

Zusammengestellt von:
Helmut Girndt

Naturphilosophie im Deutschen Idealismus

kultur- und
sozialwissenschaften

Das Werk ist urheberrechtlich geschützt. Die dadurch begründeten Rechte, insbesondere das Recht der Vervielfältigung und Verbreitung sowie der Übersetzung und des Nachdrucks, bleiben, auch bei nur auszugsweiser Verwertung, vorbehalten. Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form (Druck, Fotokopie, Mikrofilm oder ein anderes Verfahren) ohne schriftliche Genehmigung der FernUniversität reproduziert oder unter Verwendung elektronischer Systeme verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.

Inhaltsverzeichnis

Vorwort zum Studienbrief	7
Kurzfassung der wesentlichen Gedanken der in diesem Band vereinigten Aufsätze zu Fichte, Schelling und Hegel	12
Johann Gottlieb Fichte	12
Friedrich Wilhelm Joseph Schelling	18
Georg Friedrich Wilhelm Hegel	22
I „Vorgeschichte“	27
1 Leibniz: Die Natur als Verwirklichung und Erscheinung der Vernunft <i>(Klaus Erich Kaehler)</i>	27
1.1 Der Begründungszusammenhang der Leibnizschen Philosophie im Ganzen: Die drei Ebenen	28
1.2 Die ultima Ratio der Natur	31
1.3 Die Natur als Verwirklichung der Vernunft: die Totalität der geschaffenen Monaden	34
1.4 Die Natur als Erscheinung der Vernunft: die körperliche Welt	38
1.5 Substanz und Materie	43
1.6 Die unaufhebbare Differenz zwischen den ontologischen Stufen der Natur	49
2 Teleologisches Reflektieren und kausales Bestimmen <i>(Josef Simon)</i>	53
II. Fichte	74
3 Fichtes Naturlehre in der Sicht von Reinhard Lauth <i>(Marco Ivaldo)</i>	74
3.1 Die Naturlehre Fichtes von Reinhard Lauth: Bedeutung einer Darstellung	74
3.2 Das Grundgerüst der Lauthschen Darstellung	78
3.3 Der systematische Ausgangspunkt	80

3.4	Natur im Reflex- und Reflexionssein. Zurückweisung des Idealismus	81
3.5	Die Konstitution des Außenobjekts	83
3.6	Plurale Außenwelt	86
3.7	Pluripotentielle Welt und reine Empirie	89
3.8	Die reflektierende Urteilskraft in ihrer Konstitutionsleistung der organischen Natur	92
3.9	Organische Natur	94
3.10	Pflanze und Tier	95
3.11	Anthropos	97
3.12	Schlußbetrachtung	100
4	Fichtes Begriff der Natur. Rezeptionsgeschichte im Wandel – Ein Forschungsbericht (Hartmut Traub)	104
4.1	Einleitung: Fichtes „berüchtigte und verspottete Bestimmung der Natur“ (Janke)	104
4.2	Erster Teil – Fichtes Naturverständnis: Grundlegung, Kontinuität und Brüche der Rezeptionsgeschichte	107
4.2.1	Die Grundlegung der Rezeptionsgeschichte durch Schellings Kritik	107
4.2.2	Die naturphilosophische Fichterezeption zur Zeit des Nationalsozialismus	113
4.2.3	Gegenwärtige Positionen	116
4.2.4	Ansätze zur Überwindung der konfrontativen Rezeptionsgeschichte	121
4.3	Zweiter Teil – Rezeptionsgeschichte im Wandel	125
4.3.1	Die Fünffache Naturbetrachtung	125
4.3.2	Fichtes erweiterter Naturbegriff	128
III.	Schelling	144
5	Schellings Naturphilosophie oder Der wirbelnde Strom des Werdens. Zur sich potenzierenden Produktivität des Naturprozesses (Wolfdietrich Schmied-Kowarzik)	144
5.1	Vorbemerkungen	144

5.2	Die Genesis des Naturproblems in Schellings Denkentwicklung	148
5.3	Der Naturprozeß in seiner sich potenzierenden Produktivität	156
5.4	Das Verhältnis des Menschen zur Natur	164
6	Schellings späte Wiederaufnahme der Naturphilosophie. Zur <i>Darstellung des Naturprozesses</i> (1843/44) (<i>Wolfdietrich Schmied-Kowarzik</i>)	170
6.1	Die Prinzipien des reinen Denkens	173
6.2	Die Potenzen des Naturprozesses	179
6.2.1	Das siderische Weltsystem	180
6.2.2	Der dynamische Prozeß	183
6.2.3	Der Organismus	186
IV.	Hegel	189
7	Die Natur – und Ich: Über Aktualität und Bedeutung von Hegels Naturalismuskritik (<i>Christoph Binkelmann</i>)	189
7.1	Die strukturelle Analogie von Selbsterhaltung und Selbstbewußtsein	192
7.2	Die strukturelle Verschiedenheit von Selbsterhaltung und Selbstbewußtsein	197
7.3	Schluß	202
8	Hegels Naturphilosophie – Ansatz und Aktualität (<i>Thomas S. Hoffmann</i>)	204
8.1	Hegels Thema: die sich zeigende Natur	205
8.2	Hegels naturphilosophischer Ausgangspunkt: das Logische und die Natur	209
8.3	Hegels Begriff der Bestimmtheit der Natur	213
8.4	Exemplarische Konsequenzen des Hegelschen Ansatzes im Blick auf die philosophischen Anthropologie	217
V.	Nachgeschichte	220

9	Naturphilosophie heute. Eine Skizze in fundamentalphilosophischer und ethischer Absicht (<i>Thomas S. Hoffmann</i>)	220
9.1	Das Dilemma moderner Naturphilosophie	220
9.2	Pluralität der Naturbegriffe	222
9.3	Natur und Welt	225
9.4	Natur und Selbstheit: antike und idealistische Zugänge	230
9.5	Synätiologie	233
10	Quellenangabe	236
11	Zu den Autoren	237

Vorwort zum Studienbrief

Die in diesem Studienbrief zusammengestellten Aufsätze zur Naturphilosophie des „Deutschen Idealismus“, für den sich in der angelsächsischen Welt inzwischen die Bezeichnung *19th Century Continental Philosophy* durchgesetzt hat, stehen exemplarisch für eine Epoche philosophischen Denkens, die aus Sicht der in den letzten zwei Jahrhunderten gewonnenen naturwissenschaftlichen Erkenntnisse in weite Ferne gerückt scheint.

Warum dann dieser Band? Allein aus historischem Interesse? – Nein, es geht hier nicht, jedenfalls nicht in erster Linie, um Ideengeschichtliches, gar um die Erfüllung eines antiquarischen Verlangens, es geht um Philosophie, die – wie Mathematik, Moral und Kunst – unseren zeitlosen Erkenntnisinn unmittelbar anzusprechen vermag.

Philosophisch ist das Denken über die Natur im 18. und frühen 19. Jahrhundert schon deshalb von Interesse, weil es in unvereinbarem Gegensatz zu den uns heute, im 21. Jahrhundert, geläufigen weltanschaulichen Vorstellungen über die Natur steht. Werfen wir also – soweit in einem Vorwort möglich – einen Blick auf das philosophische Denken des 18. und 19. Jahrhundert und das aus ihm folgende Naturverständnis, um so einen ersten Zugang zu einer Sichtweise der Natur zu gewinnen, die der gegenwärtigen völlig entgegengesetzt ist!

