

Rother Baron: Geist und Natur Wie wir lernten, die Natur zu verachten



Der Mensch ist ein Teil der Natur. Klingt nach einer Selbstverständlichkeit. Aber warum sprechen wir dann von unserer "Beziehung zur Natur", als würde es sich dabei um etwas handeln, das außer uns liegt? Und wie ist es dann möglich, dass wir "die Natur" wie ein Rohstoffreservoir behandeln, das wir bedenkenlos plündern können, als würde es sich dabei um die Schätze eines anderen Planeten handeln, der nichts mit uns zu tun hat? – Eine philosophische Spurensuche.

Inhalt

Einleitung	3
I. Descartes und Heidegger	5
1. Descartes' Neubegründung des menschlichen Denkens.....	6
1.1. Ein revolutionäres Gedankenexperiment.....	6
1.2. Das denkende Ich als Garant der Wirklichkeit.....	8
1.3. Der erkennende Geist als Herrscher über die Natur	9
2. Heideggers phänomenologische Bestimmung des Erkenntnisprozesses ..	11
2.1. Das menschliche Dasein als "In-der-Welt-sein"	11
2.2. Heideggers Descartes-Kritik	13
II. Fichte und Schelling.....	15
1. Fichtes revolutionäre Philosophie der Tat.....	16
1.1. Fichte und Descartes	16
1.3. Das Verschwinden der Wirklichkeit	18
1.4. Die Rückgewinnung der Wirklichkeit durch die Tat	20
1.5. Folgen für das Verhältnis zur Natur	23
2. Schellings naturphilosophische Bestimmung der menschlichen Freiheit ..	25
2.1. Kritik am mechanistischen Weltbild Fichtes und Descartes'	25
2.2. Erschaffende und erschaffene Natur.....	26
2.3. Die Neubegründung des Verhältnisses zur Natur	28
Resümee	31
Literatur	33

Cover-Bild: Freestockgallery: Sonnenlicht zwischen den Ästen eines Baumes

Einleitung

Subjekt und Objekt, Ich und Welt, Mensch und Natur – derartige Gegensatzpaare sind für uns heute ganz normal. Dabei ist ein solches dichotomisches Denken, in dem der Mensch als Antipode der Natur erscheint, keineswegs eine Selbstverständlichkeit. Die explizite Abgrenzung des Ichs von der Welt, in der es lebt, ist vielmehr ein Produkt der Neuzeit.

Geistesgeschichtlich betrachtet, lässt sich in diesem Denkmuster zunächst der vorläufige Höhepunkt einer Autonomieentwicklung sehen, die praktisch die gesamte Menschheitsgeschichte begleitet hat. Letztlich erscheint bereits der Werkzeuggebrauch als erster Schritt zu einer größeren Unabhängigkeit von der Natur, einer stärkeren "Eigen-Ständigkeit" des Menschen.

In der Frühen Neuzeit war die Herauslösung des Ichs aus dem Weltganzen zunächst ein emanzipatorischer Schritt, der ein Leben außerhalb der gottgegebenen Weltordnung und ihrer postulierten Widerspiegelung in der Ständegesellschaft vorstellbar machte. Das Konzept der Ich-Autonomie entsprach damit einer umfassenden Entgrenzung: einer Sprengung der Grenzen der vorgegebenen Gesellschaftsordnung, einem Überschreiten der Grenzen des tradierten Wissenskanons und einer Überwindung der Grenzen, die einem das eigene naturhafte Sein setzten.

Die Setzung des Ichs als einer von seiner Umwelt unabhängigen Instanz war damit die zentrale Voraussetzung dafür, dass der Mensch die nächste Sprosse auf der Leiter der Selbstwerdung erklimmen konnte; dass er sich als Wesen begreifen konnte, das eben nicht in all seinen Lebensäußerungen und -entwürfen von vornherein von ihm übergeordneten Instanzen bestimmt ist.

Auf der anderen Seite barg die "Unabhängigkeitserklärung" des Subjekts aber von Anfang an auch die Gefahr der Hybris in sich. Wozu das führen kann, lässt sich zum einen an der Französischen Revolution ablesen, in der sich aus der Absolutsetzung, ja Apotheose der menschlichen "Vernunft" die Phase der "Terreur" entwickelt hat. Dies zeigt, dass die Ich-Autonomie nahtlos in einen Allmachtsanspruch des Subjekts übergehen und dann eine Schreckensherrschaft begründen kann.

Zum anderen ist aber auch ein Verhältnis zur Natur, das in dieser nichts als ein Objekt für das menschliche Ausbeutungstreben sieht, in der Absolutsetzung des menschlichen Ichs angelegt. Die Abgrenzung von der Natur geht hier mit der Vorstellung einher, dass echte, wesensmäßige Seinsfülle nur dem menschl-

chen Wesen zukommt, während es sich bei der Natur um ein totes Objekt handelt, das man nach Belieben für seine Zwecke nutzen kann. Was der Mensch mit der Natur macht, kann demnach nie auf ihn selbst zurückfallen, da die Natur etwas rein Äußerliches ist, das nichts mit ihm zu tun hat.

Was als Schritt in eine größere geistige und soziale Autonomie begonnen hat, ist damit stellenweise in Totalitarismus und Naturzerstörung gemündet. Im Sinne eines dialektischen Umschlags ist eine Entwicklung so stark übertrieben und verabsolutiert worden, dass sie sich teilweise in ihr Gegenteil verkehrt hat, dass also aus einem Mittel der Befreiung ein Mittel der Unterdrückung, aus Freiheit Unfreiheit werden konnte.

Wenn wir den emanzipatorischen Ertrag, den uns der Schritt zu einer größeren Ich-Autonomie eingebracht hat, nicht verspielen wollen, ist es daher wichtig, dass wir uns über die möglichen Nebenwirkungen dieses Entwicklungsschritts klar werden. Dafür erscheint es hilfreich, sich noch einmal die Denkprozesse zu vergegenwärtigen, die die Herauslösung des Ichs aus dem Gesamtzusammenhang von Welt und Natur vorbereitet haben.

Hierfür werde ich im Folgenden die Argumentationsmuster zweier Philosophen nachzeichnen, in deren Denken sich die neuzeitliche Entgegensetzung von Subjekt und Objekt, Ich und Umwelt, Mensch und Natur beispielhaft widerspiegelt. Es handelt sich dabei zunächst um die 1641 erschienenen philosophischen "Meditationen" von René Descartes, zum anderen um Johann Gottlieb Fichtes Versuch einer "Bestimmung des Menschen" aus dem Jahr 1800.

Beide Denkansätze werden zunächst für sich dargestellt und dabei auch in ihrem innovativen Charakter gewürdigt. Für die kritische Auseinandersetzung mit den Argumentationsmustern stütze ich mich anschließend jeweils auf andere Philosophen, die sich besonders eingehend mit den betreffenden Thesen auseinandergesetzt haben. Im Falle Descartes' handelt es sich dabei um Martin Heidegger, der das cartesianische Denkgebäude von einem phänomenologischen Ansatz aus hinterfragt. Für die Kritik an den Denkfiguren Fichtes rekurriere ich auf die naturphilosophisch fundierten Überlegungen Friedrich Wilhelm Joseph Schellings.



RENATVS DESCARTES.
PERRONI DOMINVS, SVMMVS MATHEMATICVS ET
SVVM PRIDIE CALENDAS APRILES 1596 IN
CALENDIS FEBRVARIIS 1650

I. René Descartes und Martin Heidegger



René Descartes (1596 – 1650): Porträt eines unbekannten Künstlers; Martin Heidegger (1889 – 1976): Foto von Willy Prager während eines Festakts im Jahr 1960 (Bilder von Wikimedia)

1. Descartes' Neubegründung des menschlichen Denkens

1.1. Ein revolutionäres Gedankenexperiment

1641 veröffentlichte René Descartes die Resultate eines für seine Zeit unerhörten Gedankenexperimentes. Ausgehend von der Erkenntnis, "wie viel Falsches ich von Jugend auf als wahr hingenommen habe und wie zweifelhaft alles sei, was ich später darauf gründete", hatte er beschlossen, "einmal im Leben von Grund auf alles um[zu]stürzen". Dafür wollte er "unmittelbar die Prinzipien angreifen, auf die alles sich stützte, was ich früher für wahr hielt" (Med 37).

In sechs "Meditationen" genannten Selbstgesprächen legte Descartes die Gedankengänge dar, die aus diesem Entschluss entstanden waren. Von zentraler Bedeutung war dabei die Einsicht, dass man den Sinnen nicht trauen könne. Descartes macht dies an der Tatsache fest, dass man im Schlaf die unglaublichs-ten Dinge für wahr hält, die Traumwelt einem aber gleichzeitig auch "ganz Gewöhnliches" als real vorgaukelt: "Ich glaube hier zu sein, den Rock anzuhaben und am Ofen zu sitzen – und dabei liege ich entkleidet im Bett!" (Med 38). Descartes folgert hieraus, "dass nie durch sichere Merkmale der Schlaf vom Wachen unterschieden werden kann" (Med 39). Wenn dies aber so ist, können selbst die scheinbar selbstverständlichsten Dinge keine unzweifelhafte Gültigkeit beanspruchen. Nicht nur die Erscheinungsformen der äußeren Welt, auch die Gestalt des eigenen Körpers, ja sogar dessen Existenz müssen dann in Frage gestellt werden. Diesen Gedanken denkt Descartes radikal zu Ende:

"Ich nehme also an, alles, was ich sehe, sei falsch; ich glaube, dass nichts von alledem jemals existiert habe, was mir mein trügerisches Gedächtnis vorführt. Ich habe überhaupt keine Sinne, Körper, Gestalt, Ausdehnung, Bewegung und Ort sind Chimären. Was soll da noch wahr sein?" (Med 44)

Die Antwort auf diese Frage entwickelt Descartes in einem weiteren Gedankenexperiment. Zur Veranschaulichung seiner Überlegungen dient ihm dabei ein Stück Bienenwachs. Dessen Existenz scheint unmittelbar evident zu sein: Man kann es anfassen, daran riechen, es in Stücke schneiden. Was aber, wenn das Bienenwachs in die Nähe des Feuers kommt und zerläuft? Dann entfällt all das, was zuvor mit vermeintlicher Gewissheit über den Gegenstand ausgesagt werden konnte. Als allgemeingültige Aussage über ihn bleibt dann

nur die Feststellung, dass es sich dabei um "etwas Ausgedehntes, Biegsames, Veränderliches" handelt (Med 51).

