nicht gerechtfertigten Anspruch, dieses sei auf Grundlage wissenschaftlicher Fakten zu belegen. Gerade in der Synergetik herrscht so z.B. der Mythos einer „Selbstorganisation“ - wohlgemerkt als wissenschaftlicher (physikalischer) Terminus. Vgl. dazu Mutschler, 1992, 86-108, Kürzungen und Einfügung durch A.R.: „Die Synergetik aber habe gezeigt, daß in der Natur Spontanität stecke, Eigendynamik, Unberechenbares, die Tendenz zu ganzheitlichen Gestalten... Was sind ‘Tenden’ und ‘Streben’ aber anderes als teleologische, anthropomorphe Begriffe, die ipso facto einen ‘Animismus’ zur Folge haben, der doch gerade durch die Synergetik ausgeschlossen werden sollte!.. Die Sache scheint eben die zu sein: ‘Selbstorganisation’ ist ein Geschehen, das der Tendenz nach aus dem Kompetenzbereich der Physik herausfällt... Dann hat der Physiker unter der Hand seinen Rationalitätskontext verlassen und befindet sich in der Sphäre der Metaphysik der Natur, die sich von derjenigen Hegels [und derjenigen Schellings] nur dadurch unterscheidet, daß sie keine klaren Prinzipien hat.“

Nur deshalb ist die Natur als „Gegen-Stand“ überhaupt erst der menschlichen Erkenntnis zugänglich. Schelling bietet so die Lösung eines Problems an, das sowohl der Dualismus, als auch jeder Monismus (Materialismus oder reiner Idealismus) nie auflösen werden können. Während der Dualismus nicht erklären kann, wie die Interaktion zwischen „rein geistigen“ und „rein körperlichen“ Substanzen stattfindet, scheitert der Monismus bei seinem Versuch der Rückführung auf nur je ein Wirklichkeitsprinzip (Materie oder Geist) daran, die gesamte Vielfalt von Natur und Leben (die echte „Wirk-“lichkeit) nicht mehr rekonstruieren kann. Deshalb wäre es meiner Ansicht nach lohnend, in diesem Punkt Schelling zu folgen und festzuhalten, daß es in der einen Wirklichkeit nie nur Materielles (oder nur Geistiges) geben kann.²² Wie weit sich dieser Ansatz in den theologischen Bereich hinein erstrecken muß, sei dabei vorerst noch zurückgestellt. Für Schelling jedenfalls gibt es als Bedingung dieser Möglichkeit eine vorgängige Identität in einem göttlichen Grund. Genau dieses Sein ist für Schelling, als Urgrund aller Dinge,

„kein einseitiges Sein, sondern *res extensa* und *res cogitans* sind *Modi* seines Seins. *Res extensa* und *res cogitans* sind darum vor allem weltlichen Sein im Göttlichen geeint“ (E 13).

Deshalb muß Schellings Blick auch quer zum wissenschaftlichen Betrieb stehen und deshalb muß es sein Interesse sein, die Verwandtschaft des Menschen mit der Natur bis ins Anorganische hinein zu verfolgen. Das Denken dieser Art von Materie, wie sie beschaffen sein muß und wie sie wirkt, wie die Freiheit, die sich in der Natur zeigt und zeigen muß, gewährleistet ist, dies alles kann als echter Pan(en)theismus verstanden werden, d.h. als etwas, das in Gott ist, worin sich Gott zeigt, ohne jedoch deshalb schon Gott zu sein. Die Natur als Selbst-Offenbarung Gottes und seiner Freiheit, als „Grund“ der Möglichkeit allen Lebens (und Geistes), ist der bewegende Grundgedanke des Schellingschen Denkens. Getrennt von seinen theologischen Ausführungen betrachtet, sind jedoch die Antworten, die er auf die grundsätzliche Konstitution der Natur und Materie gibt bzw. zu geben versucht, gerade für die heutige

²² Vgl. dazu Brüntrup (1996, 145, [...] Einfügung und Kürzung durch A.R.): „Wenn die basalen Bestandteile [der Welt] rein physisch wären, dann kann man nicht einsehen, warum ihre Kombination plötzlich etwas Mentales hervorbringen soll... Die Alternative zu Substanzdualismus und Physikalismus scheint eine Art Zwei-Aspekte-Theorie zu sein. Die *eine* Wirklichkeit hat sowohl einen mentalen wie einen physischen Aspekt. Rein mentale und rein physische Entitäten sind Abstraktionen von dieser zugrundeliegenden Einheit. Vielleicht ist die Wirklichkeit bipolar, so daß es einen kontinuierlichen Übergang zwischen rein physischen und rein mentalen Entitäten gibt?“

Zeit (wieder) aktuell und wegweisend. Dabei beging Schelling einen Fehler nicht, der heute so oft begangen wird.

