

Januar-März 1985

Mit freundlichen Grüßen  
Sonderdruck

# ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHISCHE FORSCHUNG

1945/46 begründet von Georgi Schischkoff

Gemeinsam herausgegeben von

HANS MICHAEL BAUMGARTNER, Gießen, und OTFRIED HÖFFE, Freiburg i. Ü.

Redaktionsbeirat

K.-O. APEL, Frankfurt/M. – H. LENK, Karlsruhe – M. RIEDEL, Erlangen  
J. SIMON, Bonn – R. SPAEMANN, München – E. STRÖKER, Köln  
W. WIELAND, Heidelberg

unter Mitwirkung von

W. BEIERWALTES, München – O. Fr. BOLLNOW, Tübingen  
A. DIEMER, Düsseldorf – G. FUNKE, Mainz – L. GABRIEL, Wien  
R. HALLER, Graz – E. HEINTEL, Wien – K. HELD, Wuppertal  
D. HENRICH, München – F. KAULBACH, Münster/Erlangen  
J. KOPPER, Mainz – L. LANDGREBE, Köln – B. LIEBRUCKS, Frankfurt/M.  
H. LÜBBE, Zürich – G. PRAUSS, Münster – H. REINER, Freiburg  
W. RÖD, Innsbruck – E. SCHEIBE, Heidelberg – G. SCHISCHKOFF, Salzburg  
W. SCHULZ, Tübingen – H. WAGNER, Bonn

Band 39 · Heft 1

VERLAG ANTON HAIN · MEISENHEIM/GLAN

*Natur/ Freiheit*

## ABHANDLUNGEN

### NATUR UND FREIHEIT

Zwei konkurrierende Traditionen\*

von Hermann Krings, München

#### I.

Das triumphale Licht, in welchem die Neuzeit ebenso als ein Siegeszug der Naturwissenschaften wie als ein Siegeszug der Freiheit erschienen ist, hat sich verdunkelt. Der Entzug des klaren Lichtes, das der Epoche den Namen enlightenment verlieh, wird von Kritikern der Zeit so stark empfunden, daß schon ein neuer Epochenname diskutiert wird: Postmoderne. Was immer der Name besagen mag, er drückt aus, daß die Phase der triumphalen Entschätzung der Moderne vorbei ist. „Der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit“ (Kant) ist zweideutig geworden. Das Verhältnis der Moderne zur Natur wird zur Bedrohung sowohl für die Natur wie für die Moderne. Und die Idee der Freiheit scheint sich zu verirren, sei es in einer Inflation von „Freiheiten“, sei es in „Befreiungen“, die in neuer Unfreiheit enden.

Die Krise ist wahrnehmbar. Ob sie den Rang eines Epochenwandels hat, ist fraglich. Ein Blick in die Geschichte lehrt, daß das Phänomen einer Modernitätskritik alt und auch häufig ist. Plato wendet sich gegen die damals modernen Sophisten, gegen ihre Liberalität und Eristik; er greift auf die Tradition zurück, er empfiehlt — allerdings notgedrungen und als zweitbestes — „Ordnung und Gesetz“<sup>1</sup> und will die Achtung der Götter durch Gesetz wieder herstellen. Vom neunten bis zum dreizehnten Jahrhundert beobachten wir, daß die Vertreter einer anerkannten Tradition zu „antiqui“ werden, weil „moderni“, sei es als Dialektiker, Sprachlogiker oder Aristoteliker, sich von ihnen absetzen, bis die „moderni“ ihrerseits sich der Kritik der Antidialektiker ausgesetzt sehen, die selber durchaus geschulte Dialektiker waren. Die Gegenreformation, die selber zur wahren Reform der Kirche führen sollte, die Kritik der Aufklärung in der Romantik, die selber der Aufklärung zuzurechnen ist, bis hin zu neueren Jugendbewegungen, die durchaus Kinder ihrer Zeit gewesen sind, — sie sind Versuche, Moderne zur Vergangenheit zu machen. Die Modernitätskritik kann häufig als ein Korrektiv innerhalb einer Tradition verstanden werden. So allem Anschein

\* Der vorliegende Beitrag wurde am 26.9.1984 in Bonn als öffentlicher Abendvortrag im Rahmen des XIII. Deutschen Kongresses für Philosophie gehalten.

<sup>1</sup> Plato, Leg. IX, 875 c-d.

*Handwritten signature:* Hermann Krings

nach auch heute. Ob tatsächlich eine Innovation geleistet wird, bleibt abzuwarten.

Die Kritik an der Moderne hat jedoch noch eine andere, quasi metaphysische Dimension. Wenn die wechselnden Anlässe und die sogenannten Tendenzwenden einmal beiseite bleiben, so zeigt sich als ihr Grund ein Widerspruch in der modernen Kultur. Ich meine den Widerspruch zwischen der Tradition der Naturwissenschaften und der mit ihnen verbundenen Technik und Technokratie einerseits und die Tradition des neuzeitlichen Freiheitsdenkens und der mit ihm verbundenen Kritik an Fremdbestimmtheit und Herrschaft andererseits.

Dieser Widerspruch ist an sich schon brisant. Er ist es in hohem Maß, da jede der beiden gegensätzlichen Denkweisen ihrerseits mit einer inneren Unstimmigkeit zu tun hat. Das naturwissenschaftliche Denken übt de facto eine Dominanz im wissenschaftlichen und gesellschaftlichen Bereich aus, die durch die eher sich nüchtern begrenzende empirisch-rationale Methode nicht abgedeckt, geschweige denn legitimiert ist. Die Leitfunktion des naturwissenschaftlichen Denkens in unserer Kultur stellt eine Überforderung für eben dieses Denken dar. Der Rang, den Naturwissenschaften in einer Kulturhierarchie einnehmen können, ist ja auch nicht eine Sache, die zu den Gegenständen der Naturwissenschaften gehört.

Das Freiheitsdenken aber ist weitgehend von einem formalen Verständnis der Freiheit im Sinne der Abwesenheit von Fremdbestimmung geprägt. Abwesenheit von Fremdbestimmung aber ist für den Menschen als naturales und soziales Wesen nicht einmal eine Utopie. Als Naturwesen steht der Mensch im Kontext natürlicher Bestimmtheiten, und Sozietäten implizieren ein gegenseitiges Sichbestimmen der Individuen. Sie bestehen eben dadurch, daß sie der Konkurrenz der Freiheiten, die sich gegenseitig aufheben würden, eine politische Struktur in Gestalt des Rechts geben. Ein formales Verständnis der Freiheit führt notwendig und meist auch rasch zu Selbstwidersprüchen.

Solche ineinandergeschachtelte Widersprüche sind die Wurzel einer berechtigten Kritik am gegenwärtigen Status unserer Kultur. Da an diese Wurzel schwer heranzukommen ist, hat sich die Kritik zu der Tendenz verschärft, mit den epochemachenden Traditionen der Neuzeit zu brechen. Ehe wir jedoch diese aufgeben, sollten wir prüfen, ob der konträre Gegensatz von Natur und Freiheit nicht auch das Produkt eines falschen Denkens ist und ob der Selbstwiderspruch, in den ein Handeln gemäß einem formalen Freiheitsverständnis sich verstrickt, nicht in einem vernünftigen Begreifen der Freiheit entfällt.