Aufgrund seiner radikalen Skepsis gegenüber der sinnlichen Wahrnehmung gelangt Descartes zwingend zu der Schlussfolgerung, es sei "möglich, dass das, was ich sehe, in Wirklichkeit gar kein Wachs ist". Ja, es sei "sogar möglich, dass ich nicht einmal Augen habe, um damit etwas zu sehen" (Med 53).

Dann aber stellt sich die Frage, woher es kommt, dass wir überhaupt eine Vorstellung von so etwas wie "Wachs" haben. Diese Frage führt Descartes zu der einzigen Gewissheit, die seiner Auffassung nach unumstößlich ist. Das Wachs als solches mag in Wahrheit inexistent sein, die Wahrnehmung trügerisch – "ganz und gar unmöglich aber ist es, dass ich, wenn ich sehe oder (was ich nicht länger als verschieden setze) wenn ich denke, dass ich sehe – dass Ich selbst, der ich denke, nicht etwas sei" (Med 53).

So führt die Wahrnehmung der Welt zunächst zu der einzigen Gewissheit, dass der, der sie wahrnimmt, existent sein muss. Die Möglichkeiten, sich über die Form des eigenen Daseins zu täuschen, finden somit dort ein Ende, wo das denkende Subjekt in Erscheinung tritt. Hieraus leitet sich auch Descartes' epochaler Satz ab: "Ich denke, also bin ich" (Abh 32).

Die Seinsgewissheit folgt bei Descartes allerdings nicht aus dem reinen, abstrakt verstandenen Denken. Dass er sich als "denkendes Ding" begreift, schließt für ihn vielmehr auch andere, aus dem Denken ableitbare Daseinsmodi mit ein: Ein "denkendes Ding" ist für Descartes "ein Ding, das zweifelt, einsieht, bejaht, verneint, will, nicht will, das auch bildhaft vorstellt und empfindet" (Med 49).

Hieraus ergibt sich umgekehrt auch wieder die Gewissheit über die Existenz der Welt. Selbst wenn man annehmen wollte, dass "gar kein bildhaft vorgestelltes Ding wirklich wäre, so besteht doch die Einbildungskraft selbst, die einen Teil meines Denkens ausmacht" (Med 49). Wenn ich also die Existenz des Wachsstücks "aus meinem bildhaften Vorstellen von ihm (...) ableite", so lässt dies folglich nicht nur auf meine eigene Existenz schließen, sondern auch auf die des Wachsstücks.

Entscheidend für diese Schlussfolgerung ist jedoch nicht die Einbildungskraft selbst, sondern das, worauf sie beruht. Der Ermöglichungsgrund der Wahrnehmung ist der logisch denkende Verstand: "Nicht weil wir sie berühren und sehen, sondern lediglich weil wir sie denken", nehmen wir die Dinge wahr (Med 54).

1.2. Das denkende Ich als Garant der Wirklichkeit

Hieraus ergeben sich zwei revolutionäre Konsequenzen. Die erste ist, dass es nicht mehr Gott ist, sondern der Mensch, der die Wirklichkeit der Welt verbürgt. Zwar erkennt auch Descartes die Existenz Gottes an. Für die Wahrheitsfindung beschränkt sich dessen Bedeutung allerdings darauf, dass er den festen Grund garantiert, auf dem sich die Wahrheitssuche abspielt. Als "das vollkommenste Wesen, das nicht betrügen kann" (Med 83), garantiert Gott die Wahrheit all jener Dinge, von denen wir "eine ebenso klare und deutliche Auffassung" haben wie von ihm selbst.

Damit ist das bisherige christliche Weltbild auf den Kopf gestellt. In diesem war Gott der Inbegriff der Wahrheit und der Mensch derjenige, der über die Nachfolge Christi dieser Wahrheit teilhaftig werden konnte. Bei Descartes ist es nun aber der Mensch, der die Wirklichkeit der Welt durch sein Denken garantiert, während Gott nur noch die metaphysische Voraussetzung dafür darstellt, dass das menschliche Denken wahrhaftig sein kann.

Die zweite Schlussfolgerung aus dem cartesianischen Gedankengebäude ist, dass wir Wege finden müssen, unsere Vernunft so zu gebrauchen, dass wir sie nicht durch die unvermeidlichen Sinnestäuschungen trüben lassen. Anstatt an den tradierten Vorstellungen der Dinge anzusetzen, sollten wir der Wahrheitssuche nur unzweifelhaft feststellbare Tatsachen zugrunde legen, also "die Natur des Körpers im allgemeinen und seine Ausdehnung, desgleichen die Gestalt der ausgedehnten Dinge, ferner ihre Größe und Zahl", den Ort und die Dauer ihrer Existenz etc.

Für Descartes ist deshalb die Mathematik die Königswissenschaft. Die Grundvoraussetzung, sich nicht von der unvollkommenen Wahrnehmungskraft unserer Sinne in die Irre führen zu lassen, ist in seinen Augen, die Welt unter Zugrundelegung von Wissenschaften wie der Arithmetik und der Geometrie zu erforschen – von Wissenschaften also, "die lediglich die einfachsten Dinge behandeln und sich wenig darum kümmern, ob diese in Wirklichkeit da sind oder nicht" (Med 40). Nur auf diese Weise könne die menschliche Wahrheitssuche "etwas Sicheres und Unzweifelhaftes" erhalten:

"Denn ob ich nun schlafe oder wache: zwei und drei geben zusammen fünf, und das Quadrat hat nicht mehr als vier Seiten. Es scheint unmöglich, dass so offenbare Wahrheiten in den Verdacht der Falschheit geraten könnten" (Med 40).

1.3. Der erkennende Geist als Herrscher über die Natur

Descartes' Argumentation ist zunächst ein Plädoyer dafür, nicht dem Augenschein zu trauen, sondern sich erst nach einer genauen Prüfung der Tatsachen ein Urteil zu erlauben. So sieht er für den Menschen "die größte und hauptsächlichste Vollkommenheit" darin, sich "des Urteils zu enthalten, wenn die Wahrheit der Sache nicht klar ist". "Den Willen beim Urteilen" müsse man "derart zügel[n], dass er sich nur auf das erstreckt, was ihm der Verstand klar und deutlich aufweist" (Med 83).

Descartes mag bei diesen Ausführungen vor allem seine Mitgelehrten im Blick gehabt haben, deren Denken vielfach noch in der mittelalterlichen Scholastik wurzelte und die ihre Argumentation mit Verweisen auf antike Autoritäten oder die Bibel abzusichern pflegten. Seine Mahnung vor vorschnellen Urteilen ist jedoch von überzeitlicher Bedeutung. Sie lässt sich ohne weiteres auch auf das Zeitalter des Internets und auf die sozialen Medien beziehen, die als geistiger Durchlauferhitzer scheinbare Gewissheiten und unbegründete Meinungen noch viel rascher in den Köpfen verankern, als das zu Descartes' Zeiten der Fall war.

Wissenschaftsgeschichtlich markieren Descartes' Überlegungen die Geburtsstunde der exakten Wissenschaften. Dies ist nicht so zu verstehen, dass Descartes diese begründet hätte. Empirische Forschung gab es vielmehr auch schon vor Descartes. Indem dieser jedoch eine konzise Begründung für die Notwendigkeit und den Nutzen der exakten Wissenschaften liefert, macht seine Philosophie den geistesgeschichtlichen Wendepunkt deutlich, den der Paradigmenwechsel hin zu einer stärker erfahrungsbasierten Erforschung der Welt bedeutete.

Ausdrücklich betont Descartes die Vorteile, die eine solche Art von Wissenschaft den Menschen bringen könne. Nicht zufällig verweist er dabei auf die Medizin, die zu seiner Zeit noch stark von der Volksweisheit der Kräuterhexen und herumziehenden Wunderheiler geprägt war und auch in der Schulmedizin noch auf der antiken Körpersaftlehre Galens aufbaute. Mit seiner Feststellung, "dass alles, was man darin [in der Medizin] wisse, so gut als nichts sei im Vergleich mit dem, was zu wissen übrig bleibe" (Abh 58), konnte Descartes sich daher der Zustimmung seiner Leser sicher sein.

Durch eine Stärkung der exakten Wissenschaften in der Medizin wollte Descartes eine bessere Bekämpfung von "Krankheiten sowohl des Körpers als des Geistes" ermöglichen und "vielleicht sogar auch die Altersschwäche" überwinden. Mit dem körperlichen Wohlbefinden hoffte er dabei zugleich die geistigen Kräfte des Menschen zu stärken:

"Denn der Geist ist von dem Temperament und der Disposition der körperlichen Organe so abhängig, dass, wenn es irgendein Mittel gibt, um die Menschen insgeheim weiser und geschickter zu machen, ich glaube, man müsse es in der Medizin suchen." (Abh 58).