Im Gegensatz zur Vergangenheit leben und denken wir heute mehrheitlich nicht mehr aus einem philosophischen Verständnis der Natur heraus. Die gegenwärtige akademische Philosophie konzentriert sich vielfach auf Methodenfragen und nimmt zu den Inhalten der Wissenschaften nicht mehr ausdrücklich Stellung. Dementsprechend ist auch die Natur als eines der großen Themen der Philosophie weitgehend aus den Bemühungen des Faches verschwunden und niemand traut der Philosophie zu, aus sich selber schöpfend etwas zum Thema Natur beitragen zu können¹. An die Stelle von Naturphilosophie sind heute naturalistische Weltanschauungen getreten.

Zu ihrer Rechtfertigung berufen sie sich zumeist auf wissenschaftliche Erkenntnisse des 19. Jahrhunderts, neben astronomischen und geologischen Erkenntnissen insbe-

1 So der Autor Thomas Sören Hoffmann in diesem Band.

sondere auf die Deszendenztheorie von Charles Darwin. Nach ihr sind alle Formen natürlichen Lebens, einschließlich der menschlichen, aus zufallsbedingten Mutationen der organischen Materie und deren biologische Anpassungsleistungen an wechselnde Umweltbedingungen entstanden. Darwins geniale These, die bis heute nichts von ihrer wissenschaftlichen Bedeutung verloren hat, wurde nach zunächst heftigem Widerstand von theologischer Seite, der im Mittleren Westen Nordamerikas bis heute fortlebt, im Verlauf des späteren 19. und des 20. Jahrhundert zu einer allgemein akzeptierten Weltanschauung, die das zuvor weitgehend christlich geprägte Natur- und Menschenbild verdrängte. Aus einer fallibelen empirischen Hypothese und Theorie wurde eine über allen Zweifel erhabene vermeintlich universale Erkenntnis, was selbstverständlich nur um den Preis ihrer Wissenschaftlichkeit geschehen konnte.

Als weltanschauliche Ideologie, sofern sie sich mit partikularen Interessen verbündet, steht die inzwischen weit verbreitete Auffassung vom Menschen als eines Zufallsprodukts biologischer Evolution nicht nur im Gegensatz, sondern in unvereinbarem Widerspruch zur philosophischen Konzeption der Natur und des Lebens während des 18. und frühen 19. Jahrhunderts. Denn diese Konzeption beruft sich nicht wie die Gegenwart auf jederzeit wissenschaftlich überholbare empirische Hypothesen, aus denen sie dennoch glaubt, ein umfassendes und für immer verbindliches Weltbild ableiten zu können, sondern auf rationale philosophische Prämissen *a priori* und aus ihr folgende rationale Argumente. So schwer nachvollziehbar es für das gegenwärtige naturalistische Selbstverständnis erscheinen mag, rationales philosophisches Denken ist gedanklich unabweislich und jeder Widerspruch gegen es verwandelt sich selbst in Widerspruch.

Voraussetzung für das Erkennen dieses Sachverhalts und für ein sinnvolles Studium der Texte des vorliegenden Studienbriefs ist allerdings ein grundlegendes Verständnis dessen, was philosophisches Denken überhaupt ist und was berechtigt, es als philosophisch zu qualifizieren. Es beruht, seit seinem sokratischen Anfang, auf *sophrosyne* (dt. „Besonnenheit“ auch im Sinne von „Gelassenheit“), auf der Einsicht, daß Wissen, allem Wissen spezifischer Sachverhalte voraus, immer auch Selbstwissen ist: Wissen vom Wissen. So beruht der Ruhm des Sokrates als eines Musterbildes philosophischer Weisheit nicht auf der Kenntnis spezifischer Sachverhalte (deren Unkenntnis er gerade bekennt), sondern auf einem Bewußtsein (das jeder haben könnte, aber erfahrungsgemäß *de facto* nicht hat) der eigenen Ignoranz, also dem Bewußtsein des Wissens als solchem, das auch und gerade darin bestehen kann, sich (wie im Fal-

les des Sokrates) der eigenen Unkenntnis bewußt zu sein. Philosophisches Wissen unterscheidet sich auf diese Weise von allem anderen Wissen um besondere Sachverhalte (logischer, mathematischer oder empirischer), das gerade darin besteht, sich selbst als Wissen im Wissen von gewußten Sachverhalten zu verlieren und zu vergessen. Besonnenheit, Bewußtsein des Wissens im Wissen, oder Vernunft, ist also die Grundlage aller philosophischen und damit auch aller transzendental-philosophischen, Erkenntnis im Unterschied zu nicht-philosophischer, allein im Wissen spezifischer Sachverhalte beruhender Erkenntnis. In der Diktion Kants: *Philosophisches Wissen ist Wissen von den apriorischen Bedingungen seiner Möglichkeit und daher vernünftiges Wissen gegenüber dem Wissen des Verstandes*. Die Philosophie ist deshalb Vernunftwissenschaft.

Erst im Bewußtsein ihres selbstreflexiven Charakters läßt sich also das Verhältnis philosophischen Wissens gegenüber allem anderen Wissen – apriorischem (d.h. der Logik und Mathematik) und aposteriorischem (der Erfahrungswissenschaften) – richtig einschätzen. Der vermeintlichen Naturbedingtheit allen Wissens, die einer biologischen Weltanschauung innewohnt, kann demnach von vornherein kein philosophischer Erkenntnisstatus eingeräumt werden – und zwar nicht nur, weil empirisch begründeter Erkenntnis ausschließlich hypothetische Bedeutung und erfahrungswissenschaftlichen Gesetzen nur empirische Allgemeinheit, keine Universalität zukommt (wie der Logik, Mathematik und Philosophie). Darüber hinaus ist die Vorstellung, Wissen oder Bewußtsein sei Produkt einer unbewußt produzierenden Natur, in der das Vermögen des Wissens nach einem bestimmten Organisationsgrad lebendiger Materie durch Zufallsmutationen in Erscheinung träte, auch als spekulative, nicht empirische ausweisbare Annahme nur möglich unter stillschweigender Voraussetzung dessen, was erst erklärt werden soll, der Aktualität der Erkenntnis und das heißt, des Wissens von eben dieser Annahme. Wissen und Bewußtsein auf bewußtlosen Naturprozessen aufrufen oder gar aus ihnen hervorgehen zu lassen, eine Theorie, wie sie z.B. Teilhard de Jardin im 20. Jahrhundert vertreten hat, ist also eine logische Unmöglichkeit, weil sie das, was sie erklären soll: das Wissen, mit der Aufstellung der eigenen These schon voraussetzt und in Anspruch nimmt. Eine na-

turalistische Theorie mag vieles erklären, sich selbst und die von ihr beanspruchte Erklärungsfähigkeit nicht².

Es bleibt also nur die Alternative statt vom *Sein* (der unbelebten oder der belebten Natur, den Neuronen oder welcher anderen Naturinstanzen auch immer) vom *Wissen* als erster philosophischer Voraussetzung auszugehen, genauer vom Wissen des Wissens oder der Vernunft. Von ihr und ihren Prinzipien ausgehend haben die rationalistischen Denker des 18. und 19. Jahrhunderts ihre philosophischen Einsichten über die Natur entwickelt.