Zum Zweck dieser Prüfung soll zunächst der Befund der Trennung von Natur und Freiheit identifiziert werden. Sodann sollen die Problemlösungs-

ansätze bei Kant, Hegel, Fichte und Schelling nachgezeichnet werden. Schließlich möchte ich versuchen, notwendige, aber noch fehlende Voraussetzungen für eine Überwindung der Trennung von Natur und Freiheit namhaft zu machen.

## II.

Wenngleich wir uns daran gewöhnt haben, ist es doch merkwürdig, daß in der europäischen Kultur der letzten vier Jahrhunderte die beiden epochalen Traditionen zu einem Gegensatz auseinandergetreten sind. Der Gegensatz von Natur und Freiheit läßt sich relativ leicht begrifflich bestimmen. Für die Natur, so wie sie in den Naturwissenschaften der Neuzeit aufgefaßt ist, sind die Modalität der *Notwendigkeit* und der Typus der *nomologischen Wissenschaft* paradigmatisch geworden; für die Freiheit im Sinne der neuzeitlichen Freiheitsidee hingegen die Modalität der *Möglichkeit* und der Typus der *Autonomie* und selbstbestimmten Praxis. Was notwendig geschieht, geschieht nicht selbstbestimmt. Was Inhalt der Praxis ist, entzieht sich einer durchgängigen theoretischen Determination. Natur und Freiheit erscheinen nicht nur als konträrer Gegensatz, sondern als sich widersprechende Begriffe; — weswegen der Szientismus Freiheit wissenschaftstheoretisch als einen unsinnigen Begriff abweist und der Freiheitsradikalismus auch notwendige Ordnungen militant bekämpft. Trotz der unversöhnbar erscheinenden Gegensätzlichkeit hat sich der moderne Mensch beides zueigen gemacht. Er ist sich ebenso des relativ hohen Grades der Naturbeherrschung durch Wissenschaft und Technik bewußt wie auch des relativ hohen Grades an politischer und persönlicher Freiheit im modernen Rechtsstaat und in einer pluralen und toleranten Gesellschaft. Dieses eigentümlich doppelte Bewußtsein ist generell von positiver Gestimmtheit. Der moderne Mensch ist für beides engagiert, für die wissenschaftlich-technische Kultur wie für die persönlichen und bürgerlichen Freiheiten. Er lebt in einer Gespaltenheit des Geistes, in einer Art allgemeiner Schizo-Phrenie. Diese genießt er — einerseits —, indem er sich der Maschine nicht nur bedient, sondern sie auch uneingeschränkt nutzt. Andererseits leidet er unter der Spaltung, wenn die Reibung (die Friktion) eintritt. Wird die Reibung stark, so sucht er ihr zu entgehen. (Man könnte die Tendenz der Postmoderne als einen Versuch verstehen, der Friktion zu entkommen, ohne die Schizo-Phrenie aufgeben zu müssen.) Jeder Versuch, der Friktion zu entkommen, wird fehlschlagen, wenn lediglich Grenzvereinigungen — mehr Naturschutz einerseits, mehr Freiheitschutz andererseits — durch entsprechende Verbotsschilder markiert werden, der zugrundeliegende Gegensatz aber bestehen bleibt. Die bloße Grenzvereinigung wird vor allem deswegen unzureichend bleiben, weil es sich bei den beiden Denkweisen nicht um kulturelle Epiphänomene han-

delt, sondern um Prinzipien, d. h. um geistige Aktus, die Grund und Ursprung der Kultur sind und somit nicht zu den Akzidentien, sondern zur Substanz des Daseins und des Lebensvollzugs in unserer Geschichtszeit gehören.

Eine Existenz gemäß verschiedenen, womöglich sich wiederstreitenden Prinzipien ist gewiß problematisch, wenn nicht unmöglich. So stehen die Prinzipien selber und ihr Verhältnis zueinander in Frage. Das ist heute nicht das erste Mal der Fall. Das Verhältnis von Natur und Freiheit ist ein Hauptproblem der neuzeitlichen Kultur und Philosophie. Als Repräsentant könnte jeder der maßgebenden Denker von Descartes, Spinoza und Leibniz über Kant, Hegel, Fichte und Schelling bis zu Nietzsche, Heidegger oder Feyerabend genannt werden.

Ich beschränke mich auf die mittlere Gruppe — nicht so sehr wegen ihres philosophischen Ranges, als wegen des höchst merkwürdigen Befundes, daß ihre kulturhistorische Wirkung umgekehrt proportional ihrem philosophischen Rang gewesen zu sein scheint. Die Denker des deutschen Idealismus haben das Verhältnis von Natur und Freiheit zum Mittelpunkt ihrer Systeme gemacht und die Prinzipienfrage nicht nur gestellt, sondern auch in kühnen Varianten zu lösen versucht. Doch das 19. Jahrhundert hat diese Lösungsangebote liegen lassen. Die geschichtlich-wirksamen Kräfte strebten nicht zu einer Versöhnung des Gegensatzes, eher in umgekehrter Richtung. Das rationale Verfahren der empirischen Wissenschaften radikalisierte sich seit der Mitte des 19. Jahrhunderts zu Positivismus, logischem Empirismus und Szientismus. Die Spaltung wurde unüberbrückbar. Im Bereich des Politischen aber wurde mit der Ausblidung des modernen Rechtsstaats nicht das weltbürgerliche, sondern das nationalstaatliche Denken dominant und führte zu Weltkriegen und zu totalitären Staatssystemen in aller Welt.

Läßt sich ein Grund dafür angeben, daß die beiden Traditionen derart auseinanderliefen, einseitig wurden und durch die Radikalisierung der Einseitigkeit sich inzwischen selbst infrage zu stellen drohen? In der Absicht, zur Beantwortung dieser Frage einen Aspekt beizusteuern, soll das Verhältnis von Natur und Freiheit bei Kant, Hegel, Fichte und Schelling skizziert werden.

### III.

In seiner „Kritik der reinen Vernunft“ verfolgt Kant zwei Absichten. Er analysiert die Bedingungen, unter denen eine allgemein gültige Erkenntnis von gegebenen Objekten möglich ist. Er stellt die Frage *quid iuris* mit dem Ergebnis, daß der Wahrheitsanspruch der objektiven Wissenschaft, deren Prototyp für ihn die Physik Newtons gewesen ist, berechtigt ist. Das andere Ziel besteht darin, eben dieses objektive Wissen „einzuschränken“, also zu zeigen, daß es Grenzen hat. Die Erfahrung ist nicht schlechthin das Kriteri-

um eines möglichen Gegenstandes, wenngleich diese andere Art von Gegenstand — nämlich der intelligible Gegenstand — nicht wie ein empirisches Objekt erkannt werden kann. Zu dieser Art von Gegenständen der Vernunft gehört der Begriff der Freiheit. Die objektivierenden Wissenschaften haben für Gegenstände dieser Art — zu denen auch der Begriff der Seele zählt — keine Zuständigkeit; sie können sie weder nachweisen, noch bestreiten. So spricht Kant von „zweierlei Causalität“<sup>2</sup>, der Kausalität nach Naturgesetzen und der „Causalität aus Freiheit“<sup>2a</sup>. Sie sind *toto coelo* verschieden, doch sie lassen sich widerspruchsfrei denken. „So würde denn Freiheit und Natur, jedes in seiner vollständigen Bedeutung, bei eben denselben Handlungen, (je) nachdem man sie mit ihrer intelligibelen oder sensibelen Ursache vergleicht, zugleich und ohne allen Widerstreit angetroffen werden.“<sup>3</sup> — Auf diesen gegen den empiristischen Einspruch gesicherten Begriff der (transzendentalen) Freiheit stützt sich der praktische Begriff der Freiheit.<sup>4</sup>

Der philosophische Stellenwert dieses kritischen Gedankens ist wohl zu beachten. Kant beweist nicht etwa die Wirklichkeit der Freiheit, nicht einmal deren Möglichkeit — beides wird die „Kritik der praktischen Vernunft“ leisten —; er zeigt lediglich, „daß Natur der Causalität aus Freiheit wenigstens *nicht widerstreite*“<sup>5</sup>.

