

Dietrich Korsch

„Gott selbst ist kein System, sondern ein Leben.“

Schellings Metaphysik des Lebens

Hermann Deuser zum 60. Geburtstag

In der Philosophie Schellings finden wir eine eigentümliche Verbindung von Lebensbegriff und Freiheitsbegriff vor. Sie führt auf den Vorschlag, Metaphysik als Deutungstheorie und Deutungspraxis weiterzubestimmen. Um diesen Zusammenhang darzustellen, skizziere ich zunächst drei notwendige Dimensionen eines aktuellen Begriffs von Metaphysik. Auf diese Dimensionen lassen sich wichtige Etappen der Gedankenführung Schellings beziehen. Es soll gezeigt werden, daß und wie sich Impulse Schellings für eine heutige Gestalt von Metaphysik aufnehmen lassen. In dieser Weise hoffe ich, einen Beitrag zur Bedeutung des Lebensbegriffs in der Gegenwart leisten zu können.

I. Verständigung, Vernunft und Grund: die Frage nach der Metaphysik

Es gibt Gründe, die Frage nach der Metaphysik für unverzichtbar zu halten. Welche Gründe man im einzelnen auch nennen mag – am Ende laufen sie im Gedanken des Grundes selbst zusammen.¹ Mit dem Terminus ‚Grund‘ aber ist die Struktur vernünftiger Verständigung überhaupt bezeichnet. Dieser Zusammenhang von Verständigung, Vernunft und Grund sei zunächst etwas genauer entfaltet.

Verständigung ist nötig, wo Unerwartetes und Uneindeutiges auftaucht. Ein neues Phänomen zeigt sich – und löst den Impuls aus, mit der bisher erschlossenen Welt in Verbindung gebracht zu werden. Unerwartete Sichten werden laut im Wollen verschiedener Menschen – und motivieren

¹ Vgl. *M. Heidegger*, Der Satz vom Grund (Vortrag), in: *Der Satz vom Grund*, hg. von *dems.*, Pfullingen 1957, S. 191–211.

dazu, zum Zwecke des Gewinns von Verhaltens- und Erwartungssicherheit untereinander zur Eindeutigkeit gebracht zu werden. Phänomenirritation und Intentionenkollision – in aller Regel tauchen sie gemeinsam auf; semantische und pragmatische Aspekte der Verständigung sind dabei nie zu trennen.

Wie geschieht dann Verständigung? Wenn unerwartete Phänomene und unvereinbare Willensbestrebungen auftauchen, dann gibt es nur einen Weg, sie zu verstehen: den Schritt zurück. Also eine Distanznahme vom Bedrängenden, um dann mit weiterer Perspektive auf das Irritierende zurückkommen zu können. Eben dies meint der Ausdruck Grund. Eine Erscheinung unserer Welt findet ihren Ort im Zusammenhang des Ganzen, wenn ihr Grund bestimmt ist: warum es sich an dieser Stelle mit ihr so verhält.² Eine Absicht unseres Wollens kann auf Zustimmung rechnen, wenn sie ihren Grund zu benennen weiß: warum es gut ist, das jetzt hier zu tun. Das Konflikthafte, Kontroverse ist dabei der Ausgangspunkt; das, was nach Gründen zu suchen verlangt. Das Angebot von Gründen aber ist die Weise, den Konflikt, die Kontroverse so zu lösen, daß der Lösung aufgrund von eigener Einsicht zugestimmt werden kann. Diese Beobachtung führt auf Konsequenzen – für den Begriff des Grundes und für den Begriff der Vernunft.

Im Grund, so wollen wir sagen, findet also ein Schritt zurück statt, eine Bewegung der Distanznahme vom Phänomen oder von der akuten Willensregung. Diese Bewegung freilich wird vorgenommen, damit das Strittige, Uneindeutige nun näher bestimmt und vernünftig verstanden werden kann. Nennen wir Vernunft nun die Bewegung, die dabei vorgeht, also das Distanznehmen und das Zurückkommen, dann gewinnen wir einen ersten Einblick in das Funktionieren von Vernunft und Grund. Er enthält drei nähere Einsichten. Die Vernunft, das ist die erste, schafft Differenz, die sie dann auch wieder überwunden weiß. Sie unternimmt einen Umweg, um wieder beim Gesuchten anzukommen. Der Grund, das ist die zweite Einsicht, verdankt sich nicht nur der Tätigkeit der Vernunft; er wird als Grund von etwas nicht nur ausgegeben, sondern er ist selbst Grund für das jetzt Strittige. Inwiefern kann er das sein? Schließlich die dritte Beobachtung, die auf den Zusammenhang von Vernunft und Grund führt: Ganz offensichtlich gibt es im beschriebenen Umweg der Vernunft so etwas wie eine Absicht, eine Intention, einen Vorgriff: zu etwas zu kommen, was als solches gerade noch nicht gehabt wird. Ein Zutrauen zu einer Realisierung, die noch aussteht. Woher rührt diese Zuversicht, die ja nicht einfach Verlängerung vergangenen Erfolges sein kann und auch nicht bloße Illusion sein will? Und müßte man nicht auch für den Grund fragen, ob es so etwas wie einen Vorgriff auf

² Insofern gilt: ‚Ursache‘ ist eine bestimmte Form von ‚Grund‘. Anders: B. Sandkaulen, Grund und Ursache. Die Vernunftkritik Jacobis, München 2000.

das Begründete gibt, so wenig der Grund schon er selbst ist ohne die Existenz des Begründeten? Und muß man dann, darüber hinaus, auch noch mit einer verschwiegene Symmetrie von Grund und Vernunft rechnen? Es ist dieses angespannte, vielleicht auch fragile Zueinander von Vernunft und Grund, das sich in den Ausdruck Synthesis fassen läßt. In der Aufgabe, die Kant für die Metaphysik gestellt hat, nämlich die Möglichkeit synthetischer Urteile a priori zu rechtfertigen, spricht sich ja nichts anderes aus als die Absicht, das Moment interner Beziehung des Verschiedenen aufeinander aufzufinden und sich darüber zu verständigen.