Nun ist allerdings als historische Tatsache anzuerkennen: Den großen Philosophen nach Leibniz und Kant: Fichte, Schelling und Hegel ist es nicht gelungen, ihrem angestrebten, wissenschaftlichen Ideal der Entwicklung eines Systems der Vernunftkenntnis vollkommen gerecht zu werden. Diesem Ziel aber sind sie zeitlebens treu geblieben, und so haben sie ihr Ideal evidenter Voraussetzungen, rational begründeter Thesen und stringenter Konsequenzen, das sich zu einem vollkommenen System rationaler Erkenntnisse zusammenfügen sollte, wenigstens partiell erreicht. Dieses Ideal sah Immanuel Kant noch in weite Ferne gerückt, aber Fichte, Schelling und Hegel glaubten sich anfänglich durchaus in der Lage, es noch in ihrer Lebenszeit erreichen zu können, und diese Überzeugung hat sie zu unermüdlicher lebenslanger philosophischer Tätigkeit angetrieben. Dieser Tatsache verdanken wir einen unschätzbaren wertvollen geistigen Nachlaß, einen Schatz universaler, d.h. zeitlos gültiger und insofern immer neuer und stets erneuerbarer Erkenntnis, die auszuschöpfen bis heute nicht möglich war.

Ist dann aber die Idee einer Vernunftwissenschaft und einer in ihr begründeten Naturphilosophie philosophisch erledigt, wie eine ermüdete, nur noch historisch orientierte Geisteswissenschaft und eine überanstrengte, keines großen Gedankenaufschwungs mehr fähige akademische Philosophie heutzutage suggerieren? Mitnichten, kann man nur antworten, denn das geistige Vermögen in uns, das nicht nur moralisch, sondern auch theoretisch unbedingte Forderungen stellt, die Vernunft, ist Manifestation unseres höchsten Selbst. Ihm können wir nicht entkommen.

2 Dazu in diesem Band insbesondere der Aufsatz von Christoph Binkelman: „Die Natur – und Ich: Über Aktualität und Bedeutung von Hegels Naturalismuskritik“ in diesem Studienbrief.

Es gilt also, die Erbschaft der philosophischen Erkenntnisse des „Deutschen Idealismus“ zu entziffern und zur Sprache zu bringen in einer veränderten Welt erfahrungswissenschaftlicher Erkenntnis und Technik, gewandelter Wertvorstellungen und Institutionen und das heißt, die Erkenntnisse des „Deutschen Idealismus“ und seine Naturphilosophie verständig und verständlich in die Sprache der Gegenwart zu übersetzen, um so wieder zu einem ursprünglichen Philosophieren abseits gesellschaftlicher Ideologien zu gelangen und zu einem Denken, das unser Leben verändert.

Damit komme ich zum Ende der philosophischen Einleitung des vorliegenden Studienbriefes „Naturphilosophie des Deutschen Idealismus“. Es bleibt, um die Einleitung abzuschließen, nur noch etwas zur Komposition des vorliegenden Bandes nachzutragen: seine Abfolge von Aufsätzen, die mit Leibniz und Kant beginnt.

Die vorgetragene philosophische Kritik an der weit verbreiteten naturalistischen Weltanschauung der Gegenwart hatte ihren Vorläufer in der Auseinandersetzung des Rationalismus mit dem Empirismus, wie sie exemplarisch von Leibniz einerseits, von Hume und Lockes andererseits ausgetragen wurde, eine Auseinandersetzung, die erst in der Philosophie Kants und seiner Nachfolger ihr volles transzendental-idealistisches Potential erreichte.

Es gab allerdings noch eine zweite Differenz, die für die Entwicklung der deutschen Philosophie im 19. Jahrhundert und deren Natur- und Selbst-Verständnis von grundlegender Bedeutung wurde, die Differenz zwischen kausalem und teleologischem Denken. Für sie hat Kant – wiederum auf der Grundlage von Leibniz – einen wichtigen Beitrag geliefert, dem der zweite Aufsatz der „Vorgeschichte“ dieses Sammelbandes gewidmet ist³.

Mit seiner auf rationalen Prinzipien begründeten Metaphysik hatte Leibniz nicht nur die Grundlage für die späteren philosophischen Erkenntnistheorien der Philosophen des „Deutschen Idealismus“ gelegt, sondern mit seiner Überzeugung von der Welt als der besten aller möglichen auch die Grundlage einer ethisch religiösen Grundeinstellung, wie sie sich, auf verschiedene Weise modifiziert, bei seinen transzendental-idealistischen Nachfolgern des frühen 19. Jahrhunderts findet. Und selbstverständlich

3 Josef Simon: „Teleologisches Reflektieren und kausales Bestimmen“.

war Leibniz, in dessen Lebenszeit die Erfahrung des schrecklichsten aller Kriege auf deutschem Boden fällt – kein flacher Fortschrittsoptimist im Sinne des späteren 19. Jahrhunderts.

So beginnt denn der vorliegende Studienbrief mit der Vorgeschichte des „Deutschen Idealismus“ mit einem Aufsatz über Leibniz, dem großen Genie des 18. Jahrhunderts und seiner Konzeption der Natur als Verwirklichung und Erscheinung der Vernunft, verfaßt von Klaus Erich Kaehler.

In der hier folgenden Wiedergabe der für diesen Band ausgewählten Studientexte möchte der Herausgeber, bevor die Originalbeiträge zu Fichte, Schelling und Hegel selbst in ganzer Länge zu Worte kommen, diesen zur ersten Orientierung eine unkommentierte Kurzfassung mit ggf. einigen Zusatzinformationen voranstellen. Die Zusammenfassungen sind eng an die Beiträge selbst angelehnt und können als Beispiele für das Exzerpieren von wissenschaftlichen Aufsätzen zum persönlichen Gebrauch angesehen werden. Außerhalb dieses Zwecks sind sinngemäße und insbesondere wörtliche Übernahmen aus den Texten fremder Autoren immer nach den Regeln wissenschaftlichen Zitierens zu kennzeichnen!

Kurzfassung der wesentlichen Gedanken der in diesem Band vereinigten Aufsätze zu Fichte, Schelling und Hegel

Johann Gottlieb Fichte

Marco Ivaldo: „Fichtes Naturlehre in der Sicht Reinhard Lauths“

Nach dem Verweis auf die Vorgeschichte des Themas dieses Studienbriefs komme ich zum ersten, dem Philosophen Johann Gottlieb Fichte gewidmeten Aufsatz, *Fichtes Naturlehre in der Sicht von Reinhard Lauth*. Dem Münchener Philosophen und Fichteforscher Lauth (1919-2007) kommt das Verdienst zu, die Fichtesche Naturlehre zum ersten Mal systematisch rekonstruiert zu haben⁴. Ausgehend von der Frage, welche Bestimmungen der Natur aus transzendentalphilosophischer Sicht notwendig zu kommen müssen, entwickelt er den Grundgedanken Fichtes zur Naturphilosophie. Der in diesem Band abgedruckte Aufsatz, auf dem die folgende Zusammenfassung

4 Reinhard Lauth: Die Transzendente Naturlehre Fichtes nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre, Hamburg 1984.

beruht, wurde von einem der führenden Fichtekenner Italiens, Marco Ivaldo (Neapel), verfaßt.

