

Kosmologische Metaphysik – Zur Philosophie F. W. J. Schellings und A. N. Whiteheads

Tim Grafe

Fach: Philosophie

Kosmologische Metaphysik - Zur Philosophie F. W. J. Schellings und A. N. Whiteheads

Inauguraldissertation

zur Erlangung des akademischen Grades „Dr. phil.“

an der

Westfälischen Wilhelms-Universität, Münster (Westf.)

vorgelegt von

Tim Grafe

aus Haltern am See

2017

Erstgutachter: Prof. Dr. Peter Rohs

Zweitgutachter: Prof. Dr. Walter Mesch

Tag der mündlichen Prüfung: 19.07.2017

Tim Grafe

**Kosmologische Metaphysik – Zur Philosophie F. W. J. Schellings
und A. N. Whiteheads**



Wissenschaftliche Schriften der WWU Münster

Reihe XI

Band 7

Tim Grafe

**Kosmologische Metaphysik –
Zur Philosophie F. W. J. Schellings und
A. N. Whiteheads**



MV WISSENSCHAFT

Wissenschaftliche Schriften der WWU Münster

herausgegeben von der Universitäts- und Landesbibliothek Münster

<http://www.ulb.uni-muenster.de>



Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek:

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Dieses Buch steht gleichzeitig in einer elektronischen Version über den Publikations- und Archivierungsserver der WWU Münster zur Verfügung.

<http://www.ulb.uni-muenster.de/wissenschaftliche-schriften>

Tim Grafe

„Kosmologische Metaphysik – Zur Philosophie F. W. J. Schellings und A. N. Whiteheads“

Wissenschaftliche Schriften der WWU Münster, Reihe XI, Band 7

Zugl.: Diss. Universität Münster, 2017

© 2018 der vorliegenden Ausgabe:

Die Reihe „Wissenschaftliche Schriften der WWU Münster“ erscheint im Imprint „Münsterscher Verlag für Wissenschaft“ der readbox publishing GmbH – readbox unipress, Münster

<http://unipress.readbox.net>

Dieses Werk ist unter der Creative-Commons-Lizenz vom Typ 'CC BY-NC-ND 4.0 International'

lizenziert: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de>

Von dieser Lizenz ausgenommen sind Abbildungen, welche sich nicht im Besitz des Autors oder der ULB Münster befinden.



ISBN 978-3-8405-0171-5

(Druckausgabe)

URN urn:nbn:de:hbz:6-20249433528

(elektronische Version)

direkt zur Online-Version:

© 2018 Tim Grafe

Alle Rechte vorbehalten

Satz:

Tim Grafe

Umschlag:

readbox unipress



Vorwort

Bei der vorliegenden Untersuchung handelt es sich um die geringfügig überarbeitete Fassung meiner Dissertation, die im Sommersemester 2017 von der Philosophischen Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster als Promotionsschrift angenommen wurde. Mein herzlicher Dank gilt meinen Doktorvätern Prof. Dr. Peter Rohs und Prof. Dr. Walter Mesch, welche mir während der Zeit, in der ich die Arbeit verfasst habe, mit großer philosophischer Aufgeschlossenheit stets helfend und beratend zur Seite standen. Auch meiner Familie kann ich für die Unterstützung, die sie mir fortwährend entgegengebracht hat, kaum genug danken.

Frühjahr 2018

Tim Grafe

tim.grafe@gmx.de

Inhaltsverzeichnis

1. Einleitung: Schelling und Whitehead	3
2. Ein gemeinsames Verständnis der Philosophie.....	15
2.1. Metaphysik und Naturwissenschaft	17
2.2. Metaphysik und philosophische Ideengeschichte.....	22
2.3. Zwischen System und Aufbruch	24
2.4. Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft.....	29
3. Die metaphysische Struktur der Natur	35
3.1. Zeit	35
3.1.1. Der „organische“ Zeitbegriff	36
3.1.2. Die „epochale“ Theorie der Zeit.....	41
3.1.3. Atomistische Strukturen und „kosmische Epochen“	45
3.2. Aktualität und Potentialität	49
3.2.1. Aktualitäten.....	50
3.2.1.1. Die Ablehnung des cartesianischen Dualismus und „wissenschaftlichen Materialismus“	57
3.2.1.2. Die Gegenposition eines Panpsychismus	60
3.2.2. Potentialitäten	64
3.2.2.1. „Urbilder“	65
3.2.2.2. „Zeitlose Gegenstände“	66
3.3. „Real-Idealismus“ und „Provisorischer Realismus“	68
4. „Weltgeschichte“	73
4.1. Kosmogonie	73
4.1.1. Der Beginn der Welt	73
4.1.1.1. Ursprünge des Geistes: „Urwille“ und „Urnatur“ Gottes.....	74
4.1.1.2. Eine Neubestimmung des Absoluten: „Ungrund“ und „Kreativität“	85

4.1.1.3. Ein gemeinsamer Anfang	92
4.1.2. Die evolutionäre Entwicklung der Welt	98
4.1.2.1. Der „Weltproceß“	98
4.1.2.2. Eine „Struktur von Evolutionsprozessen“	104
4.1.2.3. Eine „neue“ Teleologie	111
4.1.3. Die Stellung des Menschen	115
4.1.3.1. Das „Centralwesen“	119
4.1.3.2. Der „Entschluß zum Abenteuer“	124
4.1.3.3. Vernunftwesen jenseits des Menschen	128
4.2. Theogonie	132
4.2.1. Der „Sieg des Subjektiven über das Objektive“	133
4.2.1.1. „Alles in Allem“	136
4.2.1.2. Der „vollendetste Pantheismus“	139
4.2.2. Die „Vergottung der Welt“	142
4.2.2.1. Gott als „wirkliches Einzelwesen“	143
4.2.2.2. Ein „Poet der Welt“	144
4.2.3. Die Überwindung des Verfalls	148
4.3. „Panentheismus“ und „Panprototheismus“	155
5. Exkurs: Zum Verständnis der Religion	161
5.1. Religion als Gegenstand der Philosophie	161
5.2. Die Idee einer „Philosophischen Religion“	163
5.3. Glaube und religiöse Praxis	168
6. Fazit und weiterführende Betrachtungen	175
7. Literaturverzeichnis und Siglen	191
Schriften F. W. J. Schellings	191
Schriften A. N. Whiteheads	192
Werke weiterer Philosophen und Forschungsliteratur	193

1. Einleitung: Schelling und Whitehead

Ohne Zweifel lassen sich Friedrich Wilhelm Joseph Schelling und Alfred North Whitehead als Philosophen begreifen, die mit Blick auf die gegenwärtige philosophische Forschung zunehmend theoretische Resonanz erhalten. So lassen sich sowohl mit Blick auf Schellings idealistische Philosophie, als auch im Hinblick auf Whitehead, dessen metaphysisches Denken in der Regel unter dem Begriff der „Prozessphilosophie“ zusammengefasst wird¹, eine bemerkenswerte Anzahl an wissenschaftlichen Arbeiten im deutsch- und englischsprachigen Diskurs ausmachen. Dies hängt sicherlich nicht zuletzt auch damit zusammen, dass nach wie vor neue bzw. erste Übersetzungen der Werke beider Philosophen veröffentlicht werden. So erschienen mehrere Werke Whiteheads um die Jahrtausendwende, die Schrift *The Aims of Education (Die Ziele von Erziehung und Bildung)* erst im Jahr 2012 in deutscher Übersetzung.² Weitere Übersetzungen ins Deutsche, wie z. B. eine der kurzen Schrift *Nature and Life*, stehen noch aus. Umgekehrt kommt es im anglophonen Sprachraum in jüngster Zeit zu einer Reihe von neuen Übersetzungen der Schellingschen Schriften. Verwiesen sei hier u. a. auf die kürzlich erschienene englischsprachige Ausgabe von *Über den wahren Begriff der Naturphilosophie und die richtige Art ihre Probleme aufzulösen*.³

Eine zusammenhängende Betrachtung der Philosophien Schellings und Whiteheads mag jedoch trotz dieser beidseitigen Interessenzunahme zunächst als ein nicht unbedingt naheliegendes Projekt erscheinen. Tatsächlich erwähnt Whitehead Schelling nur ein einziges Mal in seinem Gesamtwerk⁴, nämlich in der 1920 erschienenen Schrift *The Concept of Nature (Der Begriff der Natur)*, in

¹ Vgl. Sölch (2014), S. 17.

² Vgl. diesbezügl. das Literaturverzeichnis.

³ Vgl. diesbezügl. das Literaturverzeichnis.

⁴ Zugleich kann nicht ausgeschlossen werden, dass in Zukunft noch weitere Bezüge Whiteheads auf Schelling bekannt werden. Dieser Umstand hängt vor allem damit zusammen, dass die Kritische Ausgabe der Whiteheadschen Werke gerade erst im Entstehen ist und u. a. auch Vorlesungsaufzeichnungen enthalten wird, die bisher nicht veröffentlicht wurden (vgl. <http://whiteheadresearch.org/research/cew/press-release-03-31-14.shtml>; abgerufen am: 16.05.2016).

Form einer kurzen Besprechung einer Passage aus Schellings naturphilosophischem Werk.⁵ Es lässt sich jedoch zugleich festhalten, dass bereits in dieser singulären Bezugnahme auf Schelling eine Sympathie gegenüber dessen metaphysischem Denken erkennbar wird.⁶

Ernest Wolf-Gazo betont vor diesem Hintergrund einer möglichen Annäherung des Schellingschen und Whiteheadschen Denkens noch zu Beginn der 80er Jahre des vergangenen Jahrhunderts, „daß [sich] hier [...] eine Forschungsmöglichkeit anbietet, die kaum beachtet worden ist.“⁷ Tatsächlich zeigt sich erst seit den 1980er Jahren eine umfassendere Hinwendung zu diesem philosophischen Untersuchungsfeld⁸, wobei in diesem Zusammenhang insbesondere Arbeiten hervorzuheben sind, die in englischer Sprache veröffentlicht wurden. Neben zusammenhängenden Bezugnahmen auf Schelling und Whitehead durch Vertreter der Prozesstheologie, wie z. B. Joseph Bracken⁹, ist an dieser Stelle insbesondere der überaus wichtige Aufsatz „Whitehead and German Idealism: A Poetic Heritage“ von Anton Braeckman zu nennen, der 1985 in den „Process Studies“ erschienen ist und auf den in der Forschung zur Verbindung Schellings und Whiteheads immer wieder verwiesen wird.¹⁰ Mit Blick auf diesbezügliche Untersuchungen der jüngsten Zeit können wiederum neben den Ausführungen Iain H. Grants¹¹ die Arbeiten Arran Gares hervorgehoben werden, der Whitehead explizit als „Schellingianer“ (Schellingian[]¹² of some stripe) bestimmt¹³ und dessen theore-

⁵ Vgl. CN, 47 f. (dt. 38 f.); Wolf-Gazo (1984a), S. 59 Fs. 14; Grafe (im Erscheinen); Whitehead zitiert nicht direkt aus der Schellingschen Originalschrift, sondern aus Nikolai Losskys *The Intuitive Basis of Knowledge* (vgl. CN, 47 Fs. 1; Gare (2002b), S. 36); Hartshorne (1983), S. 311). Die explizite Bezugnahme Whiteheads auf dieses Werk Losskys findet sich nicht in der deutschsprachigen Ausgabe von *The Concept of Nature*. Dafür verweist Reinhard Löw in seiner Übersetzung auf die konkrete Herkunft des Schelling-Zitats, nämlich die bereits zuvor genannte Schrift *Über den wahren Begriff der Naturphilosophie und die richtige Art ihre Probleme aufzulösen* (vgl. CN (dt.), 38 Fs. 15; SW IV, 97 (AA I 10, 100)).

⁶ Vgl. CN, 47 f. (dt. 38 f.); Wolf-Gazo (1984a), S. 59 Fs. 14; Grafe (im Erscheinen).

⁷ Wolf-Gazo (1984a), S. 59 Fs. 14.

⁸ Vgl. jedoch auch Esposito (1977).

⁹ Vgl. Bracken (1991).

¹⁰ Vgl. Gare (2002b), S. 51 Fs. 13.; Hamrick, van der Veken (2011), S. 228-232.

¹¹ Vgl. u. a. Grant (2008), S. vii, xi, 170, 172.

¹² Im Folgenden wird im Rahmen von Zitierungen das Auslassen einzelner oder mehrerer Buchstaben über leere eckige Klammern (= []) erkennbar gemacht.

¹³ Vgl. Gare (2002b), S. 36 (eigene Übersetzung).

tische Ausrichtung gerade durch die naturphilosophische Tradition im Anschluss an Schelling beeinflusst sieht, auch wenn demnach eher andere direkte ideengeschichtliche Verbindungen in Whiteheads Philosophie hervorstechen¹⁴.

Ferner zeigt sich jedoch auch in der deutschsprachigen Forschung die deutliche Hinwendung zu einer zusammenhängenden wissenschaftlichen Untersuchung Schellings und Whiteheads. Schon in den 1960ern setzt hier Friedrich Kambartel erste theoretische Akzente.¹⁵ Im Hinblick auf die jüngere Zeit sind wiederum Wolfram Högerebes Verweise auf eine Verbindung des Schellingschen und Whiteheadschen Denkens zu nennen.¹⁶ Als wichtigster Befürworter einer gemeinsamen Untersuchung von Schelling und Whitehead im deutschsprachigen Raum kann jedoch Harald Holz verstanden werden, der über sein Gesamtwerk verteilt immer wieder beide Philosophen in zusammenhängender Weise untersucht.¹⁷

Weitgehender Konsens besteht in der Forschung jenseits sprachlicher Horizonte dabei offenbar darin, dass Whitehead auch ohne eine umfassende eigene Reflexion des Schellingschen Werks durch dessen Philosophie, wie es bei Holz heißt, „nachweislich in der Sache“¹⁸ beeinflusst wurde. Auch wird wiederholt die Auffassung vertreten, dass es gerade Schelling ist, der Whitehead im Hinblick auf die philosophischen Akzente und Ausrichtungen des Deutschen Idealismus theoretisch am nächsten steht.¹⁹ Jan van der Veken hebt in diesem Zusammenhang hervor, dass weniger Hegel, als vielmehr Schelling im Sinne eines „missing link[s]“ zwischen der klassischen deutschen Philosophie und dem Whiteheadschen Denken verstanden werden kann.²⁰

¹⁴ Vgl. Gare (2002a), S. 7 f.

¹⁵ Vgl. Kambartel (1965), S. 79, 81 f., 83, 90.

¹⁶ Vgl. Högerebe (1989), S. 40; Högerebe (2012), S. 135.

¹⁷ In diesem Kontext sei insbesondere verwiesen auf Holz (1984).

¹⁸ Holz (1994), S. 244.

¹⁹ Vgl. Clayton (2008), S. 164; van der Veken (1984), S. 45.

²⁰ Van der Veken (1984), S. 45; vgl. hierzu auch: Braeckman (1985), S. 265 f.; eine gegenteilige Auffassung vertritt Kambartel, der eher Hegel als Schelling in die Nähe des Whiteheadschen Denkens rückt (vgl. Kambartel (1965), S. 83). Allgemein lässt sich feststellen, dass der Verbindung des Whiteheadschen Denkens mit der Hegelschen Philosophie in der bisherigen Forschung ein viel höherer Stellenwert beigemessen wurde, als es im Hinblick auf eine gemeinsame Betrachtung Whiteheads und Schellings der Fall ist. Ein anschauliches Beispiel hierfür ist der Sammelband *Whitehead und der deutsche Idealismus/Whitehead and German Idealism* aus dem Jahr 1990 (= Lucas, Braeckman (1990)). Von zehn enthaltenen Aufsätzen befassen sich allein sieben ex-

Ideengeschichtliche Verbindungen

Vor dem Hintergrund der Feststellung, dass sich die theoretische Einflussnahme des Schellingschen auf das Whiteheadsche Denken eher „auf indirekten Wegen“ vollzieht²¹, werden in der Forschung wiederum drei ideengeschichtliche Linien zwischen beiden Philosophen gezogen. So besteht zunächst die Möglichkeit, eine weniger philosophische als naturwissenschaftliche Verbindung zwischen Schelling und Whitehead zu erkennen. Hubert Hendrichs verweist in diesem Zusammenhang auf den wesentlich durch das Schellingsche Denken geprägten Mediziner Claude Bernard, der „das Konzept des organischen oder „inneren Milieu[s]“ als Mittler des Organismus zum „kosmischen Milieu“ [] [entwickelte].“²² Diese Idee, so Hendrichs weiter, beeinflusst schließlich wiederum Walter Cannon, der im Bereich der medizinischen und physiologischen Forschung Mitte der 1920er Jahre an der Harvard-Universität lehrt, wo auch Whitehead zur selben Zeit tätig ist.²³ Gare erkennt darüber hinaus eine Reihe von weiteren wissenschaftliche Ideen aus der Physik und Biologie, die Whitehead theoretisch zumindest indirekt von Schelling aufgenommen hat.²⁴ Darüber hinaus kommt Gare sogar zu folgendem Schluss: „[V]irtually every idea in science that inspired Whitehead was influenced in some way by Schelling’s philosophy of nature.“²⁵

Mit Blick auf eine weitere, eher philosophisch ausgerichtete ideengeschichtliche Verbindung zwischen Schelling und Whitehead lässt sich auf eine Beeinflussung Whiteheads durch Charles S. Peirce verweisen, der wiederum selbst als Schellingianer verstanden werden kann.²⁶ So heißt es bei Peirce selbst:

My views were probably influenced by Schelling [...]. I consider Schelling as enormous; and one thing I admire about him is his freedom from the trammels of system, and his holding himself uncommitted to any previous utterance. In that, he is

plizit mit Whitehead und Hegel (vgl. Lucas, Braeckman (1990)), wobei zugleich ein enthaltenere Aufsatz von Braeckman hervorgehoben werden muss, der sich vor dem Hintergrund des genannten Kontextes deutlicher mit Schelling und Fichte auseinandersetzt (vgl. Braeckman (1990)).

²¹ Holz (1994), S. 244.

²² Hendrichs (1984), S. 217.

²³ Hendrichs (1984), S. 218.

²⁴ Vgl. Gare (2002a), S. 7; Gare (2002b), S. 36.

²⁵ Gare (2002b), S. 36.

²⁶ Gare (2002b), S. 36.

like a scientific man. If you were to call my philosophy Schellingism transformed in the light of modern physics, I should not take it hard.²⁷

Diese Ausführungen Peirces finden sich in dem Werk *The Thought and Character of William James* von Ralph B. Perry²⁸, welches Whitehead wiederum in einem Brief an seinen Schüler Charles Hartshorne aus dem Jahr 1935 erwähnt.²⁹ In selbigem Schreiben an Hartshorne verleiht Whitehead zugleich seiner Bewunderung gegenüber Peirce Ausdruck:

Ich glaube, dass Charles Peirce und William James die tatsächlichen Begründer der Amerikanischen Renaissance sind. Von diesen Männern ist W. J. das Gegenstück zu Platon und C. P. zu Aristoteles, auch wenn die zeitliche Reihenfolge nicht übereinstimmt und die Analogie nicht zu weit getrieben werden darf.³⁰

Diesbezüglich ist gleichfalls von Interesse, dass James ebenso wie Peirce Schelling kennt und schätzt. Dies wird insbesondere in James' Briefwechseln deutlich, in denen Schelling im Kontext einer allgemeinen Hervorhebung der klassischen deutschen Philosophie als wichtiger Denker hervorgehoben wird, der wie viele andere seiner intellektuellen Zeitgenossen einen grundsätzlichen Neuansatz im philosophischen Denken versucht.³¹

Ein solches, allgemein positives Bild des Deutschen Idealismus lässt sich über dessen Bezugnahmen auf Schelling hinaus ebenfalls bei Peirce erkennen³² und Gare betont, dass gerade James wiederum als Vermittler des Schellingschen Denkens von Peirce zu Whitehead verstanden werden kann³³. Allerdings zeigt sich

²⁷ Zitiert in Esposito (1977), S. 203 (eigene Auslassung); vgl. diesbezüglich auch Peirce (2010), S. 392 (*Annotations*); ebenfalls sei verwiesen auf Gare (2011), S. 64, wo ebenfalls die genannte Passage hervorgehoben bzw. zitiert wird).

²⁸ Vgl. Esposito (1977), S. 265 Fs. 44.

²⁹ Vgl. UL, 198.

³⁰ UL, 198 (eigene Übersetzung; im Original heißt es: „My belief is that the effective founders of the American Renaissance are Charles Peirce and William James. Of these men, W. J. is the analogue to Plato, and C.P. to Aristotle, though the time-order does not correspond, and the analogy must not be pressed too far.“).

³¹ Vgl. James (1920), S. 141 f.

³² Peirce spricht diesbezüglich auch von einer „großen deutschen Bewegung in der Philosophie“ (great German movement in philosophy) (vgl. Peirce (1984), S. 133 (eigene Übersetzung)).

³³ Vgl. Gare (2002b), S. 36.

zwischen James und Peirce ein deutlicher Unterschied in Bezug auf die Rezeption der klassischen deutschen Philosophie. So differenziert letzterer im Gegensatz zu James deutlicher zwischen den Vertretern des Deutschen Idealismus und bewertet diese unterschiedlich. Die schärfste Kritik richtet sich in diesem Zusammenhang an Fichte, dessen Philosophie als „einseitiger Idealismus“ (one-sided idealism) verstanden wird.³⁴ Umgekehrt greift Peirce, vor dem Hintergrund einer Bestimmung des eigenen Denkens als geprägt durch Schellings Naturphilosophie, den in letzterer vertretenen Naturbegriff auf³⁵, wonach „[d]ie Natur [...] der sichtbare Geist, der Geist die unsichtbare Natur seyn [soll].“³⁶

Jenseits dieser Verbindung zwischen Schelling und Whitehead über Vertreter des amerikanischen Pragmatismus wird jedoch in der Forschung am umfangreichsten auf eine Relation zwischen beiden Philosophen über ein idealistisches Denken hingewiesen, wobei diesbezüglich neben Philosophen wie Francis H. Bradley³⁷, insbesondere die englischsprachige Romantik und in diesem Kontext schließlich William Wordsworth und Samuel T. Coleridge hervorgehoben werden.³⁸ Beide Poeten werden von Whitehead, neben anderen idealistisch geprägten Dichtern, wie Percy B. Shelley³⁹, insbesondere im Kapitel „Die romantische Reaktion“ der Schrift *Science and the Modern World (Wissenschaft und moderne Welt)* rezipiert.⁴⁰ Erwähnt wird in diesem Zusammenhang von Whitehead selbst jedoch nicht, dass sowohl Wordsworth, als auch Coleridge Schelling möglicherweise persönlich in Deutschland hören und somit dessen Ideen direkt haben aufgreifen können.⁴¹ Insbesondere Coleridge muss in diesem Zusammenhang hervorgehoben werden, insofern er in seinem Wirken von Schelling selbst rezipiert und

³⁴ Peirce (1984), S. 134 (eigene Übersetzung).

³⁵ Vgl. Peirce (1984), S. 111.

³⁶ Zitiert wird hier nach SW II, 56 (AA I 5, 107); Peirce selbst zitiert die genannte Passage Schellings und den Folgesatz in englischsprachiger Übersetzung: „Nature should be the visible mind, and mind invisible nature. Here, therefore, in the absolute identity of the mind within us, and nature without us, must we solve the problem how it is possible for a nature out of us to be.“ (Peirce (1984), S. 111).

³⁷ Gare (2002a), S. 7; vgl. auch Hendrichs (1984), S. 217.

³⁸ Vgl. Braeckman (1985), S. 269-277; Braeckman (1990), S. 44 f.; Carter (1986), S. 239; Hampe (1991), S. 27 Fs. 25; Hamrick, van der Veken (2011), S. 228-230; Kambartel (1965), S. 81 f.; Wolf-Gazo (1984a), S. 58 f. Fs. 14; Wolf-Gazo (1984b), S. 363 Fs. 17.

³⁹ Vgl. SMW, 106 (dt. 105).

⁴⁰ Vgl. Braeckman (1985), S. 274; Hamrick, van der Veken (2011), S. 228; Kambartel (1965), S. 81 f.; SMW, 93-118 (dt. 93-115).

⁴¹ Vgl. Wolf-Gazo (1984), S. 59 Fs. 14; zur Umstrittenheit dieser These sei jedoch ebenfalls verwiesen auf Braeckman (1985), S. 266 f.

hoch geschätzt wird. So tritt Coleridge dem Schellingschen Verständnis nach für ein mit seiner eigenen Philosophie vergleichbares metaphysisches Denken ein⁴² und ist demnach als Theoretiker zu begreifen, der die „deutsche Poesie und Wissenschaft, insbesondere aber Philosophie verstanden und sinnvoll benutzt hat.“⁴³

In diesem Kontext muss auch erwähnt werden, dass Coleridge bezüglich des Denkens des Deutschen Idealismus Wertungen vornimmt und Schwerpunkte setzt, die sich schließlich auch, wie zuvor dargestellt, bei Peirce finden. So kritisiert Coleridge, bei gleichzeitiger Hochachtung gegenüber dessen Werk, doch deutlich die Philosophie Fichtes⁴⁴ und betont dabei zugleich seinen Respekt gegenüber der Schellingschen Naturphilosophie und deren Einfluss auf das eigene Denken⁴⁵.

Die „Bifurkation der Natur“

Insbesondere Braeckman betont vor diesem Hintergrund genauer, welches theoretische Anliegen Schelling und Whitehead mit dem Denken der Romantik teilen. Dieses liegt in dem bei beiden Philosophen bereits von Anfang an im philosophischen Werk erkennbaren Versuch einer Überwindung der „Bifurkation der Natur“ (‘bifurcation of nature’)⁴⁶, welcher sich demnach nicht zuletzt schon in Schellings Überlegungen zum Verhältnis von Natur und Geist ausdrückt, die auch bei Peirce zitiert werden.⁴⁷ Whitehead spricht vor dem Hintergrund dieses theoretischen Anspruchs auch von einer Abkehr von sogenannten „‘Geist-betrachtete Dinge’ Philosophie[n]“, die im Sinne einer Denkweise verstanden werden wird, nach der theoretisch von einem subjektiven Geist auszugehen ist, welcher zwar mit der Welt interagiert, dieser jedoch grundsätzlich gegenübersteht.⁴⁸ Die „große Frage nach dem Verhältnis zwischen Natur und Geist“ lässt sich nach Whitehead jedoch in Philosophie und Wissenschaften nicht auf diese Weise beantworten.⁴⁹

⁴² Vgl. SW XI, 277.

⁴³ SW XI, 196 Fs. 1.

⁴⁴ Vgl. Coleridge (2008), S. 233 f.; Braeckman (1985), S. 267.

⁴⁵ Vgl. Coleridge (2008), S. 235; Braeckman (1985), S. 269; Hamrick, van der Veken (2011), S. 229.

⁴⁶ Dieser Übersetzung wird auch in der deutschsprachigen Ausgabe von *The Concept of Nature* gefolgt (vgl. u. a. CN (dt.), 26). Holz übersetzt „bifurcation“ auch mit „Auseinanderreißung“ (Holz (2009), S. 211).

⁴⁷ Vgl. Braeckman (1985), S. 280; Peirce (1984), S. 111.

⁴⁸ Vgl. PNK, 9 (eigene Übersetzung; im Original wird von „‘mind-watching-things’ philosoph[ies]“ gesprochen).

⁴⁹ CN, 27 (dt. 24).

Vielmehr ergibt sich auf diesem theoretischen Weg eine „Bifurkation der Natur“ im Sinne eines theoretischen Ausgangs von zwei verschiedenen „Wirklichkeitssysteme[n]“. ⁵⁰ Zum einen wird demnach von der Wirklichkeit im Sinne der Existenz physikalischer Entitäten ausgegangen. Zum anderen wird eine weitere Wirklichkeit im Sinne der „begleitende[n] Handlung des Geistes“ angenommen. ⁵¹

Aus dieser Überlegung heraus wird zugleich erkennbar, dass die Sympathie, die Whitehead für die von ihm zitierte Aussage Schellings ausdrückt ⁵², in der bereits bei Braeckman herausgestellten Kritik beider Philosophen an einer „Bifurkation der Natur“ begründet ist. ⁵³ So heißt es an besagter Textstelle:

Der Naturphilosoph kann eben darum, weil er die Natur zur Selbstständigkeit erhebt und sich selbst konstruieren läßt, nie in die Nothwendigkeit kommen, die konstruierte Natur (d.h. die Erfahrung) jener entgegenzusetzen, jene nach ihr zu corrigieren [...]. ⁵⁴

Schelling und Whitehead lassen sich somit, wie in der Forschung wiederholt hervorgehoben wird, vor dem Hintergrund einer idealistischen Denktradition verstehen, in der beide Philosophen ideengeschichtlich eingebunden sind. ⁵⁵ Diese Tradition darf jedoch entsprechend nicht mit Ausdrucksformen eines subjektiv-idealistischen Denkens verwechselt werden ⁵⁶, sondern ist, wie Holz hervorhebt, in Form eines philosophiehistorisch weit zurückreichenden

Idealismus-Typ[s] [...], der neben der unerläßlichen Thematisierung der Subjektivität auch eine proportionale Thematisierung des naturalen Seins (und seiner Gründe) als wesenseigentümlich an sich hat. ⁵⁷

⁵⁰ CN, 30 (dt. 26).

⁵¹ CN, 30 (dt. 26).

⁵² Vgl. CN, 47 f. (dt. 38 f.); Wolf-Gazo (1984a), S. 59 Fs. 14.; Grafe (im Erscheinen).

⁵³ Vgl. Braeckman (1985), S. 280.

⁵⁴ SW IV, 97 (AA I 10, 100).

⁵⁵ Vgl. Dunham, et al. (2011), S. 3; Esposito (1977), S. 216 f.; Holz (2009), S. 186 f.; Niemoczynski, Grant (2013), S. 33.

⁵⁶ Vgl. diesbezüglich im Hinblick auf Schelling auch Kasper (1965), S. 90; Nagel (2016), S. 32.

⁵⁷ Holz (2009), S. 186 f.; vgl. auch Dunham, et al. (2011), S. 3; ebenfalls sei verwiesen auf Holz (2009), S. 352 f., wo hervorgehoben wird, dass Whiteheads philosophische Position „als objektivistischer Idealismus bezeichnet werden kann“.

Schwerpunkt- und Zielsetzung der Arbeit

Bevor in diesem Sinne die Philosophien Schellings und Whiteheads tiefergehend untersucht werden, muss zunächst geklärt werden, wie die Struktur des jeweiligen Gesamtwerks dieser beiden Denker verstanden werden kann bzw. welche diesbezüglichen theoretischen Schwerpunkte gesetzt werden sollen. Mit Blick auf Schelling ist in diesem Zusammenhang sicher zunächst eine weit verbreitete bzw. klassische Einteilung seines Werks hervorzuheben, wonach zwischen früher, mittlerer und später Philosophie unterschieden wird. Die frühe Werkphase umfasst demnach die natur- und identitätsphilosophischen Schriften, während die mittlere Schaffensphase die Freiheits- und *Weltalter*-Philosophie ausmacht. Das Spätwerk lässt sich schließlich insbesondere mit der *Philosophie der Mythologie* und die *Philosophie der Offenbarung* verbinden.⁵⁸ In diesem Kontext muss jedoch zugleich auf Walter Ehrhardts wichtigen Aufsatz „Nur *ein* Schelling“ verwiesen werden, der bereits 1977 erstmals erschienen ist⁵⁹, jedoch in jüngster Zeit neu aufgelegt wurde⁶⁰. Nach Ehrhardt sind alle „Aufgliederungen“ des Schellingschen Werks, wobei sich Unterscheidungen von „zwei bis sieben Philosophien oder Epochen“ erkennen lassen, nur noch „partiell berechtigt“ und „letztlich überflüssig“.⁶¹ So „sollte man schlicht bei dem Namen „Die Naturphilosophie“ bleiben, weil unter dieser Bezeichnung Schellings Philosophie zuerst Epoche machte und sich auch selbst darstellte.“⁶² Diese Position deutet sich bereits in Walter Kaspers Habilitationsschrift *Das Absolute in der Geschichte* von 1965 an, in der Schellings Spätphilosophie als „letzte Konsequenz seiner Naturphilosophie“ bzw. der frühen Abkehr vom Fichteschen Denken im Sinne einer Hinwendung „zur Objektivität“ verstanden wird.⁶³ Diese wichtige Zäsur innerhalb seines Werks hebt Schelling noch in seinen späten Ausführungen deutlich hervor. So heißt es in einem Vortrag von 1844:

Es war im Herbste 1798, daß ich in Jena zuerst den Katheder bestieg, voll von dem Gedanken, daß der Weg von der Natur zum Geiste ebensowohl möglich

⁵⁸ Vgl. zu dieser Werkeinteilung u. a. Holz (1970), S. 20-22.

⁵⁹ Vgl. Ehrhardt (2010), S. 253 Fs. 1.

⁶⁰ Vgl. Ehrhardt (2010).

⁶¹ Ehrhardt (2010), S. 255.

⁶² Ehrhardt (2010), S. 254.

⁶³ Vgl. Kasper (1965), S. 90.

sein müsse als der umgekehrte, den Fichte eingeschlagen hatte, von dem Geiste zu der Natur [...].⁶⁴

Explizit an Ehrhardts Position knüpft wiederum in jüngster Zeit Grant an, der als äußerst einflussreicher Rezipient der Philosophie Schellings im englischsprachigen Raum eine Deutung stark macht, wonach die Naturphilosophie in Schellings Werk nicht nur eine bestimmte Schaffensphase darstellt, sondern vielmehr als wesentliches Element seines Denkens zu begreifen ist.⁶⁵

Die Einteilung des Whiteheadschen Werks erscheint vor diesem Hintergrund als ein weniger komplexes Problem. So gibt es zunächst ein als naturphilosophisch bestimmtes Frühwerk, welches in erster Linie noch epistemologisch und nicht metaphysisch geprägt ist.⁶⁶ Dieses frühe Werk ist insbesondere über die Schriften *The Concept of Nature* und *An Enquiry Concerning the Principles of Natural Knowledge* fassbar, die als philosophische Untersuchungen weniger spekulativ-metaphysisch, als vielmehr an der physikalischen Wirklichkeit orientiert zu verstehen sind.⁶⁷

Letztgenannten Schriften wird das metaphysische Spätwerk um Whiteheads Schrift *Process and Reality (Prozess und Realität)* entgegengestellt.⁶⁸ Eine solche Gegenüberstellung kann allerdings nicht, wie Wolfe Mays hervorhebt, im Sinne einer „radikalen Abkehr“ (radical departure) von der frühen Naturphilosophie verstanden werden.⁶⁹ Vielmehr lässt sich bereits letztere, wie Eberhard Bubser feststellt, als theoretisch offen für die metaphysischen Fragen des Spätwerks verstehen.⁷⁰

So können beide Philosophen mit Blick auf die jeweilige Strukturierung ihrer Werke einmal mehr als durch den Versuch geprägt beschrieben werden, das eigene Frühwerk nicht zu überwinden, sondern vielmehr weiterzuentwickeln.⁷¹ Beide Philosophen sollen jedoch in der folgenden Untersuchung weniger von ihren philosophischen Anfängen her untersucht werden. Vielmehr stehen insbe-

⁶⁴ SR, 649 („Dankesworte bei der Feier seines 69sten Geburtstages“ (1844)).

⁶⁵ Grant (2008), S. 3, 21 Fs. 3; vgl. auch Niemoczynski, Grant (2013), S. 42.

⁶⁶ Vgl. Bubser (1974), S. 75.

⁶⁷ Mays (1959), S. 18.

⁶⁸ Vgl. Bubser (1974), S. 75.

⁶⁹ Vgl. Mays (1959), S. 18 f. (eigene Übersetzung).

⁷⁰ Bubser (1974), S. 75.

⁷¹ Vgl. Gare (2002b), S. 47.

sondere Schellings *Weltalter* und Whiteheads *Process and Reality* als deren jeweiliger „großer Versuch metaphysischer Spekulation“⁷² im Mittelpunkt. Dies schließt als Konzentrationspunkt auf Schellings Seite insbesondere die freiheitsphilosophischen Untersuchungen⁷³ und auf Whiteheadscher Seite die anderen Schriften seines Spätwerks mit ein.⁷⁴

Vor dem Hintergrund dieser Schwerpunktsetzung soll das Ziel dieser Untersuchung in einer umfassenden systematischen Begegnung zwischen den Philosophien Schellings und Whiteheads liegen, über welche die These bekräftigt werden kann, dass beide Philosophen in ihren Werken eine gemeinsame philosophische Basis entwickeln, die nach wie vor von hoher theoretischer Relevanz ist.

Unter Einbeziehung bisheriger Forschungsergebnisse soll entsprechend nicht nur danach gefragt werden, wo philosophische Parallelen bzw. Unterschiede zwischen Schelling und Whitehead zu erkennen sind, sondern auch aufgezeigt werden, dass nicht nur Whiteheads Denken über Schellings Ausführungen besser begriffen werden kann⁷⁵, sondern in umgekehrter Form auch Schellings Denken über eine Verbindung zu Whiteheads Ausführungen an Stringenz und Klarheit gewinnt. So schreibt Schelling selbst in einer der Vorlesungen zum *System der Weltalter*: „Es geschieht oft und Beispiele laßen sich in Menge anführen daß das Vorhergehende erst durch das Nachfolgende verständlicher wird.“⁷⁶

⁷² Hoglebe (1989), S. 40.

⁷³ Zugleich sei in diesem Zusammenhang auf die Schwierigkeit verwiesen, diese Epoche des philosophischen Wirkens Schellings von seinen späten Schriften theoretisch abzugrenzen, was besonders deutlich in den Ausführungen Stephan Portmanns dargestellt wird (vgl. Portmann (1966), S. 73). In der folgenden Untersuchung soll eine solche strikte Abgrenzung auch nicht stattfinden und vielmehr der These Holz' widersprochen werden, dass mit einer Konzentration auf die Freiheits- und *Weltalter*-Philosophie zugleich eine Abwertung des Schellingschen Spätwerks einhergeht (vgl. Holz (1970), S. 20-22).

⁷⁴ Vgl. Grafe (im Erscheinen); die theoretische Relevanz einer gemeinsamen Betrachtung der Schellingschen und Whiteheadschen Philosophie unter den genannten werkbezogenen Schwerpunkten wird auch im Werk Joseph Brackens hervorgehoben (vgl. Bracken (1991), S. 91, 97 f.; Grafe (im Erscheinen)).

⁷⁵ Vgl. Gare (2011), S. 64 f.

⁷⁶ SWMV, 38.

2. Ein gemeinsames Verständnis der Philosophie

Wie im Anschluss an die vorausgehenden Überlegungen nun genauer gezeigt werden kann, lässt sich gerade im Schellingschen Denken der Freiheitsphilosophie und der *Weltalter* auf der einen und in Whiteheads Spätwerk auf der anderen Seite ein gemeinsamer philosophischer Anspruch erkennen. Hierzu sei einleitend auf Holz' Bestimmung des späten Whiteheadschen Denkens als „kosmologische[] Metaphysik“ verwiesen.⁷⁷ Dieser Begriff erweist sich offenbar als eine ebenso adäquate begriffliche Fixierung für die Freiheits- und *Weltalter*-Philosophie Schellings.⁷⁸ So versucht letzterer, wie später auch Whitehead⁷⁹, ein metaphysisches Denken zu entwickeln, das sich als solches zunächst mit den „grundlegenden Arten von Gegenständen und [...] ihrem Zusammenhang“⁸⁰ auseinandersetzt, sich jedoch zugleich theoretisch über diese Untersuchungsebene hinaus bewegt. Diese erweiterte Perspektive zeigt sich mit Blick auf Schellings Ausführungen bereits über das in der Freiheitsphilosophie und den *Weltaltern* verstärkte Hervortreten des Begriffs der „Welt“ gegenüber dem der „Natur“.⁸¹ Der Natur-

⁷⁷ Vgl. Holz (2009), S. 352.

⁷⁸ Vgl. Bracken (1991), S. 114; Hoguebe spricht mit Blick auf die Metaphysik Schellings auch von einer „Kosmo-Ontologie“ (Hoguebe (1989), S. 24). Es bleibt fraglich, ob Holz dieser begrifflichen Bestimmung des Schellingschen Denkens folgen würde. Zumindest im Hinblick auf Schellings Natur- und Identitätsphilosophie (vgl. Holz (1994), S. 236 Fs. 33) sieht er in jedem Fall im Gegensatz zum Inhalt der Whiteheadschen Ausführungen keinen Ansatz „eine[r] als Kosmologie gefaßte[n] 'Ontologie'“ als „problem ermöglichende[n] und -disponierende[n] Hintergrundrahmen“. (Holz (1994), S. 236) Schelling selbst, so muss hinzugefügt werden, benutzt den Begriff der „Kosmologie“ im Gegensatz zu Whitehead, der diesen bereits im vollständigen Titel seines Hauptwerks *Process and Reality* verwendet, nicht zur Bestimmung seiner eigenen Philosophie. Dies mag damit zusammenhängen, dass Schelling diese Konzeption in erster Linie zur Bestimmung eines theoretischen Teilaspekts der vorkantischen bzw. „ehemalige[n] Metaphysik“ heranzieht (vgl. SW XIII, 44 f.; ebenfalls sei verwiesen auf: SW X, 63 f; GPP, 163 und die Ausführungen in Hoguebe (2012), S. 128). In der Forschung findet der „Kosmologie“-Begriff als Bezeichnung für das Schellingsche Denken jedoch durchaus Anwendung (vgl. Gare (2002b), S. 36).

⁷⁹ Vgl. Holz (2016c), S. 52, 52 Fs. 57.

⁸⁰ Tetens (2015), S. 16.

⁸¹ Vgl. u. a. SW VII, 421; WA, 201 f.; im Anschluss an Holz, der Schellings Naturphilosophie als „*Metaphysik der Natur*“ bestimmt (Holz (1984), S. 410 (Hervorhebung im Original)), könnte man mit Blick auf die Freiheitsphilosophie und die *Weltalter* somit auch

begriff dominiert umgekehrt noch Schellings frühe naturphilosophische Ausführungen, die sich sehr viel deutlicher als die späteren Werke an den zeitgenössischen Naturwissenschaften orientieren⁸², was sich in gleicher Weise auch mit Blick auf die frühen Whiteheadschen Werke feststellen lässt⁸³. Zugleich wird mit Blick auf Whiteheads Spätwerk der Weltbegriff ebenfalls in einem Schellingschen Sinne greifbar.⁸⁴ So „wendet sich“, wie Kambartel mit Blick auf das philosophische Programm von *Process of Reality* formuliert, auch „[Whiteheads Philosophie] noch einmal ausdrücklich der Welt als Ganzem [...] zu“.⁸⁵ Eine kosmologische Philosophie soll sich entsprechend, wie Whitehead in der kleinen Schrift *The Function of Reason (Die Funktion der Vernunft)* formuliert, „nicht auf die Grundbegriffe einer bestimmten Einzelwissenschaft einschränken und alles wegerklären wollen, was nicht in dieses Schema paßt.“⁸⁶

Wie sich vor diesem Hintergrund erneut mit Kambartel betonen lässt, liegt in einer solchen Kritik „szientischen Begriffdenken[s]“ eine erkennbare Verbindung zwischen Whitehead und der Philosophie des Deutschen Idealismus.⁸⁷ So werden Whiteheads Überlegungen speziell durch Schelling vorweggenommen, insofern die Philosophie durch letzteren gleichfalls als eine „alles Wissen in sich schließende, nichts ausschließende“ Disziplin bestimmt wird.⁸⁸ Diesen Sachverhalt hebt auch Högrefe insbesondere mit Blick auf das „Fragment gebliebene[]“ Riesenprojekt der *Weltalter* hervor, welches schließlich im Falle einer Fertigstellung, wie es weiter heißt, „die Bestände der traditionell gesonderten Wissenschaften“ hätte zusammenführen sollen.⁸⁹

von einer „Metaphysik der Welt“ sprechen, die durch eine Naturmetaphysik grundiert wird.

⁸² Vgl. u. a. SW III, 274 (AA I 8, 32); dort heißt es: „Unsere Wissenschaft ist [...] ganz und durchchein realistisch, sie ist also nichts anderes als Physik, sie ist nur speculative Physik; der Tendenz nach ganz dasselbe, was die Systeme der alten Physiker und was in neuern Zeiten das System des Wiederherstellers der Epikurischen Philosophie, le Sage’s mechanische Physik ist, durch welche nach langem wissenschaftlichem Schlaf der speculative Geist in der Physik zuerst wieder geweckt worden ist.“

⁸³ Vgl. Mays (1959), S. 18 f.

⁸⁴ Vgl. u. a. FR, 34 (dt. 32).

⁸⁵ Kambartel (1965), S. 74.

⁸⁶ FR, 85 (dt. 70).

⁸⁷ Kambartel (1965), S. 79.

⁸⁸ SW VII, 84; vgl. auch SW VIII, 84.

⁸⁹ Högrefe (2012), S. 128.

Eine solche theoretische Verbindung verschiedener Disziplinen lässt sich, so Whitehead, bereits im klassischen griechischen Denken erkennen. Letzteres zeichnet sich demnach durch den Versuch aus, verschiedene Wissensgebiete in ein „kohärentes Ideensystem“ zu übertragen.⁹⁰ Schelling wiederum sieht seine Philosophie explizit in dieser klassischen Denktradition stehend und betont, dass bereits in den Anfängen des abendländischen philosophischen Denkens theoretisch immer mit einer Untersuchung des „Älteste[n]“ begonnen wird.⁹¹ Letzteres wird insbesondere in den *Weltaltern* theoretisch fassbar. So „ist [...] das älteste in der Natur was noch jetzt das tiefste in ihr ist; das [...], was bleibt, wenn alles Zufällige hinweggenommen wird.“⁹² Hier nimmt Schelling im weiteren Sinne die Whiteheadsche Bestimmung der Metaphysik vorweg, insofern auch letztere als eine „Beschreibung der allgemeinen Prinzipien“ zu verstehen ist.⁹³ Beide Philosophen heben jedoch zugleich hervor, dass sich eine solche Untersuchung nicht im Abstrakten verlieren und den Kontakt zur „Wirklichkeit“ bzw. „wirkliche[n] Welt“ (actual world) nicht aufgeben darf.⁹⁴

2.1. Metaphysik und Naturwissenschaft

Vor dem Hintergrund dieser Bestimmung von Metaphysik bei Schelling und Whitehead wird somit verständlich, dass diese Disziplin von beiden Philosophen nicht als eine solche verstanden wird, die sich von den Naturwissenschaften isolieren kann.⁹⁵ Schelling sieht vielmehr in der „einträchtigen Verbindung aller Wissenschaften“, zu denen die Philosophie hier entsprechend mitgezählt wird, ein erstes Zeichen, das auf ein zukünftiges „goldne[s] Zeitalter“ hindeutet.⁹⁶ Bei Whitehead ist insbesondere die Schrift *The Function of Reason* in hohem Maße durch einen Kritik an der Entfremdung zwischen Metaphysik und Naturwissenschaft bestimmt, wobei eine solche insofern als theoretisch äußerst problema-

⁹⁰ Vgl. FR, 82 f. (dt. 67 f.).

⁹¹ GPP, 123; vgl. auch UPO II, 417.

⁹² WA, 231.

⁹³ PR, 13 (dt. 48).

⁹⁴ Vgl. UPO II, 417; PR, 4 (dt. 34)

⁹⁵ Vgl. Holz (1984), S. 408.

⁹⁶ WA, 9.

tisch gesehen wird, dass sie „auf beiden Seiten zu einer beklagenswerten Beschränktheit des Denkens []führt.“⁹⁷ Exemplarisch werden vor diesem Hintergrund die philosophische Positionen des britischen Neukantianismus und Neuhegelianismus kritisiert, insofern sich die letztgenannten theoretischen Strömungen, so Whitehead, gänzlich von den Naturwissenschaften abwenden.⁹⁸ Umgekehrt wird jedoch, ohne das hier Schelling explizit genannt wird, eine Sympathie gegenüber Kants „unmittelbare[n] Nachfolger[n]“ deutlich. So zeigen diese nach Whitehead noch „allergrößtes Interesse“ an den Naturwissenschaften.⁹⁹

Neben dieser Betonung einer notwendigen Annäherung von Philosophie und Naturwissenschaften, muss gleichfalls auf den bei Schelling und Whitehead herausgestellten grundsätzlichen Unterschied zwischen beiden genannten Disziplinen verwiesen werden, der besonders dann erkennbar ins Gewicht fällt, wenn das naturwissenschaftliche Denken in erster Linie als ein unmittelbares Anwendungsdenken verstanden wird. So heißt es in Schellings *Weltalter*-Fragmenten:

Es ist ein geistiges Streben in der Menschheit, das seit dritthalbtausend Jahren Philosophie genannt wird d. i. Verlangen, Forschen nach Weisheit: Alles andre geistige Besitzthum wird zunächst begehrt um eines bestimmten äußeren Zwecks willen; die Kunde des Schiffens, um Schiffe sicher u. glücklich durch die Meere zu führen; Kenntniß des menschlichen Körpers um ihn gesund zu erhalten oder den erkrankten wieder herzustellen[.]¹⁰⁰

In *The Function of Reason* systematisiert Whitehead genau diesen Gedanken. So drückt sich gerade über die Philosophie eine „interessenlose[] Neugier“ aus, die sie schließlich zu einer Disziplin der „spekulative[n] Vernunft“ macht.¹⁰¹ Dieser Begriff kennzeichnet eine Form der Vernunft, die „über die praktischen Aufgaben der Alltagswelt erhaben [ist].“¹⁰² Ein solches, um hier erneut Schellings Formulierung aus den *Weltaltern* heranzuziehen, „Forschen nach Weisheit“¹⁰³ in Form eines Tätigseins der „spekulativen Vernunft“, wird auch bei Whitehead als

⁹⁷ FR, 61 (dt. 52).

⁹⁸ FR, 61 (dt. 52).

⁹⁹ Vgl. FR, 61 (dt. 52).

¹⁰⁰ WF I, 326.

¹⁰¹ FR, 37 f. (dt. 33 f.).

¹⁰² FR, 37 (dt. 33).

¹⁰³ WF I, 326.

Entwicklung verstanden, die sich mit Blick auf die Menschheitsgeschichte in besonders ausgeprägter Form nur wenige tausend Jahre zurückverfolgen lässt.¹⁰⁴ Whitehead betont diesbezüglich neben den geistigen Errungenschaften asiatischer Kulturen insbesondere das klassische griechische Denken aufgrund des mit diesem einhergehenden Versuchs einer umfassenden theoretischen Systematisierung des Wissens.¹⁰⁵ So wird die „spekulative Vernunft“ auch „mit dem Lebenswerk Platons verbunden.“¹⁰⁶ Wie Whitehead genauer ausführt,

[dient] [u]nter diesem Aspekt [...] die Vernunft nur sich selbst, ist sich selbst ihr dominierendes Interesse und läßt sich von ihrem Weg nicht durch Beweggründe abbringen, die anderen dominierenden Interessen entstammen - die sie vielleicht auch fördert.¹⁰⁷

Mit der unmittelbar zweckgerichteten „praktische[n]“ Form der Vernunft wird wiederum die homerische Figur des Odysseus verknüpft¹⁰⁸:

Die Vernunft ist unter diesem Aspekt eine Bewegung der Aufklärung unserer Zwecksetzungen und das, was - in Grenzen - Zwecksetzungen effektiv werden läßt. Sobald die Zwecksetzungen effektiv geworden sind, hat sie ihre Funktion erfüllt und gibt sich selbstzufrieden der Ruhe hin. Ihre Aufgabe ist beendet.¹⁰⁹

Beide Aspekte der Vernunft können wiederum nach Whitehead nicht als getrennt voneinander funktionierend verstanden werden. So bilden vielmehr die „theoretische[n] Einsichten“ der „spekulativen Vernunft“ die Grundlage für neue methodische Entwicklungen, während umgekehrt die „praktische Vernunft“ über ihre „Entdeckungen“ ein „Rohmaterial“ bereitstellt, „ohne das die spekulative Vernunft nicht weiterkommen kann.“¹¹⁰

Vor diesem Hintergrund muss schließlich auch Whiteheads ablehnende Haltung gegenüber einem „ungezügelter Rationalismus“ verstanden werden¹¹¹, die

¹⁰⁴ Vgl. FR, 40 (dt. 35).

¹⁰⁵ Vgl. FR, 40 f. (dt. 35 f.).

¹⁰⁶ FR, 37 (dt. 33).

¹⁰⁷ FR, 38 (dt. 34).

¹⁰⁸ FR, 37 (dt. 33).

¹⁰⁹ FR, 37 (dt. 33).

¹¹⁰ FR, 39 (dt. 34).

¹¹¹ Vgl. SMW, 12 (dt. 21); ebenfalls sei verwiesen auf SMW, 250 (dt. 233).

sich zugleich in die Nähe des Schellingschen Plädoyers für eine theoretische Zusammenkunft von Rationalität und Empirie stellen lässt¹¹². Hiermit einhergehend sehen beiden Philosophen in der Reduktion der Erkenntnis auf empirische Beobachtungen eine denkerrische Fehlentwicklung, der vielmehr die Auffassung entgegengestellt wird, dass diesen Untersuchungen allgemeine theoretische Überlegungen zugrunde gelegt werden müssen.¹¹³ Ohne Zweifel würde Schelling entsprechend Whiteheads Kritik an der Überlegung teilen, dass die „Wissenschaft [...] das Erfordernis einer Metaphysik [verringert].“¹¹⁴ Beide Philosophen sehen jedoch entgegen einer diesbezüglichen Zusammenkunft bzw. Annäherung mit Blick auf die Ideengeschichte bereits seit Descartes eine problematische Entwicklung der Wissenschaft in Form ihrer Isolierung von metaphysischen Gedanken, wobei diese Situation als weiterhin theoretisch vorherrschend verstanden wird.¹¹⁵ Die Naturwissenschaften sind jedoch nach Schelling allein nicht dazu in der Lage, über die Natur als bloßen „Mechanismus“ hinauszudenken, weshalb sie wiederum auf eine Metaphysik angewiesen sind, die zum „[I]nner[e]n“ vordringen kann.¹¹⁶ Whitehead spricht gleichfalls von einer zu kritisierenden Denkweise, die die Natur rein als „Mechanismus“ (mechanism) begreift und als Resultat einer umfassenden naturwissenschaftlichen Selbstbegrenzung zu verstehen ist.¹¹⁷ Die Wissenschaft geht demzufolge nach wie vor nicht zum Wesen der Dinge über. Vielmehr „untersucht [sie] den Mantel, der oberflächlich ist, und negiert den Körper, der fundamental ist.“¹¹⁸ Rein naturwissenschaftliche Beschreibungen sind somit, wie Whitehead hervorhebt, als theoretisch unzureichend zu verstehen, da die in diesem Rahmen dargestellten Prinzipien allein nicht genügen, um alle Vorgänge in der Welt zu beschreiben.¹¹⁹

Umgekehrt wird, wie bereits dargestellt, bei Schelling und Whitehead hervorgehoben, dass sich die Metaphysik nicht von solchen Beschreibungen entfernen

¹¹² Vgl. SW XI, 277 f.; Kasper (1965), S. 117.

¹¹³ Vgl. Poser (1986), S. 110; Müller (2009), S. 97 f.

¹¹⁴ AE, 152 (dt. 211); vgl. auch Grafe (im Erscheinen).

¹¹⁵ Vgl. SW IV, 549 f.; MT, 154 (dt. 184).

¹¹⁶ Vgl. SW VIII, 10.

¹¹⁷ Vgl. SMW, 93 (dt. 93), 176 (dt. 166); zur Gemeinsamkeit der Mechanismus-Kritik bei Schelling und Whitehead sei ebenfalls verwiesen auf Braeckman (1985), S. 280 f.; Hampe (1998), S. 38 f.

¹¹⁸ MT, 154 (dt. 184).

¹¹⁹ Vgl. FR, 12 (dt. 13); Nagel (2016), S. 87 f. Fs. 16; Grafe (im Erscheinen).

darf.¹²⁰ Ansonsten zeichnet sich letztere in erster Linie durch einen, so Schelling, „Mangel an Realität“ aus.¹²¹ Dies hindert beide Philosophen jedoch nicht daran, ihr Denken als Suche nach einem „Äußerste[n]“¹²² bzw. nach dem, was „hinter dem Horizont des Sichtbaren lieg[t]“¹²³, zu begreifen. Ihre Denkweise erlangt auf diese Weise eine selbst diagnostizierte „mystische“ Dimension. Diese ist hier im Sinne des Versuchs zu verstehen, einen „direkten Einblick in bisher noch unausgesprochene Tiefen“, oder in Schellings Worten, in das noch „Verborgene“ zu ermöglichen.¹²⁴ Philosophie darf jedoch bei beiden nicht mit einer Form von Mystik verwechselt werden. Gerade Schelling wird in dieser Hinsicht wohl bereits von seinen eigenen Zeitgenossen, wie z. B. Friedrich Schlegel, missverstanden.¹²⁵ Vielmehr geht es Schelling und Whitehead, um hier eine Ausführung des letzteren aufzugreifen, die Philosophie als Versuch zu verstehen, „Mystik zu rationalisieren: Nicht indem [...] diese wegerklärt, sondern indem sie neue verbale Charakterisierungen einführt, die auf rationale Weise koordiniert werden.“¹²⁶ So betont Schelling gleichfalls die Sinnhaftigkeit des Versuchs, den theoretischen Kern mystischen Denkens zu erfassen¹²⁷, wobei hier jedoch von einer möglichen Bezugnahme auf einen „objektiven Mysticismus“ ausgegangen wird, der entsprechend „Anspruch auf objektive Erkenntniß macht.“¹²⁸ Dies unterscheidet ihn von einem „subjektiven Mysticismus“, welcher demnach in keinerlei Kontakt zu Formen wissenschaftlichem Denkens steht.¹²⁹ Diesbezüglich ist zu betonen, dass sich Schelling jedoch ebenso gegen ein zumindest dem eigenen Anspruch nach als wissenschaftlich zu verstehendes Denken wendet, das sich gegen mystische Inhalte versperrt.¹³⁰ So lässt sich Schellings Wirken auch, wie Portmann ausführt,

¹²⁰ Vgl. erneut Holz (1984), S. 408.

¹²¹ Vgl. WA, 197 und in diesem Zusammenhang mit Blick auf Whitehead PR, 4 (dt. 34).

¹²² Vgl. SWMV, 2 f.

¹²³ Vgl. FR, 65 (dt. 53).

¹²⁴ SW X, 191; MT, 174 (dt. 201).

¹²⁵ Vgl. Tilliette (1974), S. 94 f.

¹²⁶ MT, 174 (dt. 202).

¹²⁷ Vgl. SWMV, 71.

¹²⁸ SW X, 185.

¹²⁹ Vgl. SW X, 185.

¹³⁰ Vgl. SW X, 192.

in Form einer Verbindung der „inhaltsvolle[n] Schau der Theosophen mit wissenschaftlicher Objektivität“ verstehen.¹³¹ Der u. a. in den *Weltaltern* formulierter Anspruch, eine „rein wissenschaftlich[e]“ Philosophie zu entwickeln¹³², kann vor diesem Hintergrund somit nicht im Sinne einer weitgehenden und an den Naturwissenschaften orientierten Einschränkung des eigenen metaphysischen Denkens verstanden werden. Es scheint Schelling eher im Sinne Whiteheads darum zu gehen, „einen allgemein[en] [...] metaphysischen Charakter“ des Kosmos zu erkennen¹³³, ohne dabei die „Sichtweite“ zu den positiven Wissenschaften zu verlieren¹³⁴.