Vernunft und Grund wohnt damit freilich eine Dynamik inne, die durch nichts aufzuhalten ist. Sie ist so universal wie die Tendenz zur Verständigung in einer gemeinsamen Welt über diese gemeinsame Welt. Denn immer wieder zeigen sich unerwartete Phänomene; und wo diese Herausforderung durch Neuheit einmal ausfällt, da erzeugen die intersubjektiven Willenskonflikte unerschöpflichen Bearbeitungsbedarf. Darum ist die Verständigung auch immer wieder nötig, die über Vernunft und Grund verläuft. Man könnte hier die alternative Frage stellen, ob wir es hier, naturalistisch formuliert, mit einem Trieb der Verständigung zu tun haben, der sich der Vernunft und des Grundes als Mittel bedient – oder ob diese immer wieder neu auflebende Tendenz der praktischen Verständigung ihrerseits als Abkömmling von Vernunft und Grund zu werten ist. Die Entscheidung darüber wird am Ende davon abhängen, worin wir die Kontinuität des Lebens zu sehen befugt sind.

Mit der universalen pragmatischen Breite von Vernunft und Grund verbindet sich nun auch eine unermeßliche semantische Tiefe. Wenn man immer nach den Grund fragen kann (und muß), dann muß es, so scheint es, auch einen Grund für *alles* geben. Und: Handelt es sich dann um *einen* Grund für alles? Entsprechend gefragt: Ist die Vernunft in allem? Und ist in allem eine Vernunft?

Am Leitfaden dieser Fragen ließe sich die Geschichte der europäischen Metaphysik durchwandern. Das offene Zueinander von Vernunft und Grund könnte man in Platons Lehre vom Widerstreit zwischen Methexis und Chormos identifizieren, zwischen der Teilhabe der Vernunft an den Ideen und der Eigenständigkeit der Ideen selbst. Daß es nur einen Grund geben kann, der in sich differenziert ist, durch nichts von außen bewegt, aber in allem weiterwirkend, das fänden wir bei Aristoteles durchdacht, wenn er in Metaphysik XII vom unbewegten Beweger spricht. Daß es die eigene Vernunft ist, die die Frage nach dem Grund stellen läßt, und daß folglich eine Einheit von Vernunft und Grund erst durchs Feuer der Kritik gehen muß, das könnten wir als Kants Eintrag ins Stammbuch der Metaphysik festhalten. Überhaupt, so scheint es, ist dieses kantische Monitum der Begründungsbedürftigkeit der Metaphysik am Ort des subjektiven Bewußtseins zum *cantus*

firmus der modernen europäischen Metaphysik geworden. Hegel hat es deutlich gemacht, daß sich die Einheit von Vernunft und Grund nur dann bewähren läßt, wenn sie auf allen Ebenen – und das heißt absolut – gerechtfertigt werden kann. Kierkegaard hat, in spiegelbildlicher Verkehrung desselben Gedankens, darauf insistiert, daß es gerade und allein der subjektiv einbekannte Verzicht der Vernunft auf die Produktion der Einheit mit dem Grund ist, die diesen ansichtig werden läßt. Heidegger hat diese Intuition aufgenommen, indem er unter dem Titel des Daseins das individuelle Menschsein als Erschließungsort des Ganzen ermittelte – mit der Folge freilich, daß darüber hinaus an eine Selbsterschließung des Seins zu denken ist, die sich auch noch dem bloßen Anschein einer subjektiven Produktion des Grundes entzieht. Schließlich, um mit dieser Liste an ein vorläufiges Ende zu kommen: Noch die Kontroverse um den Sinn von Metaphysik, die zwischen Dieter Henrich und Jürgen Habermas geführt wurde, zehrt von dieser Problemstellung. Gibt es Gründe für die subjektive Lebensführung, meint Henrich, dann müssen es letztlich überzeugende Gründe sein, die ich als mich selbst überzeugend in mir selbst – als Gegenwart des Absoluten – zu finden habe. Genau dort seien sie nicht zu finden, meinte Habermas, sondern gerade nur im Abschied von diesen letzten Gründen könnte die Vernunft zu sich selbst kommen; genau diese Differenz braucht sie dann aber auch. Insofern wird auch die Proklamation eines „nachmetaphysischen Denkens“ dessen Schatten nicht los, wenn es nicht auf sich selbst und das Vorbringen von Gründen verzichten will.³

Vernunft und Grund im Vollzug der Verständigung: sie müssen, wenn überhaupt, am Ort des Individuums und seiner Kommunikationen koexistieren. Wie dann, in der Vermittlung des Lebens, letzte Gründe oder Gedanken aussehen (und: ob es einen letzten Grund gibt) – das ist Sache des Verständigungsprozesses selbst. Damit taucht nun aber die Problemstellung auf, die uns weiter beschäftigen soll.

Wie nämlich verhält sich das offene Verhältnis von Vernunft und Grund zu dem Prozeß der Verständigung? Ganz offensichtlich läßt sich die prinzipiengeleitete Erörterung (Vernunft und Grund) von dem pragmatischen Verfahren (Verständigung) nicht trennen. Läßt sich eines ins andere integrieren? Oder können wir ein Modell konfigurieren, welches das Zugleich beider Aspekte als ein hierarchiefreies Ineinander zu denken erlaubt? Ich meine: ja. Wie das zu denken wäre, das will ich im Anschluß an Schelling zeigen.

³ Vgl. dazu V. Gerhardt, Metaphysik und ihre Kritik. Zur Metaphysikdebatte zwischen Jürgen Habermas und Dieter Henrich, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 42 (1988), S. 45–70.

