

ALEXANDER VON PECHMANN

(München)

ZUR POLITISCHEN THEORIE DES SPÄTEN SCHELLING

Aus zwei Gründen bedarf es m. E. einer Korrektur des bisherigen Schellingbildes. Schelling war für die politische Theorie bislang weitgehend uninteressant, weil er als einziger Vertreter des deutschen Idealismus als ein "unpolitischer Denker" galt. Er wurde einesteils dafür gefeiert, weil er nach den Verirrungen in die Politik die Philosophie wieder zu ihrem wahren Gegenstand zurückgeführt habe. Anderenteils wurde aus dieser Unpolitik ein politischer Standpunkt gefolgert: seine Philosophie artikuliere die nachrevolutionäre Abkehr des Bürgertums von der Politik.

Dies Bild ist grundlegend zu korrigieren. Die jüngst erfolgte Edition des Tagebuchs im Revolutionsjahr 1848 aus dem Berliner Nachlass zeigt, dass Schelling fast täglich die aktuellen Geschehnisse notiert, sie kommentiert und reflektiert hat. "Schelling war", schreibt dazu der Herausgeber Hans Jörg Sandkühler, "entgegen dem Anschein und nicht wenigen Interpretationen, ein politischer Philosoph", und hatte eine konsistente politische Theorie. Der zweite Grund zur Revision betrifft die politische Linke und entspringt den gegenwärtigen dramatischen Veränderungen der geistig-politischen Landschaft und der Argumentationslage, die die Linke herausfordern, einen Neuzugang zur konservativen Theorie zu finden, zu deren Vorläufern auch Schelling gehört. Spätestens seit dem Werk von Georg Lukács über die "Zerstörung der Vernunft" stand der "späte Schelling" unter dem Verdikt, einer der ersten gewesen zu sein, die durch ihren "Irrationalismus" "gedankliche Vorarbeit zur NS-Weltanschauung" geleistet hätten. Lukács' Diktum, das Pro und Contra zur Vernunft sei das "entscheidend wesentliche Moment ... des Klassenkampfes in der Philosophie",² prägte die Haltung der marxistisch argumentierenden Philosophie zu Schelling. Mag es damals für diese politisch motivierte Entgegensetzung gute Gründe gegeben haben, so fehlen heute diese Bedingungen. Die marxistische Philosophie und Gesellschaftswissenschaften haben die Möglichkeit, in einen Diskurs zu treten, in dem nicht mehr politische Grundsätze entscheiden, sondern die Wahrheit und das bessere Argument. Dies muss Folgen haben bei der Beurteilung auch von Schellings philosophischem Werk. Schellings Denken war nie unpolitisch; aber es war von Beginn an antipolitisch. Schon 1796, zur Zeit der weiten Begeisterung für Rousseau und die demokratische Staatsform, hatte er im "Ältesten Systemprogramm des deutschen Idealismus" verkündet: "jeder Staat" - ob Monarchie

oder Republik - "muss freie Menschen als mechanisches Räderwerk behandeln; und das soll er nicht; also soll er *aufhören*"³. An diesem Grundsatz hat Schelling bis zuletzt festgehalten, wenngleich er ihn schon bald wesentlich modifizieren sollte. Die entscheidenden Grundlagen dafür, die er auch später nicht mehr revidieren sollte, schuf er in seiner "Freiheitsschrift" von 1809. Das hier entwickelte Konzept erlaubte es ihm, einerseits an seiner antipolitischen Einstellung festzuhalten, andererseits jedoch eine Begründung für die Existenz und Dauer des Staates zu geben. Schelling griff dazu den Grundgedanken der Theodizee auf und damit das Problem, warum das, was eigentlich aufhören soll, was wesensmässig böse und nichtig ist, dennoch existiert. Seine Antwort war, dass der Grund der nichtigen Existenz des Staates und seines Fortbestehens im Abfall des Menschen von Gott liege; es sei die Freiheit setzende Differenz, in die der Mensch sich zu Gott gestellt habe. "Der Staat", so Schelling, "ist daher, um es gerade heraus zu sagen, eine Folge des auf der Menschheit ruhenden Fluchs"⁴. Insofern der Staat also den Grund seiner Existenz in der Entfernung des Menschen von Gott hat, gehört er dem Reich des Bösen, des Negativen und Substanzlosen und dessen an, was eben "aufhören" soll. Insofern die Existenz des Staates jedoch mit der darauf gegründeten Freiheit des Menschen von Gott gegeben ist, so hat er eine in dieser menschlichen Existenz wurzelnde Notwendigkeit und Dauer. Der Staat existiere, weil und solange der Mensch im Stadium seiner Freiheit und Trennung von Gott existiert.