Ausgangspunkt von Fichtes Naturlehre ist die Idee der Vernunft, deren Existenz darin besteht, nicht nur sich selbst als Wissen zu wissen, sondern sich selbst vollkommen zu verwirklichen. Im Gebiet der theoretischen Philosophie geschieht das im vernunftimmanenten Streben, sich vollkommen zu erkennen, und im Gebiet der praktischen Philosophie, sich als Vernunft vollkommen zu verwirklichen. Vernunft als höchstes geistiges Vermögen ist, wie schon hervorgehoben, kein einfaches, sondern ein reflexives Sein, Reflexivität: das in allem Wissen sich selbst wissende Wissen. Die Vernunft kann daher nicht aus dem einfachen und bewußtlosen Sein der Natur begründet oder aus ihm hervorgegangen sein, wie es alle naturalistischen Weltanschauungen voraussetzen, sondern umgekehrt ist die Vernunft die Voraussetzung für das philosophische Verständnis der Natur. Die folgenden Thesen geben den Gedankengang Lauths in den Worten Marco Ivaldos wieder:

1. Die Natur als objektive Außengegebenheit tritt immer nur in der Vernunft als selbstreflexivem Sein in Erscheinung, und das heißt, in theoretischer Erkenntnis und in praktischem Handeln, die ihrer Tendenz nach auf die Verwirklichung absoluter Vernunft gerichtet ist.
2. Letztes Substrat der Natur ist eine relativ selbständige Bestimmtheit – die Hemmung (bzw. die Hemmungen) –, die sich in jedem wirklichen Bewußtsein manifestiert. Dieses Substrat ist allerdings niemals fertig gegeben, sondern wird nur durch freies Handeln realisiert. Dieses ursprünglich Bestimmbare ist das Andere im Ich und dem Ich als dem Konstruierenden als Objekt Gegenüberstehende.
3. Kants Darlegungen in der *Kritik der reinen Vernunft* zeigen, daß wir das, was Natur ist, keineswegs der Erfahrung allein entnehmen. Vielmehr ist sie uns a priori als ein geordnetes Ganzes gegeben, weil das, was die Erfahrung allein gibt, in Denk- und Anschauungsformen gefaßt erscheint, und das sind bestimmte Empfindungen. Fichte hingegen geht in seiner *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* von einem *Schweben* der transzendentalen Einbildungskraft und dessen Produkt aus – dem „Bestimmbaren“ – und verfolgt auf dieser Grundlage systematisch dessen Bestimmung durch die Vernunft. Er zeigt, wie das „Gefühl“ zur Empfindung und Wahrnehmung, die Wahrnehmung durch Verstandesdenken zur Erfahrung, und die Erfahrung im empirischen Denken (und reflektierenden Urteilen) zur Vorstellung einer einheitlichen

Natur verarbeitet wird. Infolge des Schwebens der Einbildungskraft haben wir außerdem ein zeitliches Werden, das auf Grund der permanenten Erfüllung seiner Erstreckung mit sinnlichem Anschauungsgehalt als ein Objektives erscheint. In diesem zeitlichen Werden tritt eine sich manifestierende Realität auf, von der wir erleben, daß sie sich uns aufzwingt.

4. Die transzendente Einbildungskraft erstreckt aber nicht nur das Ich in ein zeitliches Werden, sondern bildet auch den *Raum* als nie abgeschlossenes Resultat ihrer eigenen in Hemmungen synthetisierten Handlungsweisen, die als ein Linienziehen vorzustellen ist (aktuelles Linienziehen hingegen setzt den Raum schon voraus). Damit wir aber überhaupt eine Raumerfahrung haben können, muß die Sinnlichkeit der „Verbreitung“ fähig sein, und wir müssen nicht nur eine, sondern mehrere Hemmungen gleichzeitig auffassen. Die Form, in der ein solches Zugleichsein mehrerer Gegebenheiten vorgestellt werden kann, ist die des Raumes und der räumlichen Objekte. Sie ist das nie abgeschlossene Resultat der eigenen, mit den Hemmungen synthetisierten Handlungsweise.

5. Das Substrat, welches der Natur zugrunde liegt, ist nicht in einer fertigen wirklichen Ordnung gegeben, sondern ist „ein ursprünglich Bestimmbares“ und als solches „virtuell und pluripotentuell“.

6. Die transzendente Konstitution eröffnet also aus sich selbst den Freiraum für die „reine Empirie“, d.i. „die Erfassung besonderer Gesetze“. Diese kann und soll die Grenze des durch transzendente Ableitung grundgesetzlich Erwiesenen überschreiten, oder besser gesagt: Sie findet im Gebiet dessen, was transzendental aufgeklärt ist, den Boden für ihre eigene Arbeit. Die *Wissenschaftslehre* unterscheidet zwischen apriorischer Grundstruktur der Natur und ihrer aposteriorischen Besonderheit.

7. Über Kant hinausgehend hat Fichte eine Systematik der Reflexionsideen aufgestellt, welche in Umkehrung der Verstandeskategorien die epistemologische Grundlage des Erfahrungswissens von organischer Natur erschließen. Die reflektierende Urteilskraft arbeitet hier mit der Umkehrung der Relationen: Sie vertauscht die Relationsbegriffe Substanz/Akzidenz, Ursache/Wirkung und Wechselwirkung und verwandelt sie in die Begriffe von Bewegung, Zweckhaftigkeit und Organisation. Wie die Relationskategorien der unorganischen Natur, so liegen deren Umkehrungen, die Reflexionsideen Bewegung, Zweckhaftigkeit und Organisation, notwendig jeder Konzeption des Lebendigen zugrunde. Während in der Wechselwirkung des Ver-

standes die Einheit nur additiv aus den Kausalreihen hervorgeht, ergeben sich in der Einheit der Organisation kausale Zweckreihen in ihrer Verflechtung aus der Einheit selbst. Alles organische Leben kann sich nur auf Basis von Hemmungskonstellationen und der gesetzmäßigen Ordnung des Unorganischen entfalten. Der mechanische Prozeß ist jedoch nicht der organische, weshalb er nicht zureichend durch den ersten beschrieben werden kann. Die Organisation konstituiert eine Einheit, aus der die einzelnen Wirkungen – sie bildend und zugleich von ihr gebildet – hervorgehen. Diese Verwirklichung des organischen Einheitsbezuges ist aber nur dann möglich, wenn sie oberhalb der mechanischen, additiven Wechselwirkung von Kräften als eine zweite höhere Wechselwirkung aus der Einheit realisiert wird, in der qualitative Kräftebeziehungen im Spiele sind. Fichte nennt dieses höhere Kraftverhältnis ein „chemisches“.

8. Die „chemischen“ Kräfte wirken durch „Anziehung und Abstoßung“. So zieht die Pflanze nur an und stößt ab. Das Tier hingegen wird angezogen und abgestoßen, unterliegt also einer doppelten, gleichzeitigen Wirkung, der seinigen und der fremden. Das bewirkt seine Eigenbewegung. Voraussetzung dafür ist die Beweglichkeit der Leibesteile gegeneinander mittels Artikulation. Aber noch mehr: Das Tier kann zugleich von verschiedenen fremden organischen Wirkungen affiziert und bewegt werden, so daß seine Bewegungen in verschiedene Richtungen verlaufen können. Gleichwohl sind ihm bereits mehrere Möglichkeiten als Alternativen vorhanden, unter denen es die eine statt der anderen verfolgt, allerdings nicht aus freier Wahl, sondern aus Trieb.