Diese Widerspruchsfreiheit ist nun in der Tat die erste und entscheidende Voraussetzung für das Konzept eines vernünftigen Verhältnisses von Natur und Freiheit. In diesem Punkt hat Kants kritisches Denken auch heute Gültigkeit. Doch die Widerspruchsfreiheit setzt bei Kant die strikte Trennung des Empirischen und des Intelligiblen, der Phaenomena und der Noumena voraus. So bezeichnet die Widerspruchsfreiheit ein negatives Verhältnis, nicht aber als solche schon das wahre Verhältnis von Natur und Freiheit. Dieses entwickelt Kant in der „Kritik der praktischen Vernunft“.

Natur und Freiheit bleiben auch im Bereich des Sittlichen zunächst prinzipiell getrennt. Der Mensch als Naturwesen strebt nach Glück; der Mensch als Freiheitswesen soll moralisch handeln. Da das moralische Handeln nicht die Macht hat, den Lauf der Natur allein zu bestimmen, so daß es notwendig zum Glück führen würde, und da das Streben nach Glück, weil heteronom bestimmt, a priori nicht die Qualität des Moralischen aufweist, ist beides fatal. Es wäre in der Tat ein Verhängnis für die praktische Vernunft,

<sup>2</sup> I. Kant, Kritik der reinen Vernunft (KrV), B 560.

<sup>2a</sup>) Kant, KrV B 586.

<sup>3</sup> B 569.

<sup>4</sup> Vgl. B 561.

<sup>5</sup> B 586.

wenn sie zwischen einer glücklosen Moralität und einem unmoralischen Glück wählen müßte. Die Vernunft verlangt, daß Glückswürdigkeit und Glück sich entsprechen. Diese Entsprechung oder „Verbindung“ faßt Kant im Begriff des „höchsten Guts“. Doch wie ist diese Verbindung zu denken? Kant antwortet, „daß Glückseligkeit und Sittlichkeit zwei spezifisch ganz *verschiedene Elemente* des höchsten Guts sind, und ihre Verbindung also *nicht analytisch* erkannt werden könne (...), sondern eine *Synthese* der Begriffe sei“<sup>6</sup>. Da die „Synthese“, also die Einheit von Natur und Freiheit, apriori und praktisch notwendig gedacht werden muß, ist „die Deduktion dieses Begriffs transzendental“<sup>7</sup>; d. h. der Begriff einer Einheit von Natur und Freiheit wird als notwendige Bedingung einer für sich selbst praktischen Vernunft gedacht.

Das praktische Interesse der reinen Vernunft fordert eine Einheit von Natur und Freiheit. Diese ist jedoch im Endlichen nicht darstellbar. Sittliche Freiheit ist nicht nach Naturgesetzen machbar, und was bloß nach Naturgesetzen geschieht, geschieht nicht autonom und entspricht somit nicht dem Sittengesetz einer für sich selbst praktischen Vernunft. Die notwendig zu denkende Einheit bleibt ein Postulat, bei Kant das Postulat des Daseins Gottes. Die endliche Vernunft bleibt gespalten; nur Gott entgeht der Schizophrenie, — und möglicherweise der Mensch, sofern seine Seele unsterblich ist: das andere Postulat der praktischen Vernunft.

Für die geschichtliche Friktion wird damit guter Rat teuer; denn es bleibt das Dilemma: Werden Natur und Freiheit nicht strikt getrennt, dann „ist Freiheit nicht zu retten“<sup>8</sup>. So ist die Trennung eine *conditio humana* und erst im Jenseits heilbar.

Hegel kritisiert diesen Typus philosophischen Denkens prinzipiell als ein Differenzdenken. Er konzipiert das Verhältnis von Natur und Freiheit anders, nämlich als dialektische Vermittlung. Mit der „Aufhebung“ der Trennung von Natur und Geist im Prozeß der Geschichte ist auch die Differenz von Natur und Freiheit aufgehoben. Doch es wird sich zeigen, daß darum der gute Rat nicht weniger teuer ist.

Für Hegel ist die Trennung von Natur und Freiheit Resultat eines abstrakten und unwahren Denkens. Ursprünglich und konkret sind sie dasselbe und müssen als Momente eines absoluten Prozesses begriffen werden. — Die Natur ist darin das Moment des Außersichseins der Idee. Diese „Äußerlichkeit“ kann objektiv aufgefaßt werden, wie die Naturwissenschaften dieses tun, doch sie darf nicht allein objektiv gefaßt werden. „Von der Idee ent-

<sup>6</sup> Kant, Kritik der praktischen Vernunft (KpV), 2. Buch (Dialektik), AA V, 112-113.

<sup>7</sup> KpV, 113.

<sup>8</sup> B 564.

fremdet, ist die Natur nur der Leichnam des Verstandes“<sup>9</sup>. Kraft ihrer Herkunft aus der Idee hebt die Natur selber ihre Äußerlichkeit auf, sie „idealisiert“ sich, überwindet sich. Hegel kritisiert in diesem Zusammenhang sowohl die Vorstellung einer Evolution als Entwicklung vom Unvollkommenen zum Vollkommenen; dies sei eine „ungeschickte Vorstellung älterer, auch neuerer Naturphilosophie“. Gleichweise kritisiert er die Vorstellung einer Emanation als Entwicklung vom Vollkommenen zum Unvollkommenen. Wenn schon solche Vorstellungen unvermeidbar sein sollten, so würde er der Vorstellung der Emanation den Vorzug geben, da sie den „Typus des vollendeten Organismus“ vor sich hat, der zum Verstehen der niederen Organisationen notwendig ist.<sup>10</sup>

Aber der Prozeß der Idee ist nicht der einer natürlichen Erzeugung und einer „äußerlich-wirklichen Produktion“<sup>11</sup>. Die entscheidende Bestimmung der Natur ist die, daß sie „an ihr selbst der Prozeß ist, zum Geist zu werden, ihr Anderssein aufzuheben“<sup>12</sup>. Dieser Prozeß ist nicht ein Gegenstand der Beobachtung, sondern der „denkenden Betrachtung der Natur“, d. i. der Naturphilosophie. Diese hat die „empirische Physik“ zur Voraussetzung und Bedingung<sup>13</sup>, aber ihr Gang wird einzig durch die Notwendigkeit des Begriffs bestimmt.