2.2. Metaphysik und philosophische Ideengeschichte

Mit dem hier dargestellten weitgefassten Bezugsrahmen metaphysischen Denkens, geht in Schellings und Whiteheads Schriften eine ebenso umfangreiche Auseinandersetzung mit der Philosophiegeschichte einher. Kasper fasst diese theoretische Ausrichtung mit Blick auf Schelling besonders prägnant zusammen: „Die Nachidealisten erkaufte ihre Neuansätze mit einem gewaltigen Traditionsverlust. Schelling verbindet nochmals beides, das Alte und das Neue.“¹³⁵ So wird in den Schellingschen Ausführungen hervorgehoben, dass das eigene Denken eher als Vereinigung bisheriger philosophischer Systeme begriffen und entsprechend nicht an einem „bodenlosen leeren Abgrund“ entwickelt wird.¹³⁶ Whiteheads Denken ist zweifellos durch eine vergleichbare Ausrichtung geprägt. Christoph Kann betont in diesem Zusammenhang sogar die Möglichkeit, dass Whitehead in seinem theoretischen Ansatz, das eigene Denken vor dem Hintergrund „bestimmte[r] Entwicklungslinien und Positionen der Geschichte der Philosophie sowie aus deren Kritik“ zu entwickeln¹³⁷, unter Umständen sogar Schelling selbst als systematischen Anknüpfungspunkt verstanden haben könnte.¹³⁸ Tatsächlich spiegelt sich eine vergleichbare Bezugnahme auf die Philosophiegeschichte in den

¹³¹ Portmann (1966), S. 78; an genannter Stelle wird diesbezüglich verwiesen auf SW VIII, 204 f., 303 f., SW IX, 40.

¹³² WA, 193.

¹³³ PR, 11 (dt. 45).

¹³⁴ Vgl. SMW, 214 (dt. 201).

¹³⁵ Kasper (1965), S. 38.

¹³⁶ Vgl. EV, 11.

¹³⁷ Kann (2001), S. 15.

¹³⁸ Kann (2001), S. 15 Fs. 30.

Ausarbeitungen beider Philosophen wider, die, wie Dennis Sölch selbst mit spezifischem Blick auf Whitehead hervorhebt, nicht durch eine akribische Rekonstruktion einzelner Denkgebäude gekennzeichnet ist, sondern durch den Versuch, bestimmte diesbezügliche Ideen aufzugreifen und zu transformieren.¹³⁹

Im Rahmen dieser theoretischen Positionierung gegenüber der Philosophiegeschichte ist es dabei bemerkenswert, dass Schelling und Whitehead mit Blick auf die Entwicklung der eigenen Philosophie vergleichbare ideengeschichtliche Schwerpunkte setzen, wobei diesbezüglich neben Platon¹⁴⁰ insbesondere Spinoza als wichtige Bezugnahme hervorgehoben werden kann¹⁴¹, ohne dass auf diese, wie auch auf andere klassische philosophische Autoren, entsprechend immer in Form konkreter und umfassender Quellenanalysen eingegangen wird.¹⁴² Insbesondere Spinoza kann dabei speziell mit Blick auf seine Bedeutung für Schellings Denken kaum hoch genug eingeschätzt werden.¹⁴³ So heißt es in den *Weltaltern*:

Bedenkt man [...], nach welchen Seiten vor und nach Spinoza die Philosophie sich zertrennt und alle Begriffe auseinandergegangen, so kann man nicht umhin, in Spinoza den einzigen Stammhalter wahrer Wissenschaft durch die ganze neuere Zeit zu erkennen. Daher es kein Wunder war, wenn jede neue kräftige Regung zuerst auf ihn zurück und wieder von ihm ausgehen mußte.¹⁴⁴

Diese Rezeptionen bzw. theoretischen Einbindungen lassen sich dabei als Ausschnitt einer generellen Betonung der „alte[n] Metaphysik“¹⁴⁵ bzw. „vorkantische[r] Denkweisen“¹⁴⁶ verstehen, die jedoch zugleich in ihrer Dogmatik kritisch reflektiert werden. So erhebt Schelling immer wieder Einspruch gegen die auch von Whitehead konkret benannten und abgelehnten Formen „dogmatische[r]

¹³⁹ Sölch (2014), S. 35; vgl. auch Grafe (2016a), S. 297.

¹⁴⁰ Vgl. Grant (2008), S. 170.

¹⁴¹ Vgl. Holz (1984), S. 410 Fs. 17.

¹⁴² Vgl. u. a. SW XI, 327; PR, 44 (dt. 99).

¹⁴³ Vgl. Rohs (2004), S. 109-114.

¹⁴⁴ SW VIII, 340.

¹⁴⁵ Vgl. SW IX, 3.

¹⁴⁶ Vgl. PR, xi (dt. 22).

Endgültigkeit“.¹⁴⁷ In den Vorlesungen zur *Grundlegung der Positiven Philosophie* heißt es dazu:

Die frühere Metaphysik war ein höchst unkritisches Ganzes. Das konnte am wenigsten ein Geist wie Kant ertragen, der mit allem Scharfsinn die grösste Redlichkeit verband. Das ganze Geschäft seines Lebens war eine fortdauernde Anwendung der Kritik auf jene chaotische Metaphysik.¹⁴⁸

Auf diese Weise, so Schelling, ist der „Zustand von Abgeschlossenheit, in dem sich früher die Philosophie befand, aufgehoben worden“.¹⁴⁹ Dieser denkerischen Konstitution der „Unruhe“ lässt sich dabei in keiner Form entgegenwirken, ohne dass „man [...] den menschlichen Geist selbst zu einem absoluten Stillstand bring[t]“¹⁵⁰.

2.3. Zwischen System und Aufbruch

Vor diesem Hintergrund lässt sich verstehen, warum sich die Philosophie bei Schelling und Whitehead als ein theoretisches Denken verstehen lässt, das sich zwischen System und offener, wenn auch keineswegs „ziellose[r] Spekulationen“¹⁵¹ bewegend verstehen lässt.¹⁵² Der Unterschied zwischen den Werken beider Philosophen liegt dabei in der jeweilig unterschiedlichen Akzentuierung der beiden zuvor genannten Aspekte. So betont Schelling sehr viel deutlicher die offene Spekulation in Form einer notwendig verstandenen „Bewegung“ bzw. „beständigen nie aufhörenden Erzeugung“, in der sich, wie dargestellt, das philosophische Denken seiner Auffassung nach notwendig befinden muss.¹⁵³ Auf diese Weise lässt sich letzteres als „etwas Lebendiges“ verstehen¹⁵⁴, das nicht auf ein „todte[s] Besitzthum reduziert werden kann.“¹⁵⁵ Dementsprechend ist jeder Systementwurf in der Philosophie nach Schelling grundsätzlich problematisch: „Die [...] Natur selbst wird, alles erfüllend, durchbrechen, alle Blättlein und Bücher

¹⁴⁷ AI, 145 (dt. 284).

¹⁴⁸ GPP, 167.

¹⁴⁹ Vgl. SW XIII, 41.

¹⁵⁰ SW XIII, 41.

¹⁵¹ Vgl. AI, 145 f. (dt. 285).

¹⁵² Vgl. Grafe (im Erscheinen).

¹⁵³ Vgl. SWMV, 206; WA, 102.

¹⁵⁴ EV, 5.

¹⁵⁵ WA, 102.

werden sie nicht aufhalten, alle Systeme der Welt nicht hinreichen sie zu dämmen.“¹⁵⁶

Diese Kritik philosophischer Systeme hängt wohl nicht zuletzt auch mit einer Abgrenzung gegenüber der eigenen früheren und im Rahmen der Entwicklung der Identitätsphilosophie auftretenden Überzeugung zusammen, wonach die Sprache als ein absolut zuverlässiges Ausdrucksmedium verstanden werden kann.¹⁵⁷ So muss nach Schelling vielmehr, wie es in den *Weltaltern* heißt, die „lebendige Wissenschaft“ immer von der Unzulänglichkeit ihrer theoretischen Ausformulierungen ausgehen¹⁵⁸: „[A]llemal gültige[] Sätze streiten gegen die Natur wahrer Wissenschaft“¹⁵⁹ So „[ist] [j]eder Satz [...] schon dadurch falsch, dass er als Satz ausgesprochen ist.“¹⁶⁰

Vor diesem Hintergrund muss wiederum die Schellingsche Position verstanden werden, dass die „Philosophie weder kapitelweise noch paragraphenweise vorgetragen werden kann“.¹⁶¹ Eigentlich ist letztere entsprechend „nur in einem steten Fluss des Denken möglich“.¹⁶² Diese Ausführungen verdeutlichen dabei erneut den zumindest in systematischer Hinsicht zu verstehenden Neuansatz, den Schelling im Anschluss an die Ausführungen der Identitätsphilosophie vollzieht. Letztere ist nicht zuletzt, wie Peter Rohs insbesondere mit Blick auf die *Darstellung meines Systems der Philosophie* hervorhebt, schließlich „auch in Ansehung der Form“ primär durch Spinoza geprägt.¹⁶³

Spricht Schelling im Rahmen seiner Freiheits- und *Weltalter*-Philosophie dennoch von der eigenen Philosophie als umfassendem System oder „Weltsystem“¹⁶⁴, dann geschieht dies im Sinne des Verständnisses eines „System[s] zum

¹⁵⁶ SW VII, 126; vgl. auch WA, 48; Ehrhardt (2010), S. 254.

¹⁵⁷ Vgl. SW VI, 491 f.

¹⁵⁸ WA, 48; Grafe (im Erscheinen).

¹⁵⁹ SW VIII, 208.

¹⁶⁰ GPP, 120.

¹⁶¹ GPP, 120; vgl. auch GPP, 119, 162; WA, 203; SW XI, 334 f.

¹⁶² GPP, 120.

¹⁶³ Rohs (2004), S. 111; Rohs verweist diesbezüglich auf SW IV, 113 (Rohs (2004), S. 111 Fs. 27).

¹⁶⁴ Vgl. SW VII, 421; Högbe (2012), S. 128; Högbe verwendet den Begriff des „Weltsystems“ an zuvor genannter Stelle in Zusammenhang mit dem Programm der *Weltalter* und verweist diesbezüglich auf Schellings Schrift *Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie* bzw. genauer SW III, 329 (Högbe (2012), S. 128 Fs. 10). Hierzu lässt sich anmerken, dass der Begriff des „Weltsystems“ bei Schelling im Laufe seines Schaffens einen Bedeutungswandel durchläuft. In der von Högbe genannten Textstelle versucht Schelling mit „Weltsystem“ offenbar weniger einen systematischen Entwurf seines

System“, welches der Vorstellung einer theoretischen „Geschlossenheit“ grundsätzlich entgegensteht.¹⁶⁵ So stellt Schelling sein „System der Weltalter“ mit deutlich erkennbarem Verweis auf Hegel einer „Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften“ entgegen, durch welche, wie es heißt, „die Philosophie herabgezogen [wird].“¹⁶⁶

Im Grunde teilt Whitehead die dargestellte Schellingsche Position vor dem Hintergrund der Einsicht in ein gewisses „Versagen der Sprache“¹⁶⁷ und den sich daraus ergebenden theoretischen Implikationen. Demnach lassen sich „metaphysische Grundprinzipien“ aufgrund des Wesens sprachlicher Ausdrucksformen nicht „endgültig [...] formulieren“¹⁶⁸:

Schwäche der Einsicht und Unzulänglichkeiten der Sprache stehen unüberwindbar im Wege. Worte und Ausdrücke müssen für einen Allgemeingrad eintreten, der ihrer herkömmlichen Verwendung fremd ist; und wenn diese Sprachelemente auch als Fachtermini eine feste Bedeutung annehmen, so verbleiben sie doch Metaphern, die stumm auf ein Überspringen der Phantasie warten.¹⁶⁹

Das vorhandene „[m]etaphysische[] Wissen“ wird vor diesem Hintergrund verstanden als „gering, oberflächlich, unvollständig, und infolgedessen ständig von Irritationen bedroht.“¹⁷⁰ Jedes „metaphysische[] System[]“ zeichnet sich demnach durch „Unvollkommenheit“ aus¹⁷¹ und wird irgendwann überwunden¹⁷². Es

Denkens, als vielmehr die Natur selbst vor einem deutlich erkennbaren naturwissenschaftlichen Horizont begrifflich zu erfassen. Die Bedeutung von „Weltsystem“, die Hogrebe offenkundig hervorheben möchte, lässt sich dagegen eher in den Ausführungen der *Stuttgarter Privatvorlesungen* erkennen, in denen Schelling das „Weltsystem“ als theoretische Struktur bestimmt, die „nichts ausschließen [darf] (z.B. die Natur), nichts einseitig unterordnen oder gar unterdrücken“. (SW VII, 421; vgl. diesbezüglich auch SWMV, 77)

¹⁶⁵ Vgl. SWMV, 19 f.

¹⁶⁶ Vgl. SWMV, 16; ebenfalls sei verwiesen auf Portmann (1966), S. 75, wo es heißt: „Mag sich Schelling zuweilen auch apodiktisch gebärden, [...] erklärt er ausdrücklich, daß er sich vorbehält, immer ein Suchender bleiben zu wollen; und er sagt mit einem versteckten Vorwurf an Hegel, daß er sich diese Freiheit nicht nehmen lasse, indem er eine "Sekte" gründe (VII, 410).“

¹⁶⁷ Vgl. MT, 49 (dt. 89).

¹⁶⁸ Vgl. PR, 4 (dt. 33).

¹⁶⁹ PR, 4 (dt. 33).

¹⁷⁰ Vgl. AI, 128 (dt. 260).

¹⁷¹ PR, 42 (dt. 96).

¹⁷² PR, 7 (dt. 39).

kann entsprechend „nur eine Annäherung an die erstrebten allgemeinen Wahrheiten bleiben.“¹⁷³

Trotz allem wird durch die besondere Hervorhebung der theoretischen Bedeutung von „Gedankenschemata“ (schemes)¹⁷⁴ und nicht zuletzt vor dem Hintergrund des hohen Systematisierungsgrads der eigenen Philosophie, insbesondere im Hinblick auf *Process and Reality*, deutlich, dass Whitehead dem Systemgedanken einen sehr viel höheren Wert beimisst als Schelling. Zum „Ideal“ wird entsprechend durchaus die Umsetzung „eine[r] einzige[n] Kosmologie [...], die eine Vielzahl von Wissenschaften regiert.“¹⁷⁵ Der Unterschied zur Schellingschen Philosophie, insbesondere mit Blick auf die *Weltalter* als einer deutlich weniger systematischen Form theoretischer Ausführungen, die eher als poetisch gefasstes Werk im Sinne eines „Naturgedicht[es]“ gedeutet werden können¹⁷⁶, ist offenkundig. In diesem Zusammenhang muss wiederum hervorgehoben werden, dass Schelling selbst bereits in seinen früheren naturphilosophischen Überlegungen die Möglichkeit betont, die eigene Philosophie auch in poetischer Weise auszudrücken.¹⁷⁷ Er verweist diesbezüglich in seiner *Zeitschrift für speculative Physik* auf ein selbst verfasstes Gedicht.¹⁷⁸ Dieser Ausdruck wird dabei als eine in der Geschichte immer wieder hervortretende Form philosophischen Denkens verstanden, die sich in der Antike¹⁷⁹, dem Mittelalter¹⁸⁰ und schließlich auch in der Neuzeit erkennen lässt¹⁸¹.

Auch wenn Whitehead von einer poetischen Darstellungsform seiner eigenen Philosophie offenkundig absieht, folgt er trotz allem erkennbar der Schellingschen Auffassung von der Poesie als möglicher Ausdrucksform philosophischer Gedanken. Dies wird besonders in der Schrift *Science and the Modern World* deut-

¹⁷³ PR, 13 (dt. 48); vgl. auch Grafe (im Erscheinen).

¹⁷⁴ Vgl. FR, 72 (dt. 58 f.); wie Klaus Hartmann betont, darf der Entwurf solcher Schemata jedoch nicht mit einem Hegelschen Systemdenken verwechselt werden. Die sich dort zeigenden systematischen Begrenzungen stehen demnach vielmehr dem theoretischen Ansatz Whiteheads und auch Schellings entgegen (vgl. Hartmann (1990), S. 112).

¹⁷⁵ FR, 87 (dt. 71).

¹⁷⁶ Vgl. Hoglebe (1989), S. 15.

¹⁷⁷ Vgl. diesbezüglich im Hinblick auf Schellings spätere Philosophie auch Hoglebe (1989), S. 23.

¹⁷⁸ Vgl. SW IV, 546 f.

¹⁷⁹ Vgl. SW V, 664.

¹⁸⁰ Vgl. SW V, 152.

¹⁸¹ Vgl. SW II, 193 (AA I 5, 193).

lich, in welcher schließlich versucht wird, die Poesie der Romantik als philosophische Kritik des zeitgenössischen „mechanistischen“ Naturbegriffs zu rekonstruieren.¹⁸² Mit Blick auf das Verhältnis von Philosophie und Poesie bei Whitehead muss ferner auf folgende wichtige Passage in seinem Werk *Modes of Thought* (*Denkweisen*) verwiesen werden:

Die Philosophie ist der Poesie verwandt. Philosophie ist das Streben danach, ein konventionelles Vokabular für die lebhaften Eingebungen der Dichter zu finden. Sie ist die Bestrebung, Miltons »Lykidas« auf Prosa zu reduzieren und dabei einen verbalen Symbolismus hervorzubringen, der auch im Gebrauch in anderen Denkwissenschaften leicht zu handhaben ist.¹⁸³

Die jenseits dieser gemeinsamen Sympathie für poetische Ausdrucksformen erkennbare unterschiedliche Betonung des Systemgedankens bei Schelling und Whitehead kann wiederum exemplarisch verdeutlicht werden, wenn der Blick erneut auf die philosophiegeschichtliche Rezeption beider Philosophen, insbesondere die der mittelalterlichen Scholastik, gerichtet wird. Im Wesentlichen führen beide Philosophen hinsichtlich dieser Epoche des philosophischen Denkens dieselben Kritikpunkte an. Diese sind zum einen der in der scholastischen Philosophie äußerst begrenzt ausgeprägte Wille, Kritik bzw. theoretische Veränderungen zuzulassen.¹⁸⁴ Zum anderen wird der Scholastik eine fehlende oder zumindest als unzureichend zu verstehende Bezugnahme auf die Empirie attestiert.¹⁸⁵ Doch während Schelling das scholastische Denken in deutlichen Worten gänzlich zurückweist und sie als „alles höhere Leben in der Philosophie ertödtende“ Philosophie begreift¹⁸⁶, die in „eine[] längst vergangene[] Zeit“ verweist¹⁸⁷, hebt Whitehead durchaus die als wesentlich verstandene ideengeschichtliche Bedeutung dieser systematischen Philosophie hervor. Das scholastische System basiert demnach zwar nur auf einer äußerst eingeschränkten

¹⁸² Vgl. SMW, 93-118 (dt. 93-115); Braeckman (1985), S. 274 f., 289; Hemrich, van der Veken (2011), S. 228; Kambartel (1965), S. 81 f.; ebenfalls sei verwiesen auf die Ausführungen in Kap. 1 dieser Arbeit.

¹⁸³ MT, 49 f. (dt. 90).

¹⁸⁴ Vgl. SW XIII, 34; AI, 117 (dt. 244 f.).

¹⁸⁵ Vgl. SW X, 213; AI, 117 (dt. 245).

¹⁸⁶ Vgl. SWMV, 7; ebenfalls sei verwiesen auf SW XIII, 64; SR, 554 („Rezension der Vorrede zur zweiten Ausgabe der »Fragments philosophiques« von Victor Cousin“ (1834)).

¹⁸⁷ Vgl. SW XIV, 31.

Menge von Ideen.¹⁸⁸ Es stellt jedoch zugleich, so Whitehead, die „geistigen Grundlagen“ für eine sich an die Scholastik anschließende Phase schneller Denkwentwicklungen bereit.¹⁸⁹ Vor diesem Hintergrund wird betont, dass sich kein Vergleich zwischen einem Intellektuellen des 9. oder 10. und einem des 13. Jahrhunderts ziehen lässt.¹⁹⁰ Hiermit soll jedoch, so Whitehead, nicht auf eine zunehmende Quantität des Wissens verwiesen werden, sondern vielmehr auf die sich entwickelnde Einsicht darin, welche Ideen als theoretisch fundamental zu begreifen sind.¹⁹¹ Auf diese Weise vermittelt die Scholastik in welcher Form Ideen adäquat gehandhabt werden können und sich eine wesentliche Weiterentwicklung des Denkens ermöglichen lässt.¹⁹²

Besonders in Whiteheads letzten Veröffentlichungen wird darüber hinaus deutlich, dass Philosophie als systematischer Denkansatz eine weitere Funktionsebene besitzt. So erfüllen philosophische Systeme über sich selbst hinausgehend zugleich die Aufgabe eines langfristigen Stabilisators bestimmter Ideen und Theorien.¹⁹³ So heißt es in Whiteheads *Essay Immortality (Unsterblichkeit)*: „Das systematische Denken der alten Schriftsteller ist heute nahezu wertlos, aber ihre davon losgelösten Einsichten sind von unschätzbarem Wert.“¹⁹⁴

2.4. Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft

Um ein über die bisherigen Ausführungen hinausgehendes Verständnis dafür zu gewinnen, worin die dargestellte unterschiedliche Betonung von System und offener Spekulation bei Schelling und Whitehead gründet, muss jedoch an dieser Stelle bereits näher auf den gegenständlichen Schwerpunkt der metaphysisch-kosmologischen Entwürfe Schellings und Whiteheads Bezug genommen werden. Beide Philosophen richten, wie zuvor herausgestellt, den Blick auf die Natur in ihrer Gesamtheit.¹⁹⁵ Doch in diesem Zusammenhang muss zugleich eine wichtige Differenzierung vorgenommen werden. Whiteheads Werk gestaltet sich in

¹⁸⁸ FR, 45 (dt. 39).

¹⁸⁹ Vgl. FR, 45 (dt. 39).

¹⁹⁰ FR, 45 (dt. 39).

¹⁹¹ Vgl. FR, 45 (dt. 39).

¹⁹² Vgl. FR, 45 (dt. 39 f.).

¹⁹³ Vgl. ESP, 65 (dt. 17).

¹⁹⁴ ESP, 65 (dt. 17).

¹⁹⁵ Vgl. Kap. 2.

erster Linie als „Versuch, ein Gedankenschema zu entwerfen, das den allgemeinen Charakter des *gegenwärtigen* Entwicklungszustands des Universums wiedergibt.“¹⁹⁶ Schelling setzt jedoch augenscheinlich einen anderen Schwerpunkt, insofern er über die Entwicklung „eine[r] *von vorn anfangende[n]* Philosophie“¹⁹⁷ versucht, „das Ganze vom *Ersten* bis zum *Letzten der Dinge* zu durchdenken.“¹⁹⁸ So heißt es in den *Weltaltern*:

Nächst der Frage: was ist? beschäftigen den Menschen keine anderen so sehr, als die beyden: was ist gewesen? und was wird seyn? Vergangenheit Gegenwart u. Zukunft ziehen seine Wißbegierde gleicherweise an sich, ja fast möchte man sagen, *die beyden äußersten noch weit mehr als die mittlere.*¹⁹⁹

„[D]ie *ganze* Geschichte der Welt“, die dementsprechend theoretisch bis zu den Anfängen und finalen Entwicklungsstadien des Kosmos vordringt²⁰⁰, erscheint ihm dabei offenbar als viel zu komplex bzw. „umständlich“, als dass sie wirklich in eine systematische Form gebracht werden könnte²⁰¹. Wie Portmann mit Blick auf die Freiheitsphilosophie und die *Weltalter* betont, versteht Schelling seine Philosophie als „Entwicklung eines lebendigen, wirklichen Wesens, das sich in ihr darstellt; sie ist *Historie*“.²⁰² Dass diese Geschichte des Kosmos aus einer begrenzten menschlichen Perspektive wiederum umfassend nachvollzogen werden kann, ergibt sich demnach ferner aus der Schellingschen Vorstellung des menschlichen Wesens als „Mikrokosmos“, womit, so Portmann, „die Geschichte eines Menschen die Entwicklung des Alls [widerspiegelt]“.²⁰³ Es herrscht, wie in den *Weltalter*-Fragmenten ausgeführt wird, darin

Gewißheit, daß die tiefsten und innersten Vorgänge des menschlichen Lebens dieselben sind mit denen des allgemeinen Lebens. [...] [D]ie Verborgenen der Welt sind dieselben mit denen des Menschen. Nur wer des kräftigen Zurückwendens auf sich selbst fähig ist u. seine Anschauung in die tiefste Innerlichkeit zu führen

¹⁹⁶ FR, 76 (dt. 62) (eigene Hervorhebung).

¹⁹⁷ GPP, 275 (Hervorhebungen im Original); vgl. auch WF II, 89.

¹⁹⁸ SW VIII, 207 (eigene Hervorhebungen); vgl. auch WA, 211; WF II, 265 f.

¹⁹⁹ WA, 191 (eigene Hervorhebung).

²⁰⁰ Vgl. SW VIII, 305 f. (eigene Hervorhebung).

²⁰¹ Vgl. SW VIII, 208.

²⁰² Portmann (1966), S. 81 (eigene Hervorhebung).

²⁰³ Portmann (1966), S. 80; Portmann verweist an genannter Stelle diesbezüglich auf SW VIII, 207 und SW IX, 27.

vermag, kann hier etwas sehen, denn in den Anfängen ist nichts äußerlich anzuschauen. Alles was wir erblicken, hat sich aus unergründlicher Tiefe erst allmählig in diese Äußerlichkeit gebildet.²⁰⁴

So besitzt der Mensch nach Schelling, wie wiederum Portmann ausführt, die Möglichkeit eines grundlegenden Erkenntniszugangs zur Welt im Sinne „eine[r] "Mitwissenschaft" der Schöpfung“²⁰⁵, die es ermöglicht, „von der Selbsterfahrung direkt auf das Urwesen analogisch zu schließen, den gewaltigen Prozeß des Lebens innerlich zu wiederholen und nachzubilden“.²⁰⁶

Auch wenn eine solche „Mitwissenschaft“ am Verlauf des Kosmos bei Schelling wohl nur dem Menschen zugestanden wird²⁰⁷, lässt sich die „mikrokosmische“ Struktur des menschlichen Wesens, die dieser Form des Wissens zugrunde liegt²⁰⁸, als strukturelles Merkmal allen Seins ausmachen. So heißt es bereits in Schellings naturphilosophischen Ausführungen:

[I]m Universum und in der Materie ist nichts unfruchtbar, leer, unangebaut oder todt, sondern ihr selbst und jedem Theil von ihr ist das Universum eingeboren, oder sie selbst und jeder Theil ist eine eigne Welt, Mikrokosmos, in dem die große Welt vollkommen abgebildet und nachgebildet ist.²⁰⁹

Bereits Kambartel verweist in seinen Ausführungen auf eine Nähe zwischen Deutschem Idealismus und Whiteheads Philosophie, die sich über den Gedanken

²⁰⁴ WF I, 167 f. (Hervorhebungen im Original).

²⁰⁵ Portmann (1966), S. 81; Portmann verweist an genannter Stelle auf SW VIII, 199 ff.; ebenso sei im Hinblick auf diesen Begriff verwiesen auf SW IX, 221; WA, 4, 205.

²⁰⁶ Portmann (1966), S. 82; vgl. diesbezüglich auch Kasper (1965), S. 89, der an genannter Stelle betont, dass bei Schelling „[d]as menschliche Wissen [...] nur eine ideale Wiederholung des ursprünglichen Wissens [ist].“; Kasper verweist in diesem Zusammenhang auf SW XI, 224 f. (Kasper (1965), S. 89 Fs. 18); gleichfalls kann in diesem Zusammenhang auch auf Ausführungen in Schellings *Weltalter*-Fragmenten verwiesen werden, in denen es heißt: „Der Anfang d. Wissens ist d. Anfang d. Seyns“ (WF II, 307)

²⁰⁷ Vgl. SW XII, 524.

²⁰⁸ Vgl. Portmann (1966), S. 81.

²⁰⁹ SW VI, 232; vgl. auch Grafe (im Erscheinen).

des „Mikrokosmos“ konstituiert, ohne sich jedoch konkret auf Schelling zu beziehen.²¹⁰ Wichtig ist diesbezüglich jedoch der bei Kambartel dargestellte Verweis auf eine bestimmte Passage Whiteheads in *Religion in the Making* (*Wie entsteht Religion?*).²¹¹ Dort heißt es:

[J]ede Einheit hat ihrer Natur nach einen Bezug zu jedem anderen Mitglied der Gemeinschaft, so daß jede Einheit ein Mikrokosmos ist, der in sich das gesamte allumfassende Universum darstellt.²¹²

Zentral ist in diesem Zusammenhang wohl die Charakteristik des Whiteheadschen Denkens, vor dem Hintergrund eines gesamtheitlichen Natur- bzw. Weltverständnisses von einer, wie es bei Martin Hauskeller heißt, „Universalisierung der menschlichen Erfahrung“ auszugehen.²¹³ Wie ferner hervorgehoben wird, verfällt Whitehead hier jedoch nicht in „[d]ie philosophische Untugend des Anthropozentrismus“²¹⁴ und vollzieht auch, so wiederum Sölch, keinen Übergang in „einen naiven Subjektivismus“²¹⁵. Vielmehr kann nach letzterem mit Whitehead angenommen werden, dass „menschliche Erfahrung per se anthropomorph ist.“²¹⁶ Die Welt, so argumentiert Hauskeller aus einer Whiteheadschen Perspektive, kann schlicht nur unter der Bedingung begriffen werden, dass „unser Empfinden in irgendeiner Weise mit seinen Gegenständen korrespondiert.“²¹⁷ Schelling nimmt diese Position in seinen Ausführungen in erkennbarer Form vorweg. So heißt es in seinem Vortrag *Ueber die Natur als Wissenschaft*: „Es ist eine uralte Lehre, daß Gleiches nur von Gleichem erkannt werde. Das Erkennende muß seyn wie das Erkannte und das Erkannte wie das Erkennende[.]“²¹⁸

So lässt sich festhalten, dass Schellings und Whiteheads metaphysische Philosophie, trotz ihrer gesamtweltlichen Ausrichtung, wesentlich in der Subjektivität des menschlichen Wesens gründet.²¹⁹ Zugleich wird jedoch deutlich, dass

²¹⁰ Vgl. Kambartel (1965), S. 81.

²¹¹ Vgl. Kambartel (1965), S. 81, 81 Fs. 47.

²¹² RM, 79 (dt. 70 f.).

²¹³ Hauskeller (1994), S. 23; Hauskeller verweist diesbezüglich auf AI, 237 (dt. 339) (Hauskeller (1994), S. 24).

²¹⁴ Hauskeller (1994), S. 25.

²¹⁵ Sölch (2014), S. 238.

²¹⁶ Sölch (2014), S. 238 f.; vgl. auch Hauskeller (1994), S. 25.

²¹⁷ Hauskeller (1994), S. 25.

²¹⁸ SW IX, 221.

²¹⁹ Pugliese (2011), S. 72.

Whitehead trotz dieser theoretischen Nähe zu Schelling einmal mehr den Akzent auf eine grundlegende „minutiöse[] [...] Strukturanalyse“ der Natur²²⁰ und nicht, wie letzterer, auf die Darstellung einer weltgeschichtlichen Entwicklung, mit der der Mensch wiederum aufs engste verbunden ist²²¹, legt. So ist die Philosophie nach Schelling, wie es in den *Weltaltern* heißt, auch eine Form von

thätiger Erinnerung [...], wie wenn wir aus einzelnen gebliebenen Tönen eine ganze Melodie wieder zusammenbringen suchen, [...]. Wie bey dem Bestreben, uns eines Namens, eines Liedes, eines Spruches zu erinnern, gleichsam zwey Wesen in uns sind, ein fragendes, das dem Wissenden, in welchem die Erinnerung schläft, einen nach dem andern vorführt, ob es ihn erkenne, und dieß so lange, bis es den Vorgeführten bejaht und Fragendes und Antwortendes nun zur höchsten Gewißheit in eins fallen: ebenso verhält es sich im wissenschaftlichen Suchen und diese innere Unterredungskunst mit sich selbst ist das Geheimniß des Philosophen [...].²²²

Die Frage, die sich im Anschluss an die hervorgehobene unterschiedliche Akzentuierung des Schellingschen und Whiteheadschen Denkens stellt, ist die nach der Möglichkeit einer gemeinsamen Darstellung der metaphysischen Ausführungen beider Philosophen. Diesbezüglich ist es hilfreich, die von Thomas Nagel in dessen Werk *Mind and Cosmos* getroffene Unterscheidung zwischen „konstitutiven“, die „Natur“ bzw. das Wesen der Dinge betreffenden, und „geschichtlichen“ bzw. sich deren „Ursprünge[n]“ widmenden Fragen aufzugreifen.²²³ So soll im Folgenden zunächst „konstitutiv“ auf die metaphysische Grundstruktur der Natur, die sich in Schellings und Whiteheads Schriften entfaltet, eingegangen werden. Dem folgt eine Auseinandersetzung mit der diesbezüglich erkennbaren „historischen“ Dimension, die jedoch nicht nur die kosmisch verstandenen Anfänge der Dinge, sondern auch deren zukünftige Entwicklung einschließt.

²²⁰ Sölch (2014), S. 244.

²²¹ Vgl. Portmann (1966), S. 80-82.

²²² WA, 207; vgl. auch Portmann (1966), S. 30.

²²³ Vgl. Nagel (2016), S. 161.

3. Die metaphysische Struktur der Natur

Wie in der Forschungsliteratur wiederholt hervorgehoben wird, lässt sich Schellings und Whiteheads philosophische Position gleichermaßen als die eines Naturalismus bestimmen.²²⁴ Vor dem Hintergrund der Ausführungen im vorangehenden Kapitel dieser Arbeit wird jedoch bereits deutlich, dass in diesem Kontext eine spezifische Form von Naturalismus gemeint sein muss, die sich von der heute gängigen diesbezüglichen Vorstellung, wonach sich, wie es Holm Tetens formuliert, „die ganze Wirklichkeit“ in der „Erfahrungswelt, wie sie von den Naturwissenschaften beschrieben wird“, ausdrückt, unterscheidet.²²⁵ So wird der Naturalismus Schellings und Whiteheads vielmehr als eine Position bestimmt, über die nicht von idealen Aspekten der Natur abstrahiert wird.²²⁶ Jedoch kann auch unter der Bedingung einer Akzeptanz dieser Annahme der Naturalismus beider Philosophen nach wie vor als theoretische Positionierung verstanden werden, die akzeptiert, dass „die gesamte Realität [...] nur aus natürlichen Dingen [besteht]“.²²⁷ Allerdings wird, wie im Folgenden zu zeigen ist, die Bestimmung von dem, was als „natürliche[s] Ding[]“ zu bezeichnen ist, zweifellos modifiziert²²⁸ und in jedem Fall eine solche naturalistische Position abgelehnt, die, wie sie Tetens charakterisiert, auf der Überzeugung basiert, dass die Naturwissenschaften die Metaphysik ersetzen könnten bzw. selbst als Metaphysik verstanden werden müssen²²⁹.

3.1. Zeit

Vor dem Hintergrund eines metaphysisch erweiterten Verständnisses von Naturalismus im Sinne Schellings und Whiteheads²³⁰, wird in der Forschung mit Blick auf beide Philosophen ferner die grundsätzliche Abkehr von einem Denken her-

²²⁴ Vgl. Dunham, et al. (2011), S. 143; Grant (2008), S. vii; Hampe (1991), S. 27 Fs. 25.

²²⁵ Tetens (2015), S. 57.

²²⁶ Vgl. Dunham, et al. (2011), S. 143; Hampe (1991), S. 27, 27 Fs. 25.

²²⁷ Bei dieser zitierten Passage handelt es sich wiederum um ein Zitat Ansgar Beckermanns, welches in Tetens (2015), S. 12 wiedergegeben wird.

²²⁸ Vgl. Tetens (2015), S. 12.

²²⁹ Vgl. Tetens (2015), S. 15; ebenfalls sei verwiesen auf die Ausführungen in Kap. 2.1.

²³⁰ Vgl. Dunham, et al. (2011), S. 143; Hampe (1991), S. 27, 27 Fs. 25.

vorgehoben, welches das Substantielle als grundsätzliche metaphysische Kategorie einführt.²³¹ So wird von Grant, insbesondere mit Blick auf Schelling, die Möglichkeit einer naturalistischen Philosophie hervorgehoben, die ihren theoretischen Beginn nicht mehr in einer Bestimmung der Substanz, sondern vielmehr der Zeit findet.²³² Im Folgenden soll dargestellt werden, dass sich diese grundsätzliche philosophische Orientierung auch in Whiteheads Ausführungen erkennen lässt bzw. dass es adäquat erscheint, im Hinblick auf eine gemeinsame Untersuchung der Metaphysik beider Philosophen, auch die Position Whiteheads im Ausgang einer Analyse seines Zeitverständnisses zu rekonstruieren.²³³

3.1.1. Der „organische“ Zeitbegriff

Richtet sich der Blick vor zuletzt genanntem Hintergrund nun auf Schellings Überlegungen, wird zunächst deutlich, dass sich in seinen Ausführungen eine Kritik an der sogenannten vorkantischen oder „alten“ Metaphysik²³⁴ erkennen lässt, die sich im Speziellen an die als unzureichend verstandene Auseinandersetzung mit der Frage nach der Zeit richtet²³⁵. So wird die Zeit auch verstanden als „[das] von je an [...] gleichsam [...] böse Gewissen aller leeren Metaphysik, der Punkt, dem sie gern aus dem Wege ging.“²³⁶ Dieser als fehlerhaft verstandenen Entwicklung des philosophischen Denkens versucht Schelling wiederum zu entgehen und spätestens mit Entwicklung der *Weltalter*-Philosophie wird die Zeit schließlich für ihn zum „Anfangspunkt aller Untersuchung in der Philosophie“.²³⁷ Denn „[d]as Vergangene“, so Schelling, „kann ohne sie nicht begriffen werden“.²³⁸ Und in der Vergangenheit, wie in den Vorlesungen zum *System der Weltalter* ausgeführt wird, verbirgt sich wiederum nicht nur der Schlüssel für ein

²³¹ Vgl. Esposito (1977), S. 62; Gare (2011), S. 67; Grant (2008), S. vii; diesbezüglich sei u. a. verwiesen auf SW VIII, 284; WA, 158; SMW, 189 (dt. 178).

²³² Vgl. Grant (2008), S. vii.

²³³ Dass Grant diese Auffassung teilt, scheint sich zumindest aus dem Zusammenhang seiner Ausführungen heraus zu ergeben (vgl. Grant (2008), S. vii).

²³⁴ Vgl. u. a. SW XIII, 46.

²³⁵ Vgl. PO, 654.

²³⁶ SW XIV, 108; vgl. auch GPP, 90.

²³⁷ SWMV, 16.

²³⁸ SWMV, 16.

Verständnis der Entstehung der Welt, sondern ebenso für das Verstehen der Gegenwart als Teil einer „Naturgeschichte“, die sich durch ihre beständige Weiterentwicklung auszeichnet.²³⁹

Vor diesem Hintergrund grenzt sich Schelling nicht nur von älteren metaphysischen Endwürfen ab, sondern auch von einer „mechanische[n]“ Position in der Philosophie, die „alles Innere der Natur läugnet.“²⁴⁰ Eine solche theoretische Positionierung führt schließlich ebenfalls zum Problem einer Metaphysik ohne adäquates Verständnis der Zeit:

Wäre die Welt, wie einige vermeynte Weise behauptet, eine rück- und vorwärts in's Endlose auslaufende Kette von Ursachen und Wirkungen: so gäbe es im wahren Verstande so wenig eine Vergangenheit als eine Zukunft. Aber dieser Unge-
danke sollte mit dem mechanischen System, dem allein er angehört, billig zugleich
verschwunden seyn.²⁴¹

So sind der „blos mechanische[n] Ansicht“ folgend „Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft nur relative Unterschiede einer und derselben Zeit“.²⁴² Ein wirklicher Wandel der Natur findet aus dieser Sichtweise heraus nicht statt.²⁴³

Vor diesem Hintergrund ist wiederum Schellings Versuch zu verstehen, ein rein „logische[s]“ System der Philosophie zugunsten einer „geschichtlichen“ Metaphysik zu überwinden und eine eigene Konzeption der Zeit zu entwickeln.²⁴⁴ Der grundlegende Gedanke hinter Schellings Zeitbegriff, der sich mit Beginn der Freiheits- und *Weltalter*-Philosophie abzeichnet, ist dabei der, dass die Zeit „[a]n sich“ nicht existiert.²⁴⁵ Letztere „[ist] nicht ein äußeres wildes, unorganisches, sondern ein inneres im Großen wie im Kleinen immer ganzes und organisches Princip“.²⁴⁶ Die sich hier abzeichnende Position ist also nicht so zu verstehen, dass die Existenz der Zeit prinzipiell in Frage gestellt wird. Eher gilt es nach Schelling in der Philosophie eine Vorstellung von Zeit im Sinne einer „äußere[n],

²³⁹ Vgl. SWMV, 13.

²⁴⁰ NPS, 106.

²⁴¹ WA, 119; vgl. auch WA, 10 f., 201, 223.

²⁴² SWMV, 208.

²⁴³ Vgl. SWMV, 208.

²⁴⁴ Vgl. SWMV, 14.

²⁴⁵ SW VII, 431.

²⁴⁶ WA, 84.

allgemeine[n] Zeit“ zu überwinden.²⁴⁷ Vielmehr „[hat] schlechthin jedes [Ding] [...] seine Zeit in sich selbst“.²⁴⁸ Auf diese Weise vollzieht sich wiederum ein Prozess „stets geschehene[r] Zeugung“²⁴⁹:

Kein Ding entsteht in der Zeit, sondern in jedem Ding entsteht die Zeit auf's Neue [...] und ist gleich nicht von jedem zusagen, es sey im Anfang der Zeit, so ist doch der Anfang der Zeit in jedem, und zwar in jedem gleich ewiger Anfang.²⁵⁰

In diesem Zusammenhang ist auch Schellings Kritik an der kantischen Philosophie hervorzuheben. So „[besteht] [d]er Fehler des Kantianismus in Bezug auf die Zeit[...] darin, daß er diese allgemeine Subjektivität der Zeit nicht erkennt“.²⁵¹ Vielmehr wird letzterer nur eine menschliche bzw. „beschränkte“ Subjektivität zugestanden, „wodurch sie zu einer bloßen Form unserer Vorstellungen wird.“²⁵² Eine so verstandene Zeit als „bloße Form unsres Bewußtseyns“ wird jedoch, wie es in den *Weltaltern* weiter heißt, schließlich zu „eine[r] leere[n] selbstgemachte[n] Form“.²⁵³

Umgekehrt begreift Schelling die Zeit entsprechend eher als „Bewegung der ewigen Natur“.²⁵⁴ Erst durch die Zeit „erhält jedes Ding seine Eigenthümlichkeit“.²⁵⁵ Dieses Bild von einer „allgemeine[n] Subjektivität“ der Dinge, die die menschliche Subjektivität überschreitet²⁵⁶, wird über die Hervorhebung vervollständigt, dass „von der Natur des Raums ganz dieselben Bestimmungen [gelten], die [...] von der Natur der Zeit gegeben worden“.²⁵⁷ Schelling entwickelt also eine Vorstellung von Entitäten, die nicht nur die Zeit²⁵⁸, sondern auch die räumliche Ausdehnung von sich aus konstituieren, womit „die Dinge nicht im Raum, sondern der Raum in den Dingen, [...] daß jeder mögliche Raum der ganze, und der Raum daher im Großen wie im Kleinen ebenfalls organisch ist.“²⁵⁹ Diese

²⁴⁷ Vgl. SW VII, 431; ebenfalls sei verwiesen auf NPS, 87; WA, 224 f.

²⁴⁸ WA, 78; vgl. auch SW VII, 431.

²⁴⁹ WA, 78.

²⁵⁰ WA, 78 f.

²⁵¹ WA, 78.

²⁵² Vgl. WA, 78.

²⁵³ WA, 224 f.

²⁵⁴ SW VIII, 306.

²⁵⁵ WA, 12.

²⁵⁶ Vgl. WA, 78.

²⁵⁷ WA, 86.

²⁵⁸ Vgl. WA, 78.

²⁵⁹ WA, 86.

Entitäten stehen jedoch nicht für sich allein, sondern in einem Beziehungsverhältnis zu den anderen Entitäten, „die ebenfalls eine Zeit in sich selber haben“²⁶⁰:

Weil aber die Zeit im Ganzen und Großen wie im Einzelnen organisch ist, weil also jede folgende Zeit wieder die Einheit aller vorhergehenden ist: so reproduziert jede folgende Zeit die Werke der vorhergehenden, setzt sie aber als nichtseyend, als vergangen, d.i. als untergeordnet in Bezug auf ihre eignen Hervorbringungen.²⁶¹

Gerade weil ein solches relationales Verhältnis zwischen einzelnen Entitäten besteht bzw. „jedes einzelne Ding andere Dinge vor und außer sich hat, [...] kann alsdann seine Zeit mit der Zeit anderer Dinge verglichen werden“.²⁶² Hieraus resultiert wiederum „das Abstractum Zeit - nämlich erst durch Vergleichung, Messung.“²⁶³ Diese „abstrakte[] Zeit“ ist jedoch nach Schelling nur ein „Scheinbild“²⁶⁴:

Das Reale in der Zeit sind bloß die verschiedenen Einschränkungen, durch welche ein Wesen geht. Wir können daher philosophisch eigentlich nur sagen: ein Ding ist durch diese und diese Einschränkungen gegangen, aber nicht es hat so und so lang gelebt.²⁶⁵

So wird „jeder Augenblick“ auch als eine Zeit für sich selbst bzw. als „die ganze Zeit“ verstanden.²⁶⁶ Entsprechend ist es nach Schelling im Grunde nicht möglich zu fragen, wieviel Zeit bereits vergangen ist, sondern nur: „[W]ie viele Zeiten sind schon gewesen?“²⁶⁷ Die „wahre Zeit“ wird somit als „eine Folge von Zeiten“ angesehen und „ist nicht Eine, sich immer wiederholende Zeit“.²⁶⁸ Wie

²⁶⁰ WA, 78 f.

²⁶¹ WA, 87.

²⁶² SW VII, 431; vgl. auch NPS, 87.

²⁶³ SW VII, 431; vgl. auch NPS, 87.

²⁶⁴ WA, 79.

²⁶⁵ SW VII, 431; vgl. auch NPS, 87.

²⁶⁶ Vgl. WA, 80.

²⁶⁷ WA, 80.

²⁶⁸ SW XIV, 110.

Schelling hervorhebt, ergibt sich erst aus einer solchen „Folge“ eine Form zeitlicher „Dauer“.²⁶⁹ Gerade

[n]icht durch diskrete, sich succedirende Theile Einer Zeit sondern nur dadurch, daß die Zeit in jedem Augenblick die ganze ist und die ganze stets der ganzen folgt, ist jene sanfte Stetigkeit zu begreifen, die man durch das Bild eines Zeitflusses auszudrücken suchte.²⁷⁰

Die Zeit ist also wechselseitig bestimmt durch Beständigkeit und Veränderung: „[S]ie ruht ohne daß sie aufhört zu fließen und sie fließt ohne daß sie aufhört zu ruhen“²⁷¹ So

[bezieht sich] [d]as Bild des Stromes nicht auf die Wellen, wo eine die andere verdrängt, sondern auf den Fluß selbst von seiner Mündung bis zu seinem Ursprung. Derselbe ist in jedem Augenblick ein anderer. Daher sagt auch der scharfsinnige Heraclit: »Niemand steigt zweimal in denselben Strom, niemand steigt aus dem nemlichen heraus«. Der Strom ist immer derselbe und nicht derselbe, eben so ist die Zeit der Schöpfung stets eine andere.²⁷²

Wie zentral dieser heraklitesche Impuls für Schellings Denken ist und dass dieser zugleich als eine Abgrenzung gegenüber philosophischen Positionen der Neuzeit verstanden werden kann, zeigt sich dabei besonders deutlich in den Vorlesungen zum *System der Weltalter*, aus denen hier zuvor zitiert wurde und in denen es weiter heißt: „Der einzige Heraclit enthält mehr Reales als die ganze neuere Philosophie von Cartesius bis auf Leibnitz“²⁷³

²⁶⁹ Vgl. SWMV, 210 f.; diesbezüglich sei ebenfalls verwiesen auf Grant (2015), S. 165 f.

²⁷⁰ WA, 80.

²⁷¹ SWMV, 210.

²⁷² SWMV, 209; in diesem Zusammenhang sei verwiesen auf Heraklits Fragment 91 in Kranz (1985), S. 171: „Man kann nicht zweimal in denselben Fluß steigen *nach Heraklit und nicht zweimal eine ihrer Beschaffenheit nach identische vergängliche Substanz berühren, sondern durch das Ungestüm und die Schnelligkeit ihrer Umwandlung zerstreut sie sich und sammelt sich wiederum und naht sich und entfernt sich.*“ (Hervorhebungen im Original); vgl. auch Kranz (1985), S. 161 (Fragment 49a); auf Fragment 91 wird in Zusammenhang mit Schellings Ausführungen zu Heraklit in GPP, 107 ebenfalls verwiesen in Grafe (im Erscheinen).

²⁷³ SWMV, 24.

Insbesondere der Verweis auf Descartes, der in seiner eigenen Philosophie nach Schelling wesentlich von einem Denken der „Substanz“ ausgeht²⁷⁴, führt dabei wiederum zur Schellingschen Bestimmung des „Organismus“ als diesbezüglichem Gegenentwurf. So ist der „Organismus“ vielmehr als im Ausgang eines dynamischen Prozesses zu verstehen²⁷⁵ und entsprechend nicht als etwas zu fassen, das in erster Linie über seine Substanz zu bestimmen wäre. Seine „Thätigkeit“ besteht nicht in der Sicherstellung von Substantialität, sondern vielmehr in der Stabilisierung einer bestimmten „Form“.²⁷⁶ Im Organismus wird eine solche somit schließlich „wesentlich“.²⁷⁷ Die „Bildungen“ der Natur richten sich, wie Schelling schließlich in seiner *Philosophie der Offenbarung* hervorhebt, an einem „Muster“ aus, das als etwas bestimmt wird, was sich erst verwirklichen muss und somit als ein „seyn Sollende[s]“ verstanden werden kann.²⁷⁸

3.1.2. Die „epochale“ Theorie der Zeit

Whiteheads metaphysisches Zeitverständnis muss zunächst vor dem Hintergrund seiner Abgrenzung gegenüber einer „klassische[n]“ Auffassung von Zeit verstanden werden, die sich wiederum in denjenigen philosophischen Strömungen erkennen lässt, die das einfache Alltagsverständnis von Temporalität übernehmen.²⁷⁹ Diese Alltagsauffassung wird jedoch als „zu einfach“ und modifikationsbedürftig verstanden.²⁸⁰ So lässt sich ein „vor-relativistische[s]“ Verständnis von Zeit in Form der Position wiedergeben, dass es nur eine Zeitspanne bzw. einen „Zeitschnitt“ (duration) gibt, innerhalb dessen alle Ereignisse stattfinden.²⁸¹ Eine solche Sichtweise geht jedoch nach Whitehead von der Fehlannahme aus, dass das „Werdende“ für sein Fortschreiten ins Neue die Vorstellung einer einzigen Serialität voraussetzt.“²⁸² Diese Vorstellung von Zeit wird jedoch, wie weiter verdeutlicht wird, dem modernen Wissenschaftsstand nicht gerecht.²⁸³ Vielmehr

²⁷⁴ Vgl. SW VI, 88.

²⁷⁵ Vgl. NPS, 103; SW X, 110.

²⁷⁶ Vgl. SW X, 110, 369.

²⁷⁷ Vgl. NPS, 103; ebenfalls sei verwiesen auf SW VII, 451; SW X, 110.

²⁷⁸ Vgl. SW XIII, 288.

²⁷⁹ PR, 35 (dt. 86).

²⁸⁰ SMW, 146 (dt. 141).

²⁸¹ PR, 320 (dt. 577).

²⁸² PR, 35 (dt. 86 f.).

²⁸³ Vgl. PR, 35 (dt. 86).

muss ein Zeit-Verständnis im Sinne „moderne[r], relativistische[r] Ansichten“ entwickelt werden²⁸⁴, wonach mehrere Ereignisse niemals „dieselbe wirkliche Welt [definieren].“²⁸⁵

Vor diesem Hintergrund stellt Whitehead zunächst die zwei als grundlegend verstandenen Aspekte der Zeit heraus. Diese sind zum einen die „Dauer“ und zum anderen die „Veränderung“.²⁸⁶ Mit Blick auf die Philosophiegeschichte lassen sich nach Whitehead dabei verschiedene theoretische Akzentuierungen dieser beiden Aspekte erkennen. So wird, wie exemplarisch aufgezeigt wird, im cartesianischen Denken über den Begriff der „Substanz“ die Beständigkeit hervorgehoben, ohne dass jedoch der Wandel unbeachtet bleibt.²⁸⁷ Hume hingegen betont in seiner Philosophie demnach den Wandel, während das Überdauernde bzw. Substantielle eine untergeordnete theoretische Rolle spielt.²⁸⁸ Whitehead selbst vertritt wiederum mit Blick auf sein eigenes System den Anspruch, beiden Aspekten der Zeit, also „Dauer“ und „Veränderung“, in gleicher Weise theoretisch gerecht zu werden. Demzufolge muss jedes Ereignis als etwas begriffen werden, das „andauert“, ohne zugleich die Natur als ständigen Wandlungsprozess auszuschließen.²⁸⁹ So heißt es in *Process and Reality*: „[J]eder Morgen [ist] eine neue Tatsache mit ihrem Maß an Veränderung [...]“²⁹⁰

In diesem Zusammenhang ist es zunächst wichtig zu betonen, dass Whitehead, wie bereits hervorgehoben, seine Theorie der Zeit zwar einerseits durchaus als zeitgemäße relativistische Position versteht²⁹¹, diese jedoch andererseits in Unabhängigkeit von der „modernen Relativitätstheorie“ entwickelt.²⁹² So erhebt Whiteheads metaphysische Theorie der Zeit gegebenenfalls auch für den Fall, dass die Relativitätstheorie durch eine andere Lehre überwunden werden würde, nach wie vor einen Anspruch auf Geltung, da die Whiteheadsche Philosophie in Unabhängigkeit von spezifischen physikalischen Theorien „de[n] inneren Charakter[] eines Geschehnisses“ in seiner „konkreteste[n]“ Form, zum Gegenstand hat.²⁹³

²⁸⁴ Vgl. PR, 320 (dt. 577).

²⁸⁵ PR, 65 f. (dt. 137).

²⁸⁶ PR, 136 (dt. 258).

²⁸⁷ PR, 136 (dt. 258).

²⁸⁸ PR, 136 (dt. 258).

²⁸⁹ Vgl. PR, 136 (dt. 259).

²⁹⁰ PR, 136 (dt. 259).

²⁹¹ Vgl. PR, 320 (dt. 577).

²⁹² Vgl. SMW, 159 f. (dt. 153).

²⁹³ SMW, 159 f. (dt. 153)

Vor dem dargestellten Hintergrund wird schließlich die Auffassung vertreten, dass der zeitliche Prozess wesentlich an die „Erfahrung“ solcher Ereignisstrukturen oder Entitäten²⁹⁴ gebunden ist.²⁹⁵ Bei einer solchen „Erfahrung“ handelt es sich nach Whitehead im weiteren Sinne um eine kantische „Form der Anschauung“, die allerdings „[nicht] die geordnete Welt [...] [schafft], sondern [...] von ihr abgeleitet [ist].“²⁹⁶ Whitehead versucht hier ebenfalls, wie bereits Schelling vor ihm²⁹⁷, die antike Auffassung Heraklits, „daß ›es nicht möglich ist, zweimal in denselben Fluß zu steigen‹“, theoretisch aufzugreifen.²⁹⁸ Vor diesem Hintergrund heißt es in *Process and Reality*: „Kein Denker denkt zweimal; und um es noch allgemeiner zu fassen, kein Subjekt erfährt zweimal.“²⁹⁹ Hierin spiegelt sich, so Whitehead, die über Heraklit hinausreichende Idee der Zeit als „stetiges Vergehen“ wieder³⁰⁰, die insofern für die eigene Position übernommen wird, dass das einzelne Ereignis als „mit seiner Vollendung ›vergangen‹“ bestimmt wird.³⁰¹ Diese „Vollendung“ macht es jedoch zugleich „unsterblich“³⁰², insofern die Zeit nicht nur durch das „Vergehen“ von Ereignissen, sondern auch durch einen zweiten Aspekt des „Übergang[s]“ bestimmt wird, wobei sich ein solcher entsprechend von einer Ereignisstruktur zu einer nächsten solchen vollzieht³⁰³. Dieser Prozess ist nach Whitehead schließlich dafür verantwortlich, dass es eine Gegenwart gibt, die mit einer Vergangenheit in Einklang steht.³⁰⁴ Vor diesem Hintergrund wird die „organistische“ Philosophie auch als „atomistische Theorie der Wirklichkeit“ bestimmt³⁰⁵:

Es gibt [...] ein Werden der Kontinuität, aber keine Kontinuität des Werdens. [...]
Anders gesagt, Ausgedehntheit wird, aber ›Werden‹ ist selbst nicht ausgedehnt.

²⁹⁴ Vgl. PR, 18 (dt. 57).

²⁹⁵ Vgl. PR, 72 (dt. 148 f.); zum Whiteheadschen Begriff der „Erfahrung“ sei erneut auf die Ausführungen in Hauskeller (1994), S. 23, 25 u. Sölch (2014), S. 238 f. verwiesen.

²⁹⁶ PR, 72 (dt. 149).

²⁹⁷ Vgl. Kap. 3.1.1; auf die Gemeinsamkeit der Bezugnahme auf Heraklit bei Schelling und Whitehead wird ebenfalls verwiesen in Grafe (im Erscheinen).

²⁹⁸ Vgl. PR, 29 (dt. 76); Grafe (im Erscheinen).

²⁹⁹ PR, 29 (dt. 76).

³⁰⁰ Vgl. PR, 29 (dt. 76).

³⁰¹ PR, 81 f. (dt. 164).

³⁰² Vgl. PR, 82 (dt. 164).

³⁰³ Vgl. PR, 210 (dt. 388) (Hervorhebung im Original).

³⁰⁴ PR, 210 (dt. 388).

³⁰⁵ PR, 27 (dt. 72).