Schelling hat es nämlich unternommen, in der Naturphilosophie so etwas wie eine Dynamisierung des Grundes vorzuführen, dem die Dynamik der Vernunft entspricht. Damit hat er das Aufeinander-Verwiesensein von Grund und Vernunft zum Vorschein gebracht. Er hat aber insbesondere, auf einer weiteren Reflexionsstufe, diesem fragilen Verhältnis auch noch die Bewegung des Sich-Vollziehens hinzugedacht. Er hat damit, nach meinem Verständnis, eine neue Ebene in der Debatte um die Metaphysik eröffnet. Sie bietet Anlaß, dann auch in einer anderen Weise an ihn anzuschließen, als er das selbst vermuten konnte. Das Spannende dabei ist, daß sowohl für jene erste Verhältnisbestimmung, also die von Grund und Vernunft im Spiegel von Naturphilosophie und Transzendentalphilosophie, als auch für die zweite von Struktur und Tat am Leitfaden der Freiheit zum Guten und zum Bösen der Begriff des Lebens eine Schlüsselstellung einnimmt – und dabei sich selbst vertieft. Metaphysik des Lebens – bei diesem Titel geht es also nicht um gewisse unauflösliche gedankliche Restbestände beim Begreifen des Phänomens des Lebens, sondern um eine wechselseitige vertiefte Bestimmung dessen, was Metaphysik und Leben heißen könnten. Oder, anders gesagt: Nur unter Rekurs auf die Spannweite des Metaphysik-Begriffs läßt sich sagen, was Leben ist; und nur unter Aufnahme des Lebens-Begriffs läßt sich entfalten, was Metaphysik zu leisten hat.

Dieser Aufgabe werde ich mich jetzt widmen, indem ich zuerst die Stellung von Schellings Naturphilosophie im Blick auf die Vernunft skizziere. Diesem Gedankengang wird sich eine Besinnung auf Schellings Freiheitsschrift von 1809 anschließen. Daraus will ich im letzten Teil einige Konsequenzen ziehen.

II. Organismus: die Produktion der Vernunft

1. Schellings Intuition der Naturphilosophie

Schelling ist derjenige gewesen, der die Problemstellungen, wie sie durch Kant vorgelegt worden waren und wie sie Fichte weiter ausgearbeitet hatte, einer originellen Revision unterzogen hat. Das läßt sich gut am Problem der Synthesis zeigen. Bei Kant war ja das Synthesis-Problem dadurch gekennzeichnet, daß es sich nicht zu Ende bringen ließ. Die im Bewußtsein vollzogene Synthesis, von der wir in jeder sachhaltigen Erkenntnis immer schon Gebrauch machen, besaß darin gewissermaßen eine systematisch offene Flanke, daß sie auf die von der Synthesis unbeherrschbaren Erscheinungen angewiesen war. Insofern enthält das Synthesis-Konzept Kants eine – mit Bewußtsein – offengehaltene Systemstelle. Es läßt sich deutlich studieren, wie Kant in der „Kritik der Urteilskraft“ die Folgeprobleme dieser

Grundanlage zu meistern bestrebt ist – ohne sich übrigens dabei untreu zu werden. Daß die von Kant lernende Philosophie jedoch nicht erst mit diesem Ausgang unzufrieden blieb, sondern schon gegenüber dem Anfang kritisch war, dafür ist Fichte der beste Zeuge. Wenn schon Synthesis, dann ganz, so könnte man seine Devise – etwas plakativ – auf eine Formel bringen. Die Welt der Erscheinungen kann nicht in die Figur der Synthesis selbst hineingebracht werden; sie kann nur aufgrund der schon vollzogenen Synthesis überhaupt als Erscheinung verstanden werden und insofern zur Erscheinung kommen. Ich=Ich, das ist der eine Differenzeinheit erzeugende harte Kern von Synthesis, der dann erst verstehen läßt, was es mit dem Nicht-Ich auf sich hat. Schelling ist hier mit der Idee einer Naturphilosophie bewußt einen anderen Weg gegangen.

2. Schellings Konstruktion der Naturphilosophie

Dieser Weg hat nicht immer geradeaus geführt, sondern manchen Umweg genommen; nur tastend, ja experimentell ist Schelling auf ihm vorangekommen. So apodiktisch bisweilen sein philosophischer Ton ist, so problematisch sind die Aufstellungen, die getroffen werden. Die Intuition, die Schelling geleitet hat, läßt sich so beschreiben: Die Synthesis von Grund und Vernunft, die wir kennen und von der wir Gebrauch machen, sie kann nicht nur von seiten der Vernunft aus aufgebaut werden. In dem, was wir als eigenständigen Grund in Anspruch nehmen, müssen selbst schon Spuren dieser Synthesis zu finden sein. Der Inbegriff der Eigenständigkeit, der Unabhängigkeit von der Vernunft aber ist die Natur. In der Natur also ist nach Momenten synthetischer Verfaßtheit zu suchen, und es ist deren Zusammenhang zu rekonstruieren. Das kann natürlich nur so geschehen, daß sich in den Beschreibungen der Natur immer wieder und unverzichtbar Strukturen einstellen, ohne die Natur gar nicht wissenschaftlich erfaßt werden kann. Es handelt sich also bei Schellings Naturphilosophie um so etwas wie eine experimentell ermittelte Kategorienlehre der Naturforschung. Dabei ist es seine Vermutung, daß gerade die etwas Abstand nehmende philosophische Reflexion auf die in der Forschung bearbeiteten Phänomene deren tieferen Zusammenhang vor Augen bringt. Die beiden Folgeprobleme, die sich bereits aus dieser Anlage abzeichnen, liegen auf der Hand. Inwiefern führt die Natur als Grund auf die Vernunft? Und, umgekehrt: Inwiefern kann die Vernunft in der Natur ihre eigene Vorgeschichte erkennen?