Der menschliche Geist wird damit bei Descartes in doppelter Weise "geerdet". Zum einen wird er in seiner Funktionalität an die Leistungsfähigkeit des Körpers gebunden. Und zum anderen wird er aus seiner Theorielastigkeit gelöst und auch in der Philosophie auf praktischen Nutzen hin ausgerichtet. So trägt das Wahrheitsstreben seinen Sinn hier nicht in sich selbst, sondern soll dem "allgemeine[n] Wohl aller Menschen" dienen (Abh 58).

An die Stelle der "theoretischen Schulphilosophie" soll deshalb nach Descartes eine "praktische" Philosophie treten. Deren Ziel ist ihm zufolge die "Erfindung unendlich viel mechanischer Künste, kraft deren man mühelos die Früchte der Erde und alle deren Annehmlichkeiten genießen könnte" (ebd.). Auch hier geht es also darum, etwa durch eine Verbesserung des Nahrungsangebots das Wohl der Menschen zu fördern.

Allerdings verbindet Descartes diese Forderung mit der Vision, die Menschen "auf diese Weise zu Herrn und Eigentümern der Natur zu machen" (ebd.). Dies liegt insofern in der Logik seines Denkens, als dieses ja auf der Gegenüberstellung von denkendem Ich und Welt beruht. Letztere ist dadurch bereits von der Grundkonzeption dieses Denkansatzes her ein natürliches Objekt für den Menschen. Damit ist hierin schon der Keim jener ausbeuterischen Haltung gegenüber der Natur enthalten, wie sie für die spätere Industrialisierung kennzeichnend sein sollte.

Eben diese Entzweiung von der Natur, die in der Gegenüberstellung von Ich und Welt angelegt war, war denn später auch einer der grundlegenden Kritikpunkte an dem cartesianischen Weltbild. Ein Beispiel dafür ist die Auseinandersetzung Martin Heideggers mit Descartes.

2. Heideggers phänomenologische Bestimmung des Erkenntnisprozesses

2.1. Das menschliche Dasein als "In-der-Welt-sein"

Eben das, was für die Philosophie Descartes' konstitutiv ist – die Gegenüberstellung von Ich und Welt – ist dem phänomenologischen Denksatz Heideggers fremd. Heidegger geht davon aus, dass das menschliche Dasein nur dann adäquat erfasst werden kann, wenn man es in seinem grundlegenden "In-der-Welt-sein" beschreibt. Das "In-Sein" begreift er dabei nicht im kategorialen Sinn, so wie sich etwa Wasser in einem Brunnen oder ein Stuhl in einem Zimmer befindet. Für ihn handelt es sich dabei vielmehr um ein Existenzial, also um ein Wesensmerkmal des Daseins, das nicht von diesem abgetrennt werden kann.

Für die nähere Charakterisierung dessen, was "Sein" in diesem Fall bedeutet, verweist Heidegger auf die etymologische Verwandtschaft von "bin" und "bei". Demnach bedeutet "In-Sein" stets "bei etwas sein". Und weil das, bei dem das Ich ist, in einem existenziellen Sinn die Welt ist, lässt sich das menschliche Dasein genauer als "In-der-Welt-sein" bestimmen:

"In-Sein ist demnach der formale existenziale Ausdruck des Seins des Daseins, das die wesenhafte Verfassung des In-der-Welt-seins hat" (SuZ 54).

Dieses ursprüngliche In-der-Welt-sein ist das Fundament, auf dem das menschliche Dasein ruht. Der Mensch kann nicht getrennt von der Welt betrachtet werden, so, als würde es sich dabei um ein "Seinsverhältnis" handeln, das er eingehen kann oder auch nicht (SuZ 57). Vielmehr ist das Sein "in" und "bei" der Welt untrennbar mit dem Mensch-Sein verbunden:

"Das 'Sein bei' der Welt als Existenzial meint nie so etwas wie das Beisammen-vorhanden-sein von vorkommenden Dingen. Es gibt nicht so etwas wie das 'Nebeneinander' eines Seienden, genannt 'Dasein', mit anderem Seienden, genannt 'Welt'" (SuZ 55).

Hieraus ergibt sich eine Auffassung des Erkenntnisvorgangs, die sich fundamental von der Descartes' unterscheidet. Zwar geht auch Heidegger davon aus,

dass das Erkennen der Welt ein Innehalten und Abstandnehmen vom gewohnten Alltag voraussetzt. Bei Descartes führte diese Praxis jedoch zur Erfahrung einer wesensmäßigen Verschiedenheit von Ich und Welt. Daraus ergab sich die Schlussfolgerung, dass die Welt mit den menschlichen Sinnen nicht ausreichend erfasst und nur mit den Mitteln der exakten Wissenschaft exakt beschrieben werden könne.

Heidegger geht dagegen davon aus, dass der Mensch aufgrund seines wesensmäßigen In-der-Welt-seins stets schon ein Vorverständnis von dem hat, worauf sich sein Erkenntnisstreben richtet. In unserem gewöhnlichen Alltag begegnen uns die Dinge allerdings stets im Rahmen vorgefertigter Funktionszuschreibungen, Verweisungszusammenhänge und Deutungsmuster. Soll das intuitive Erkennen in ein "betrachtendes Bestimmen" übergehen, so bedarf es daher eines Abstandnehmens bzw. "einer *Defizienz* des besorgenden Zu-tun-habens mit der Welt" (SuZ 61).

Auf einem solchen Perspektivenwechsel beruhen beispielsweise auch kreative Übungen, bei denen die unhinterfragte Koppelung von Dingen an bestimmte Verwendungszwecke – von einem Stuhl an das Sitzen, einem Hammer an das Einschlagen von Nägeln, einem Löffel an das Aufnehmen von Suppe etc. – gezielt durchbrochen wird, um die Gegenstände in neue, überraschende Kontexte einzubringen. Wenn man in dieser Weise aufhört, der Welt im sonst üblichen Modus des selbstverständlichen "Herstellen[s]" und "Hantieren[s]" zu begegnen, geht das 'Zu-tun-haben mit der Welt' in ein "Nur-noch-verweilen" bei der Welt über. Indem die innerweltlichen Dinge dann in ihrem "puren Aussehen" – also in ihrer reinen, aus den sonst üblichen Deutungs- und Funktionszusammenhängen gelösten Gestalt – vor Augen treten, werden sie in ihrer Struktur erkennbar (vgl. ebd.).

Erkenntnis vollzieht sich damit bei Heidegger nicht über ein mit mathematischen Mitteln erwirktes Bestimmen an sich fremder Gegenstände und Zusammenhänge, sondern durch ein "ausdrückliches Hinsehen" auf das, womit das Ich als innerweltlich Seiendes immer schon zu tun hat und wovon es stets schon über ein intuitives Verständnis verfügt.

Das Erkennen bekommt dadurch hier einen fast schon kontemplativen Charakter. Aus dem cartesianischen Ausrechnen wird bei Heidegger ein "Vernehmen" der Welt: Durch das

"Sichenthalten von jeglicher Hantierung und Nutzung (...) vollzieht sich das Vernehmen des Vorhandenen. Das Vernehmen hat die Vollzugsart des Ansprechens und Besprechens von etwas als etwas. Auf dem Boden dieses Auslegens im weitesten Sinne wird das Vernehmen zum Bestimmen (Suz 61 f.).

Im Kern hat damit alles Erforschen einen hermeneutischen Charakter. Unabhängig von der angewandten Methode kann das Ich dem hermeneutischen Zirkel nicht entgehen, der dadurch entsteht, dass es selbst ein Teil der erforschten Zusammenhänge ist. Anstatt auf die "Objektivität" der exakten Wissenschaften zu vertrauen, muss daher nach Heideggers phänomenologischem Ansatz stets die Art der Einbindung des Subjekts in den Forschungsprozess geklärt werden: Von welchem Standort aus erfolgt die Fragestellung, welche Perspektive wird eingenommen, worauf genau wird geschaut, welches Erkenntnisinteresse wird verfolgt, wie sehen die Grundannahmen aus, die den Versuchsaufbau bestimmen?

Ein "objektiver" Blick auf die Forschungsgegenstände wäre nur dann möglich, wenn das Ich einen Standpunkt außerhalb der Welt einnehmen könnte. Eben dies ist ihm gemäß Heideggers Bestimmung des Daseins als einem wesensmäßigen "In-der-Welt-sein" jedoch unmöglich.

2.2. Heideggers Descartes-Kritik

Um den radikalen Wandel in der Weltwahrnehmung zu verdeutlichen, der sich aus der cartesianischen Philosophie ergeben hat, verweist Heidegger auch auf die neue Bedeutung, den die Begriffe "Subjekt" und "Objekt" hierdurch erhalten haben.

Unter "sub-iectum" habe man, so Heidegger, ursprünglich ganz allgemein das "Zu-Grunde-Liegende" verstanden. Der Begriff habe damit zunächst "jedes für sich vorhandene Ding" bezeichnet. Dadurch aber, dass Descartes die Wahrheitsfindung an der Seinsgewissheit des denkenden Ichs festmachte, wurde eben dieses Ich zum ausgezeichneten "sub-iectum", also zu jenem "Zu-Grunde-Liegenden", "mit Bezug auf welches die übrigen Dinge erst als solche sich bestimmen" (FD 81 f.).

Auf einer Linie mit dieser Bedeutungsverschiebung liegt die spätere Aufwertung des mit dem Ich assoziierten "sub-iectum" zum "Maß-Gebenden", also zu dem, was den Entwicklungsprozess von Welt und Natur bestimmt. Gleichzeitig

wurde das "Objektive", unter dem man früher alles *Vorgestellte* verstand, zum "*Sichergestellten*" umgedeutet, im Sinne jener Wahrheiten, die das "Maß gebende" Ich der Natur bzw. der Welt mit Hilfe der exakten Wissenschaften abgerungen hat (vgl. ebd.).