In der hegelschen Philosophie der Idee ist die Trennung von Natur und Geist scharf gesehen, auf den Begriff gebracht und eben dadurch immer schon aufgehoben. „Die göttliche Idee ist eben dies, sich zu entschließen, dieses andere aus sich herauszusetzen und wieder in sich zurückzunehmen, um Subjektivität und Geist zu sein“<sup>14</sup>. Dieser lebendige Prozeß, als welcher Gott existiert und die Einheit von Natur und Geist „ist“, ist „die Befreiung der Natur“<sup>15</sup> durch den Geist. „Der in der Natur gefangen gehaltene an sich seiende Geist“ kommt in diesem Prozeß „zum Beginn des Fürsichseins und damit der Freiheit“<sup>16</sup>.

Entsprechendes gilt für den Begriff der Freiheit. Als das Moment des Fürsichseins ist Freiheit ein Moment des Prozesses, das in seinen Gegensatz über geht. „Die Freiheit zur Wirklichkeit einer Welt gestaltet, erhält die *Form von Notwendigkeit*“<sup>17</sup> Im Anundfürsichsein der Idee sind das Ansich-

<sup>9</sup> G. W. F. Hegel, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, ed. H. Glockner VIII-X. — Hier: Die Naturphilosophie § 247. IX, 50.

<sup>10</sup> Hegel, a. a. O. § 249. IX, 61.

<sup>11</sup> A. a. O. IX, 58-61.

<sup>12</sup> A. a. O. IX, 50.

<sup>13</sup> A. a. O. IX, 37.

<sup>14</sup> A. a. O. IX, 49.

<sup>15</sup> A. a. O. IX, 48.

<sup>16</sup> A. a. O. X, 29.

<sup>17</sup> A. a. O. § 484. X, 382.

sein des Geistes (Natur) wie das Fürsichsein des Geistes (Freiheit) als Getrennte aufgehoben. Für die Philosophie liegt die Trennung immer schon hinter ihr.

Die absolute Idee als Einheit der an sich seienden Idee und der für sich seienden Idee und mit ihr die Philosophie als „die sich denkende Idee“<sup>18</sup> haben die Trennung von Natur und Freiheit hinter sich gelassen — wie das davonselgende Schiff die Ertrinkenden. Es rettet sie nicht; es überläßt sie ihrem geschichtlich notwendigen Schicksal. Die Kultur der Spaltung ist durch den geschichtlichen Prozeß zum Untergang bestimmt, und der Untergang wird begriffen als Aufhebung in der Idee.

Dieses Resultat nun macht den guten Rat unerschwinglich teuer; genauer: Es gibt keinen guten Rat mehr. Andererseits enthält Hegels Metaphysik einen bemerkenswerten Hinweis auf den Grund des Elends jener Schizophrenie. Wo die nomologische Wissenschaft als empirisch rationale Objektivierung der Natur ein *Denken* der Natur nicht mehr zuläßt, wird die Natur zum „Leichnam“. Ein „Denken“ der Natur aber greift vor (oder zurück) auf eine Einheit von Natur und Geist, als welche Hegel Gott erkennt. So wäre nach Hegel — ebenso wie bei Kant — ohne Gott die Trennung schlechthin unaufhebbar.

Dies sind in der Tat Hinweise, die des Nachdenkens wert sind. Jedoch das Ergebnis der hegelschen Geschichtsphilosophie im Hinblick auf die Frage nach der gespaltenen Kultur liegt nicht weit weg von dem Kants. Denn wenn auch die Geschichte als der Prozeß der permanenten Aufhebung der Spaltung gedacht ist, so bleibt die Spaltung eben doch — bis zum Ende der Geschichte.

Fichtes Konzeption ist demgegenüber anders, — anders als die Kants und anders als die Hegels. Für ihn hat die Freiheit von vornherein einen transzendentalphilosophischen Primat. Das Verhältnis von Freiheit und Natur ist entschieden das einer Deduktion der Natur aus der Freiheit. Die Wissenschaftslehre ist ein System der Freiheit und sie ist als solche der Weg, die Natur aus der Vernunft abzuleiten. Es gibt nicht eine Naturphilosophie neben der Lehre vom reinen Ich oder vom transzendentalen Bewußtsein, sondern nur in ihr. So besteht, transzendentalphilosophisch gesehen, keine Zweiheit. Die Natur — für Fichte insbesondere die organische Natur — ist „ein Derivat derselben Einen Vernunft, die in der sich bildenden Freiheit in ihrer höchsten Form wirksam ist“ — so Reinhard Lauth in seiner soeben erschienenen und was Fichte angeht kompetenten Darstellung<sup>19</sup>.

<sup>18</sup> A. a. O. § 236. VIII, 446; § 574. X, 474.

<sup>19</sup> R. Lauth, Die transzendente Naturlehre Fichtes nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre, Hamburg 1984, 162.

Alles, was ist, ist nach Fichte ein „Bilden der Freiheit“, auch die Formen und „Artikulationen“ der Natur. Was als fester Körper und als organische Natur gegeben ist, sind Abstraktionen aus einer Setzung des Ich, die gleichursprünglich ist wie dessen Selbstsetzung. Transzendental müssen die Naturobjekte als Bildungen der ursprünglichen Einbildungskraft, des Verstandes und der reflektierenden Urteilskraft begriffen werden. Die Naturerscheinungen aller Naturbereiche sind Momente des transzendentalen Bewußtseinsprozesses und letztlich Bildungen der Freiheit.

Um des einheitlichen Ursprungs willen besteht eine Konformität des Naturtriebs mit dem sittlichen Trieb. Sie sind, „dem reinen Ich angehörig, nicht voneinander verschieden“<sup>20</sup>. So ist es folgerichtig, wenn Fichte die „biologische Artikulation“ des Menschen, d. i. seine Leiblichkeit, als „Werkzeug der Freiheit“ bezeichnet.<sup>21</sup>

Diese transzendente Immanenz der Natur in der Freiheit hindert nicht ihre Unterscheidung. Fichte betont eine „bestimmte scharfe Grenze zwischen Notwendigkeit und Freiheit“<sup>22</sup>. Diese bedeutet Intelligenz und Selbstbestimmung; jene Trieb und Bestimmtheit. Ein Übergang von der Natur zur Freiheit ist nicht denkbar. „Durch kein Naturgesetz, und durch keine Folge aus dem Naturgesetze, sondern durch absolute Freiheit erheben wir uns zur Vernunft, nicht durch *Übergang*, sondern durch einen Sprung.“<sup>23</sup> Der Mensch muß sich von der Natur „losreißen“, wiewohl seine Freiheit auf die Natur angewiesen ist. Doch er reißt sich nur los, um ganz das zu sein, was auch der Ursprung der Natur ist.