Eine sehr einfache Rekonstruktion der wichtigsten Elemente der Naturphilosophie Schellings läßt sich geben, wenn man den Strukturen folgt, die sich uns aus der Bestimmung des Grundes ergeben haben. Grund ist Grund für ..., war eine erste Einsicht. Es muß also eine Beziehung auf etwas anderes geben, bevor eine rückwirkende Interaktion stattfindet. Dafür steht bei

Schelling die Schwerkraft, jene eigentümliche Verknüpfung von Verschiedenem, die vor einer elementgebundenen Rückkopplung noch ganz unabhängig ist.⁴ Sodann: Der Grund vollendet sich als Grund nur im Begründeten. Dadurch entsteht so etwas wie eine Polarität der Beziehung, sofern Grund und Begründetes ihre Stellung nicht einfach vertauschen können. Das bringt nach Schellings Auffassung der Magnetismus (und in seiner Folge die Elektrizität) zum Ausdruck: polare Beziehung in aufgebauter Spannung.⁵ Schließlich: Der Grund und das Begründete gehören zusammen; es muß so etwas wie eine Stabilisierung dieses Verhältnisses geben. Damit kommen wir in Schellings Naturphilosophie auf den Organismus.⁶ Im Organismus stellt sich das Verhältnis von Grund und Begründetem als Identität dar; er ist als einzelner mit sich identisch, steht also in Beziehung zu sich – und in gleichem Maße als dieser einzelne im Bezug zur Natur überhaupt. Das bedeutet: Im Organismus kommt – auf der Stufe der Natur – ein Selbstverhältnis zustande, das in der Lage ist, im Verhältnis zu anderem zu stehen. Genau insofern aber bildet der Organismus die natürliche Grundlage der Vernunft, die nämlich von eben derselben Struktur ist. Davon hat Schellings „System des transzendentalen Idealismus“ aus dem Jahr 1800 gehandelt.⁷

3. Schellings Zuordnung der Naturphilosophie zur Transzendentalphilosophie

Im Organismus haben wir ein Gebilde vor uns, in dem Selbstbezug und Bezug zu anderem koexistieren – freilich so, daß von dieser Struktur noch kein Bewußtsein vorhanden ist. Gleichwohl stellt der Organismus die Basis dafür dar, daß es Bewußtsein gibt. Dieses Bewußtsein legt sich in doppelter Weise aus: einmal so, daß es sich als Bewußtsein von allem begreift, was die Welt ausmacht. Darin dokumentiert sich seine Verbundenheit mit allem, was ist; und genau das zeigt Schelling im Durchgang durch die theoretische Philosophie als dem Begreifen der Welt. Sodann aber tritt das Bewußtsein in der Gestalt des Selbstbewußtseins auf. Damit wird im Bewußtsein der Akzent umgesetzt. Nun geht es nicht mehr nur darum, daß von der Natur ein Bewußtsein vorhanden ist; jetzt handelt es sich darum, daß der im Or-

⁴ Vgl. *F. W. J. Schelling*, Darstellung meines Systems der Philosophie, 1801, § 54, in: *Sämtliche Werke* 1/4, S. 105–212, hier S. 146 [Im gesamten folgenden Text wird bei Quellenangaben, die sich auf Texte von Schelling beziehen, der Name des Autors nicht angegeben.]; ihr entspricht das Licht, durch das die Schwerkraft erst sichtbar wird, vgl. a.a.O., § 93, S. 162f.

⁵ Vgl. a.a.O., § 68, S. 153; § 83, S. 158.

⁶ Vgl. a.a.O., §§ 142ff., S. 202–212.

⁷ Vgl. *Sämtliche Werke* 1/3, S. 327–634.

ganismus vorhandene Selbstbezug als solcher zu Bewußtsein kommt. Selbstbewußtsein ist demnach gar nichts anderes, als daß diese Verfaßtheit des Organismus als solche sich in sich reflektiert. Selbstbewußtsein ist gewissermaßen die Steigerungsform des Organischen. Es besitzt seine Eigentümlichkeit gerade darin, daß es sich von der Induktion der Selbstbeziehung durch die Beziehung auf anderes unabhängig macht. Daß es dazu kommt, das kann man nicht herleiten, dafür gibt es per definitionem keinen Zwang; das macht ja den Begriff der Freiheit aus. Allerdings könnte es zur Freiheit auch gar nicht kommen ohne seine natürliche Voraussetzung. Daher ist in Schellings Begriff des Selbstbewußtseins die Ausgelegtheit auf anderes immer schon mit dabei; ein rein abstraktes Selbstbewußtsein kann es gar nicht geben.⁸

Diese Einführung der Freiheit entläßt nun drei weitreichende Konsequenzen aus sich, die in ihrer Einfachheit bemerkenswert sind. Einmal gilt, daß die Existenz der Freiheit des Selbstbewußtseins nur gedacht werden kann in der Form der Aneignung des Organismus als seiner natürlichen Existenzweise. Selbstbewußtsein ist daher immer schon im anderen, und das so, daß dies andere im eigenen selbst zu Hause ist. Selbstbewußtsein kommt nie anders vor als in leiblicher Verfassung. Daraus resultiert zweitens: Das Sich-Wollen oder Sich-Bestimmen des Selbstbewußtseins kann nur auf die Weise geschehen, daß es sich zugleich als Leib in der Welt bestimmt. Und damit sich selbst ins Verhältnis setzt zu allen anderen leiblichen, sich selbst bestimmenden Lebewesen in der Welt. Die aus dieser Figur des Selbstbewußtseins entspringende Sittlichkeit ist von vornherein über tatsächliche Handlungen und Handlungsprodukte auszulegen; sie ist immer schon Güterethik – über eine reine Pflichtethik hinaus. Schließlich: So sehr das leibhafte Selbstbewußtsein sich in der Form einer intersubjektiv aufgebauten Sittlichkeit realisiert, so wenig kommt es doch durch diese Handlungsform hindurch jemals hinter die Differenz zurück, die ihm selbst von Anbeginn innewohnt. Geschichte ist das Medium der Selbsterfassung des Selbstbewußtseins in seinen kollektiv-leiblichen Handlungen. Aber Geschichte verläuft immer weiter; sie ist unter den weltlichen Bedingungen gerade nicht an ein Ende zu bringen. Zwar bilden die Religionen Symbole aus, die auf ein Ende der Geschichte vorausblicken. Aber sie tun das doch immer nur so, daß die Distanz zur Geschichte, wie wir sie als Verlaufsgeschichte kennen, nicht eingezogen wird. Sie behaupten Offenbarung in der Geschichte in dem Sinne, daß sie hinsichtlich des weiteren Verlaufes der Geschichte Zuversicht vermitteln. Aber die Realität, die sie wirklich meinen, bestände doch gerade im Ende der Geschichte. Darum ist die wirkliche Vergewisserung des Erfolges der Sittlichkeit in der Geschichte auch nicht in der Reli-