Daher liegt die elementare metaphysische Wahrheit im Atomismus. Die Geschöpfe sind atomistisch.³⁰⁶

Die „Atomisierung“ der Natur stellt somit in gleicher Weise deren „Verzeitlichung“ dar.³⁰⁷ Die Temporalisierung ist eine „atomistische Abfolge“, womit die „Verzeitlichung“ entsprechend als Realisierungsprozess verstanden wird³⁰⁸, der „über das raumzeitliche Kontinuum der Natur hinaus[geht]“³⁰⁹, ohne „ein weiterer kontinuierlicher Prozeß“ oder eine „weitere Form der Ausgedehntheit“ zu sein³¹⁰. So „[ist] die Ausgedehntheit der Zeit [...] tatsächlich die Verzeitlichung von Ausdehnung.“³¹¹ Umgekehrt „[ist] [d]ie Ausgedehntheit des Raumes [...] tatsächlich die Verräumlichung von Ausdehnung“.³¹²

Diese Atomisierung von Zeit und Raum führt Whitehead schließlich zur Idee einer „epochalen“ Zeittheorie³¹³, deren wesentliche Züge insbesondere im siebten Kapitel der Schrift *Science and the Modern World* herausgestellt werden³¹⁴. In diesem Zusammenhang ist zunächst erneut Whiteheads Abgrenzung von einem Zeitverständnis zu betonen, nach welchem das „Werden“ an „eine[] einzige[] Serialität“ gebunden ist.³¹⁵ Entgegen dieser Vorstellung vertritt Whitehead die These, dass sich „der zeitliche Realisierungsprozeß“ nicht in „einer einzigen linearen Abfolge“ erschöpft, sondern aus „eine[r] Gruppe von linearen seriellen Prozessen“ besteht, wobei „[j]ede dieser linearen Serien [...] ein Raum-Zeit-System [ist].“³¹⁶

In Kontext einer näheren Betrachtung dieser Systeme tritt auch die Whiteheadsche Konzeption des „Organismus“ deutlicher hervor, welche innerhalb seiner eigenen Philosophie eine mit dem „Materialteil in der materialistischen Theorie“ vergleichbare Stellung einnimmt.³¹⁷ Der „Organismus“ ist jedoch nicht als

³⁰⁶ PR, 35 (dt. 87).

³⁰⁷ Vgl. PR, 72 (dt. 148).

³⁰⁸ SMW, 159 (dt. 152).

³⁰⁹ Vgl. SMW, 156 (dt. 149 f.).

³¹⁰ SMW, 158 f. (dt. 151 f.).

³¹¹ PR, 289 (dt. 523).

³¹² PR, 289 (dt. 523).

³¹³ PR, 68 (dt. 141).

³¹⁴ Vgl. PR, 68 Fs. 2 (dt. 141 Fs. 2).

³¹⁵ Vgl. PR, 35 (dt. 86).

³¹⁶ SMW, 156 (dt. 150).

³¹⁷ SMW, 164 (dt. 157).

„statisch“ zu verstehen.³¹⁸ Er befindet sich vielmehr als „Gemeinschaft wirklicher Dinge“ (community of actual things) in einem „Prozeß der Erschaffung“³¹⁹ und wird vor diesem Hintergrund auch schlicht als „Geschehnis“ (event) bestimmt.³²⁰ Als solches „entfaltet“ der „Organismus“ „ein Muster, und dieses Muster erfordert einen abgegrenzten Zeitschnitt“.³²¹ Ein solcher wird in seiner Funktion „als [...] Feld des Musters“ auch als „Innehalten“ (arrest) oder „Epoche“ (epoch) bestimmt.³²²

Diese „Realisierung von Mustern“ bewirkt wiederum erst „[d]ie Wirklichkeit der Raum-Zeit-Systeme“, die „dem allgemeinen Schema von Geschehnissen inhärent [ist]“.³²³ Die Zeit als „Dauer“ ist vor diesem Hintergrund als „Abfolge von epochalen Zeitschnitten“ zu verstehen, in der sich ein „Muster“ beständig „offenbart“.³²⁴ In diesem Sinne ist sie der Prozess einer „Realisierung“ von „Organismen“.³²⁵

3.1.3. Atomistische Strukturen und „kosmische Epochen“

Vergleicht man nun die beiden zuvor rekonstruierten metaphysischen Bestimmungen der Zeit in den Werken Schellings und Whiteheads, lässt sich zunächst erneut der gemeinsame Versuch beider Philosophen herausstellen, sich von einer „mechanistischen“ Denkweise abzugrenzen.³²⁶ Diese Abgrenzung vollzieht sich, wie in der Forschung insbesondere durch Braeckman hervorgehoben wird, zugunsten einer bei beiden vergleichbaren „Organismus“-Philosophie³²⁷, in der die „Form“ und nicht die Substantialität zu dem grundlegenden und dauerhaften Element der Natur wird³²⁸.

³¹⁸ PR, 214 (dt. 396 f.).

³¹⁹ PR, 214 f. (dt. 396 f.).

³²⁰ Vgl. SMW, 160 (dt. 153).

³²¹ SMW, 157 (dt. 150).

³²² SMW, 157 (dt. 151).

³²³ SMW, 157 (dt. 150).

³²⁴ SMW, 158 (dt. 151).

³²⁵ Vgl. SMW, 160 (dt. 153).

³²⁶ Vgl. Kap. 2.1.

³²⁷ Vgl. Braeckman (1985), S. 281; Braeckman (1990), S. 43 Fs. 15; ebenfalls sei verwiesen auf Hendrichs (1981), S. 216.

³²⁸ Vgl. Esposito (1977), S. 62; Gare (2011), S. 67.

Die so bei Schelling und Whitehead hervortretende Idee einer „organistischen“ Strukturbildung als Resultat eines temporalen Prozesses, der sich bei beiden Philosophen nicht mehr vor dem Hintergrund eines „absoluten“, sondern vielmehr relationalen Zeitverständnisses erklären lässt³²⁹, spiegelt eine gemeinsame systematische Nähe wider, die, im weiteren Sinne, auch Holz hervorhebt. Nach Letzterem entwickeln beide Philosophen die Idee eines Übergangs verschiedener Entwicklungsmöglichkeiten in eine konkrete Wirklichkeit durch „Selektion, Limitation und Determination“.³³⁰ Die Grundlage für eine solche gemeinsame Idee eines Strukturbildungsprozesses bei Schelling und Whitehead bildet dabei zu guter Letzt die bei beiden Philosophen erkennbare Untrennbarkeit von dynamischem Prozess und atomistischen Strukturen. Dies wird auch von Braeckman betont, der in der Bezeichnung „dynamische Atomistik“, die Schelling in seiner frühen Naturphilosophie zur Charakterisierung seiner Position verwendet³³¹, eine adäquate Bestimmung für Schellings und Whiteheads philosophisches Programm erkennt.³³²

Letzteres kann besonders deutlich über das bei Whitehead herausgearbeitete und als notwendig verstandene Zusammenspiel von Zuständen des Überdauerns und der Veränderung in der Natur aufgezeigt werden. Ein solches veranschaulicht Whitehead dabei schließlich nicht nur über eine Gegenüberstellung zwischen Descartes und Hume³³³, sondern auch im Kontext seiner Rezeption der englischsprachigen Romantik, die nicht zuletzt auch Braeckmans eigene Untersuchungen zu Schelling und Whitehead wesentlich prägt³³⁴. So setzt sich Wordsworth, wie in *Science and the Modern World* ausgeführt wird, vor allem mit der

³²⁹ Vgl. Löw (1981), S. 103, 106 Fs. 12.

³³⁰ Holz (1984), S. 420; zugleich muss beachtet werden, dass sich Holz in diesem Kontext nicht auf einen Vergleich zwischen Whiteheads Metaphysik und Schellings späterem Denken, sondern zwischen erstgenannter und der Schellingschen Natur- und Identitätsphilosophie bezieht (vgl. Holz (1984), S. 420).

³³¹ Vgl. SW III, 22 (AA I 7, 86); AA I 7, 277 f.

³³² Braeckman (1985), S. 277; Braeckman selbst spricht an zuvor genannter Stelle von „dynamic atomism“ und verweist im Hinblick auf Schelling in diesem Zusammenhang auf SW II, 22 f. (Braeckman (1985), S. 286 Fs. 82); höchstwahrscheinlich handelt es sich hier jedoch um einen Fehler und Braeckman möchte ebenfalls auf SW III, 22 bzw. SW III, 22 f. verweisen.

³³³ Vgl. PR, 136 (dt. 258).

³³⁴ Vgl. erneut Braeckman (1985), S. 269-277; Braeckman (1990), S. 44 f.

„ungeheure[n] Dauerhaftigkeit der Natur“ auseinander, während Veränderungsprozesse als „Zwischenfall“ verstanden werden.³³⁵ Dem wird jedoch die Dichtung Percy Shelleys entgegengestellt³³⁶, die neben den Werken Coleridges und Wordsworth’ als dritter zentraler poetischer Einflussfaktor auf Whiteheads Denken verstanden werden kann³³⁷. In Shelleys Werk steht demnach vielmehr der „Wandel“ der Natur im Mittelpunkt.³³⁸ Auch seine Haltung zur Wissenschaft ist nach Whitehead eine zu Wordsworth entgegengesetzte, die dem dargestellten Antagonismus von Veränderungsprozessen und Formen des Überdauerns in den Werken beider romantischen Denker folgt³³⁹: „Was die Hügel für Wordsworth’ Jugend waren, das bedeutete für Shelley ein chemisches Labor“³⁴⁰ Whitehead greift hier erneut zwei gegensätzliche Positionen auf und versucht diese hier zu synthetisieren. Demnach muss eine Philosophie, die sich der Untersuchung der Natur widmet, sowohl deren „Veränderung“, als auch deren „Dauer“ berücksichtigen.³⁴¹

Holz vertritt im Hinblick auf die gemeinsame Deutung der Schellingschen und Whiteheadschen Philosophie als „dynamische Atomistik“³⁴² eine gegensätzliche Position. Zwar bestimmt er Whiteheads Philosophie als „relationistischen Atomismus“ bzw. als einen „Atomismus von Ereignissen“.³⁴³ Zugleich wird jedoch die Auffassung vertreten, dass zwar beide Philosophen einen „*relationalen* Grundentwurf für das Gesamte der Wirklichkeit und ihrer Letztprinzipien“ entwickeln, es jedoch im Vergleich zu Whitehead bei Schelling zu einer „entschiedene[n] Vernachlässigung der atomistischen Perspektive“ kommt³⁴⁴. Dass umgekehrt jedoch viel für die zuvor genannte Interpretation Braeckmans spricht, kann zusätzlich dadurch verdeutlicht werden, dass Schelling und Whitehead den atomistischen Begriff der Zeit schließlich auf eine kosmische Ebene übertragen, was möglicherweise beim späteren Schelling sogar noch deutlicher hervortritt als bei Whitehead.

³³⁵ SMW, 107 (dt. 106).

³³⁶ SMW, 106 f. (dt. 105 f.).

³³⁷ Vgl. Braeckman (1985), S. 274.

³³⁸ SMW, 107 (dt. 106).

³³⁹ Vgl. SMW, 104 f. (dt. 103).

³⁴⁰ SMW, 105 (dt. 103).

³⁴¹ SMW, 107 (dt. 106) (Hervorgehobungen im Original).

³⁴² Vgl. Braeckman (1985), S. 277.

³⁴³ Holz (1984), S. 414.

³⁴⁴ Holz (1984), S. 421 (Hervorhebung im Original); vgl. auch Holz (1994), S. 244; eine im Vergleich zu Schelling deutlich ausgeprägtere atomistische Position bei Whitehead erkennen auch Jeremy Dunham und seine Co-Autoren (vgl. Dunham, et al. (2011), S. 210).

So versucht Schelling in seiner Philosophie, verstanden als ein „System der Weltalter“, nicht nur die Zeit der jetzigen vom Menschen zu untersuchenden Welt theoretisch einzufangen, sondern auch die anderen sogenannten „Weltzeiten“.³⁴⁵ In einer bemerkenswerten begrifflichen Übereinstimmung mit Whitehead spricht Schelling vor diesem Hintergrund auch von Zeit als „Epoche“ bzw. als „ein Aufhalten, Verhindern“.³⁴⁶ In diesem Zusammenhang wird jedoch entsprechend nicht die Zeit einer einzelnen atomistischen Entität als „epochale“ Zeit verstanden, sondern gewissermaßen die Gesamtzeit der existierenden Wirklichkeit, welcher wiederum eine neue Zeit folgen soll.³⁴⁷ Die sich momentan noch vollziehende „Epoche“ kann somit nur als Moment der „wahre[n] Zeit“ begriffen werden, die als „Succession von Aeonen“ zu verstehen ist.³⁴⁸ In diesem Zusammenhang wird zwar herausgestellt, dass „Aeon“ sowohl im Sinne von „Welt“, als auch von „Zeit“ verstanden werden kann.³⁴⁹ Schelling versucht hier jedoch nicht Welt und Zeit als dasselbe zu betrachten, da dies wiederum seiner Überzeugung nach zu einer statischen Natur führen würde.³⁵⁰ Was Schelling vielmehr begrifflich bestimmen möchte, ist ein Verständnis der uns vertrauten Wirklichkeit als eine von mehreren Zeiteinheiten im Lauf der Zeit.³⁵¹ So sind Welt und Zeit nur insofern gleichzusetzen, dass die uns vertraute Wirklichkeit bzw. „gegenwärtige[] Welt“ eine von mehreren Zeiteinheiten im Zeitverlauf ist.³⁵² Die „wahre Zeit“ überschreitet diese Welt.³⁵³ Die Zeit unserer Welt ist somit nur noch ein „Glied“ im „großen System der Zeiten“.³⁵⁴ Der Gesamtverlauf unserer Welt wird zur Gegenwart, die wiederum im Verhältnis zu einer von ihr wesentlich zu differenzierenden Vergangenheit und Zukunft steht³⁵⁵:

Die wahre Vergangenheit [...] ist die Zeit, die vor der Welt war; die dieser ganzen Zeit entgegengesetzt ist. Die wahre Zukunft ist nicht ein Augenblick, der selbst mit zu dieser Zeit gehört, sondern die Zeit, die nach der Welt seyn wird, und so

³⁴⁵ Vgl. SWMV, 16 (Hervorhebung im Original).

³⁴⁶ EV, 160; vgl. auch GPP, 89; SWMV, 15.

³⁴⁷ Vgl. EV, 160; GPP, 89, 477.

³⁴⁸ EV, 160 f.

³⁴⁹ GPP, 89.

³⁵⁰ Vgl. SWMV, 15.

³⁵¹ Vgl. SWMV, 15.

³⁵² Vgl. SWMV, 15.

³⁵³ SWMV, 15 (Hervorhebung im Original).

³⁵⁴ SW XIV, 109.

³⁵⁵ EV, 160 f.

schließt sich uns ein System von Zeiten auf, gegen das die gewöhnliche menschliche Zeitrechnung in keinen Betracht kommt.³⁵⁶

Whitehead, so lässt sich vertreten, folgt im Wesentlichen diesem kosmischen Zeitverständnis, auch wenn die Bestimmung der Zeit auf einer basalen metaphysischen Beschreibungsebene einzelner Entitäten im Vordergrund zu stehen scheint. So werden in erster Linie kürzere Zeitspannen untersucht, die sich nicht der „unmittelbaren Anschauungsfähigkeit“ entziehen.³⁵⁷ Umgekehrt widmet sich Whitehead jedoch auch der Bestimmung „kosmische[r] Epoche[n]“ (cosmic epoch[s]), die als größtmöglich erfassbare Gemeinschaften von atomistischen Entitäten verstanden werden.³⁵⁸ Es gibt jedoch ferner nicht nur eine, sondern mehrere „kosmische Epochen“.³⁵⁹ Jede der letzteren bildet dabei eine „Welt“, wobei sich diese jeweils wiederum grundsätzlich voneinander unterscheiden können.³⁶⁰

Die dargestellte „epochale“ Denkweise bei Schelling und Whitehead ist dabei insofern für die folgenden Ausführungen insgesamt von besonderer Bedeutung, dass sie erneut die zwei Extreme verdeutlicht, zwischen denen sich das metaphysisch-kosmologische Denken beider Philosophen grundsätzlich bewegt. Letzteres ermöglicht gleichermaßen einen Gesamtblick auf den Kosmos und eine theoretische Konzentration auf die metaphysisch grundlegende Entität.

3.2. Aktualität und Potentialität

Zunächst lässt sich mit Blick auf Schellings und Whiteheads Bestimmung der Zeit rekapitulierend die These hervorheben, dass beide Philosophen einen abstrakten Zeitbegriff ablehnen³⁶¹ und dabei gleichzeitig hervorheben, dass sich Raum und Zeit vielmehr zuallerst über atomistische Entitäten konstituieren³⁶². Wie Schelling entsprechend im Sinne Whiteheads³⁶³ in seinem *System der Weltalter* aus-

³⁵⁶ WA, 223 f.

³⁵⁷ Vgl. AI, 191 f. (dt. 349 f.).

³⁵⁸ Vgl. PR, 91 (dt. 180).

³⁵⁹ Vgl. PR, 112 (dt. 217).

³⁶⁰ Vgl. PR, 199 (dt. 369).

³⁶¹ WA, 79; PR, 35 (dt. 86); SMW, 156 (dt. 149 f.).

³⁶² WA, 78, 86; SW VII, 431; PR, 72 (dt. 148).

³⁶³ Vgl. SMW, 159 f. (dt. 153).

führt, muss theoretisch von den „concreten Einzeldingen“ und nicht von den „Dingen überhaupt“ ausgegangen werden.³⁶⁴ Diese „Einzeldinge“, die in der hier geführten Untersuchung im vorangegangenen Kapitel noch zugunsten einer Darstellung des „Organismus“ als komplexere metaphysische Struktur bei Schelling und Whitehead³⁶⁵ in den Hintergrund gestellt wurden, sollen nun weitergehend betrachtet werden.

3.2.1. Aktualitäten

„*Seiendes*“

Richtet sich der Blick vor diesem Hintergrund zunächst erneut auf Schelling, kann einleitend auf folgende Passage der *Freiheitsschrift* verwiesen werden:

Abhängigkeit hebt Selbständigkeit, hebt sogar Freiheit nicht auf. Sie bestimmt nicht das Wesen, und sagt nur, daß das Abhängige [...] nur als Folge von dem seyn könne, von dem es abhängig ist; sie sagt nicht, was es sey, und was es nicht sey. Jedes organische Individuum ist als ein Gewordenes nur durch ein anderes, und insofern abhängig dem Werden, aber keineswegs dem Seyn nach.³⁶⁶

Spätestens in den *Stuttgarter Privatvorlesungen*, die Schelling kurze Zeit nach der Veröffentlichung der *Freiheitsschrift* hält, wird jedoch deutlich, dass die genannte Eigenschaft einer gleichzeitigen Eigenständigkeit und notwendigen relationalen Gebundenheit nicht nur im Hinblick auf komplexere, i. e. „organische“ Bildungen als wesentlich verstanden werden kann, sondern alles Seiende bestimmt, da „das Seyn für sich auch schon Position [ist]“.³⁶⁷ So „sehen [wir] also in der Natur nirgends den Anfang. In einem solchen Ganzen kann nichts einzeln, nichts für sich genommen werden.“³⁶⁸ Vor diesem Hintergrund verwundert es nicht, dass Schelling mit Blick auf die aus seiner Perspektive als zeitgenössisch zu verstehende Entwicklung der Philosophie gerade einen Fortschritt über „de[n] Begriff eines im Gegenstande selbst fortgehenden *Proceßes*, einer

³⁶⁴ SWMV, 30.

³⁶⁵ Vgl. SW VII, 422; PR, 214 f. (dt. 396 f.).

³⁶⁶ SW VII, 346; vgl. auch Grant (2015), S. 165 f. u. Grant (2015), S. 166 Fs. 3, wobei an letztgenannter Stelle im Zusammenhang mit einer Bestimmung des „[W]irksam sein[s]“ bei Schelling ebenfalls u. a. auf SW VI, 346 verwiesen wird.

³⁶⁷ Vgl. SW VII, 427.

³⁶⁸ GPP, 85.

im Gegenstände sich selbst fortbewegenden Entwicklung“ erkennt.³⁶⁹ Schelling versteht, wie Hoguebe hervorhebt, „jedes Existieren als dynamische Struktur, die aufglüht und erlischt“.³⁷⁰ So „[ist] [a]lles, was ist, [...] nur ein fragiles Dokument für Einheit, wie sie in der Zeit erscheinen kann“.³⁷¹

Nichtsdestotrotz wird zugleich nachvollziehbar, dass das einzelne Seiende bei Schelling vor diesem Hintergrund immer noch mehr ist als ein bloßer Moment im Prozess. So wird gleichfalls betont, dass „nichts in der Welt [...] blos um eines andern willen sein [will], sondern jedes, das ins Sein tritt, muß sich wenigstens vorstellen, als ob es um seiner selbst willen da wäre.“³⁷² Jedes „Seiende“ muss nach Schelling verstanden werden als „Können *und* Sein“³⁷³, also als Möglichkeitsbedingung für weitere Entitäten und zugleich als eigenständige Entität, die auch „auf sich selbst [...] beruh[t]“ und „Individualität und Eigentümlichkeit“ hervorbringt³⁷⁴.

„Wirkliche Einzelwesen“

Auch in *Process and Reality* findet sich im Kontext der Bestimmung grundlegender Entitäten, die die Natur in ihrer Struktur bestimmen, in gewisser Hinsicht ein theoretischer Ausgang von einem „Seienden“ (being), das eine mit Schellings diesbezüglicher Bestimmung vergleichbare relationale Struktur besitzt.³⁷⁵ So schreibt Whitehead: „Es liegt also in der Natur eines ›Seienden‹, daß es ein Potential für jedes ›Werdende‹ ist.“³⁷⁶ Innerhalb eines Subjekt-Objekt-Schemas lässt sich nach Whitehead jedoch nur schwerlich auf dieses Natur- bzw. Wirklichkeitsverständnis theoretisch reagieren.³⁷⁷ Subjekt und Objekt sind demnach keine Begriffe, die sich mit Blick auf eine Beschreibung „der Grundsituation, die in der Erfahrung enthüllt wird“, adäquat einsetzen lassen.³⁷⁸ Vielmehr erinnert

³⁶⁹ SWMV, 54 (Hervorhebung im Original); vgl. auch SW VII, 358 f.

³⁷⁰ Hoguebe (2012), S. 134.

³⁷¹ Hoguebe (2012), S. 134; Hoguebe verweist in diesem Zusammenhang auf SWMV, 169 (Hoguebe (2012), S. 134 Fs. 36); vgl. diesbezüglich auch WF I, 229.

³⁷² EV, 135.

³⁷³ EV, 96 (eigene Hervorhebung).

³⁷⁴ Vgl. WA, 266.

³⁷⁵ Vgl. PR, 22 (dt. 65).

³⁷⁶ PR, 22 (dt. 65); Whitehead spricht in diesem Zusammenhang auch vom „Prinzip der Relativität“ (‘principle of relativity’) (PR, 22 (dt. 65)).

³⁷⁷ Vgl. SMW, 188 (dt. 177).

³⁷⁸ SMW, 188 (dt. 177).

das Verhältnis zwischen beiden Konzeptionen nach Whitehead noch an Aristoteles' Schema von Subjekt und Prädikat, welchem demnach eine Metaphysik zugrundeliegt, nach der „verschiedene Subjekte durch ihre privaten Prädikate qualifiziert werden“ und sich dadurch auszeichnen, dass sie eine „private[] Erfahrungswelt[]“ besitzen.³⁷⁹

Umgekehrt versucht Whitehead in seiner eigenen philosophischen Lehre von einem „Ich-Objekt unter Objekten“ (‘ego-object amid objects’) auszugehen.³⁸⁰ Während die „Substanzphilosophien“ ihren theoretischen Ausgang in einem Subjekt nehmen, das eine Resonanz mit Blick auf ein „Datum“ (datum), i. e. einen „objektiven Inhalt der Erfahrung“³⁸¹, darstellt³⁸², wird in der Whiteheadschen Philosophie ein „Datum“ hervorgehoben, welches an „Empfindungen“, i. e. „positiv erfasste[] Information“³⁸³ geknüpft wird „und in zunehmendem Maße die Einheit eines Subjekts erreicht.“³⁸⁴ Auf diese Weise wird Whiteheads eigener philosophischer Ansatz dem Selbstverständnis nach zu einer „Umkehrung“ des kantischen Denkens³⁸⁵:

Die *Kritik der reinen Vernunft* beschreibt den Prozeß, durch den die subjektiven Daten in die Erscheinung einer objektiven Welt übergehen. Die organistische Philosophie möchte zeigen, wie objektive Daten in die subjektive Erfüllung übergehen und wie die Ordnung in den objektiven Daten für Intensität in der subjektiven Erfüllung sorgt. Für Kant taucht die Welt aus dem Subjekt auf; für die organistische Philosophie taucht das Subjekt aus der Welt auf - eher ein ›Superjekt‹ als ein ›Subjekt‹.³⁸⁶

Vor diesem Hintergrund wird über die „wirklichen Einzelwesen“³⁸⁷ (actual entities), oder auch „wirkliche[n] Ereignisse“ (actual occasions)³⁸⁸, die von Holz auch

³⁷⁹ SMW, 188 (dt. 177).

³⁸⁰ SMW, 188 (dt. 177).

³⁸¹ Vgl. PR, 150 (dt. 281).

³⁸² PR, 155 (dt. 290).

³⁸³ Vgl. PR, 23 (dt. 66).

³⁸⁴ PR, 155 (dt. 290).

³⁸⁵ PR, 88 (dt. 175).

³⁸⁶ PR, 88 (dt. 175).

³⁸⁷ In den folgenden Ausführungen wird dieser Übersetzung gefolgt.

³⁸⁸ PR, 18 (dt. 57).

mit dem Begriff der „Realereignis[se]“ übersetzt werden³⁸⁹, die Idee eines „Seienden“ in Whiteheads System eingeführt, welche sich eben nicht mehr über die genannten klassischen Beziehungsschemata erfassen lässt. Die von Whitehead dargestellten Seinsstrukturen bilden dabei, wie besonders in *Process and Reality* deutlich wird, das atomistische Grundgefüge der Wirklichkeit. So heißt es in letztgenannter Schrift: „Alles muß irgendwo sein; und ›irgendwo‹ bedeutet hier ›irgendein wirkliches Einzelwesen‹.“³⁹⁰ In dieser Ausführung drückt sich bereits in Kurzform das Whiteheadsche „ontologische Prinzip“ (ontological principle) aus, nach welchem alles Wirkliche auf die Aktivität „wirklicher Einzelwesen“ zurückzuführen ist.³⁹¹ Letztere „sind die letzten realen Dinge, aus denen die Welt zusammengesetzt ist“³⁹², womit „losgelöst von wirklichen Einzelwesen nichts und nur Nichts ist“.³⁹³ Entsprechend „sind alle Dinge, die es in irgendeinem Sinne von ›Existenz‹ gibt, durch Abstraktion von wirklichen Ereignissen abgeleitet.“³⁹⁴ Insbesondere in *Religion in the Making* drückt sich dabei die enge Verbindung zwischen der Annahme dieser Entitäten mit der epochalen Theorie der Zeit aus. So spricht Whitehead in dieser Schrift auch von „epochale[n]“ Ereignisse[n]“ (epochal occasion[s]).³⁹⁵ Ein solches Ereignis wird als „atomistische Einheit“ (atomic unit) verstanden³⁹⁶, deren „subjektive[s] Ziel“ in der „›Erfüllung‹ des vervollständigten Subjekts“ liegt³⁹⁷. Mit „Erfüllung“ (‘satisfaction’) versucht Whitehead hier das „Einzelwesen[] als konkretes“ in Abstraktion von dessen prozessualer Eingebundenheit hervorzuheben³⁹⁸ und „das individuelle Element in der Zusammensetzung des wirklichen Einzelwesens dar[zustellen]“.³⁹⁹ Gerade dieses „Element“ ist demnach schlussendlich auch für die theoretische Bestimmung der „Substanz“ in anderen Philosophien, „wonach sie ›so existiert, daß es zu ihrer Existenz keines anderen Dinges bedarf‹“, verantwortlich.⁴⁰⁰ Die zuvor genannte „Erfüllung“ wird jedoch bei Whitehead in einem

³⁸⁹ Holz (1994). S. 59.

³⁹⁰ PR, 46 (dt. 103).

³⁹¹ Vgl. PR, 43 (dt. 97).

³⁹² PR, 18 (dt. 57).

³⁹³ PR, 43 (dt. 97).

³⁹⁴ PR, 73 (dt. 150).

³⁹⁵ RM, 78 (dt. 70).

³⁹⁶ RM, 87 (dt. 77).

³⁹⁷ Vgl. PR, 19 (dt. 59).

³⁹⁸ PR, 84 (dt. 168).

³⁹⁹ PR, 84 (dt. 168).

⁴⁰⁰ PR, 84 (dt. 168).

grundsätzlich anderen Sinn verstanden. Sie „ist eher das ›Superjekt‹ als die ›Substanz‹ [...]. Sie schließt das Einzelwesen ab“.⁴⁰¹ Diese Bestimmung bedeutet entsprechend keinen Ausschluss der Annahme,

daß das Wesen der konkreten Wirklichkeit (of *real actuality*) d. h. das Wesen des ganz und gar Wirklichen, in seinem innersten Kern *Prozeßcharakter* hat. Jedes wirkliche Etwas kann nur insoweit verstanden werden, als es etwas ist, das entsteht und vergeht. Es gibt keinen Augenblick des Stillstands, in dem das Wirkliche nichts weiter als ein statisches, mit sich selbst identisch bleibendes Etwas wäre, auf dessen Oberfläche ein akzidentiellles Spiel der Eigenschaften stattfindet, das seinen Ursprung im Wandel der Umweltverhältnisse hat. Das genaue Gegenteil ist der Fall.⁴⁰²

Diese Prozessualität wirklicher Entitäten muss vor dem Hintergrund der Annahme verstanden werden, dass die „wirklichen Einzelwesen“ immer die ontologische Grundlage für neue Entitäten bilden.⁴⁰³ Sie erfüllen ihre Funktion in einer „Objektivierung“ ihrer selbst in anderen Entitäten.⁴⁰⁴ Präziser ausgedrückt, „bezieht sich [[d]er Terminus ›Objektivierung‹ auf die besondere Weise, in der die Potentialität eines wirklichen Einzelwesens in einem anderen wirklichen Einzelwesen realisiert wird.“⁴⁰⁵ „Wirkliche Einzelwesen“ können entsprechend niemals in Isolation voneinander verstanden werden.⁴⁰⁶ Aktualität schließt im Denken Whiteheads immer zugleich eine Form von „Gemeinsamkeit“ (togetherness) bzw. Relationalität ein.⁴⁰⁷ Alle „wirklichen Einzelwesen“ sind somit „in ihrem Wesen sozial“.⁴⁰⁸ Sie sind auf „Gesellschaft[en]“ (societi[es]) angewiesen, ohne die sie keinen Bestand haben.⁴⁰⁹

⁴⁰¹ PR, 84 (dt. 168).

⁴⁰² AI, 274 f. (dt. 477 f.).

⁴⁰³ Vgl. AI, 179 (dt. 331).

⁴⁰⁴ PR, 25 (dt. 70).

⁴⁰⁵ PR, 23 (dt. 66).

⁴⁰⁶ SMW, 216 f (dt. 203).

⁴⁰⁷ Vgl. SMW, 217 (dt. 203).

⁴⁰⁸ RM, 94 (dt. 82); vgl. auch MT, 9 (dt. 54).

⁴⁰⁹ RM, 94 (dt. 82); diesbezüglich sei auch auf Ausführungen Holz' verwiesen, in denen hervorgehoben wird, dass Whitehead wohl als erster Philosoph die „Gesellschaft“-Konzeption „kosmologisch erweitert ha[t].“ (Holz (2016c), S. 52, 52 Fs. 57)

„Wirkliche Einzelwesen“ und „einfache Aktionen“

Die erkennbare theoretische Einstimmigkeit Schellings und Whiteheads bezüglich der Auffassung, dass existierende eigenständige Entitäten zugleich immer als relational zu verstehen sind, wird bereits relativ früh in der philosophischen Forschung herausgestellt.⁴¹⁰ Was jedoch erst in der neueren Forschung, u. a. bei Hogrebe, deutlicher herausgearbeitet wird, ist die These einer weitgehenden konzeptionellen Entsprechung von Whiteheads „wirklichen Einzelwesen“ und den „einfachen Aktionen“, die Schelling in seiner frühen Naturphilosophie einführt.⁴¹¹ Es deutet sich jedoch hinsichtlich dieser konzeptionellen Annäherung bei genauerer Betrachtung ein theoretisches Problem an, das näher bestimmt werden muss. Wie Braeckman mit Blick auf Schellings frühe Naturphilosophie herausstellt⁴¹², werden die genannten „Aktionen“ dort nicht als wirklich existierend, sondern lediglich als eine erklärende Behilfskonstruktion verstanden⁴¹³. So schreibt Schelling in der *Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie*:

Unsere Behauptung ist also nicht: es gebe in der Natur solche einfache Aktionen, sondern nur, sie seyen die ideellen Erklärungsgründe der Qualität; diese Entelechien lassen sich nicht wirklich aufzeigen, sie existiren nicht. Zu beweisen ist also

⁴¹⁰ Vgl. Esposito (1977), S. 61 f.

⁴¹¹ Vgl. Hogrebe (2012), S. 135; Hamrick, van der Veken (2011), S. 230; eine Verbindung zwischen dem Whiteheadschen Denken und Schellings „einfachen Aktionen“ findet sich auch in Hendrichs (1984), S. 216 f., ohne dass dort eine direkte Gegenüberstellung von letzteren und den „wirklichen Einzelwesen“ stattfindet.

⁴¹² Vgl. Braeckman (1985), S. 286 Fs. 113.

⁴¹³ Braeckman (1985), S. 282; in diesem Kontext lässt sich zugleich ergänzen, dass die „einfachen Aktionen“, wie auch Hogrebe hervorhebt bzw. aus Schellings *Erstem Entwurf* zitiert, „rein produktiv“ und somit nicht als „Produkt“ zu verstehen sind (Hogrebe (2012), S. 135; Hogrebe verweist hier unter Verwendung einer anderen Ausgabe der Schellingschen Schriften (vgl. Hogrebe (2012), S. 134 Fs. 39) auf SW III, 102 (AA I 7, 142)); es scheint jedoch problematisch, diese Bestimmung auf die „wirklichen Einzelwesen“ in Whiteheads Philosophie zu übertragen. So heißt es in *Science and the Modern World*: „Jedes wirkliche Ereignis erweist sich als Prozeß: Es ist ein Werdendsein. Indem es sich so enthüllt, stellt es sich als eins in eine Vielheit von anderen Ereignissen, ohne die es nicht es selbst sein könnte.“ (SMW, 218 (dt. 205)) Wie hier besonders deutlich wird, ist ein „wirkliches Einzelwesen“ durchaus auch als „Produkt“ zu verstehen, sofern dieses „aus anderen Ereignissen hervor[geht], die gemeinsam seine *Vergangenheit* bilden.“ (SMW, 218 (dt. 205) (Hervorhebung im Original)) So „kann [[e]s] bedingt und sogar vollständig determiniert sein durch die Vergangenheit, aus der es hervorgeht.“ (SMW, 218 f. (dt. 205))

hier nicht mehr, als behauptet wird, nämlich daß solche ursprüngliche Produktivitäten gedacht werden müssen als Erklärungsgründe aller Qualität.⁴¹⁴

Diese Problematik einer Gegenüberstellung von Schellings früher Naturphilosophie und Whiteheads Metaphysik wird in der neuesten Forschung auch von William Hamrick und Jan van der Veken aufgegriffen.⁴¹⁵ Die offenbar stichhaltige Kritik an der Auffassung, es gäbe eine theoretische Nähe zwischen „einfachen Aktionen“ und „wirklichen Einzelwesen“, impliziert jedoch keinesfalls eine grundsätzliche Ablehnung der These, dass, wie Hograebe ausführt, die spätere prozessuale bzw. relationale Bestimmung des „Seienden“ bei Schelling auf Überlegungen der frühen Naturphilosophie basiert.⁴¹⁶ Jenseits dieser Verhältnisbestimmung von Schellings frühen und späteren Ausführungen, ist es jedoch an dieser Stelle von größerer Bedeutung, herauszustellen, dass es wiederum eine erkennbare Nähe zwischen Schellings Bestimmung des „Seienden“ und derjenigen der „wirklichen Einzelwesen“ bei Whitehead gibt bzw. beide Konzepte in wesentlichen Elementen miteinander übereinstimmen⁴¹⁷, was nicht zuletzt auch darin begründet zu sein scheint, dass Schelling und Whitehead, wie dargestellt, wiederum theoretisch von einem vergleichbaren Zeit- und Raumverständnis ausgehen.⁴¹⁸ Wie auch Reiner Wiehl hervorhebt, liegt der Unterschied zwischen den Ausarbeitungen beider Denker nicht in den jeweils erkennbaren metaphysischen Ausführungen. Vielmehr sehen Schelling und Whitehead gleichermaßen „die Notwendigkeit der Annahme realer Interaktionen zwischen elementaren Aktionen“.⁴¹⁹ Ein Kontrast lässt sich nach Wiehl vielmehr dahingehend erkennen, dass Whiteheads Philosophie ein höheres Maß an Systematisierung auszeichnet.⁴²⁰

⁴¹⁴ SW III, 292 f. (AA I 8, 48 f.); Braeckman selbst verweist auf SW II, 23 (Braeckman (1985), S. 286, Fs. 113); hierbei handelt es sich jedoch aller Wahrscheinlichkeit nach um eine fehlerhafte Literaturangabe. Braeckman selbst bezieht sich offensichtlich ebenfalls auf SW III, 292 f. (AA I 5, 126).

⁴¹⁵ Hamrick, van der Veken (2011), S. 232.

⁴¹⁶ Vgl. Hograebe (2012), S. 134.

⁴¹⁷ Vgl. diesbezüglich auch Wiehl (1994), S. 130.

⁴¹⁸ Vgl. Kap. 3.1.2.

⁴¹⁹ Wiehl (1994), S. 130.

⁴²⁰ Vgl. Wiehl (1994), S. 130.

3.2.1.1. Die Ablehnung des cartesianischen Dualismus und „wissenschaftlichen Materialismus“

Dass der dargestellten Form des Seins bzw. den grundlegenden metaphysischen Strukturen der Natur bei Schelling und Whitehead eine spezifische Beschaffenheit zukommt, die über die zuvor rekonstruierte Darstellungsebene hinausweist, lässt sich bereits aus der in der Forschung wiederholt hervorgehobenen Bestimmung der Schellingschen und Whiteheadschen Position als Naturalismus, der das Ideale einschließt, erkennen.⁴²¹ Es erscheint sinnvoll, sich diesbezüglich vor Augen zu führen, dass beide Philosophen bereits ihr jeweiliges Frühwerk auch als Kritik an einem strikten Gegensatz von Physischem und Geistigem verstehen⁴²² und vor diesem Hintergrund schließlich versuchen, eine grundsätzliche Alternative zum Cartesianismus zu entwickeln⁴²³. Stellvertretend für diese philosophische Ausrichtung kann folgendes prägnantes Zitat aus den *Weltaltern* angeführt werden:

[U]nsere ganze neuere Philosophie ist nur wie von gestern. Seitdem der Anheber derselben, Cartesius, den lebendigen Zusammenhang mit der früheren Bildung völlig zerrissen und die Philosophie wie ganz von vorn, und als hätte niemand vor ihm gedacht oder philosophirt, lediglich nach Begriffen seiner Zeit, aufbauen wolle, seitdem ist es nur eine zusammenhängende und folgerichtige Weiterbildung eines und desselben Grund-Irrthums, der sich durch alle verschiedenen Systeme bis in die neuesten Zeiten fortgesponnen hat.⁴²⁴

Die hier angesprochene grundsätzliche theoretische Fehlentwicklung, die Schelling und später auch Whitehead gleichermaßen diagnostizieren und vermeiden wollen, ist die theoretische Übernahme eines grundlegenden Dualismus von Natur und Geist⁴²⁵, der in *Nature and Life* wie folgt bestimmt wird:

Es gibt materielle Substanzen mit räumlichen Beziehungen, und es gibt geistige Substanzen. Die geistigen Substanzen sind den materiellen Substanzen gegenüber

⁴²¹ Vgl. Dunham, et al. (2011), S. 143; Hampe (1991), S. 27, 27 Fs. 25.

⁴²² Dies wird bei beiden Philosophen in den frühen Bezugnahmen auf eine platonische Denkweise deutlich (vgl. AA II 5, 152.; OT, 41).

⁴²³ Diesbezüglich sei u. a. verwiesen auf SW VII, 356; PR, 246 (dt. 449 f.); vgl. auch die Ausführungen in Kap. 3.1.1 u. 3.1.2.

⁴²⁴ SW VIII, 270; vgl. auch SW X, 28.

⁴²⁵ Vgl. SW VII, 443; PR, 54 (dt. 116 f.); Grafe (im Erscheinen).

fremd. Keiner dieser Typen bedarf des anderen für die Vervollständigung seiner Natur. Ihre ungeklärten Wechselbeziehungen sind für ihre jeweilige Existenz nicht erforderlich.⁴²⁶

Eine solche Auffassung führt schließlich, so Whitehead, zu der Annahme, dass in der Natur allein materielle Prozesse ablaufen.⁴²⁷ Die „lebendige Natur“ bleibt auf diese Weise jedoch, wie wiederum Schelling hervorhebt, unverständlich.⁴²⁸ Whitehead betont dies in vergleichbarer Form. So können „körperliche[] Substanzen“ einer solchen Position nach nur „auf eine völlig leere Weise“ bzw. als „nackte Faktizitäten ohne jeden inneren Wert“ bestimmt werden.⁴²⁹ Entsprechend lässt sich „an ihnen keinerlei Grund [...] erkennen, warum sie anfangen sollten zu existieren, warum sie weiterexistieren sollten oder warum sie aufhören sollten zu existieren.“⁴³⁰

Vor dem Hintergrund dieser Kritik wird schließlich auch Whiteheads Position gegenüber dem sogenannten „wissenschaftlichen Materialismus“ (scientific materialism) verständlich, die, wie Gare herausstellt, mit der Schellingschen theoretischen Position eng verbunden ist.⁴³¹ Dieser Materialismus nimmt nach Whitehead seinen theoretischen Ausgangspunkt in der „nackten Materie“ (brute matter) bzw. dem „Material“ (material), welches „sich in wechselnden Konfigurationen über ganzen Raum verteilt“.⁴³² Das „Material“ selbst ist dabei „sinn-, wert-, und zweckfrei“ und wird über „äußere Relationen“ bestimmt, welche nicht aus ihm selbst hervorgehen.⁴³³ Dieser Materialismus ist jedoch, so Whitehead, Produkt einer allzu abstrakten Sicht auf die Wirklichkeit, die im Rahmen einer umfassenderen Betrachtung der Welt keinen Bestand haben kann.⁴³⁴ Bereits Schelling schreibt in diesem Zusammenhang in seinen naturphilosophischen Ausführungen: „Die ganze Natur streitet gegen jede Abstraktion, z.B. die der Materie als

⁴²⁶ NL, 56 (eigene Übersetzung; im Original heißt es: „[T]here are material substances with spatial relations, and mental substances. The mental substances are external to the material substances. Neither type requires the other type for the completion of its essence. Their unexplained interrelations are unnecessary for their respective existences.“).

⁴²⁷ Vgl. NL, 55.

⁴²⁸ SW X, 24.

⁴²⁹ FR, 30 (dt. 28).

⁴³⁰ FR, 30 (dt. 28).

⁴³¹ Vgl. Gare (2002b), S. 36.

⁴³² SMW, 22 (dt. 29).

⁴³³ SMW, 22 (dt. 29).

⁴³⁴ Vgl. SMW, 22 (dt. 29 f.); ebenfalls sei verwiesen auf Grafe (im Erscheinen).

eines reinen Seyns, von dem alles subjektive, innere Leben, alle Perception negirt ist.“⁴³⁵ Der Materialismus selbst ist demnach „nur eine Abstraktion“, die „mit der Anerkennung der allgemeinen Einheit [verschwinde[t]].“⁴³⁶ Hieraus ergibt sich wiederum die Frage, von welcher „Einheit“ Schelling hier ausgeht. Tatsächlich geht es ihm diesbezüglich zunächst um das Herausstellung der von ihm angenommenen Notwendigkeit eines neuen Wissenschaftsverständnisses:

Alle Theile in dem großen Baum der Wissenschaft und Erkenntniß sind eins und haben dieselben Wurzeln, denselben Stamm. Alle leihen sich wechselseitig Ein Licht, Ein Leben. Der Verderb eines jeden Zweigs derselben, die Schwierigkeit sie zu fassen, ihre Unfruchtbarkeit für uns, der Irrthum und die giftigen Früchte, welche sie tragen, sind nur aus der Vereinzelung, Absonderung und Abstraktion entstanden.⁴³⁷

Die Ablehnung des Materialismus wird bei Whitehead ebenfalls dadurch bekräftigt, dass jener als den Erkenntnissen der modernen Wissenschaft bzw. der Physik widersprechend verstanden wird.⁴³⁸ Gerade über die Bezugnahme auf die Physik versucht Whitehead dabei wiederum aufzuzeigen, dass sowohl die dynamische, als auch die atomistische Position in Form einer Synthetisierung theoretische Aktualität besitzt:

Die mathematische Physik übersetzt die Aussage Heraklits: ›Alles fließt‹, in ihre eigene Sprache. Sie wird dann zu: Alle Dinge sind Vektoren. Die mathematische Physik akzeptiert auch die atomistische Lehre Demokrits. Diese übersetzt sie in die Formulierung: Aller Energiefluß unterliegt ›Quanten‹-Bedingungen.⁴³⁹

⁴³⁵ SW VII, 156; vgl. auch Grafe (im Erscheinen).

⁴³⁶ SW V, 204.

⁴³⁷ SW V, 205.

⁴³⁸ Vgl. SMW, 148 (dt. 142 f.).

⁴³⁹ PR, 309 (dt. 556 f.).

3.2.1.2. Die Gegenposition eines Panpsychismus

Die Alternative, die Schelling und Whitehead dem cartesianischen Dualismus und dem Materialismus entgegensetzen, ist die eines panpsychistischen Denkens.⁴⁴⁰ In letzter Konsequenz wird dieses als Form einer metaphysischen Überwindung des „Toten“ verstanden⁴⁴¹, die wiederum in aller Deutlichkeit die angestrebte theoretische Abkehr beider Philosophen von einem statischen Naturverständnis herausstellt⁴⁴². Was entsprechend intendiert wird, ist eine grundlegende dynamische Verbindung von Geistigem und Physischem. Bereits im Vorfeld der Freiheitsphilosophie und der *Weltalter* setzt sich Schelling umfassend mit diesem Problem auseinander. So betont er im Anschluss an Giordano Bruno, dass alles in der Natur, unabhängig vom jeweilig erreichten Komplexitätsgrad, auch einen geistigen Aspekt besitzt.⁴⁴³ In diesem Zusammenhang sticht immer wieder der Begriff des „Lichtes“ heraus, der Schelling zur näheren Bestimmung eines Geistigen in der Natur dient⁴⁴⁴:

Brennpunkte dieses Lichtes, welches der Schooß der ewigen Intelligenz ist, sind im Universum, im Menschen, in allen intelligenten Wesen, in allen Wesen ohne Ausnahme - größere oder kleinere, mehr oder weniger starke und empfindbare, sich untereinander entgegengesetzt und entsprechend, rückwirkend aufeinander [...].⁴⁴⁵

⁴⁴⁰ Auf diese Gemeinsamkeit wird explizit verwiesen in McHenry (1992), S. 23; Koutroufinis (2011), S. 307 f.

⁴⁴¹ Vgl. SW II, 500; SW IV, 546 f.; SW VI, 388, 549; SW VII, 75, 87; SW X, 25; PR, xiii (dt. 25).

⁴⁴² Vgl. SW III, 146; SW VII, 83; SW XI, 222; SW XIV, 21; PR, xiii f. (dt. 25).

⁴⁴³ SW VI, 387; so wird bereits in Brunos Schrift *Von der Ursache, dem Prinzip und dem Einen* die Position vertreten, dass sich „Geist, Seele, Leben [...] in allen Dingen vorfindet und in gewissen Abstufungen die ganze Materie erfüllt“. (Bruno (1993), S. 39); möglicherweise würdigt Whitehead Bruno auch vor dem Hintergrund dieses Gedankens, wenn er dessen „freie[], phantasievolle[] Spekulation“ hervorhebt, die sich dem reinen „wissenschaftliche[n] Vertrauen in die direkte Beobachtung“ verweigert (SMW, 1 (dt. 11)).

⁴⁴⁴ EP, 51; an dieser Stelle muss ergänzend hinzugefügt werden, dass sich die hier angeführte Bestimmung des „Lichtes“ mit derjenigen in Schellings Identitätsphilosophie deckt, wonach mit „Licht“ offenbar eine anfängliche Form des Geistes ausgedrückt wird (vgl. SW VI, 264; Grafe (im Erscheinen)). In den Schriften der Freiheitsphilosophie und den *Weltaltern* scheint jedoch „Licht“ zunehmend zu einem stellvertretenden Begriff für den des „Geistes“ als solchen zu werden (vgl. SW VII, 360; SW VIII, 338; Grafe (im Erscheinen)).

⁴⁴⁵ SW V, 204.

Diese Idee gewinnt in den *Weltaltern* zunehmend an theoretischer Stringenz. So schreibt Schelling ebendort: „Es gibt [...] kein bloßes Seyn, kein reines leeres Objectives, in dem nichts Subjectives wäre.“⁴⁴⁶ Umgekehrt wird in Schellings Ausführungen deutlich, dass es ebenso kein Subjektives bzw. Geistiges geben kann, welches als ontologisch vollkommen eigenständig verstanden werden könnte. Vielmehr tritt letzteres immer in ein notwendiges Verhältnis zum Physischen, denn nur wo ein solcher Zusammenhang vorherrscht, ist demnach eine dynamische bzw. durch „Leben“ mitbestimmte Natur möglich.⁴⁴⁷

Auch bei Whitehead wird die Idee eines Geistes, der als „unabhängig[.]“ existierend verstanden werden kann, zurückgewiesen.⁴⁴⁸ Hierbei ist zu beachten, dass der Begriff des „Geistes“ (mind) in den späten prozessphilosophischen Schriften generell eher kritisch betrachtet wird, da dieser, so Whitehead, eben gerade den Anschein „einer unabhängigen Substanz“ begünstigt.⁴⁴⁹

Zugleich muss im Hinblick auf die bei Schelling und Whitehead anzutreffende Position einer Natur, die wesentlich durch ein Geistiges bestimmt ist, hervorgehoben werden, dass eine solche kein Plädoyer für die Idee eines Kosmos darstellt, der sich als „absoluter Organismus“⁴⁵⁰ in Gänze bewusst ist.⁴⁵¹ Schelling stellt zwar heraus, dass bereits in den „tiefsten Erscheinungen“ der Natur eine Form von „Perception seyn muß“.⁴⁵² Er macht jedoch zugleich deutlich, dass diese nicht als ein Ausdruck von Bewusstsein misszuverstehen ist.⁴⁵³ Ungeachtet der jeweiligen perzeptiven Unterschiede zwischen einfacheren oder komplexen Naturerscheinungen, wird die Struktur „jedes einzel[n]en Naturgebilde[s]“ dabei einheitlich bzw. unter Hervorhebung von drei Strukturmomenten bestimmt.⁴⁵⁴ In Anlehnung an ein Bild aus Goethes Poesie⁴⁵⁵ spricht Schelling diesbezüglich von „ein[em] Gewebe, zu welchem der Aufzug, der Eintrag und das was es festmacht und vollendet, erfordert wird.“⁴⁵⁶

⁴⁴⁶ WA, 141 f.

⁴⁴⁷ Vgl. SW X, 50.

⁴⁴⁸ PR, 56 (dt. 121); vgl. auch Hamrick, van der Veken (2011), S. 224.

⁴⁴⁹ PR, 214 (dt. 396).

⁴⁵⁰ Vgl. SW VI, 380.

⁴⁵¹ Vgl. Gare (2002b), S. 36.

⁴⁵² SW VI, 458.

⁴⁵³ Vgl. SW VI, 458; NPS, 106.

⁴⁵⁴ Vgl. SWMV, 175.

⁴⁵⁵ Vgl. SW X, 361.

⁴⁵⁶ SWMV, 175; vgl. auch GPP, 319.

Whitehead denkt insgesamt in eine vergleichbare Richtung, wenn er zunächst zum einen hervorhebt, dass mit Blick auf die untersten Stufen der Entwicklung der verschiedenen Arten in der Natur kaum eine Differenzierung zwischen „unbelebter Materie“ (inorganic matter) und „lebendigen Gebilden“ (living things) möglich ist⁴⁵⁷, und zum anderen betont, dass „[g]eistige Operationen [...] nicht notwendigerweise Bewußtsein ein[schließen].“⁴⁵⁸ So „[ist] Geistestätigkeit [...] nur eine Weise des Empfindens, die in gewissem Maße allen wirklichen Einzelwesen zugehört, aber nur bei einigen bis zu bewußter Intellektualität gelangt.“⁴⁵⁹ In diesem Sinne lässt sich Whiteheads Position so zusammenfassen, dass nach ihr allen Ausdrucksformen der Natur eine Form mentaler Aktivität zugestanden werden muss.⁴⁶⁰ Diese führt jedoch, wie ferner angenommen wird, nur in bestimmten Ausdrucksformen der Natur „zu bewußter Intellektualität“⁴⁶¹. Analog zu Schellings Bestimmung der „Perzeption“⁴⁶², wird den einfachen und nicht bewusstseinsbestimmten Entitäten allerdings ein grundlegendes „Erfassen[.]“ (prehension) zugesprochen, welches sie miteinander in Verbindung setzt.⁴⁶³ Dieses „Erfassen“ benötigt wiederum ebenfalls drei Faktoren, die zusammentreten müssen. Hierzu zählen neben einer „erfassenden“ subjektiven Struktur, i. e. einem „wirklichen Einzelwesen“, ein „erfaßte[s] ›Datum‹“ (‘datum’ which is prehended), sowie die „subjektive[.] Form“ (‘subjective form’), welche „darauf beruht, wie dieses Subjekt dieses Datum erfaßt.“⁴⁶⁴

Wie sich somit bis zu diesem Punkt festhalten lässt, scheint die theoretische Nähe zwischen Schellings „Gewebe“-Konzeption und Whiteheads Bestimmung des grundlegenden „Erfassens“ eines Einzelwesens unverkennbar. Das in diesem Zusammenhang bestimmte „wirkliche Einzelwesen“ erinnert deutlich an die

⁴⁵⁷ FR, 5 (dt. 7).

⁴⁵⁸ PR, 85 (dt. 170).

⁴⁵⁹ PR, 56 (dt. 121); vgl. auch Sölch (2014), 247 f.

⁴⁶⁰ Vgl. PR, 56 (dt. 121); Gare (2002b), S. 36.

⁴⁶¹ PR, 56 (dt. 121); vgl. auch Gare (2002b), S. 36.

⁴⁶² Vgl. SW VI, 458.

⁴⁶³ Vgl. PR, 20 (dt. 60); Sölch bestimmt in diesem Sinne Whiteheads Panpsychismus als eine Auffassung von „Wirklichkeit als Pluralismus von Erfahrungsmomenten mit rudimentärer psychischer Struktur [...], die durch wechselseitige Bezugnahme die Funktion von Subjekt und Objekt annehmen.“ (Sölch (2014), S. 247)

⁴⁶⁴ PR, 23 (dt. 66) (Hervorhebung im Original).

„Hand des Webers“, welche „Aufzug“ und „Eintrag“, oder, in Whiteheads Terminologie, „Datum“ und „subjektive Form“⁴⁶⁵ verbindet.⁴⁶⁶

Trotz dieser theoretischen Zuwendung zum Panpsychismus bei Schelling und Whitehead, die mit einer Ablehnung des Cartesianismus einhergeht, zeichnen sich die Überlegungen der beiden Philosophen keineswegs durch eine generelle Verneinung der Möglichkeit metaphysischer Dualismen aus.⁴⁶⁷ Im Hinblick auf Schelling wird dies insbesondere in den Schriften der Freiheits- und *Weltalter*-Philosophie erkennbar. So soll, wie dort hervorgehoben wird, keineswegs „aller Dualismus [...] vertilgt werden“.⁴⁶⁸ Allerdings wird zugleich betont, dass „der einzig rechte Dualismus, nämlich der [ist], welcher zugleich eine Einheit zuläßt.“⁴⁶⁹ Ein solcher dem Cartesianismus entgegenstehender Dualismus ist demnach der zwischen „Grund“ und „Existenz“⁴⁷⁰ bzw. zwischen zwei entgegengesetzten Prinzipien der Natur⁴⁷¹, wobei das eine Prinzip, assoziiert mit dem „Grund“⁴⁷², als real bzw. physisch, das andere als ideal bzw. geistig zu verstehen ist⁴⁷³. Vor dem Hintergrund der in der Freiheitsphilosophie und den *Weltaltern* eingeführten begrifflichen Annäherung von „Licht“ und „Geist“⁴⁷⁴, spricht Schelling auch von einem Gegensatz von „Licht“ und „Dunkelheit“⁴⁷⁵. Das Zusammenspiel dieser zwei Prinzipien wird, wie insbesondere in der *Freiheitschrift* betont wird, als Einheit verstanden, die in allen „Naturwesen“ vorherrscht.⁴⁷⁶ Dies jedoch „nur in bestimmtem Grade“, womit offenbar gemeint ist, dass die Verbindung von Geist und Physischem nicht zwangsläufig reflektierende bewusste Wesen hervorbringt.⁴⁷⁷

⁴⁶⁵ Vgl. PR, 23 (dt. 66).

⁴⁶⁶ Vgl. SWMV, 175 (Hervorhebungen im Original).

⁴⁶⁷ Zur generellen Problematik einer Gleichsetzung von Cartesianismus und Dualismus einerseits und der möglichen Kompatibilität einer Zurückweisung des cartesianischen Denkens mit der Entwicklung eines alternativen „ontologischen Dualismus“ andererseits, sei verwiesen auf Rohs (1996), S. 240 f.

⁴⁶⁸ SW VIII, 27.

⁴⁶⁹ SW VII, 359 Fs. 1.

⁴⁷⁰ SW VII, 357, 359; vgl. auch Grafe (im Erscheinen).

⁴⁷¹ Vgl. SWMV, 26.

⁴⁷² Vgl. SW VII, 362 f.

⁴⁷³ Vgl. SWMV, 97 f.; WA, 241.

⁴⁷⁴ Vgl. diesbezüglich erneut die Ausführungen in Fs. 443.

⁴⁷⁵ Vgl. SW VII, 433.

⁴⁷⁶ SW VII, 362 f.

⁴⁷⁷ Vgl. SW VII, 362 f.

Die grundsätzliche Struktur aller „natürlichen Entitäten“⁴⁷⁸ bleibt jedoch für Schelling offenbar trotz der möglichen Unterscheidung von bewussten und unbewussten Wesen immer dieselbe⁴⁷⁹ und hat dabei ganz offensichtlich einen anderen theoretischen Status, als ihn die „einfachen Aktion“ besitzen.⁴⁸⁰ So wird, insbesondere mit Beginn der freiheitsphilosophischen Schaffensphase, die beschriebene Polarität „natürlicher Entitäten“ vielmehr zu einem grundlegenden metaphysischen Wesenszug der Schellingschen Philosophie.