Für ihn war klar, daß das wirkliche Erkennen der Prinzipien des Lebendigen (und letztlich die gesamte Natur) nur in Form einer Analogie durch das Subjekt, also vom Menschen her, möglich ist - und nicht umgekehrt. Die (moderne) Naturwissenschaft und Empirie kann zwar grundlegende Zusammenhänge der Natur aufzeigen, nicht jedoch deren Sinn ergründen oder gar eine Sinnerfüllung gewährleisten. Daß sie es dennoch immer versucht, hat viel mit der eingangs geschilderten „conditio humana“ und der derzeitigen gesellschaftlichen Verfasstheit zu tun. „Nach dem Scheitern politisch-utopischer Heilsvorstellungen hat sich die Sinnsuche wieder auf den Kosmos gerichtet“. Doch das letzte Telos dieses neuen Sinnangebotes hat wie damals „das Ersetzen des Offenbarungsglaubens durch eine pantheistische Gottesvorstellung, die direkt aus den naturwissenschaftlichen Modellen ableitbar sein soll“ (Mutschler, 1992, 102) als geistige Grundlage. Ein Gedanke, den Schelling heftig bekämpft hatte.

Ein letzter, für die heutige Zeit sehr wichtiger Gedanke, läßt sich m.E. ebenfalls von Schelling ableiten²³. Schellings Ziel ist es, alle einseitigen Verstandesdeutungen und Abstraktionen der Natur, vor allem die des Mechanismus, zu überwinden. Die mathematischen Naturwissenschaften „entgöttlichen“ die Natur und führen zu einem sehr tiefgreifenden Atheismus (bzw. unterstützen und fördern ihn). Diese Abstraktion zerstört dabei jeglichen Begriff des Lebendigen und verneint damit Leben und Werthaftes in der Natur, indem sie diese zu einer abstrakt-mathematischen Größe macht, die berechnen- und beherrschbar ist - und auch so zu sein hat.

„Natur als toter Rohstoff für Nützlichkeits- und Zweckrationalität, als Objekt der Ausbeutung - damit ist der Kern der bürgerlich-privatkapitalistischen (aber auch der marxistischen) Naturauffassung bezeichnet. Die im Primat des ökonomischen Denkens in Erscheinung tretende *blindeste Verachtung aller Natur* hat nach Schelling sein Äquivalent in der mathematischen Naturwissenschaft und in der herrschenden Moral“ (Kirchhoff, ³1994, 63, Zitat im Original hervorgehoben).

²³ Vgl. Zu diesem Gedanken: Kirchhoff, ⁴1994, 59-76 und Mutschler, 1990b.

Ein Ausweg aus der derzeitigen ökologischen Krise könnte also durchaus darin bestehen, die Naturphilosophie nach der Art von Schelling neu zu beleben und eine dazu notwendige Metaphysik der Natur (seinen speziellen Blick darauf) zu denken.

Letztlich liegt diesem Ansinnen die Wahrheit einer ganzheitlichen Auffassung, wie z.B. der des Aristoteles, zugrunde. Der rein wissenschaftlich-technische Naturbezug hat offensichtlich Erfahrungen ausgeblendet, die konstitutiv zum Menschen gehören²⁴. Darum werden diese Erfahrungen heute (nicht nur von Naturwissenschaftlern) wieder verstärkt eingebracht. Doch wenn dann von Gott geredet wird, meinen die meisten nicht den geschichtlich-handelnden Gott der jüdisch-christlichen Offenbarung, sondern ein pantheistisches Weltprinzip, wie z.B. dasjenige des Max Planck - oder gar einen esoterischen „Hokuspokus“.