Diese religionsphilosophische Grundlegung des Staates hat bekanntlich zu seiner Zeit schon Verwunderung ausgelöst und Schelling das Image eines mystischen Theosophen eingebracht. Doch dies ist hinlänglich erörtert worden und soll hier nicht vertieft werden. Interessanter erscheint mir, der theoretischen Lösung des Problems nachzugehen, wie Schelling einerseits die Kritik an der Macht des Staates gegenüber dem Individuum aufrechterhält, andererseits aber die Notwendigkeit des Staates begründet. Dies geschieht weder durch Rekurs auf ein individuelles Vernunftsubjekt, wie bei Locke oder Rousseau, noch auf ein Geschichtssubjekt und dessen immanente Dialektik, wie bei Hegel oder Marx. Schelling nimmt demgegenüber einen gleichsam vorzeitlichen Ursprungsakt an, der diese erst als Subjekte konstituiert. Indem Schelling also Geschichte und Vernunft nach dem jüdisch-christlichen Muster des "Sündenfalls" entwirft, vermag er es, beides, die Kritik am Staat wie dessen notwendige Existenz, konsistent aus dem einen Grundgedanken des Abfalls des Menschen von Gott zu entwickeln. Er handelt sich dafür natürlich die Begründungs- und Erklärungsprobleme ein, wie dieser "Abfall" denn zu begreifen sei.

Das Zweite, nach dieser religionsphilosophischen Grundlegung, ist nun, dass Schelling das Dasein des Staates durchaus in der Vernunft gegründet sieht. Er kann dies,

weil für ihn, verkürzt gesagt, Freiheit und Vernunft dasselbe sind. Die Vernunft ist für ihn eben das, wodurch der Mensch sich frei von aller Bindung zu Gott selbst bestimmt, und eine konsequente Vernunftphilosophie galt ihm folglich auch als ein konsequenter Atheismus. Daher müsse auch der Staat, dessen Grundlage nichts als die Vernunft ist, als ein durch und durch atheisches und säkulares Gebilde verstanden werden. Der Staat gehorche nur seinen eigenen, vernünftigen Gesetzen, und nichts wäre verkehrter, als in ihm ein irgendwie göttliches Gesetz oder Handeln zu entdecken; denn dies widerspräche seiner Herkunft aus dem Bösen.

Es war daher auch verfehlt, in Schelling einen Protagonisten religiös motivierter Politik zu sehen. Die christliche Orthodoxie, die katholische in München und die protestantische in Berlin, schien mit ihrer Distanz zu Schelling ein feineres Gespür gehabt zu haben als die Kritiker, die ihn als Verfechter einer christlich inspirierten Politik angegriffen haben. Er stand hinsichtlich des Laizismus des Staates dem französischen Rationalisten Montesquieu näher als etwa Hegel, der im Vernunftstaat ja zugleich auch die Verwirklichung der göttlichen Idee gesehen hatte. Was nun den Begriff der Vernunft betrifft, auf den Schelling den Staat gegründet sah, so wandte er sich zunächst unmissverständlich gegen die sog. "subjektive Vernunft" der Vertragstheorien der Aufklärung. Diese Konzepte, die dem Einzelnen eine natürliche Vernunft zuschrieben, propagierten nichts als die "unsinnigste Anmassung absoluter Egoität"⁵. Die Resultate solcher Versuche, den Staat auf die subjektive Vernunft zu gründen, seien gewesen, dass der Staat entweder handlungsunfähig oder zum Instrument despotischer Personen wurde, wodurch sich nur zeige, dass das, was als "subjektive Vernunft" ausgegeben wurde, nichts als haltlose und zufällige Willkür gewesen sei.

Schelling räumt zwar ein, dass Staaten faktisch von den Menschen gemacht und von ihnen anerkannt werden müssen; aber diese Tatsachen allein begründeten noch kein Existenzrecht; im Staat, so Schelling, "walten noch andere Mächte ... als menschliche Willkür"; diese sei "einem höheren Gesetz und einem über sie selbst erhabenen Princip unterworfen"⁶. Und man tut ihm sicher nicht Unrecht, wenn man dieses Prinzip, im Unterschied zur subjektiven, die "objektive Vernunft" nennt. Diese sei es, die die Grundlage des Staates bilde.