Hierzu passt auch, dass Descartes, wie Heidegger hervorhebt (EN 142 ff.), anstelle von "cogitare" des Öfteren von "percipere" spricht. Dies verlagert den Akzent des Erkenntnisprozesses stärker auf die hierdurch zu erreichende Verfügbarmachung bzw. das Sich-Bemächtigen einer Sache. Die Abwertung der Natur zu einem bloßen "Objekt" für das Ausbeutungsinteresse des Menschen, wie sie in der Neubestimmung von "Subjekt" und "Objekt" angelegt ist, findet damit eine Entsprechung in einer analogen Akzentuierung des Erkenntnisvorgangs.

Damit gehen hier nicht nur Erkenntnis- und Ausbeutungstreben unmittelbar ineinander über. Vielmehr leistet die Selbsterhebung zum "Maß gebenden" Subjekt auch der prometheischen Hybris des modernen Menschen Vorschub, der sich für einen besseren Demiurgen hält als Gott.

Heidegger zufolge trägt diese Selbstüberschätzung jedoch bereits den Keim des dialektischen Umschlags in sich, durch den die absolute Weltbeherrschung des Menschen sich in ihr Gegenteil verkehrt (vgl. EN 173 ff.). Wer sich selbst nicht als Teil von Natur und Welt, sondern als maßgebliches Instrument des "Erwirkens" der Wahrheit versteht, degradiert sich damit schließlich auch selbst zu einem bloßen Werkzeug.

So konterkariert eben jene technische Entwicklung, die sich aus dem modernen Erkenntnisstreben ergeben hat, die Selbstbestimmung, die der Mensch hierdurch ursprünglich absichern wollte. Dies gilt sowohl für die weit reichenden Automatisierungsprozesse in Wirtschaft und Gesellschaft als auch für das Erkenntnisstreben selbst, in dem der Mensch zunehmend zu einem bloßen Zuschauer der ihn an Exaktheit übertreffenden Computerprogramme wird. Gleichzeitig untergräbt die "Algorithmisierung" unserer Welt immer stärker die geistige Autonomie und die Selbstbehauptungskräfte des Ichs.



II. Johann Gottlieb Fichte und Friedrich Wilhelm Schelling



Johann Gottlieb Fichte (1762 – 1814); Porträt unbekannter Herkunft; Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (1775 – 1854): Porträt von Christian Friedrich Tieck, um 1800 (Bilder von Wikimedia)

1. Fichtes revolutionäre Philosophie der Tat

1.1. Fichte und Descartes

Gut anderthalb Jahrhunderte nach Descartes' *Meditationen* erschien in Berlin Johann Gottlieb Fichtes Schrift über *Die Bestimmung des Menschen*. Beide Philosophen weisen in ihren Denkansätzen einige Gemeinsamkeiten auf.

Die wichtigste Parallele ist, dass jeweils ein voraussetzungsloses Denken angestrebt wird. Wie Descartes einen "allgemeinen Umsturz aller meiner Meinungen" bewirken und dafür "unmittelbar die Prinzipien selbst angreifen" wollte, "auf die alles sich stützte, was ich früher für wahr hielt" (Med 37), ging auch Fichte von der Notwendigkeit aus, scheinbar unumstößliche Wahrheiten zu hinterfragen. Nachdem er bislang "ohne Prüfung und ohne Teilnahme" die "Belehrungen" hingenommen habe, die andere ihm ungefragt gegeben hätten, wollte er nun "selbst erfahren", was seine "Bestimmung" als Mensch sei (BM 8).

Dafür wählt Fichte – als weitere Gemeinsamkeit mit Descartes – den Weg der systematischen Selbsterkundung seines Geistes. In einem dreiteiligen Reflexionsgang – "Zweifel", "Wissen" und "Glaube" überschrieben – umkreist er dessen Wesen und seine Beziehung zu Welt und Natur. Ausdrücklich richtet er sich dabei nicht an "Philosophen von Profession", sondern an "alle Leser, die überhaupt ein Buch zu verstehen vermöchten" (BM 5).

Folgerichtig bemüht er sich auch um eine allgemein verständliche Ausdrucksweise. Teil 2 ist sogar vollständig als Dialog zwischen dem "Ich" und dem "Geist" verfasst. Die zum kritischen Nachdenken anregenden Fragen, die Letzterer dem Ich stellt, erinnern dabei zum einen an das mæeutische Verfahren aus den platonischen Dialogen. Zum anderen finden sich darin auch Anklänge an die romantische Ironie, was den Gegenstand seines heiligen Ernstes entkleidet und so leichter auf den Alltag rückbeziehbar macht.

Auch in seiner Bemühung um eine klare Ausdrucksweise trifft Fichte sich mit Descartes, der ebenfalls ganz bewusst auf Distanz zur gelehrten Formelsprache ging. Vernünftige Urteilskraft und eine stringente Gedankenführung hielt er für wichtiger als Latein- oder Rhetorikkenntnisse, die nach seiner Überzeugung oft eher von der Konzentration auf den eigentlichen Argumentationsgang ablenkten (vgl. Abh 8).

1.2. Radikaler Zweifel an der Möglichkeit menschlicher Freiheit

Die Bemühungen des reflektierenden Ichs in Fichtes Schrift, sich per Selbsterkundung von geistiger Vormundschaft zu befreien, scheinen zunächst zum Scheitern verurteilt zu sein. Als Zwischenresultat wird jedenfalls eine noch viel größere Knechtschaft festgestellt, als sie sich aus der unhinterfragten Hin-nahme tradierter Lehrmeinungen ergeben hatte. Im Kern ergibt sich dies aus der Einsicht in die Kausalkette, durch die alles Geschehen miteinander verbunden ist. Die "unendliche Reihe" der "möglichen Bestimmungen" der Natur, so heißt es scheinbar resignierend, folge einer "streng gesetzlich[en]" Ordnung:

"Was da ist in der Natur, ist notwendig so, wie es ist, und es ist schlechthin unmöglich, dass es anders sei. Ich trete ein in eine geschlossene Kette der Erscheinungen, da jedes Glied durch sein vorhergehendes bestimmt wird, und sein nachfolgendes bestimmt" (BM 13)

Die gegenseitige Abhängigkeit alles Seienden bezieht sich sowohl auf die räumlichen als auch auf die zeitlichen Beziehungen. Schon wenn ein einziger Sandkorn von der Stelle bewegt werde, verändere sich damit notwendigerweise das Gesamtgefüge aller Sandkörner: "Jeder einzelne Teil" des Ganzen sei so, "wie er ist, weil alle übrigen sind, wie sie sind". Ebenso sei "jeder Moment" der Existenz "bestimmt durch alle abgelaufenen Momente" und werde seinerseits "alle künftigen Momente" bestimmen (BM 18).

Sofern auch der Mensch "ein Glied in dieser Kette der strengen Naturnotwendigkeit" ist (BM 19), erscheint der freie Wille als mit der menschlichen Existenz unvereinbares Konstrukt. Vielmehr ist das Wollen hiernach lediglich "das unmittelbare Bewusstsein der Wirksamkeit einer unserer inneren Naturkräfte" (BM 29). Der Eindruck der Freiheit entsteht nur aufgrund des Gefühls einer Übereinstimmung mit den in uns wirkenden Naturkräften. Die menschliche Freiheit ist damit der eines Baumes vergleichbar, der seine Zweige ungehindert entfalten kann. Da der Mensch dabei aber bloß das tut, "was seine Natur fordert", beruht das Freiheitsempfinden auf einer Selbsttäuschung:

"Im unmittelbaren Selbstbewusstsein erscheine ich mir als frei; durch Nachdenken über die ganze Natur finde ich, dass Freiheit schlechterdings unmöglich ist" (BM 25 f.).

Diese Art, das menschliche Dasein zu betrachten, hat auch weitreichende Folgen für Ethik und Moral. Denn der Gedanke der unabänderlichen Determination alles Seins bedeutet auch, dass es niemandes "Schuld noch Verdienst" ist, wenn er lasterhaft oder als ein Vorbild an Tugend durchs Leben geht. Auch hier gilt, dass man "nicht das geringste an dem ändern" kann, was man "nun einmal werden muss":

"Ich stehe unter der unerbittlichen Gewalt der strengen Notwendigkeit; bestimmt sie mich zu einem Toren und Lasterhaften, so werde ich ohne Zweifel ein Tor und ein Lasterhafter werden; bestimmt sie mich zu einem Weisen und Guten, so werde ich ohne Zweifel ein Weser und Guter werden" (BM 32).

1.3. Das Verschwinden der Wirklichkeit

Eine solche Sicht auf die menschliche Existenz ist natürlich höchst unbefriedigend. Bemühungen um moralische Entwicklung wären damit nutzlos, Gesetze, die unmoralisches Verhalten sanktionieren, sogar ungerecht, da schließlich niemand für ein Tun verantwortlich gemacht werden kann, dem er mit innerer Notwendigkeit folgt.

In einem zweiten Gedankenschritt wird deshalb versucht, die menschliche Existenz gegenüber anderen Existenzformen abzugrenzen. Denn als "intelligentes" Sein steht der Mensch nicht unter demselben Gesetz der Notwendigkeit wie die rein naturhafte Welt. Eine Pflanze verfügt in der Tat nicht über die Freiheit der Wahl. Sie muss dem ihr vorherbestimmten Weg folgen, um ihre Bestimmung zu erfüllen. Dies lässt sich aber von einem der Selbstreflexion fähigen Wesen nicht behaupten. Der Gedanke der strengen Determination gilt deshalb nur für "solche Kräfte, die sich lediglich durch ein Sein äußern, aber des Bewusstseins unfähig sind" (BM 38).