Richtet man wiederum die Konzentration auf Whiteheads Ausführungen, so zeigt sich ein zu Schellings Überlegungen vergleichbarer Gedanke im Hinblick auf die bereits hervorgehobenen „wirklichen Einzelwesen“ und ihre Struktur.⁴⁸¹ So sind letztere „ihrem Wesen nach bipolar“⁴⁸², was wiederum bedeutet, dass sie sich einerseits durch einen physischen und andererseits durch einen geistigen Pol auszeichnen⁴⁸³. Dabei kann „das Wichtigkeitsverhältnis zwischen den beiden Polen“ variieren bzw. „von Bedeutungslosigkeit bis hin zur Vorherrschaft eines der beiden Pole schwanken.“⁴⁸⁴ Sie ergänzen einander, bilden jedoch zugleich einen „Kontrast“, so dass sich die Natur weiterentwickeln bzw. Neues hervorbringen kann.⁴⁸⁵

3.2.2. Potentialitäten

Die dargestellte theoretische Nähe zwischen den grundlegenden metaphysischen Konzepten Schellings und Whiteheads wird umso nachvollziehbarer, wenn in der diesbezüglichen Untersuchung von den realisierten Entitäten der Natur zu den Potentialitäten übergegangen wird. Letztere sind für beide Philosophen gleichermaßen als integraler Bestandteil ihres Naturverständnisses zu verstehen.

⁴⁷⁸ Zu diesem Begriff als zusammenfassendes Konzept für Schellings Bestimmungen grundlegender ontologischer Entitäten und Whiteheads „wirklichen Einzelwesen“ sei auf die diesbezüglich vorgeschlagene Konzeption der „natural entities“ in Grafe (im Erscheinen) verwiesen.

⁴⁷⁹ Vgl. Grafe (im Erscheinen).

⁴⁸⁰ Vgl. erneut Braeckman (1985), S. 282; SW III, 292 f.

⁴⁸¹ Vgl. Bracken (1991), S. 97 f.; Grafe (im Erscheinen).

⁴⁸² PR, 108 (dt. 210); vgl. auch RM, 104 (dt. 89 f.).

⁴⁸³ PR, 108 (dt. 210); FR 32 (29 f.); vgl. auch Grafe (im Erscheinen).

⁴⁸⁴ RM, 105 (dt. 90).

⁴⁸⁵ Vgl. PR, 108 (dt. 210).

Diesen Sachverhalt betont im Grunde schon Holz, der den Anspruch beider Philosophen hervorhebt, eine umfassende bzw. „einheitliche Theorie“ auszuarbeiten, die „mögliche[s] [...] und wirkliche[s] Sein“ zusammenführt.⁴⁸⁶

3.2.2.1. „Urbilder“

In diesem Zusammenhang sei zunächst auf Schellings Bild der Natur als „Visionär“ verwiesen, welches insbesondere in den *Weltaltern* hervortritt⁴⁸⁷ und die Frage aufwirft, wie sich in diesem Zusammenhang zuerst der Begriff der „Vision“ verstehen lässt. Eine solche drückt bei Schelling demnach eine Potentialität in der Natur aus, „die wohl wirklich werden könnte[]“⁴⁸⁸, wobei in diesem Zusammenhang insbesondere eine konzeptionelle Nähe zur „ἰσέα“ hervorgehoben wird⁴⁸⁹. So führt Schelling vor einem dezidiert platonischen Hintergrund⁴⁹⁰ im Rahmen seiner metaphysischen Ausarbeitungen die Konzeption der „Urbilder“ ein, die jedoch nicht willkürlich in seine Philosophie eingefügt werden, sondern ein „nothwendige[s] Moment“ innerhalb der Naturentwicklung ausdrücken.⁴⁹¹ Diese „Urbilder“, oder auch „Archetypa“⁴⁹², sind selbst nicht als physische Entitäten zu begreifen. Sie sind jedoch ebenso wenig ohne eine Verbindung zum Physischen denkbar.⁴⁹³ Gerade eine solche Einbindung in den Naturprozess macht diese Potentialitäten nach Schelling erst zu „Ideen“, die sich darüber konstituieren, „daß sie ein ewig lebendiges und in unaufhörlicher Bewegung und

⁴⁸⁶ Vgl. Holz (2009), S. 527.

⁴⁸⁷ Vgl. WA, 163; SW VIII, 290.

⁴⁸⁸ SW VIII, 281; EV, 158.

⁴⁸⁹ EV, 158; GPP, 448; PO, 488.

⁴⁹⁰ Vgl. WA, 31, 162 f.; ebenfalls sei verwiesen auf Schellings frühen Kommentar zum *Timaios*, in welchem er sich bereits mit Platons Bestimmung der „Urbilder“ auseinandersetzt. Demnach „sagt [...] Platon, die sichtbare Welt sei Nachahmung des vollkommensten Urbilds“. (AA II 5, 162; vgl. auch AA II 5, 155); Platon selbst verwendet den Begriff des „Urbildes“ u. a. in *Tim*, 37c (Platon (2014), S. 35), wo es heißt: „Als nun der Vater, der es erzeugte, in dem Weltganzen, indem er es in Bewegung und vom Leben durchdrungen sah, ein Schmuckstück für die ewigen Götter erblickte, ergötzte es ihn, und erfreut sann er darauf, seinem Urbilde es noch ähnlicher zu gestalten.“

⁴⁹¹ WA, 163.

⁴⁹² Vgl. NPS, 127; in der späten *Darstellung des Naturprocesses* fällt in diesem Zusammenhang auch der Begriff des „Prototyp[s]“, wobei hinsichtlich dieser „von keiner Wirklichkeit die Rede ist“, sondern von „bloße[m] Können“ (SW X, 305).

⁴⁹³ Vgl. WA, 163.

Erzeugung sind.“⁴⁹⁴ Ein „Urbild“ ist entsprechend nie als ein „totes, stillestehendes Bild“ zu verstehen.⁴⁹⁵

Die Überlegung, dass sich diese „Urbilder“ wiederum in ihrer Struktur schlussendlich nicht grundsätzlich bzw. kategorisch von den realisierten „natürlichen Entitäten“ unterscheiden, deutet sich bereits in ihrer in den *Weltaltern* hervorgehobenen notwendigen Verbindung zum Physischen an⁴⁹⁶, wird jedoch erst in Schellings späten Ausführungen besonders deutlich ausformuliert. So betont letzterer in der *Philosophie der Mythologie*,

daß die wirklichen Dinge sich von den Urbildern nicht durch das Was, also nur durch das Daß unterscheiden können, und demnach die Elemente der Dinge keine andern seyn können, als die auch Elemente der Ideen sind [...].⁴⁹⁷

Ihren Ausgang nehmen die beschriebenen „Urbilder“ dabei in einem Geistigen bzw. der „Geisterwelt“⁴⁹⁸, die als solche bis in die Anfänge der Natur zurückreicht⁴⁹⁹, dabei ihr „beseelende[r] Hauch“ ist⁵⁰⁰ und „mit jedem Ding der Natur [...] im Zusammenhang [steht].“⁵⁰¹ Auf diese Weise gibt es eine Verbindung zwischen „jede[r] Zeugung der Natur“ und den „Urbildern“.⁵⁰² Die „Geisterwelt“ ist damit nach Schelling gewissermaßen „der Natur Vorbild“.⁵⁰³ Ihre Funktion besteht in der Bereitstellung der Möglichkeit eines Fortschritts der Natur.⁵⁰⁴

3.2.2.2. „Zeitlose Gegenstände“

Whitehead führt vor einem vergleichbaren theoretischen Hintergrund die „zeitlosen Gegenstände“ (eternal objects) in seine Philosophie ein, wobei in diesem Zusammenhang zugleich hervorgehoben wird, dass er „keine Exegese von Platons Schriften“ anstrebt und wesentlich deutlicher als Schelling im Kontext der Ausar-

⁴⁹⁴ WA, 163.

⁴⁹⁵ EV, 149.

⁴⁹⁶ Vgl. WA, 163.

⁴⁹⁷ SW XI, 392.

⁴⁹⁸ SW VII, 480.

⁴⁹⁹ Vgl. NPS, 126.

⁵⁰⁰ SW VIII, 249.

⁵⁰¹ NPS, 128; vgl. auch SW VII, 480 f.

⁵⁰² WA, 163.

⁵⁰³ SW VIII, 288.

⁵⁰⁴ WA, 163; vgl. auch Lovejoy (2015), S. 390.

beitung einer eigenen Metaphysik den Begriff der „Idee“ zu vermeiden versucht.⁵⁰⁵ So hebt Whitehead Platons Philosophie nicht zuletzt auch kritisch als ein Denken hervor, über welches eine „unheilvolle Trennung von Fluß und Beständigkeit“ hervortritt, die in der eigenen Metaphysik ja gerade überwunden werden soll.⁵⁰⁶ Möglicherweise hat Whitehead in diesem Zusammenhang erneut den *Timaios* vor Augen, wo konkret zwischen dem „Bereiche des Werdenden“ und dem, „was sich immer auf gleiche Weise verhält“, unterschieden wird.⁵⁰⁷

Was die „zeitlosen Gegenstände“ nun selbst wiederum auszeichnet bzw. von den bereits dargestellten „wirklichen Einzelwesen“ unterscheidet, ist ihr Status als „reines Potential“.⁵⁰⁸ Während sich die Aufgabe eines „wirklichen Einzelwesens“ in seiner „Objektivierung“ über andere Einzelwesen ausdrückt⁵⁰⁹, liegt die Funktion eines „zeitlosen Gegenstandes“ somit vielmehr in dessen „Eintreten“ (ingression).⁵¹⁰ Auf diese Weise kann sich nach Whitehead ein wirklicher Wandel bzw. eine wirkliche Entwicklung der Natur⁵¹¹ in Form eines Aufeinandertreffens von „Alte[m]“ und bereits in der Natur Realisiertem vollziehen.⁵¹² So heißt es in *Process and Reality*: „In jeder ihrer Weisen des subjektiven Eintretens fungieren die zeitlosen Gegenstände als etwas subjektiv Neues, das auf das objektive Datum aus der Vergangenheit trifft.“⁵¹³

Wie Schellings „Urbilder“ lassen sich die „zeitlosen Gegenstände“ ferner in einem „uranfänglichen Geist“ (primordial mind) verorten, der weiterhin in der Natur wirksam ist.⁵¹⁴ Entsprechend findet sich in Whiteheads Philosophie als Alternative zur begrifflichen Unterscheidung von „wirklichen Einzelwesen“ und „zeitlosen Gegenständen“ auch eine konzeptionelle Differenzierung zwischen „wirkliche[n]“ (actual) und „ideelle[n] Einzelwesen“ ([ideal] entit[ies]), zu denen schließlich auch die „ideellen Formen“ (ideal forms) gehören.⁵¹⁵

⁵⁰⁵ Vgl. PR, 44 (dt. 99).

⁵⁰⁶ Vgl. PR, 346 f. (dt. 619); ebenfalls sei verwiesen auf PR, 209 (dt. 386).

⁵⁰⁷ Vgl. Tim, 37 a-b (Platon (2014), S. 34 f.).

⁵⁰⁸ PR, 23 (dt. 65).

⁵⁰⁹ Vgl. PR, 25 (dt. 70).

⁵¹⁰ PR, 25 (dt. 70).

⁵¹¹ Vgl. PR, 59 (dt. 125).

⁵¹² PR, 164 (dt. 306 f.).

⁵¹³ PR, 164 (dt. 307).

⁵¹⁴ Vgl. PR, 46 (dt. 103).

⁵¹⁵ RM, 94 f. (dt. 82).

Dass Whitehead wiederum mit den „zeitlosen Gegenständen“ in seiner Philosophie keine neue „Bifurkation der Natur“ einführt, betont in jüngster Zeit insbesondere Sölch.⁵¹⁶ Die „zeitlosen Gegenstände“ sind demnach vielmehr als „besondere[r] Typus von wirklichen Einzelwesen“ zu verstehen, welcher „ohne Rekurs auf [...] bestimmte[] wirkliche Einzelwesen [...] begrifflich erfasst werden kann“.⁵¹⁷ Wie bereits gezeigt wurde, lassen sich auch die „Urbilder“ in Schellings Philosophie in vergleichbarer Weise verstehen.⁵¹⁸ In diesem Kontext muss dabei ebenso auf die Ausführungen Hamricks und van der Vekens verwiesen werden, in denen hervorgehoben wird, dass sich in Schellings Denken bereits die Ausformung eines „ontologischen Prinzips“ im Whiteheadschen Sinne erkennen lässt, wobei die Autoren in diesem Zusammenhang jedoch nicht konkret auf Schellings Bestimmung der „Urbilder“ bzw. Potentialitäten eingehen.⁵¹⁹ Es geht Hamrick und van der Veken hier primär um die Feststellung, dass sich bereits in Schellings frühen naturphilosophischen Ausführungen abzeichnet, dass sich die „Produktivität der Natur“ (productivity of nature) nur über „begrenzte Naturprodukte“ (finite products) manifestieren kann.⁵²⁰

3.3. „Real-Idealismus“ und „Provisorischer Realismus“

In seinen *Metaphysischen Untersuchungen* betont Holz, dass sich eine Position, über die „explizit Relationalität als solche zum alles tragenden Grund und Letztprinzip gewählt wird“, nur mit Blick auf die „moderne[] Geschichte der Philosophie“, wie z. B. in Whiteheads Werk, erkennen lässt.⁵²¹ Mit Blick auf Holz' frühere Ausführungen wird dabei deutlich, dass er auch Schelling, trotz einer, ihm im Vergleich zu Whitehead diagnostizierten geringeren Beachtung des Atomismus, durchaus als Vertreter einer solchen Philosophie versteht⁵²², wobei sich die Schellingsche und Whiteheadsche Position offenbar besonders deutlich über

⁵¹⁶ Vgl. Sölch (2014), S. 275.

⁵¹⁷ Sölch (2014), S. 275; vgl. auch Dunham, et al. (2011), S. 7.

⁵¹⁸ Vgl. insbes. erneut SW XI, 397.

⁵¹⁹ Hamrick, van der Veken (2011), S. 232.

⁵²⁰ Hamrick, van der Veken (2011), S. 232 (eigene Übersetzungen).

⁵²¹ Holz (1987), S. 47.

⁵²² Vgl. Holz (1984), S. 421.

den Beginn in einer gemeinsamen Darstellung bzw. Rekonstruktion des jeweiligen Zeitverständnisses bzw. der Abkehr von einem metaphysischen Substanzdenken verdeutlichen lässt⁵²³.

Der somit bei beiden Philosophen erkennbare Versuch, eine atomistische Denkweise mit der des dynamischen Prozesses zu verknüpfen⁵²⁴ und dabei einen grundsätzlichen Gegensatz von Geist und Natur zu überwinden⁵²⁵, scheint eine begriffliche Bestimmung der Denkweisen Schellings und Whiteheads zu begünstigen, die wiederum Holz in seinen Ausführungen selbst zumindest explizit Whitehead zuordnet, nämlich die eines „gemäßigten Atomismus auf ideal-realistischer Grundlage“.⁵²⁶ Holz verweist mit dieser Bestimmung bereits auf den grundsätzlichen Anspruch der Whiteheadschen Philosophie, den metaphysischen Gegensatz von Idealismus und Realismus zu überwinden. So betont Whitehead in seiner Darstellung der möglichen Gegenüberstellung beider Positionen vielmehr deren Gemeinsamkeiten und plädiert für einen alternativen Standpunkt in Form eines „provisorischen Realismus“ (provisional realism)⁵²⁷, über den eine theoretische Zwischenposition eingenommen werden kann⁵²⁸. Der „provisorische Realismus“ drückt demnach einen metaphysischen Standpunkt aus, wonach „die Natur als ein Komplex von erfassenden Vereinigungen aufgefaßt wird.“⁵²⁹ Bereits Hartshorne betont in diesem Zusammenhang in einer seiner Schriften, dass es schließlich Whiteheads realistische Position ist, die ihn „zum Idealisten macht“, da „[d]as Objekt des sich erinnernden Erlebnisses [...] in sich selbst auch ein Erlebnis, daher ebenfalls ein Subjekt [ist].“⁵³⁰ Was Hartshorne aufzuzeigen versucht, ist, dass diese „*Relativität* des Subjekts“ zugleich die Grundlage für den „wahren Idealismus“ und für den Realismus ist, womit sich deren theoretischer Gegensatz aufhebt.⁵³¹

Die Zentralität einer solchen, den Realismus und Idealismus synthetisierenden Position wird ebenso deutlich, wenn nicht sogar noch anschaulicher, in Schellings Werken hervorgehoben. Letzterer will seine Philosophie „weder als Realismus,

⁵²³ Vgl. erneut Grant (2008), S. vii.

⁵²⁴ Vgl. Kap. 3.1.

⁵²⁵ Vgl. Kap. 3.2.

⁵²⁶ Holz (1987), S. 59.

⁵²⁷ Vgl. SMW, 112 f. (dt. 111).

⁵²⁸ Vgl. SMW, 85 (dt. 86).

⁵²⁹ SMW, 90 (dt. 90).

⁵³⁰ Hartshorne (1980), S. 33.

⁵³¹ Hartshorne (1980), S. 38 (Hervorhebung im Original).

noch als Idealismus“ verstanden wissen.⁵³² Vielmehr verdeutlicht Schelling wiederholt den Anspruch der Entwicklung eines „Real-Idealismus“⁵³³, wobei dieser Begriff, wie in der neueren Forschung hervorgehoben wird, offenbar ebenso zur Bestimmung der Whiteheadschen Philosophie dienen kann⁵³⁴. So ist der „Real-Idealismus“, um hier Schellings Ausführungen zu folgen, eine Position, die weder Materie, noch Geist einseitig hervorhebt⁵³⁵, noch deren „Unterschied“ zu leugne versucht⁵³⁶. Vielmehr ist ganz im Sinne Whiteheads⁵³⁷ zu beachten,

dass immer das, was in einer vorgehenden Stufe subjektiv ist, auf der anderen objektiv werde, [...]. [W]as im Laufe der Entwicklung als Subjekt erscheint, ist gleichsam nur für einen Moment Subjekt, aber in einem folgenden Moment ist es zum Objekt geschlagen, [...]. [D]er Gegenstand selbst bewegt sich [hier] nach einem ihm innewohnenden Gesetz. Dieses immanente Gesetz ist, dass das, was auf einer früheren Stufe Subjekt ist, in einer folgenden Objekt wird.⁵³⁸

Was vor dem Hintergrund dieser gemeinsamen Bestimmung der Philosophie Schellings und Whiteheads nun hervorgehoben werden kann, ist der bei beiden Denkern gleichermaßen erkennbare Verweis auf eine Entwicklungsfähigkeit der Natur, die sich über Aktualitäten („natürliche Entitäten“⁵³⁹) und Potentialitäten („Urbilder“ bzw. „zeitlose Gegenstände“⁵⁴⁰) konstituiert und den Kosmos auf einen anhaltenden Fortschritt ausrichtet.⁵⁴¹ In diesem Zusammenhang ist jedoch zu beachten, dass Schelling, wie Holz hervorhebt, die Bestimmung bzw. das Verhältnis von Aktualität und Potentialität, trotz der diesen Konzepten zukommenden theoretischen Bedeutung, nicht umfassend systematisch ausarbeitet.⁵⁴² Man kann ergänzen, dass dies gleichfalls für die damit eng verbundene Bestimmung

⁵³² WA, 49; Gare (2002a), S. 7.

⁵³³ Vgl. SW IV, 89 f.; SW X, 107 f.; GPP, 193; der Begriff des „Real-Idealismus“ selbst wird von Schelling in der Freiheits- und *Weltalter*-Philosophie nicht benutzt. Dass jedoch gerade diese begriffliche Bestimmung die genannte Schaffensphase besonders adäquat einfängt, verdeutlicht bereits Portmann (vgl. Portmann (1966), S. 73).

⁵³⁴ Vgl. Dunham, et al. (2011), S. 3.

⁵³⁵ Vgl. SW X, 107 f.; GPP, 193.

⁵³⁶ Vgl. GPP, 193.

⁵³⁷ Vgl. Hartshorne (1980), S. 33, 38.

⁵³⁸ GPP, 193 f.; vgl. auch SW XI, 334; SW XIII, 96.

⁵³⁹ Vgl. Kap. 3.2.1.2.

⁵⁴⁰ Vgl. Kap. 3.2.2.

⁵⁴¹ Vgl. u. a. WA, 14; PR, 85 (dt. 167).

⁵⁴² Holz (1973), S. 353 Fs. 78; vgl. auch Wiehl (1994), S. 130.

der Zeit gilt, wie sie Schelling insbesondere in der Freiheits- und *Weltalter*-Philosophie erarbeitet. Mit Blick auf Whiteheads Ausführungen, lässt sich angesichts seines elaborierten Systems auch diesbezüglich Gegenteiliges feststellen. Bereits einleitend wird in *Process and Reality* deutlich gemacht, dass der bis in das antike griechische Denken zurückgehende Anspruch einer möglichst „strikt-systematisch[en]“ philosophischen Arbeitsweise⁵⁴³ auch an das eigene spekulative System gerichtet wird.⁵⁴⁴

Dieses Charakteristikum des Whiteheadschen Denkens ist für eine Untersuchung, die dessen Werk mit den Ausführungen Schellings in Beziehung setzt, von großer Bedeutung, da letztere insbesondere mit Blick auf die grundlegenden metaphysischen Strukturen der Natur über die Begegnung mit Whiteheads diesbezüglichen Überlegungen an Stringenz gewinnen. Umgekehrt kann die Whiteheadsche Philosophie über eine Anbindung an das Schellingsche Denken nachvollziehbar rekonstruiert werden, ohne das alle theoretischen Ebenen des umfassenden Systems, wie es vor allem in *Process and Reality* entwickelt wird, in Gänze einbezogen werden müssen.

Was sich auf diese Weise verstehen lässt, ist die bei Schelling und Whitehead wesentliche Verbindung von einzelner Entität und Gesamtprozess bzw. die der Grundstruktur der Natur mit ihren Ursprüngen und ihrer Entwicklung.⁵⁴⁵ Die metaphysischen Grundlagen der Philosophien beider Denker müssen somit mit den Überlegungen zur Entwicklung des Kosmos in Verbindung gesetzt werden.

⁵⁴³ Vgl. FR, 82 f. (dt. 67 f.).

⁵⁴⁴ Vgl. PR, 3 (dt. 31).

⁵⁴⁵ Vgl. Grant (2015); S. 165 f.; Hamrick, van der Veken (2011), S. 232.

4. „Weltgeschichte“

Die zuletzt genannte Entwicklungsperspektive ist, wie bereits dargestellt, ein ausgeprägterer Aspekt der Schellingschen Philosophie.⁵⁴⁶ Schelling spricht in diesem Zusammenhang auch von einem Abstieg „in die Tiefen der Natur“, der wiederum einen Aufstieg bzw. einen Nachvollzug der weiteren Entwicklung der Welt ermöglicht und vorbereitet.⁵⁴⁷ So, [ist] Philosophie [...] nothwendig auch Welterklaerung und muß als solche das Höchste und Tiefste verknüpfen.⁵⁴⁸

Dieses Verständnis einer metaphysischen Untersuchung der Welt kann, wie im Folgenden gezeigt werden soll, auch in Whiteheads Ausführungen festgestellt werden, in denen sich, trotz einer im Vergleich zu Schelling deutlicher ausgeprägten Konzentration auf einer systematischen Bestimmung des zur Zeit vorherrschenden Weltzustandes⁵⁴⁹, gleichfalls der Versuch eines theoretischen Nachvollzugs einer Form von „theokosmogonische[m] Process[]“⁵⁵⁰ widerspiegelt.

4.1. Kosmogonie

Um diesen Prozess als metaphysische Gesamtentwicklung des Kosmos gerade vor dem Hintergrund einer gemeinsamen Betrachtungen der Überlegungen Schellings und Whiteheads nachvollziehen zu können, ist es hilfreich, zwischen einer diesbezüglichen „kosmogonischen“ und „theogonischen“ Betrachtungsebene zu differenzieren. Im Folgenden soll dabei zunächst die bei beiden Philosophen zu erkennende Idee einer „Kosmogonie“ oder Weltentwicklung verdeutlicht werden, ohne dass hier wiederum gänzlich von den in Schellings und Whiteheads Werken zu erkennenden theistischen Elementen abstrahiert werden kann bzw. soll.

4.1.1. Der Beginn der Welt

Vor diesem Hintergrund soll folgend dem Schellingschen und Whiteheadschen Verständnis der Anfänge des Kosmos bzw. den kosmischen „Tiefen“⁵⁵¹ nachgegangen und dabei dargestellt werden, wie es nach Auffassung beider Philosophen

⁵⁴⁶ Vgl. Kap. 2.4.

⁵⁴⁷ Vgl. EP, 55; ebenfalls sei verwiesen auf WA, 253; SWMV, 12.

⁵⁴⁸ SWMV, 60.

⁵⁴⁹ Vgl. FR, 76 (dt. 62).

⁵⁵⁰ Vgl. SW XIV, 55.

⁵⁵¹ Vgl. EP, 55.

überhaupt zu einer Form von Genese kosmischer Entwicklung kommen kann bzw. konnte.

4.1.1.1. Ursprünge des Geistes: „Urwille“ und „Urnatur“ Gottes

„Urwille“

Die letztgenannte Frage ergibt sich für Schelling direkt aus dem bereits dargestellten Anspruch, die eigene Philosophie „an der Wirklichkeit“ auszuarbeiten, da diesem entsprechend nur gerecht werden kann, wenn eine Hinwendung zu einem „[Ä]lteste[n]“ bzw. den Anfängen der Natur stattfindet.⁵⁵² Diese Fragestellung nach einem solchen „Älteste[n]“ oder „Erste[n]“ der Natur, die als tief im menschlichen Wesen verwurzelt verstanden wird⁵⁵³, lässt sich nach Schelling wiederum bis hin zum Beginn des philosophischen Denkens zurückverfolgen.⁵⁵⁴ Durch den Cartesianismus, so die Kritik, wird die genannte Problematik jedoch zugunsten einer Untersuchung der Anfänge der menschlichen Subjektivität verdrängt, was „die Philosophie wie in eine zweite Kindheit zurücktr[eten]“ lässt.⁵⁵⁵ „Das von vorn anfangen“ des philosophischen Denkens verliert seinen „objektiv[en]“ Charakter.⁵⁵⁶

Spricht Schelling selbst vom Beginn der Welt, wird bis in seine späten Aufzeichnungen hinein festgehalten, dass dieser in Form eines „ersten Wollens“ zu begreifen ist.⁵⁵⁷ Dies mag der Begrifflichkeit nach zunächst wiederum nach einem Anschluss an die Frage nach den Anfängen des eigenen Selbst bzw. der individuellen Subjektivität klingen.⁵⁵⁸ Doch das Gegenteil ist der Fall. In der *Freiheitsschrift* wird die Schellingsche Position dabei besonders deutlich ausgedrückt. So heißt es dort: „Wollen ist Urseyn, [...]. Die ganze Philosophie strebt nur dahin, diesen höchsten Ausdruck zu finden.“⁵⁵⁹ Was Schelling hier darzustel-

⁵⁵² Vgl. UPO II, 417.

⁵⁵³ So heißt es in den *Weltaltern*: „Es ist eine Frage, die die Kindheit aufwirft und die das Alter noch ermüdet: Wovon doch alles ausgegangen?“ (WA, 134)

⁵⁵⁴ Vgl. WA, 198; ebenfalls sei verwiesen auf WA, 212; SW VIII, 209; SW X, 4.

⁵⁵⁵ Vgl. SW X, 4 f.

⁵⁵⁶ Vgl. SW X, 4 f.

⁵⁵⁷ Vgl. T, 213; ferner sei verwiesen auf SW VII, 361; WA, 137 f.

⁵⁵⁸ Vgl. Rohs (1996), S. 253.

⁵⁵⁹ SW VII, 350; diese Passage wird ebenfalls hervorgehoben bzw. zitiert in Rohs (2004), S. 113 f.; vgl. ebenfalls SWMV, 169; in der Spätphilosophie wird diese Idee in ähnlichen Worten wiederholt und präzisiert (vgl. PO, 481: „Wille ist Urseyn. Stoff, aus dem Alles.“;

len versucht, ist die Vorstellung einer ursprünglichen ontologischen Vorrangstellung des Geistigen in der Natur, wobei letzteres jedoch nicht bewusst agiert, sondern sich als „kosmische[r] vorintelligible[r] Drang“⁵⁶⁰ noch in einem „Zustand blinden Wirkens“ befindet.⁵⁶¹ Weit davon entfernt, die Funktion eines Schöpfergottes einnehmen zu können, wird diese „dunkle Urkraft“ nichtsdestotrotz als „göttlich“ verstanden.⁵⁶² Allerdings kann dieses Göttliche nicht von dem grundsätzlichen Entwicklungsausgang allen Lebens ausgenommen werden:

Alles lebendige Daseyn fängt von Bewußtlosigkeit an, von einem Zustande, worin noch alles ungetrennt beisammen ist, was sich hernach einzeln aus ihm evolvirt; es ist noch kein Bewußtseyn mit Scheidung und Unterscheidung da. Ebenso fängt auch das göttliche Leben an. Es enthält alles in sich selbst, ist unendliche Fülle nicht nur von Gleichartigem sondern von Ungleichartigem, aber in völliger Ungechiedenheit. Gott ist nur noch da als ein stilles Sinnen über sich selbst - ohne alle Aeüßerung und Offenbarung.⁵⁶³

Wie hier ein weiteres Mal verdeutlicht wird, versucht Schelling die Existenz eines Urgeistigen in die grundlegende metaphysische Struktur der Natur einzubinden. Das Geistige steht, wie bereits ausgeführt⁵⁶⁴, niemals für sich allein, sondern ist immer gebunden an ein Materielles. Zugleich ist die Materie der Schellingschen Auffassung nach, wie Reinhard Löw herausstellt, gebunden an „ein blindes, aber des Verstandes fähiges Prinzip“, das ihr „zugrundegelegt werden [muß]“.⁵⁶⁵ Ein solches lässt sich bei Schelling mit Blick auf die Anfänge der Natur wiederum in

SW XI, 388: „das Urseyn ist Wollen, Wollen nicht bloß der Anfang, sondern auch der Inhalt des ersten, entstehenden Seyns.“)

⁵⁶⁰ Holz (1973), S. 343; es sei hinzugefügt, dass Holz an genannter Stelle betont, im Gegensatz zu anderen Philosophen, wie u. a. Horst Fuhrmanns, selbst kein Vertreter dieser Interpretation zu sein. Holz verweist in diesem Zusammenhang erklärend auf das erste Kapitel des ersten Teils seines Werks *Spekulation und Faktizität* (Holz (1973), S. 343 Fs. 31). Dort wird erneut auf Fuhrmanns und andere Schelling-Forscher eingegangen, die neben weiteren Motiven auch das mystische Denken Jakob Böhmes in seiner Bedeutung für den „mittleren Abschnitt“ der Schellingschen Philosophie betonen (vgl. Holz (1970), S. 17 f.).

⁵⁶¹ WA, 243.

⁵⁶² Vgl. SW VII, 441 f.

⁵⁶³ SW VII, 432 f.

⁵⁶⁴ Vgl. Kap. 3.2.1.2.

⁵⁶⁵ Löw (1981), S. 103; Löw verweist im dargestellten Zusammenhang an zuletzt genannter Stelle auf SW X, 109.

Form des „Urwillen[s]“ ausmachen, der selbst noch keinen „gewollte[n] Willen“ bzw. keine Form höheren Bewusstseins darstellt.⁵⁶⁶ Mit der Materie bildet dieser wiederum als „erste Natur“ ein widersprüchliches, jedoch konstitutives Moment im Anbeginn der Welt⁵⁶⁷, in welchem das Ideale bereits „unabtrennlich“ mit dem Realen interagiert⁵⁶⁸. So gewinnt das Ideale erst über eine Verbindung zum Realen an Wirklichkeit und Wirksamkeit.⁵⁶⁹ So heißt es in den *Weltaltern*:

[W]as zum Handeln treibt, ja zwingt, ist allein der Widerspruch. Ohne Widerspruch also wäre keine Bewegung, kein Leben, kein Fortschritt, sondern ewiger Stillstand, ein Todesschlummer aller Kräfte.⁵⁷⁰

„Fortschritt“ ist nach Schelling entsprechend immer nur dann möglich, wenn dem Widersprüchlichen eine Form von „Einheit“ vorangeht. Wäre es umgekehrt, würde die Natur in einem Zustand der Unveränderlichkeit verharren.⁵⁷¹ In diesem Zusammenhang wird dabei zugleich deutlich, inwiefern sich Schellings post-identitätsphilosophisches Denken dem Selbstverständnis nach nicht mehr als klassischer Spinozismus verstehen lässt.⁵⁷² Bei Spinoza ist die „Urkraft“ demnach nur im „Gleichgewicht“ und „nie wirkend (*in actu*)“.⁵⁷³ Dementsprechend zeigt sich ein „Mangel an Leben und Fortschreitung in seinem System.“⁵⁷⁴ So überwindet Spinoza zwar den cartesianischen Dualismus⁵⁷⁵, aber ihm geht, so Schelling weiter,

⁵⁶⁶ Vgl. SW XI, 462 Fs. 1.

⁵⁶⁷ SW VIII, 219; so kann die Materie zwar gewissermaßen als der Anfang des Seins bestimmt werden. Sie ist jedoch nur „[d]as erste etwas-Seiende“, i. e. der Beginn einer strukturierten Form des Seienden, die bereits durch ein Geistiges mitbestimmt wird (SWMV, 48; Grafe (im Erscheinen)).

⁵⁶⁸ Vgl. SW VII, 430.

⁵⁶⁹ Vgl. WA, 239.

⁵⁷⁰ SW VIII, 219; Grafe (im Erscheinen); vgl. auch WA, 123.

⁵⁷¹ Vgl. SW VIII, 219.

⁵⁷² Vgl. diesbezüglich die identitätsphilosophische Position Schellings, dargestellt in SW VII, 185 f.; ebenfalls sei erneut verwiesen auf Rohs (2004), S. 111.

⁵⁷³ Vgl. SW VIII, 340 (Hervorhebung im Original).

⁵⁷⁴ Vgl. SW VIII, 340.

⁵⁷⁵ Vgl. SW VIII, 340 f.

über d[ie] Einheit die Zweiheit verloren [...]: so mußte, wenn nicht Einheit und Zweiheit selbst in lebendigen Gegensatz und dadurch auch wieder zur Einheit gebracht wurden, die Philosophie mit jedem Schritt nur mehr und mehr in Einseitigkeit gerathen [...].⁵⁷⁶

Diese fehlende Dynamik versucht Schelling wiederum zu überwinden, wobei jedoch eine offenbar noch ungerichtet wirkende „alte[] Natur“⁵⁷⁷, wie sie Schelling als ein anfängliches und unbewusstes Zusammenspiel von Geistigem und Materiellem beschreibt⁵⁷⁸, gleichfalls nicht auszureichen, um einen Anfang strukturierter Naturentwicklung erklären zu können. So ist „[e]in anderes Bild jener ersten Natur“ noch „das verzehrende Feuer, das, selbst gewissermaßen nichts, nur ein alles in sich ziehender Hunger nach Wesen ist.“⁵⁷⁹ Die Annahme eines externen Ordnungsfaktors dieses kosmischen „Urmoment[s]“⁵⁸⁰ lehnt Schelling jedoch ab. Das Göttliche ist immer schon in der Natur, auch wenn in deren Anfängen nicht als „der ganze Gott“, sondern als Gott in einem „keimlichen Zustand“.⁵⁸¹ Und dieser „ersten Natur [...] [kann] in ihrer schrecklichen Einsamkeit [...] nichts helfen, sie muß diesen Zustand allein und für sich durchkämpfen.“⁵⁸²

Dieser Zustand eines „sich selbst zerreiße[n]d[e]n] Wahnsinn[s]“ bestimmt, so Schelling, „noch jetzt das Innerste aller Dinge“.⁵⁸³ Zugleich wird dieser jedoch „beherrscht [...] durch das Licht eines höheren Verstandes“.⁵⁸⁴ Der zuvor dargestellte chaotische Urzustand wird somit durch das anfängliche Göttliche überwunden bzw. unter Kontrolle gehalten. Die Vernunft in ihrer subjektiven Form bzw. der Verstand⁵⁸⁵ stellt jedoch keinen Bruch mit diesem überwundenen „Wahnsinn“ da. So „[ist] der bloße Verstand, wenn er nur kräftig, lebendig ist, [...] eigentlich nur beherrscher, gehaltener, geordneter Wahnsinn.“⁵⁸⁶ Auch wenn Schelling diesen Begriff offenbar nur in seiner identitätsphilosophischen Schrift

⁵⁷⁶ SW VIII, 341.

⁵⁷⁷ Vgl. u. a. SW VII, 374; SW XII, 322; GPP, 354.

⁵⁷⁸ Vgl. WA, 243; Holz (1973), 343.

⁵⁷⁹ SW VIII, 352.

⁵⁸⁰ Vgl. SW XII, 350.

⁵⁸¹ SW VII, 440 f.

⁵⁸² SW VIII, 339; WA, 43.

⁵⁸³ SW VIII, 338; WA, 43.

⁵⁸⁴ SW VIII, 338; WA, 43, 163.

⁵⁸⁵ Vgl. SW VII, 42, 455, 471.

⁵⁸⁶ SW VII, 470; vgl. auch SW VIII, 337 f.; WA, 42; NPS, 120.

Philosophie und Religion verwendet, scheint es in diesem Zusammenhang geeignet, von einer „Urvernunft“ zu sprechen, die im Schellingschen Denken selbst wiederum mit dem λόγος in Verbindung gebracht wird.⁵⁸⁷ Letzterer wird vor dem Hintergrund der hier relevanten metaphysischen Überlegungen in den *Weltaltern* näher bestimmt. So lässt sich der λόγος als wirkender und gerichteter Faktor im „anfänglichen Leben Gottes“ verstehen, wobei diese Gerichtetheit über Schellings begriffliche Assoziation zwischen λόγος und „Wort“ deutlich wird.⁵⁸⁸ Das „Wort Gottes“ wird, wie sich somit im Anschluss an Francesco Moisos Überlegungen zu Schelling ausführen lässt, zu einem Begriff für das Entwicklungsstadium in Gott, welches die „widerstrebende[], in sich selbst zurückgehende[] Begierde“ überwindet.⁵⁸⁹

Zugleich wird in Schellings Ausführungen jedoch ebenso fassbar, dass sich auch der „Wahnsinn“ in Gott nicht als endgültig zurückgedrängter Zustand begreifen lässt.⁵⁹⁰ So heißt es mit Blick auf die Bestimmung Gottes in den *Weltaltern*: „[N]och schlummern in ihm die Kräfte jenes verzehrenden Feuers, nur beschwichtigt und gleichsam beschworen durch jenes Wort, durch welches das Eins All geworden“⁵⁹¹ Jene unkontrollierte Urkraft lässt sich, ungeachtet der von ihr ausgehenden Instabilität, dabei als grundlegender dynamischer Faktor des Naturprozesses begreifen, welcher lediglich „überwunden werden, nie ganz fehlen darf.“⁵⁹² „[D]er wahre Grundstoff alles Lebens und Daseyns“, so Schelling, „[ist] eben das Schreckliche“⁵⁹³, das sich schlussendlich in seiner deutlichsten Ausprägung mit dem „Wahnsinn“ identifizieren lässt⁵⁹⁴. So wie es der Figur Clara in der gleichnamigen Schrift zugeschrieben wird, verbindet Schelling offenbar selbst die „Begriffe von verborgenen Naturkräften [...] mit dem Gefühl eines namenlosen Schrecklichen in der Natur“, das gleichermaßen fasziniert und beunruhigt.⁵⁹⁵

⁵⁸⁷ SW VI, 42.

⁵⁸⁸ Vgl. WA, 165; ebenfalls sei verwiesen auf SW VIII, 296.

⁵⁸⁹ Vgl. Moiso (1995), S. 199.

⁵⁹⁰ Vgl. SW VII, 470; NPS, 120; GPP, 451 f.

⁵⁹¹ SW VIII, 268.

⁵⁹² SW VIII, 338.

⁵⁹³ SW VIII, 339.

⁵⁹⁴ Vgl. SW VII, 469.

⁵⁹⁵ Vgl. SW IX, 27 f.; besonders in Schellings theoretischer Auseinandersetzung mit Kunst und Poesie spiegelt sich diese Auffassung in einer Faszination für die Werke derjenigen Künstler wider, die, wie z. B. Michelangelo, demnach gezielt die Konfrontation mit dem „Schrecklichen“ suchen und „es in den dunkeln Werkstätten der Natur aus seiner Ruhe

Diese geschilderte Entwicklung des anfänglichen Geistigen, welches als Ideales notwendig mit dem Materiellen verbunden ist⁵⁹⁶, und dabei zugleich einen Übergang von einem chaotisch ungerichteten Zustand hin zu einer zumindest rudimentär ausgebildeten und alles grundierenden Vernunft nimmt⁵⁹⁷, lässt sich zusammenfassend im Anschluss an die eigene Terminologie Schellings als „Urgott“⁵⁹⁸ oder „Urpotenz“ verstehen, „um die[] [...] sich“, wie betont wird, „eigentlich Alles [bewegt]“⁵⁹⁹ und die zum „ὑποκείμενον der künftigen Schöpfung“ wird⁶⁰⁰. Sie „ist [...] der Urstand, ist das, woran der ganze Proceß anknüpft“.⁶⁰¹

Diese „Urpotenz“ wird von Schelling, der sich insbesondere in seinem Spätwerk intensiv mit der Kulturgeschichte des Menschen auseinandersetzt, mit der mythologischen Figur des „Janus“ als der „bestimmtere[n] Vorstellung der Ur-einheit“⁶⁰² assoziiert, die als „Urpotenz aller Mythologie“ begriffen wird⁶⁰³:

Janus als die Einheit, die in sich vertieft nach außen Ruhe und Friede, wenn sie sich aufschließt, ebenso Ursache des Kriegs und jenes Kampfs ist, in welchem eigentlich die Fortdauer der Dinge allein begründet ist - Janus ist insofern auch die Einheit des Friedens und des Kriegs, Einheit der Einheit und des Gegensatzes [...].⁶⁰⁴

Diese letztgenannte „Einheit“ wurde bereits im vorangegangenen Kapitel mit Blick auf die grundsätzliche metaphysische Verfasstheit jedes realisierten Naturwesens erläutert. Sie drückt sich aus über einen Dualismus von „Grund“ und

auf[stören].“ (SR, 301 f. („Stellen aus Schellings Rede »Ueber das Verhältnis der bildenden Künste zu der Natur«“ (1807)); SW VII, 318 f.) Auch Dante erfährt vor diesem Hintergrund in Schellings Werk höchste Bewunderung. Dessen „Geist entsetzt sich vor dem Schrecklichen nicht, ja er geht bis an die äußeren Grenze desselben.“ (SW V, 160)

⁵⁹⁶ Vgl. SW VII, 430.

⁵⁹⁷ Vgl. SW VIII, 338; WA, 43, 163; diesbezüglich sei ebenfalls verwiesen auf SW XIII, 296; PO, 492; an zuletzt genannter Stelle heißt es: „In jener Urpotenz ist der Verstand des göttlichen Lebens. Verstand = Vorstand = Urstand (Jacob Böhme) bezeichnet das, wovon etwas ausgeht.“

⁵⁹⁸ Vgl. SW XIV, 129; PO, 665.

⁵⁹⁹ PO, 490.

⁶⁰⁰ PO, 488 f.; vgl. diesbezüglich erneut Lovejoy (2015), S. 390.

⁶⁰¹ SW XIII, 296; vgl. auch PO, 492.

⁶⁰² SR, 655 („Bericht über die Janus-Abhandlung“ (1845)).

⁶⁰³ SW XII, 610.

⁶⁰⁴ SW XII, 608.

„Existenz“ oder zweier gegenläufiger Prinzipien⁶⁰⁵, der auch Gott in seinen Anfängen als „Urgott“ und generell bestimmt, wie Schelling selbst ausführlich in den Schriften der Freiheits- und *Weltalter*-Philosophie darlegt.⁶⁰⁶ Zwischen Gott und allen anderen Entitäten gibt es keine grundsätzliche ontologische Unterscheidung. So „entsteht jedes Einzelne durch dieselbe Scheidung, durch welche die Welt entsteht“.⁶⁰⁷ Diese „[u]ranfängliche[] Scheidung“ ist somit als Gegenüberstellung von Physischem und Geistigem in Gott zu verstehen⁶⁰⁸, die schließlich strukturbildend für die gesamte kosmische Entwicklung wird.

Der grundsätzliche ontologische Unterschied, der jedoch den „Urgott“ von allen anderen Naturentitäten unterscheidet, ist die spezielle Verhältnisbestimmung von „Grund“ und „Existenz“, die gerade das göttliche Wesen ausmacht. Wie bereits dargestellt, wird der „Grund“ einer „natürlichen Entität“ mit dem Physischen bzw. Realen, die „Existenz“ mit dem Geistigen bzw. Idealen identifiziert.⁶⁰⁹ In Bezug auf den „Urgott“ macht Schelling jedoch deutlich, dass sich dieses Verhältnis umkehrt. So ist der „Grund seiner Existenz“⁶¹⁰ ein „Wille zur Existenz“⁶¹¹. Letztere ist nicht dadurch bedingt, dass bereits zuvor etwas existiert hat. Vielmehr ist der „Urgott“ Grundlage „aller Existenz“⁶¹², die über die Potentialitäten bzw. „Urbilder“, die aus der bis in die Anfänge der Natur reichenden „Geisterwelt“ hervorgehen⁶¹³, wirkungsvoll werden kann⁶¹⁴. So ist „[d]ie Geisterwelt [...] die Poesie Gottes, die Natur seine Plastik.“⁶¹⁵ Eine andere Darstellungsform dieses Gedankens findet sich bereits in Schellings früher Naturphilosophie. So heißt es in den *Ideen zu einer Philosophie der Natur*:

⁶⁰⁵ Vgl. Kap. 3.2.1.2.

⁶⁰⁶ Vgl. SW VII, 357 f., 359, 361, 378 f., 403; SW VIII, 25, 165, 301; WA, 150, 209; diesbezüglich sei auch verwiesen auf Rohs (2004), S. 114.

⁶⁰⁷ WA, 79.

⁶⁰⁸ Vgl. NPS, 126.

⁶⁰⁹ Vgl. Kap. 3.2.1.2.

⁶¹⁰ Vgl. WA, 150.

⁶¹¹ Vgl. WA, 17 f., 22, 34, 89, 91, 93.

⁶¹² Vgl. SW VII, 441.

⁶¹³ Vgl. SW VII, 480; NPS, 126.

⁶¹⁴ Vgl. WA, 31.

⁶¹⁵ SW VII, 480.

Die Wurzel und das Wesen der Natur ist dasjenige, welches die unendliche Möglichkeit aller Dinge mit der Wirklichkeit der besondern verbindet und daher der ewige Trieb und Urgrund aller Zeugung ist.⁶¹⁶

Eine Immanenz Gottes wird entsprechend keineswegs generell, jedoch im Sinne „ein[es] todte[n] Begriffenseyn[s] der Dinge in Gott“ abgelehnt.⁶¹⁷ Im Gegensatz zur letztgenannten Auffassung entsteht demnach vielmehr ein Prozess, der über den anfänglichen „Willen“ angeregt wird.⁶¹⁸ Die Idee des Göttlichen lässt sich vor diesem Hintergrund somit niemals ohne die Gesamtheit des Naturprozesses verstehen, ohne dass dieser Auffassung nach, wie es umgekehrt noch in Schellings Identitätsphilosophie hervorgehoben wird, Natur und Gott gleichgesetzt werden könnten.⁶¹⁹

Aus dem von Schelling in späteren Schriften ausgearbeiteten Verhältnis von Gott und Welt, das nicht mehr mit der Vorstellung der Identitätsphilosophie übereinstimmt, ergibt sich dabei schließlich auch eine deutliche Kritik an der christlichen Theologie, die demnach

mehr nur ein Abstractum der Philosophie [ist], sie nimmt gewißer massen Gott als ein besonderes Objekt; während die Philosophie Gott zugleich als höchsten Erklärungs-Grund aller Dinge betrachtet, und daher die Idee Gottes auch über andere Gegenstände verbreitet.⁶²⁰

Hierzu ist jedoch anzumerken, dass Schelling den an dieser Stelle kritisierten Gottesbegriff nicht nur in Positionen der aus seiner Perspektive gegenwärtigen Theologie, sondern ebenso der Philosophie ausmacht. So drückt die Annahme, es handle sich bei Gott um ein Wesen „ausser allen Wesen“, den Beginn des „Mittelalter[s] der Philosophie“ aus, das als solches noch über das historisch verstandene Mittelalter hinaus- und damit in das neuzeitliche Denken hineinreicht.⁶²¹ Nach Schelling jedoch, „[darf] nichts einzel[n]es [...] über ein einzel[n]es hervortreten und herausgehoben werden“.⁶²² Denn in der „Wirklichkeit [...] hängt [...]

⁶¹⁶ SW II, 342.

⁶¹⁷ SW VII, 358.

⁶¹⁸ Vgl. SW VII, 358 f.

⁶¹⁹ Vgl. u. a. SW VII, 59.

⁶²⁰ NPS, 76; vgl. auch SW VII, 423.

⁶²¹ Vgl. AA III 1, 46.

⁶²² SWMV, 20 (Ergänzungen der einzelnen Buchstaben im Original).

alles so zusammen daß nichts einzeln dasteht, alles hat nur Wahrheit insoweit es mit ihr im Zusammenhang steht“.⁶²³ Bereits in der frühen Naturphilosophie wird dementsprechend die Annahme eines „Baumeister[s] der Natur“ abgelehnt, der eine „Zweckmäßigkeit“ der Natur „von außen“ an diese heranträgt.⁶²⁴ Diese Idee wird in Schellings späteren Werken immer mehr vertieft. Soll demnach „eine lebendige [...] nothwendig bewegliche Einheit“ zwischen Kosmos und Gott bestehen⁶²⁵, kann Gott nicht als „fremde Gewalt“ begriffen werden⁶²⁶.

Vor diesem Hintergrund muss auch die Bestimmung Gottes als „Herr des Seyns“ verstanden werden.⁶²⁷ Dieser Begriff dient nicht der Gegenüberstellung von Gott und Natur bzw. der Darstellung eines Herrschaftsverhältnisses, sondern der Abgrenzung gegenüber einer Bestimmung Gottes als „das Seyn selbst“.⁶²⁸ Gott ist nur insofern „Herrscher“, dass er „das Seyn von Natur begrenzende“ ist.⁶²⁹

Die „Urnatur“ Gottes

Im Hinblick auf die Metaphysik Whiteheads fällt die Spezifizierung eines Anfangs der Natur gleichfalls zusammen mit einer ursprünglichen bzw. „uranfänglich[en]“ Bestimmung Gottes⁶³⁰, die ebenso zunächst vor dem Hintergrund einer Kritik an der Position, Gott als der Welt gegenüber autarkes Wesen zu bestimmen, zu verstehen ist.⁶³¹ So wird in bestimmten theologischen Systemen, wie Whitehead anführt, von der „fatalen Grundannahme“ ausgegangen, „daß auf Gott keine der metaphysischen Kategorien anwendbar sei, die für die Einzel-dinge dieser zeitlichen Welt gültig sind.“⁶³² Die Folge dieser „metaphysischen Sublimation“ ist die Annahme, dass „Gott [...] notwendig für die Welt [war], aber die Welt [...] nicht notwendig für Gott“.⁶³³ Eine solche Denkweise resultiert nach Whitehead innerhalb des theologischen Denkens wiederum in der Vorstellung

⁶²³ SWMV, 20.

⁶²⁴ SW II, 45 (AA I 5, 98).

⁶²⁵ SWMV, 107 (Hervorhebung im Original).

⁶²⁶ Vgl. SW VII, 16.

⁶²⁷ SW X, 260.

⁶²⁸ SW X, 260.

⁶²⁹ SW X, 260.

⁶³⁰ Vgl. PR, 343 (dt. 614).

⁶³¹ Vgl. ESP, 64 (dt. 15 f.); AI, 133 f. (dt. 268 f.).

⁶³² AI, 169 (dt. 319).

⁶³³ AI, 169 (dt. 319 f.).

von Gott als absoluter Herrscherfigur, der dementsprechende Merkmale zugeordnet werden.⁶³⁴ Die damit einhergehende Annahme einer extremen Form von Transzendenz hat jedoch, so Whitehead, unweigerlich zur Folge, dass sich die Idee Gottes und eine diesbezügliche Möglichkeit „metaphysische[r] Rationalisierung“ gegenseitig ausschließen.⁶³⁵

Neben dieser spezifischen Theologie-Kritik grenzt sich Whitehead von „monistischen Philosophien“ ab, die sich demnach durch die Identifizierung Gottes mit einem Absoluten als dem metaphysischen „Elementare[n]“ (ultimate) auszeichnen.⁶³⁶ Die in dieser Hinsicht ausgeführte Kritik zielt dabei in dieselbe Richtung, wie diejenige, die an theologischen Positionen geübt wird. So heißt es in *Process and Reality*: „In solchen monistischen Schemata wird dem Elementaren ohne Rechtfertigung eine entscheidende, höchste Realität jenseits derer eingeräumt, die all seinen Akzidenzien zukommen soll.“⁶³⁷

Den genannten kritisierten Positionen steht schließlich die eigene Position Whiteheads gegenüber, Gott keinesfalls „als eine Ausnahme von allen metaphysischen Prinzipien“ zu akzeptieren, die demnach nur dazu dienen würde, den Zusammenfall des jeweiligen theoretischen Systems aufzuhalten.⁶³⁸ Gott wird für Whitehead vielmehr zur „wichtigste[n] Exemplifikation“ dieser Prinzipien⁶³⁹ und existiert somit „nicht vor [...] aller Schöpfung.“⁶⁴⁰ Er bildet vielmehr das Fundament aller Existenz, welches selbst wiederum nicht mehr rational begründbar ist, da von ihr erst die Möglichkeit jedweder Rationalisierung ausgeht.⁶⁴¹

Insofern Gott als grundlegende Entität der Natur, entgegen früherer Positionen der philosophischen Ideengeschichte⁶⁴², bei Whitehead keine ontologische Sonderstellung einnimmt, zeichnet er sich gleichfalls durch die bipolare Grundstruktur aus, die, wie bereits dargestellt⁶⁴³, alle „wirklichen Einzelwesen“ auszeichnet.⁶⁴⁴ Aufgrund seiner „uranfängliche[n]“ Stellung in der Natur muss jedoch in

⁶³⁴ Vgl. Price (2001), S. 273; PR, 342 (dt. 612).

⁶³⁵ Vgl. RM, 58 (dt. 55).

⁶³⁶ PR, 7 (dt. 38).

⁶³⁷ PR, 7 (dt. 38).

⁶³⁸ PR, 343 (dt. 613).

⁶³⁹ PR, 343 (dt. 613).

⁶⁴⁰ PR, 343 (dt. 614) (Hervorhebung im Original).

⁶⁴¹ Vgl. SMW, 222 (dt. 208); ebenfalls sei verwiesen auf ESP, 69 (dt. 25).

⁶⁴² Vgl. Rohs (2004), S. 102 f.

⁶⁴³ Vgl. Kap. 3.2.1.

⁶⁴⁴ Vgl. PR, 348 (dt. 621f.).

gewisser Hinsicht ontologisch zwischen Gott und den anderen „natürlichen Entitäten“ differenziert werden.⁶⁴⁵ In letzteren haben jeweils „die physischen Pole“, die sich durch ihre Begrenztheit bzw. Passivität auszeichnen, eine Vorrangstellung⁶⁴⁶ im Sinne einer „Urnatur“ (primordial nature), die einer „Folgenatur“ (consequent nature) entgegengestellt wird⁶⁴⁷. Bei Gott ist jedoch, entgegen der letztgenannten Bestimmung, der geistige Pol, der sich wiederum durch seine aktive Ausrichtung und Unbegrenztheit auszeichnet, als ontologisch vorgeordnet zu verstehen.⁶⁴⁸ Aufgrund dieser Superiorität des geistigen Pols in Gott besitzt die Welt eine „letzte Begrenzung“ (ultimate limitation)⁶⁴⁹ bzw. eine Basis, aus der sie sich entwickeln kann.⁶⁵⁰ Die dargestellte geistige „Urnatur“ Gottes ist nach Whitehead dabei als unbewusst zu verstehen⁶⁵¹, wobei Gott somit in seiner primordialen Form noch ein Defizit „an Wirklichkeit“ bzw. Aktualität aufweist, da letztere immer an eine Form von Physischem gebunden ist⁶⁵². Hieraus ergibt sich eine notwendige Wechselseitigkeit von Gott und Welt. Beide „erschaff[en]“ sich gegenseitig.⁶⁵³ Gott ist angewiesen auf die physische Seite der Welt zur Komplettierung seiner selbst.⁶⁵⁴ Seine „Urnatur“ stellt wiederum eine Fülle an „zeitlosen Gegenständen“ bereit, die sich noch in der Welt verwirklichen können.⁶⁵⁵ So wird jenseits der Annahme, dass die Welt aus einem uranfänglichen Geistigen hervorgeht, vor allem hervorgehoben, „daß strebende Vision und physisches Erleben gleichermaßen Anspruch auf Priorität in der Schöpfung haben.“⁶⁵⁶

⁶⁴⁵ Vgl. PR, 348 (dt. 622).

⁶⁴⁶ Vgl. PR, 348 (dt. 621 f.).

⁶⁴⁷ Vgl. PR, 348 f. (dt. 620-622).

⁶⁴⁸ Vgl. PR, 348 (dt. 621 f.).

⁶⁴⁹ SMW, 221 (dt. 208); Tobias Müller schreibt dem Whiteheadschen Gottesbegriff entsprechend auch „den Status eines Grenzbegriffs“ zu (Müller (2009), S. 204), der sich offenbar auch mit Blick auf Schellings späte Ausführungen zum Begriff Gottes erkennen lässt (vgl. SW X, 260).

⁶⁵⁰ Vgl. PR, 348 (dt. 621 f.).

⁶⁵¹ Vgl. PR, 343 (dt. 614); 345 (dt. 616).

⁶⁵² Vgl. PR, 343 (dt. 614).

⁶⁵³ Vgl. PR, 348 (dt. 621).

⁶⁵⁴ Vgl. PR, 349 (dt. 623).

⁶⁵⁵ Vgl. PR, 343 (dt. 614).

⁶⁵⁶ PR, 348 (dt. 622).

4.1.1.2. Eine Neubestimmung des Absoluten: „Ungrund“ und „Kreativität“

„Ungrund“, „Lauterkeit“, „Chaos“

Die zuvor gestellte Frage nach einem im kosmogonischen Sinne verstandenen ältesten Sein in den Philosophien Schellings und Whiteheads wirft wiederum die Problematik auf, wie sich die Entstehung eines solchen überhaupt denken lässt. „Schon der Begriff eines ersten Wirklichen“, so Schelling, „scheint [...] voraussetzen, daß Etwas vor allem Wirklichen sey.“⁶⁵⁷ In seinen Arbeiten spricht Hograebe diesbezüglich auch von „einer *ursprünglichen*, noch vorweltlichen, ja vorgöttlichen Inkonsistenz“⁶⁵⁸ oder einem „Absolute[n] vor der Welt“ im Sinne einer „der Natur vorgängige[n] Nicht-Natur“⁶⁵⁹. Diese kann entsprechend „keine physikalischen Voraussetzungen haben“ und ist somit nur jenseits naturwissenschaftlicher Zugänge fassbar.⁶⁶⁰

Schellings Versuch, sich dieser „dunkle[n] Urkraft, die aller Existenz zu Grunde liegt“⁶⁶¹, theoretisch anzunähern, wird dabei spätestens in dessen *Freiheitsschrift* unübersehbar und ist ab diesem Zeitpunkt an in verschiedener Form in seinem Werk greifbar. In der *Freiheitsschrift* selbst wird im Anschluss an Böhme⁶⁶² im Hinblick auf die Bestimmung des Absoluten auch von „Ungrund“ gesprochen.⁶⁶³ In den *Weltaltern* findet sich neben dieser Begriffsbestimmung⁶⁶⁴ auch die Konzeption einer „uranfänglichen Lauterkeit“⁶⁶⁵, deren „Wesen“ entsprechend als dem Göttlichen vorausgehend oder „übergöttlich[.]“ verstanden wird⁶⁶⁶. In den spätphilosophischen Ausarbeitungen spricht Schelling

⁶⁵⁷ WF I, 173; vgl. auch WA, 24.