⁸ Vgl. a.a.O., S. 500–502.

gion zu suchen, die aufs Später verweist. Aktuell wirklich ist die Vollen-
dung der Einheit von Grund und Vernunft allein – in der Kunst. Denn in der
Kunst ereignet es sich im Zusammenspiel von phantastischer Produktivität
und anschaulicher Materialität, daß sich ineinanderfügt, was sonst nur ne-
beneinander besteht: die spontane Freiheit und die unerzwungene Notwen-
digkeit. Das Kunstwerk repräsentiert eine Einheit, die ungesucht überzeugt.
Die Kunst ist die wahre Utopie – als schon verwirklichte. Aber: Sie ist das
nur in der ganzen Fragilität des Kunstwerks und seiner Anschauung. Sie
vergewissert sich der Einheit von Organismus und Freiheit gerade nur in ei-
ner nicht zu schließenden Spannung.⁹

Organismus und Freiheit: Der Grund wird vernünftig, indem sich die
Struktur des Organischen im Selbstbewußtsein reflektiert. Und die Vernunft
nimmt ihren Grund außer sich an, indem sie sich die Natur vorausgesetzt
sein läßt. Vernunft und Grund koexistieren – in einem offenen Verwei-
sungsverhältnis, das als solches angeeignet zu werden verlangt. Metaphysik
ist nicht zu haben, ohne sich selbst in den lebendigen Prozeß der Selbstfin-
dung der Freiheit in der Natur hineinzubegeben. Das ist, insofern, der Aus-
trag einer Metaphysik des Lebens. Aber es ist doch erst deren erste Stufe.
Die Entfaltung, die Schelling bis hierher der Metaphysik gegeben hat, hat
ihn zwar durchaus befriedigt; es liegt in ihr aber noch eine Dunkelheit bzw.
eine Vorentscheidung, die aufgeklärt werden muß. Und damit beginnt noch
einmal ein ganz neuer Erörterungsgang. Zu dieser tieferen Einsicht, die uns
vor die Frage nach der Verständigung im Feld von Vernunft und Grund –
oder: auf die Frage des Vollzuges der Metaphysik – stellt, ist Schelling in
seinen „Philosophischen Untersuchungen über das Wesen der menschlichen
Freiheit“ von 1809 gelangt.¹⁰

III. Freiheit: Abgrund der Vernunft

Die Eingangsüberlegungen seiner Freiheitsschrift widmet Schelling dem er-
zielten Ergebnis. Was wir in dieser Verbundenheit von Vernunft und Grund
vor uns haben, ist der wahre, vollendete Pantheismus – Schelling scheut den
im Bewußtsein der Zeitgenossen anstößigen Begriff nicht.¹¹ Denn Natur und
Freiheit sind, wie man in Geschichte und Kunst erfahren kann, ineinander-
gewendet und bestehen miteinander. Daß darin, entgegen den wohlfeilen
Einwänden, sehr wohl Freiheit als Unabhängigkeit gedacht werden kann,
steht, wie wir gesehen haben, außer Frage. Die noch offene Frage setzt tie-

⁹ Vgl. a.a.O., S. 612–619.

¹⁰ Vgl. Sämtliche Werke I/7, S. 331–416.

¹¹ Vgl. a.a.O., S. 338, 347.

fer an: Wieso nämlich besteht diese Einheit von Natur und Freiheit, von Grund und Vernunft? Warum ist überhaupt etwas – und zwar: dieses – und nicht nichts? Schon diese Frage zeigt, daß die Metaphysik das Fragen nicht lassen kann. Kann sie auch eine Antwort darauf geben?

Ja, aber die ist nicht ganz einfach. Was wir in dem lebendigen Vernunftsystem im Zusammenhang des Lebens sehen, ist der Sachverhalt, daß sich Vernunft und Grund zusammenfügen. Selbst wenn man nun die Auskunft geben wollte, es sei Gott, der diese beiden zusammengefügt habe, dann bringt das noch nicht recht weiter. Denn es würde, und das hatte Kant in der Dialektik der reinen Vernunft schon gesehen, die Frage offenbleiben, die Gott gewissermaßen an sich selbst stellen müßte, sozusagen als oberster Metaphysiker in Person: Und woher bin denn ich? Wenn man sich auf ein letztes Super-Subjekt nicht zurückziehen kann, weil sich in ihm alle Probleme nur noch einmal von vorn stellen, dann bietet sich etwa folgende Überlegung an:

Wir erkennen, und das durchaus gründlich, das Verwobensein, das Ineinandergefügtsein von Vernunft und Grund. Müßten wir dann nicht auch mit so etwas wie einem Ungefügen rechnen? Also einem Auseinander und Wiedereinander beider? Und steckt nicht in dieser Differenz von Gefügtsein und Ungefügem ein Moment des Unverfügbaren? In der Tat, auf der metaphysischen Erörterungsstufe, auf der wir uns mit Schelling jetzt befinden, gibt es für das Gefügtsein des Ungefügen keinen zwingenden Grund mehr. Damit zieht aber in die letzte Problemstellung der Metaphysik ein unbeherrschbares Moment ein, das gerade darin seine Unbezwingbarkeit behauptet, daß es auf die logisch unentscheidbare Alternative von Tun und Nicht-Tun, von Vorliegen und Nicht-Vorliegen zurückgeht. Ins Sein, um es einmal anders zu sagen, tritt ein Riß ein, der nicht gewaltsam zu schließen ist. Das Seins-Gefüge erweist sich an sich selbst als brüchig. Es muß sich erst fügen; und wir müßten dieses Gefüge als eines nachvollziehen, das aus dem Ungefügen kommt, ja dieses hinter sich läßt, damit es zu der uns erschließbaren Korrespondenz von Vernunft und Grund kommt. In dem schlüssigen, wiewohl selbst auf anderes angewiesenen Verhältnis von Vernunft und Grund öffnet sich damit ein Abgrund der Vernunft. Ihm muß sie standhalten, wenn sie ihre Kompetenz für den Grund weiter behaupten, ja eigentlich gewinnen will.¹²

Um diese Wendung im Denken, die Schelling in der Freiheitsschrift nimmt, genau zu begreifen, will ich noch einmal unterstreichen: Es geht nicht darum, den Weg der Gründe noch auf einer weiteren Ebene fortzusetzen; es geht, bildlich gesprochen, um so etwas wie eine Wende der Ver-

¹² So, meine ich, ist Schellings Unterscheidung zwischen „Existierendem“ und „Grund von Existenz“ zu deuten. Vgl. a.a.O., S. 357–362.

nunft – von ihren Inhalten zu ihrem Vollzug. Oder, anders gesagt: Es geht um den Vorgang der Verständigung im Verhältnis von Vernunft und Grund. Denn, so lautet Schellings tiefe Einsicht, mit dem Aufstellen des Verweissungszusammenhanges von Vernunft und Grund, so vorsichtig und tastend er auch sich gestalten mag, ist die Kernfrage, warum denn überhaupt Verständigung stattfindet, noch gar nicht beantwortet.