9. Biologisch betrachtet ist der Mensch ein Naturprodukt wie das Tier. Als *animal*, sich bewegendes Lebewesen, hat er ein Nervensystem und besitzt Artikulation. Diese Artikulation erweist sich beim Menschen als geeignetes Instrument der Vernunft, zu bestimmen, ob und in welcher Richtung eine Bewegung erfolgt, unangesehen stärkerer oder schwächerer Triebe. Die tierische Organisation und insbesondere die Artikulation sind im Menschen ein Entfaltungsmoment reeller Freiheit innerhalb des Sichbildens der Vernunft. Lauth schließt sich hierbei einer Konzeption Rousseaus an: Der Mensch ist ein vervollkommnungsfähiges Tier.

Hartmut Traub: „Fichtes Begriff der Natur. Rezeptionsgeschichte im Wandel“

Der zweite Beitrag zu Fichtes Naturkonzeption stammt von Hartmut Traub und trägt den Titel „*Fichtes Begriff der Natur. Rezeptionsgeschichte im Wandel – ein Forschungsbericht*“. Er beginnt mit dem Streit zwischen Fichte und Schelling über die Bedeutung der Transzendentalphilosophie und ihr Verhältnis zur Naturphilosophie, die dann (gegen 1802) zu einem Bruch der freundschaftlichen Beziehungen zwischen den Philosophen führte. Der zweite Teil des Essays entwickelt dann auf der Grundlage eines Literaturberichts Fichtes Gedanken über das Wesen der Natur, die einer späteren Phase seines Denkens angehören. Dabei kommen auch Gemeinsamkeiten des naturphilosophischen Denkens beider Philosophen zur Sprache.

Fichte hatte seinen Naturbegriff aus dem Bewußtsein des handelnden Ich und der Natur als dessen Gestaltungsraum bestimmt, Schelling dagegen einen Naturbegriff als Grundprinzip reklamiert und von ihm aus den Idealismus Fichtes neu begründen wollen. Das Ich ist nicht Prinzip der Philosophie überhaupt, so Schelling, sondern nur ihres idealistischen Teils. Wahres Prinzip sei die höhere Potenz des naturphilosophischen oder realistischen Teils der Philosophie, durch den der idealistische erst seine Grundlage erhält.

Der zweite Teil des Beitrags von Traub entfaltet die Ergänzungen, Relativierungen und damit auch als Veränderungen des bis dahin vorherrschenden Naturverständnisses Fichtes beim späte(re)n Fichte. Dieser Wandel war durchaus in Fichtes ursprünglicher Lehre vom absoluten Wissen angelegt, wenn auch deren Erweiterung zu einer Lehre von einer „Fünffachheit“ der Erscheinung und daraus folgend einer fünffachen Sicht der Natur erst mit der späteren Fassung, der (zu Lebzeiten nur mündlich vorgetragenen) Wissenschaftslehre von 1804, ihre systematische Begründung erfuhr⁵. Mit ihr kommt es zu einem erweiterten Naturbegriff in Fichtes Lehre, zu einer Lehre von der *Vernunft-Natur*. Die allmähliche Wiederentdeckung der vollständigen Lehre Fichtes ist das Resultat einer insgesamt zweihundertjährigen Geschichte, zu der die

5 Bei dieser Fünffachheit handelt es sich um eine in Fichtes „Wissenschaftslehre“ abgeleitete mehrfache Sicht auf die Erscheinungswelt: 1. den Standpunkt sinnhaften Daseins, 2. den Standpunkt der Legalität, 3. den Standpunkt sich bildender Subjektivität und Kultur, 4. den Standpunkt der Religion, 5. den Standpunkt philosophischer Theorie. Dazu Helmut Girndt, Die fünffache Sicht der Natur im Denken Fichtes, *Fichte Studien* 1, 1990.

gedanklichen Auseinandersetzung zwischen den Freunden Fichtes und denen Schellings wesentlich gehört.

Ergänzende Zwischenbemerkung des Herausgebers zu Johann Gottlieb Fichte

Der gedankliche Weg zu dieser Erweiterung der Naturphilosophie Fichtes ist gedanklich unschwer nachzuvollziehen, folgt er doch konsequent aus seinem ursprünglichen philosophischen Ansatz. Geht man mit Reinhard Lauth vom absoluten Ich oder der Vernunft als Prinzip der Philosophie aus, so ergibt sich aus der Perspektive des endlichen Ich als erste Bestimmung, daß die Natur dem handelnden Subjekt widerstrebend entgegentritt, als Grenze, Hindernis und Widerstand selbstbestimmten Wollens und Handelns. Doch schon eine erste Reflexion erweist die erste Bestimmung als unzureichend. Nicht nur stehen dem wollenden und handelnden Subjekt widerständige Objekte gegenüber, auch sein eigenes inneres Dasein ist Teil der widerständigen Natur in Form von widerstrebenden Empfindungen, Gefühlen, Begierden und körperlichen Hinfälligkeiten. Auch sie müssen zum Bereich der nicht-ichhaften Natur gezählt werden. Zur äußeren gehört auch die innere Natur. Doch auch der so erweiterte Naturbegriff erweist sich als unzureichend, sobald die leibliche Verfassung erkennender und handelnder Subjekte mitbedacht wird. Diese Verfaßtheit ist weder eine subjektive noch eine objektive Gegebenheit, sondern das Medium beider, in dem Subjektives und Objektives untrennbar vereinigt sind⁶. Damit erweist sich ein bloß instrumentelles Verhältnis des handelnden Subjekts zur Natur als eine Unmöglichkeit. Abgesehen von der leiblichen Verfaßtheit, in die sich die Natur als dem Ich zunächst objektiv gegenüberstehendes Nicht-Ich verwandelt, ist das Subjekt durch die Fähigkeit sprachlicher Verlautung als Ausdruck seines Fühlens, Erkennens und Wollens, in eine weitere und höhere Synthese der sinnlichen Natur und des Geistes versetzt. Sprache wiederum ist als Bedingung jedweder Kommunikation die Grundlage allen sozialen Daseins und aller sozialen und kulturellen Institutionen. Sowohl das selbstbewußte Dasein des endlichen Ich als auch die zunächst seinem Willen objektiv gegenüberstehende Natur haben sich zur *Vernunft-Natur* gewandelt. Und Vernunftnatur wiederum ist die Bedingung der sich über die leiblichen Bedürfnisse erhebenden Freiheit als Bedingung aller rechtlichen, sittlichen, ästhetischen,

6 So Thomas Sören Hoffmann, „... eine besondere Weise, sich selbst zu erblicken“: Zum systematischen Status der Natur nach Fichte, in: *Fichte-Studien* 24 (2003), 1-17.

religiösen und philosophischen Kultur, wie sie sich im Verlauf der Geistesgeschichte entwickelt hat und sich weiter entwickeln wird.

Friedrich Wilhelm Joseph Schelling

Wolfdietrich Schmied-Kowarzik: „Schellings Naturphilosophie oder der wirbelnde Strom des Werdens. Zur sich potenzierenden Produktivität des Naturprozesses“

Neuzeitliche Wissenschaften erstreben objektivierte Gesetzeserkenntnisse. Sie können deshalb nie etwas über die Natur in ihrem eigenen produktiven Gesamtzusammenhang aussagen, zu dem wir selber gehören. Das bleibt allein der Naturphilosophie als Vernunftwissenschaft vorbehalten.