Dies macht es nun allerdings notwendig, die Struktur des menschlichen Bewusstseins genauer zu untersuchen: Wie verhält sich das Ich zur Welt? Wie nimmt es diese wahr? Welche Möglichkeiten, welche Grenzen ergeben sich daraus für seine Freiheit?

Ausgangspunkt der diesbezüglichen Überlegungen ist ein in seiner Radikalität an Descartes erinnernder Skeptizismus: Wenn die Welt dem Menschen nur über das Medium der Sinne zugänglich ist, so kann er, streng genommen, keinerlei Bewusstsein von der Welt haben. Vielmehr bezieht sich dieses stets nur auf seine eigenen Sinne. Wenn wir uns jedoch nicht der Dinge selbst, sondern lediglich des "Sehens oder Fühlens der Dinge" bewusst sind, so bedeutet dies nichts anderes, als dass wir "in aller Wahrnehmung" stets nur unsern "eigenen Zustand" wahrnehmen (BM 48):

"Das Bewusstsein des Gegenstandes ist nur ein nicht dafür erkanntes Bewusstsein meiner Erzeugung einer Vorstellung vom Gegenstande. Um diese Erzeugung weiß ich schlechthin dadurch, dass ich es selbst bin, der da erzeugt. Und so ist alles Bewusstsein nur ein unmittelbares, ein Bewusstsein meiner selbst" (BM 72).

Dass alle Anschauung in Wahrheit ein "Heraustragen meiner selbst aus mir selbst" ist und ich mich also "in allem Bewusstsein (...) selbst" anschau (BM 81), bezieht sich zunächst auf die äußeren Formen des Angeschauten. Denn da der Mensch unfähig ist, sich das Unendliche, Unbegrenzte vorzustellen, ist sein "geistiges Vermögen" stets auf ein "Linienziehen" ausgerichtet, also auf Formung, Gestaltgebung und Proportionalität, eine Abgrenzung der Dinge gegeneinander (BM 79 f.).

Aber auch alle Attribute, die wir den wahrgenommenen Dingen zuschreiben, entspringen im Kern der Selbstwahrnehmung. Weil der menschliche Geist sich stets reflektierend auf sich selbst zurückbeugt, verfügt er – in der Empfindung – nicht nur über ein "unmittelbares Bewusstsein" (BM 82). Vielmehr richtet sich die Anschauung auch auf seine eigene Empfindung. Diese wird dann aber, entsprechend der formgebenden Struktur der Anschauung, nicht unmittelbar angeschaut, sondern auf äußere Erscheinungen projiziert, oder genauer: als äußere Erscheinung wahrgenommen. So werden den Dingen Attribute zugeschrieben, die in Wahrheit der Selbstwahrnehmung des Bewusstseins entspringen:

"Die Eigenschaft des Dinges stammt aus der Empfindung meines eignen Zustandes; der Raum, den es erfüllt, aus der Anschauung. Durch Denken wird beides verknüpft, die erstere auf den letztern übertragen. (...) Dadurch, dass es in den

Raum gesetzt wird, wird mir Eigenschaft des Dinges, was eigentlich nur mein Zustand ist" (BM 88 f.).

Wenn nun aber alles Wahrgenommene nur ein Spiegelbild des eigenen Bewusstseins ist, so muss notwendigerweise auch der Gedanke einer undurchdringlichen Kausalkette, einer unaufhebbaren Determination alles Seienden, auf Einbildung beruhen. Auch sie basiert dann nur auf einer bestimmten Art und Weise, in der das Ich sich wahrnimmt, und kann folglich leicht durch eine veränderte Art der Selbstwahrnehmung überwunden werden. Wer dies eingesehen hat, muss "nicht länger vor einer Notwendigkeit zittern", die in Wahrheit nur ein Produkt seines eigenen Denkens ist:

"Solange du glauben konntest, dass ein solches System der Dinge, wie du es dir beschrieben, unabhängig von dir außer dir wirklich existiere, und dass du selbst ein Glied in der Kette dieses Systems sein möchtest, war diese Furcht begründet. Jetzt, nachdem du eingesehen hast, dass alles dies nur in dir selbst und durch dich selbst ist, wirst du ohne Zweifel nicht vor dem dich fürchten, was du für dein eignes Geschöpf erkannt hast" (BM 94 f.).

Allerdings muss für diese Art der Selbstbefreiung ein hoher Preis gezahlt werden. Denn die Loslösung aus allen Abhängigkeiten bedeutet ja zugleich, dass alle Gewissheiten entfallen. Wenn alles Sein auf reiner Einbildung beruht, zerfällt nicht nur "alles um mich herum, wovon ich abhängen könnte, in Nichts". Vielmehr verwandelt das Ich sich dadurch auch selbst "in Nichts" (BM 95). So zerrinnt das gesamte Sein zu einem reinen Traum:

"Alle Realität verwandelt sich in einen wunderbaren Traum, ohne ein Leben, von welchem geträumt wird, und ohne einen Geist, dem da träumt; in einen Traum, der in einem Traume von sich selbst zusammenhängt. Das Anschauen ist der Traum; das Denken – die Quelle alles Seins und aller Realität, die ich mir einbilde, meines Seins, meiner Kraft, meiner Zwecke – ist der Traum von jenem Traume" (BM 101).

1.4. Die Rückgewinnung der Wirklichkeit durch die Tat

So hat die genauere Betrachtung des menschlichen Bewusstseins zwar die menschliche Freiheit gerettet. Diese hat sich dabei jedoch als sinn- und ziellos erwiesen, da sie sich der Wirklichkeit, in der sie sich manifestiert, nicht gewiss sein kann. In einer Welt der vollständigen Vorherbestimmung alles Seins meint man nur zu wollen, was in Wahrheit das notwendige Wirken der Natur von einem verlangt. In einer Welt, in der Traum und Wirklichkeit nicht voneinander zu unterscheiden sind, lässt sich aber noch nicht einmal mit Sicherheit sagen, ob ich wirklich da bin oder mein Dasein nur träume:

"Und denke ich denn auch wirklich oder denke ich nur zu denken? Und denke ich wirklich zu denken, oder denke ich etwa nur ein Denken des Denkens? Was kann die Spekulation verhindern, so zu fragen, und so fortzufragen ins Unendliche? Was kann ich ihr antworten, und wo ist ein Punkt, da ich ihren Fragen Stillstand gebieten könnte?" (BM 110)

Diesen festen Punkt, der die menschliche Freiheit rettet, ohne die Wirklichkeit aufzulösen, auf die sie sich richtet, entdeckt Fichte in einer spezifischen Konzeption des Glaubens. Nicht "die Einwirkung vermeinter Dinge außer uns" und auch nicht die "leere[n] Bilder" unserer Einbildungskraft seien es, durch die das "Bewusstsein einer außer uns vorhandenen Realität begründet" werden könne (BM 123). Dies sei vielmehr nur zu gewährleisten durch den "Glaube[n] an unsere Freiheit" (ebd.).

Dieser Glaube kann sich nun aber nicht in einem wie auch immer gearteten Wissen manifestieren, da man sich auf diese Weise wieder in den Fallstricken der Sinne und der in sich selbst eingeschlossenen menschlichen Wahrnehmung verfangen würde. Wirklichkeit erlangen kann der Glaube vielmehr nur durch die Tat. Der "Glaube an unsere Freiheit" ist daher untrennbar verbunden mit dem Glauben an die Kraft und die Notwendigkeit "menschlichen Handelns". Nur das, was wir in der "Sphäre dieses Handelns" erfahren, ist für uns verbürgte Wirklichkeit, und nur in der Sphäre des Handelns können wir unsere Freiheit verwirklichen:

"Von jenem Bedürfnisse des Handelns geht das Bewusstsein der wirklichen Welt aus, nicht umgekehrt vom Bewusstsein der Welt das Bedürfnis des Handelns (...). Wir handeln nicht, weil wir erkennen, sondern wir erkennen, weil wir zu

handeln bestimmt sind; die praktische Vernunft ist die Wurzel aller Vernunft" (BM 123 f.).

Offen bleibt hierbei zunächst, wie sichergestellt werden kann, dass die Tat den Anforderungen der Moral genügt. Denn die Wirkmächtigkeit der eigenen Freiheit lässt sich ja auch durch eine kriminelle Tat erleben. Dieses Dilemma löst Fichte, indem er den Menschen im Schnittpunkt von überirdischem Willen und auf die materielle Welt bezogener Tat verortet:

"Ich stehe im Mittelpunkte zweier gerade entgegengesetzter Welten: einer sichtbaren, in der die Tat, [und] einer unsichtbaren und schlechthin unbegreiflichen, in der der Wille entscheidet; ich bin eine der Urkräfte für beide Welten" (BM 147).

Zwar liegt der überirdische Wille "im geheimen Dunkel" und bleibt in seinem Wesen "allen sterblichen Augen verschlossen". Als das "Wirkende" der "Vernunftwelt" hat jedoch auch der Mensch an ihm Anteil. Da sich in ihm gleichzeitig die auf die materielle Welt einwirkende Kraft – die Tat – manifestiert, ist er das Bindeglied zwischen beiden Welten. Demnach verfügt der menschliche Wille als "Bestandteil der übersinnlichen Welt" über die Kraft, auf die materielle Welt einzuwirken:

"Dieser Wille bricht aus in eine materielle Tat, und diese Tat gehört der Sinnenwelt an, und wirkt in derselben, was sie wirken kann" (BM 147).