Läßt man sich also überhaupt auf diese Veränderung der Denkrichtung ein (ich sehe freilich nicht, wie man sich dieser Nötigung entziehen könnte, ohne die metaphysische Frage auf halbem Wege abubrechen), dann stellt sich das Problem, wie denn dieser Vollzug des Ineinanderfügens verstanden werden soll. Ganz offensichtlich kann es nicht darum gehen, eine Position oberhalb oder außerhalb des Sich-Fügens einzunehmen; das wäre nur die erkenntnistheoretische Nachahmung der schon ontologisch unmöglichen Position eines Super-Gottes. Dann bleibt aber nichts anderes übrig, als sich in diesen Prozeß selbst hineingestellt zu sehen. Der Prozeß-Gedanke ist dabei im doppelten Sinne ernstgenommen. Denn daß das Ungefüge dem Gefügten zugrundeliegt, das kommt doch nur dann heraus, wenn sich eben das Fügen des Ungefügen zeigt. Zeigen kann sich das aber nur, wenn es sich tatsächlich ereignet – und zwar so, daß wir selbst davon Kunde bekommen, also: es miterleben. Das Verhältnis des Ungefügen und des Gefügten – es stellt nicht eine gewissermaßen vorzeitliche, außerweltliche Prinzipialdualität vor, die irgendwo im Jenseits zu suchen wäre. Es zeigt sich vielmehr in der uns erlebbaren, ja uns bedrängenden Welt darin, daß immer wieder das Ungefüge in die gefügte Ordnung hineinkommt.

Was ich nun in der Rekonstruktion mit diesen – bewußt – metaphorischen Ausdrücken des Ungefügen und Gefügten benannt habe, das entwickelt Schelling am Verhältnis des Guten und des Bösen. Das Böse, so meint er, ist die Realität des Ungefügen; es besitzt also Existenz, indem es eine Verwirklichung darstellt, die sich dem In- und Zueinander von Grund und Vernunft gerade widersetzt. Das Böse hat seine eigene – und zwar: vernunft- und allgemeinheitwidrige – Wirklichkeit. Und das Gute, es speist sich aus derselben Quelle des Grundes, nun aber als der Vernunft offenes und erschlossenes Gutes. Darum gibt es – und das ist der äußerste metaphysische Horizont! – einen Kampf des Guten mit dem Bösen – als einen Kampf von Wirklichkeiten, Verwirklichungskräften, der die Geschichte durchzieht. In diesem geschichtlichen Prozeß als einem beurteilenden Kräftemessen muß sich selbst realisieren, was die Einheit von Vernunft und Grund versprach; ihre durchaus realistische Brüchigkeit, nämlich: auf die Korrespondenz von Kunstwerk und ästhetischer Erfahrung angewiesen zu sein, ist insofern nur Vorschein einer viel tieferen Verstörung, in ein Geschehen der Verwirklichung hineingezogen zu werden, in dem man nur sich selbst orientierend dabeisein kann, das man aber nicht, sich selbst heraus-

haltend, reflektierend betrachten kann. Metaphysik ist, insofern gesehen, eine Aufgabe, die orientierende Praxis einschließt.

Zieht man daraus nun die nötigen Schlüsse für den Begriff Gottes und den Begriff des Menschen, dann ergibt sich: Gott selbst ist „kein System, sondern ein Leben“.¹³ Denn Gott selbst steckt in diesem Prozeß zwischen dem Guten und dem Bösen darin. Er ist nicht die unbetroffene Instanz, die, sich selbst aus dem Spiel haltend, alles deterministisch bestimmt. Er vollzieht an und in sich selbst die Differenz, den Kampf von Gut und Böse mit. Nur indem er sich betreffen läßt, überwindet er schlußendlich das Böse. Und das heißt für den Menschen: Sein Sein ist am genauesten beschrieben als ein Mit-Gott-Sein. Als ein Dabeisein in diesem Kampf mit dem Bösen. Und der Mensch ist gerade darum so sehr auf dieses Dabeisein mit Gott angewiesen, weil er selbst es ist, der dem Bösen immer wieder die ihm eigene Realität zukommen läßt, indem er eben das Ungefüge wieder aktiviert, das Vernunftwidrige artikuliert, das Grundlose als Grund beansprucht. Im Menschen selbst also tobt der Kampf, den Gott als sein eigenes Leben führt. In diesem Leben also sind Gott und Mensch verbunden.

Schelling weigert sich, diesen Prozeß des Lebens nun noch einmal selbst zu rationalisieren, wie es Hegel getan hat. Selbstverständlich ließen sich die logischen Strukturen ermitteln und auf ihre Bewegungsgesetze hin prinzipialisieren; doch damit wäre, Schelling zufolge, wenig gewonnen. Selbst wenn man wüßte, daß Gott in diesem Kampf sich seiner Gottheit ganz entäußerte, um sie eben darin zu behaupten – damit wäre noch immer nicht gesagt und erfahren, was in dem wirklichen Geschehen sich vollzieht. Nicht in der logischen Struktur also, sondern im bewegten Leben ist der Mensch mit Gott zusammen.