Die Natur kann nicht als solche begriffen werden, sondern nur als transzendentes Moment des reinen Ich. Sie hat nicht eine originäre Ursprünglichkeit, sondern ihre Ursprünglichkeit ist die der „bildenden“ Vernunft. Später begreift Fichte die Natur wesentlich als „Bild“ und die Vernunft als „Bild des Bildes“. Das Bild aber ist bestimmt durch den das Bild Sehenden. So ist es erklärlich, daß der Mensch die Natur bestimmt und über sie verfügt und zwar in eben der Art, wie seine Vernunft zu sehen vermag, nämlich in der Weise der empirischen und rationalen Erkenntnis. Die transzendente Konstitution der Natur eröffnet „aus ihr selbst den Freiraum für die reine Empirie“<sup>24</sup>, für Induktion, Hypothese etc.; kraft der transzendentalen Konstitution der Natur durch die Vernunft und gesichert durch das transzendente Netz haben die Naturwissenschaften ihren legitimen Spielraum. Sie stellen allerdings nicht das ganze „Bild“ dar, welches die Natur ist. Bedingt

<sup>20</sup> J. G. Fichte, Collegium über die Moral, 1796. AA IV, 1, 53.

<sup>21</sup> J. G. Fichte, System der Sittenlehre. AA I, 5, 124.

<sup>22</sup> Fichte, a. a. O. 121.

<sup>23</sup> J. G. Fichte, Grundlage der gesamten WL § 9. AA I, 2, 427.

<sup>24</sup> Lauth, a. a. O. 170; cf. 164.

durch den Standpunkt des bloßen Reflexionsbewußtseins, ist ihr Objekt nur eine Abstraktion, und ihr Wissen ist nicht das wahre Wissen.

Das Fazit, das sich aus der streng transzendentalen Deduktion der Natur für das diagnostizierte Problem einer Trennung von Natur und Freiheit ergibt, ist nicht schwer zu ziehen. Das transendentale System der Wissenschaftslehre hat sich auf eine Trennung gar nicht eingelassen. Zwar kennt auch sie die strenge Unterscheidung von Natur und Freiheit, von Objekt und Vernunft, aber sie erkennt diese Unterscheidung nicht als Spaltung, sondern als die Differenz notwendiger Momente des transzendentalen Bewußtseins. Die Spaltung ist ein Schein.

Damit ist nun zuviel erklärt. Denn das historische Problem der Spaltung des neuzeitlichen Geistes ist, auch wenn man Fichte folgt, kein Scheinproblem. Der Naturwissenschaft, die erklärtermaßen die Natur zu einem Residuum ihrer selbst depotenziert, wird a priori der Freiraum des Aposteriori eröffnet. Die Aposteriorierkenntnisse und deren historische Macht aber sind und bleiben das nicht Deduzierbare. Sie sind nicht einholbar; nur ihre allgemeine Möglichkeit, nicht das historisch Reale ist deduzierbar. Daran könnte die Einheit der Natur mit der Freiheit zerbrechen. Für Fichte darf diese (an sich nicht denkbare) Katastrophe nicht eintreten, weil er auch das nicht Deduzierbare als Bildung der Freiheit versteht. Diese aber steht unter dem unbedingten Soll der Sittlichkeit. Das historische Problem kann im Sinne Fichtes dadurch als lösbar gedacht werden, daß das Historische, d. h. die Wissenschaften, so wie sie heute sind, als Erscheinungsweisen der real existierenden Freiheit dem absoluten sittlichen Soll konfrontiert werden und diesem untergeordnet sind.

Daß die moralische Lösung des Problems nicht mit Notwendigkeit geschichtliche Realität wird, liegt im Begriff des Sollens und der Freiheit. So könnte schon wegen des Desinteresses der Wissenschaft an Sittlichkeit die Lösung des Problems verfehlt werden. Die unmittelbare Konfrontation des ganzen Reichs des Aposteriori, d. i. hier der Wissenschaft und Technik, mit einem absoluten Sollen enthält jedoch überdies die Gefahr eines ganz anderen Verfehlens der Lösung. Unvermittelt einem absoluten Soll konfrontiert, kann das Aposteriori den absoluten Charakter jenes Sollens usurpieren und für sich in Anspruch nehmen; denn ohne die gehörigen Vermittlungen werden die objektivierte Natur bzw. die subjektivierte Freiheit sich selber als absolut erscheinen. Für die Wissenschaft und ihren Begriff der Natur kennen wir diese Usurpation in Gestalt eines sich selber absolut setzenden Szientismus. Wissenschaftlichkeit selber ist das unbedingte Soll, und damit wird die Wissenschaft als solche zur neuen Form der Sittlichkeit. Für den Bereich der Freiheit kennen wir die Usurpation in Gestalt einer von Sittlichkeit sich freisetzenden, absoluten Freiheit. Diese ist nun das unbedingte Soll,

und die Anarchie gilt als die neue Sittlichkeit. Zur Lösung des geschichtlichen Problems der Spaltung bedürfte es einer Philosophie der Vermittlungen; — Vermittlungen, welche die strikt transzendente Deduktion nicht erschließt.

#### IV.

Es zeigt sich eine Disproportion des klassischen Systemdenkens für das kulturhistorische Dilemma zwischen dem naturwissenschaftlichen und dem freiheitlich-geschichtlichen Denken. Man kann den Tod Hegels, also das Jahr 1831, als Zeitpunkt nennen, an dem das Systemdenken nicht nur dysfunktional zu werden begann, sondern geradezu einem Traditionsbruch zum Opfer fiel, der dann rasch zu einer Verabsolutierung der empirischen Wissenschaften und ihrer Methoden sowie zu einer militanten Metaphysikfeindlichkeit führte.

Ein Anlaß dieses Bruchs ist auch Schellings Philosophie gewesen, wenn gleich er nicht zu den anerkannten Systemdenkern gehört hat. Schelling hat Ideen gehabt („Ideen zu einer Philosophie der Natur“ 1797) und Entwürfe gemacht („Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie“ 1799), aber die immer wieder in Aussicht gestellte „Darstellung meines Systems“ (1801) blieb ein Bruchstück. Für Hegelianer und Fichteaneer aller Zeiten ist er das Schmutzkind des Systemdenkens. Wenn ihm allerdings auch noch 1984 wildes Denken vorgeworfen wird, so ist Vorsicht geboten; denn so wild war sein Denken nun auch wieder nicht, und überdies ist wildes Denken heute nicht mehr a limine unphilosophisch.

Doch zur Sache. Schellings Auskunft zu unserem Problem ist abermals anderer Art als die der drei erwähnten Denker. Er leitet nicht die Natur aus der Freiheit ab, noch ist sie ihm die aufzuhebende „Äußerlichkeit“ der Idee, sondern sie ist ihm — verkürzt ausgedrückt — ein Urzustand des Geistes und der Ursprung der Subjektivität, — ein Ursprung, in welchem die Subjektivität ihrer noch nicht bewußt, sondern rein produktiv ist. In dieser Perspektive, die er die des „Realismus“ nennt, erscheint „auch das, was wir Vernunft nennen“ als ein „Spiel höherer, uns notwendig unbekannter Naturkräfte“<sup>25</sup>. Schelling verabsolutiert diese Perspektive nicht, aber sie ist der Tropos seiner Naturphilosophie. So wird ihm die Naturphilosophie zur philosophischen Basis des sogenannten „Idealismus“, nicht umgekehrt.

<sup>25</sup> F. W. J. Schelling, Sämtliche Werke, hrsg. v. K. F. A. Schelling 1856-1858 Erste Abt. Bd. I-X. — Ideen zu einer Philosophie der Natur 1797. — Einleitung zu den Ideen ... 1803 (Abkz. EI) Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie 1799 (Abkz. EE) — Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie und die richtige Art, ihre Probleme aufzulösen. In: Ztschr. f. spekulative Physik Bd. II Heft 1 1801. (Abkz. EEE) § 2. III 273 f.