Natur als unbedingte Realität ist aus sich selbst heraus zu denken. Sie hat ihre Realität aus sich heraus als ein sich selbst organisierendes Ganzes. Dazu gehören nach Schelling zwei Voraussetzungen, Autonomie und Autarkie, die Natur ist ihre eigene Gesetzgeberin, und sie ist sich selbst genug. Um eine solche unbedingte Realität philosophisch zu denken, müssen wir drei Momente in ihrem Zusammenwirken ausmachen: Natur als unendlich Werdendes ist unendliche Produktivität. Gäbe es nur sie, dann bliebe es bei gestaltloser Evolution. Doch da wir die Natur in bestimmten Gestalten erfahren, muß ihrer Produktivität eine Hemmung entgegengesetzt sein. Beide Kräfte stehen sich gleich stark gegenüber. Doch würden sie sich auslöschen ohne ein drittes Moment wechselseitiger Vermittlung in jedem einzelnen Naturprodukt.

Mit dieser Überlegung haben wir im *Begriff* erreicht, was wir als wirkliche Natur konkret erleben, einen produktiven Prozeß, der sich durch alle Gestaltungen der Natur hindurch ständig erneuert.

Nach der Explikation der *Idee* der Natur gilt es, den Naturprozeß in seinen konkreten Hervorbringungen begreifend zu rekonstruieren. Als Momente der *wirklichen* Natur sind die drei Momente nicht mehr bloße Prinzipien, sondern Wirkmächte der Natur. Es sind die drei Potenzen der Materie, des Lichts und des Organismus⁶.

Die beiden ursprünglichen kosmischen Kräfte stehen in gewisser Korrespondenz zu Raum und Zeit als Formen der Ermöglichung des Universums. Wohin auch immer die Gravitation reicht, ist Raum, und wohin immer zeit-ausspannendes Licht dringt,

ist Zeit. So ist alle bewegte Materie in die unendliche Vermittlung von Raum und Zeit als Formen der Ermöglichung des Universums gestellt.

Die dritte Potenz ist die reproduzierende Produktivität des Organismus. Er unterwirft die vorhergehenden Potenzen in seinem Bereich dem Drang zur Reproduktion. Materie und dynamische Prozesse wirken so zur Erhaltung eines sich ständig erneuernden Lebensprozesses zusammen.

Gleichzeitig treibt die Natur über sich hinaus, der Organismus drängt auf eine Gestalt, die keine Gestalt der Natur mehr ist, nämlich das menschliche Bewußtsein mit seiner *Freiheit* gegenüber der Natur. Mit den von der Natur gänzlich unabhängigen Potenzen des Bewußtseins, dem Erkennen, Wollen und Gestalten, beginnt die völlig neue Prozeßreihe der Geschichte. Natur und Geschichte sind sich in ausschließender Weise entgegengesetzt, und deshalb wird eine dritte, beide vermittelnde Dimension gefordert. Sie liegt in der Natur und Freiheit vermittelnden Dimension künstlerischer Produktivität. Mit ihr erfüllt sich der Umkreis der Schellingschen Wirklichkeitsphilosophie.

Mit dem menschlichen Bewußtsein geht der Naturprozeß in die Evolution der ideellen Welt und ihre Geschichte über: der Prozeßreihe des Geistes, des Erkennens und des freien Willens und deren Gestaltung. An die Stelle organischer Individuen treten die bewußten und freien menschlichen Individuen, als die Zentren, Träger und Akteure des Geschichtsprozesses. Dessen Vollendung liegt in der nie enden wollenden Aufgegebenheit geschichtlicher Menschwerdung, die nur über die Freiheit der Individuen antizipiert und vollbracht werden kann.

Wolfdietrich Schmied Kowarzik: „Schellings späte Wiederaufnahme der Naturphilosophie. Zur Darstellung des Naturprozesses (1843/44)“

Die Frage nach der Entstehung der Welt zieht sich wie ein roter Faden durch Schellings Denken. Es macht jedoch gravierende Wandlungen durch erweiterte Problemstellungen aus, doch verbleibt der Denkweg Schellings von erstaunlicher Kontinuität durch den Blick auf diese eine Fragestellung.

Es ist die aus seiner frühen Beschäftigung mit Platon weiterdrängende Frage der Weltentstehung, die Schellings transzendentalen Idealismus eine ganz andere Bedeutung gibt als demjenigen Fichtes. Von 1809 an beginnt ein Umbruch in Schellings Denken, der die Naturphilosophie aus seinem Themenhorizont verdrängt und der

ihn erst in seinen allerletzten Lebensjahren in der *Darstellung der rein rationalen Philosophie* zu seinem Ursprungsthema und Platon zurückkehren läßt.

In seinem Spätwerk fragt Schelling erstmals, wie die Natur als Gegenstand der Naturphilosophie gedacht werden kann, nach den Prinzipien des Denkens, die uns das Sein zu denken erlauben. Das Denken setzt sich selbst im Denken des Seienden voraus. Schelling faßt die Ergebnisse seiner induktiven Prinzipienfindung wie folgt zusammen: Es läßt sich das Seiende nicht denken, ohne es zunächst als reine Subjektivität seiner selbst, als *Seinkönnendes* zu denken. Daraus folgt als zweites, daß das Seiende als faktisch seiend zu denken ist, als reine Objektivität, als *Seinmüssendes*. Als drittes kommt hinzu das Seiende als die Vermittlung beider, als das *Seinsollende*, das in einem und demselben Subjekt und Objekt ist.

Nach der Behandlung der Prinzipien des Denkens schreitet Schelling zur Vernunftwissenschaft und zur Darstellung der Potenzen des Naturprozesses fort.

Alles, was das Seiende ist, erschöpft sich in diesen Denkprinzipien – aber immer unter der Voraussetzung, daß Seiendes ist. Das Daß des Existierens liegt dem Denken unvordenklich voraus. Dabei ist das Existieren nicht als Gegenstand des Denkens gedacht, sondern als sich ereignendes Existieren, das auch im Existieren des Denkens ihm unvordenklich und unverfügbar voraus ist. „Aber das Ganze, das sich in Gedanken mit Notwendigkeit erzeugt, dieses wird wohl das Seyende seyn? Ja, aber im bloßen Entwurf, nur in der Idee, nicht wirklich“. Zur Wirklichkeit wird es erst dann erhoben, wenn Eines oder Etwas *Ist*, d.h. daß das auch möglich ist, was bis jetzt bloß in Gedanken als Noema ist.

Von hier aus scheiden sich negative und positive Philosophie. Die *negative* bewegt sich in der Sphäre der notwendigen Denkbestimmungen, um der Existenz habhaft zu werden. Die *positive Philosophie* dagegen geht von der Anerkennung des Unvordenklichen des Existierens aus, in das wir selber existierend gestellt sind. Es geht jedoch im folgenden nicht um positive Philosophie, sondern um die negative Vernunftwissenschaft, um das *Begreifen* des Naturprozesses.

Schelling fährt dann mit der Frage fort: „Aber wie kann es zu einem Seyn außer der Idee kommen?“ Erläuternd fügt er an: „Um [...] zur Welt außer der Idee zu gelangen, müssen wir erst das erste Element derselben als für sich Seyendes setzen.“ – „Indem wir [...] ein Auseinandergehen der Idee denken, müssen wir doch sie zu-

gleich als unaufheblich in dem Sinne ansehen, daß die Einheit zwar suspendiert aber nur in der Absicht, daß sie sich wiederherstelle, aber eben damit verwirkliche, sich als die nicht aufzuhebende auch erweise. Die Einheit wird also nur differenziert, um zu ihr als wirklich Existierende zu gelangen.“

Schelling nennt, was sich hier im Denken vollzieht, eine *Universio*, einen „Vorgang der Umkehrung“. Das unmittelbare Resultat dieses Vorgangs ist das umgekehrte Eine – Unum versum, also Universum und zwar in mehrfacher Hinsicht: Das, was die Einheit der Prinzipien des Denkens des Seienden war, wird nun zur realen Einheit des Universums als ein alles real Seiende durchwirkender Gesamtprozeß. Die einzelnen Prinzipien des Denken treten nun als reale Potenzen in Erscheinung. Jedes einzelne Prinzip erfährt dabei selbst noch eine Umkehrung in sich, um als reale Potenz des Universums gedacht werden zu können.