Schelling nennt diese "objektive Vernunft" die über den Zeiten stehende und keiner Veränderung unterworfenen Macht, die jeder empfinde und, ob er will oder nicht, anzuerkennen gezwungen ist. Hier erinnern seine Formulierungen an die Aussagen der Stoa über das höchste Vernunftgesetz, das über allem positiven Recht stehe, und das zu überschreiten verderblich sei. Sie sei die austeilende, absolut gerechte Macht, die von der

Antike als Dike verehrt wurde, und von der Aristoteles als einer allgemeinen Ahnung der Macht gesprochen hatte, die vor jedem Vertrag Recht und Unrecht bestimmt. Diese objektive Vernunft sei es auch, die nach Kant dem absolut-freien Willen das unbedingte Gesetz, den kategorischen Imperativ auferlege und sich im menschlichen Bewusstsein als Gewissen äussert. Das Vernunftgesetz sei gleichsam das ethische Grundgesetz, welches den Staat erst sanktioniere, und um dessentwillen er da sei.

Von dieser Macht ausgehend bestimmt Schelling nun das Wesen des Staates, dessen Aufgabe es sei, das Vernunftgesetz äusserlich, mit zwingender und faktischer Gewalt ausgerüstet, zur Wirkung zu bringen. Der äussere physische Zwang, die Gewalt und Unterwerfung der Bürger seien daher notwendige Attribute des Staates. In dieser Hinsicht lässt sich Schelling durchaus in die Reihe der modernen Machtstaatstheoretiker stellen, die den Staat als blosses Herrschaftsinstrument verstanden haben. Der Staat sei weder die Erfüllung des menschlichen Daseins, wie die Antike angenommen hatte, noch hingeordnet auf einen ihn transzendierenden Zweck, kein "Heiliges Reich", als das das Mittelalter den Staat verstand. Schelling war zwar ein Theoretiker der bürgerlichen Gesellschaft, der das Verhältnis des Staates zu den Individuen als ein Verhältnis der Herrschaft und Macht sah, aber er vertrat keine imperialistische Machtstaatstheorie, die in der Staatsmacht einen nur blinden und vernunftlosen Trieb bzw. Willen wirken sah. Denn Schelling galt nicht der archaische Wille als Grundlage des Staates, sondern im Gegenteil die objektive, gesetzgebende Vernunft. Man könnte Schelling dementsprechend in der Weise interpretieren, dass er den Versuch unternahm, den antiken Glauben an eine objektive Vernunftordnung in das Zeitalter der Moderne hinüberzuführen, in dem die Ordnung auf dem staatlichen Zwang gegenüber den autonom gewordenen Individuen beruht.

Aufgrund dieses Konzepts vom Wesen des Staates übte Schelling nun entschiedene Kritik an der ihm in vielem verwandte Staatstheorie Hegels. Und in der Tat stimmen sie, äusserlich gesehen, in wichtigen Punkten überein. Beide übten sie Kritik an der Vertragstheorie als willkürlichen und artifiziellen Konstrukten; beide versuchten sie, das antike Staatsverständnis mit dem modernen zu verbinden; und beiden war die Auffassung gemeinsam, dass es eine objektiv wirkende Vernunft gäbe, die nicht von Menschen gemacht ist, sondern die sie beherrscht: Hegels Weltgeist und Schellings objektive Vernunft. Und dennoch trennen beide Welten.

Vereinfacht gesagt, sah Hegel den Staat positiv und Schelling negativ. Und da beide in der Vernunft das Wesen des Staates sahen, lag ihr Konflikt auch im gegensätzlichen Begriff von Vernunft. Hegel begriff die Vernunft sowohl subjektiv als auch objektiv. Sie sei das in der Geschichte, was in ihr mit innerer Notwendigkeit

fortschreitet, sich entwickelt und darin zum Bewusstsein ihrer selbst kommt. Die Geschichte hat demnach für Hegel Anfang und Ende; sie erfüllt sich im Vernunftstaat, in welchem das Bewusstsein von der Freiheit aller zur Grundlage und zum Prinzip des Staates geworden ist; der Staat gilt als Verwirklichung der Vernunft, als göttliche Idee.