⁶⁵⁸ Hograebe (1992), S. 212 (Hervorhebung im Original).

⁶⁵⁹ Hograebe (1989), S. 24.

⁶⁶⁰ Hograebe (1989), S. 24.

⁶⁶¹ SW VII, 441.

⁶⁶² Vgl. Ohashi (2012), S. 1082; diesbezügliche Erläuterungen Böhmes finden sich in dessen Schrift *Von der Gnadenwahl* (vgl. Böhme (1988), S. 34, 107) und den *Theosophischen Sendbriefen* (vgl. Böhme (1996), S. 130); die mit der *Freiheitsschrift* einsetzende zunehmende Hinwendung zu Böhme kann dabei vor allem vor dem Hintergrund des Versuchs Schellings verstanden werden, sich noch stärker vom Cartesianismus abzugrenzen. So wird in Schellings Spätphilosophie betont, dass Böhme spinozistische Motive vorwegnimmt, die entsprechend noch nicht durch den Cartesianismus beeinflusst sein können (vgl. SW XIII, 123).

⁶⁶³ Vgl. SW VII, 411.

⁶⁶⁴ Vgl. u. a. WA, 93.

⁶⁶⁵ Vgl. WA, 41.

⁶⁶⁶ Vgl. WA, 54.

wiederum im Rahmen seiner generellen Hervorhebung der klassischen Mythologie, insbesondere der *Theogonie* Hesiods⁶⁶⁷, zunehmend von einem „Chaos“⁶⁶⁸. Hiermit ist jedoch keine Unordnung bereits vorhandener Existenz gemeint⁶⁶⁹, sondern ein „[O]ffenstehen in dem Sinn, wie ein Abgrund oder wie eine alles verschlingende Tiefe als offenstehend gedacht wird.“⁶⁷⁰

Vor diesem Hintergrund erklärt sich, warum die These einer Entstehung der Welt aus dem „Nichts“ abgelehnt wird.⁶⁷¹ Man muss, so Schelling, mit Blick auf den Anfang der Welt vielmehr theoretisch von etwas ausgehen, was diesem Beginn als solchem in einer näher zu bestimmenden Form ontologisch vorausgeht.⁶⁷² Dieses Vorausgehende wird „als das an sich weder Seyende noch Nichtseyende“ begriffen.⁶⁷³ Es ist weder Subjekt, noch Objekt⁶⁷⁴ und somit „weder ideal noch real“⁶⁷⁵. Vielmehr ist es, wie Schelling anführt, als ein „Neutrale[s]“ zu verstehen⁶⁷⁶. Es ist gewissermaßen „das, was übrig bleibt, wenn alle Eigenschaftigkeit abgethan ist“ und nur eine „reine Bloßheit“ zurückbleibt⁶⁷⁷, die nur indirekt erfasst werden kann:

Jenes Prius der Natur [...] kann nur gesehen und also auch nur gewußt werden, indem es nicht gesehen und also auch eigentlich nicht gewußt wird. [...] [E]s ist also nur sichtbar, inwiefern es eigentlich nicht gesehen wird, und umgekehrt, inwiefern es gesehen wird, wird es eigentlich nicht gesehen.⁶⁷⁸

⁶⁶⁷ Vgl. SW XII, 97; hierzu ist anzumerken, dass Schelling keinen generellen Bruch zwischen mythologischem und philosophischem Denken erkennt (vgl. Grant (2008), S. 47). Gerade die *Theogonie* Hesiods wird vor diesem Hintergrund zur „reinsten[n] Urkunde der ersten Entstehung“ (SW XI, 35), die im Wesentlichen als durch philosophische Gedanken durchdringendes Werk begriffen wird (vgl. SW XII, 592 f., 621). Der „philosophische[] Geist“ der *Theogonie* zeigt sich dabei, wie Schelling hervorhebt, insbesondere mit Blick auf die Bestimmung des „Chaos“ als Anfangspunkt der „Welterklärung“ (SW XI, 37 f.).

⁶⁶⁸ Vgl. SW XI, 45, 615; SW XII, 352 f., 601; diesbezüglich sei ebenfalls verwiesen auf Schellings frühe Beschäftigung mit dem klassischen griechischen Denken (vgl. SW I, 66 f. (AA I 1, 223 f.), SW I, 74 f. (AA I 1, 234 f.), sowie Lovejoy (2015), S. 382.

⁶⁶⁹ Vgl. SW XII, 599 f.

⁶⁷⁰ SW XII, 611.

⁶⁷¹ Vgl. WA, 246; EP, 99.

⁶⁷² Vgl. WA, 121; WF I, 173.

⁶⁷³ WF I, 173.

⁶⁷⁴ WF I, 174.

⁶⁷⁵ Vgl. WA, 49.

⁶⁷⁶ Vgl. SW XII, 615.

⁶⁷⁷ Vgl. WA, 214; ebenfalls sei verwiesen auf WF II, 118.

⁶⁷⁸ SW XIV, 154; vgl. auch PO, 672.

Diese Überlegung erinnert an die frühen naturphilosophischen Ausführungen Schellings in *Von der Weltseele*, wo auf die Idee eines die Natur zu einem Ganzen verbindenden „gemeinschaftliche[n] Princip[s]“ verwiesen wird⁶⁷⁹,

das, weil es überall gegenwärtig ist, nirgends ist, und weil es Alles ist, nichts Bestimmtes oder Besonderes seyn kann, für welches die Sprache eben deßwegen keine eigentliche Bezeichnung hat, und dessen Idee die älteste Philosophie (zu welcher, nachdem sie ihren Kreislauf vollendet hat, die unsrige allmählich zurückkehrt), nur in dichterischen Vorstellungen uns überliefert hat.⁶⁸⁰

Vor diesem Hintergrund wird erneut deutlich, dass es sich bei diesem der Welt vorhergehenden Absoluten keineswegs um ein Nichts handelt.⁶⁸¹ Vielmehr lässt es sich als „das allem Vorauszusetzende“ bestimmen.⁶⁸² Dies jedoch, wie Schelling betont, nicht im Sinne einer „nach außen wirkende[n] Kraft“⁶⁸³, sondern als ein „Unerfüllte[s]“⁶⁸⁴, oder, wie bereits aufgezeigt⁶⁸⁵, ein „Offenstehende[s]“⁶⁸⁶. Es handelt sich somit um eine ursprüngliche Möglichkeit bzw. um ein „seyn Können - d. h. reine pot.[entialität]“⁶⁸⁷, die selbst noch kein Moment in der Zeit ist⁶⁸⁸.

Aufgrund dieser vollkommenen Abgezogenheit allen Seins und Denkens im „Ungrund“, muss entsprechend erst auf ein Folgeereignis verwiesen werden, um diesen wirklich begreifen zu können.⁶⁸⁹ So erhält die ursprüngliche kosmische Potentialität schließlich im „erste[n] wirkende[n] Wille[n] [...] de[n] Grund ihrer Existenz.“⁶⁹⁰ „[D]as Chaos“, so Schelling, „gestaltet sich [...] zum Janus“⁶⁹¹ bzw.

⁶⁷⁹ SW II, 347 (AA I 6, 67).

⁶⁸⁰ SW II, 347 (AA I 6, 67).

⁶⁸¹ Vgl. SW VII, 407.

⁶⁸² Vgl. WA, 213.

⁶⁸³ WA, 34; vgl. auch WA, 17.

⁶⁸⁴ Vgl. SW XI, 37 f.

⁶⁸⁵ Vgl. erneut SW XII, 611.

⁶⁸⁶ Vgl. SW XI, 37 f.

⁶⁸⁷ WF I, 343 (Hervorhebung im Original; eigene Ergänzung); vgl. auch WF I, 396.

⁶⁸⁸ Vgl. SW VII, 407.

⁶⁸⁹ Vgl. WA, 215.

⁶⁹⁰ WA, 34.

⁶⁹¹ GPP, 352.

zur „Urpotenz“, die Grundlage für die Gesamtheit der Folgepotenzen ist⁶⁹². „Janus“ wird somit verstanden als „das im Auseinandergehen begriffene Chaos“.⁶⁹³

Dass es jedoch überhaupt zu dem geschilderten Übergang ins Sein kommt, ist nach Schelling keineswegs notwendig. Vielmehr ist die bereits in ihren verschiedenen Stadien beschriebene „Urpotenz“ eher ein „Urzufällige[s], das erste bloß Mögliche“⁶⁹⁴:

Das Wollen [...] ist ein rein sich selbst entspringendes, sein Selbst Ursache (causa sui) in einem ganz anderen Sinn als Spinoza dies von der Substanz gesagt hat, und das keine Ursache hat, von dem man nur sagen kann, daß es Ist, nicht daß es notwendig Ist; in diesem Sinn das Urzufällige, der Urzufall selbst [...].⁶⁹⁵

Bis zu diesem Punkt der Untersuchung lässt sich also festhalten, dass die ursprüngliche Potentialität trotz ihrer gesonderten ontologischen Bedeutung als eng mit der sich ihr anschließenden kosmischen Entwicklung verbunden verstanden werden kann. So ist, neben der Ermöglichung eines Anfangs der Welt, „[d]ie zweite Weise des Ungrundes [...] diejenige“, wie Ryosuke Ohashi hervorhebt, „die durch alle Scheidungen und gesteigerten Gegensätze von „Grund“ und „Existenz“ hindurch diese Geschiedenen einigt.“⁶⁹⁶ Wie weiter mit Blick auf die *Freiheitsschrift* ausgeführt wird, drückt sich diese Weise des „Ungrundes“ bei Schelling über den Begriff der „Liebe“ aus.⁶⁹⁷ In den folgenden Schriften Schellings wird diese Vorstellung weiter ausgearbeitet. So ist die „Liebe“ als Bindungselement

⁶⁹² Vgl. SW XIV, 283 f.

⁶⁹³ SW XII, 601; bereits bei Böhme lässt sich diese Position in ähnlicher Form erkennen. So „findet [sich der vngrund im grunde“, wodurch erst „der [...] ewige Wille“ hervortritt (Böhme (1988), S. 107).

⁶⁹⁴ SW XIII, 294; vgl. auch SW X, 101; PO, 489; GPP, 450.

⁶⁹⁵ T, 229; vgl. diesbezüglich auch die Definition 1 des ersten Teils der *Ethik*, sowie den Zusatz zu Lehrsatz (propositio) 6 und den Beweis (demonstratio) zu Lehrsatz 7; an dieser Stelle sei nur letzterer zitiert: „Die Substanz kann von etwas anderem nicht hervorgebracht werden [...]; sie ist daher [...] Ursache ihrer selbst, d. h. ihr Wesen schließt notwendig die Existenz ein, oder zu ihrer Natur gehört das Existieren. W. z. b. w.“ (Spinoza (2011), S. 13, 15)

⁶⁹⁶ Ohashi (2012), S. 1084; Ohashi verweist in diesem Zusammenhang an genannter Stelle auf SW VII, 408.

⁶⁹⁷ Ohashi (2012), S. 1084; dort heißt es: „Die erste Seinsweise des Ungrundes [...] ist zwar auch Liebe genannt, die aber genauer »noch nicht war als Liebe« [...].“ Ohashi verweist an genannter Stelle auf SW VII, 406.

nichts für sich Alleinstehendes.⁶⁹⁸ Als Teil der seienden Natur gelingt es ihr jedoch nicht nur zu verbinden, sondern ebenso die Einheit als ausschließendes bzw. verfestigendes Naturmoment aufzubrechen. In den *Weltaltern* heißt es diesbezüglich: „Liebe dringt in die Zukunft.“⁶⁹⁹ Sie „ist der Antrieb zu aller Entwicklung.“⁷⁰⁰

„Kreativität“

Auch für Whitehead ergibt sich aus der Bestimmung eines ersten Wirklichen, welches die Form einer „Urnatur“ Gottes annimmt, die geistig, aber keineswegs bewusst ist⁷⁰¹, wiederum die Notwendigkeit den Ursprung jener Wirklichkeit zu ergründen. Dies jedoch nicht über die theoretische Einführung einer weiteren, noch zu bestimmenden Entität, sondern über die Annahme der Gegebenheit einer „Aktivität“, die schließlich auch als „Kreativität“ (creativity) bezeichnet wird.⁷⁰² Diese „Kreativität“ steht dabei als Konzeption einerseits in der Tradition klassischer Bestimmungen des Absoluten⁷⁰³, wie sie sich z. B. bei Spinoza finden, insofern nach diesen ebenfalls „das Absolute“ nur über seine „akzidentellen Verkörperungen“ erfassbar ist und ohne diese „keine Wirklichkeit“ besitzt.⁷⁰⁴ Andererseits unterscheidet sich die „Kreativität“ nach Whitehead grundlegend von einer spinozistischen Vorstellung des „Absoluten“, da ersterer keine „entscheidende, höchste Realität jenseits derer eingeräumt [wird], die all seinen Akzidenzien zukomm[t]“. ⁷⁰⁵ Warum ein Absolutes in bestimmten Theorien überhaupt

⁶⁹⁸ Vgl. SW VII, 439.

⁶⁹⁹ WA, 85.

⁷⁰⁰ WA, 57.

⁷⁰¹ Vgl. erneut PR, 343 (dt. 614), 345 (dt. 616).

⁷⁰² Vgl. AI, 179 (dt. 331); in der deutschsprachigen Übersetzung selbst wird „creativity“ in der zuvor angegebenen Textpassage mit „das Schöpferische“ übersetzt.

⁷⁰³ Ein diesbezüglicher mit Schelling vergleichbarer Anschluss an das antik-mythologische Denken im Sinne einer Bestimmung des Absoluten als „Chaos“ findet sich bei Whitehead nicht. Zugleich muss hervorgehoben werden, dass Whitehead dabei durchaus ein vergleichbares Verständnis der antiken Mythologie besitzt, insofern er diese ebenfalls primär als Ausdruck wesentlicher philosophischer Gedanken versteht (vgl. AI, 66 (dt. 172); Price (2001), S. 264).

⁷⁰⁴ Vgl. PR, 7 (dt. 38); diesbezüglich sei verwiesen auf die sechste Definition des ersten Teils der *Ethik*, wo es heißt: „Unter *Gott* verstehe ich das absolut unendliche Seiende, d. h. die Substanz, die aus unendlichen Attributen besteht, von denen ein jedes ewiges und unendliches Wesen ausdrückt.“ (Spinoza (2011), S. 5 (Hervorhebung im Original))

⁷⁰⁵ PR, 7 (dt. 38).

eine solche „Realität“ besitzt, bleibt nach Whitehead in den jeweiligen Ausführungen anderer Philosophen zuletzt ungeklärt⁷⁰⁶ und ist als Position letztlich unvereinbar mit der Konzeption der „Kreativität“, der „die Vorstellung von passiver Rezeptivität“ schließlich ganz abgesprochen wird.⁷⁰⁷ Die „Kreativität“ ist eine Form von „Aktivität“, die keinen eigenen bestimmbaren Charakter besitzt, „da alle Eigenschaften spezieller sind als sie“.⁷⁰⁸

Vor diesem Hintergrund wird festgestellt, dass zwar die „wirklichen Einzelwesen“ bzw. der Prozess der Welt als solcher ein ursprüngliches Geistiges voraussetzen.⁷⁰⁹ Die „Urnatur“ Gottes gründet jedoch wiederum nur in der zuvor bestimmten „Kreativität“, deren „uranfängliche Exemplifikation“ sie darstellt.⁷¹⁰ Letztere ermöglicht es der „Kreativität“ eine Form von „uranfängliche[m] Charakter“ anzunehmen.⁷¹¹ Während Gott demnach z. B. in Spinozas Ausführungen mit dem Absoluten gleichzusetzen ist, wird er in Whiteheads Philosophie vor diesem Hintergrund zum „uranfängliche[n] [...] Akzidens“ des Absoluten, das selbst nicht zeitlich bestimmt werden kann⁷¹², mit dem jedoch die Zeit beginnen muss, da Gott, verstanden als „wirkliches Einzelwesen“⁷¹³, ebenso die Zeit bzw. ihr Vergehen mit konstituieren muss⁷¹⁴.

Gott und Welt lassen sich vor diesem Hintergrund als Gegensatz verstehen, über den die „Kreativität“ in Form einer Transformation von „Verschiedenheiten“ in eine „Einheit“ wirken kann.⁷¹⁵ Die „Kreativität“ nimmt somit gegenüber Gott und allen anderen „wirklichen Einzelwesen“ eine transzendente Stellung ein.⁷¹⁶ Sie erhält jedoch erst über die jeweiligen Aktualitäten eine spezifische Form, wobei Gottes „uranfängliche[m] Charakter“ eine besondere Bedeutung zukommt.⁷¹⁷ So sorgt die „Urnatur“ Gottes dafür, dass sich das Geistige auf

⁷⁰⁶ Vgl. PR, 7 (dt. 38).

⁷⁰⁷ Vgl. PR, 31 (dt. 79).

⁷⁰⁸ PR, 31 (dt. 79 f.).

⁷⁰⁹ Vgl. PR, 344 (dt. 614).

⁷¹⁰ Vgl. PR, 344 (dt. 614).

⁷¹¹ Vgl. PR, 344 (dt. 614).

⁷¹² Vgl. PR, 7 (dt. 38).

⁷¹³ Vgl. PR, 18 (dt. 58), 88 (dt. 175); Braeckman (1990), S. 41.

⁷¹⁴ Vgl. PR, 72 (dt. 148).

⁷¹⁵ PR, 348 (dt. 621).

⁷¹⁶ Vgl. PR, 88 (dt. 175); ebenfalls sei verwiesen auf PR, 108 (dt. 210).

⁷¹⁷ Vgl. PR, 225 (dt. 411 f.).

Grundlage des „anfängliche[n] subjektive[n] Ziel[s]“ hin entwickelt, ohne jedoch durch letzteres determiniert zu sein.⁷¹⁸

Es herrscht somit, wie sich bis zu diesem Punkt der Untersuchung festhalten lässt, ein komplexes Wechselverhältnis von „Kreativität“, Gott und Welt. So

hat die ›Kreativität‹ keine Bedeutung ohne ihre ›Geschöpfe‹, ›Gott‹ hat keine Bedeutung ohne die ›Kreativität‹ und die ›zeitlichen Geschöpfe‹, und diese wiederum sind bedeutungslos, abgesehen von der ›Kreativität‹ und von ›Gott‹.⁷¹⁹

Vor diesem Hintergrund wird wiederum erkennbar, dass die „Kreativität“ nicht nur die ontologische Grundlage für einen kosmischen Anfang darstellt, sondern auch als „kreative Aktivität“ zu verstehen ist⁷²⁰, die als „allgemeine metaphysische Eigenschaft“ jedem „wirklichen Einzelwesen“ als Grundlage seiner Existenz dient⁷²¹. Der „Kreativität“ wird somit eine „Wandelbarkeit“ attestiert, der die „Bestimmtheit“ im „abgegrenzte[n] wirkliche[n] Geschöpf“ entgegengestellt wird.⁷²² Diese Feststellung muss jedoch nicht als Bruch mit dem „ontologischen Prinzip“⁷²³ verstanden werden, da die einzelnen „Aktivitäten“ (activities), entweder in Form von „wirklichen Einzelwesen“ oder „zeitlosen Gegenständen“, nur als „individualisiert[e]“ Ausdrücke der „allgemeinen Aktivität“ zu begreifen sind⁷²⁴, die insofern „Aktivität“ ist, dass sie als Prozess der „Aktualisierung der Potentialität[en]“⁷²⁵ bzw. als eine „kreative Verschmelzung“ (creative fusion) bestimmt wird⁷²⁶. Erst durch die „Kreativität“ kann die Gesamtheit der Aktualitäten als Ausdruck des Kosmos in seiner Vielheit zu einem Kosmos als einheitlicher Gesamtstruktur werden.⁷²⁷ So ist der an die „Kreativität“ gebundene Prozess selbst „die Form der Einheit, die das Universum hat.“⁷²⁸

⁷¹⁸ Vgl. PR, 108 (dt. 209).

⁷¹⁹ PR, 225 (dt. 412).

⁷²⁰ Vgl. NL, 59 (eigene Übersetzung); ebenfalls sei verwiesen auf SMW, 220 (dt. 206).

⁷²¹ Vgl. SMW, 220 (dt. 206); ebenfalls sei verwiesen auf NL, 59.

⁷²² Vgl. RM, 79 f. (dt. 71).

⁷²³ Vgl. erneut PR, 43 (dt. 97).

⁷²⁴ Vgl. SMW, 220 (dt. 206).

⁷²⁵ Vgl. AI, 179 (dt. 331).

⁷²⁶ Vgl. NL, 60 (eigene Übersetzung).

⁷²⁷ Vgl. PR, 21 (dt. 62); ebenfalls sei verwiesen auf RM, 98 (dt. 85).

⁷²⁸ Vgl. AI, 179 (dt. 331) (Hervorhebung im dt. Original).

4.1.1.3. Ein gemeinsamer Anfang

Mit Blick auf die theoretische Ausrichtung, die sich in dessen frühem Werken zur Naturphilosophie erkennen lässt⁷²⁹, schreibt Michael Hampe über Whitehead: „Nichts läge ihm ferner als das Schellingsche Programm.“⁷³⁰ Unter letzterem wird in diesem Zusammenhang zunächst eine Philosophie verstanden, die sich an einem Absoluten ausrichtet.⁷³¹ Blickt man jedoch auf Whiteheads spätere Metaphysik, so zeigt sich dort nicht nur eine theoretische Orientierung an einem Absoluten⁷³², sondern auch an einem solchen, wie es insbesondere mit Beginn der Freiheits- und *Weltalter*-Philosophie in Schellings Schriften entwickelt wird. Diese These wird im weiteren Sinne bereits bei David Griffin hervorgehoben, der im Anschluss an eine Untersuchung Philip Hefners⁷³³ die metaphysische Konzeption des „Ungrundes“ in eine theoretische Nähe zur Whiteheadschen „Kreativität“ rückt.⁷³⁴ Unabhängig von der Annahme einer „Schöpfung *ex nihilo*“ (creation *ex nihilo*) stellen beide Konzeptionen demnach vielmehr begriffliche Ausdrücke einer anderen Form des „Nichts“ (nothingness) dar, welches als „dynamische Potentialität“ (dynamic potentiality) verstanden werden kann.⁷³⁵

Dass eine solche ursprüngliche Potentialität in Formen von Wirklichkeit übergeht, lässt sich mit Schelling und Whitehead wiederum nur unter der Bedingung

⁷²⁹ Vgl. Hampe (1998), S. 39 f.

⁷³⁰ Hampe (1998), S. 40.

⁷³¹ Vgl. Hampe (1998), S. 39 f.

⁷³² Vgl. Holz (2009), S. 527.

⁷³³ Griffin bezieht sich hier auf Hefner, P. (1984), *God and Chaos: The Demiurge vs. the Ungrund*, in: *Zygon* 19 (4), S. 479 (Griffin (1991), S. 263 Fs. 45).

⁷³⁴ Vgl. Griffin (1991), S. 186, 189; Griffin bezieht sich selbst jedoch, so muss ergänzend hinzugefügt werden, nicht direkt auf Schelling, sondern nähert im Anschluss an Hefner über einen Vergleich der Begriffe der „Kreativität“ und des „Ungrundes“ die Philosophien Whiteheads und Böhmes bzw. Nikolai Berdyaevs, der wiederum Böhmes diesbezügliche Konzeption aufgreift, aneinander an (Griffin (1991), S. 186, 189).

⁷³⁵ Griffin (1991), S. 186 (eigene Übersetzungen); die Gegenüberstellung von „Ungrund“ und „Kreativität“ im Kontext einer Annäherung zwischen Schellings späterer Philosophie und Whiteheads Metaphysik führt, wie nun erkennbar wird, zu einer Konzentration auf die kosmogonisch-ursprüngliche Form oder Betrachtungsweise des Whiteheadschen Absoluten. In der Forschungsliteratur, die sich insgesamt in hohem Maß durch einen Vergleich bzw. eine angestrebte Verbindung zwischen Whiteheads späterer Prozessphilosophie und Schellings früherer, weniger an den kosmischen Ursprüngen orientierten Naturphilosophie auszeichnet, tritt Whiteheads Bestimmung des Absoluten eher in seiner strukturierenden Aktivität hervor. So werden in erster Linie Konzeptionen der Schellingschen Naturphilosophie, wie die der „Weltseele“, mit der „Kreativität“ in Whiteheads Schriften verglichen (vgl. Braeckman (1985), S. 277 f.; Gare (2002b), S. 36; Holz (1984), S. 410; Rudolphi (2001), S. 192, 192 Fs. 118).

begreifen, dass, zumindest im Hinblick auf die kosmischen Anfänge einer kaum noch fassbaren Vergangenheit⁷³⁶, das Geistige ein ontologisches Primat gegenüber dem materiellen Sein besitzt. Der Geist wird bei Schelling und Whitehead demnach in Form eines „Grundes“ in Gott bzw. einer „Urnatur“⁷³⁷ zum „endgültigen Wesenskern der Wirklichkeit“ (final essence of reality)⁷³⁸, der wiederum ebenso mit dem Materiellen interagieren muss und in diesem Zusammenspiel zu einer ersten Realisierung eines Absoluten wird, dass für sich selbst keine Wirklichkeit besitzen würde⁷³⁹.

Vor diesem Hintergrund lassen sich die Überlegungen Schellings und Whiteheads im Anschluss an Holz weiterhin als Formen „klassische[r] Metaphysik“ interpretieren, insofern Gott nach wie vor als „höchste[s] Realprinzip[]“ verstanden wird.⁷⁴⁰ Grundsätzliche theoretische Unterschiede zwischen Schelling und Whitehead lassen sich diesbezüglich offenbar eher im Hinblick auf die zwangsläufig divergierenden Begrifflichkeiten, als auf die jeweiligen metaphysischen Aussagen feststellen, wobei sich natürlich erneut nur vermuten lässt, wie Whitehead selbst auf Schellings Überlegungen theoretisch reagieren würde. Wie Philip Clayton sicher zu Recht betont, kennt Whitehead den Deutschen Idealismus schlicht zu wenig, um auch auf Schellings bipolare Konzeption Gottes eingehen zu können.⁷⁴¹ Dass es trotz dieser Überlegung eine unübersehbare Nähe zwischen den besprochenen Gottesbegriffen beider Philosophen gibt, betont ebenfalls Charles Hartshorne, der zugleich jedoch hervorhebt, dass die Gotteskonzeption bei Schelling nicht wie bei Whitehead im Rahmen eines umfassenden „klar entwickelten“ Systementwurfs ausgearbeitet wird.⁷⁴²

Sicher ergibt sich auch aus letztgenanntem Umstand, dass die beiden Positionen Schellings und Whiteheads hinsichtlich einer metaphysischen Bestimmung Gottes trotz ihrer grundsätzlichen theoretischen Übereinstimmungen keinesfalls als gänzlich philosophisch deckungsgleich zu verstehen sind. So tritt bei näherer Betrachtung ein deutlicher Unterschied bezüglich der Idee eines Anfangs der

⁷³⁶ Vgl. WA, 220; RM, 144 (dt. 119).

⁷³⁷ Vgl. Kap. 4.1.1.1; den Vergleich zwischen diesen beiden Konzeptionen zieht ebenfalls Zachary Simpson, ohne jedoch konkret auf Schelling Bezug zu nehmen (vgl. Simpson (2008), S. 16).

⁷³⁸ Braeckman (1985) (eigene Übersetzung), S. 279.

⁷³⁹ Vgl. Kap. 4.1.1.2.

⁷⁴⁰ Vgl. Holz (1987), S. 51.

⁷⁴¹ Clayton (2008), S. 165.

⁷⁴² Hartshorne (1980), S. 42.

Entwicklung des Göttlichen hervor. Letzterer scheint in Schellings Ausführungen ein, so könnte man sagen, wesentlich „traumatischerer“ oder zumindest komplizierterer Vorgang zu sein. So findet sich in Whiteheads Überlegungen nicht die Idee eines „[w]ahnsinnigen“, unkontrollierten Zustands, durch den sich das anfängliche Geistige erst selbst „durchkämpfen“ muss.⁷⁴³

Nichtsdestotrotz wird, wie dargestellt, die theoretische Nähe zwischen den Gottesbegriffen Schellings und Whiteheads wiederholt begründet hervorgehoben und soll hier näher bestimmt werden. Diesbezüglich ist insbesondere auch auf Hartmanns Ausführungen zu beiden Philosophen zu verweisen. Demnach steht Whitehead besonders über die Annahme, dass Gottes „Urnatur“ durch „zeitlose Gegenstände“ bestimmt ist, die wiederum die Entwicklung der Welt definieren, in einer theoretischen Kontinuität zu Schelling.⁷⁴⁴ Die deutliche Herausstellung dieser Überlegung ist vor allem insofern wichtig, dass mit ihr auf die untrennbare Verbindung zwischen Schellings und Whiteheads grundsätzlichen metaphysischen Bestimmungen von Aktualität und Potentialität und schließlich dem Gottesgedanken verwiesen wird. In diesem Kontext sei erneut auf Kapitel 3.2 dieser Arbeit im Allgemeinen und auf die dortige Bestimmung der „Geisterwelt“ in Schellings Überlegungen bzw. die des „uranfänglichen Geist[es]“ bei Whitehead im Besonderen verwiesen. Letztgenannter Geist wird als Teil Gottes bestimmt und lässt sich zweifellos mit der „Urnatur Gottes“ identifizieren, die die „zeitlosen Gegenstände“ als „Bestandteile“ (components) in sich hat.⁷⁴⁵ Die „Geisterwelt“, die sich in vergleichbarer Weise als ein von Anbeginn der Dinge an über die Bereitstellung von Potentialitäten auf die Entwicklung der Welt Einfluss nehmendes Geistiges verstehen lässt⁷⁴⁶, ist im Sinne der Überlegungen Hartmanns⁷⁴⁷ ebenso mit einer göttlichen „Urnatur“ gleichzusetzen. Dies wird jedoch in Schellings Werk zweifellos weniger deutlich herausgestellt, als es im Hinblick auf die Ausführungen in *Process and Reality* der Fall ist, was nicht zuletzt darauf zurückzuführen sein mag, dass Schelling offenbar zugunsten der Darstellung eines komplexen Entwicklungsprozesses in den Anfängen Gottes, trotz der insbesondere in der *Freiheitsschrift* eingeführten Unterscheidung von

⁷⁴³ Vgl. SW VIII, 339; WA, 43.

⁷⁴⁴ Hartmann (1990), S. 109 f.

⁷⁴⁵ Vgl. PR, 46 (dt. 103).

⁷⁴⁶ Vgl. Kap. 3.2.2.1.

⁷⁴⁷ Vgl. erneut Hartmann (1990), S. 109 f.

„Grund“ und „Existenz“⁷⁴⁸, langfristig auf eine klare konzeptionelle Trennung zwischen einer „Ur“- und „Folgenatur“ Gottes, wie sie in Whiteheads Ausführungen zu finden ist⁷⁴⁹, verzichtet. In diesem Zusammenhang muss eine neue Konzeption Schellings eingeführt werden, die in den bisherigen Ausführungen noch nicht beachtet wurde. So verweist Schelling, insbesondere in der Freiheitsphilosophie und den *Weltaltern*, immer wieder auf das „Gemüth“, wobei auch dieser Begriff weniger im Kontext einer psychologischen Bestimmung des Menschen hervortritt, als vielmehr neben „Wille“ und „Geist“ zu einem dritten wichtigen Faktor der Weltentwicklung wird.⁷⁵⁰ Wird der „Wille“ als ungerichtetes Geistiges und „Geist“ wiederum im Sinne eines bereits reflektierten vernunftdurchdringenden Geistigen verstanden, kann das „Gemüth“ offenbar als eine diesbezügliche Zwischenstufe angesehen werden, die noch stark am „Willen“ ausgerichtet ist. So ist das „Gemüth“ keine „bloße Begierde“ mehr, sondern „bewußte Begierde, als Wille mit Einem Wort.“⁷⁵¹ Wie Schelling schließlich hervorhebt, „ist [[a]uch in Gott] ein Gemüth“.⁷⁵² Letzteres ist wiederum „der Stoff der Geisterwelt“⁷⁵³.

Vor diesem Hintergrund wird einmal mehr nachvollziehbar, warum Schelling in der Forschung als besonders entschiedener Vertreter einer ausgeprägten gegenseitigen Abhängigkeit von Gott und Welt im Sinne des Whiteheadschen Denkens verstanden wird.⁷⁵⁴ So kann Gott bei Schelling, primär mit Blick auf die Freiheits- und *Weltalter*-Philosophie, als „wirkliches Einzelwesen“ begriffen werden⁷⁵⁵, welches insofern eine Sonderstellung besitzt, dass mit ihm der zeitliche und damit der Prozess der Welt als solcher einsetzt. So entsteht die Zeit erst

⁷⁴⁸ Vgl. Kap. 3.2.1.2.

⁷⁴⁹ Auf die konkrete theoretische Nähe zwischen der Gotteskonzeption in Schellings *Freiheitsschrift* und derjenigen in Whiteheads Schriften verweist der Autor dieser Arbeit ebenfalls in seiner Master of Arts-Thesis *Der Naturbegriff in Schellings Freiheitsschrift*, die am 21.03.2013 an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster zur Begutachtung eingereicht wurde.

⁷⁵⁰ Vgl. SW VII, 396.

⁷⁵¹ SW VII, 467; vgl. auch Moiso (1995), S. 198 f.

⁷⁵² SW VII, 478 f.

⁷⁵³ SW VII, 479.

⁷⁵⁴ Vgl. Hartshorne, Reese (2000), S. 234; Hartmann (1990), S. 109 f.

⁷⁵⁵ Vgl. Hartmann (1990), S. 109 f.; eine diesem Verständnis entgegengerichtete Position findet sich in den Ausführungen Braeckmans (vgl. Braeckman (1985), S. 282), der sich jedoch, so muss hinzugefügt werden, zweifellos an Schellings Gottesbestimmung der Identitätsphilosophie orientiert. So heißt es an zuvor genannter Stelle: „As a matter of fact, Schelling would never admit God as the first exemplification of Creativity, i.e., as

mit der Wirklichkeit⁷⁵⁶ bzw., wie Schelling in seinen *Weltalter*-Fragmenten ausführt, mit einem Austritt des Seins aus der „[s]eynlosen Lauterkeit“⁷⁵⁷, durch welchen erst eine Dualität zwischen Geistigem und Materiellem entsteht, die sich über die Struktur der einzelnen Entitäten ausdrückt. Dieser Gedanke ist bereits in Schellings philosophischen Anfängen angelegt. So heißt es im *Ersten Entwurf zu einem System der Naturphilosophie*:

Es ist also **Ein** allgemeiner Dualismus, der durch die ganze Natur geht, und die einzelnen Gegensätze, die wir im Universum erblicken, sind nur Sprößlinge jenes einen Urgegensatzes, zwischen welchen das Universum selbst fällt.⁷⁵⁸

Diese Dualität wird dabei zu einem Prozess gebunden und zugleich immer wieder aufgebrochen durch die anhaltende Präsenz des Absoluten im Lauf der Welt. Im Gegensatz zu Schelling, der diesen Ausdruck des Absoluten als „Liebe“ bestimmt⁷⁵⁹, trennt Whitehead begrifflich nicht zwischen der „Kreativität“ als Urpotentialität und als „Prinzip des Neuen“ bzw. der Weltentwicklung⁷⁶⁰, womit die Bindung des Absoluten an den Weltprozess im Grunde noch deutlicher hervorgehoben wird. Bei Schelling lässt sich jedoch, wie zuvor dargestellt, im Laufe seines Schaffens ein steter begrifflicher Wandel erkennen, der trotz allem eine Verbindung zwischen dem naturphilosophischen Frühwerk und den späteren metaphysisch-kosmologischen Überlegungen zulässt.⁷⁶¹ So scheint vor allem die Konzeption der „Weltseele“ im Schellingschen Sinne eine deutliche Nähe zur „Liebe“ aufzuweisen.⁷⁶² Dies wird bereits in der frühen Naturphilosophie deutlich, in der die klassische „Weltseele“-Konzeption weniger als Ausdruck eines theoretischen Rückgriffs auf die antike Philosophie, als vielmehr im Sinne eines

an *actual entity*. If he would speak about God at all, he would identify him with the Absolute, which is, in respect to nature, the Imaginative Activity itself.“

⁷⁵⁶ Vgl. SW XIV, 108 f.

⁷⁵⁷ WF I, 201.

⁷⁵⁸ SW III, 250 (AA I 7, 256) (Hervorhebung im Original (SW)); vgl. auch SW II, 555 (AA I 6, 242 f.).

⁷⁵⁹ Vgl. Ohashi (2012), S. 1084; ebenfalls sei in diesem Zusammenhang verwiesen auf SW VII, 439, WA, 57.

⁷⁶⁰ Vgl. PR, 21 (dt. 62) (Hervorhebung im Original).

⁷⁶¹ Vgl. Hogrebe (2012), S. 134.

⁷⁶² Diese Überlegung führt zurück zu Braeckmans Annäherung von Schellings Begriff der „Weltseele“ und Whiteheads Verständnis von „Kreativität“ (vgl. Braeckman (1985), S. 277 f.).

Anfangspunktes einer Form von panpsychistischem Denken verstanden wird.⁷⁶³ Mit „Weltseele“ ist demnach vielmehr das gemeint, was die beiden gegenläufigen Prinzipien der Natur bzw. das Physische und das Geistige zu einem Ganzen verbindet.⁷⁶⁴ Die „Weltseele“-Konzeption schellingscher Prägung entgeht dabei der Kritik, die Whitehead an der „Weltseele“ als einer Form von Emanation übt. So heißt es diesbezüglich in *Adventures of Ideas (Abenteuer der Ideen)*:

Die Weltseele als Emanation hat eine puerile Metaphysik hervorgebracht, durch die die entscheidende Frage nach dem Verhältnis zwischen der dauernden und der sich wandelnden Wirklichkeit nur verdunkelt worden ist: denn zwischen diesen beiden kann nur etwas vermitteln, was ihnen gemeinsam ist, nicht aber so etwas wie eine transzendente Emanation.⁷⁶⁵

Schelling nimmt diese Emanationskritik wiederum in seinen späteren Ausführungen vorweg, in denen hervorgehoben wird, dass die eigene Philosophie vielmehr eine solche ist, die „die Welt aus Freiheit, Wille und Tat [...] erklärt.“⁷⁶⁶ Würden die Anfänge der Welt, so Schelling, vor dem Hintergrund einer „notwendige[n] Emanation aus einem Princip“⁷⁶⁷ verstanden, „[bliebe] das Ausfließende dasselbe [...] mit dem, wovon es ausgeflossen, also nichts Eignes, Selbstständiges.“⁷⁶⁸ So „ist [[d]ie Zeit] nicht durch eine stetige Emanation aus der Ewigkeit gefloßen.“⁷⁶⁹ Sie entsteht, wie bereits dargestellt, nach Schelling und schließlich auch nach Whitehead vielmehr aus der Relationalität bzw. Relativität eigenständiger Entitäten.⁷⁷⁰

Abschließend sei der gemeinsame Grundgedanke Schellings und Whiteheads festgehalten, der sich im Hinblick auf die Bestimmung der kosmischen Anfänge erkennen lässt. So teilen beide die Annahme eines Übergangs von einer ursprünglichen Potentialität in eine geistig-göttlich bestimmte Aktualität⁷⁷¹, die ihre Dynamik wiederum einem physisch-materiellen Gegensatz verdankt, mit dem sie wesentlich verbunden ist⁷⁷².

⁷⁶³ Vgl. SW II, 46 f (AA I 5, 99).

⁷⁶⁴ Vgl. SW II, 381 (AA I 6, 77); WA, 235 f.

⁷⁶⁵ AI, 130 (dt. 263).

⁷⁶⁶ Vgl. GPP, 84 (Hervorhebungen im Original).

⁷⁶⁷ GPP, 454.

⁷⁶⁸ SW VII, 347.

⁷⁶⁹ SWMV, 204.

⁷⁷⁰ Vgl. Kap. 3.1.1.

⁷⁷¹ Vgl. Kap. 4.1.1.2; Griffin (1991), S. 186, 189.

⁷⁷² Vgl. Kap. 4.1.1.1.

4.1.2. Die evolutionäre Entwicklung der Welt

Bereits im Rahmen der vorangegangenen Überlegungen wurde in Ansätzen auf die Grundsätzlichkeit eines metaphysischen Prinzips bei Schelling und Whitehead verwiesen, nach welchem sich die Ganzheit des Seins als in einem Gefüge gegenläufiger Entwicklungstendenzen begriffen verstehen lässt, welches sich wiederum erst über die einzelnen „natürlichen Entitäten“ und ihre Relationen manifestiert.⁷⁷³ Ihren entwicklungsgeschichtlichen Ausgang nimmt dieses Gefüge dabei aus der Entstehung bzw. Existenz einer uranfänglich-göttlichen Geistesstruktur.⁷⁷⁴ Im Folgenden soll nun untersucht werden, wie sich die hieraus entstehende Prozessualität bzw. Weiterentwicklung der Welt begreifen lässt.

4.1.2.1. Der „Weltproceß“

Wie bereits Hogrebe hervorhebt, spiegelt die Darstellung der geschilderten entgegengesetzten Naturkräfte insbesondere ein theoretisches Hauptanliegen der Schellingschen *Weltalter* wider⁷⁷⁵, und, so lässt sich ergänzen, auch der Freiheitsphilosophie. Es scheint sogar so, als bilde die Untersuchung dieses Wesenszugs der Natur in unterschiedlicher Form ein durchgängiges Merkmal der Philosophie Schellings. So ist bereits in dessen früher Naturphilosophie der Gegensatz zweier Grundkräfte die entscheidende Bedingung für eine evolutionäre Entwicklung.⁷⁷⁶ Eine dynamische Entwicklung entsteht demnach nur über eine Form von Differenz⁷⁷⁷ bzw. Dualismus⁷⁷⁸, der jede „natürliche Entität“ und damit die Natur als solche bestimmt⁷⁷⁹. So drücken sich schließlich über ein ideales und ein reales Grundprinzip die beiden Tendenzen der Natur aus.⁷⁸⁰ Einerseits wird diesbezüglich eine aufstrebende Tendenz beschrieben, die jedoch andererseits immer wieder durch eine ihr entgegenstehende solche beeinflusst wird.⁷⁸¹

Die evolutionäre Entwicklung der Welt lässt sich somit vor dem Hintergrund „eine[r] accelerirende[n] und retardirende[n] Kraft“ verstehen, wobei diese „nur

⁷⁷³ Vgl. Kap. 3.2.1.2 u. 4.1.1.1.

⁷⁷⁴ Vgl. Kap. 4.1.1.1.

⁷⁷⁵ Hogrebe (1989), S. 118.

⁷⁷⁶ Vgl. SW III, 262 f. (AA I 7, 266).

⁷⁷⁷ SW VI, 322; vgl. auch NPS, 102.

⁷⁷⁸ Vgl. SWMV, 26.

⁷⁷⁹ Vgl. Kap. 3.2.1.2.

⁷⁸⁰ Vgl. SWMV, 97 f.

⁷⁸¹ Vgl. WF I, 277.

wechselseitig durcheinander begrenzt sind.“⁷⁸² In den *Weltaltern* wählt Schelling für diese Überlegung eine eher poetische Ausdrucksform. So steht eine „Finsterniß im Gegensatz mit dem Licht, als ein ewig Nein, das dem Ja widerspricht.“⁷⁸³

Im Zusammenhang mit dieser Grundüberlegung wird verständlich, warum Schelling die gegenwärtige „Beschaffenheit“ der Welt als nichts „[U]rsprüngliche[s]“ bestimmt.⁷⁸⁴ Deren Evolution vollzieht sich vielmehr dem Schellingschen Verständnis nach, wie insbesondere mit Beginn der Freiheitsphilosophie und den *Weltaltern* deutlich wird, bereits seit langer Zeit⁷⁸⁵ und die gegensätzlichen „Kräfte“ (forces) bzw. Tendenzen, die, wie Braeckman schreibt, aus der „ursprünglichen kosmischen Explosion“ (original cosmic explosion) hervorgehen, bestimmen nach wie vor die Entwicklung der Welt⁷⁸⁶. Anhaltender Verfall wird begleitet durch die Entstehung „neuer Produkte“ als Teil einer evolutionären Gesamtentwicklung.⁷⁸⁷ Die Bedeutung dieses Gedankens wird dadurch unterstrichen, dass Schelling in ihm eine grundlegende Zäsur der abendländischen Ideengeschichte erkennt. Demnach fehlt der vorplatonischen Zeit noch die „Empfänglichkeit“ für bestimmte Ideen⁷⁸⁸, während schließlich bei Aristoteles eine theoretische Auseinandersetzung mit der „Lehre von den zwei gleich ursprünglichen Principien, ihre[m] Gegensatz und Kampf“ stattfindet⁷⁸⁹.

Wie bereits in den vorangegangenen Überlegungen dieser Arbeit anhand der Schellingschen Idee eines „Urgottes“ dargestellt⁷⁹⁰, wird das diesbezügliche aufstrebende Prinzip oder die aufwärtsgerichtete Tendenz immer auch mit einer Vernunftentwicklung bzw. -entfaltung assoziiert, die vor dem Hintergrund einer

⁷⁸² Vgl. SW III, 262 (AA I 7, 266).

⁷⁸³ WA, 235; Grafe (im Erscheinen); vgl. auch WA, 143; WF I, 277 f.

⁷⁸⁴ Vgl. SW VIII, 282.

⁷⁸⁵ Vgl. SW VII, 380; SWMV, 74.

⁷⁸⁶ Vgl. Braeckman (1985), S. 280 (eigene Übersetzung); in diesem Kontext ist gleichfalls erwähnenswert, dass Schelling gerade die Zerfallstendenz der Natur als theoretisch nur schwer zu fassenden Faktor versteht (vgl. Kasper (1965), S. 96). Kasper verweist diesbezüglich auf SW VIII, 211 (Kasper (1965), S. 96 Fs. 68). Dort schreibt Schelling mit Blick auf das diesbezügliche menschliche Verständnis: „Alles Ausbreitsame, vor sich Gehende leuchtet ihnen ein; was sich verschließt, sich nimmt, ob es gleich ebenso wesentlich ist und ihnen in vielen Gestalten überall begegnet, können sie nicht so geradezu begreifen.“

⁷⁸⁷ Vgl. SW III, 258 (AA I 7, 262).

⁷⁸⁸ SW XII, 235.

⁷⁸⁹ SW XII, 234.

⁷⁹⁰ Vgl. Kap. 4.1.1.1.

grundsätzlichen Kritik an einer „bloß menschliche[n] Vernunft“ verstanden werden muss.⁷⁹¹ Die Vernunft wird zu einem dynamischen Faktor der Natur als Teil der aufstrebenden geistigen Entwicklungstendenz und ist vor diesem Hintergrund Folge des bis in die Anfänge der Natur zurückreichenden Geistigen.⁷⁹² Die Vernunft befindet sich entsprechend in der „Sphäre des Werdens“⁷⁹³. Sie *ist* nicht einfach im Kosmos in irgendeiner Form präsent, sondern „*lebt*“ in ihm.⁷⁹⁴ Schelling spricht in diesem Zusammenhang auch wiederholt von einer „Vernunft der Natur“⁷⁹⁵, die „ihr Gesetz“, wie Holz betont, „[k]einer intellektiven oder voluntativen Setzung Gottes“ verdankt⁷⁹⁶. So heißt es in den *Weltaltern*:

Alles Seyn strebt zu seiner Offenbarung und insofern zur Entwicklung; alles Seyende hat den Stachel des Fortschreitens, des sich Ausbreitens in sich, Unendliches ist in ihm verschlossen, das es aussprechen möchte; denn ein jedes Seyendes verlangt nicht bloß innerlich zu seyn, sondern das, was es ist, auch wieder, nämlich äußerlich zu seyn.⁷⁹⁷

Diese Dynamik wird schließlich dadurch bestimmt, dass sich der ideelle Faktor der Natur grundsätzlich durch die Tendenz auszeichnet, sich „über das Reale [...] zu erheben u. es sich unterzuordnen“.⁷⁹⁸ Zugleich bedeutet diese metaphysische Bestimmung der Vernunft als Ausdruck einer aufstrebenden Tendenz des Geistigen, dass das Vernünftige wiederum seinen Anspruch auf uneingeschränkte Wirkmächtigkeit verliert. Zwar lässt sich nach Schelling erkennen, dass „eine[] mächtige[] und starke[] Vernunft“ die Welt „auf gewisse Weise zu regieren scheint“⁷⁹⁹. Doch ihr ist zugleich „ein großer [...] Theil Unvernunft [...] beigemischt“.⁸⁰⁰ So wird das „Herrschen“ der Vernunft als „nicht nothwendig“ begriffen⁸⁰¹ und die Frage aufgeworfen: „[K]önnte nicht eben so gut wie die Vernunft

⁷⁹¹ Vgl. SW VII, 333; Grafe (im Erscheinen); Holz (1973), S. 341.

⁷⁹² Vgl. SW XIII, 247 f.

⁷⁹³ SW XIII, 69, vgl. auch SW XIII, 75; Kasper (1965), S. 118.

⁷⁹⁴ Vgl. SW VII, 231 (eigene Hervorhebung).

⁷⁹⁵ SW VI, 500; SW VI, 96; SW VII, 183; vgl. auch Grafe (im Erscheinen).

⁷⁹⁶ Holz (1973), S. 341; Holz verweist in diesem Zusammenhang auf SW XI, 532 (Holz (1973), S. 341, Fs. 23); ebenfalls sei diesbezüglich auch auf Grafe (im Erscheinen) verwiesen, wo wiederum auf SW VIII, 179 Bezug genommen wird.

⁷⁹⁷ WA, 14, 226.

⁷⁹⁸ WA, 242.

⁷⁹⁹ SW XIV, 23.

⁸⁰⁰ SW XIV, 23; Grafe (im Erscheinen); vgl. auch PO, 617; GPP, 99 f.

⁸⁰¹ SWMV, 101.

auch die Unvernunft herrschen?“⁸⁰² Gerade vor dem Hintergrund der Entwicklung des „Urgottes“ wird in diesem Zusammenhang verständlich, warum Schelling das Rationale als akzidentell⁸⁰³ bzw. „die Existenz der Vernunft“ als „etwas Bedingtes“ versteht⁸⁰⁴. Wie insbesondere Hograebe hervorhebt, bedeutet diese philosophische Ausrichtung jedoch keineswegs einen „Irrationalismus vom Typ Vernunftzerstörung“⁸⁰⁵. Vielmehr lässt sich Schellings Position demnach in einem theoretischen Raum zwischen „naive[m] Vernunftoptimismus“ und „eskapistische[m] Vernunftpessimismus“ bestimmen⁸⁰⁶, welcher wiederum nach einer Bestimmung von „*Vernunftbedingungen*“ verlangt⁸⁰⁷.

In diesem Zusammenhang ist es wichtig, sich erneut die Schellingsche Konzeption des „Urgottes“ vor Augen zu führen. Durch diese spezifische Form des Göttlichen kommt es erst zur Entstehung der gegensätzlichen Naturtendenzen, wobei zugleich der „Wahnsinn“ hinzutritt.⁸⁰⁸ Es herrscht nicht einfach nur eine, wenn auch immer wieder unterbrochene, Aufstiegsentwicklung der Welt vor, sondern es kommt die Möglichkeit des Hervortretens einer „blinde[n], ungebändigt nach außen hin wirkende[n] Kraft“ hinzu⁸⁰⁹, welche wiederum „noch jetzt das Innerste aller Dinge“ mitbestimmt⁸¹⁰. Dieser „Wahnsinn“ muss als „Mitgift der Natur“, weiterhin „geregelt und beherrscht“ werden.⁸¹¹ Was Schelling hier offenbar aufzuzeigen versucht, ist eine äußerst fragile Vernunfttendenz, die eine Aufwärtsentwicklung der Welt zwar nicht sicherstellt, jedoch ermöglicht. Diese potentielle Entwicklung ist qualitativer Natur: „Jede Stufe, die aufwärts führt, ist lieblich, aber die nämliche, im Fall erreicht, ist schrecklich.“⁸¹²

Konkret drückt sich, wie darzustellen ist, diese mögliche Aufwärtsentwicklung der Welt in Schellings Philosophie dabei über das Erreichen einzelner „Potenzen“ in der Natur aus. Auch hier begegnen wir erneut einer Konzeption, die

⁸⁰² SWMV, 101.

⁸⁰³ Vgl. GPP, 99 f.

⁸⁰⁴ GPP, 296.

⁸⁰⁵ Vgl. Hograebe (2012), S. 126; eine ähnlich entschiedene Abgrenzung gegenüber irrationalistischen Auslegungen der Schellingschen Philosophie vollzieht auch Holz (vgl. Holz (1970), S. 19).

⁸⁰⁶ Vgl. Hograebe (1989), S. 127.

⁸⁰⁷ Vgl. Hograebe (2012), S. 135 (Hervorhebung im Original).

⁸⁰⁸ Vgl. Kap. 4.1.1.1.

⁸⁰⁹ Vgl. SW VII, 201.

⁸¹⁰ Vgl. SW VIII, 338; WA, 43.

⁸¹¹ Vgl. GPP, 452; ebenfalls sei verwiesen auf SW VIII, 338.

⁸¹² SW IX, 33.

für das gesamte Denken Schellings Bedeutung hat.⁸¹³ Gilles Deleuze, der in diesem Zusammenhang explizit auf die Freiheits- und *Weltalter*-Philosophie eingeht⁸¹⁴, hält eine „Berücksichtigung der Potenzen“ gar für „[d]as Wichtigste in Schellings Philosophie“.⁸¹⁵ In jedem Fall wird wiederholt deutlich, dass Schelling gerade den Begriff der „Potenzen“ als Alleinstellungsmerkmal seiner Philosophie bzw. als fundamentalen theoretischen Unterschied zwischen seinem eigenen Denken und dem eines im klassischen Sinne verstandenen Spinozismus bestimmt⁸¹⁶, wie er ihn noch selbst in seiner Identitätsphilosophie vertritt⁸¹⁷. Spinozas Philosophie verbleibt demnach als „ungeschichtliches System“⁸¹⁸ ohne die theoretische Einbeziehung einer „Entwicklung oder Erhebung“ der Welt⁸¹⁹ bzw. ohne „de[n] Begriff der Steigerung, so wie d[er] Idee des lebendigen Processes.“⁸²⁰

Vor diesem Hintergrund verdrängt Schelling entsprechend die Vorstellung eines „Weltphänomens“⁸²¹ zugunsten eines sich anhaltend vollziehenden „Weltprozeß[es]“⁸²², über welchen er auszudrücken versucht, dass „[d]ie Folge der Potenzen“ gleichfalls „als eine Folge von Zeiten“ zu verstehen ist⁸²³. Entsprechend spricht Schelling nicht nur von „Potenzen“, sondern auch von „Perioden“⁸²⁴ oder „Momenten“⁸²⁵. Diese zeitliche Abfolge von „Potenzen“ findet seine Begründung im „Urgott“, der letztere zumindest als zu realisierende Möglichkeiten in Form einer „völlige[n] Indifferenz oder Ununterscheidbarkeit“ bereits verkörpert.⁸²⁶ Es bedarf dabei gerade dieses „Potenzielle[n]“ als „Leiter“, die erst die Möglichkeit eröffnet, „zum Höchsten aufzusteigen.“⁸²⁷

Die vor diesem Hintergrund zu verstehende Entwicklung der Welt ist jedoch keineswegs auf einen bestimmten Verlauf hin festgelegt. Schelling spricht bereits

⁸¹³ Vgl. Holz (1984), S. 409.

⁸¹⁴ Deleuze (2007), S. 243 Fs. 14.

⁸¹⁵ Deleuze (2007), S. 243.

⁸¹⁶ Vgl. WA, 45, 340.

⁸¹⁷ Vgl. Rohs (2004), S. 111.

⁸¹⁸ SWMV, 57.

⁸¹⁹ Vgl. WA, 45 f.

⁸²⁰ SW XII, 74.

⁸²¹ Vgl. SW VI, 57, 548.

⁸²² Vgl. EP, 60.

⁸²³ SW VIII, 310; WA, 180.

⁸²⁴ Vgl. WA, 77 f.

⁸²⁵ Vgl. EP, 60.

⁸²⁶ Vgl. SW VII, 428.

⁸²⁷ EV, 87.

mit Blick auf die kosmischen Anfänge von der „Freiheit der Urpotenz“, die „nicht an eine bestimmte Weise des Seyns gebunden [...] ist.“⁸²⁸ Diese anfängliche Unbestimmtheit im Prozess der Welt wird wiederum, wie insbesondere in den *Weltaltern* verdeutlicht wird, zu ihrem durchgängigen Merkmal: „[E]s [ist] nöthig an die Natur alles Geschehens zu erinnern, wie alles im Dunkel anfängt, da man nicht weiß wohin es zielt und was sich darin offenbaren will.“⁸²⁹ Wie Arthur Lovejoy in seiner Studie *The Great Chain of Being* hervorhebt, mag Schelling zwar nicht die Annahme vollkommen verschiedener „mögliche[r] Welten“ teilen.⁸³⁰ Jedoch geht es letzterem offenbar um die Rekonstruktion einer Welt, die in ihrer Entwicklung als weitgehend kontingent verstanden werden kann, da sich in ihrem Anfang eine „Unendlichkeit von Möglichkeiten“ des Seins hätte realisieren können.⁸³¹ Diese Betonung von Kontingenz in der Natur bedeutet zugleich erneut eine deutliche Abgrenzung zur Identitätsphilosophie. Im *Würzburger System* heißt es beispielsweise: „Im All schlechthin betrachtet ist nichts Zufälliges, sondern alles, auch das Endliche, ist nothwendig“⁸³² Zwar wird auch in den identitätsphilosophischen Ausführungen die Natur dabei durchaus bereits als etwas „[B]elebtes“ verstanden.⁸³³ Aber in den späteren Schriften ist sie offenbar nicht mehr als die „geschlossene[] und vollendete[]“ Ganzheit zu verstehen, als welche die Natur z. B. noch in Schellings *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums* hervortritt.⁸³⁴ Wird in den Schriften der Identitätsphilosophie „Harmonie und [...] Einklang des Universums“ zu einem gegenwärtigen Zustand⁸³⁵, „finden wir [...] in der Natur“, so Schelling später in den *Stuttgarter Privatvorlesungen*, vielmehr „einen Mangel an Vollendung, an fester Einheit.“⁸³⁶ Dieser „Einheit“ wird die Vorstellung einer Natur entgegengestellt, die ständig fortschreitet⁸³⁷, ohne dass sich dieser Fortschritt eben gänzlich ungestört bzw. ungebrochen vollziehen würde: „[D]er allgemeine Weltproceß

⁸²⁸ Vgl. PO, 228.

⁸²⁹ WA, 225; vgl. auch SW VIII, 208, sowie die Ausführungen in Rohs (2004), S. 114.