Und genau das meint Metaphysik des Lebens: sich einzulassen, ja sich eingestellt zu sehen in einen Prozeß, der so sehr der Prozeß des eigenen Lebens ist wie der Prozeß des Lebens Gottes selbst. In diesem Prozeß des Lebens gibt es immer schon Indizien und Vergewisserungen, daß das Gute, also die Einheit von Vernunft und Grund, sich gegen das Böse, den Abgrund der Vernunft, behauptet. Doch muß jeder Erfolg, also jeder gelungene Vollzug von Verständigung, sich immer wieder bewähren. Metaphysische Einsicht ist da und trägt zur Verständigung bei – und muß doch immer wieder errungen werden. Insofern reicht die semantische Konstruktion von metaphysischen Prinzipien ohne deren pragmatische Verwirklichung in Selbstaufklärungsprozessen nicht aus. Erst dieser umfassende Vorgang immer wieder angepeilter Einheit von Vernunft und Grund kann ausfüllen, was der Name Metaphysik verspricht.

¹³ A.a.O., S. 399.

IV. *Metaphysik des Lebens und die Praxis der Lebensdeutung*

„Leben“, so haben wir gesehen, kann als metaphysische Grundmetapher verstanden werden. Denn im Ausdruck Leben verbindet sich eine subtile, sich selbst stabilisierende Struktur von Selbst- und Fremdbezug mit dem *élan vital* des Selbstvollzuges. Es ist deutlich geworden, daß es diesen Lebensimpuls nicht geben kann ohne jene Stabilitätsstruktur, aber auch, daß die Beschreibung der Struktur nicht schon das Sich-Vollbringen des Lebens ist. Daß eben Leben beide Aspekte versammelt, macht den Reiz des Begriffes aus. Der Komponist John Cage hat es einmal so gesagt: „Struktur ohne Leben ist tot. Aber Leben ohne Struktur ist nicht wahrzunehmen. Pures Leben drückt sich in und durch Struktur aus.“¹⁴

Nicht verwunderlich ist es, daß eine solche integrative Abschlußformel die Gestalt einer Metapher besitzt. Für regelgerecht definierte Begriffe könnte ja die Frage nach dem *genus proximum* gar nicht ausbleiben. Insofern kommen insbesondere solche Ausdrücke in Betracht, die eine Rekursivität einschließen. Der Geist-Begriff Hegels käme hier als Äquivalent zu stehen (wobei dessen metaphorischer Charakter von seinem Autor bestimmt bestritten würde). In seiner metaphorischen Verfaßtheit zeigt sich der Lebens-Begriff als stets auf kommunikative Akte zurückbezogen; die Triftigkeit der Metapher erweist sich eben nur da, wo sie im Gebrauch Verständigung stiftet. Zugleich dokumentiert sich in dieser metaphorischen Struktur die Unbeherrschbarkeit eines solchen Abschlußterminus selbst. Wer sich auf dieses Spiel der Metaphysik einläßt, bewegt sich in einem Rahmen, der über die eigene Sprach-Verfügung hinausgeht.

Diese Besinnung auf die sprachliche Gestalt von Leben als Abschlußmetapher besitzt nun aber auch Implikationen für das Verständnis des Begriffs selbst. Daß Leben immer in der Form eines einzelnen Organismus geführt werden muß (und, sofern es zu führen ist, auch orientiert und verantwortet werden muß), ist das eine; daß dieses individuelle Leben aber stets im Zusammenhang eines über es selbst hinausgehenden Lebensstromes zu denken ist, ist das andere. Speziell diese Verfaßtheit von Individuellem und Allgemeinem schließt weiter in sich, daß es eine Teleologie des Ganzen nicht geben kann. So sehr das einzelne sich aufs Allgemeine hin bestimmen soll und muß, so wenig gibt es für das Leben als solches und überhaupt einen normativen Richtungssinn. Statt dessen ist das Leben von der Art, daß es sich stets neu gestaltet; es findet einen anderen, individuell getönten, aber auch

¹⁴ J. Cage, Vortrag über nichts (Lecture on Nothing), in: *ders.*, *Silence*, dt. von E. Jandl, Frankfurt a.M. 1995, S. 6–35, hier: S. 12.

in größeren Erscheinungszusammenhängen sich vorstellig machenden Ausdruck.

Aufgrund dieser internen Verknüpfung von Sprachgestalt und Begriffsstruktur kann eine Metaphysik des Lebens exemplarisch stehen für Anforderungen, die an Metaphysik heute gerichtet werden können, aber auch für die Einsicht, daß wir mit einer irreduziblen Pluralität von Metaphysiken zu rechnen haben. Von einer Metaphysik heute muß erwartet werden können, daß sie in der Lage ist, die Verständigungsprozesse, von denen sie selbst Gebrauch macht, mit den Strukturen ihrer Artikulation zu verbinden, also das vernünftige Vorbringen von Gründen und eine natürliche Gründung der Vernunft miteinander zu koppeln. Insofern dürften bloß semantische Konstruktionen von metaphysischen Zusammenhängen ebensowenig ausreichen wie naturalistische Ableitungsversuche des Geistes. Der metaphysische Gehalt und die metaphysische Kommunikation müssen gemeinsam verantwortet werden. Eben dies aber macht sofort deutlich, daß man mit unterschiedlichen Entwürfen der Metaphysik zu rechnen hat. Denn wenn sie spezifischen Erörterungszusammenhängen entspringen, dann sind sie auch auf diese hin relationiert; in ihrer pragmatischen Reichweite begrenzt, ohne ihre explikative Struktur zu verraten. Im Horizont einer Metaphysik des Lebens kann einer jeden Metaphysik dieser Art ihr Ort belassen werden; sie können und sollen miteinander wetteifern um die beste situative, kommunikative und deskriptive Leistungsfähigkeit. Übrigens dürfte sich unter dieser Problemstellung die Alternative von metaphysischem und nachmetaphysischem Denken ganz erheblich relativieren.

Ein letzter Gedanke. Eine Metaphysik des Lebens zeigt ihre Lebendigkeit in kommunikativer Praxis. Sie könnte sich gar nicht beruhigen bei dem Bewußtsein, über adäquate Beschreibungsstrukturen zu verfügen. Sie muß diese auch angewandt finden – und zwar, wenn die Grundthese stimmt, ohne daß sie diese Anwendung selbst erst gelehrt hätte. Darum kann man sagen: Die metaphysische Praxis *par excellence* ist die Praxis des Deutens. Das will ich noch etwas näher begründen.