Schellings Einwand ist nun, dass hier der Staat als ein Positives und als ein geschichtlich Letztes gefasst wird. Damit aber mutet Hegel dem Staat etwas zu, was dieser gar nicht erfüllen könne, nämlich die freie und zwangslose Vereinigung freier Menschen. Hegels Geschichtsmodell enthalte, dass die herrschaftslose Versöhnung oder, modern gesprochen: der herrschaftsfreie Diskurs real möglich sei. Diese Annahme aber sei theoretisch leere Schwärmerei und führe praktisch zur Auflösung jeder vernünftigen Ordnung und zur Herrschaft der Willkür; das Ende der Vernunft sei tatsächlich das Ende der Vernunft, Chaos oder Diktatur seien die Folge.

Was so nur als bloße Behauptung erscheint, löst Schelling nun ein, indem er zwei Voraussetzungen benennt, die eine Geschichtstheorie vom Hegelschen Typ machen müsse: "Freiheit und Unschuld (seien) die einzige Bedingung"⁷ eines solchen idealen Vernunftstaates. Beides aber gehe in der Realität nicht zusammen; denn entweder befinde der Mensch sich im Stand der Unschuld, dann sei er zwar zur herrschaftsfreien Vereinigung mit anderen fähig, habe dann aber kein Bewusstsein seiner Freiheit, von seinem Ich- und Eigensein; oder aber der Mensch habe dieses Bewusstsein, dann könne er bestenfalls in diese Vereinigung mit anderen gezwungen werden, damit sei die Vereinigung jedoch keine freie mehr.

Die Kontroverse spitzt sich im generellen Vorwurf Schellings zu, Hegel leugne das Böse in der Welt als ein eigenständiges Prinzip. Er stellt Hegel in die Reihe der naiven und flachen Fortschrittsoptimisten, die, wenn sie schon das Böse und Negative nicht leugnen, es doch in eine Triebkraft des dialektischen Fortschreitens zum Guten umfunktioniert hätten. Diesem Geschichtsoptimismus hält Schelling den in seiner "Freiheitsschrift" geäußerten Grundsatz entgegen, dass die Freiheit des Menschen erkaufte sei durch seinen Abfall von Gott; diese Gottesferne aber sei das Böse, und dies der Verlust der Unschuld. Daher könne die Vereinigung freier Menschen in der Geschichte nur auf Zwang beruhen; der Staat sei und bleibe eine negative Zwanganstalt, und die Versuche, ihn gleichsam zu humanisieren eine leere und hoffnungslose Utopie.

Trotz seiner Gegnerschaft zur Idee des historischen Fortschritts wäre es unangemessen, Schelling nun als "Reaktionär" zu kennzeichnen; denn seine Fortschrittskritik wollte ja keine bestimmte, etwa die feudale Staatsverfassung verteidigen. Er war vielmehr konservativ in dem Sinn, dass das Wesen des Staates,

nämlich das objektive Vernunftgesetz zur Geltung zu bringen, unangetastet bleiben müsse und nicht zur Disposition gestellt, d. h. ins Subjektive gewendet und ausgehöhlt werden dürfe. Es müsse wie ein Gesetz der Natur wirken, das die Menschen, indem sie es erkennen, anerkennen, aber nicht ändern können. Diese konservative Haltung im Grundsätzlichen schloss jedoch Fortschritte im Einzelnen nicht aus. Auch wenn Schelling hinsichtlich der Staatsform die sog. "aufgeklärte Monarchie" durchaus als die beste ansah, so war er doch auch geneigt, "Reform (nicht Revolution)"⁸ zuzulassen, wenn sie nur das Wesen des Staates nicht berührte.

Solchen konstitutionellen Reformbestrebungen gegenüber betrachtete er es jedoch als die wichtigste Aufgabe seiner Zeit, "dem Individuum die grösste mögliche Freiheit (Autarkie) zu verschaffen"⁹. Diese Freiheit erfülle sich aber nicht im, sondern gleichsam jenseits des Staates¹⁰ in der Entfaltung der Potenzen in Kunst und Wissenschaft, die wesentlich vom Geist der Religion getragen sein müssten. Dieser Geist der Religion allein, nicht die Politik, sei es, in welchem "die (allgemein angestrebte) Vereinigung der widerstrebenden gesellschaftlichen Kräfte gefunden und damit der Bestand der Gesellschaft gesichert werden könne"¹¹.