Das Subjekt des Seienden muß dem Gedanken objektiven Seins vorausgehen. Ganz anders, wo wir das reale Universum begreifen wollen: hier muß ein schlechthin Seinmüssendes als realer Grund allem Seienden zugrunde gelegt werden. Und gerade umgekehrt ist die *zweite* reale Potenz eine der *ersten* entgegenwirkende, Seiendes ermöglichende Prozessualität. Die *dritte* Potenz ist sodann die selbst real hervortretende Vermittlung beider, das Seinsollende. So wandelt sich die im Denken ruhende Idee des Seienden in eine durch alle Potenzen hindurch sich vollziehende reale Einheit des Naturprozesses, in das Werden und Sichgestalten des Ganzen der Natur, das Platon „Weltseele“ nennt. Es kann so heißen, weil es dem gesamten zertrennten Sein selbst unzertrennbar gegenüber steht.

Bezogen auf die Gesamtheit der Natur sind die Potenzen: Materie, dynamischer Prozeß und Organismus. Durch sie hindurch vollzieht sich die Gestaltung der Natur als Gesamtprozeß. Jedes einzelne konkret Seiende ist selber nur als Gestaltungsprodukt jener Potenzen begreifbar. Jetzt wird die erste Potenz zu der von Gott wegführenden, die zweite zu ihm zurückführenden Bewegung und die dritte zum vermittelten Selbstständigwerden beider. Die Folge davon ist, daß der revolutionäre Zug der frühen Naturphilosophie zwar nicht ganz, doch weitgehend zurückgenommen wird.

Georg Friedrich Wilhelm Hegel

Christoph Binkermann: „Die Natur – und Ich. Über Aktualität und Bedeutung von Hegels Naturalismuskritik“

Ein Großteil der aktuell diskutierten Positionen der Philosophie wird von naturalistischen Überzeugungen dominiert. Als „Naturalismus“ bezeichnet Binkermann philosophische Theorien, welche die Natur zum einzigen und letzten der gesamten Wirklichkeit zugrunde liegenden Fundament ernennen. Was versteht Hegel selbst unter Natur? Natur ist der Inbegriff sich selbst erhaltender Prozesse. Egal ob nun der Natur und deren Prinzip der Selbsterhaltung oder dem Geist und dem Prinzip des Selbstbewußtseins Vorrang in der Wirklichkeitsbegründung gebührt, interessant ist daran Hegels Theorie einer strukturellen Analogie in der Prozessualität von Natur und Geist, die deren strukturelle Differenz mitreflektiert. Zunächst wird diese Analogie dargestellt, anschließend die Differenz sowie die Frage, warum nach Hegel ein Übergang zum Geist als Wirklichkeitsprinzip nötig ist. Schließlich wird auf die aktuelle Brisanz dieses Modells eingegangen.

Um den Lebensprozeß beschreiben zu können, muß man die Lebenssubstanz voraussetzen. Hegel behauptet nun, daß die Voraussetzung der unmittelbaren Einheit alles erklärt, bis auf die Voraussetzung selbst.

Das substantielle Leben gibt dem Lebendigen sein einheitliches Sein, doch dessen Vorstellung gelangt nicht in das Bewußtsein des Lebendigen. Wenn es zur Erkenntnis des Lebens in der Lage ist und nicht in der Substanz aufgeht, dann spricht schon diese Tatsache dagegen, daß die Substanz absolutes Prinzip ist.

Denn setzt man das natürliche Leben als absolutes Fundament der gesamten Wirklichkeit voraus, so erklärt dieses nicht die Voraussetzung, die doch offensichtlich Bestandteil der Wirklichkeit ist. Vielmehr sie widerspricht ihr. Widerspricht aber die Erkenntnis der Substanz dem Inhalt der Substanz, dann müßte die wahre Erkenntnis, um wahr zu sein, sich vernichten, mithin in der Substanz restlos aufgehen. Folglich gäbe es keine Erkenntnis der Substanz mehr. Erkennen und Substanz blieben unversöhnt.

Schon diese Einsicht zeigt, daß es für den Menschen eine höhere Gattung als seine natürliche gibt. Er geht nicht restlos im Entstehen und Vergehen des akzidentellen Lebendigen auf. Das zeitlose Verdienst Hegels besteht in zwei Thesen. Die erste ist, daß jede Theorie des Naturalismus die Möglichkeit ihrer selbst als Theorie nicht er-

klären kann. Die zweite aufschlußreichere These Hegels ist die der strukturellen Analogie zwischen Natur und Ich. Das könnte man auf vierfache Weise denken: 1. Die Natur ist das umfassende Prinzip. Und das Ich wie die Natur *ist*, weil es von der Natur ist (Naturalismus). Selbstbewußtsein ist nichts anderes als eine höhere Form von Selbsterhaltung und steht in deren Diensten. 2. Die Natur ist nur Projektion des Selbstverständnisses des Ich. 3. Es gibt ein Natur und Ich übergreifendes Prinzip, das bei Hegel „absoluter Geist“ heißt, wobei die Frage bleiben muß, welches von beiden dominiert: um nicht in einen Monismus, ohne aber auch in einen Dualismus zu verfallen. 4. Auf diese Weise wird der Unterschied zwischen Natur und Ich aufrechterhalten, ohne ihn in einer höheren Einheit aufzuheben.

Die Gleichursprünglichkeit von Selbsterhaltung und Selbstbewußtsein und nicht eine Auflösung der ersten in die absolute Subjektivität scheint mir plausibler zu sein als die entgegengesetzte These. Insofern ist die heutige Dominanz der Natur in der philosophischen Diskussion berechtigt. Dennoch darf die Betonung des Eigenwertes der Natur nicht dazu führen, die Subjektivität aufzulösen. Es wird Zeit, das Gleichgewicht des Selbstbewußtseins erneut in die Waagschale zu werfen, aber nicht zugunsten einer neuen Einseitigkeit, sondern um ein Gleichgewicht der Gleichursprünglichkeit von Natur und Ich anzuvisieren. Natur und Selbstverständnis befinden sich in einer permanenten Wechselwirkung, deren Ausdruck gerade die Analogie ist. Die Erzielung des Gleichgewichts ist niemals statisch, sondern prozessual-dynamisch (wie historisch) und ist daher nicht objektivierbar.

Setzte man das Leben als absolutes Fundament der gesamten Wirklichkeit voraus, so erklärte das nicht die Voraussetzung, die doch offensichtlich Bestandteil der Wirklichkeit ist. Sie widerspricht als Erkenntnis der Substanz ihrem Inhalt als Substanz. Erkennen und Substanz bleiben unversöhnt.