Als selbstverständlich angenommen wird dabei, dass der überirdische Wille, der sich in der Vernunftwelt offenbart, auf Harmonie und Vollkommenheit abzielt. Dies wird deutlich, wenn Fichte betont, er sei durch seine Teilhabe an diesem Willen schon während seines irdischen Lebens ein "Mitbürger des Reichs der Freiheit" und der "Vernunfttätigkeit durch sich selbst". Das, was man "Himmel" nenne, liege "nicht jenseits des Grabes", sondern sei "schon hier um unsere Natur verbreitet, und sein Licht geht in jedem reinen Herzen auf":

"Nicht erst, nachdem ich aus dem Zusammenhange der irdischen Welt gerissen sein werde, werde ich den Eintritt in die überirdische erhalten; ich bin und lebe schon jetzt in ihr, weit wahrer als in der irdischen" (BM 147 f.).

1.5. Folgen für das Verhältnis zur Natur

Wie Descartes geht somit auch Fichte zunächst von einer fundamentalen Entzweiung von Ich und Welt aus. Und wie bei dem französischen ist es auch bei dem deutschen Philosophen ein metaphysisches Fundament, das die Haltbarkeit der gefundenen Brücke des Ichs zur Welt garantieren soll.

Dabei geht es allerdings bei Descartes um die Gewährleistung des Wahrheitsanspruchs eines Erkenntnisprozesses, während bei Fichte die Fundierung in einem überirdischen Sein die Moralität des Handelns sicherstellen soll. Diese Unterschiede hängen eng mit den Zeitumständen zusammen, in denen die Philosophen ihre Gedankengebäude jeweils entwickelt haben. Im Falle Descartes' hatten Renaissance und Humanismus den Boden für eine Abkehr von der theologiezentrierten Weltauslegung bereitet. Hier ging es darum, einen neuen, erfahrungsbasierten Zugang zur Welt zu finden und entsprechende Wissenschaftsformen zu legitimieren.

In Fichtes Philosophie ist dagegen deutlich der Nachhall der Französischen Revolution zu spüren, die das Ich aus allen ständischen Bindungen herausgelöst hatte. Folglich wird die Freiheit des Menschen hier nicht im Erkennen der Welt, sondern im autonomen Handeln gesucht: nicht im *Begreifen*, sondern im entschlossenen *Ergreifen* der Welt.

Der Ausgangsgedanke einer grundlegenden Trennung von Ich und Welt bzw. Natur ist jedoch beiden Philosophen gemeinsam. Es ist deshalb nicht überraschend, dass sich Descartes' Vision, die Menschen könnten sich durch die neuen Erkenntnismethoden zu "Herrn und Eigentümern der Natur" (Abh 58) aufschwingen, in ähnlicher Form auch bei Fichte findet:

"Ich will der Herr der Natur sein, und sie soll mein Diener sein" (BM 36).

Wie bei Descartes ist dabei auch hier zunächst daran gedacht, durch wissenschaftlichen Fortschritt das Wohlergehen der Menschen zu fördern. So dient das "Eindringen" des Verstandes in "die unverrückbaren Gesetze der Na-

tur" (BM 129 f.) und das 'Berechnen' ihrer "möglichen Entwicklungen" auch bei Fichte keinem abstrakten Erkenntnisinteresse. Die Natur soll vielmehr ausdrücklich deshalb "durchschaubarer" und "durchsichtiger" werden "bis in ihr geheimstes Innere", um das Leben der Menschen zu erleichtern:

"Es soll allmählich keines größeren Aufwandes an mechanischer Arbeit bedürfen, als ihrer der menschliche Körper bedarf zu seiner Entwicklung, Ausbildung und Gesundheit, und diese Arbeit soll aufhören Last zu sein; – denn das vernünftige Wesen ist nicht zum Lastträger bestimmt" (BM 130).

Implizit deuten sich im selben Kontext allerdings auch die Schattenseiten der beschworenen Segnungen des wissenschaftlich-technischen Fortschritts an. So spricht Fichte etwa davon, dass die "durch ihre Erfindungen bewaffnete menschliche Kraft" die "ganze Gewalt dieser Natur" in die Schranken weisen könne (ebd.).

Durch diese kriegerische Ausdrucksweise erscheinen Mensch und Natur noch stärker als Antipoden als bei Descartes. Dies ist nicht zuletzt deshalb problematisch, weil Fichte ja gerade in einem die Realität 'ergreifenden' Handeln (BM 111 f.) den Garanten für die Erfahrung der Freiheit sieht. Damit ist in seinem Denken noch stärker als bei Descartes jenes im Wortsinn bedenkenlose, rücksichtslose "Einwirken" auf die Natur angelegt, unter dessen destruktiven Folgen wir bis heute leiden.

2. Schellings naturphilosophische Bestimmung der menschlichen Freiheit

2.1. Kritik am mechanistischen Weltbild Fichtes und Descartes'

Friedrich Wilhelm Joseph Schelling ist in den Anfängen seiner Hochschulkarriere von Fichte gefördert worden. So verdankt er die Professur in Jena, die er 1798 erhielt, auch der Fürsprache des älteren Kollegen. Schon zwei Jahre später, als Schelling sein *System des transcendentalen Idealismus* veröffentlichte, zeigten sich jedoch die fundamentalen Unterschiede in den philosophischen Ansätzen der beiden Denker.

Aus den Differenzen wurde kurz darauf ein offener Konflikt, den beide zunächst durch einen längeren Briefwechsel auszuräumen versuchten. Als auch dies in den zentralen Punkten keine Annäherung brachte, kam es zum Bruch. Beide griffen die Grundannahmen des jeweils anderen in Vorlesungen und Publikationen an. Schelling veröffentlichte zu diesem Zweck 1806 eine *Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichteschen Lehre*.

Der Hauptkritikpunkt, den Schelling in dieser Schrift gegen Fichtes Philosophie vorbringt, ist, dass die "objektive Welt" darin zu einem "leere[n] Gespenst" verkomme. Ihrer symbolischen Vernichtung entspreche ihre Reduzierung auf die reine "Nutzanwendung": "Sie soll nur tot sein, damit auf sie gewirkt werden kann" (SW VII: 11). Die Natur werde einem "ökologisch-teleologische[n] Prinzip" unterworfen: Sie sei nur da, um "gebraucht" und "benutzt" zu werden (ebd.: 17). So habe die Natur "im Fichteschen System" ihren "letzten Rest von Erhabenheit verloren":

"Ihr ganzes Dasein läuft auf den Zweck ihrer Bearbeitung und Bewirtschaftung durch den Menschen hinaus" (SW VII: 110).

Den Hauptgrund für dieses reduktionistische Weltbild sieht Schelling in einer "mechanischen Ansicht" von der Natur. Diese Betrachtungsweise sei nun nicht erst durch Fichte in die Welt gekommen. Die Behauptung, dass alle Naturvorgänge auf einem "bloßen Mechanismus" beruhten und die Natur demzufolge

"unleugbar tot" sei, stelle vielmehr "seit Descartes" ein Wesensmerkmal "alle[r] herrschende[n] Philosophie" dar (SW VII: 103):

"Die ganze neuuropäische Philosophie seit ihrem Beginn (durch Descartes) hat diesen gemeinschaftlichen Mangel, dass die Natur für sie nicht vorhanden ist, und dass es ihr am lebendigen Grunde fehlt" (SW VII: 356).

2.2. Erschaffende und erschaffene Natur

Zur Überwindung des mechanistischen Weltbildes knüpft Schelling in seinem *Ersten Entwurf eines Systems der Naturphilosophie* (1799) an die Philosophie Baruch Spinozas an (vgl. SW III: 284). Dieser hatte zwischen zwei Aspekten der Natur unterschieden: Als "natura naturans" ist sie das dynamische Prinzip, das die stete Veränderung und Weiterentwicklung des naturhaften Seins vorantreibt. Als "natura naturata" ist sie die durch eben dieses Geschehen entstandene konkrete Gestalt eines Seins, seine vergängliche Form.

Schelling wirft nun den Verfechtern eines mechanistischen Weltbildes vor, sie würden die Natur auf den Aspekt der "natura naturata" reduzieren. Indem sie aber ihren Blick nur auf "die Natur als bloßes Produkt" richteten und deren dynamische "Produktivität" missachteten (ebd.), müssten sie notwendigerweise das Wesen der Natur verkennen. Denn "kein ursprüngliches Phänomen der Natur" sei denkbar "ohne jene Dualität" aus schaffender Produktivität und erschaffenem Produkt:

"Alle physikalische Erklärung kann nur darauf gehen, alle Gegensätze, die in der Natur erscheinen, auf jenen ursprünglichen Gegensatz im Innern der Natur, der selbst nicht mehr erscheint, zurückzuführen" (SW III: 288).

Nun ist der Aspekt der "natura naturans", der dynamisch-wirkenden Natur, im Falle des mechanistischen Weltbildes ja keineswegs ganz verschwunden. Er ist lediglich aus der äußeren Natur ins Innere des Menschen verlagert worden. Dadurch erscheint der Mensch nicht einfach nur als Herrscher über die Natur, sondern als derjenige, der auf diese zu ihrem Besten einwirkt und sie umgestaltet. In seinem Anspruch, die Natur neu und besser zu erschaffen, setzt er sich an die Stelle Gottes.

Bei Spinoza, auf den Schelling sich bezieht, war die Situation genau umgekehrt. Denn Spinoza sah "natura naturans" und "natura naturata", das aktiv-erschaffende und das passiv-erleidende Sein, nur als zwei Aspekte der alles umfassenden, alles in sich vereinigenden göttlichen Substanz. Die Einzelgeschöpfe waren demnach für ihn nur bestimmte Erscheinungsweisen Gottes:

"Die besonderen Dinge sind nur Affektionen von Attributen Gottes oder Modi, durch die Gottes Attribute in gewisser und bestimmter Weise ausgedrückt werden (Ethik I, Lehrsatz 25).