Was nun die Natur angeht, so interessieren Schelling nicht primär Naturgesetze, sondern die in den Gesetzen sich gestaltende unerschöpfliche Produktivität der Natur. Ihn interessieren weniger die „mechanischen“ Verhältnisse der *Körper*, deren Prototyp die Newtonsche „Himmelsmechanik“ war, als die dynamischen, die Materie allererst konstituierenden *Kräfte*verhältnisse. Nicht die quantitativen Größen sind primär sein Problem (mithin auch nicht die mathematische Form der Wissenschaft), sondern die Qualitäten als solche; d. h. er bestreitet den Reduktionismus (vor allem Carl August Eschenmayer (1768-1852)), der die Qualitäten auf quantitative Größenverhältnisse zurückführt.

Schellings erste Absicht ist eine Darstellung der Struktur der Materie. Da die atomare Struktur der Materie der empirischen Forschung seiner Zeit noch nicht zugänglich war, ist er auf ein gedankliches Konstrukt angewiesen, das zwei Anforderungen genügen muß. Es darf erstens der Selbstkonstruktion der Vernunft in der Transzendentalphilosophie nicht nur nicht widersprechen, sondern muß ihr so entsprechen, daß diese aus der Konstruktion der Materie hervorgehen kann. Radikal formuliert: der „Idealismus“ wird „in seinen ersten Anfängen aus der Natur selbst... abgeleitet“<sup>26</sup>; Schelling spricht von einer „physikalischen Erklärung des Idealismus“<sup>27</sup>. — Ferner muß das Konstrukt dem zeitgenössischen Stand der naturwissenschaftlichen Forschung entsprechen (und ihr womöglich Ideen zu weiterer Forschung vermitteln). Es hat darum weniger die schon reichlich bearbeitete Mechanik begrifflich zu machen als die neuen Erkenntnisse über den allgemeinen Magnetismus, die Elektrizität und die neue, von Lavoisier inaugurierte Chemie.

Für diese Zwecke hält Schelling eine Atomistik vom Typ der epikureischen Korpuskulartheorie, wie Le Sage sie mit großem Erfolg entwickelt hatte, ebenso für untauglich wie Kants Dynamik, die von der Materie als Raumerfüllung ausgeht und aufgrund ihrer Wirkungen, nämlich anziehend und abstoßend zu sein, eine Theorie der Grundkräfte der Körperwelt entwickelt. Schellings Konzept ist demgegenüber das einer „dynamischen Atomistik“<sup>28</sup>.

Der Ausgangspunkt für das Konstrukt der Materie ist der Begriff einer absoluten Tätigkeit. Soll eine reine Tätigkeit als Grund eines Produkts gedacht werden, so muß sie als in ihr selbst gehemmt gedacht werden. Ohne Gehemtheit wäre nur eine „Evolution mit unendlicher Geschwindigkeit“, nicht aber ein Produkt, eine Natur denkbar. Die absolute Tätigkeit muß

<sup>26</sup> Über den wahren Begriff ... IV, 88.

<sup>27</sup> A. a. O. IV, 76.

<sup>28</sup> EE III, 23.

darum als eine in sich entgegengesetzte Tätigkeit begriffen werden. Durch die innere Entgegensetzung wird die reine Tätigkeit zu zwei entgegengesetzten „Tendenzen“ oder „Kräften“ herabgesetzt: eine „ausströmende, ursprünglich in sich selbst unendliche Kraft“ und eine „retardierende“ Kraft<sup>29</sup>. Die „ursprünglichen Hemmungspunkte“ bezeichnet Schelling als „Aktionen“<sup>30</sup>; denn es handelt sich um ein Konstrukt barer, unräumlicher Aktualität, nicht kleinster Teile im Raum. Das Innere auch der in Ruhe befindlichen Materie sind „einfache Aktionen, d. h. das Letzte in der Natur ..., was rein produktiv ist, ohne Produkt zu sein“<sup>31</sup>. Auch unendlich kleine Teile hätten noch die gleiche Qualität der „ursprünglichen Aktion“, — eine, versteht sich, vorempirische Qualität. So ist die Qualität logogenetisch früher als die Quantität. Jede „Aktion von bestimmtem Grad“ stellt eine ursprüngliche Qualität dar<sup>32</sup>, und „jede Materie ... ist nichts anderes als ein bestimmter Grad von Aktion, keine Materie ist ursprünglich mechanisch zusammengesetzt“<sup>33</sup>.

Von diesen Elementar-Aktionen gilt nun vor allem dieses: Jede ist individuell.<sup>34</sup> Sie schränken sich gegenseitig auf einen gemeinschaftlichen Effekt ein.<sup>35</sup> In allen einzelnen Aktionen ist ein und dieselbe ursprüngliche Naturtätigkeit gehemmt.<sup>36</sup> Darum strebt die unendliche Mannigfaltigkeit der Aktionen als *natura naturans* einem gemeinschaftlich darzustellenden Produkt, der Natur als *natura naturata* zu.<sup>37</sup> Keine Materie der Natur ist einfach; jede hat eine dynamische Struktur, und die Verschiedenheit der Naturprodukte beruht auf der verschiedenen Proportion der Aktionen.<sup>38</sup> Es gibt kein „letztes Produkt“ der Natur<sup>39</sup>; denn die expandierende Kraft der unendlichen Tätigkeit setzt sich gegen jedes Produkt (d. i. gegen jeden Hemmungspunkt) durch und wird in höherer Potenz produktiv.

Mit diesem Ansatz einer Konstruktion der Natur als „einer ins Unendliche gehemmt“ Tätigkeit<sup>40</sup> ist es ausgeschlossen, ein Naturprodukt nur als Objekt zureichend zu bestimmen. Die Natur ist ein „Subjekt-Objekt“<sup>41</sup>

<sup>29</sup> EE III, 17.

<sup>30</sup> EE III, 22 f.

<sup>31</sup> EE III, 102.

<sup>32</sup> A. a. O. III, 24.

<sup>33</sup> A. a. O. 26.

<sup>34</sup> A. a. O. 23.

<sup>35</sup> A. a. O. 28.

<sup>36</sup> A. a. O. 27.

<sup>37</sup> A. a. O. 27; 33.

<sup>38</sup> A. a. O. 34.

<sup>39</sup> A. a. O. 39.

<sup>40</sup> A. a. O. 17.

<sup>41</sup> Über den wahren Begriff... IV, 86, 90 u. ö.

und zwar das „reine“ d. i. *unbewusste* Subjekt-Objekt. So ist die Natur in analoger Weise, nämlich in der Weise der Unbewußtheit, ein Produkt ihrer selbst, wie das Ich, das ein Produkt seiner selbst in der Weise des Bewußtseins ist.