⁸³⁰ Lovejoy (2015), S. 381 f.

⁸³¹ Vgl. Lovejoy (2015), S. 382.

⁸³² SW VI, 372.

⁸³³ Vgl. SW VI, 417.

⁸³⁴ Vgl. SW V, 351.

⁸³⁵ Vgl. SW VI, 491.

⁸³⁶ NPS, 110 f.; vgl. auch Hogrebe (1992), S. 212, wo mit Blick auf Schelling auch von der Idee „einer in sich verstörten Einheit des Universums“ gesprochen wird.

⁸³⁷ Vgl. SW X, 376 f.

beruht auf einem allgemeinen Fortschritt, wenn auch abwechselnd *immer wieder bestrittener* Siege des Subjectiven über das Objective.“⁸³⁸ Diese Fragilität des Fortschritts liegt im Wesen der Natur verankert.⁸³⁹ Schelling stellt entsprechend in Frage, dass sich „überhaupt ein friedliches Entstehen der körperl. Dinge denken“ lässt.⁸⁴⁰ Eine Erklärung der „Mannichfaltigkeit in der Natur“ muss demnach von einer solchen Vorstellung abrücken.⁸⁴¹

4.1.2.2. Eine „Struktur von Evolutionsprozessen“

Whitehead spricht im dargelegten Kontext zwar nicht wie Schelling von einem „Weltproceß“.⁸⁴² Er bestimmt den Weltverlauf jedoch in vergleichbarer Form als „eine Struktur von Evolutionsprozessen.“⁸⁴³ Die Natur ist dementsprechend weniger über einzelne zeitlich begrenzte Zustandsformen bestimmbar.⁸⁴⁴ Vielmehr „[ist] [d]ie Realität [...] der Prozeß.“⁸⁴⁵ Letzterer beruht dabei nicht auf „Material - etwa Materie oder Elektrizität -, das dauert“⁸⁴⁶, was nach Whitehead vielmehr Ausdruck einer materialistischen Position wäre.⁸⁴⁷ Im Anschluss an die von ihm umgekehrt ausgearbeitete „organistische“ Theorie werden vielmehr „Strukturen der Aktivität“ als dasjenige verstanden, was eine Dauer besitzt, wobei letztere wiederum als „Produkt[e] der Evolution“ zu begreifen sind.⁸⁴⁸

Um den hiermit einhergehenden Begriff von „Evolution“ in Whiteheads Ausführungen näher bestimmen zu können, ist es sinnvoll, zunächst die angesprochene Abgrenzung gegenüber dem Materialismus bzw. die mit diesem verbundene Evolutionsauffassung, näher zu bestimmen. So ist die materialistische Position nach Whitehead mit einer „durchgängige[n] Evolutionsphilosophie“ grundsätzlich inkompatibel, weil der „ursprüngliche Stoff“ (aboriginal

⁸³⁸ SWMV, 92 (eigene Hervorhebung).

⁸³⁹ Vgl. erneut insbesondere SW VII, 374.

⁸⁴⁰ EV, 163.

⁸⁴¹ Vgl. SW VIII, 322.

⁸⁴² Vgl. erneut SWMV, 92; diesbezüglich sei jedoch ebenfalls verwiesen auf Holz' Ausführungen, der diesen Begriff im Hinblick auf die evolutionäre Perspektive Schellings und Whiteheads als Konzeption begreift, die sich auf beide Philosophien anwenden lässt (vgl. Holz (1984), S. 421).

⁸⁴³ Vgl. SMW, 90 (dt. 90).

⁸⁴⁴ Vgl. NL, 48.

⁸⁴⁵ SMW, 90 (dt. 90).

⁸⁴⁶ SMW, 135 (dt. 130 f.).

⁸⁴⁷ Vgl. SMW, 135 (dt. 130 f.).

⁸⁴⁸ SMW, 135 (dt. 130 f.).

stuff), auf welchem der Materialismus theoretisch aufbaut, keine Möglichkeit einer evolutionären Weiterentwicklung besitzt⁸⁴⁹, da „eine Menge von äußeren Relationen so gut wie jede andere ist. Möglich ist allein eine nicht zweckgerichtete und nicht fortschreitende Veränderung.“⁸⁵⁰ Demnach wäre „Evolution“ nur ein Begriff, mit dessen Hilfe „Veränderungen in den äußeren Relationen zwischen Materieteilen“ beschrieben werden.⁸⁵¹

Aus dieser Kritik heraus ergibt sich wiederum die „Aufgabe einer soliden Metaphysik [...], Wirk- und Zweckursachen in ihrem richtigen Verhältnis zueinander darzulegen.“⁸⁵² Whitehead stellt in diesem Zusammenhang heraus, dass er sich durchaus darüber im Klaren ist, dass Zweckursachen in den Naturwissenschaften keine theoretische Bedeutung beigemessen wird, wobei er genau hierin auch eines ihrer maßgeblichen Probleme sieht.⁸⁵³ Die anfängliche Feststellung, dass es generell Zweckursachen gibt, erscheint ihm dabei zunächst als offensichtliches Faktum:

Das gesamte menschliche Handeln wird von der selbstverständlichen Annahme beherrscht, daß das Vermögen der Voraussicht zu bestimmten Zwecksetzungen und diese Zwecksetzungen wiederum zu bestimmten Verhaltensweisen führen. In nahezu jedem Satz, den wir aussprechen, und jedem Urteil, zu dem wir kommen, wird die Beständigkeit und Gesicherheit dieser Komponente unseres Erlebens vorausgesetzt. Das Beweismaterial ist so überwältigend, [...] daß man kaum weiß, wo man mit dem Nachweis, daß es Zwecke und Zweckursachen gibt, anfangen soll. So reden wir z. B. von der Politik eines bestimmten Staatsmann oder von der Geschäftspolitik eines Konzerns.⁸⁵⁴

Zugleich betont Whitehead die Möglichkeit, in diesem Zusammenhang den Einwand vorzubringen, dass es mit Blick auf die Untersuchung grundlegender Prozesse der Natur „gar nicht um menschliches Verhalten geht.“⁸⁵⁵ Dieser Sicht-

⁸⁴⁹ Vgl. SMW, 134 f. (dt. 130).

⁸⁵⁰ SMW, 134 f. (dt. 130) (Hervorhebung im deutschsprachigen Original).

⁸⁵¹ SMW, 135 (dt. 130).

⁸⁵² PR, 84 (dt. 168).

⁸⁵³ Vgl. FR, 13 (dt. 13).

⁸⁵⁴ FR, 13 (dt. 13 f.).

⁸⁵⁵ FR, 14 (dt. 15).

weise liegt nach Whitehead eine zunächst „physiologische“ Sichtweise zugrunde⁸⁵⁶, die schließlich insgesamt auf eine Sicht der Welt hinausläuft, die letztere als „vollständig [...] determiniert“ und „in beständigem Verfall begriffenes System“ versteht, „dessen Vielfältigkeit und Aktivität fortwährend abnimmt.“⁸⁵⁷ Nach Whitehead widersprechen bisherige Ausformungen der modernen Evolutionstheorie dieser „rein physikalische[n]“ Sicht auf die Natur auch nicht.⁸⁵⁸ Es lässt sich innerhalb eines solchen theoretischen Rahmens keine Entwicklungstendenz erkennen, die dem beschriebenen materiellen Zerfall entgegengeht.⁸⁵⁹

Es bleibt somit die Frage zu beantworten, warum Whitehead nichtsdestotrotz annimmt, dass „es in der Natur eine aufwärtsgerichtete Tendenz [gibt], die dem physikalischen Verfall entgegen gerichtet ist.“⁸⁶⁰ Von besonderer Bedeutung für das Verständnis dieses „Kontrast[es] zwischen Verfall und Lebendigkeit“⁸⁶¹ ist dabei ein mögliches, von Whitehead selbst dargestelltes Argument, welches ihm zu folge wiederum gegen die eigene „organistische“ Position vorgebracht werden könnte.⁸⁶² So ließe sich unter Umständen gegen letztere vorbringen, dass sich „[d]er Mensch [...] Schritt für Schritt aus den niedrigsten Lebensformen entwickelt [hat] und [...] deshalb durch Begriffe erklärt werden [muß], die auf alle Lebensformen anwendbar sind.“⁸⁶³ Whitehead sieht hierin keine schlüssige Argumentation bzw. die Möglichkeit, diesen Standpunkt zu invertieren.⁸⁶⁴ Hier wird eine Position angedeutet, die in jüngster Zeit durch Rohs hervorgehoben wird. Auch wenn die moderne Evolutionstheorie demnach „als empirisch gesichert“ gelten kann, bedeutet dies nach Rohs nicht zwangsläufig, dass höhere Lebewesen einen „ontologischen Status“ weniger entwickelterer Lebensformen besitzen.⁸⁶⁵ Vielmehr lässt sich demnach eine umgekehrte Sicht annehmen.⁸⁶⁶ Um diese Position ihm Hinblick auf die Ausführungen Whiteheads zu verdeutlichen, hilft die folgende Darstellung menschlicher Erfahrung, die sich in *The Function of Reason* findet:

⁸⁵⁶ Vgl. FR, 14 f. (dt. 15).

⁸⁵⁷ Vgl. FR, 89 (dt. 73).

⁸⁵⁸ FR, 89 (dt. 73).

⁸⁵⁹ FR, 89 (dt. 73).

⁸⁶⁰ FR, 89 (dt. 73).

⁸⁶¹ AI, 161 (dt. 307).

⁸⁶² Vgl. FR, 15 (dt. 15).

⁸⁶³ FR, 15 (dt. 15).

⁸⁶⁴ Vgl. FR, 15 (dt. 15).

⁸⁶⁵ Vgl. Rohs (1998b), S. 182.

⁸⁶⁶ Vgl. Rohs (1998b), S. 182.

Wir bemerken in unserem Erleben Strebungen, die zu Zweckursachen führen, die auf ideale, außerhalb des Bereichs der physikalischen Entwicklung liegende Zwecke ausgerichtet sind. In der Hitze der Wüste streben wir nach Wasser, während die rein physikalische Entwicklung einem weiteren Ausdörren unseres Organismus zustrebt.⁸⁶⁷

So „[kann]“, wie Whitehead wiederum exemplarisch in *Adventures of Ideas* ausführt, „[d]ie bloß physische Natur [...] eine Flutkatastrophe auslösen; aber es bedarf der Intelligenz, um ein Bewässerungssystem anzulegen.“⁸⁶⁸ Die hier erneut erkennbaren einander entgegengesetzten Tendenzen von physischem Verfall und geistigem Aufstieg beschränken sich jedoch nicht auf das menschliche Wesen in seinem speziellen Verhältnis zur Natur, sondern sind ein wesentliches Strukturmerkmal der Welt als solcher⁸⁶⁹ bzw. der Gesamtheit „wirklicher Einzelwesen“, die, wie zuvor dargestellt, sowohl einen physischen, als auch einen geistigen Pol besitzen.⁸⁷⁰

Den vor diesem Hintergrund zu verstehenden Anspruch, eine Sicht der Welt zu entwickeln, die Verfall und Aufwärtsentwicklung in gleicher Weise als grundlegende Faktoren herausstellt, sieht Whitehead dabei in der theoretischen Tradition eines Denkens stehend, das sich bereits in der Philosophie Henri Bergsons bzw. dessen Idee des „élan vital“ oder „Lebensschwung[s]“⁸⁷¹ widerspiegelt.⁸⁷² Wie wichtig diese Idee für Whiteheads eigene Entwicklung einer Metaphysik ist, zeigt sich bereits in dem Umstand, dass sie schon in der Schrift *An Enquiry Concerning the Principles of Natural Knowledge*, also einer frühen bzw. noch nicht im Rahmen seines metaphysischen Denkens zu verstehenden Arbeit, positiv rezipiert wird.⁸⁷³ So greift Whitehead dort die Idee eines durchgängigen Prinzips des „Lebens“ (life) bzw. eines „Rhythmus“ (rhythm) auf, welcher, wenn auch in unterschiedlichen Komplexitätsgraden, Teil aller verwirklichten Formen des Seins ist.⁸⁷⁴ Diesbezüglich ist es wiederum hilfreich, darzustellen, wie Bergson

⁸⁶⁷ FR, 89 (dt. 73).

⁸⁶⁸ AI, 18 (dt. 100).

⁸⁶⁹ Vgl. RM, 144 (dt. 119).

⁸⁷⁰ Vgl. Kap. 3.2.1.2.

⁸⁷¹ Vgl. Bergson (2013), S. 426 (Glossar).

⁸⁷² FR, 29 (dt. 27).

⁸⁷³ Vgl. PNK, 200.

⁸⁷⁴ Vgl. PNK, 197, 199 (eigene Übersetzungen).

selbst den „*élan vital*“ in seinen Ausarbeitungen bestimmt. In der für Bergsons Gesamtwerk zentralen Schrift *Evolution Créatrice* heißt es demnach:

[D]as ganze Leben, tierisches wie pflanzliches, [erscheint] in dem, was ihm wesentlich ist, wie eine Bestrebung, Energie anzuhäufen und dann in flexiblen und verformbaren Kanälen freizusetzen, an deren Ende sie unendlich vielfältige Leistungen vollbringt. Dies ist es, was der die Materie durchquerende *Lebensschwung* auf einen Schlag zu erreichen wünschte. Zweifellos würde ihm dies auch gelingen, wenn seine Kraft unbegrenzt wäre oder wenn ihm irgendwie Hilfe von außen zuteil werden könnte.⁸⁷⁵

In dieser Textpassage zeigen sich deutlich die beiden Tendenzen, die auch Whitehead im Rahmen seiner metaphysischen Philosophie darzustellen versucht. Zugleich deutet sich in Bergsons zuvor wiedergegebenen Ausführungen bereits eine zentrale Frage an, die für die nähere Untersuchung der Aufwärtsentwicklung der Welt von entscheidender Relevanz ist, nämlich wie diese die Form einer gerichteten bzw. Ordnung konstituierenden Tendenz annimmt. Wie wandelt sich, um es mit Bergson auszudrücken, die angesammelte „Energie“ in konkrete „Leistungen“?⁸⁷⁶ Whitehead selbst betont, dass ein „psychisch-geistige[s] Erleben“ (mental experience) als „Organ für das Neue“ nicht als eine rein „anarchisch[e]“ Kraft verstanden werden kann, da auf diese Weise das „Erleben“ selbst verneint werden würde.⁸⁷⁷ So muss schließlich der Faktor der Vernunft als derjenige verstanden werden, der „die rohe Kraft der anarchischen Strebungen zivilisiert“⁸⁷⁸ bzw. innerhalb bestimmter Rahmenbedingungen eine Ordnungsfunktion einnimmt⁸⁷⁹. In ihr drückt sich das „Gegen-Agens“ (counter-agency) aus⁸⁸⁰, welches, so Whitehead, die aufstrebende Entwicklung einer Evolution des Lebens überhaupt erst erklären kann.⁸⁸¹ Zugleich wird über diesen „Agens“ deutlich, wie es angesichts der bei Whitehead theoretisch einbezoge-

⁸⁷⁵ Bergson (2013), S. 287 f.

⁸⁷⁶ Vgl. Bergson (2013), S. 287.

⁸⁷⁷ Vgl. FR, 33 (dt. 30 f.).

⁸⁷⁸ FR, 34 (dt. 32).

⁸⁷⁹ Vgl. FR, 22 (dt. 22); ebenfalls sei verwiesen auf Grafe (im Erscheinen).

⁸⁸⁰ Vgl. FR, 34 (dt. 32).

⁸⁸¹ Vgl. FR, 27 (dt. 26).

nen, aber nicht isoliert betrachteten physikalischen Idee eines im Zerfall begriffenen Kosmos, „ein innerhalb einer endlichen Zeitspanne ›ablaufendes‹ Universum“ geben kann.⁸⁸²

Die Ordnungsfunktion der Vernunft darf jedoch, wie Whitehead ferner ausführt, nicht mit einer Form des Stagnierens verwechselt werden. Die „Ermüdung“ (Fatigue) ist vielmehr der Gegenpart zur in der Welt wirkenden Vernunft.⁸⁸³ Erstere bedeutet demnach „eine[n] Rückfall in die bloße Wiederholung“ und diese vermeintliche Erstarrung ist nach Whitehead in Wirklichkeit „ein[] langsame[r] und lang andauernde[r] Verfallsprozeß“.⁸⁸⁴ Nur in einfachen natürlichen Ausformungen zeichnen sich Ordnungen demnach durch eine „sklavische[] Konformität“ aus, die wiederum „in der materiellen Natur allgegenwärtig [ist]“.⁸⁸⁵ Dies bedeutet wiederum nicht, dass die Vernunft selbst etwas ist, dass erst in bzw. mit komplexen Entitäten gewissermaßen zu existieren beginnt. Vielmehr beruht das „Gegen-Agens“, welches sich gegen den Verfall der Natur richtet, auf „rudimentären und diffusen Vernunftaktivitäten“ (lowly, diffused form of the operations of Reason).⁸⁸⁶ Wie Whitehead diesbezüglich ferner ausführt:

Das Wesen der Vernunft [...] besteht in ihrer einfachsten Form im urteilsmäßigen Erfassen aufblitzender Neuheiten, Neuheiten, die sich entweder unmittelbar im Prozeß der Verwirklichung befinden oder zwar schon dem Streben, aber noch nicht dem Handeln zugänglich sind.⁸⁸⁷

Komplexe Ordnungen der Vernunft, die sich grundlegend von einfachen „Konformität[en]“ der Natur unterscheiden, zeigen sich jedoch erst in Ausformungen des „Psychisch-Geistige[n] auf hohem Niveau“, in welchen das „Anarchische“ nicht etwa endgültig überwunden, sondern in gewisser Weise nutzbar gemacht wird.⁸⁸⁸ Die Vernunft ist demzufolge zwar auch eine „Revolte gegen das Anarchische“, aber zugleich ein „Gebrauch des Anarchischen“, welches einerseits einer „Regulierung“ bedarf, andererseits jedoch in seiner ursprünglichen

⁸⁸² FR, 27 f. (dt. 26).

⁸⁸³ Vgl. FR, 23 (dt. 23).

⁸⁸⁴ FR, 23 f. (dt. 23).

⁸⁸⁵ FR, 33 (dt. 31).

⁸⁸⁶ Vgl. FR, 26 (dt. 25).

⁸⁸⁷ FR, 20 (dt. 19).

⁸⁸⁸ Vgl. FR, 33 f. (dt. 31 f.).

unkanalisierten Dynamik für die Aufwärtsentwicklung des Kosmos ebenso unabdingbar ist⁸⁸⁹:

[O]hne diese anarchischen Strebungen wäre die Natur wiederum zu einem langsamen Absinken ins Nichts verurteilt. Das sich immer nur wiederholende Erleben verliert nach und nach einen Gehalt nach dem anderen und verblaßt zur Leere.⁸⁹⁰

Vor diesem Hintergrund wird erneut die Whiteheadsche Betonung eines kosmischen „Voranschreitens“ verständlich, wonach „es zum Wesen des Universums gehört, daß es in die Zukunft übergeht“⁸⁹¹, ohne dass sich wiederum die Entwicklung der Welt allein aus dem „Geist der Veränderung“ (spirit of change) heraus verstehen ließe⁸⁹². Es bedarf immer auch eines „Geist[es] der Bewahrung“ (spirit of conservation).⁸⁹³ Selten spricht Whitehead vor dem Hintergrund dieses komplexen Gefüges auch von einer „Teleologie des Universums“.⁸⁹⁴ Dies kann möglicherweise damit zusammenhängen, dass der Begriff der „Teleologie“ dem Whiteheadschen Verständnis nach die spezifische Dynamik der Natur- bzw. Weltentwicklung, die in der „organistischen“ Philosophie entwickelt wird, begrifflich nicht ausreichend einfängt. So soll nach Whitehead gerade nicht ein „geradlinige[r] einfache[r] Übergang von Ereignis zu Ereignis“ in der Natur angenommen werden, „obwohl *eine* Linie vorherrschen kann.“⁸⁹⁵

Unabhängig davon, welche „Linie“ bzw. welcher konkrete Ausdruck der Weltentwicklung sich schließlich durchsetzt, wird die Tendenz einer aufwärtsgerichteten Entwicklung, so lässt sich mit Blick auf Whitehead festhalten, immer erst durch die Vernunft ermöglicht, die jedoch keinen Absolutheitsanspruch besitzt. Vielmehr „[ist] [d]ie Herrschaft der Vernunft [...] schwankend, ungesichert, häufig verdunkelt und verdrängt.“⁸⁹⁶ Vor diesem Hintergrund wird jede Entität zu

⁸⁸⁹ Vgl. FR, 34 (dt. 32); ebenfalls sei verwiesen auf Grafe (im Erscheinen).

⁸⁹⁰ FR, 34 (dt. 32); vgl. auch SMW, 23 (dt. 31), wo es heißt: „Der Glaube an die Vernunft ist das Vertrauen, daß sich die Dinge ihrer innersten Natur nach in einem Einklang befinden, der bloße Willkür ausschließt.“

⁸⁹¹ Vgl. MT, 151 f. (dt. 181).

⁸⁹² Vgl. SMW, 250 (dt. 233).

⁸⁹³ SMW, 250 (dt. 233).

⁸⁹⁴ Vgl. AI, 194 (dt. 352).

⁸⁹⁵ RM, 99 (dt. 86) (Hervorhebung im Original).

⁸⁹⁶ FR, 90 (dt. 73); Grafe (im Erscheinen).

„ein[em] Abenteuer der Existenz.“⁸⁹⁷ Die Welt als Realisierungsprozess von Potentialitäten ist ein „Abenteuer“, das „nach oben und nach unten [verläuft]. Alles, was sich nicht mehr höherentwickelt, kann sich nicht erhalten und tritt seinen unausweichlichen Weg des Niedergangs an.“⁸⁹⁸

4.1.2.3. Eine „neue“ Teleologie

In den vorangehenden Überlegungen zur evolutionären Fortentwicklung der Natur bzw. Weltentwicklung wird erneut erkennbar, dass Schelling und Whitehead einen gemeinsamen metaphysischen Weg gehen. Auch wenn Whitehead in diesem Kontext natürlich auf naturwissenschaftliche Kenntnisse und Diskussionen seiner Zeit zurückgreifen kann, auf die Schelling nicht Bezug nimmt, füllt letzterer wiederum in gewisser Weise eine theoretische „Lehrstelle“ in Whiteheads Philosophie, die deutlich hervortritt, wenn die Ausführungen in diesem Kapitel erneut insbesondere in Verbindung zur Darstellung des anfänglichen Göttlichen bzw. des „Urgottes“ gestellt werden. Wie zuvor erläutert, weichen die diesbezüglichen Gottesbegriffe in den Philosophien Schellings und Whiteheads in der Weise voneinander ab, dass ersterer das Göttliche am Beginn des Weltprozesses einen Zustand des „Wahnsinns“ als ungerichtete anarchische Form von Vernunft durchlaufen lässt, die wiederum nur partiell überschritten wird bzw. werden darf, um die Entwicklung der Welt ermöglichen zu können.⁸⁹⁹ Die Stärke dieser Darstellung liegt in der engen Verbindung zwischen den beiden Naturtendenzen und dem anfänglichen Göttlichen, die bei Whitehead in dieser Form nicht erkennbar wird. In *The Function of Reason*, wo die Doppeltendenz des Kosmos von Zerfall und Aufstieg ihre deutlichste Darstellung erhält, findet sich somit keine theoretische Bestimmung Gottes. Zugleich scheinen die dortigen Ausführungen jedoch besonders mit dem Schellingschen (Ur-)Gottesbegriff kompatibel zu sein. Dass in *The Function of Reason* keine theistischen Überlegungen eingeführt werden mag, auch schlicht daran liegen, dass Whitehead in dieser Schrift gerade die Auseinandersetzung mit materialistischen Deutungen evolutionstheoretischer Erkenntnisse sucht.⁹⁰⁰ Trotz der naturwissenschaftlichen Weiterentwicklungen, die sich im

⁸⁹⁷ Vgl. AE, 39 (dt. 85).

⁸⁹⁸ RM, 144 (dt. 118 f.).

⁸⁹⁹ Vgl. Kap. 4.1.1.1.

⁹⁰⁰ Vgl. FR, 89 (dt. 73).

Anschluss an die Zeit des Schellingschen Wirkens vollziehen, steht Whitehead letzterem dabei theoretisch sehr viel näher als eben jenen Vertretern einer rein materialistischen Auslegung der Evolutionstheorie, wie sie mit Charles Darwin aufkommt. Dies zeigt sich bereits darin, dass Whitehead zum einen Darwin selbst nicht für einen Verfechter eines solchen Denkens hält⁹⁰¹ und zum anderen in der Überzeugung, dass der Darwinismus, trotz dessen immenser wissenschaftlicher Bedeutung, nicht als eine theoretische Zäsur verstanden wird, die alle zuvor entwickelten evolutionsbezogenen Gedanken obsolet erscheinen lässt⁹⁰². Letztere Position wird u. a. darin erkennbar, dass Whitehead Kant als Philosophen begreift, durch den eine evolutionstheoretische Denkweise zumindest schon „gestreift worden war.“⁹⁰³ Jenes Denken orientiert sich jedoch nicht, wie Whitehead hervorhebt, an biologischen Prozessen, sondern an Stellar- und Planetenentwicklungen.⁹⁰⁴ Unabhängig davon, ob die dort gewonnenen Erkenntnisse überholt oder falsch sein mögen, deutet sich in dieser Hervorhebung eine theoretische Tendenz an, die sich bei Whitehead und Schelling gleichermaßen findet. Beiden Denkern geht es nicht um eine biologische Beschreibung evolutionärer Prozesse, sondern

⁹⁰¹ Vgl. AI 35 f. (dt. 125 f.); in diesem Kontext sind die Ausführungen Xavier Tilliettes zu Schelling und Darwin von Relevanz. Tilliette sieht Schellings Einfluss auf die Naturwissenschaft nicht durch den Darwinismus als solchem zurückgedrängt, sondern durch dessen „mechanistische Interpretation“ und betont vor diesem Hintergrund eher die Möglichkeit einer ideengeschichtlichen Verbindung zwischen Schelling und Darwin. So hat Schelling „[i]n der »Weltseele« [...] mehrfach auf den Naturforscher Erasmus Darwin, den Großvater von Charles Darwin, Bezug genommen.“ (Tilliette (2004), S. 65).

⁹⁰² Diesbezüglich sei auf die Überlegungen Rohs' verwiesen, in denen darauf aufmerksam gemacht wird, dass sowohl der Spinozismus, als auch die Philosophie Leibniz', „mit dem Faktum der Evolution“ vereinbar sind, womit sich, wie weiter ausgeführt wird, nicht notwendig ein materialistischer Standpunkt aus der darwinistischen Position ergibt (Rohs (1998a), S. 195; ebenfalls sei verwiesen auf Rohs (1996), S. 248 f. u. Rohs (1998b), S. 182).

⁹⁰³ Vgl. SMW, 126 (dt. 122).

⁹⁰⁴ Vgl. SMW, 126 (dt. 122).

um den Nachvollzug „einer metaphysischen Evolution des gesamten Kosmos“⁹⁰⁵, wobei letzterer eben nicht, oder zumindest nicht ausschließlich im Verfall begriffen ist, sondern sich ebenso zweckgerichtet weiterentwickelt⁹⁰⁶ und dabei höhere Komplexitätsstufen erreicht⁹⁰⁷.

Vor diesem Hintergrund kann mit Holz durchaus festgehalten werden, dass in den Werken Schellings und Whiteheads „de[r] Weltprozeß [...] als ein[] *teleologische[r]* Vorgang“ zu verstehen ist.⁹⁰⁸ Es muss jedoch näher bestimmt werden, was in diesem Zusammenhang mit „Teleologie“ gemeint ist. Es ist unübersehbar, dass beide Philosophen, wie bereits mit Blick auf Whitehead hervorgehoben wurde, diesen Begriff äußerst zurückhaltend verwenden.⁹⁰⁹ Dies mag auch mit dem Versuch zusammenhängen, erneut vermeiden zu wollen, dass der Weltprozess, um hier eine Überlegung Ernst Blochs aufzugreifen, „nach der Art der alten Teleologie“ so verstanden wird, als ob dieser durch einen „*vorgeordnete[n]*, also gleichfalls fertig gesetzte[n] Zweck“ bestimmt wird.⁹¹⁰ Bloch beschreibt dabei

⁹⁰⁵ Vgl. Holz (2011), S. 421 Fs. 442.

⁹⁰⁶ In diesem Zusammenhang sei erneut auf die Struktur jeder „natürlichen Entität“ bei Schelling verwiesen, die in dessen Ausführungen weder der Sache nach, noch begrifflich von den beiden Naturtendenzen als solche zu trennen sind. Auf diese Weise wird offenbar die „unabweislich vorauszusetzende[] Zweckmäßigkeit [...] *im Ganzen und im Einzelnen*“ (SW X, 377 (eigene Hervorhebung)) noch stärker herausgestellt. Bei Whitehead findet sich nicht zuletzt durch die elementare Einführung der Konzeption der „wirklichen Einzelwesen“ eine deutlichere begriffliche Abgrenzung von den Naturtendenzen des Zerfalls und des aufstiegshaften Weiterentwickelns. Trotzdem wird insgesamt deutlich, dass auch im Whiteheadschen Werk die Darstellung der bipolaren Struktur jedes „wirklichen Einzelwesens“ und die der beiden Naturtendenzen nur verschiedene Abstraktionsgrade derselben metaphysischen Idee sind (vgl. u. a. FR, 30 (dt. 28)).

⁹⁰⁷ Clayton verweist in diesem Zusammenhang auf die Nähe zwischen der Idee der „Potenzen“ in Schellings Philosophie und Whiteheads Darstellung des Übergangs von Potentialität in Aktualität (Clayton (2008), S. 292 Fs. 30). In diesem Sinne lassen sich auch, wie Holz ausführt, „gewisse Beziehungen“ zwischen Schellings „Potenzen“ und Whiteheads „Kreativität“ erkennen (vgl. Holz (1984), S. 410). Diese Verbindung lässt sich offenbar gerade dann erkennen, wenn die „Kreativität“ zuvörderst in ihrer Form bzw. Funktion als „Prinzip des *Neuen*“ betrachtet wird (vgl. PR, 21 (dt. 62) (Hervorhebung im Original)); Holz selbst verweist im Zuge des genannten Vergleichs allgemein auf den dritten Teil von *Process and Reality* (Holz (1984), S. 410 Fs. 18); im Hinblick auf diesen Teil des Whiteheadschen Hauptwerks kann u. a. auf PR, 223 (dt. 407) verwiesen werden, wo es heißt: „[D]as Universum [ist] ein kreatives Fortschreiten ins Neue. Die Alternative zu dieser Lehre ist ein statisches, morphologisches Universum.“

⁹⁰⁸ Holz (1984), S. 421 (Hervorhebung im Original).

⁹⁰⁹ Vgl. erneut AI, 194 (dt. 352); mit Blick auf Schelling sei diesbezüglich verwiesen auf SW X, 376 f.

⁹¹⁰ Vgl. Bloch (2013), S. 1626 (Hervorhebung im Original).

zugleich eine Form von Teleologie, die sich offenbar mit den theoretischen Vorstellungen Schellings und Whiteheads in Verbindung bringen lässt. So

[besteht] die *Wahrheit* der Teleologie nirgends [...] aus fertig vorhandenen Zwecken [...], vielmehr aus solchen, die sich im aktiven Prozeß erst bilden, immer neu darin entspringen und sich anreichern.⁹¹¹

Dieses teleologische Verständnis scheint demjenigen, das sich in den Werken der beiden letztgenannten Philosophen ausdrückt, am ehesten zu entsprechen. Eine solche Überlegung wird auch mit Blick auf Hartshornes Ausführungen zu beiden Philosophen erkennbar, wonach sich bei Schelling und Whitehead eine Teleologie der Welt zeigt, die, wie Hartshorne hervorhebt, wirkliche Neuheit zulässt, da „frühere Vorgänge“ (antecedents) niemals in Gänze den Weltprozess als solchen niemals absolut begrenzen⁹¹²:

If the antecedents were to fully prescribe the process, then the latter must be there before it happens, all except some wholly indeterminate and empty “actuality” to be added to the already established determinations. Decisions would settle nothing not already settled without them. Time would not even so much as “reedit eternity”.⁹¹³

Dieses teleologische Verständnis, welches, um erneut eine Formulierung Blochs aufzugreifen, offenbar eine „Zukunft der echten, prozeßhaft offenen Art“ ermöglicht⁹¹⁴, muss entsprechend in keiner Weise geradlinig und harmonisch ablaufen. So hebt Daniel Whistler mit Blick auf Schelling hervor, dass die Natur gerade mit Einsetzen der freiheitsphilosophischen Schaffensphase als maßgeblich durch katastrophenartige Entwicklungen bestimmt dargestellt wird.⁹¹⁵ Whitehead warnt gleichfalls davor, „das Universum durch die rosarote Brille zu betrachten.“⁹¹⁶ Demnach „[arbeitet]“, wie bereits Schelling vorwegnimmt⁹¹⁷, insbeson-

⁹¹¹ Bloch (2013), S. 1626 (Hervorhebung im Original).

⁹¹² Vgl. Hartshorne (1962), S. 272 f. (eigene Übersetzung).

⁹¹³ Hartshorne (1962), S. 273.

⁹¹⁴ Vgl. Bloch (2013), S. 6.

⁹¹⁵ Vgl. Whistler (2011), S. 353 f.; Whistler verweist diesbezüglich auf SW VII, 379 (Whistler (2011), S. 353 Fs. 70) und SW VII, 380 (Whistler (2011), S. 354 Fs. 71); vgl. diesbezüglich auch WA, 255.

⁹¹⁶ SMW, 256 (dt. 238).

⁹¹⁷ Vgl. SW IV, 485.

dere „[d]ie gedankenlose Natur [...] nach dem Prinzip der Verschwendung - Millionen Samen für einen einzigen Baum, und Millionen Eier für einen einzigen Fisch.“⁹¹⁸ Was sich hier erneut verdeutlicht, ist die Einsicht in eine Vernunft, die, angefangen in den einfachsten Ausformungen der Natur, umgeben von „Unvernunft“⁹¹⁹, einen kaum zu ermessenden Weg zurücklegen muss, um schließlich entscheidend wirksam werden zu können.⁹²⁰

4.1.3. Die Stellung des Menschen

Wie lässt sich vor dem Hintergrund des zuvor dargestellten Teleologieverständnisses nun der Mensch bzw. dessen Stellung im Kosmos verstehen? Mit dem Aufwerfen dieser Frage wird zu einem gemeinsamen Kernanliegen der Schellingschen und Whiteheadschen Philosophie vorgedrungen, welches sich in dem Versuch ausdrückt, die grundsätzliche Gegenüberstellung von Mensch und Natur zu überwinden. Bei Schelling fasst sich dieser theoretische Anspruch besonders deutlich in folgender kurzer Passage aus seiner *Einleitung in die Philosophie* zusammen: „Die Geschichte der Natur ist unsere Geschichte.“⁹²¹ Whitehead drückt sich in seinen Ausführungen gleichfalls unzweideutig aus. So heißt es in *Adventures of Ideas*: „»Natur und Mensch« ist eine falsche Dichotomie.“⁹²² Es gibt demnach keinen grundsätzlichen Unterschied zwischen den Prozessen, die

an der Umwandlung des Affen in den Menschen, der antiken Zivilisation in das Europa des Mittelalters, und an der Überwältigung der ausgehenden Renaissance durch die industrielle Revolution mitgewirkt haben.⁹²³

Die Ablehnung der genannten Dichotomie durch beide Philosophen wirft dabei zunächst wiederum die Frage auf, wie sich der Mensch von anderen Lebewesen

⁹¹⁸ FR, 72 (dt. 59); vgl. auch AE, 40 (dt. 86).

⁹¹⁹ Vgl. GPP, 99 f.; FR, 90 (dt. 73).

⁹²⁰ Vgl. Grafe (im Erscheinen).

⁹²¹ EP, 132; vgl. auch WA, 254 f.; GPP, 365; wie Rohs hervorhebt, spricht Sybille Mischer in diesem Zusammenhang auch von einem „Mensch-Natur-Dualismus“, welcher demnach von Philosophen wie Schelling überwunden wird, während er noch bei Idealisten wie Kant oder Fichte erkennbar ist, die auf diese Weise in einem cartesianischen Denken verhaftet bleiben (Rohs (2004), S. 110); Rohs verweist in diesem Zusammenhang auf bzw. zitiert aus Mischer, S. (1997), *Der verschlungene Zug der Seele. Natur, Organismus und Entwicklung bei Schelling, Steffens und Oken*, Würzburg, S. 33 (Rohs (2004), S. 110 Fs. 26).

⁹²² AI, 78 (dt. 189) (Hervorhebung im Original); vgl. auch MT, 21 (dt. 64).

⁹²³ AI, 7 (dt. 86).

differenzieren lässt und, zu aller erst, was ein Lebewesen bei Schelling und Whitehead als solches ausmacht. Die panpsychistische Grundausrichtung, die sich in den Werken beider Philosophen zeigt⁹²⁴, impliziert selbstverständlich nicht, dass alle Entitäten im Prozess der Natur als lebendig zu verstehen sind. Gerade im Hinblick auf die untersten Stufen der Natur wird eine solche Position entschieden abgelehnt, so dass Schelling das „Leben“, welches man einer einfachen Ausformung von Materie zusprechen kann, eher als rein potentiell begreift. So heißt es in den *Stuttgarter Privatvorlesungen*:

[U]nsere Behauptung ist, die Materie enthalte zwar ein leben, aber nicht *actu*, sondern nur *potentiâ*, nicht *explicite*, sondern *implicite* - alles ist in ihr unter dem Siegel des Seyns, des Todes. (Weil ich doch das Wort brauche: man muß auch einen Tod anerkennen, aber einen solchen, der das Leben in sich schließt).⁹²⁵

Bereits in den frühen *Ideen zu einer Philosophie der Natur* wird diese Auffassung erkennbar vertreten. Demnach besitzt die Materie lediglich eine Form von „Leben eingeschränkterer Art.“⁹²⁶ Diese Überzeugung schließt ein „innere[s] Wesen“, oder, wie Whitehead schreibt, eine „innere Realität“ (intrinsic reality) nicht aus, die auch einfachsten Strukturen in der Natur zugesprochen werden kann⁹²⁷, wobei in diesem Zusammenhang erneut auf Whiteheads Konzeption der „wirklichen Einzelwesen“ und Schellings diesbezügliche Überlegungen verwiesen werden muss⁹²⁸. Von einem Geistigen kann jedoch im Hinblick auf eine basale materielle Ebene der Natur nichtsdestotrotz, so Schelling, nur „im weiteren Sinn“ ausgegangen werden.⁹²⁹ Wie bereits in seiner frühen Naturphilosophie festgehalten wird, ist der „ursprünglichste[] [...] Zustand der Natur“ noch „als [...] allgemeine[r] Schlaf der Natur“ zu verstehen.⁹³⁰ So ist das Geistige, wie wiederum Whitehead ausführt, in den untersten Stufen der Naturentwicklung noch in einer Art und Weise zu verstehen, die begrifflich eher als „psychisch-geistige[s] Potential“ (capacity of mentality) erfasst werden kann.⁹³¹

⁹²⁴ Vgl. Kap. 3.2.1.2.

⁹²⁵ SW VII, 444 (Hervorhebung im Original).

⁹²⁶ SW II, 46 (AA I 5, 99); vgl. auch Grafe (im Erscheinen).

⁹²⁷ Vgl. SW VIII, 282; SMW, 193 (dt. 181).

⁹²⁸ Vgl. Kap. 3.2.1.2.

⁹²⁹ Vgl. SW VIII, 282; ebenfalls sei verwiesen auf Grafe (im Erscheinen).

⁹³⁰ SW III, 219 (AA I 7, 229).

⁹³¹ FR, 33 (dt. 31); vgl. auch RM, 96 (dt. 84).

Dieser Zustand der Materie setzt sich in einfachen Lebewesen einer unteren Entwicklungsstufe des Naturprozesses fort⁹³², womit ein für Schelling und Whitehead außerordentlich wichtiger Gedanke erkennbar wird: Nicht der Übergang von einer verödeten Materie in erste Formen des Lebens wird als entscheidende Zäsur der Weltentwicklung verstanden, sondern der entscheidende Entwicklungsschritt liegt im Übergang von einfachen zu komplexen Lebensformen. Whitehead betont in diesem Zusammenhang zunächst, dass sich bereits in einigen „tierischen Organismen“ ein „Vorblick auf einen Zweck“, sowie eine „Absicht, diesen Zweck zu erreichen“ und somit eine Hinwendung zur aufwärtsgerichteten Weltentwicklung erkennen lässt, was wiederum eine sich hier zeigende Relevanz geistiger Faktoren darstellt.⁹³³

Bereits Schelling beschreibt eine Form von Vorbewusstsein, welche sich schon in bestimmten Lebensformen, die „unmittelbar dem Menschen vorangehen“ erkennen lässt und den „besinnungslosen Zustand“, in dem sich die Natur weitgehend befindet, durchbricht.⁹³⁴ Zentral ist in diesem Zusammenhang, dass höher entwickelte Lebewesen auch einen höheren Grad an Eigenständigkeit gegenüber ihrer Umwelt besitzen, die sie über ihr Gehirn gewinnen, welches als interner Regelungsfaktor bestimmt wird, der sich z. B. in pflanzlichem Leben noch nicht erkennen lässt.⁹³⁵ Die Entwicklung des zuletzt genannten Organs kann nach Schelling entsprechend in seiner Bedeutung kaum überschätzt werden. So wird das Gehirn auch als „höchste[s] Produkt“ der Natur bestimmt.⁹³⁶

Whitehead verbindet diesen Gedanken noch stärker mit der grundsätzlichen ontologischen Struktur der Natur, wie sie in wesentlichen Punkten durch Schelling vorweggenommen wird.⁹³⁷ Während in einfachen Lebensformen, um der Whiteheadschen Terminologie hier zu folgen, noch eine „Demokratie“ von „wirklichen Einzelwesen“ herrscht, bildet sich in höheren Formen des Lebens eine Hie-

⁹³² Vgl. SW VII, 156, 304; FR, 80 (dt. 65).

⁹³³ Vgl. FR, 16 (dt. 16).

⁹³⁴ Vgl. SW VIII, 337; ebenfalls sei verwiesen auf SW VII, 156; in diesem Zusammenhang findet erneut eine deutliche Abgrenzung zum Cartesianismus statt, der demnach Tiere als „bloße höchst künstliche Maschinen“ interpretiert (vgl. SW X, 27; ebenfalls sei zu diesem Tierversständnis verwiesen auf Rohs (1998a), S. 196 f.).

⁹³⁵ Vgl. SW VI, 485.

⁹³⁶ Vgl. SW IV, 210 (AA I 10, 209).

⁹³⁷ Vgl. Kap. 3.1 u. 3.2.

rarchie heraus, wobei bestimmte Gruppen von „wirklichen Einzelwesen“ im Gesamtorganismus die Aufgabe eines „hochgradige[n] Steuerungsorgan[s]“ übernehmen, was sich schließlich in der Bildung des Gehirns ausdrückt.⁹³⁸

Mit dieser bei Schelling und Whitehead hervorgehobenen Integrierung des Menschen in den Weltprozess⁹³⁹ geht eine ebensolche Einbindung des menschlichen Denkens einher.⁹⁴⁰ Wie zunächst insbesondere Grant und Hografe mit Blick auf Schelling betonen, ist dessen Philosophie dem Selbstverständnis nach keine Reflexion auf die Natur, sondern ein dynamischer Ausdruck derselben.⁹⁴¹ So heißt es in den *Weltaltern*:

Die bisher geltende Vorstellung von der Wissenschaft war, daß sie eine bloße Folge und Entwicklung eigener Begriffe und Gedanken sey. Die wahre Vorstellung ist, daß es die Entwicklung eines lebendigen, wirklichen Wesens ist, die in ihr sich darstellt. [...] Das Lebendige der höchsten Wissenschaft kann nur das Urlebendige seyn, das Wesen, dem kein anderes vorausgeht, also das älteste der Wesen.⁹⁴²

So wie der „Weltprozeß“ im Sinne einer Weiterentwicklung voranschreiten muss, ist entsprechend auch die Wissenschaft nach Schelling nur unter einer solchen Bedingung denkbar.⁹⁴³ Whitehead verbindet ebenfalls das Verständnis einer prozessualen, in ständiger Bewegung begriffenen Natur mit dem einer adäquaten Form philosophischen Ausdrucks. So wird in *The Function of Reason* ausgeführt, dass das „Ziel“ der Philosophie

nicht Stabilität, sondern Fortschritt [ist]. Ich habe [...] immer wieder hervorgehoben, daß es so etwas wie wirkliche Stabilität nicht gibt. Was wie Stabilität aussieht, ist ein relativ langsamer Prozeß der Atrophie und des Verfalls. Das scheinbar stabile Universum zerbröckelt unter unseren Füßen, während unser eigenes Streben aufwärtsgerichtet ist.⁹⁴⁴

⁹³⁸ Vgl. PR, 108 f. (dt. 211).

⁹³⁹ Vgl. diesbezüglich auch Grafe (im Erscheinen).

⁹⁴⁰ Vgl. hierzu erneut auch den Abschnitt zur „Bifurkation der Natur“ in Kap. 1.

⁹⁴¹ Vgl. Grant (2008), S. 1 f.; Grant (2015), S. 185; Hografe (1989), S. 23.

⁹⁴² WA, 3; SW VIII, 199; vgl. auch WA, 9; SW VII, 299; SW XI, 465.

⁹⁴³ Vgl. EP, 60.

⁹⁴⁴ FR, 82 (dt. 67); vgl. auch Grafe (im Erscheinen).

So fällt gleichermaßen bei Whitehead mit der Überwindung der Gegenüberstellung von Mensch und Natur⁹⁴⁵, auch diejenige von Natur und Philosophie.

4.1.3.1. Das „Centralwesen“

Diese Dynamik der Natur- bzw. Weltentwicklung, die sich schließlich auch in der Philosophie ausdrücken soll, führt bereits Schelling zu dem Gedanken, dass sich nicht notwendigerweise ein vorbestimmter geradliniger Prozess hin zum Menschen vollzogen haben kann, sondern dass vielmehr verschiedene Entwicklungsstufen der Natur im menschlichen Wesen resultieren können⁹⁴⁶ und dass es ebenso Wesen gibt, die auf einer niederen Stufe der Entwicklung verharren⁹⁴⁷, oder unter Umständen auch ganz „vergehen“⁹⁴⁸.

Vor diesem Hintergrund stellt sich erneut bzw. in tiefergehender Form die Frage, wie sich der Mensch nun von anderen Lebewesen unterscheiden lässt. Mit Blick auf Schelling ist es diesbezüglich zunächst wichtig, sich die Entwicklung seiner Philosophie erneut vor Augen zu führen, die in diesem Punkt einerseits durch eine deutliche theoretische Kontinuität, andererseits durch einen hervorzuhebenden Wandel gekennzeichnet ist. Bereits in der frühen Naturphilosophie lässt sich die Auffassung erkennen, dass Lebewesen jenseits des Menschen nicht über eine Eigenständigkeit im Sinne eines frei wirkenden Bewusstseins verfügen.⁹⁴⁹ In den identitätsphilosophischen Ausführungen wird diese Überlegung in der Form ausgedrückt, dass Tiere zwar bereits Anteil an der Vernunft haben, dies jedoch nicht in subjektiver Form.⁹⁵⁰ Sie sind vielmehr „bloß Ausdruck oder Werkzeug der im All wohnenden Vernunft, ohne selbst vernünftig zu seyn.“⁹⁵¹ In der *Freiheitsschrift* wird diese Entwicklung des Prozesses der Welt als allmählicher Übergang zur Subjektivität⁹⁵² verstärkt hervorgehoben. So überwindet der

⁹⁴⁵ AI, 78 (dt. 189).

⁹⁴⁶ Vgl. SW XIII, 6.

⁹⁴⁷ Vgl. SW X, 311 f.

⁹⁴⁸ Vgl. SW XIII, 7.

⁹⁴⁹ Vgl. SW I, 470 (AA I 4, 120).

⁹⁵⁰ Vgl. SW VI, 459 f.

⁹⁵¹ SW VI, 462; vgl. auch Grafe (im Erscheinen).

⁹⁵² Vgl. EP, 60.

Mensch eine Stellung als „Werkzeug des in der Natur schaffenden Universalwillens“ und entwickelt sich hin zu „völlige[r] Freiheit“.⁹⁵³ In diesem Zusammenhang ist der erkennbare begriffliche Wandel von einer „objektive[n] Vernunft“⁹⁵⁴ zum „Universalwillen[]“⁹⁵⁵ besonders hervorzuheben. Schelling versucht offenbar erneut zu verdeutlichen, dass mit der Subjektivierung der Vernunft im Menschen die Natur als solche wiederum in höherem Maße durch die Vernunft durchdrungen wird, als dies zuvor der Fall war und die aufgerichtete Naturtendenz nun verstärkt zur Geltung kommt. Denn während Lebensformen, die weniger entwickelt sind als der Mensch, nur „etwas außer sich“ anstreben, sucht „der Mensch [...] etwas über sich.“⁹⁵⁶ Diese Konstitution bzw. höhere Entwicklung des Menschen bindet ihn zugleich viel stärker an Gott⁹⁵⁷, insofern beide offenbar durch dieselben „psychischen“ Entwicklungsprozesse bestimmt werden⁹⁵⁸. Der menschliche Verstand gründet, wie auch derjenige des „Urgottes“, im „Wahnsinn“, welcher, wie zuvor dargestellt⁹⁵⁹, immer einer mildernden Anpassung bedarf und zugleich als unerlässliches dynamisches Moment akzeptiert werden muss.⁹⁶⁰ Diesbezüglich sei auch auf die Ausführungen Högrees verwiesen, in denen die Schellingsche Position in Form der Überlegung rekonstruiert wird, dass „die prognostische Rationalität des homo sapiens [...] aus gattungsgeschichtlich freigesetzten Wahnenergien“ entsteht.⁹⁶¹ Schelling weist demnach in seinem Denken wiederum u. a. auch auf das spätere psychoanalytische Werk Sigmund Freuds voraus.⁹⁶²

⁹⁵³ Vgl. SW VII, 363 f.

⁹⁵⁴ SW VI, 460.

⁹⁵⁵ SW VII, 364.

⁹⁵⁶ SW XIII, 206 (Hervorhebung im Original); dass die Vernunft erst im Menschen den beschriebenen entscheidenden Entwicklungsgrad erreichen kann bzw. einen komplexen Entwicklungsgang durchlaufen muss, bis das Geistige deutlich hervortritt, bringt einmal mehr zum Ausdruck, dass neben Whitehead auch Schelling von einem ontologischen Primat des Materiellen in allen Entitäten ausgeht, diesbezüglich jedoch die Struktur des anfänglichen Göttlichen einen Unterschied im Sinne einer dort angenommenen Vorrangstellung des Geistigen aufweist.

⁹⁵⁷ Vgl. auch Holz (1973), S. 354 f.

⁹⁵⁸ Vgl. Högree (2012), S. 128, wo Schellings philosophischer Gesamtentwurf entsprechend nachvollziehbar auch als „große Psychologie des Kosmos“ verstanden wird; in diesem Zusammenhang sei ferner erneut auf Portmanns Ausführungen zur besonderen Nähe zwischen Mensch und „Urwesen“ verwiesen (vgl. Portmann (1966), S. 82).

⁹⁵⁹ Vgl. Kap. 4.1.2.1.

⁹⁶⁰ Vgl. SW VII, 470; NPS, 120; SW XIII, 299; PO, 491.

⁹⁶¹ Högree (1992), S. 149.

⁹⁶² Högree (1992), S. 149.

Vor diesem Hintergrund muss schließlich auch Schellings insbesondere in der *Freiheitsschrift* vorgenommene Bestimmung des Menschen als „Centralwesen“ verstanden werden, welches „in Bezug auf Gott“ den Status eines „periphere[n] Wesen[s]“ überwindet.⁹⁶³ So „verbindet“ sich Gott selbst gerade über das menschliche Wesen mit der Natur.⁹⁶⁴ Was Schelling hier jedoch offensichtlich nicht auszudrücken versucht, ist die Auffassung einer endgültigen Durchsetzung einer Harmonie der Welt über den Menschen, was u. a. mit Blick auf die *Stuttgarter Privatvorlesungen* deutlich wird.⁹⁶⁵ In diesem Zusammenhang ergibt sich ein weiteres Mal ein Zusammenspiel von Kontinuität und theoretischem Bruch zwischen späteren Überlegungen Schellings und denen der Identitätsphilosophie. Wie in letzterer bleibt der Mensch auch in der *Freiheitsschrift* und darüber hinaus zwar ein „Centralwesen“, ohne dass er jedoch nun als Ausdruck einer bereits etablierten kosmischen Harmonie verstanden wird, wie es z. B. noch im *Würzburger System* der Fall ist.⁹⁶⁶ So ist der Mensch schließlich auch nicht als wirklicher „Endzweck“ der Natur zu deuten.⁹⁶⁷ Vielmehr ersetzt seine Bestimmung als „Natur=Wesen“ die des „Allwesen[s]“.⁹⁶⁸ Schellings Verständnis des Menschen ist somit keinesfalls eine Form von Anthropozentrismus.⁹⁶⁹ Allerdings vollzieht sich der Schellingschen Position nach in Form des Menschen eine neue Entwicklungsstufe im Gesamtprozess der Welt.⁹⁷⁰ Mit dem menschlichen Wesen beginnt „eine neue Reihe von Ereignissen“.⁹⁷¹ So

⁹⁶³ Vgl. SW VII, 410 f.

⁹⁶⁴ SW VII, 411.

⁹⁶⁵ Vgl. NPS, 109; ebenfalls sei in diesem Zusammenhang verwiesen auf Grafe (im Erscheinen).

⁹⁶⁶ Vgl. SW VI, 491.

⁹⁶⁷ Vgl. SW XIII, 5 f.; diesen Punkt macht ebenfalls Markus Gabriel stark, der hervorhebt, dass sich Schelling theoretisch nicht an einer notwendig zum Menschen führenden Naturteleologie orientiert (Gabriel (2013), S. 160).

⁹⁶⁸ Vgl. EP, 140.

⁹⁶⁹ Vgl. Grafe (im Erscheinen).

⁹⁷⁰ Vgl. SW VII, 459.

⁹⁷¹ SW XIII, 6; vgl. diesbezüglich auch Kasper (1965), S. 35; Schmied-Kowarzik (1996), S. 143 f.; Grafe (im Erscheinen).

[fängt] [d]er Proceß, der in der Natur begonnen hatte, [...] in ihm aufs neue und wieder von vorne an. Auch er muß sich erst wieder aus dem Nichtseyenden emporarbeiten, das Dunkle in sich verdrängen, und aus einer Finsterniß höherer Art [...] das Licht [...] hervorrufen.⁹⁷²

Entsprechend kann auch der Prozess mythologischer Entwicklungen, der sich in der Menschheitsgeschichte erkennen lässt, als der sich im Menschen erneut vollziehende Prozess der Natur verstanden werden⁹⁷³:

Es geht im mythologischen Bewusstseyn im Verlauf des ganzen Processes dasselbe vor, was in der Natur vorgegangen ist. Man kann insofern gewissermaßen sagen: die Mythologie sey eine ideale oder idealische Hülle, die um jene Geschichte der Natur gezogen sey, was gleichbedeutend seyn würde mit dem Ausdruck: die Mythologie sey nur die in einer höheren Potenz sich wiederholende Geschichte der Natur.⁹⁷⁴

Jenseits dieser Anbindung des Menschen an die kosmischen Anfänge bleibt zu beachten, dass insbesondere mit Beginn der Freiheitsphilosophie und den *Weltaltern* Schellings Denken verstärkt auf eine Auseinandersetzung mit erst noch kommenden Entwicklungsphasen der Welt ausgerichtet ist⁹⁷⁵, was sich auch anhand der Diskussion um die zukünftige Entwicklung des Menschen ausdrückt.⁹⁷⁶ Schelling entgeht in diesem Kontext der nihilistischen Vorstellung einer diesbezüglich gesehenen unabänderlich deströsen Entwicklung, wie sie mit Blick auf seine Zeitgenossen z. B. Friedrich Schlegel entwirft. „[D]as Drama der Menschengeschichte“ steht Schlegel zufolge „dem Ende um vieles näher [...] als dem Anfange.“⁹⁷⁷ Was sich jedoch durchaus im Denken Schellings erkennen lässt, ist ein den durch Freiheit bestimmten Geist auszeichnendes „Vermögen“, nicht nur

⁹⁷² SW VII, 459; vgl. auch Grafe (im Erscheinen).

⁹⁷³ Vgl. Whistler (2011), S. 356; SW XII, 592, 627; SW XIII, 453.

⁹⁷⁴ SW XIII, 492.

⁹⁷⁵ Vgl. u. a. VII, 403 f.; WA, 102.

⁹⁷⁶ Wie Kasper betont, liegt hierin gerade die gedankliche Stärke der Schellingschen Philosophie: „Eines aber hat Schelling gegenüber Hegel sicher voraus: Für ihn faßt sich die Geschichte nicht in der Gegenwart zusammen, sein Geschichtsbegriff ist offen auf Zukunft hin.“ (Kasper (1965), S. 20)

⁹⁷⁷ Zitiert in Schenk (1970), S. 31 (nach Schlegel, F., Signatur des Zeitalters, in: Concordia, Wien 1820, S. 28 (Schenk (1970), S. 239); eigene Auslassung).

im Sinne „des Gute[n]“, sondern auch „des Böse[n]“ handeln zu können.⁹⁷⁸ Letzteres wird dem „Guten“ nicht absolut entgegengestellt. Vielmehr „kann [man sagen], daß das Gute selber das Böse in sich schließe. Ein Gutes, wenn es nicht ein überwundenes Böses in sich hat, ist kein reelles lebendiges Gutes.“⁹⁷⁹ Dieses „Böse“ entsteht jedoch, wie auch die Vernunft⁹⁸⁰, nicht erst mit dem Menschen. Vielmehr ist es nur ein spezifischer Ausdruck eines auf allen Entwicklungsstufen der Natur vorhandenen Faktors bzw. nur die bereits genannte⁹⁸¹ „Finsterniß“ in einer „höhere[n] Art“.⁹⁸² So ist das „Böse“ nach Schelling der „Krankheit“ ähnlich, die gleichfalls die Möglichkeit eines „Rückfalls“ der Weltentwicklung bedeutet.⁹⁸³ Im Hinblick auf den Menschen hat dies zur Folge, dass er zwar einerseits durch ein Streben nach geistiger Fortentwicklung bestimmt sein kann. Dies jedoch andererseits nur dann, wenn er „nicht durch eigene Schuld diese Richtung verkehrt“ bzw. eine „aufsteigende[] in eine herabsteigende“ Entwicklung umwandelt.⁹⁸⁴ Es bleibt offen, ob der Mensch „entweder das Niedere oder das Höhere zu seinem Princip macht“.⁹⁸⁵ Das „Böse“ ist somit keine „bloße Privation des Guten, nicht bloße Verneinung der inneren Harmonie, sondern positive Disharmonie.“⁹⁸⁶ Wie es in der *Freiheitsschrift* heißt,

läßt sich [[s]o] auch das Platonische Wort wohl erklären, das Böse komme aus der alten Natur; denn alles Böse strebt [...] in jenen Zustand zurück, wo das anfängliche Centrum noch nicht dem Licht untergeordnet war, und ist ein Aufwallen des Centri der noch verstandlosen Sehnsucht.⁹⁸⁷

Dass das menschliche Individuum gegebenenfalls nicht mehr Teil bzw. Ausdruck einer aufstrebenden Entwicklung ist, muss ihm dabei unmissverständlich klar sein, soweit es sich nicht als isoliertes bzw. „absolut“ gestelltes Einzelwesen versteht⁹⁸⁸:

⁹⁷⁸ Vgl. SW VII, 352.