Eine strikte Trennung von Naturwissenschaft und Religion verbietet sich bei jeder Art ernsthafter Naturphilosophie, das sah Schelling sehr genau. Eine Lösung des Problems kann nur darin bestehen, die beiden Bereiche vorläufig zu trennen, um damit den unterschiedlichen Zugang zur Natur und den Erfolg der jeweiligen Methode sicherzustellen, d.h. es kann sich eigentlich immer nur um eine spezifische Unterscheidung handeln, nie um eine tatsächliche Trennung. Anschließend müssen jedoch die beiden unterschiedenen Bereiche wieder sinnvoll aufeinander bezogen werden. Die Unterscheidung und anschließende Zusammenführung kann dann nur im Dreischritt der Trennung in Wissenschaft - Philosophie - Religion geschehen, wobei der Wissenschaft die Aufgabe der Erforschung von Gesetzmäßigkeiten zukommt, der Philosophie die der Sinnerschließung und der Religion schließlich die der Sinnerfüllung dieser Gesetzmäßigkeiten.

Allerdings habe ich erhebliche Zweifel daran, ob nicht die Naturwissenschaften (und auf der anderen Seite die Theologie) schon so weit ausdifferenziert sind, daß ein sinnvoller Ganzheitsbezug auf Grundlage der Ergebnisse empirischer Naturwissenschaften - zumindest von einem einzigen Menschen - überhaupt noch hergestellt werden kann. Es bleibt aber allemal drängende Verpflichtung - eventuell auch interdisziplinär und interkulturell - diese große Aufgabe zu lösen, wenn die Menschheit die ökologische Krise überwinden will.

²⁴ Fuhrmanns (A, 171, Kürzung und Unterstreichung durch A.R.) zitiert aus einem Aufsatz Schellings von 1812 noch einmal die Härte seines Vorwurfes, vor allem was das Strebevermögen der Sinnlichkeit betrifft: „Ihr habt die Natur geschmäht, daß sie Sinne eingesetzt und den Menschen nicht nach dem Muster eurer Abstraktionen geschaffen... Ihr bedachtet nicht, daß in Sachen der Wissenschaft, der Religion und Kunst so wenig als in weltlichen Geschäften je ohne überwiegende Naturkraft etwas Großes vollbracht worden und daß die erhabensten Äußerungen der Seele ohne eine kräftige Sinnlichkeit tot und unwirksam für die Welt sind“.

Quellen-/Literaturverzeichnis

Primärliteratur

Schelling, F.W.J. Über das Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung und Anmerkung von Horst Fuhrmanns (1995). Stuttgart: Reclam.

Sekundärliteratur

Hirschberger, J. (¹³1991). *Geschichte der Philosophie (Bd. II). Neuzeit und Gegenwart*, (S. 268-442). Freiburg: Herder.

Kirchhoff, J. (³1994). *Schelling*. Hamburg: Rowohlt.

Mutschler, H.D. (1990a). *Spekulative und empirische Physik. Aktualität und Grenzen der Naturphilosophie Schellings*. Stuttgart: Kohlhammer.

Spaemann, R. & **Löw**, R. (³1991). *Die Frage Wozu?*, (S. 147-186). Stuttgart: Klett-Cotta.

Allgemeine Literatur

Brüntrup, G. (1996). *Das Leib-Seele-Problem. Eine Einführung*. Stuttgart: Kohlhammer.

Kummer, Ch. (1996). *Philosophie der organischen Entwicklung*. Stuttgart: Kohlhammer.

Kummer, Ch. (1991). Selbstorganisation und Entwicklung. Zur Bedeutung eines physikalischen Paradigmas in der Biologie, In: *Theologie und Philosophie* Nr. 66, 547-556.

Mechsner, F. (1998). Die Suche nach dem Ich. Wieso gibt es eigentlich das Bewußtsein? In: *Geo* 2/1998, 62-80.

Mutschler, H.D. (1990b). *Physik, Religion, New Age*. Würzburg: Echter.

Mutschler, H.D. (1992). Mythos „Selbstorganisation“, In: *Theologie und Philosophie* Nr. 67, S. 86-108.

Spaemann, R. (1989). Kausalität, In: Seiffert, H. & Radnitzky, G. *Handlexikon zur Wissenschaftstheorie*, 160-163. München: Ehrenwirth.