Da auch der Mensch in der Philosophie Spinozas als Teil der Natur gesehen wird, bleibt für den freien Willen kein Platz. Stattdessen ist auch der menschliche Wille nur eine bestimmte Ausdrucksform des göttlichen Seins, folgt also "der Notwendigkeit der göttlichen Natur". "Wille und Verstand" sind lediglich die menschlichen Erscheinungsformen der allgemeinen Prinzipien "Bewegung und Ruhe", die auch an allen übrigen "Naturdinge[n]" zu beobachten sind (Ethik I, Lehrsatz 32).

Damit bindet Spinoza den Menschen in das Gesamtgefüge der Natur ein. Der Anspruch einer Beherrschung und Ausbeutung der Natur ist demnach nicht mit seiner Philosophie vereinbar. Indem die Natur hier die "Offenbarung der Güte, Macht und Weisheit des ewigen Wesens" verspricht, wird sie in eben jener "Erhabenheit" erfahrbar, die Schelling in den mechanistischen Philosophien vermisst (SW VII: 110).

Auf der anderen Seite ist Freiheit bei Spinoza jedoch lediglich als subjektives Gefühl der Übereinstimmung mit dem objektiven Wirken Gottes in der Welt denkbar. Genau gegen diese Reduzierung der menschlichen Freiheit auf ein bloß nachvollziehendes Empfinden, das sich aus der Teilhabe an einem für den Menschen nicht zu beeinflussenden naturhaften Geschehen ableitet, hatte Fichte sich in seiner Philosophie gewandt.

Schelling zeigt für das Bedürfnis nach einer solchen Akzentverschiebung, einer stärkeren Würdigung des im freien menschlichen Willen liegenden Potenzials, durchaus Verständnis. Er wirft Fichte jedoch vor, bei diesen Bestrebungen zu weit gegangen und ins umgekehrte Extrem verfallen zu sein. Statt nur nach einer Möglichkeit zu suchen, die menschliche Freiheit stärker zu betonen, habe er diese absolut gesetzt. Dabei sei er noch weiter gegangen als Descartes, der hiermit lediglich ein erkenntnistheoretisches Interesse verfolgt habe:

"Fichtes Idealismus verhält sich (...) als umgekehrter Spinozismus, indem er dem absoluten, alles Subjekt vernichtenden Objekt des Spinoza das Subjekt in seiner Absolutheit, dem bloßen unbeweglichen Sein des Spinoza die Tat entgegensetzte; das Ich ist für Fichte nicht wie für Cartesius bloß der zum Behuf des Philosophierens angenommene, sondern der wirkliche, der wahre Anfang, das absolute Prius von allem" (SW X: 92).

2.3. Die Neubegründung des Verhältnisses zur Natur

Schelling benötigte nun also einen Denkansatz, der es erlaubte, die Achtung vor der Natur zu bewahren, ohne die menschliche Freiheit zu negieren; einen Denkansatz, der dem freien menschlichen Willen zu seinem Recht verhalf, ohne dass der Mensch hieraus die Legitimation für eine Unterwerfung der Natur ableiten konnte.

Dieses Ziel erreichte Schelling, indem er an die Stelle von Spinozas Pantheismus einen Panentheismus setzte. Dabei war zwar das gesamte Sein in Gott enthalten, aber nicht mehr alles Seiende mit Gott identisch.

Diese Unterscheidung ging einher mit einer Neuakzentuierung des Verhältnisses von natura naturata und natura naturans, erschaffener und erschaffender Natur. Das Entscheidende war nun nicht mehr die Seinsfülle Gottes, sein Einssein mit sich selbst, sein Charakter als absolute, alles Sein umfassende und in sich beschließende Substanz. Als wichtigstes Wesensmerkmal Gottes sah Schelling vielmehr dessen wirkend-dynamischen Aspekt an.

Angetrieben wird diese Gestaltungsdynamik zum einen durch den Gegensatz, der sich aus den Polen natura naturata und natura naturans selbst ergibt, im Sinne der Notwendigkeit, entwickelte Seinsformen immer wieder weiterzuentwickeln und erstarrtes Dasein neu zu beleben. Denn ansonsten würde mit dem Stillstand des Lebens auch die Natur selbst aufhören zu existieren:

"Der Gegensatz muss sein, weil ein Leben sein muss; denn der Gegensatz selbst ist das Leben und die Bewegung in der Einheit" (SW VII: 52).

Daneben führt Schelling die nie zum Stillstand kommende Entwicklungsdynamik der Natur jedoch auch auf den Bewegungsprozess des sich in der Natur

ausprägenden göttlichen Geistes selbst zurück. Dieser entäußert sich in der Natur in eine Vielzahl von Gestalten, in denen er seiner selbst ansichtig, also seiner selbst bewusst wird. Der gesamte Entwicklungsgang von Kosmos und Natur lässt sich damit als Heraustreten des Geistes aus seiner ursprünglichen Einheit verstehen, mit dem Ziel, am Ende aller Zeiten auf einer höheren Stufe der Selbstbewusstwerdung wieder eins mit sich selbst zu werden:

"Nur allmählich nähert sich der Geist sich selbst an. Es ist notwendig, dass er sich selbst äußerlich, und zwar als organisierte, belebte Materie erscheine. Denn nur das Leben ist das sichtbare Analogon des geistigen Seins" (SW I: 388).

Während also bei Fichte die äußeren Erscheinungen Projektionen des Ichs sind, die Weltwahrnehmung demnach letztlich stets Selbstwahrnehmung ist, ist bei Schelling die Wirklichkeit der Welt durch die Entwicklungsdynamik des in der Natur wirkenden Geistes verbürgt. An dieser Entwicklungsdynamik aber hat der Mensch unmittelbar Anteil, da er selbst ebenfalls im Spannungsfeld von *natura naturata* und *natura naturans* existiert. Er ist gestaltete Natur, verfügt zugleich aber auch über die Fähigkeit, das Gestaltete geistig nachzuvollziehen. Dies bezieht sich zum einen auf ihn selbst – als Selbstbewusstwerdung –, zum anderen aber auch auf das Wirken Gottes in der Natur.

Beide Erkenntnisprozesse – der subjektiv-selbstbezogene ebenso wie der objektive, auf naturhafte Vorgänge gerichtete – gründen somit gerade nicht, wie bei Descartes und Fichte, in einer radikalen Scheidung von Ich und Welt. Ihre Möglichkeit gründet vielmehr umgekehrt in der Wesensverwandtschaft des erkennenden Subjekts und des Gegenstands seiner Erkenntnis. "Das System der Natur", heißt es folgerichtig in den *Ideen zu einer Philosophie der Natur* (1797), "ist zugleich das System unseres Geistes" (SW II: 39):

"Solange ich selbst mit der Natur identisch bin, verstehe ich, was eine lebendige Natur ist, so gut, als ich mein eigenes Leben verstehe; begreife, wie dieses allgemeine Leben der Natur in mannigfaltigen Formen, in stufenmäßigen Entwicklungen, in allmählichen Annäherungen zur Freiheit sich offenbart; sobald ich aber mich und mit mir alles Ideale von der Natur trenne, bleibt mir nichts übrig als ein totes Objekt und ich höre auf, zu begreifen, wie ein Leben außer mir möglich ist" (SW II: 47 f.).

Die Sonderstellung des Menschen ergibt sich daraus, dass Gott – wie Schelling 1809 in einer Studie "über das Wesen der menschlichen Freiheit" ausführt – nur durch den Menschen "auch die Natur annimmt und mit sich verbindet" (SW VII: 411). Wie der göttliche Geist sich in der Natur gegenübertritt, verfügt der menschliche Geist über die Fähigkeit, das Wirken des objektiven Geistes in der Natur zu erkennen. Eben hieraus ergibt sich Schelling zufolge auch "das Wesen der menschlichen Freiheit":

"Nur der Mensch ist in Gott, und eben durch dieses In-Gott-Sein der Freiheit fähig" (SW VII: 411).

Diese Freiheit unterscheidet sich allerdings fundamental von dem Freiheitskonzept Fichtes. Während "nach Fichtescher Lehre (...) die Übereinstimmung der Natur mit dem Gedanken (...) nur so möglich [ist], dass sich die Natur nach dem Gedanken richtet", besteht die Freiheit des Menschen bei Schelling gerade darin, mit den eigenen Gedanken die in der Natur wirkende Harmonie nachzuvollziehen. An die Stelle von Unterwerfungsanspruch und Ausbeutungsstreben tritt dadurch eine demütige Haltung gegenüber der Natur, die gekennzeichnet ist von

"Andacht, Frömmigkeit gegen die Natur, Religion, unbedingte[r] Unterwerfung unter die Wirklichkeit und die Wahrheit, wie sie in der Natur ausgesprochen und mit der Natur selbst eins ist" (SW VII: 109 f.).

Resümee

Sowohl die Philosophie Descartes' als auch das Denken Fichtes enthalten ein ungeheuer befreiendes Potenzial für die geistige Entwicklung des Menschen. Descartes hat das menschliche Erkenntnisstreben aus seiner Autoritätsgläubigkeit und Theologiezentriertheit gelöst und den Weg für eine exakte, empirisch nachprüfbare Erforschung der Wirklichkeit geebnet. Aus Fichtes Philosophie spricht der Glaube an die Veränderungsmacht des menschlichen Handelns. Sie ermutigt den Menschen, sich nicht von vermeintlichen Bindungen an soziale Konventionen oder gar an eine unabänderliche Vorsehung davon abhalten zu lassen, sein eigenes Dasein wie das Leben anderer Menschen handelnd zu beeinflussen und zum Besseren zu wenden.