Sofern die absolute Tätigkeit als sich durchsetzend in der Natur als ganzer gedacht wird, erscheint sie als *Bewußtsein*. Bewußtsein ist die Reflexion der Natur als Subjekt-Objekt. Damit erreicht die Naturphilosophie als Philosophie der unbewußten Tätigkeit ihr Ziel und es beginnt der „Idealismus“; denn Bewußtsein heißt nichts anderes als die Rekonstruktion der unbewußten Produktivität in der höheren Potenz der Bewußtheit. Sofern die reine Tätigkeit sich im Bewußtsein und dessen bewußter Produktion (abermals) durchsetzt, erscheint sie als *Selbstbewußtsein und Freiheit*. Diese ist nicht mehr Produkt, sondern das Zusichkommen der den ganzen Prozeß hervortreibenden Produktivität.

Bewußtsein und Freiheit gehen nicht aus der Natur heraus, sondern sie potenzieren sie. Die höchste Potenz der Natur, die Fähigkeit zur Reproduktion, ihrerseits in die Potenz erhoben, ist die Reproduktion des ganzen Prozesses der Natur als Prozeß des Bewußtseins. So wie in der reinen Anschauung das Anschauende dieser Anschauung hervorgeht, das Bewußtsein, so geht in ihr auch das Angeschauete neu hervor, die Natur. So erscheint die Natur nun als das durch das Bewußtsein reproduzierte Produkt.

Dieser wechselseitige Hervorgang ist möglich, weil die Subjektivität ein Charakteristikum sowohl des Bewußtseins wie der Natur ist. Diese ist zuerst als *natura naturans* begriffen, gründend in derselben absoluten Tätigkeit wie das Ich.

Das Verhältnis von Natur und Freiheit hat bei Schelling den Charakter eines im transzendentalen Sinn offenen Potenzierungs-Prozesses. Dieser ist als das Kontinuum der reinen Tätigkeit begriffen, deren Gehalt die „Einbildung des Unendlichen in das Endliche“<sup>42</sup> ist. Das Verhältnis von Natur und Freiheit wird nicht auf ein reines Ich zurückgeführt, noch ist es dialektisch in der absoluten Idee aufgehoben. Es schließt sich nicht im System; es hat eine offene Struktur. Gewiß ist in dem Verhältnis von Natur und Freiheit eine Identität gedacht, und Schelling hat dem Zeitgeist und dessen philosophischen Standards gemäß versucht, sie als ein System der Identität darzustellen. Doch man kann fragen, ob diese Absicht eine dem philosophischen Ansatz angemessene Absicht gewesen ist. Denn diese Identität ist nicht durch logische Verhältnisse wie Deduktion oder Dialektik darstellbar, sondern als ein Prozeß, in welchem — wie Schelling es einmal für das Verhältnis von Tätigkeit und Rezeptivität des Organismus sagt — das Maximum

<sup>42</sup> EI II, 68.

der Tätigkeit unmittelbar in das Minimum umschlägt. Schelling formuliert als „das Gesetz aller Tätigkeit“, „daß eine Tätigkeit, die kein Objekt mehr hat, nimmer in sich selbst zurückkehrt“; d. h. in unserem Zusammenhang, daß das Maximum der Freiheit in deren Minimum, nämlich in Notwendigkeit umschlägt. Und „daß es für eine Tätigkeit, die aufgehört hat, in sich selbst zurückzukehren, auch kein Objekt mehr gibt“; d. h. eine Natur, die nur noch Objekt ist (Maximum), hört auf, Natur zu sein, weil sie erschöpft ist. Allgemein lautet die Regel, daß „der höchste Moment aller Tätigkeit unmittelbar an das Erlöschen derselben grenzt“<sup>43</sup>. (Oder vorher: „die höchste Tätigkeit ist = der Negation aller Tätigkeit“<sup>44</sup>). Eine Struktur solcher Art kann schlechterdings nicht zum System werden. Allenfalls kann dieses „Gesetz“ als der Grenzbegriff einer geschichtlichen Struktur verstanden werden.

Das Hauptärgernis des Schellingschen Denkens war jedoch nicht, daß es nicht zum System wurde; dieses ist ein mehr akademisches Ärgernis. Das Hauptärgernis bestand darin, daß er ein Denken der Natur forderte, das, wenn auch nicht sachlich, so doch methodisch und philosophisch im Gegensatz zum objektivierenden Denken der Naturwissenschaften stand. Der nachidealistische Traditionsbruch brach nicht nur mit dem spekulativen System, sondern leidenschaftlicher noch mit der „spekulativen Physik“; sie wurde eliminiert und obendrein verhöhnt. Sie muß geradezu als ein Stimulans gewirkt haben, Natur und Geist, Natur und Freiheit zu trennen, um mit zweierlei Bewußtsein zu leben.

## V.

Die Gespaltenheit des neuzeitlichen Geistes in ein Bewußtsein rationaler Gesetzmäßigkeit und ein Bewußtsein progressiver Freiheit ist zu einem Charakteristikum der bürgerlichen Kultur geworden, und die jüngste Geschichte dieser Schizo-Phrenie währte nun an die hundertfünfzig Jahre. Sie hat zu einer Spannung geführt, die einen erneuten Traditionsbruch nicht ausgeschlossen erscheinen läßt. Er würde beides in Frage stellen: die bürgerliche Wissenschaft und die bürgerliche Freiheit. Wie immer man die historische Situation beurteilt, als Krise oder als Epochenwandel, das Verhältnis von Natur und Freiheit steht im Brennpunkt und bildet ein Problemfeld, auf dem eine Entscheidung gesucht wird.

Daß diese Entscheidung nicht als ein Kurzschluß herbeigeführt werden kann — weder als ein „grüner“ Kurzschluß, noch als ein technokratischer Kurzschluß — zeigt der hochkomplexe gedankliche Hintergrund und die

<sup>43</sup> EE III, 87.

<sup>44</sup> EE III, 86.

Geschichte der Spaltung. Es wird aber auch niemand so vermessen sein zu behaupten, er kenne den wahren Schluß, die geschichtsrichtige Lösung des Problems. Vorab wäre zu fragen, ob die für ein vernünftiges Verhältnis von Natur und Freiheit notwendigen Bedingungen gegeben sind. Kennen wir diese Bedingungen überhaupt?

Die Analyse des Verhältnisses von Natur und Freiheit läßt einige Strukturen erkennen, die eine Überwindung der Spaltung ausschließen. Aus ihnen könnten im Umkehrverfahren notwendige Bedingungen erschlossen werden. Ich beschränke mich auf drei Hinweise.

1. Der erste Hinweis betrifft die Sprache. Die sprachlichen Voraussetzungen für einen Lösungsversuch sind fraglich. In welcher Sprache wäre ein vernünftiges Verhältnis von Natur und Freiheit darstellbar? Die Sprache der Spaltung wird es nicht sein können; also keine der beiden getrennten Sprachen, nicht das „nomologische“ Idiom, noch auch das „politische“ Idiom (beides im weiten Sinn). Wer eine dieser Sprachen spricht, hat die Verständigung schon (fast) ausgeschlossen.

Dabei ist der Modus, in dem wir von der Natur sprechen, ein besonderes Problem beider Sprachen. Von der Natur wird als von einem zu nützenden oder zu schützenden Objekt gesprochen. In beiden Fällen versteht sich der Mensch als das (mehr oder weniger mächtige) Subjekt gegenüber einem (mehr oder weniger ohnmächtigen) Objekt. Er redet „über“ die Natur; er redet subjektivistisch. Natur kommt nur als das zur Sprache, was der Mensch aus ihr macht — im Sinn des technischen Denkens oder seines ökologischen Pendant. Beide Sprachen sind halbiert. Sie lassen nicht die Natur zur Sprache kommen.