⁹⁷⁹ SW VII, 467.

⁹⁸⁰ Vgl. Kap. 4.1.2.1.

⁹⁸¹ Vgl. Kap. 4.1.2.1.

⁹⁸² SW VII, 459.

⁹⁸³ Vgl. SW VII, 459; ebenfalls sei verwiesen auf Moiso (1995), S. 199.

⁹⁸⁴ WA, 234; vgl. auch Grafe (im Erscheinen).

⁹⁸⁵ Vgl. SW VII, 470 f.

⁹⁸⁶ SW VII, 468.

⁹⁸⁷ SW VII, 374.

⁹⁸⁸ Vgl. SW VI, 544 f.

So wird z.B. die Lust und die Absicht andern zu schaden in den Menschen als [...] etwas Böses betrachtet. Aber [...] wenn wir dieses Handeln absolute betrachten, nicht in der Beziehung auf das Subjekt, so daß wir dieses zugleich mit einem Allgemeinbegriff, oder mit andern Menschen vergleichen, so werden wir darin eine Art der Vollkommenheit, keineswegs aber eine Unvollkommenheit gewahr. [...] Vergleichen wir ihn mit andern, so werden wir allerdings einen höheren Grad der Realität, und also auch der Perfektion, in denjenigen erkennen, die thätig sind andern zum Heil [...].⁹⁸⁹

Vor dem Hintergrund dieser Bestimmung des Menschen wird zugleich verständlich, welche Zielsetzung der Menschheitsentwicklung, die nicht einfach „end-, d.h. zweck- und sinnlos[] [...] ins Unendliche fort[schreitet]“⁹⁹⁰, oder dies zumindest nicht tun sollte⁹⁹¹, Schelling annimmt. So markiert die Überwindung des Bösen zugleich die Herausforderung des Menschen als solchem, welche besonders deutlich in den Notizen des Schelling-Schülers Maximilian von Bayern wiedergegeben wird.⁹⁹² Demnach stellt „[d]ie letzte fortdauernde Aufgabe“ des Menschen „die vollkommenste Befreyung der Vernunft“ dar, durch welche sich der Mensch „von allen blinden Mächten“ emanzipiert.⁹⁹³ Dass „die Herrschaft des guten Prinzips wieder hergestellt werden wird“, bleibt somit die Herausforderung, die sich im Hinblick auf „die letzte Entwicklung der Geschichte unseres Geschlechts“ stellt.⁹⁹⁴

4.1.3.2. Der „Entschluß zum Abenteuer“

Die potentielle Steigerung der Wirksamkeit von Vernunft in der Natur über den Menschen, die sich in Schellings Philosophie nachzeichnen lässt, bestimmt dabei im weiteren Sinne auch das Denken Whiteheads. Dieser sieht nur dort einen „Platz für die Vernunft“, wo eine Spezies nicht in einer Stabilisierung der gegenwärtigen Entwicklung der eigenen Art verharrt, die langfristig ihrem Vergehen gleichkommt, sondern sich vielmehr für das „Abenteuer“ entscheidet.⁹⁹⁵ Dieser

⁹⁸⁹ SW VI, 544.

⁹⁹⁰ Vgl. SW XIII, 10.

⁹⁹¹ Vgl. EP, 136.

⁹⁹² Zum Verhältnis von Schelling und Maximilian von Bayern vgl. Müller-Lüneschloß (2015), S. 171-175.

⁹⁹³ Müller-Lüneschloß (2015), S. 184.

⁹⁹⁴ Vgl. NPS, 117.

⁹⁹⁵ FR, 19 f. (dt. 19 f.); Grafe (im Erscheinen).

„Entschluß zum Abenteuer“ wird entsprechend als ein Aufbrechen „erreichte[r] Vollkommenheit“ verstanden.⁹⁹⁶ Die Vernunft ist also grundsätzlich mit der Möglichkeit zur Weiterentwicklung verbunden. Diesbezüglich muss erneut auf die zentrale begriffliche Differenzierung zwischen „praktischer“ und „spekulativer“ Vernunft bei Whitehead eingegangen werden.⁹⁹⁷ Die „aufs Praktische gerichtete[] Vernunft“ ist demnach, entgegen ihrer spekulativen Form oder Funktionsweise, bereits viele Millionen Jahre alt und entsprechend bereits bei den evolutionären Vorfahren des Menschen erkennbar⁹⁹⁸, während, sofern „wir die Evolutionsleiter abwärts steigen, [...] nach unten hin offenbar immer mehr das dunkle, unbewußte Dämmern zu[nimmt]“.⁹⁹⁹ Wie sich bereits anhand der dargestellten metaphysischen Eingebundenheit der Vernunft in die Natur erkennen lässt¹⁰⁰⁰, versucht Whitehead in diesem Zusammenhang sicher nicht auszudrücken, dass die Vernunft erst mit den unmittelbaren „tierischen Vorformen“ des Menschen entsteht¹⁰⁰¹. So wie die „Kreativität“ als „Prinzip des *Neuen*“ verstanden wird¹⁰⁰², ist die Vernunft, wie bereits ausgeführt¹⁰⁰³, das grundsätzliche „Organ“ dieses „Neue[n]“¹⁰⁰⁴, welches schließlich insbesondere im Menschen nachhaltig wirksam wird, insofern „das Anarchische“ hier nicht nur außerordentlich deutlich zum Vorschein kommt, sondern auch produktiv transformiert wird¹⁰⁰⁵.

Entscheidend sind nach Whitehead in Zusammenhang mit dieser Entwicklung die letzten Jahrtausende der Menschheitsgeschichte, da sich mit Beginn dieses Zeitabschnitts die „spekulative Vernunft“ herausbildet, die es ermöglicht, das Unmittelbare zu transzendieren, das eigene Wissen zu systematisieren und neue Methodiken und Verfahren zu entwickeln, die gedanklichen Fortschritt ermöglichen.¹⁰⁰⁶ Gerade dieser Fortschrittsdrang wird dabei nach Whitehead zum wesentlichen Merkmal sozialer Strukturen des Menschen.¹⁰⁰⁷ „[K]omplizierte soziale Organisationen“ (elaborate social organisation[s]) lassen sich demnach zwar

⁹⁹⁶ AI, 294 f. (dt. 510).

⁹⁹⁷ Vgl. Kap. 2.1.

⁹⁹⁸ FR, 40 (dt. 35); vgl. auch Grafe (im Erscheinen).

⁹⁹⁹ FR, 79 (dt. 65).

¹⁰⁰⁰ Vgl. Kap. 4.1.2.2.

¹⁰⁰¹ Vgl. FR, 40 (dt. 35).

¹⁰⁰² PR, 21 (dt. 62) (Hervorhebung im Original).

¹⁰⁰³ Vgl. Kap. 4.1.2.2.

¹⁰⁰⁴ FR, 20 (dt. 20) (eigene Hervorhebung).

¹⁰⁰⁵ Vgl. FR, 32-34 (dt. 30-32).

¹⁰⁰⁶ Vgl. FR, 40 f. (dt. 35 f.).

¹⁰⁰⁷ Vgl. AI, 91 (dt. 208).

durchaus auch z. B. mit Blick auf „Insektengesellschaften“ erkennen, deren Individuen zu komplexen überlebensnotwendigen „Routinehandlungen“ in der Lage sind. Jedoch fehlt diesen „Gesellschaften“ das „entscheidende Faktum des Fortschritts“.¹⁰⁰⁸

Dass es in menschlichen Gesellschaften umgekehrt zu einer Weiterentwicklung und zu einer andauernden Aneignung neuen Wissens kommt, hängt nicht zuletzt mit einer affirmativen Haltung gegenüber dem „Abenteurer“ bzw. grundsätzlichen Veränderungen zusammen.¹⁰⁰⁹ Der Fortschritt des Menschen wird somit „zu einer Wanderschaft in unbekannte abenteuerliche Gewässer.“¹⁰¹⁰ So wird das menschliche Wesen nach Whitehead zu dem „Faktor *innerhalb* der Natur, der ihre Plastizität in intensivster Form“ zum Ausdruck bringt, wobei mit „Plastizität“ wiederum seine Ausrichtung auf das Neue ausgedrückt wird, die der Annahme einer „Gleichförmigkeit der Natur“ entgegensteht.¹⁰¹¹ Der Mensch lässt sich somit im Gegensatz zum Tier bzw. zu anderen Tieren¹⁰¹² als das Wesen bestimmen, das sich durch eine Form von „Unruhe“ (disturbing element) auszeichnet¹⁰¹³, die

„wie ein Tropismus [wirkt], der den Blick des Menschen dem Licht zuwendet - dem Licht der Sonne, die sich auf ihrer Bahn zum Endzweck der Dinge hinbewegt und an ihrem Ursprung aufgeht.“¹⁰¹⁴

¹⁰⁰⁸ AI, 91 (dt. 208).

¹⁰⁰⁹ Vgl. AE, 33 (dt. 78); SMW, 258 (dt. 240); diesbezüglich sei auch verwiesen auf Grafe (2016b).

¹⁰¹⁰ Vgl. SMW, 258 f. (dt. 241).

¹⁰¹¹ Vgl. AI, 78 (dt. 189 f.) (Hervorhebung im Original).

¹⁰¹² Insbesondere in den späten *Essays on Science and Philosophy (Philosophie und Mathematik. Vorträge und Essays)* wird die begriffliche Gegenüberstellung von Mensch und Tier abgeschwächt und zugleich die Zufälligkeit des menschlichen Wesens noch deutlicher betont: „Die menschliche Spezies besteht aus einer kleinen Gruppe von Tieren, die sich für eine unbedeutende Zeit in geringfügiger Weise auf einem kleinen Planeten, der eine kleine Sonne umkreist, von der Masse des tierischen Lebens differenziert hat.“ (ESP, 91 (eigene Übersetzung; die zitierte Passage ist Teil des Essays *John Dewey and his Influence*, der nicht Teil der deutschen Übersetzungsausgabe ist; im Original heißt es: „The human race consists of a small group of animals which for a small time has barely differentiated itself from the mass of animal life on a small planet circling round a small sun.“))

¹⁰¹³ FR, 65 (dt. 53); Grafe (im Erscheinen).

¹⁰¹⁴ FR, 65 (dt. 53).

Zwar „[ist] [d]ie Unterscheidung zwischen Mensch und Tier [...]“, wie Whitehead betont, „in gewissem Sinne nur eine verschiedener Grade. Aber das Ausmaß der Grade macht den ganzen Unterschied aus - der Rubikon wurde überschritten.“¹⁰¹⁵

Insbesondere in der Schrift *Adventures of Ideas*, die wohl von allen Werken Whiteheads am deutlichsten den Menschen und seine Entwicklung zum Gegenstand hat¹⁰¹⁶, wird deutlich, dass ein hiermit verbundener „Schwung des menschlichen Abenteuerstrebens“ letztlich zu einer Tendenz des Harmonisierens beitragen kann, insofern der Mensch in radikaler Weise seine „bloß persönlichen Interessen“ zu überschreiten bereit ist.¹⁰¹⁷ Hiemit soll jedoch nicht zum Ausdruck kommen, dass persönliche Emotionen irrelevant sind. Vielmehr ist nach Whitehead die „Freude“, das bergsonsche Konzept des „Lebensschwungs“ erneut aufgreifend, „der normale, gesunde Ansporn für den *élan vital*.“¹⁰¹⁸ Jedoch darf es nicht zu „eine[r] Umkehrung des sozialen Impulses“ des Menschen kommen.¹⁰¹⁹

Die „gegenläufige Tendenz“ des Disharmonischen drückt sich entsprechend z. B. in Formen „egoistischen Ehrgeiz[es]“ aus.¹⁰²⁰ Noch deutlicher wird diese mögliche Entwicklung im Kontext des Menschen über die generelle „destruktive Kraft“ des „Übel[s]“ (evil) fassbar, welches trotz einer diesem attestierten Unbeständigkeit „[dazu] führt [...], daß die Welt Formen der Vollendung verliert“.¹⁰²¹ Whitehead folgt vor diesem Hintergrund einer näheren Bestimmung des Bösen, die sich kaum von derjenigen Schellings unterscheidet. So ist zwar gewissermaßen das „Übel, das in seinem Genuß triumphiert, [...] an sich gut“.¹⁰²² Es ist dies jedoch nie unter dem Gesichtspunkt der Relationalität bzw. in seiner Teilhaftigkeit am Ganzen.¹⁰²³ So erweist sich, wie Braeckman hervorhebt, nicht nur im Sinne Schellings, sondern auch Whiteheads, von einem menschlichen Standpunkt aus dasjenige als ablehnenswert bzw. unmoralisch, was nicht zur Harmonisierung beiträgt und sich gegen die aufstrebende Tendenz der Welt richtet.¹⁰²⁴

¹⁰¹⁵ MT, 27 (dt. 69).

¹⁰¹⁶ Vgl. AI, 3 (dt. 79).

¹⁰¹⁷ Vgl. AI, 288 (dt. 498 f.); ebenfalls sei verwiesen auf RM, 85 (dt. 75); Grafe (im Erscheinen).

¹⁰¹⁸ Vgl. AE, 31 (dt. 76) (Hervorhebung im Original).

¹⁰¹⁹ Vgl. AI, 288 (dt. 499).

¹⁰²⁰ Vgl. AI, 288 f. (dt. 499 f.); diesbezüglich sei auch verwiesen auf Grafe (im Erscheinen).

¹⁰²¹ Vgl. RM, 83 f. (dt. 73 f.).

¹⁰²² RM, 83 (dt. 73).

¹⁰²³ Vgl. RM, 83 (dt. 73).

¹⁰²⁴ Braeckman (1990), S. 41 f.

4.1.3.3. Vernunftwesen jenseits des Menschen

Rückblickend lässt sich in Anbetracht der Bestimmung des Menschen in den Philosophien Schellings und Whiteheads erneut eine grundsätzliche gemeinsame metaphysische Ausrichtung erkennen, die jedoch mit einer unterschiedlich starken Ausdifferenzierung bestimmter theoretischer Aspekte und systematischen Unterschieden einhergeht. Diese geteilte philosophische Perspektive nimmt ihren Ausgang in dem Versuch, die Natur nicht als Struktur zu begreifen, die dem Menschen gegenübergestellt wird¹⁰²⁵, sondern vielmehr als allumfassendes Gefüge, in dessen Entwicklung die Möglichkeit grundlegender evolutionärer Einschnitte liegt, ohne dass es eine „absolute Grenze des Lebendigen“¹⁰²⁶ bzw. „ontologische[] Brüche“¹⁰²⁷ gibt.¹⁰²⁸ Die menschliche Existenz stellt bei Schelling und Whitehead eine solche „Zäsur“ dar¹⁰²⁹, wobei insbesondere Schelling vor dem Hintergrund eines „unleugbar Zweckmäßige[n] im Einzelnen und Ganzen“¹⁰³⁰, gerade das menschliche Wesen in diesem Zusammenhang hervorhebt. So heißt es in einem seiner späteren Aufsätze:

Der Mensch ist einmal von Natur so beschaffen, daß das Schauspiel einer, wahrhaft oder auch nur scheinbar, zwecklosen Thätigkeit ihnen ganz zuwider ist [...]. Ueberall dagegen, wo er einen Zweck erblickt, wird er angezogen, wo er ein Ganzes sich aufbauen oder entstehen sieht, festgehalten [...].¹⁰³¹

Die deutlicher akzentuierte Rolle des Menschen in der kosmischen Entwicklung ist bei Schelling im Grunde bereits in der Konzeption der „Mitwissenschaft“ angelegt¹⁰³², während Whitehead insbesondere mit Blick auf die Endphase seines philosophischen Schaffens tendenziell eher dazu neigt, das menschliche Wesen

¹⁰²⁵ Vgl. die einleitenden Ausführungen in Kap. 4.1.3.

¹⁰²⁶ Rohs (1996), S. 253.

¹⁰²⁷ Rohs (1998a), S. 197.

¹⁰²⁸ Wie Rohs ganz im Sinne Schellings und Whiteheads hervorhebt, „[schließen] generelle Strukturen [...] nicht aus, daß für spezielle Wesen außerdem Spezielles gilt. Derart Spezielles muß aber graduell kontinuierlich an die generellen Strukturen anschließen, wodurch solche Konzeptionen evolutionskompatibel werden.“ (Rohs (1998a), S. 198).

¹⁰²⁹ Grafe (im Erscheinen).

¹⁰³⁰ SW VIII, 290.

¹⁰³¹ SW VIII, 467.

¹⁰³² Vgl. Kap. 2.4.

weniger gegenüber der Welt, in der es existiert, herauszuheben¹⁰³³. Nichtsdestotrotz steht die Ausarbeitung der Bestimmung des Menschen bei Schelling und Whitehead offenbar direkt oder indirekt in einer gemeinsamen philosophischen Denktradition. So findet sich erneut im frühneuzeitlichen Denken Böhmes ein gemeinsamer Vorgänger der schellingschen und whiteheadschen Position. Dieser betont bereits die insbesondere dem Menschen zukommende Möglichkeit, entweder zu einer harmonischen Entwicklung der Welt oder zu ihrer Disharmonie beizutragen.¹⁰³⁴ Diese Möglichkeit eines Auf- oder Abstieg der Welt über die Aktivität des Menschen tritt entsprechend immer wieder auch in den Werken Schellings und Whiteheads hervor.¹⁰³⁵ Wie in Blochs weitumfassendem Werk *Das Prinzip Hoffnung*, wirken dabei offenbar auch in deren Schriften „Nichts wie Alles [...] als utopische Charaktere, als drohende oder erfüllende Resultatsbestimmungen“, die „in der Welt noch keineswegs entschieden [sind].“¹⁰³⁶

Es scheint jedoch nicht der Fall zu sein, dass die Beantwortung der Frage nach der langfristigen Entwicklung der Welt bei Schelling und Whitehead allein an der Zukunft des Menschen zu bemessen wäre. Beide Philosophen spekulieren mehr oder weniger direkt über die Möglichkeit anderer Intelligenzen, die nicht auf der Erde entstanden sind.¹⁰³⁷ Grundsätzlich handelt es sich hierbei nicht um eine philosophische Idee, die sich erst in neuerer Zeit entwickelt hat. Bereits im antiken Denken, insbesondere in der atomistischen Philosophie, wird von der möglichen Gegebenheit anderer belebter Welten ausgegangen¹⁰³⁸, wobei sich diese Position bis ins spätmittelalterliche Denken erkennen lässt¹⁰³⁹. Schließlich wird diese Vorstellung auch im Renaissance-Denken Brunos aufgegriffen, der die Idee vernunftbegabter Wesen jenseits des Menschen als Konsequenz eines unabgeschlossenen Naturverständnisses begreift.¹⁰⁴⁰ So versteht Bruno, ähnlich wie sein Zeitgenosse Galileo¹⁰⁴¹ die „prächtigen Gestirne und flammenden Körper“ als Himmelskörper, „welche ebensoviele bewohnte Welten, gewaltige Organismen [...] und unzählbare Welten zu sein scheinen und wirklich sind, ganz

¹⁰³³ Vgl. ESP, 91.

¹⁰³⁴ Werner (1986), S. 67 f.; vgl. Böhme (1988), S. 86 f.

¹⁰³⁵ Vgl. Kap. 4.1.3.2; ebenfalls sei verwiesen auf Grafe (im Erscheinen).

¹⁰³⁶ Vgl. Bloch (2013), S. 11.

¹⁰³⁷ Vgl. u. a. GPP, 95; Price (2001), S. 233 f.

¹⁰³⁸ Rescher (1985), S. 383 f.

¹⁰³⁹ Vgl. Siebenpfeiffer (2013), S. 141 f.

¹⁰⁴⁰ Lovejoy (2015), S. 143 f.; Rescher (1985), S. 384.

¹⁰⁴¹ Vgl. Siebenpfeiffer (2013), S. 141.

ähnlich derjenigen, welche uns umschliesst.“¹⁰⁴² Interessanterweise setzt sich Schelling viel umfassender als Whitehead mit dieser Möglichkeit auseinander und behandelt diese im Rahmen seiner Vorstellung einer „Stufenfolge geist[ig]er Entwicklung“¹⁰⁴³. Die diesbezüglichen Ausführungen verteilen sich dabei über Schellings gesamtes Werk und ergeben insgesamt ein deutliches Bild seiner hierzu entwickelten theoretischen Position, die, trotz der wiederholt hervorgehobenen Sympathie für die Philosophie Brunos¹⁰⁴⁴, letzterem im Hinblick auf die Hypothese uns unbekannter Vernunftwesen jedoch nur bedingt folgt. So kritisiert Schelling diejenigen Philosophen, „die [...] gern auf allen Sternen Menschen sähe[n]“.¹⁰⁴⁵ Diese Position ist für ihn „längst in die Romane verwiesen und für den ernstesten Philosophen kein Gegenstand der Beachtung“.¹⁰⁴⁶ Schelling hält es schlicht für unrealistisch, „daß überall der Proceß zu dem gleichen Ende hinausführt, überall menschliche oder menschenähnliche Wesen verbreitet seyn müssen.“¹⁰⁴⁷ Vielmehr wird die höhere Wahrscheinlichkeit einer Entwicklung einfacherer Formen des Lebens auf anderen Welten¹⁰⁴⁸, oder gar die Entstehung von intelligenten Lebensformen angenommen, die sich radikal von der menschlichen Form unterscheiden:

Man könnte einwenden; Nicht der Mensch allein, auch die Welt Körper seÿen vollkommen, d. h. alles begreifende Totalitäten, und doch seÿen sie keine Intelligenzen. Aber vielleicht sind sie es, [...]. Wahrscheinlicher aber ist es letzte Bestimmung der Welt-Körper, sich zur Intelligenz zu erheben[.]¹⁰⁴⁹

Dabei sieht Schelling auch die Möglichkeit „höhere[r], geistigere[r] Wesen als wir sind, da in uns noch zu viel Irdisches kann geblieben seyn, jene aber auf einer höheren Stufe der Vergeistigung angekommen seyn können.“¹⁰⁵⁰ Zugleich wird

¹⁰⁴² Bruno (1993), S. 27.

¹⁰⁴³ Vgl. SWMV, 62 (Ergänzung im Original).

¹⁰⁴⁴ Vgl. u. a. SW VI, 387.

¹⁰⁴⁵ SW XIV, 10.

¹⁰⁴⁶ SW XIV, 10; vgl. auch SW IX, 108 f.; möglicherweise hat Schelling hier literarische Werke wie *Die Reise mit dem Luft-Schiff nach der obern Welt* vor Augen, welches 1744 von Eberhard Kindermann verfasst wird und eine interplanetare Reise des Menschen schildert, an deren Ende letzterer schließlich auf intelligente Wesen trifft, die auf dem Mars eine vollkommene Welt erschaffen haben (vgl. Siebenpfeiffer (2013), S. 139, 148 f.).

¹⁰⁴⁷ SW XI, 494; vgl. auch SW X, 312.

¹⁰⁴⁸ Vgl. SW X, 331; Müller-Lüneschloß (2015), S. 182 f.

¹⁰⁴⁹ NPS, 108.

¹⁰⁵⁰ Zitiert nach Müller-Lüneschloß (2015), S. 183.

der Mensch jedoch mit Blick auf die „allgemeine[] Leiter [...] der vernünftigen Wesen“ als auf „eine[r] sehr hohe[n] Stufe“ stehend begriffen.¹⁰⁵¹

Wie bereits hervorgehoben, setzt sich Whitehead weniger intensiv mit diesem Aspekt der Weltentwicklung auseinander. Die Möglichkeit „vernünftige[r] Wesen“ (reasonable beings)¹⁰⁵² auf anderen Planeten wird jedoch mehrfach angesprochen. Dies offenbar immer unter dem Gesichtspunkt der möglichen grundsätzlichen Andersartigkeit solcher Lebensformen.¹⁰⁵³ In diesem Zusammenhang sind die Ausführungen von Relevanz, die sich in Lucien Prices *Dialogues of Alfred North Whitehead* finden. So hebt Whitehead in einem Gespräch die Notwendigkeit eines gedanklichen Einbezugs der „unendlichen Möglichkeiten“ (infinite possibilities) der Naturentwicklung hervor¹⁰⁵⁴:

Hinsichtlich der Körpergröße ist die Differenz zwischen den Insekten und uns nichts im Vergleich zu der zwischen uns und den Himmelskörpern; und - wer weiß? - vielleicht sind die Nebel empfindungsfähige Wesen und das, was wir von ihnen sehen können, sind ihre Körper. Dies ist nicht in höherem Maße unvorstellbar als das es Insekten geben könnte, die einen scharfen Verstand besitzen [...].¹⁰⁵⁵

Unabhängig davon, wie sich Schelling und Whitehead mögliches intelligentes Leben jenseits unserer Welt vorstellen, kommt in den diesbezüglichen Spekulationen der deutlich erkennbare Versuch zum Ausdruck, die letztendliche konkrete Ausformung des Menschen als sekundär zu betrachten und vielmehr den mit ihm einhergehenden Grad an Vernunftentwicklung als wesentlich hervorzuheben.¹⁰⁵⁶ Dies kommt besonders in Schellings Hervorhebung der Idee zum Ausdruck, dass

¹⁰⁵¹ SW VIII, 183; Grafe (im Erscheinen).

¹⁰⁵² AI, 291 (dt. 503).

¹⁰⁵³ Vgl. AI, 291 (dt. 503); AE, 107 (dt. 159).

¹⁰⁵⁴ Price (2001), S. 234 (eigene Übersetzung).

¹⁰⁵⁵ Price (2001), S. 233 f. (eigene Übersetzung; im Original heißt es: „In the scale of size, the difference between the insects and us is as nothing to that between us and the heavenly bodies; and - who knows? - perhaps the nebulae are sentient entities and what we can see of them are their bodies. That is no more inconceivable than that there may be insects who have acute minds [...].“); Nicholas Rescher verweist interessanterweise auf Fred Hoyles fiktionales Werk *The Black Cloud*, in welchem eine vergleichbare und dem Menschen in ihrer Komplexität weit überlegene Lebensform beschrieben wird (vgl. Rescher (1985), S. 388). Diese Fiktion als Ausdruck der Überlegung einer radikalen Andersartigkeit intelligenten Lebens jenseits unserer Welt, deckt sich dabei nach Rescher mit wissenschaftlichen Überlegungen, wie sie u. a. Carl Sagan entwickelt (vgl. Rescher (1985), S. 388).

¹⁰⁵⁶ Vgl. Meillassoux (2011), S. 190.

der Mensch eben nicht in erster Linie „ein Produkt der Erde“, sondern „des ganzen Processes“ ist.¹⁰⁵⁷ So ist die Geschichte des Menschen ein wichtiger Teil der „Weltgeschichte“.¹⁰⁵⁸ Im menschlichen Wesen konzentriert sich die Möglichkeit, in zukunftsorientierter Weise an einer Gesamtordnung der Welt entscheidend und aus eigenem Entschluss mitzuwirken.¹⁰⁵⁹ Entsprechend müssen die philosophischen Ausarbeitungen Schellings und Whiteheads nicht zuletzt, wie insbesondere Holz hervorhebt, auch im Sinne einer „Statuierung der Autonomie menschlicher Vernunft“ verstanden werden.¹⁰⁶⁰ Die Hervorhebung der hiermit assoziierten aufstrebenden Entwicklungstendenz wirft jedoch die Frage auf, auf welchen endgültigen Zustand sich der Kosmos nach Schelling und Whitehead vor dem Hintergrund einer gesamtweltlichen metaphysischen Perspektive hinbewegen kann.

4.2. Theogonie

Während im vorangehenden Kapitel 4.1 die Konzentration auf der „kosmogonischen“ Betrachtungsebene der „theokosmogonischen“ Entwicklung der Welt in Schellings und Whiteheads Philosophie lag, folgt nun ein Übergang zu einer Untersuchung der diesbezüglichen „theogonischen“ Ebene. Letztere lässt sich, wie bereits dargestellt, im Grunde nicht von der Darstellung der Entwicklung des Kosmos als solchem trennen. Dies wird insbesondere im Hinblick auf dessen Anfänge deutlich.¹⁰⁶¹ Die folgende „theogonische“ Betrachtungsebene ist somit vielmehr eine Fortführung der Darstellung eines sich entwickelnden Gottes, dessen Ursprung bzw. anfängliche Entwicklung bereits erläutert wurde.¹⁰⁶² Es bleibt jedoch zu untersuchen, wie sich die Gegenwart und insbesondere die Zukunft Gottes als Teil des gesamtkosmischen Prozesses nach Schelling und Whitehead verstehen lässt.

¹⁰⁵⁷ Vgl. SW X, 389.

¹⁰⁵⁸ Vgl. zur gegenteiligen Auffassung, wonach die „[d]ie Weltgeschichte[] nicht die unsrige[] ist“, die Ausführungen Carl August von Eschenmeyers im Kontext der Diskussion um Schellings *Freiheitsschrift* (SW VIII, 155).

¹⁰⁵⁹ Vgl. erneut Braeckman (1990), S. 41 f.

¹⁰⁶⁰ Vgl. Holz (2009), S. 156 f.; ebenfalls sei verwiesen auf Holz (2011), S. 162 f., wo u. a. auch mit Blick auf Schelling und Whitehead von der Möglichkeit einer „Metaphysik[] des Autonomiegedankens“ gesprochen wird.

¹⁰⁶¹ Vgl. Kap. 4.1.1.1.

¹⁰⁶² Vgl. Kap. 4.1.1.1.

4.2.1. Der „Sieg des Subjektiven über das Objektive“

Richtet sich vor diesem Hintergrund zunächst der Blick auf Schellings Ausführungen, muss einmal mehr der in diesen erkennbare mit dem Göttlichen verbundene Anfang des Weltprozesses bzw. die „Urpotenz“ untersucht werden. Diese ist demnach selbst noch keine „Hervorbringung Gottes“¹⁰⁶³, aber zugleich Ausdruck davon, dass „[er] Potentiâ [...] immer Gott [ist]“.¹⁰⁶⁴ So ist die „Urpotenz“ notwendige Grundlage bzw. „Organ“ eines noch „zukünftige[n]“ Gottes.¹⁰⁶⁵ Als Analogie dient Schelling in diesem Zusammenhang auch das Verhältnis von Samenkorn und Pflanze.¹⁰⁶⁶ Das „erste Wirkliche“ bzw. das Geistige am Anfang der Natur, wird somit zum „ewige[n] Keim Gottes“.¹⁰⁶⁷ Einmal mehr kann dabei auch diese Konzeption im Kontext des Bruches mit den identitätsphilosophischen Überlegungen verstanden werden. Während in letzteren bereits „die Natur selbst [...] das volle göttliche Daseyn [...], oder Gott“ darstellt¹⁰⁶⁸, ermöglicht der Prozess der Welt in späteren Ausführungen vielmehr eine anhaltende Entfaltung des göttlichen Daseins, wobei diese angesichts der weitgehenden Unvorhersehbarkeit der Naturentwicklung, wie sie Schelling beginnend mit der Freiheits- und *Weltalter*-Philosophie annimmt, nicht mehr als einen eindeutig vorherbestimmten Entwicklungsgang gehend verstanden werden kann.¹⁰⁶⁹ In identitätsphilosophischen Ausführungen wie denen des *Würzburger Systems* heißt es jedoch noch: „Was vergeht oder noch vergehen wird, **ist** in Gott schon vergangen; die Zeit ist nur die ewige Offenbarung dessen, was vor Gott nichtig ist. [...] Was geschehen soll, geschieht doch.“¹⁰⁷⁰ In einem erst kürzlich veröffentlichten Fragment aus der Zeit um 1804¹⁰⁷¹ heißt es damit einhergehend: „Gott ist nicht ein Werden [...] sondern ein aus- und in *sich selbst* Seyn.“¹⁰⁷² Mit dieser Bestimmung Gottes wird in Schellings späteren Überlegungen, wie bereits angeführt, jedoch deutlich gebrochen. Gott ist nun nicht länger zu verstehen als

¹⁰⁶³ Vgl. SW XIII, 302; PO, 492.

¹⁰⁶⁴ PO, 486.

¹⁰⁶⁵ Vgl. SW XIV, 129; ebenfalls sei verwiesen auf PO, 665.

¹⁰⁶⁶ Vgl. SW XIII, 296.

¹⁰⁶⁷ Vgl. SW VIII, 315; WA, 43 f.

¹⁰⁶⁸ SW VII, 59.

¹⁰⁶⁹ Vgl. Kap. 4.1.2.1.

¹⁰⁷⁰ SW VI, 569 (Hervorhebung im Original).

¹⁰⁷¹ Vgl. Leistner (2014), S. 205.

¹⁰⁷² Zitier nach Leistner (2014), S. 209 (Hervorhebung im Original).

etwas „gleich von Anfang Fertiges und Vorhandenes“¹⁰⁷³, sondern, wie Hogrebe schreibt, gleichfalls durch die „Erosionen einer tiefliegenden Dynamik des Werdens“ bestimmt.¹⁰⁷⁴ So heißt es in den *Weltaltern*:

Als stillstehende Kraft ist Gott nicht zu denken, außer in jenen abgezogenen unlebendigen Systemen, die in anderer Hinsicht fast allgemein verwerflich gefunden werden. Ist in ihm Leben und Persönlichkeit, so ist eine fortschreitende Bewegung in ihm, worinn er jedoch nur von sich ausgehen und auch nur wieder in sich selbst zurückkehren kann, also zugleich Anfang und Ziel der Bewegung ist.¹⁰⁷⁵

Mit diesem „in sich selbst zurückkehren“ kann nun eben nicht gemeint sein, dass Gott am Anfang der Weltentwicklung mit dem Gott des diesbezüglichen Endzustandes gleichzusetzen wäre.¹⁰⁷⁶ Vielmehr stellen die „Potenzen“, über die die Natur gewissermaßen Entwicklungssprünge vollzieht, gleichermaßen „Perioden der Selbstoffenbarung Gottes“ dar.¹⁰⁷⁷ Wie bereits dargestellt wurde, drückt sich über die „Potenzen“ nach Schelling eine Entwicklung hin zu komplexeren Formen des Geistigen aus¹⁰⁷⁸, wie es insbesondere im Hinblick auf den Menschen erkennbar wird, der trotz der begrifflichen Bestimmung als „Centralwesen“ für Schelling offenbar in erster Linie zum Sinnbild eines noch zu verwirklichenden, im Menschen noch nicht erreichten Entwicklungspotentials der Natur zu verstehen ist¹⁰⁷⁹. Er ist noch nicht derjenige Faktor, über den es gänzlich gelingt, „die Leibliche, Natürliche-Welt der Geistigen zu unterwerfen; die Leibliche Welt sollte nur die Staffel zur Geistigen seyn.“¹⁰⁸⁰ So „[ist] [d]er größte Zweck und die Tendenz des Ganzen [...], daß die Natur in's Geistige übergehe.“¹⁰⁸¹ Zwar reicht letzteres, bereits jenseits aller theistischen Ausführungen und Implikationen erkennbar an Schellings Bestimmung der „Geisterwelt“, bis in die Anfänge der

¹⁰⁷³ SW VII, 432; vgl. auch SW VIII, 72; NPS, 88; diese Idee findet sich bereits im *System des transzendentalen Idealismus*, welches von Schelling im Vorfeld der Schriften zur Identitätsphilosophie ausgearbeitet wird (vgl. SW III, 603 (AA I 9.1, 301 f.)).

¹⁰⁷⁴ Vgl. Hogrebe (2012), S. 135.

¹⁰⁷⁵ WA, 67 f.

¹⁰⁷⁶ Vgl. Hartshorne (1962), S. 272.

¹⁰⁷⁷ Vgl. SW VII, 428; Whistler (2011), S. 353.

¹⁰⁷⁸ Vgl. Kap. 4.1.2.1.

¹⁰⁷⁹ Vgl. Kap. 4.1.3.1 u. 4.1.3.3.

¹⁰⁸⁰ Vgl. NPS, 109; ebenfalls sei verwiesen auf WA, 234.

¹⁰⁸¹ NPS, 106; vgl. auch SW VII, 363; WA, 262 f.; SW IX, 6.

Natur zurück.¹⁰⁸² Doch wird zugleich zwischen diesen geistigen Anfängen und einer „zukünftigen Geisterwelt“ differenziert.¹⁰⁸³ So kann der Übergang in das Geistige im Sinne seiner vollständigen Durchsetzung als andauernder Prozess verstanden werden, in welchem „die verneinende (eigentlich allein verkörpernde) Kraft immer mehr dem Geistigen unterworfen und immer sichtbarer der innere himmlische Keim entfaltet wird.“¹⁰⁸⁴ Schelling spricht mit Blick auf dieses Verständnis des „gemeine[n] Weltproceß[es]“ auch von „einem fortschreitenden, wenn auch [...] immerfort bestrittenen, Sieg des Subjektiven über das Objektive“¹⁰⁸⁵ bzw. einem solchen des „Idealen über das Reale“¹⁰⁸⁶. Als theogonische Entwicklung „[hat] [d]er Process [...] nur die Absicht, die Gottheit und die damit gesetzten ewigen Verhältnisse zu verwirklichen.“¹⁰⁸⁷ Die „eigentliche Theogonie“ ist somit eine „Geburt des göttlichen Wesens“.¹⁰⁸⁸

Die gänzliche Realisierung Gottes lässt sich vor diesem Hintergrund, wie Lovejoy mit Blick auf Schelling ausführt, in Form eines beständigen „Kampf[es] gegen Widerstände“ verstehen.¹⁰⁸⁹ Hierin wird einmal mehr deutlich, warum nach Schelling Gott weniger mit einem „Bewusstseyn“, als vielmehr mit einem „Bewusstwerden“ assoziiert werden muss.¹⁰⁹⁰ Er ist in einer evolutionären Entwicklung begriffen¹⁰⁹¹, „die in die Zukunft [...] hinausreicht“¹⁰⁹². Wie jede andere

¹⁰⁸² Vgl. NPS, 126.

¹⁰⁸³ Vgl. WA, 156 f., 233; SW VIII, 248.

¹⁰⁸⁴ Vgl. SW VIII, 281 f.; diesbezüglich sei auch verwiesen auf Holz (1984), S. 416, wo die schellingsche Bestimmung des „Entstehen[s]“ als eine Verminderung und das „Vergehen“ als ein Zuwachs des „Materialcharakters“ dargestellt wird.

¹⁰⁸⁵ SW X, 231; vgl. auch SW X, 255; GPP, 275; SWMV, 92.

¹⁰⁸⁶ SW X, 255.

¹⁰⁸⁷ PO, 534.

¹⁰⁸⁸ SW XIII, 125; so wie der Begriff der „Theogonie“ bereits auf Hesiod zurückführt, bemüht sich Schelling zugleich zu zeigen, dass sein eigenes Theogonie-Verständnis nicht im Widerspruch zu den dortigen Ausführungen steht. So heißt es in der *Historisch-Kritischen Einleitung in die Philosophie der Mythologie*: „Objectiv betrachtet ist die Mythologie wofür sie sich gibt, wirkliche Theogonie, Göttergeschichte; da indeß wirkliche Götter nur die sind, denen Gott zu Grunde liegt, so ist der letzte Inhalt der Göttergeschichte die Erzeugung, ein wirkliches Werden Gottes im Bewußtseyn, zu dem sich die Götter nur als die einzelnen erzeugenden Momente verhalten.“ (SW XI, 198)

¹⁰⁸⁹ Vgl. Lovejoy (2015), S. 389.

¹⁰⁹⁰ Vgl. SW VII, 433 (eigene Hervorhebungen); diesbezüglich sei auch verwiesen auf Kasper (1965), S. 83; Lovejoy (2015), S. 381.

¹⁰⁹¹ Vgl. WA, 43 f.; SW VIII, 169.

¹⁰⁹² Vgl. SW XI, 571.

Entität der Natur ist damit auch Gott über sein uranfängliches Wirken hinaus¹⁰⁹³ gleichfalls durch eine Form von „Sehnsucht“ mitbestimmt¹⁰⁹⁴. Diese wird schließlich verstanden als Ausrichtung an einem „Höher[e]n“¹⁰⁹⁵ bzw. als „Trieb des Seinkönnenden“¹⁰⁹⁶.

4.2.1.1. „Alles in Allem“

Vor diesem Hintergrund lässt sich Gott zunächst verstehen als „die Ursache, die allgemein und im ganzen Weltprozess dem Subjektiven über das Objektive, entfernter also dem Idealen über das Reale den Sieg verleiht“¹⁰⁹⁷, womit die „Zeit der Zukunft“ zur „Zeit des Geistes“ wird¹⁰⁹⁸. Es muss jedoch noch genauer bestimmt werden, wie dieser Endzustand der Weltentwicklung und damit der zukünftige Gott selbst zu verstehen ist. Was lässt sich darunter begreifen, dass Gott, wie Schelling in den *Weltalter*-Fragmenten schreibt, als der „[Zukünftig[e]] Geist“ zu interpretieren ist?¹⁰⁹⁹ Auch in diesem entscheidenden Entwicklungsstadium Gottes, so lässt sich diesbezüglich einleitend antworten, wird letzterem durchaus kein ontologischer Sonderstatus zuerkannt. Auch „das geistigste Gewächs verlangt“, wie es ebenfalls in einem Entwurf zu den *Weltaltern* heißt, „eine Erde, aus der es wächst.“¹¹⁰⁰ Somit ist auch Gott weiterhin nicht als vom Physischen getrennt zu verstehen, sondern vielmehr als ein zumindest in der Zukunft¹¹⁰¹ „vollkommene[s] geist-leibliche[s] Wesen“¹¹⁰². In diesem Begriff deutet sich jedoch in Übereinstimmung mit der Darstellung Gottes am Anfang des Weltprozesses erneut an, dass das Geistige im göttlichen Wesen das bestimmende Element ist. Doch während der anfängliche „Urwille“ noch keiner komplexen, sich über einen langen Zeitraum entwickelten Natur gegenübersteht bzw.

¹⁰⁹³ Vgl. SW VII, 395.

¹⁰⁹⁴ Vgl. SW VIII, 169 f.; WA, 241.

¹⁰⁹⁵ Vgl. EV, 145 f.

¹⁰⁹⁶ Vgl. EV, 121.

¹⁰⁹⁷ Vgl. GPP, 355.

¹⁰⁹⁸ SWMV, 211 (Hervorhebung im Original).

¹⁰⁹⁹ Vgl. WF II, 29 (Hervorhebung im Original); ebenfalls sei verwiesen auf WF II, 63 f.

¹¹⁰⁰ WA, 239.

¹¹⁰¹ Vgl. WF II, 29, 63 f.

¹¹⁰² Vgl. SW VIII, 281.

mit einer solchen verwoben ist, drückt sich im zukünftigen Gott erst die wirkliche Alledurchdringung der Natur durch das Geistige aus. Gott *wird* schließlich „Alles in Allem“.¹¹⁰³

Dieser Zustand, in welchem „er ganz verwirklicht seyn wird“, liegt jedoch den späteren Ausführungen Schellings nach noch in „ferne[r] Zukunft“¹¹⁰⁴, während in der Identitätsphilosophie noch die Gegenwärtigkeit dieses Zustandes angenommen und Gott mit dem Absoluten gleichgesetzt wird¹¹⁰⁵. Diese Abgrenzung von den identitätsphilosophischen Ausführungen ist hier erneut von Relevanz, da sie dabei behilflich sein kann, das Verhältnis von Gott und Absolutem in Schellings späteren Schriften umfassender zu verdeutlichen. In diesem Zusammenhang muss erneut insbesondere die *Freiheitsschrift* ins Zentrum der Betrachtung rücken. Dort findet sich, wie auch in anderen bereits genannten Textpassagen, die Idee eines zukünftigen Gottes im Sinne eines „Alles in Allem“.¹¹⁰⁶ Zugleich findet sich dort eine gleich lautende Bestimmung der „Liebe“, die als Absolutes in Form des „Ungrundes“ aller Existenz, und damit auch Gott, vorausgeht.¹¹⁰⁷ Was Schelling hier offenbar auszudrücken versucht, ist ein Absolutwerden Gottes¹¹⁰⁸, womit das Absolute den Charakter eines „bei sich stehen bleibende[n] [...], von jedem Fortgang und fernem Anderswerden frei gesprochene[n]“, den es noch in der Identitätsphilosophie besitzt¹¹⁰⁹, zu verlieren scheint. Das ursprüngliche „Chaos“ ist als Absolutes in Schellings späteren Ausführungen somit auch ein „Unerfüllte[s]“.¹¹¹⁰

Ferner heißt es noch in den identitätsphilosophischen Ausführungen, dass Gott nicht als „Höchste[s]“, sondern allein im Sinne eines „Centrum[s]“ zu verstehen

¹¹⁰³ Vgl. SW VII, 405, 484; NPS, 130; EV, 172; XIV, 333; PO, 643; zugleich sei verwiesen auf die Ausführungen in Kasper (1965), S. 411; Holz (1970), S. 385, 416.

¹¹⁰⁴ SW VII, 403 f.

¹¹⁰⁵ Vgl. SW VII, 185 f.

¹¹⁰⁶ Vgl. SW VII, 405.

¹¹⁰⁷ Vgl. Ohashi (2012), S. 1084; Ohashi verweist in diesem Zusammenhang an genannter Stelle auf SW VII, 408.

¹¹⁰⁸ Vgl. NPS, 88 f.; mit Blick auf eine Fortführung dieses Gedankens in Schellings Spätphilosophie bzw. der *Philosophie der Offenbarung* sei ebenfalls verwiesen auf Holz (1970), S. 385; Holz selbst verweist diesbezüglich auf SW XIV, 30, 112 f., 228 (Holz (1970), S. 385 Fs. 22).

¹¹⁰⁹ Vgl. SW X, 149.

¹¹¹⁰ Vgl. SW XI, 37 f.

ist¹¹¹¹, womit offenbar allein die Durchdringung der Welt durch Gott hervorgehoben werden soll. Insbesondere in der *Freiheitsschrift* wird jedoch in konzentrierter Form dargestellt, dass dieser Aspekt zwar einerseits bedacht werden muss. Dies jedoch andererseits, ohne dass der Aspekt der Entwicklung vernachlässigt wird. So heißt es in zuvor genannter Schrift:

Zu zeigen, wie jeder folgende Proceß dem Wesen der Natur näher tritt, bis in der höchsten Scheidung der Kräfte das allerinnerste Centrum aufgeht, ist die Aufgabe einer vollständigen Naturphilosophie.¹¹¹²

Schelling ist der festen Überzeugung, dass dieser Zustand bzw. diese „Periode einer Verklärung des All in Gott [...] einmal in der Weltgeschichte kommen [muß].“¹¹¹³ Diese Einschätzung beruht wiederum zunächst auf der metaphysischen Bestimmung eines Kosmos, der nicht nur durch eine Tendenz zur „Depravation“, sondern gleichfalls durch die einer geistigen und schließlich göttlichen Aufwärtsentwicklung bestimmt ist.¹¹¹⁴ In diesem Sinne unterliegt Gott, auch wenn er noch nicht als vollkommen verwirklicht begriffen wird, nicht den möglichen Verfallserscheinungen von Krankheiten und Tod, wie sie z. B. den Menschen betreffen.¹¹¹⁵ Gott befindet sich vielmehr „in einer *beständigen* Erhebung“.¹¹¹⁶ In diesem Punkt wird erneut die mit Blick auf Schellings Philosophie notwendig eingenommene gesamtkosmische Perspektive deutlich. Zumindest implizit zeigt sich in dem hier angesprochenen Punkt die Vorstellung, dass sich irgendwo bzw. irgendwann im Universum, d. h. nicht notwendigerweise auf der Erde und nicht notwendigerweise in überschaubarer Zukunft, bestimmte Stufen der Entwicklung durchsetzen, die langfristig die Verwirklichung Gottes garantieren.

Zugleich drückt sich in dieser zur Verfallstendenz in Opposition zu bestimmenden Stellung Gottes die Aufgabe seines zukünftig in Gänze verwirklichten

¹¹¹¹ Vgl. SW VII, 149 f.

¹¹¹² SW VII, 362 (eigene Hervorhebungen).

¹¹¹³ NPS, 128.

¹¹¹⁴ Vgl. NPS, 128.

¹¹¹⁵ Vgl. SW VIII, 261.

¹¹¹⁶ SW VIII, 261 (eigene Hervorhebung); ebenfalls sei verwiesen auf WF I, 230 f.

Selbst aus. Diese besteht in der Durchsetzung einer „Freiheit [...] von den kosmischen Mächten und Gewalten“¹¹¹⁷ bzw. einem Zurückdrängen der abwärtsgerichteten kosmischen Tendenz auf einen rein potentiellen Status¹¹¹⁸. Hiermit soll jedoch erneut nicht ausgedrückt werden, dass das Materielle „schlechthin unterliegt“ bzw. sich vollkommen auflösen würde.¹¹¹⁹ Vielmehr wird die Möglichkeit eines harmonischen Ausgleichs zwischen Materiellem und Geistigen hervorgehoben. Jeder Tendenz bzw. jedem „Princip“ muss sein „Recht“ zugestanden werden.¹¹²⁰ Wie sich dieser Ausgleich möglicherweise verstehen lässt, wird in Lovejoys Ausführungen erkennbar. So zeichnet sich Schellings „evolutionistische[s]“ Weltverständnis durch einen „unstillbare[n] Schöpfungsdurst, de[n] Drang zur Vielfalt, de[n] Zwang zur Verwirklichung der größtmöglichen ›Fülle‹ des Seins“ aus.¹¹²¹ Dieser „Zustand der Fülle“ wird entsprechend nicht als durchgängiges Strukturmerkmal der Welt verstanden, jedoch als „weither leuchtende[s] Endziel, dem die Summe der Dinge zustrebt.“¹¹²²

4.2.1.2. Der „vollendetste Pantheismus“

Wie lässt sich nun Schellings Theismus einer andauernden Entwicklung Gottes zusammenfassend bestimmen? Um hierauf eine Antwort geben zu können, muss erneut die vielschichtige Beziehung des Schellingschen Denkens zu Spinoza, insbesondere im Hinblick auf eine theoretische Durchdringung der kosmischen Anfänge, untersucht werden. Wie bereits dargestellt¹¹²³, wird Spinozas „Ur-

¹¹¹⁷ Kasper (1965), S. 411; vgl. auch Müller-Lüneschloss (2015), S. 184.

¹¹¹⁸ Vgl. Portmann (1966), S. 92; so notiert Schelling in einem seiner *Weltalter*-Fragmente: „D. Geistige zurück nach oben; dagegen die Natur ersinken in sich s., in ihren Potenzzustand.“ (WF II, 31 (Hervorhebungen im Original))

¹¹¹⁹ Vgl. SW XI, 492.

¹¹²⁰ Vgl. SW XI, 492; an genannter Stelle betont Schelling erneut den gemeinsamen Entwicklungsgang in Natur und Philosophie wenn er hervorhebt, dass dieser Ausgleich zwischen Materiellem und Geistigem einerseits „höchste[s] Weltgesetz“ ist, andererseits aber auch der „Wissenschaft zum Gesetz [ge]macht“ werden muss; zugleich macht Schelling erneut die Grenzen dieser Wissenschaft deutlich, wenn er hervorhebt, dass sich der Gesamtprozess der Natur niemals endgültig theoretisch durchdringen lassen wird (vgl. GPP, 355). So „enthüllt“ sich dessen Sinn nur schrittweise und niemals allumfassend (vgl. SW XIII, 305).

¹¹²¹ Lovejoy (2015), S. 390.

¹¹²² Lovejoy (2015), S. 390.

¹¹²³ Vgl. Kap. 4.1.1.1.

kraft“ in den *Weltaltern* nur als im „Gleichgewicht“ und als „nie wirkend“ verstanden.¹¹²⁴ Aus dieser Kritik ergibt sich jedoch zugleich die Möglichkeit zu verstehen, was Schelling auszudrücken versucht, wenn er im Zusammenhang mit Spinozas Philosophie auch von dem „wahr[e]n Urbild des Pantheismus“ spricht, welches „eine ernste Betrachtung [verdient]“.¹¹²⁵ Offenbar beschreibt Spinoza nach Schelling nur den kosmischen „Urzustand[]“ bzw. die „Urzeit“, die durchaus als gänzlich vom Göttlichen durchdrungen bzw. als pantheistisch verstanden werden kann, wobei jedoch eine „schreckliche[] Einsamkeit“ vorherrscht.¹¹²⁶ Das Göttliche mag in diesem Zusammenhang als alles durchdringend zu verstehen sein. Doch dies, so Schelling, noch in einem nicht zur Entfaltung gebrachten Zustand der „[S]tille“ bzw. ohne „Aktivität und Wirkung“¹¹²⁷. So ist zwar „[d]iese Ruhe des Spinozistischen Systems [...] der verborgene Reiz, der die Gemüter anzieht und zwar die tieferen.“¹¹²⁸ Doch hierbei handelt es sich demnach um einen nicht wiederherzustellenden Zustand des Denkens. In der auf Spinoza folgenden ideengeschichtlichen Entwicklung, so Schelling, „gibt es eigentlich keinen Frieden mehr in der Metaphysik“.¹¹²⁹

Diese Auffassung muss vor dem Hintergrund des Versuchs verstanden werden, die dem Urzustand der Einheit folgende Entwicklung und Prozessualität, die schließlich auch Freiheit und Persönlichkeit ermöglicht, theoretisch nachvollziehen zu können.¹¹³⁰ So soll gerade das beschriebene „pantheistische System der

¹¹²⁴ Vgl. SW VIII, 340.

¹¹²⁵ Vgl. SW VIII, 339.

¹¹²⁶ Vgl. SW VIII, 339 f.; WA, 43.

¹¹²⁷ Vgl. SW X, 159 f.; ; diesbezüglich sei ebenfalls verwiesen auf SW VIII, 339; SW X, 160; diesen „[u]rpantheistische[n] Zustand“, in dem der „Urwille“ einen dominierenden Status besitzt, vergleicht Schelling ganz im Sinne seines philosophischen Gesamtprogramms erneut mit einem bestimmten historischen bzw. kulturellen Entwicklungsstand, genauer mit einem „heroischen Zeitalter der Geschichte“ (vgl. WA, 90 f.), i. e. der Epoche der mykenischen Anfänge der griechischen Kultur, die in den homerischen Epen verarbeitet werden (Bengtson (2009), S. 39). In diesem Zusammenhang sei auch auf eine Passage aus Schellings *Philosophie der Kunst* verwiesen, in der es heißt: „Zu der Identität des homerischen Epos gehört auch das heroische Princip, das Princip des Königthums und der Herrschaft.“ (SW V, 641 f.)

¹¹²⁸ GPP, 140.

¹¹²⁹ GPP, 140.

¹¹³⁰ Vgl. WA, 104; hier wird deutlich, warum Spinozas Philosophie nach Schelling keinesfalls dem Bestehen bzw. der Möglichkeit von Freiheit widerspricht (vgl. SW VII, 339 f.), da dieses Denken gewissermaßen nur den kosmischen Zustand ihrer potentiellen bzw. zukünftigen Verwirklichung beschreibt; in diesem Zusammenhang sei ebenfalls auf Rohs’

Urzeit, dieser Urzustand der All-Einheit und Allverschlossenheit [...] durch die folgende Zeit immer mehr verdrungen und als Vergangenheit gesetzt werden“.¹¹³¹ „Vergangenheit“ ist dieser Zustand bereits in „der gegenwärtigen Welt“, die gänzlich bestimmt ist durch den beschriebenen Dualismus zweier Prinzipien bzw. Tendenzen.¹¹³² Letzterer soll jedoch nicht als „ausschließende[r] Gegensatz“ zum pantheistischen Urzustand verstanden werden, da der Dualismus „das künftige Princip“ des Pantheismus „als eines seiner Glieder in sich begreift.“¹¹³³ Dieses „künftige Princip“ ist die in der Zukunft liegende Verwirklichung Gottes, der schließlich alles „Alles in Allem“ wird¹¹³⁴: „[A]lsdann wird man mit Recht sagen können: dass Vorhandne seye der vollendetste Pantheismus.“¹¹³⁵

Dieser Pantheismus ist nach Schelling zugleich „*der wahre Monotheismus*“.¹¹³⁶ Hiermit wird jedoch nicht eine Gleichsetzung beider Theismen ausgedrückt, auch wenn sowohl Pantheismus, als auch Monotheismus, so Schelling, gemein ist, „dass sie mehr als blosser Theismus sind, ferner, dass sie All-Einheitslehre sind.“¹¹³⁷ Sie schließen also die gesamte Entwicklung der Welt mit ein, wobei sie jedoch zugleich verschiedene diesbezügliche Stadien kennzeichnen. Demnach ist die pantheistische Phase als „der nothwendige Keim“ eines monotheistischen Zustandes zu verstehen¹¹³⁸, der sich dem dualistischen Zwischenstadium anschließen soll.¹¹³⁹ So „[entsprechen] die 3 großen Systeme, Pantheismus, Dualismus u. das System der Freiheit oder des Geistes wirklich den drei verschiedenen Momenten oder Zeiten der Entwicklung“.¹¹⁴⁰

Eine „Unterordnung“ unter Gott, dessen Entwicklung sich auf diese Weise verstehen lässt, soll jedoch wiederum nicht als eine vollkommene Auflösung alles Individuellen in einem entsprechend übergeordneten Individuum verstanden

Ausführungen zur Freiheitsphilosophie verwiesen, in denen im Anschluss an Dieter Henrich die Intention der Ausarbeitung der *Freiheitsschrift* in der Bestimmung eines „Spinozismus der Freiheit“ gesehen wird, i. e. in dem Versuch, die Position des Spinozismus von einer fatalistischen Einschätzung zu lösen (Rohs (2004), S. 109, 114, 120).

¹¹³¹ WA, 53; vgl. auch SW VIII, 344.

¹¹³² Vgl. WA, 87 f.

¹¹³³ Vgl. WA, 89.

¹¹³⁴ Vgl. NPS, 130.

¹¹³⁵ NPS, 130.

¹¹³⁶ GPP, 325 (Hervorhebung im Original).

¹¹³⁷ GPP, 375.

¹¹³⁸ Vgl. WA, 104; ebenfalls sei verwiesen auf GPP, 339 f.; SW XI, 373.

¹¹³⁹ Vgl. EV, 171.

¹¹⁴⁰ EV, 171.

werden, da „sonst [...] wieder nur alles in Einem, nicht alles in allem, d.h. in jedem [wäre].“¹¹⁴¹

4.2.2. Die „Vergottung der Welt“

Im Gegensatz zu Schelling spricht Whitehead den Pantheismus als solchen nur selten in seinen Schriften an, auch wenn er, wie bereits mehrfach gezeigt wurde, Spinozas Denken in den meisten seiner Werke diskutiert. So reflektiert Whitehead den Begriff der „Kreativität“ bzw. des „Schöpferische[n]“ im Hinblick auf die durch diesen geweckte Assoziation der Idee eines „Schöpfer[s]“, wobei jener wiederum seiner Auffassung nach ein „Beigeschmack [...] des Pantheismus“ anhaftet.¹¹⁴² Die Position des Pantheismus ist für Whitehead somit interessanterweise eher gebunden an die Vorstellung eines transzendenten Schöpfergottes¹¹⁴³, der wiederum die Annahme eines „immanent Schöpferische[n]“ (Immanent Creativity) bzw. eines „Eigenschöpferische[n]“ (Self-Creativity) entgegengestellt wird.¹¹⁴⁴ Die Annahme eines „Gott[es] als die *eine* Person, die das Universum erschafft“, wird wiederum als Extremposition verstanden¹¹⁴⁵, über die Gott die Form eines absoluten „Reichsherrscher[s]“ annimmt¹¹⁴⁶.