Beide Denkansätze implizieren allerdings auch die Gefahr einer Selbstüberschätzung des Menschen, indem sie die Interdependenz und enge Verbundenheit zwischen diesem und seiner Umwelt negieren. Hier wie dort wird die Autonomie des menschlichen Subjekts zum Zwecke einer Erweiterung der eigenen Handlungsmöglichkeiten überbewertet.

Im Falle Descartes' führt dies dazu, dass wesentliche Probleme der empirischen Forschung aus dem Blick geraten. Gerade dadurch, dass eine fundamentale Trennung von Ich und Welt postuliert wird, wird die Verzerrung der scheinbar objektiven Forschung durch den subjektiven Faktor – wie sie sich etwa durch Fragestellung, Versuchsaufbau und die gewählte Auswertungsmethode ergeben kann – unterschätzt.

Wissenschaftstheoretisch ausgedrückt, wird bei Descartes der quantitativ-erklärende Ansatz einseitig in den Vordergrund gestellt. Der qualitativ-verstehende Zugang zur Wirklichkeit, der die Einbeziehung der Forschenden in den Erkenntnisprozess mitberücksichtigt und so auch nicht von der Möglichkeit eines einfachen "Berechnens" der Wirklichkeit ausgeht, ist dagegen mit seinem Denkansatz unvereinbar.

Fichtes Philosophie birgt die Gefahr des Aktionismus in sich. Weil das Ich seiner Argumentation zufolge die Realität erst in der konkreten Tat als solche erfährt, ist planvolles Handeln kaum vorstellbar. Die in der Absolutsetzung des Ichs angelegte Hybris kann sich hier besonders problematisch auswirken, da sie sich mit dem Anspruch verbindet, die Realität nicht nur zu beeinflussen, sondern sie durch das handelnde Ich überhaupt erst zu erschaffen.

In beiden Fällen begünstigt die Entgegensetzung von Ich und Natur zudem eine ausbeuterische Haltung gegenüber Letzterer. Natur wird jeweils nur noch als totes Objekt, als Materie für den Erkenntnis- und Gestaltungswillen des Menschen betrachtet.

Natürlich gibt es hierzu auch eine Gegenbewegung, die letztlich bis zu Rousseau und seiner Beschwörung eines Lebens im Einklang mit der Natur zurückreicht und in die moderne Naturschutzbewegung gemündet ist. Allerdings muss auch "Naturschutz" nicht notwendig von dem Gedanken einer wesensmäßigen Verbundenheit von Mensch und Natur ausgehen. Vielmehr kann die Natur auch hier als etwas dem Menschen Äußerliches betrachtet werden, das er nur deshalb schützt, weil dies seinen eigenen Interessen dient.

Dies zeigt sich nicht zuletzt in dem aktuellen Paradigmenwechsel, durch den immer stärker das Konzept des "Klimaschutzes" an die Stelle des "Naturschutzes" gesetzt wird. Denn beim Klimaschutz geht es ja nicht um den Schutz irgendeines x-beliebigen Klimas, sondern um die Bewahrung eben desjenigen Klimas, das dem Wohlergehen der Menschen dienlich ist.

Während "Naturschutz" damit zumindest vereinbar ist mit einem ganzheitlichen Ansatz, bei dem der Mensch als Teil der Natur betrachtet wird, ist das Konzept des "Klimaschutzes" anthropozentrisch. Der Mensch wirkt hier zu seinem Nutzen auf die Natur ein, anstatt sein Tun so zu organisieren, dass es in Übereinstimmung mit der Natur erfolgt. Das Konzept beruht damit auf eben jenem Konstrukt einer Entgegensetzung von Ich und Umwelt, wie es auch für die Denkansätze von Descartes und Fichte konstitutiv ist.

Hieraus ergeben sich folglich auch Herangehensweisen an die Umwelt, die denen analog sind, die seit der Neuzeit unseren Umgang mit der Natur bestimmen. Herangehensweisen, die von der Überzeugung getragen werden, dass die aus den Fugen geratene Natur mit denselben technischen Mitteln "gezähmt" werden kann, die sie auch aus dem Gleichgewicht gebracht haben. Es ist aber fraglich, ob wir die säkulare Krise, in die unsere Zivilisation durch die Entgegensetzung von Ich und Natur geraten ist, mit eben jener Einstellung gegenüber der Natur bewältigen können, die diese Krise erst verursacht hat.

Literatur

Descartes, René:

Abh: Abhandlung über die Methode des richtigen Vernunftgebrauchs und der wissenschaftlichen Wahrheitsforschung [Discours de la méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences; 1637]. Ins Deutsche übertragen von Kuno Fischer; erneuert und mit einem Nachwort versehen von Hermann Glockner. Stuttgart 1961: Reclam.

Med: Meditationen über die Erste Philosophie [Meditationes de prima philosophia; 1641]. Aus dem Lateinischen übersetzt und herausgegeben von Gerhart Schmidt. Stuttgart 1971: Reclam.

Fichte, Johann Gottlieb.

BM: Die Bestimmung des Menschen (1800). Herausgegeben und mit einem Nachwort versehen von Theodor Ballauff und Ignaz Klein. Stuttgart 1981: Reclam.

Heidegger, Martin:

EN: Nietzsche: Der europäische Nihilismus (Vorlesung, gehalten 1940 an der Universität Freiburg/Brsg.). 2 Bände. Pfullingen 1961: Neske.

FD: Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen (Vorlesung, gehalten im Wintersemester 1935/36 an der Universität Freiburg/Brsg.). Tübingen 1962: Niemeyer.

SuZ: Sein und Zeit (1927). Tübingen 1984: Niemeyer [15., an Hand der Gesamtausgabe durchgesehene Auflage mit den Randbemerkungen aus dem Handexemplar des Autors im Anhang].

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph:

SW: Sämtliche [Sämmtliche] Werke. 14 Bände, herausgegeben von Karl Friedrich August Schelling. Stuttgart und Augsburg 1856 – 1861: Cotta.

Spinoza, Baruch:

Ethik, nach geometrischer Methode dargelegt [Ethica ordine geometrico demonstrata; 1677]. In: Ders.: Opera, lateinisch-deutsch, herausgegeben von Konrad Blumenstock, Bd. 2 (1967). Darmstadt 1979/80: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

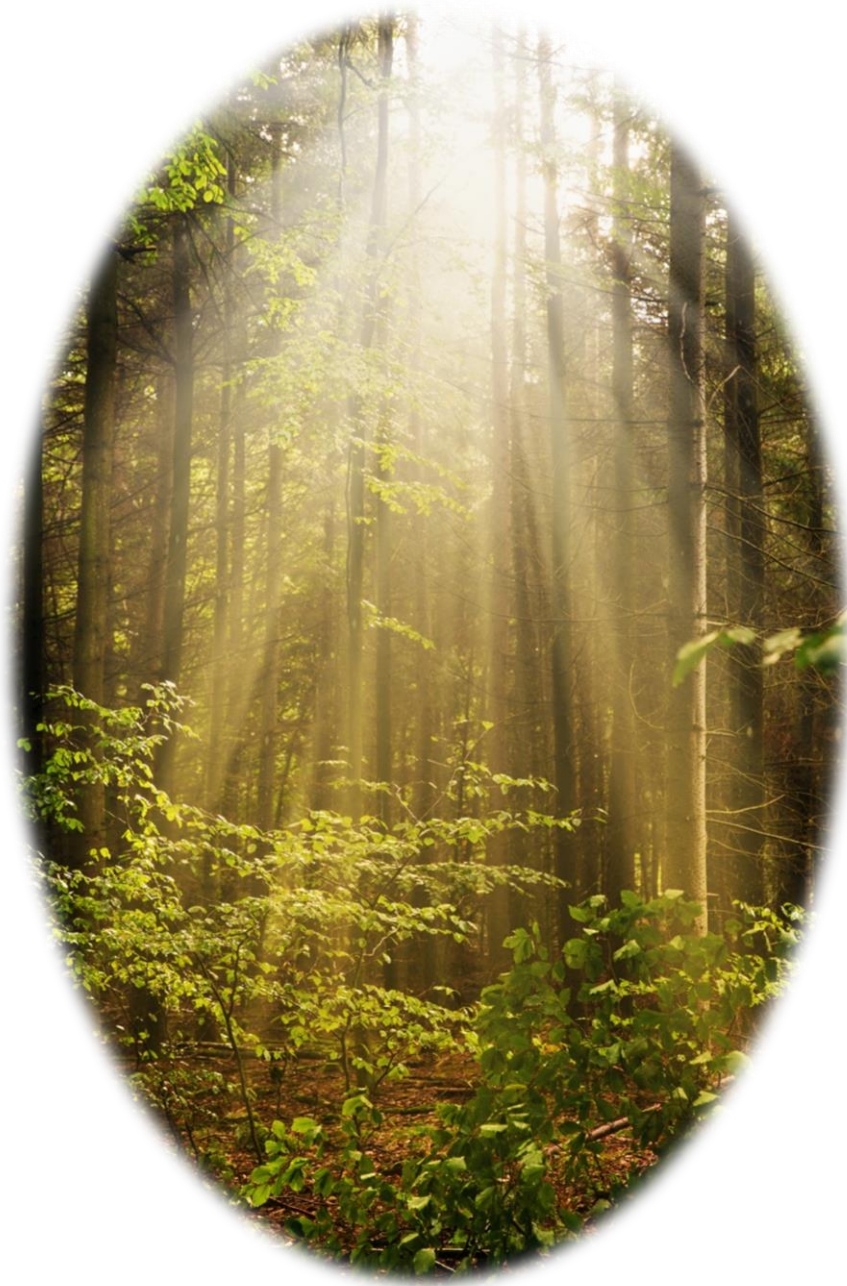


Bild: Freestockgallery: Sonnenlicht im Wald