Sein Fortschrittsbegriff zielte also nicht auf das Politische, sondern auf das Soziale und dessen Fundierung in der Religion. Nicht zuletzt deshalb waren Schellings Arbeiten der letzten Jahre auch ganz der wissenschaftlichen Erneuerung der Religion, der sog. "wissenschaftlichen Religion" gewidmet.

Anders als die nachfolgenden politischen Theorien beharrte Schelling auf der strikten Trennung von Staat und Gesellschaft. Seine Theorie ist daher als Opposition sowohl zu jenen Theorien des Machtstaates zu verstehen, die, quasi durch eine "Revolution von oben", im Staat den Organisator der gesellschaftlichen Beziehungen sahen, als auch zum aufkommenden Sozialismus, der die sozialen Konflikte demokratisch lösen wollte. Für Schelling wäre es die Folge solcher Eingriffe des Staates in die Gesellschaft gewesen, dass staatliches Handeln "in gemeine Wohltuerei ausarte"¹² - wie er schrieb, und der Staat damit seine Autonomie gegenüber der Gesellschaft verlöre. Bestenfalls durch Anregungen könne der Staat auf schon in der Gesellschaft vorhandene Aktivitäten wirken. Der Staat, so sein konservatives Credo, dürfe "nicht Gegenstand, (sondern) nur Voraussetzung alles Fortschritts" sein¹³. Schellings politische Philosophie ist bisher nicht nur weitgehend wirkungslos geblieben, sondern durch die historische Entwicklung auch überholt worden: nach der Revolution von 1848 konstituierte sich in Deutschland ein Nationalstaat, der die traditionellen Beschränkungen überwand, soziale Interessen, zunächst des Bürgertums, dann der Arbeiterklasse aufnahm, um sie nationalistisch nach innen und aussen zu wenden. Im

20. Jahrhundert entwickelten sich Demokratien und Parteienstaaten, die ausdrücklich auf der engen Verflechtung von sozialen Interessen, weltanschaulichen Programmen und politischen Zielen beruhten. Diese Entwicklungen widersprachen grundsätzlich Schellings politischen Vorstellungen. Die aktuellen politischen Ereignisse könnten seine politische Theorie jedoch in einem neuen Licht erscheinen lassen. Denn erstens lassen die gegenwärtigen politischen Prozesse sich höchst unzureichend im traditionellen Schema von "Fortschritt und Reaktion" oder "Revolution und Konterrevolution" beschreiben. Und zweitens beinhalten die gegenwärtigen Vorgänge im ehemals "realen Sozialismus" einen Rückzug des Staates aus der Gesellschaft und eine Entflechtung von Staat und Partei, deren Dynamik und Rasanz bis vor kurzem unvorstellbar waren. Dies geht einher mit einer moralischen Krise des Staates. Und zum dritten scheint es, als könne sich, über dem Wohlstandsinteresse und dem Nationalstaatsgedanken, die sich derzeit artikulieren, auch die Religion erneut als ein konsensstiftendes Element etablieren. All dies, so scheint mir, sind Elemente, auch über Schellings politische Philosophie und ihre Begründungsmuster, in einem veränderten Kontext erneut nachzudenken.

Verzeichnisse

1. F. W. J. Schelling, Das Tagebuch 1848, hg. von H. J. Sandkühler, Hamburg 1990, S. XXXIII.
2. G. Lukács, Die Zerstörung der Vernunft, Band I, Darmstadt 1981, S. 10f.
3. zit. nach G. W. F. Hegel, Werke, Frankfurt / M 1971, S. 234-235.
4. F. W. J. Schelling, Sämtliche Werke (SW), Stuttgart 1856, Bd. VII, S. 461.
5. SW VIII, S. 10.
6. SW XII, S. 3.
7. SW VII, S. 462.
8. SW XI, S. 551. - 9 ebd. - 10 ebd.
11. A. v. Pechmann, Schellings Hegel-Kritik im Lichte der Gegenwart, in: Annalen IV, hg. von H. H. Holz und J. Manninen, Köln 1988, S. 135.
12. L. Trost und F. Leist (Hg), König Maximilian II. von Bayern und Schelling, Stuttgart 1890, S. 200.
13. SW XI, 550.