Im Deuten stellen wir Verbindungen her, die uns im Vollzug des Lebens orientieren. Wir benötigen solche auf die Felder des Handelns bezogenen Strukturen, die zugleich Komplexität reduzieren und neue Anschlußmöglichkeiten generieren, um mit Gründen zu handeln. In aller situationsbezogener wie situationstranszendenter Vielfalt verfährt das Deuten aber nach einem beschreibbaren Verfahren. Dessen erstes Moment ist die Tatsache, daß wir es überhaupt tun. Zum Deuten kann niemand gezwungen werden, es muß selbst vollzogen werden. Dieses aktualistische Moment ist als Eingangsbeobachtung unverzichtbar. Mit ihm ist auch die jeweilige Situationsbezogenheit gegeben: Deutungsanlässe bestimmen Deutungsreichweiten. Der zweite Aspekt ist dann, daß sich das Deuten in seiner subjektiven Ver-

fahrensweise ipso facto in einen Deutungshorizont überindividueller Art einstellt. Denn die subjektiven Deutungen geschehen als Selbst-Zuordnungen; und darin steckt schon immer ein Gefälle zwischen größerer Allgemeinheit und individueller Besonderheit. In dieser Beobachtung vom Deutungsgefälle stecken vier Implikationen. Erstens muß das Material, dessen sich die Deutungen bedienen, gegeben sein – von der Materialität des Klanges der Stimme über die Grammatik der Sprache bis zur Medialität der Schrift. Denn kein Deuten fängt mit sich selbst an; es muß sich immer schon Voraussetzungen gelegt wissen. Zweitens, die Zusammenhänge, in denen Deutung geschieht und die sich Deutung vorausgesetzt weiß, sind selbst schon von einer ihnen eigenen Struktur bestimmt – von natürlichen Gegebenheiten ebenso wie von Logiken der Verknüpfung im Deutungsmaterial und im Deutungsmedium. Daraus resultiert, drittens, daß sich auch individuellste Deutungen stets nur in einem Horizont intersubjektiven Austauschs realisieren. Deuten heißt immer schon: in eine humane Deutungspraxis eintreten oder genauer: eingetreten sein. Dadurch kommt es zu einem Austausch von Deutungsgehalten und einem Abgleich von Deutungspraxen. Viertens schließlich: Das Resultat von Deutung ist das individuelle Sich-Zuordnen in einen übergreifenden Zusammenhang, das zugleich ein Verstehen des Sachzusammenhanges und ein (wie immer kritisches) Teilnehmen am Sozialzusammenhang darstellt. Daraus folgt dann aber, daß jede Form der Deutungs-Aneignung auch ein Beitrag zur Deutungs-Fortschreibung ist. Die metaphysische Praxis der Deutung entwickelt sich also durch das Vornehmen von Deutungen selbst fort und bietet Anschlüsse für künftige andere Deutungen.

Die Kompetenz des Deutens als eines Vollzugs des Lebens ist es denn auch, die in der Vielheit und der Vielgestaltigkeit der Metaphysiken selbst noch einmal Orientierung erlaubt. Denn Deutungskompetenz zu besitzen heißt ja gerade nicht, sich semantisch über die Deutungsvorgänge erheben zu können. Statt dessen ist ein Sich-unterbringen-Können in verschiedenen metaphysischen Praxen nötig, also eine metaphysische Mehrsprachigkeit, die zugleich die Teilhabe an verschiedenen Lebenskontexten verlangt. Insofern ist die metaphysische Mehrsprachigkeit auch wieder empirisch begrenzt.

Wie kommt es nun zu dieser metaphysischen Praxis der Deutung? Gewiß zunächst durch Anstiftung; dadurch, daß andere es tun, wächst der Impuls, es selbst auch zu tun. Doch das allein reicht nicht, wenn sich nicht die Erfahrung damit verbindet, im Deuten auch für das eigene Leben tatsächlich Orientierung zu gewinnen, also sich selbst überzeugen zu lassen und insofern Gründe in Anspruch nehmen zu können. Das aber setzt voraus – und erst damit haben wir den vermutlich innersten Kern der Deutungsvorgänge erreicht –, daß es im eigenen Leben eine Präsenzgewißheit und Präsenzer-

wartung gibt, die wir nur noch als die Präsenz des Lebens selbst verstehen können. Eines Lebens eben, das kein System ist, sondern nichts anderes als die Präsenz Gottes selbst.

Literaturhinweise

Primärliteratur

- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph (von)*: Darstellung meines Systems der Philosophie, 1801, in: *Sämtliche Werke I/4*, Stuttgart/Augsburg 1859, S. 105–212. (ND Schriften von 1801–1804, Darmstadt 1968, S. 1–108.)
- Ders.*: Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit, 1809, in: *Sämtliche Werke I/7*, Stuttgart/Augsburg 1860, S. 331–416. (ND Schriften von 1806–1813, Darmstadt 1968, S. 275–360.)
- Ders.*: System des transzendentalen Idealismus, 1800, in: *Sämtliche Werke I/3*, Stuttgart/Augsburg 1858, S. 327–634. (ND Schriften von 1799–1801, Darmstadt 1967, S. 327–634.)

Sekundärliteratur

- Cage, John*: Vortrag über nichts (Lecture on Nothing), in: *John Cage, Silence*, dt. von *Ernst Jandl*, Frankfurt a.M. 1995, S. 6–35.
- Gerhardt, Volker*: Metaphysik und ihre Kritik. Zur Metaphysikdebatte zwischen Jürgen Habermas und Dieter Henrich, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 42 (1988), S. 45–70.
- Heidegger, Martin*: Der Satz vom Grund (Vortrag), in: *Der Satz vom Grund*, hg. von *dems.*, Pfullingen 1957, S. 191–211.
- Sandkaulen, Birgit*: Grund und Ursache. Die Vernunftkritik Jacobis, München 2000.