Sprachen solcher Art sind prinzipiell unzureichend, ein dynamisches Verhältnis von Natur und Freiheit zum Ausdruck zu bringen. Notwendig wäre „ein neues Organ der Anschauung und des Begreifens der Natur“, wie Schelling es einmal nennt<sup>45</sup>, wenn auch das, was er damit meinte, zeitbedingt gewesen ist. Doch ein Blick in die Geschichte lehrt, daß die Philosophie und gewiß die Künste mannigfache Sprachen gefunden haben, die einer lebendigen Natur gerecht geworden sind. Die Suche nach einer sprachlichen Alternative ist vielleicht auch ein Grund für die wiederkehrende Aktualität von Nietzsche und Heidegger.

2. Der Mensch selber gehört zu der Natur, die er objektiviert. Er mißversteht seine Freiheit als Objektivation seiner selbst. Damit ist weniger das vielzitierte „Menschenmaterial“ gemeint, das „Krankengut“ oder die „Arbeitskraftressourcen“, sondern mehr sein Verhältnis zu seinem Leib. Auch

<sup>45</sup> EI II, 70.

dieser wird als ein zu nützendes oder zu schützendes Objekt gesehen. Für diese Objektivierung der eigenen Leibnatur zwei Exempla.

Vornehmlich interpretiert durch den Begriff des Mangels oder des Bedürfnisses, wird der Leib zu einem Hauptfeld objektivierbarer Bedürfnisse und deren Befriedigung durch entsprechende Objekte. Der Begriff des Bedürfnisses ist dabei aus dem Kontext abstrahiert, in dem er in Hegels „System der Bedürfnisse“ steht, und weithin in den Begriff der Nachfrage transformiert. Als solcher bestimmt er ein Aufgabenfeld für Technik und Ökonomie. Sofern deren Prozesse nach immanenten Regeln ablaufen, bedürfen sie als Antrieb neuer Bedürfnisse, die geweckt werden müssen. Dieses wiederum geschieht durch eine Werbung, die sich des Leibes als Mittel bedient.

Ein anderer Typus der Objektivierung zeigt sich in einem Stilwandel, der im Theater beobachtet werden kann. Das Schauspiel und mit ihm der Schauspieler, genauer der Leib des Schauspielers wird zum Instrument der Demonstration. Der Leib spricht nicht seine eigene Sprache, sondern er wird zum Ausdrucksmittel für etwas anderes, als er selber ist, herabgesetzt. Er muß den Typus, den Mißstand, die intellektuelle oder politische Präferenz symbolisieren oder demonstrieren. Rose Bernd ist nicht selber elend; sie wird zum Instrument der Demonstration von Elend. Die Instrumentalisierung des Leibes durch eine halbierte Intelligenz macht jenen zu einem Leichnam und diese zur Willkür. Sofern die Freiheit der Kunst die Natur des Leibes aufzehrt, kommt auch sie selber an ein Ende.

Die Bedingung, die sich im Umkehrverfahren erschließen läßt, wäre die, daß die Natur für die Freiheit mehr sein muß als Mittel zum Zweck. Aufgrund der nicht objektivierbaren Ursprünglichkeit der Natur müßte ihr eine Freiheit sui generis zugebilligt und diese analog so geachtet werden wie die eigene Freiheit. Diese bestünde auch darin, die Natur als einen anderen Ausdruck jenes Ursprungs zu verstehen, aus dem sie, die Freiheit selber, stammt.

3. Der dritte Hinweis betrifft das Verhältnis des Menschen zu seiner eigenen, endlichen Freiheit. Dieses Verhältnis ist weithin durch ein quantitatives Denken bestimmt. Der Fortschritt der Freiheit des Menschen wird quantitativ in „mehr Freiheit“ gesehen mit der Tendenz zu einer Inflation der Freiheiten. Schellings Annahme, daß das Maximum in ein Minimum umschlägt, ist nicht ohne Plausibilität; denn wenn alle alle Freiheiten haben — das Maximum —, besteht keine Freiheit mehr — das Minimum. Die persönlichen und politischen Grundfreiheiten sind die Basis der politischen Ordnung; sie stehen nicht zur Disposition. Etwas anderes sind politische Ziele, die mit guten Gründen und gemäß den geltenden politischen Regeln erstrebt werden müssen. Deren Erreichung dadurch sichern zu wollen, daß man sie zu „Freiheiten“ hochstilisiert, führt zu einer Positivierung und Ob-

jektivierung der Freiheit analog der Positivierung und Objektivierung der Natur. Die Freiheit wird versteinert, und der offene Prozeß der Einbildung von Freiheit in den politischen Prozeß wird herabgesetzt zu einer Angelegenheit der Verwaltung.

Nicht die große Anzahl der Freiheiten, sondern das Recht ist der Ausdruck endlicher Freiheit. Die Entwicklung des Rechts beschränkt sich ja nicht darauf, der Willkür Hindernisse zu errichten oder Hindernisse wegzuräumen. Dergleichen gehört dazu, doch es ist nicht die Substanz des Rechts. Die Substanz des Rechts ist die Vermittlung der Freiheit in eine bestimmte, jedoch wandelbare geschichtlich-politische Sozietät. Diese Substanz gründete für frühere Gesellschaften in einem *ius divinum*. Wenn nicht mehr der Gott oder der von Gott Beauftragte das Gesetz gibt, dann besteht die Substanz des Rechts in der Anerkennung eines jeden Menschen als Person d. h. als eines freien und sittlichen Wesens. In dieser Anerkennung der Freiheit begründet der Mensch sich selbst als freies und sittliches Wesen.

Vielleicht liegt für den modernen Menschen in der Anerkennung der Freiheit des anderen ein Hinweis, zu einer Anerkennung der Natur zurückzufinden; denn der Mensch ist das Naturwesen, das als Freiheitswesen existiert. Die Anerkennung des Naturwesens, das der Mensch ist, könnte einen Weg öffnen zu einer Anerkennung der Natur, die nicht nur die Umwelt des Menschen ist, sondern über eine eigene Subjektivität verfügt, für die uns der Sinn abhanden gekommen ist.

Wenn der Mensch mehr ist als bloß Subjekt, dann ist die Natur mehr als bloß Objekt. Sie anerkennen hieße, eine naturale Subjektivität wahrnehmen, die nicht das gleiche ist wie die personale Subjektivität, die aber wie diese Achtung erfordert. Es hieße, die Natur als die ursprüngliche Produktivität begreifen, als welche sie in der unerschöpflichen Fülle lebendiger Gestalten und in der Gestalt des Menschen erscheint; sie nicht nur als erklärbar, sondern — um ein Wort Hans Blumenbergs zu gebrauchen — sie als lesbar zu erkennen. In solcher Anerkennung der Natur als das dem Menschen ebenbürtige, unbewußte Erscheinen würde die Freiheit einen Gehalt gewinnen, den Mensch und Gesellschaft allein sich nicht geben können. Die Natur aber könnte sich in der ihr eigenen, uns derzeit nicht zugänglichen Freiheit zeigen.

→ Natur als Subjekt