Schon diese Einsicht zeigt, daß es für den Menschen eine höhere Gattung gibt als die natürliche des *homo sapiens*. Der Mensch geht nicht restlos im Entstehen und Vergehen des akzidentell Lebendigen auf. Wenn das Erkennen bis zur höchsten, der absoluten Gattung vorstößt, die es über die natürliche Gattung erhebt, so findet es darin nicht das Naturleben. Deren bewußte Identifizierung weist diese Gattung vielmehr als Vernunft auf. Der Mensch ist mehr als *homo sapiens*, er ist Vernunftwesen und existierende Vernunft.

Thomas Sören Hoffmann: „Hegels Naturphilosophie – Ansatz und Aktualität“

Worum es in Hegels Naturphilosophie geht, ist nicht eine objektive und logisch erschlossene Natur, sondern eine freie und sich frei zeigende Alternative zu dem allgegenwärtigen Cartesianismus, dessen eigentliche Leistung darin besteht, Natur objektfähig zu machen. Die Alternative wird in der Natur stets etwas Anderes sein als das logisch Prägnante, dafür hat sie aber den Vorzug, ein sich jeweils bezeugendes Ganzes vorscheinen zu lassen, so daß die Natur dazu befreit wird, als Natur das zu sein, was nicht unmittelbar in den Gesichtskreis unseres objektivierenden Zeigens fällt und damit in die Perspektive unserer eigenen Freiheitszwecke. Es gibt nichts Natürliches, das nicht jederzeit eines freien Sich-Zeigens fähig wäre: die alle menschlichen Zwecke scheinbar in sich absorbierende Landschaft ebenso wie die unscheinbarste Pflanze. Man kann im Anschluß an Hegel so die entscheidende Differenz mit Hilfe des Gegensatzpaares „gezeigte Natur“ und „sich zeigende Natur“ erläutern. Gezeigte Natur meint das Äußere der Sinne, insoweit wir es in den Horizont objektiver Erkenntnis anverwandelt und integriert haben, die sich zeigende Natur dagegen zielt auf eine äußere Freiheit, die der unseren eher indirekt korrespondiert statt ihr mechanisch unterwerfbar zu sein.

Das naturphilosophische Programm der Befreiung der Natur enthält nach Hegel dann die Forderung nach einer Kategorienlehre der befreiten Natur. Der Blick, dem sich diese Kategorienlehre zu verdanken hätte, ist auf ihre freie Selbstmanifestation in ihrer konkreten Bestimmtheit gerichtet. Die Kategorienlehre, die eine sich zeigende Natur zur Sprache zu bringen versucht, wird antwortende Sprache bestimmter Anerkennung eines anderen Selbst, einer wesentlich nicht-subjektiv verfaßten Totalität sein.

Die Natur bei Hegel ist eine „andere Totalität“ neben dem Raum des Logischen und dem Denken aus logischem Anfang, denn in der absoluten Idee hat sich das logische System geschlossen und ist auch das Bewußtsein dieser Schließung erreicht. Die absolute Idee ist der Vollzug der reinen Selbstgegenwart der Vernunft, der alles transparent, alles vernünftig macht und selbst Vernunft ist. Die Frage ist dabei nicht unmittelbar, ob je ein Mensch diesen Standpunkt absoluter Selbsttransparenz, dieses Stehens in der Mitte der Welt und dieses Sehens durch die Aufgabe der Vernunfttotalität zu realisieren vermag; die Frage ist rein logisch gestellt: Es geht nur um den Begriff, in dem die logische Wissenschaft ihr Ziel und ihre Vollendung findet. Dieses

Ziel findet sie jedoch nur unmittelbar in sich selbst und in ihrer Selbsterkenntnis. Am Ende der Logik sagt Hegel, daß eigentlich nicht ein „Übergehen“ von der Idee zur Natur stattfindet. Das Verhältnis von Idee und Natur ist ebenso wenig seinslogisch als übergehend wie wesenslogisch als ein kausales zu denken. Alle Kausation könnte nur ein Verhältnis der Notwendigkeit bezeichnen, die absolute Idee ist aber ein Verhältnis durchgängiger Selbstbestimmung, ist für sich Freiheit des Begriffs, die sich auch nur als Dasein von Freiheit zeigen kann – einem Verhältnis, das sich etwa auf die Relation von absolutem und besonderem Ich, von Leben und Lebendigem, anwenden läßt.

Hegel nennt die Natur auch die Sphäre der absolut für sich selbst ohne Subjektivität seienden Äußerlichkeit. Wer Natur sagt, hat zunächst Nicht-Beziehung gesagt, und wer Logos, zunächst Beziehung. Die gewöhnliche Vorstellung von der Absolutheit der Naturwirklichkeit stützt sich auf dieses Moment des Nichtbezüglichen in aller Natur, auf ihre Macht, sich der Beziehung zu verweigern.

In der Natur hat sich die logische Idee frei in diese Nichtbezüglichkeit zurückgezogen, die ein negativ freies, unmittelbares Dasein ist. Wir sprechen von freier Natur und meinen damit ein Dasein, das sich an sich auf sich selbst bezieht, sich darin affirmiert und deshalb als irreduzibel aufgefaßt wird. Der *Gedanke* der Natur denkt die Natur vor dem Hintergrund seiner selbst, auch wenn er sie als das unmittelbar von sich selbst Befreite denkt. Die Natur ist der sich unmittelbar begrifflos zeigende Begriff, was heißt, daß sie immer und von sich selbst her irreduzibel *anschaulich* ist, wobei Anschaulichkeit kein subjektives, sondern ein absolutes Merkmal der Natur ist. Mit der Natur zu tun zu haben, bedeutet immer, es mit einer Entfremdung der Vernunft zu tun zu haben, die aber doch nur wieder im Lichte der Vernunft erhellt und begriffen werden kann. Die Entäußerung der Idee hat ihr unmittelbar verborgen bleibendes Prinzip doch immer wieder nur an der Idee. Die Natur ist daher nicht das Erste und nicht das Letzte, das die Philosophie zu behandeln hat. Aber sie liegt auf dem Wege der sich konkret werdenden, sich plastisch gestaltenden Vernunft.

Die Naturphilosophie im Unterschied zur Naturwissenschaft nimmt den Naturgegenstand als unableitbar differentes Sein, an dem sich jedoch eine Art Innerlichkeit einstellen kann. Naturphilosophie läßt sich nach Hegel einerseits durchaus auf logische Bestimmungen ein, aber stellt diese Bestimmungen in die ganz anders dimensi-

onierte Betrachtung der Natur als der entäußerten auseinandergefallenen sozusagen fragmentarisierten Idee.

Für das Verständnis der Hegelschen Naturphilosophie ist viel gewonnen, wenn man sich bewußt ist, daß es darum geht, einen Blick einzuüben, der die Natur als in ihrer ursprünglichen Freiheit gewahrt und stehen läßt. Es gibt eine Transparenz des Himmels, des Meeres, der Bewegung und der Stimme eines Tieres, die alle eine Abschattung von Opazität behalten und dennoch auf nicht-kontingente Weise zu uns „sprechen“. Hegel konnte Naturphilosophie als die Befreiung der Natur verstehen, wie sie zugleich die Befreiung des Geistes in ihr enthält.

Der Studienbrief wird durch einen Beitrag beschlossen, die die „Nachgeschichte“ der Naturphilosophie des „Deutschen Idealismus“ sowie eine Perspektive auf eine mögliche gegenwärtige Fortschreibung des hier zu erlernenden Denkens betreffen. Diese beiden Beiträge werden hier nicht mehr zusammengefaßt, sondern dem eigenen Studium nach der Erarbeitung der Positionen auf dem Weg von Leibniz zu Hegel empfohlen.