Whitehead lehnt jedoch nicht nur dieses Verständnis Gottes als einem „überlegene[n] Spielgestalter“ (supreme author of the play) ab¹¹⁴⁷, sondern ebenso eine zweite als theoretisches Extrem verstandene Position, wonach Gott im Sinne einer „unpersönlichen Ordnung des Universums“ zu verstehen ist.¹¹⁴⁸ Diesbezüglich spricht Whitehead auch von dem „*ostasiatische[n] Konzept*“, welches dem zuvor dargestellten „*semitische[n] Konzept*“ im Sinne „einer bestimmten persönlichen, individuellen Entität, deren Existenz die *eine* elementare metaphysische, absolute und unbedingte Tatsache ist“, entgegengestellt wird.¹¹⁴⁹

¹¹⁴¹ Vgl. SW XIV, 66.

¹¹⁴² AI, 236 (dt. 418).

¹¹⁴³ Vgl. auch RM, 57 f. (dt. 54).

¹¹⁴⁴ Vgl. AI, 236 (dt. 418).

¹¹⁴⁵ RM, 135 (dt. 112) (Hervorhebung im Original).

¹¹⁴⁶ Vgl. PR, 342 (dt. 612).

¹¹⁴⁷ Vgl. SMW, 223 (dt. 209).

¹¹⁴⁸ RM, 135 (dt. 112).

¹¹⁴⁹ RM, 56 f. (dt. 54) (Hervorhebungen im Original).

4.2.2.1. Gott als „wirkliches Einzelwesen“

Diese Überlegungen decken sich mit der bereits dargestellten Whiteheadschen Bestimmung des Göttlichen am Anfang des Weltprozesses. Sofern Gott keine „Ausnahme“ innerhalb des metaphysischen Systems der Welt sein soll¹¹⁵⁰, die wiederum die Gesamtheit bipolarer Entitäten darstellt¹¹⁵¹, muss eine tiefergehende Betrachtung der Struktur Gottes bzw. seiner Entwicklung vor diesem theoretischen Hintergrund verstanden werden. So wird Gott, wie bereits hervorgehoben, in Whiteheads Ausführungen als „wirkliches Einzelwesen“ bestimmt¹¹⁵², welches jedoch insofern eine gesonderte ontologische Position einnimmt, dass es kein „bedingtes wirkliches Einzelwesen der zeitlichen Welt“ ist, da sein Selbst im Geistigen und nicht im Physischen gründet¹¹⁵³. Er ist somit nicht als „Organismus“ zu verstehen, der sich als eine „Gemeinschaft wirklicher Dinge“ (community of actual things) stets weiterentwickelt.¹¹⁵⁴

Vor diesem Hintergrund stellt sich die Frage, wie diese Bestimmung mit der sowohl an Theologie und Philosophie gerichteten Whiteheadschen Kritik an einem „statischen“ Gottesbegriff, der sich demnach im „griechischen, hebräischen und christlichen Denken[]“ erkennen lässt, zu vereinbaren ist.¹¹⁵⁵ Warum wird Gott nicht als „Organismus“, sondern als „wirkliches Einzelwesen“ verstanden? Sicherlich muss zunächst der Begriff des „wirklichen Einzelwesens“ im Hinblick auf Gott näher betrachtet werden. So spricht Whitehead von Gott auch als dem „*uranfänglichen* wirklichen Einzelwesen[]“ (primordial actual entity).¹¹⁵⁶ Gott kann dementsprechend nur deshalb als „wirkliches Einzelwesen“ bestimmt werden, da er, wie wiederholt dargestellt, am Anfang des Weltprozesses steht, aus dem die „Organismen“ bzw. „Gemeinschaft[en] wirklicher Dinge“¹¹⁵⁷ schließlich erst hervorgehen. Da Gott jedoch nach Whitehead im Gegensatz zu allen anderen „wirklichen Einzelwesen“ „uranfänglich eins“ und damit im Sinne der universell gültigen Bipolarität¹¹⁵⁸, die alle Entitäten bestimmt, umgekehrt „eine

¹¹⁵⁰ Vgl. PR, 343 (dt. 613).

¹¹⁵¹ Vgl. PR, 43 (dt. 97).

¹¹⁵² Vgl. erneut PR, 18 (dt. 58), 88 (dt. 175); Braeckman (1990), S. 41.

¹¹⁵³ Vgl. PR, 87 f. (dt. 174 f.).

¹¹⁵⁴ Vgl. PR, 214 (dt. 396 f.).

¹¹⁵⁵ PR, 346 f. (dt. 619).

¹¹⁵⁶ PR, 87 (dt. 174) (eigene Hervorhebung).

¹¹⁵⁷ Vgl. PR, 214 f. (dt. 396 f.).

¹¹⁵⁸ Vgl. u. a. PR, 108 (dt. 210).

folgerichtige Vielheit“ ist¹¹⁵⁹, hat er Anteil an allen Organismen und entwickelt sich entsprechend mit diesen weiter¹¹⁶⁰. Das „subjektive Ziel“ Gottes ist entsprechend nicht eine Form von Vervollständigung wie bei allen anderen „wirklichen Einzelwesen“¹¹⁶¹, sondern als „anfängliches subjektives Ziel“, wie bereits dargestellt¹¹⁶², die Grundlegung der Möglichkeit für die Entwicklung von Ordnungsstrukturen als solche bzw. einer gerichteten Weltentwicklung¹¹⁶³.

4.2.2.2. Ein „Poet der Welt“

Bevor diese Entwicklung vor dem Hintergrund ihres Letzthorizonts näher betrachtet werden kann, muss wiederum die Stellung bzw. Funktion hervorgehoben werden, die Gott in der aktuellen Welt nach Whitehead einnimmt. So kommt ihm in der Entwicklung des Kosmos eine Schlüsselposition zu, die darin besteht, als „bindende[s] Element“ das Aktuelle mit dem Potentiellen in Kontakt zu bringen bzw. bestehende „Unbestimmtheiten“ aufzuheben.¹¹⁶⁴ Dieser Prozess geschieht nicht wahllos. Gott ist nach Whitehead, wie bereits dargestellt¹¹⁶⁵, nicht länger als „Spielgestalter“ zu verstehen, der vollkommen unabhängig über die Entwicklung der Welt verfügt.¹¹⁶⁶ Ihm wird vielmehr die Aufgabe zuteil, in der Welt schlussendlich „die Vernunft als »höchste Herrscherin innerhalb ihrer Reiche« einzusetzen.“¹¹⁶⁷ So bestimmt Whitehead in *The Function of Reason* den „Gegen-Agens“ der Vernunft auch als dasjenige, was „die Welt errettet.“¹¹⁶⁸ Vor allem in *Process and Reality*, wo die theistische Dimension der Whiteheadschen Metaphysik besonders deutlich hervortritt, wird dabei herausgestellt, dass mit letztgenannter Aussage zugleich eine bestimmte Form der Erlösung der Welt durch Gott gemeint ist:

Er rettet die Welt, so wie sie in die Unmittelbarkeit seines eigenen Lebens übergeht. Es ist das Urteil von einer Zartheit, die nichts verliert, was gerettet werden

¹¹⁵⁹ Vgl. PR, 349 (dt. 623).

¹¹⁶⁰ Vgl. Kap. 3.1.2.

¹¹⁶¹ Vgl. Kap. 3.2.1.

¹¹⁶² Vgl. Kap. 4.1.1.2.

¹¹⁶³ Vgl. PR, 108 (dt. 209) (eigene Hervorhebung).

¹¹⁶⁴ Vgl. RM, 106 (dt. 90), 143 f. (dt. 118).

¹¹⁶⁵ Vgl. Kap. 4.2.2.

¹¹⁶⁶ Vgl. SMW, 223 (dt. 209).

¹¹⁶⁷ SMW, 223 (dt. 209).

¹¹⁶⁸ FR, 34 (dt. 32); Grafe (im Erscheinen).

kann. Es ist auch das Urteil von einer Weisheit, die alles verwendet, was in der zeitlichen Welt bloß Trümmer ist.¹¹⁶⁹

Gottes Funktion bzw. Fähigkeit besteht somit nicht in dem Ausüben einer besonderen Macht, sondern in der Übertragung seiner „Rationalität“ auf ein weltliches „Durcheinander“ bzw. in der Begünstigung einer harmonischen Ausgeglichenheit der Welt.¹¹⁷⁰ „Ordnung“ im Allgemeinen wird somit nach Whitehead zunächst immer als „ästhetische Ordnung“ begriffen.¹¹⁷¹ Vor diesem Hintergrund wird in *Process and Reality* betont, dass alle Formen „destruktiver Kraft“ schließlich im Rahmen einer universalen Harmonie-Entwicklung ausgliedert werden.¹¹⁷² Alles Zerstörerische wird jedoch erst dann gänzlich überwunden, wenn ein Stadium der „Harmonie der Harmonien“ erreicht wird.¹¹⁷³ Diese Überlegung muss dabei vor dem Hintergrund der Idee verstanden werden, dass harmonische Ordnungen immer als gebunden an bestimmte raum-zeitliche Zustände gedacht werden.¹¹⁷⁴ Diese gehen nach Whitehead zwar in ihrer Gesamtheit schließlich in ein gemeinsames harmonisches Verhältnis über.¹¹⁷⁵ Ein solcher Zustand darf jedoch nicht mit einer endgültigen Form „eine[r] Harmonie aller Vollkommenheiten“ verwechselt werden.¹¹⁷⁶ Wie Whitehead hervorhebt, ist eine solche Konstitution des Kosmos nie gänzlich zu erreichen, da immer von möglichen Wirklichkeiten ausgegangen werden muss, die keine Realisierung erfahren¹¹⁷⁷, womit wiederum Whiteheads Auffassung verständlich wird, dass „Leibniz’ Theorie von der ›besten aller Welten‹ [...] ein dreister Schwindel [ist].“¹¹⁷⁸

Zugleich kann vor diesem theoretischen Hintergrund die Whiteheadsche Bestimmung Gottes als „Poet der Welt“, der „seine Vision von der Wahrheit, Schönheit und Güte“ umzusetzen versucht, besser verstanden werden.¹¹⁷⁹ Hierzu sei

¹¹⁶⁹ PR, 346 (dt. 618).

¹¹⁷⁰ Vgl. PR, 346 (dt. 618).

¹¹⁷¹ Vgl. RM, 91 (dt. 80).

¹¹⁷² Vgl. PR, 346 (dt. 618).

¹¹⁷³ Vgl. AI, 296 (dt. 511 f.).

¹¹⁷⁴ Vgl. AI, 290 f. (dt. 503).

¹¹⁷⁵ Vgl. erneut AI, 296 (dt. 511 f.).

¹¹⁷⁶ Vgl. AI, 276 (dt. 480 f.).

¹¹⁷⁷ Vgl. AI, 276 (dt. 480 f.).

¹¹⁷⁸ Vgl. PR, 47 (dt. 104); diesbezüglich sei ebenfalls verwiesen auf Hartshorne, Reese (2000), S. 284.

¹¹⁷⁹ Vgl. PR, 346 (dt. 618).

ebenfalls auf die Ausführungen in der kleinen Schrift *Symbolism (Kulturelle Symbolisierung)* verwiesen. Dort wird zunächst der „Dichter“ (poet) als solcher wie folgt bestimmt:

Der Dichter ist eine Person, für den die visuellen Ansichten, Geräusche und emotionalen Erfahrungen symbolisch auf Wörter referieren. Die Leser des Dichters sind Menschen, für die seine Wörter symbolisch auf die visuellen Ansichten, Geräusche und Emotionen, die er hervorrufen will, referieren. Daher gibt es in der Verwendung der Sprache eine doppelte symbolische Referenz: von den Dingen zu den Wörtern auf der Seite des Sprechers und von den Wörtern zurück zu den Dingen auf der Seite des Hörers.¹¹⁸⁰

Auch wenn Whitehead hier nicht konkret auf Gott und dessen Verhältnis zur Welt eingeht, scheinen die Ausführungen in *Symbolism* doch in einem engen Verhältnis zu den gottesbezogenen Überlegungen in *Process and Reality* zu stehen, die innerhalb des Whiteheadschen Gesamtwerks annähernd in die gleiche Entstehungszeit fallen. Wie der in erstgenannter Schrift beschriebene Poet wandelt Gott, wie er wiederum in Whiteheads metaphysischem Hauptwerk dargestellt wird, ungeordnete Eindrücke in ein ästhetisches Ganzes.¹¹⁸¹ Einem menschlichen Poeten ähnlich, steht er somit nicht über den Dingen, hat jedoch zu ihnen ein besonderes ästhetisches Verhältnis.¹¹⁸²

Welt und Gott nehmen somit bei Whitehead eine gegensätzliche Position ein, wobei letztgenannter erneut als „uranfänglich eins“ und die Welt entsprechend als „uranfänglich vieles“ verstanden wird.¹¹⁸³ Beide Faktoren durchdringen sich dabei zunehmend im Laufe des kosmischen Gesamtprozesses, da Gott dem Vielen entgegengeht, während die Welt umgekehrt der Einheitlichkeit entgegenstrebt.¹¹⁸⁴ Zweck bzw. Endzustand dieser Entwicklung kann jedoch nicht eine einseitige Durchsetzung des Geistigen in der Natur sein, die das Physische vollkommen überwinden würde. Dies würde der Whiteheadschen Grundauffassung entgegenstehen, dass sowohl Geistiges, als auch Physisches vor dem Hinter-

¹¹⁸⁰ S, 12 (dt. 72).

¹¹⁸¹ Vgl. PR, 346 (dt. 618).

¹¹⁸² Vgl. erneut S, 12 (dt. 72).

¹¹⁸³ PR, 349 (dt. 623).

¹¹⁸⁴ Vgl. PR, 349 (dt. 623).

grund der Bestimmung der „Kreativität“ in gleicher Weise Anspruch auf Superiorität in der Welt besitzen und diese Dynamik entsprechend erst die Welt in eine zielgerichtete Bewegung setzt.¹¹⁸⁵ Whitehead spricht im Hinblick auf das diesbezügliche „letzte[] Ziel“ auch von einer „Vergottung der Welt“ (Apotheosis of the World).¹¹⁸⁶ Diese ist jedoch den vorangehenden Überlegungen Whiteheads entsprechend nicht dann erreicht, wenn das Geistige ontologisch gänzlich dominiert, sondern vielmehr dann, wenn eine Aussöhnung zwischen „Fluß“ und „Beständigkeit“ in Form eines „Immerwährenden“ (everlastingness) erreicht ist.¹¹⁸⁷ In diesem Zusammenhang muss die „Folgenatur“ Gottes in den Mittelpunkt der Betrachtung rücken, die im Zusammenhang mit der vorangegangenen Untersuchung zu den Anfängen Gottes nur sekundär betrachtet wurde. „Immerwährend“ (‘everlasting’) wird nach Whitehead demnach die „fließende Welt“ (fluent world), sofern sie in Gottes „Folgenatur“ verobjektiviert wird und damit einen Status der Ewigkeit erlangt¹¹⁸⁸:

Durch all die vergehenden Ereignisse im Leben jedes zeitlichen Geschöpfes ist der innere Quell von Abkehr oder von Auffrischung, der Richter, der aus der Natur der Dinge selbst hervorgeht, Erlöser oder Unheilsgöttin, die Transformation seiner selbst, immerwährend im Sein Gottes. Auf diese Weise ist die beharrliche Sehnsucht gerechtfertigt - die beharrliche Sehnsucht, dieser Drang nach Existenz möge aufgefrischt werden durch die allgegenwärtige, nicht nachlassende Bedeutung unserer unmittelbaren Handlungen, die vergehen und doch für immerdar leben werden.¹¹⁸⁹

In dieser Textpassage aus *Process and Reality* wird besonders deutlich, dass Whitehead den beschriebenen Prozess weniger unter dem Gesichtspunkt eines Endes der Weltentwicklung versteht. Vielmehr richtet sich Whitehead hier auf einen sich gegenwärtig bzw. anhaltend vollziehenden Prozess. So lässt sich „das Reich Gottes“ auch als „inmitten von uns“ verstehen¹¹⁹⁰:

¹¹⁸⁵ Vgl. PR, 348 (dt. 622).

¹¹⁸⁶ PR, 348 (dt. 622).

¹¹⁸⁷ PR, 348 (dt. 622).

¹¹⁸⁸ Vgl. PR, 347 (dt. 620); ebenfalls sei verwiesen auf PR, 350 f. (dt. 626).

¹¹⁸⁹ PR, 351 (dt. 626 f.).

¹¹⁹⁰ PR, 351 (dt. 626); vgl. auch RM, 75 (dt. 68).

Was in der Welt getan wird, verwandelt sich in eine Realität des Himmels, und die Realität des Himmels geht wieder über in die Welt. Aufgrund dieser Wechselbeziehung geht die Liebe der Welt in die Liebe des Himmels über und flutet wieder zurück in die Welt. In diesem Sinne ist Gott der große Begleiter - der Leidensgefährte, der versteht.¹¹⁹¹

4.2.3. Die Überwindung des Verfalls

Im Rückblick auf die vorangehenden Überlegungen lässt sich zunächst festhalten, dass die eschatologische Dimension des Theismus in Schellings Ausführungen sehr viel deutlicher ausgeprägt ist, als dies in den Werken Whiteheads der Fall ist. Wie Bracken sicherlich zu recht hervorhebt, zeigt Whitehead ein weniger ausgeprägtes Interesse am „Ende der Weltgeschichte“ (end of world history), als dies in Schellings Werken erkennbar wird.¹¹⁹² Zwar findet sich, wie auch in weit umfangreicherer Form in Schellings Schriften¹¹⁹³, in *Process and Reality* die Bestimmung Gottes als „Anfang *und* Ende“.¹¹⁹⁴ Doch diese Definition bezieht sich in erster Linie auf eine gegenwärtige Anteilnahme Gottes an „alle[n] Dingen“, deren „begriffliche[]“ bzw. geistige Grundlage er darstellt und dabei deren jeweiligen Gehalt in Form einer „Objektivierung“ bewahrt.¹¹⁹⁵

Vor diesem Hintergrund wird eine wichtige Unterscheidung zwischen Gott und den übrigen „natürlichen Entitäten“, mit denen er interagiert, eingeführt. So spricht Whitehead zwar in einer erneut überraschenden begrifflichen Übereinstimmung mit Schellings Terminologie gleichfalls von einer „Sehnsucht“ (craving) nach „Auffrischung“ im Sinne eines Aufstiegs in jedem „zeitliche[n] Geschöpf“¹¹⁹⁶, zu welchen Gott nur bedingt gerechnet werden kann¹¹⁹⁷. So wird diese „Sehnsucht“, entgegen Schellings Annahme¹¹⁹⁸, weniger mit Gott in Verbindung gebracht, da dieser aufgrund seiner geistig bestimmten „Urnatur“ als unbedingte Entität verstanden wird, die eher „de[n] Ansporn zum

¹¹⁹¹ PR, 351 (dt. 626).

¹¹⁹² Bracken (1991), S. 14 (eigene Übersetzung).

¹¹⁹³ Vgl. SW VIII, 225; WA, 134; WF I, 233 f.; WF II, 64 f.

¹¹⁹⁴ PR, 345 (dt. 616) (eigene Hervorhebung).

¹¹⁹⁵ PR, 345 (dt. 616).

¹¹⁹⁶ Vgl. PR, 351 (dt. 626).

¹¹⁹⁷ Vgl. Kap. 4.1.1.2.

¹¹⁹⁸ Vgl. SW VIII, 169 f.; WA, 241.

Neuen“, als das „Neue[]“ selbst ausdrückt.¹¹⁹⁹ So lässt sich die These vertreten, dass, obwohl selbstverständlich beide Philosophen eine Entwicklung Gottes durch bzw. mit der Welt annehmen¹²⁰⁰, Schelling deutlicher als Whitehead die göttliche Prozessualität in der Gesamtentwicklung der Natur hervorhebt.

Trotz dieser unterschiedlichen Akzentuierung lässt sich jedoch eine bei beiden Philosophen vergleichbare Vorstellung des kosmischen Endzustands erkennen. Beide bestimmen letzteren als eine Form von Harmonie¹²⁰¹, die mit Blick auf den gegenwärtigen Stand der Entwicklung des Universums noch nicht vorherrschend ist¹²⁰². Schelling definiert diesen noch nicht erreichten Zustand als „Sieg des Subjektiven über das Objektive“.¹²⁰³ Die „erlöste[] Welt“, so Portmann, „ordnet sich [...] dem Geist unter.“¹²⁰⁴ Whitehead spricht wiederum von einer endgültigen Durchsetzung der Vernunft durch Gott.¹²⁰⁵

Vor diesem Hintergrund begreifen Schelling und Whitehead die Ordnung der Welt als ästhetisches Projekt.¹²⁰⁶ So findet sich nicht nur in Whiteheads Ausführungen¹²⁰⁷, sondern auch bei Schelling das Bild eines göttlichen Künstlers, der die Welt wie ein Kunstwerk umzustrukturieren versucht. Hierzu heißt es in den *Stuttgarter Privatvorlesungen*: „Die Geisterwelt ist die Poesie Gottes, die Natur seine Plastik.“¹²⁰⁸ Wie Braeckman hervorhebt, spielt bei beiden Philosophen im Hinblick auf dieses ästhetische Verständnis Gottes die Abgrenzung gegenüber einer Vorstellung von Gott als ethisch-moralisches Ordnungsprinzip, wie sie z. B. von Fichte vertreten wird, eine entscheidende Rolle.¹²⁰⁹ So führt letzterer, wie Rohs betont, den Begriff Gottes schließlich allein aus Gründen der Moralphilosophie in sein System ein.¹²¹⁰

Mit Blick auf Whiteheads eigene diesbezügliche Ausführungen, in denen sich zumindest bisher kein Hinweis finden lässt, der einen Widerspruch zu der These

¹¹⁹⁹ Vgl. PR, 87 f. (dt. 174 f.).

¹²⁰⁰ Vgl. Cooper (2013), S. 15.

¹²⁰¹ Vgl. SW XI, 492; PR, 346 (dt. 618).

¹²⁰² Vgl. Hartshorne, Reese (2000), S. 242.

¹²⁰³ Vgl. SW X, 231, 255; SWMV, 92; GPP, 275.

¹²⁰⁴ Portmann (1966), S. 92.

¹²⁰⁵ SMW, 223 (dt. 209).

¹²⁰⁶ Vgl. Braeckman (1990), S. 41.

¹²⁰⁷ Vgl. PR, 346 (dt. 618).

¹²⁰⁸ SW VII, 480.

¹²⁰⁹ Braeckman (1990), S. 41.

¹²¹⁰ Vgl. Rohs (2011), S. 109; Rohs verweist in diesem Zusammenhang auf *Fichtes Werke* Bd. 5, S. 219 (Rohs (2011), S. 109 Fs. 11).

darstellen würde, dass er „von Fichte [...] so gut wie nichts [wußte]“¹²¹¹, ist die dort wiederum deutlich erkennbare Kritik an Kant in diesem Kontext hervorzuheben. So weist Whitehead die theoretische Positionierung Kants zurück, insofern „[e]r [...] die Notwendigkeit Gottes in der moralischen Ordnung [sah].“¹²¹²

Schelling wiederum versteht seine Philosophie, trotz aller diesbezüglichen theoretischen Abweichungen, bis in seine späten Schriften hinein durchaus im Sinne einer Weiterführung des Kantischen Denkens¹²¹³, ohne dass sich das Schellingsche Werk, zumindest mit Blick auf die hier immer wieder hervorgehobenen postidentitätsphilosophischen Arbeiten, als Form des Kantianismus bestimmen lassen würde¹²¹⁴. Die deutlichste philosophische Kritik Schellings richtet sich in jedem Fall an Fichte, der sich, wie hervorgehoben wird, zwar intensiv mit praktisch-philosophischen Fragen auseinandersetzt, aber die metaphysische Dimension der Welt und des Göttlichen vernachlässigt bzw. ausblendet.¹²¹⁵

Umgekehrt lässt sich hervorheben, dass sich weder Schelling noch Whitehead in ein gegenteiliges theoretisches Extrem bewegen und das zukünftige Sein Gottes und der mit ihm einhergehenden Wirklichkeit metaphysisch detailliert zu bestimmen versuchen. Die Vorstellung des kosmischen Endzustandes bleibt bei beiden Philosophen, wie auch John Cooper hervorhebt, im Grunde nur im Ansatz bestimmt, da die Weltentwicklung durch die aktive Einflussnahme aller „Naturwesen“ (creatures) geprägt wird und damit kein eindeutiger Endpunkt, wie er z. B. im Werk Teilhard de Chardins in Form des Punktes „Omega“ ausgearbeitet

¹²¹¹ Wolf-Gazo (1984a), S. 58 Fs. 14.

¹²¹² RM, 91 (dt. 80); vgl. Braeckman (1990), S. 41.

¹²¹³ Vgl. SW XIII, 83 f.

¹²¹⁴ Eine solche Bestimmung Schellings als „transzendentaler Denker“ (transcendental thinker) im kantischen Sinne findet sich jedoch in Braeckmans Ausführungen, der gerade hierin einen zentralen Unterschied zum Whiteheadschen Denken sieht (Braeckman (1985), S. 282 (eigene Übersetzung); Hamrick, van der Veken (2011), S. 232). Wie Hamrick und van der Veken hervorheben, beruht dieser Gegensatz zwischen Schelling und Whitehead bei Braeckman jedoch auf dem in Frühwerk Schellings zu erkennenden spezifischen Verständnis der „einfachen Aktionen“ als Entitäten, die nicht als wirklich existierend begriffen werden (Hamrick, van der Veken (2011), S. 232 f.; an genannter Stelle wird ebenfalls verwiesen auf Braeckman (1985), S. 282)); vgl. in diesem Zusammenhang erneut die Ausführungen in Kap. 3.2.1 u. 3.2.1.2.

¹²¹⁵ Vgl. SW VII, 24 f.; diesbezüglich sei erneut verwiesen auf Braeckman (1990), S. 41, sowie Rohs (2011), S. 111.

wird, erkennbar ist.¹²¹⁶ Dieser Umstand wird besonders in Schellings Ausführungen deutlich. So heißt es im *System der Weltalter*: „Alles ist nur Werk der Zeit und wir kennen nicht das schlechthin Wahre, sondern bloß was die Zeit erlaubt in die wir eingeeengt sind.“¹²¹⁷ Umgekehrt würden Schelling und Whitehead jedoch zweifellos Teilhard darin folgen, dass, wie letzterer ausführt, „[i]rgendetwas im Kosmos [...] der Entropie [entgeht]“ und sich dieser Prozess intensiviert.¹²¹⁸ Auch Holz sieht Schelling und Whitehead als in einer Denktradition stehend, die eine Form von „universale[m] und zugleich totale[m] Entropismus“ zugunsten einer „transformativen“ Entwicklung des Universums ablehnen.¹²¹⁹ Allerdings würden beide Philosophen als Vertreter der Idee des „werdenden Gottes“¹²²⁰ Teilhard wohl nicht darin zustimmen, dass ein kosmischer Endpunkt, wie der Punkt „Omega“, als getrennt von der vorangehenden Naturentwicklung bzw. als „über Zeit und Raum [erhaben]“ zu verstehen ist.¹²²¹ Vielmehr lässt sich der Endpunkt bzw. Endzustand des Kosmos, den Gott in einer kommenden Zeit herbeiführen kann, bei Schelling und Whitehead als eine grundlegende Einflussnahme auf das Verhältnis der beiden Naturtendenzen in Form eines weitgehenden Zurückdrängens bzw. Ausgliederns des Verfalls im Kosmos, zugunsten einer harmonischen und durchgeistigten Naturordnung verstehen¹²²², die jedoch buchstäblich erst in einer kaum zu ermessenden Zukunft und somit möglicherweise erst in einem kommenden Entwicklungsstadium des Kosmos liegt.¹²²³ So heißt es bei Schelling:

In der Natur muss der Prozess der Scheidung des Guten vom Bösen weit länger dauern, als im Menschen. Am Ende muss und wird aber diese Crisis eintreten. [...]

¹²¹⁶ Vgl. Cooper (2013), S. 160, 162 (eigene Übersetzung); im Kontext dieser Ausführungen sei ebenfalls verwiesen auf De Chardin (1994), S. 268.

¹²¹⁷ SWMV, 16.

¹²¹⁸ Vgl. De Chardin (1994), S. 280.

¹²¹⁹ Holz (2003), S. 125.

¹²²⁰ Vgl. Hampe (2006), S. 259 f.

¹²²¹ Vgl. De Chardin (1994), S. 279; Cooper (2013), S. 160; diesbezüglich sei ebenfalls verwiesen auf die Ausführungen Lewis Fords, der betont, dass sich die Konzeption des „werdende[n] Gott[es]“ nur unter bestimmten Interpretationsbedingungen in der Philosophie Teilhards erkennen lässt (Ford (2000), S. 238).

¹²²² Vgl. diesbezüglich mit Blick auf Schelling Portmann (1966), S. 92 und dessen dortigen Verweis auf SW VII, 404; im Hinblick auf Whitehead sei hier verwiesen auf PR, 346 (dt. 618).

¹²²³ Vgl. SW VII, 403 f.; WA, 189; RM, 144 f. (dt. 119).

Das notwendige Produkt dieser Crisis ist eine reine unschuldige selige Natur, aus der Krankheit und Tod entfernt sind.¹²²⁴

Whitehead drückt in anderen Worten den gleichen Gedanken der Möglichkeit eines vollkommen anders strukturierten Kosmos aus. Als Menschen „[befinden] wir uns in einer speziellen kosmischen Epoche“, die durch bestimmte Naturgesetze bestimmt wird.¹²²⁵ Letztere müssen jedoch nicht in der jetzigen Form dauerhaft wirksam sein:

Sie sind die Vorgehensweisen, die sich innerhalb der Skala unserer Beobachtungen in der Tat durchsetzen. Ich meine die Tatsache, daß die Ausdehnung des Universums dimensional ist, die Tatsache, daß die Anzahl unserer räumlichen Dimensionen drei ist, die räumlichen Gesetze der Geometrie, die grundlegenden Formeln für physische Ereignisse. Es liegt keinerlei Notwendigkeit in diesen Verhaltensweisen. Sie existieren als durchschnittliche, regulative Bedingungen, weil die Mehrheit der Aktualitäten miteinander zu eben den wechselseitigen Beziehungen neigt, die solche Gesetze exemplifizieren.¹²²⁶

Vor dem Hintergrund der nun deutlicher werdenden Idee einer Überwindung der Entropie bzw. des Verfalls des Kosmos durch Gott bei Schelling und Whitehead kann ferner die Frage aufgeworfen werden, ob auch dem Menschen als individuellem Wesen eine Form der Existenz zuteil wird, die über dessen Tod hinausreicht.¹²²⁷ Bereits zu Beginn dieser Untersuchung¹²²⁸ wurde auf die Whiteheadsche Bestimmung der „Unsterblichkeit“ eingegangen, wonach jeder Entität eine solche in gewisser Form zuteil wird, insofern sie nicht nur ein „Vergehen“, sondern auch einen „Übergang“ darstellt.¹²²⁹ Whitehead spricht diesbezüglich auch von einer „objektive[n] Unsterblichkeit“ (‘objective immortality’), „durch welche das, was seine eigene lebendige Unmittelbarkeit verliert, ein realer Bestandteil in anderen lebendigen Unmittelbarkeiten des Werdens wird.“¹²³⁰ Diese Form von Unsterblichkeit wird „alle[n] wirklichen Dinge[n]“ zuteil¹²³¹ und begründet sich

¹²²⁴ NPS, 128.

¹²²⁵ PR, 91 (dt. 180).

¹²²⁶ MT, 154 f. (dt. 184).

¹²²⁷ Vgl. Rohs (2016b), S. 132; dort wird verwiesen auf Tetens (2015), S. 65 f.

¹²²⁸ Vgl. Kap. 3.1.2.

¹²²⁹ Vgl. PR, 210 (dt. 388).

¹²³⁰ PR, xiii f. (dt. 25).

¹²³¹ PR, 56 (dt. 121).

in der Funktion einer verwirklichten Entität, als für sich selbst „Seiendes“ schließlich auch ein „Potential“ für andere Entitäten darzustellen.¹²³² Es handelt sich im Hinblick auf die „objektive Unsterblichkeit“ also erneut um eine grundsätzliche ontologische Bestimmung, die nicht nur auf den Menschen anzuwenden ist. So wird dessen Immortalität auch nur im Sinne eines „Spezialfall[s] eines allgemeinen Themas“, nämlich der „*Unvergänglichkeit verwirklichter Werte*“ bzw. der „objektiven Unsterblichkeit“ als solcher verstanden.¹²³³ Den endgültigen Horizont dieser „Lehre von der objektiven Unsterblichkeit“ markiert schließlich Gott, in dessen „Sein“ sich zuletzt jede Entität verobjektiviert bzw. eine letztmögliche „Transformation seiner selbst“ durchläuft und „immerwährend“ wird.¹²³⁴ Dieser Vorgang ist jedoch erneut weniger vor einem eschatologischen Hintergrund zu verstehen, als vielmehr im Sinne eines sich andauernd im Kosmos vollziehenden Prozesses.¹²³⁵

Bei Schelling ist die Frage nach der Unsterblichkeit zweifellos deutlicher auf den Menschen zugeschnitten. Dies hängt sicherlich auch mit der Betonung des Grades der geistigen Entwicklung des Menschen gegenüber anderen Lebewesen zusammen, der demnach so hoch ist, dass der Geist eine außergewöhnliche Dynamik und Intensität erreicht, die ihn „nicht mehr aufhören“ lässt.¹²³⁶ So herrscht im Geist eine „Sehnsucht nach dem Seÿn“, die „etwas unauslöschliches und unsterbliches“ ist.¹²³⁷ Der Tod ist auf diese Weise nicht als „Entwurf gegen die Unsterblichkeit“ zu verstehen, sondern als ein notwendiger Zustand, da das menschliche Wesen eben durch seine Neigung zur Veränderung bzw. durch „successive[] Zustände[]“ bestimmt ist.¹²³⁸ Zu letzteren gehört nach Schelling auch eine Form von Immortalität, die entsprechend als „[n]otwendiges“ Element des Wesens des Menschen verstanden wird.¹²³⁹ Hiermit wird besonders deutlich, dass Schelling den Tod bzw. die Möglichkeit einer Unsterblichkeit des Menschen, wie auch Whitehead, weniger vor einem eschatologischen Hintergrund versteht, entgegen letzterem jedoch in diesem Zusammenhang explizit nach der grundlegenden

¹²³² Vgl. PR, 45 (dt. 101).

¹²³³ Vgl. ESP, 65 (dt. 17) (Hervorhebungen im Original).

¹²³⁴ Vgl. PR, 351 (dt. 626 f.).

¹²³⁵ Vgl. PR, 351 (dt. 626).

¹²³⁶ Vgl. NPS, 107.

¹²³⁷ NPS, 118.

¹²³⁸ Vgl. GPP, 482.

¹²³⁹ Vgl. GPP, 485 f.

Form des menschlichen Wesens fragt. Trotz dieser theoretischen Verengung folgt die Erläuterung des Todes selbst dabei jedoch der grundlegenden Verhältnisbestimmung von Idealem und Realem, die Schelling und Whitehead teilen¹²⁴⁰, womit der Sterbensvorgang „keine absolute Losreißung des Geistigen von dem Physischen“ bedeuten kann¹²⁴¹:

Der Prozess, der im Tode vorgeht, ist wie wenn in der Natur aus einer Pflanze ihre Essenz gezogen wird, [...]. Tod ist daher nicht Trennung, sondern Essentification der Prinzipien. Alles wird abgeschieden, was in die Essenz des Menschen ohne sein Zutun eingegriffen hatte. Was also von dem Menschen in die andere Welt übergeht, ist das Daemonische; es ist weder Physisch allein, noch Geistig allein.¹²⁴²

So „ist er [[n]ach dem Tode] bloß noch Er selbst.“¹²⁴³ Alle „zufällig[en]“ Aspekte des jeweiligen menschlichen Wesens „verschwinde[n]“.¹²⁴⁴

Trotz dieser Vorstellung einer sich fortsetzenden Existenz des menschlichen Individuums über den jeweils eigenen Tod hinaus, wird bei Schelling zugleich hervorgehoben, dass ausschließlich Gott als „unvergängliches Wesen“ begriffen werden kann.¹²⁴⁵ Ihm kommt somit eine in gewisser Weise höhere Form von Unsterblichkeit zu, die auch Whitehead in seinen Ausführungen andeutet, insofern Gott seiner *vollständigen* Natur nach als „objektiv unsterblich“ zu verstehen ist.¹²⁴⁶ Vor diesem Hintergrund kann die These Hartshornes und William Reeses hervorgehoben werden, nach der die whiteheadsche Philosophie mit Blick auf den Stellenwert Gottes einerseits und den aller anderen Entitäten andererseits eine klare Unterscheidung trifft¹²⁴⁷, die sich, so lässt sich ergänzen, wohl auch im Hinblick auf das Schellingsche Denken erkennen lässt: „It is a hard lesson to learn - that God is more important than we are.“¹²⁴⁸

Abschließend lassen sich somit im Hinblick auf die Überlegungen zur Unsterblichkeit bei Schelling und Whitehead zwei Thesen hervorheben: Zunächst

¹²⁴⁰ Vgl. insbes. Kap. 3.2.1.2.

¹²⁴¹ NPS, 124.

¹²⁴² NPS, 124; vgl. auch SW VII, 476; SW XIV, 207 f.; PO, 696 f.; Kasper (1965), S. 405.

¹²⁴³ SW XIV, 207.

¹²⁴⁴ SW XIV, 207.

¹²⁴⁵ Vgl. WA, 230.

¹²⁴⁶ Vgl. PR, 32 (dt. 80); Hartshorne, Reese (2000), S. 285.

¹²⁴⁷ Vgl. Hartshorne, Reese (2000), S. 285.

¹²⁴⁸ Hartshorne, Reese (2000), S. 285.

wird bei beiden Philosophen erneut deutlich, dass auch in diesem Zusammenhang Gottes Wirken bzw. dessen Verwirklichung im Mittelpunkt der Betrachtung stehen. Eine Existenz des Menschen über den Tod hinaus wird in diesem Zusammenhang im weitesten Sinne zwar angenommen. Diese „Unsterblichkeit“ lässt sich jedoch nicht im Sinne eines ungebrochenen, über den Tod hinausgehenden Weiterexistierens einzelner Lebewesen begreifen.¹²⁴⁹

4.3. „Panentheismus“ und „Panprototheismus“

Wie in den bisherigen Ausführungen bereits erkennbar wird, ist es zweifellos unzureichend, die theistischen Überlegungen Schellings und Whiteheads schlicht als Pantheismus zu bezeichnen, auch wenn beide Philosophen sicherlich als in einer pantheistischen Denktradition stehend begriffen werden können¹²⁵⁰.

„Panentheismus“

Vor diesem Hintergrund muss auf die Position des Panentheismus verwiesen werden, die, wie Klaus Müller hervorhebt, insbesondere im Anschluss an Hartshornes und Reeses bereits in dieser Untersuchung herangezogenes Werk *Philosophers Speak of God* zunehmend in der philosophischen Forschung Beachtung erfährt.¹²⁵¹ Entgegen der offenbar unhaltbaren Annahme Claytons, dass der Begriff „Panentheismus“ („*pan + en + theismus*“) auf Ausführungen Schellings aus dem Jahre 1809 zurückgeht¹²⁵², findet sich dieses Konzept, wie Müller hervorhebt, vielmehr zuerst im Werk des Philosophen Karl C. F. Krauses, der jedoch, wie ferner herausgestellt wird, in seinem Denken durchaus in einer idealistischen Tradition steht¹²⁵³. Die mit dem Konzept des „Panentheismus“ verbundene Position selbst geht jedoch dieser Begriffsbildung Krauses philosophisch voraus.¹²⁵⁴ Innerhalb eines panentheistischen Denkens wird Gottes Wesen demnach zunächst zwar als „allumfassend“ (all-inclusive) verstanden.¹²⁵⁵ Dies jedoch nicht im Sinne einer Identität von Welt und Gott bzw. eines Verlustes der „genuinen

¹²⁴⁹ Vgl. u. a. erneut NPS, 124; Hartshorne, Reese (2000), S. 285.

¹²⁵⁰ Vgl. Wolf-Gazo (1984b), S. 363 Fs. 17.

¹²⁵¹ Müller (2011), S. 30 f.

¹²⁵² Clayton (2008), S. 169.

¹²⁵³ Müller (2011), S. 31.

¹²⁵⁴ Müller (2011), S. 31 Fs. 5.

¹²⁵⁵ Hartshorne, Reese (2000), S. 16 (eigene Übersetzung); vgl. auch Clayton (2008), S. 169; Tetens (2015), S. 35; Rohs (2016b), S. 130.

Andersartigkeit“ (genuine otherness) des letzteren.¹²⁵⁶ Vielmehr werden alle Einzelheiten der Welt als zu Gott gehörige Aspekte begriffen, ohne dass diesbezüglich jedoch, wie Hartshorne und Reese herausstellen, eine Analogie zur Verhältnisbestimmung des Menschen als Ganzheit zu seinen einzelnen Körperzellen hergestellt werden könnte.¹²⁵⁷ Es handelt sich bei dieser panentheistischen Relation zwischen Gott und Welt somit nicht, an dieser Stelle einem Gedanken Tetens folgend, um eine „räumlich[e]“ Beziehung, sondern die Welt soll, wie ferner hervorgehoben wird, in ihren einzelnen Ausformungen vielmehr als gedanklicher Inhalt Gottes verstanden werden.¹²⁵⁸

Schelling und Whitehead selbst werden wiederum häufig als Vertreter eines Panentheismus hervorgehoben¹²⁵⁹, wobei die letztgenannte Position, wie bereits im Anschluss an Müller dargestellt¹²⁶⁰, nicht nur als modernes theoretisches Projekt verstanden wird, sondern, wie wiederum auch der Pantheismus¹²⁶¹, als in einer umfassenden ideengeschichtlichen Tradition stehend¹²⁶². So gehören Schelling und Whitehead zu den Vertretern einer spezifischen neueren Form des Panentheismus.¹²⁶³ Diese zeichnet sich, wie Cooper hervorhebt, durch den Versuch aus, einen „Ausgleich“ (“balance”) zwischen Immanenz und Transzendenz herzustellen.¹²⁶⁴ Allerdings wird von Cooper zugleich kritisiert, dass Schelling und Whitehead einen Panentheismus vertreten, der kein wirkliches diesbezügliches Gleichgewicht ermöglicht. Vielmehr zeigt sich in den Werken beider Philosophen demnach eine deutliche Konzentration auf die Immanenz Gottes, womit die „aktuale Existenz“ (actual existence) Gottes in extremer Form in die aktuelle Welt eingebunden wird.¹²⁶⁵ Auf diese Weise, so Cooper weiter, findet jedoch eine theoretische Entfremdung gegenüber der Transzendenz Gottes statt, womit letztere wiederum zu einem „Abstraktum“ (abstraction) wird.¹²⁶⁶

¹²⁵⁶ Clayton (2008), S. 169 (eigene Übersetzung).

¹²⁵⁷ Hartshorne, Reese (2000), S. 16.

¹²⁵⁸ Tetens (2015), S. 35 f.; Rohs (2016b), S. 130.

¹²⁵⁹ Vgl. Clayton (2008), S. 169; Cooper (2013), S. 120, 328; Hartshorne, Reese (2000), S. vii; Müller (2011), S. 31.

¹²⁶⁰ Vgl. Müller (2011), S. 31 Fs. 5.

¹²⁶¹ Vgl. Wolf-Gazo (1984b), S. 363 Fs. 17.

¹²⁶² Vgl. Cooper (2013), S. 120.

¹²⁶³ Müller (2011), S. 31; diese Bestimmung geht, wie Müller an zuvor genannter Stelle hervorhebt, wiederum auf Hartshorne und Reese zurück.

¹²⁶⁴ Cooper (2013), S. 328 (eigene Übersetzung).

¹²⁶⁵ Cooper (2013), S. 328 (eigene Übersetzung).

¹²⁶⁶ Cooper (2013), S. 328 (eigene Übersetzung).

„Panprototheismus“

Allerdings, so lässt sich mit Blick auf Coopers Ausführungen einwendend hinzufügen, verweisen Schelling und Whitehead selbst explizit auf den Anspruch, einen solchen Ausgleich von Immanenz und Transzendenz im Hinblick auf das Verhältnis von Gott und Welt theoretisch anzustreben. Dies wird bereits in Schellings frühen naturphilosophischen Überlegungen deutlich, wonach beide zuvor genannten Faktoren als Antagonismus zugunsten der Idee „[e]iner Gott-erfüllten Welt“ überwunden werden sollen.¹²⁶⁷ Whitehead wiederum schreibt hierhingehend in *Process and Reality*: „Es ist genauso wahr zu sagen, daß die Welt Gott immanent ist, wie zu behaupten, daß Gott der Welt immanent ist.“¹²⁶⁸ Zugleich kann jedoch bei beiden Philosophen eine Form von dynamischer Spannung zwischen beiden Faktoren bzw. eine theoretische Konzentration auf die Immanenz Gottes, gerade vor dem Hintergrund einer eschatologisch bestimmten Zukunft, als durchaus theoretisch gewollt verstanden werden.¹²⁶⁹ In diesem Zusammenhang sind Coopers im Kontext der Auseinandersetzung mit der theistischen Position Schellings und Whiteheads dargestellten Verweise auf Wolfhart Pannenberg und dessen Verortung einer gänzlich verwirklichten Transzendenz Gottes in eine erst noch einzutretende Zukunft von Relevanz.¹²⁷⁰ Letztgenannte Position Pannenburgs wird von Cooper selbst als „sonderbar“ (oddly) zurückgewiesen.¹²⁷¹ Er verweist diesbezüglich auf keine spezifischen Textpassagen bzw.

¹²⁶⁷ Vgl. SW II, 377.

¹²⁶⁸ PR, 348 (dt. 621).

¹²⁶⁹ Wie Hamrick und van der Veken betonen, ist es gerade die Immanenz Gottes, die Whitehead von Schelling erneut durch eine ideengeschichtliche Verbindung zwischen beiden Denkern über Coleridge und Wordsworth übernimmt (Hamrick, van der Veken (2011), S. 229); ebenfalls sei in diesem Zusammenhang auf Braeckmans Ausführungen verwiesen, der im Hinblick auf die durch Coleridge beeinflussten Ausführungen Wordsworth' und diejenigen Schellings einen „immanenten Theismus“ (immanent theism) erkennt, der sich wiederum von einem „einfachen Pantheismus“ (plain pantheism) unterscheidet (Braeckman (1985), S. 272 f. (eigene Übersetzungen)); zugleich sei an dieser Stelle auch die direkte Bezugnahme Schellings auf das Denken Coleridges hervorgehoben. So sieht Schelling in der Konzeption eines Gottes, der am Anfang seiner Entwicklung als „tiefste Potenz“ im Sinne eines „Wille[ns]“ zu verstehen ist und schließlich zum Sein strebt, eine Idee, die in seiner unmittelbaren intellektuellen Umgebung auf nur wenig Resonanz trifft. In Coleridge erkennt er jedoch einen Denker, der seine eigene Position „sehr wohl eingesehen und fast noch mehr gefühlt hat.“ (SW XI, 293 f.)

¹²⁷⁰ Cooper (2013), S. 328.

¹²⁷¹ Cooper (2013), S. 328 (eigene Übersetzung).

Werke Pannenberg. Erläuternd kann jedoch in diesem Zusammenhang auf Ausführungen in der Schrift *Natur und Mensch - und die Zukunft der Schöpfung* des letztgenannten Theologen verwiesen werden. In dieser betont Pannenberg, ganz im Sinne Schellings und Whiteheads, dass Gott der Welt gegenüber eine sowohl transzendente, als auch immanente Stellung einnimmt.¹²⁷² Ebenso verhält es sich demnach mit dem „Reich Gottes“. Dieses ist immanent bzw. „gegenwärtige Wirklichkeit“, aber auch transzendent und damit „zukünftig“, wobei „die Wirklichkeit Gottes selbst von der seines Reiches nicht getrennt werden kann.“¹²⁷³

Vor diesem Hintergrund lässt sich Schellings und Whiteheads Verständnis des Theismus möglicherweise auch unter dem neuen Begriff „Panprototheismus“ zusammenfassen. Letzterer soll sich dabei zur Position des Pantheismus verhalten, wie es der Panprotopsychismus zum Panpsychismus tut. Hierzu sei auf die Ausführungen Spyridon Koutroufinis’ verwiesen, wonach der Vertreter eines Panprotopsychismus im Gegensatz zu einem Panpsychisten zumindest

gezwungen [...] [ist], der Materie protomentale Eigenschaften zuzusprechen. Die Materie wird als raumzeitlich manifeste Seite, als die Erscheinung von Prozessen gesehen, die auch mentale Eigenschaften haben; letztere sind aber nicht in der Materie eingesperrt.¹²⁷⁴

Der „Panprototheismus“ soll entsprechend als Position verstanden werden, nach der Gott, oder besser eine göttlich zu verstehende Kraft, auf einer grundlegenden metaphysischen Ebene den Kosmos als solchen beeinflusst bzw. an der Ganzheit desselben teilhaftig ist, ohne die Welt jedoch in ihrem gegenwärtigen Zustand *gänzlich* zu durchdringen. Das „Proto“ dieser Position steht dabei für eine besondere bzw. stärker als im Panentheismus betonte Akzentuierung der unabgeschlossen-theogonischen Dimension des Theismus. Erneut sei hier gerade an Schellings Ausführung erinnert, den Pantheismus als zukünftigen Zustand des Kosmos zu bestimmen.¹²⁷⁵

Vor diesem Hintergrund lässt sich mit „Panprototheismus“ sicher begrifflich weniger eine Position kennzeichnen, die als der des Panentheismus grundsätzlich

¹²⁷² Vgl. Pannenberg (2000), S. 53.

¹²⁷³ Pannenberg (2000), S. 183.

¹²⁷⁴ Koutroufinis (2011), S. 309.

¹²⁷⁵ Vgl. u. a. NPS, 130.

entgegenstehend verstanden werden kann. Vielmehr handelt es sich um eine begriffliche Zuspitzung für eine bestimmte Form panentheistischen Denkens, die zumindest in vergleichbarer Form auch bei anderen Denkern diskutiert wird. In diesem Kontext sei neben den zuvor genannten Ausführungen Pannenberg¹²⁷⁶ insbesondere auf Überlegungen zu Paul Tillich verwiesen, die Konrad Glöckner in seiner Arbeit zu letzterem anstellt. So hebt letzterer auch Tillichs Bestimmung der eigenen theoretischen Position als „eschatologischen Pan-en-theismus“ hervor.¹²⁷⁷ Demnach „[ist] [d]er Begriff des „Pan-en-theismus“ [...] seinem Wesen nach transgeschichtlich-eschatologisch. Erst am Ende der Zeit wird Gott alles in allem sein.“¹²⁷⁸ Auch Tetens’ panentheistische Position besitzt im Grunde eine solche Ausrichtung an der Zukunft. Wie bei Schelling und Whitehead „[tritt] Gott in eine wirkliche Geschichte mit den Menschen ein. Der Ausgang dieser Geschichte liegt jetzt keineswegs schon fest.“¹²⁷⁹ Dieser „Theismus kann“, so Tetens weiter, „die Zukunft der Welt nicht zuletzt wegen des Handelns der Menschen als radikal offen denken“.¹²⁸⁰ Doch auch wenn demnach „[f]ür Gott [...] die Schöpfung nicht abgeschlossen und vollendet [ist]“¹²⁸¹, wirkt Gott selbst wiederum in Tetens’ Ausführungen durchaus als vollständiges Wesen. So erfährt er im Gegensatz zum Menschen keinen „Widerstand der Materie“.¹²⁸² Die „physische Welt“ ist Gott damit untergeordnet. Er ist, so Tetens weiter, „*per definitionem* kein Sklave der Naturgesetze“¹²⁸³ und damit „in dem Sinne Schöpfer der Welt, als er alles, was in der Welt der Fall ist, entweder will oder es zumindest zulässt.“¹²⁸⁴

Tetens’ Bestimmung Gottes erinnert somit, trotz der auch in seinen Ausführungen herausgestellten Eingebundenheit des Göttlichen in die Welt, an den Herrschergott, gegen den Schelling und Whitehead in ihren Werken, wie zuvor

¹²⁷⁶ Vgl. Pannenberg (2000), S. 53, 183; diesbezüglich sei ebenfalls auf Cooper verwiesen, der Pannenberg gleichfalls als Vertreter einer panentheistischen Position bestimmt, ohne dass letzterer, wie weiter hervorgehoben wird, sein eigenes Denken entsprechend definiert (vgl. Cooper (2013), S. 259 f., 259 Fs. 3).

¹²⁷⁷ Glöckner (2004), S. 339; Glöckner verweist diesbezüglich an genannter Stelle auf bzw. zitiert aus Tillich, P. (1966), Systematische Theologie Bd. III, Stuttgart, S. 475.

¹²⁷⁸ Glöckner (2004), S. 339.

¹²⁷⁹ Tetens (2015), S. 50.

¹²⁸⁰ Tetens (2015), S. 51.

¹²⁸¹ Tetens (2015), S. 51.

¹²⁸² Tetens (2015), S. 38 f.

¹²⁸³ Tetens (2015), S. 39 (Hervorhebungen im Original).

¹²⁸⁴ Tetens (2015), S. 41.

dargestellt¹²⁸⁵, immer wieder argumentieren. Eine Allmacht Gottes wird bei den beiden letztgenannten Philosophen grundsätzlich ausgeschlossen.¹²⁸⁶ Dieser Idee wird dabei nicht nur die einer unfertigen Welt gegenübergestellt¹²⁸⁷, sondern Gott selbst wird als Wesen begriffen, dass sich erst noch entwickeln muss. Erneut sei diesbezüglich Coopers Hinweis darauf hervorgehoben, dass Schelling und Whitehead die Immanenz Gottes theoretisch sehr viel deutlicher betonen.¹²⁸⁸ In diesem Zusammenhang kann zunächst bei beiden Philosophen die Analogie des „Schoß[es]“ (womb) oder „Mutterleibes“ im Hinblick auf die Natur bzw. Welt herausgestellt werden¹²⁸⁹, wobei letztere bei Schelling und Whitehead wohl nicht so verstanden werden kann, als ob Gott sich gewissermaßen noch in einem „pränatalen“ Zustand befindet. Die „Geburt Gottes“¹²⁹⁰ ist bei beiden Philosophen vielmehr zugleich diejenige des Kosmos als Ganzem. Dabei ist das zuvor genannte Bild Schellings hilfreich, um die Entwicklung Gottes nach letzterem und schließlich auch nach Whitehead tiefergehend zu verstehen. So deutet sich in den Werken beider Denker ein Gott an, der sich in vergleichbarer Weise wie der Mensch entwickelt. Letzterer ist in dieser Entwicklung, entgegen der Position Tetens’, selbst wiederum nicht das, was er ist, weil dies einem göttlichen Willen entspricht.¹²⁹¹ Vielmehr wird er zum Ausdruck eines wichtigen Entwicklungsschrittes im Werden Gottes, insofern dieser über das menschliche Wesen einen entscheidenden Bewusstseinsgrad erlangt. Dies bedeutet jedoch nicht, dass die Entwicklung Gottes abgeschlossen ist, so wenig wie die Entwicklung eines reflexiven Bewusstseins den Abschluss der menschlichen Entwicklung darstellt.

¹²⁸⁵ Vgl. insbes. Kap. 4.1.1.1 u. 4.2.2.

¹²⁸⁶ Vgl. Hartshorne (1984), S. 3 f.

¹²⁸⁷ Vgl. Tetens (2015), S. 51.

¹²⁸⁸ Vgl. Cooper (2013), S. 328.

¹²⁸⁹ Vgl. PR, 17 (dt. 56); SW VII, 360.

¹²⁹⁰ SW VIII, 303.

¹²⁹¹ Vgl. Tetens (2015), S. 44 f.

5. Exkurs: Zum Verständnis der Religion

Wie in den vorangegangenen Kapiteln gezeigt wurde, lassen sich die metaphysischen Überlegungen Schellings und Whiteheads als wesentlich durch eine spezifischen Gottesbegriff bestimmt verstehen, wobei letzterer nicht an bestimmte religiöse Voraussetzungen des Denkens gebunden wird.¹²⁹² Zugleich erfordert es keiner tiefgreifenden Untersuchung, um festzustellen, dass sich beide Philosophen in ihren Werken umfassend mit dem Phänomen der Religion im Allgemeinen und verschiedenen Religionen im Speziellen auseinandersetzen. Hieraus ergibt sich wiederum die Frage, welchen theoretischen Zugang Schelling und Whitehead im Hinblick auf das Thema der Religiosität erarbeiten bzw. wie sich die Beziehung zwischen ihrer umfassenden „kosmologischen Metaphysik“ und Formen religiösen Denkens verstehen lässt.

5.1. Religion als Gegenstand der Philosophie

Zunächst ist vor diesem Hintergrund festzuhalten, dass religiöse Systeme bei Schelling und Whitehead wie philosophische Systeme interpretiert werden, i. e. unter dem Gesichtspunkt einer umfassenden historischen Entwicklung des Denkens.¹²⁹³ So kann das Phänomen der Religion, um hier eine Formulierung Schellings aufzugreifen, bei beiden Philosophen als einer unter mehreren „großen Gegenständen“¹²⁹⁴ der Philosophie verstanden werden.¹²⁹⁵ Dieser theoretische Zugang steht wiederum, wie es auch im Falle der Rezeption philosophischer Systeme bei Schelling und Whitehead ersichtlich wird¹²⁹⁶, nicht der Betonung bestimmter Religionen entgegen. So zeigt sich bei beiden Denkern eine Orientierung an den, wie es bei Whitehead heißt, „großen rationalen Religionen“, zu denen neben dem Christentum u. a. auch der Buddhismus gezählt wird.¹²⁹⁷ Bei

¹²⁹² Vgl. SW XIII, 134; GPP, 83; PR, 343 (dt. 613); SMW, 215 (dt. 202).

¹²⁹³ Vgl. NPS, 122; SW VII, 473; RM, 22 (dt. 28), sowie die Ausführungen in Kap. 2.2.

¹²⁹⁴ GPP, 83.

¹²⁹⁵ Vgl. GPP, 83; SWMV, 9; PR, 15 f. (dt. 53); Braeckman (1990), S. 35.

¹²⁹⁶ Vgl. Kap. 2.2.

¹²⁹⁷ Vgl. RM, 37-39 (dt. 39 f.).

Schelling ist zunächst zweifellos das Christentum als „wesentliches Glied“ seiner Philosophie¹²⁹⁸ hervorzuheben, das wiederum als sich in einer „freye[n], lebendige[n] Entwicklung“ befindend begriffen wird und welches, so Schelling weiter, einer „lang’ erwartete[n] Wiedergeburt offenbar nahe ist“.¹²⁹⁹ Bei Whitehead zeigt sich ebenfalls eine deutliche Betonung des Christentums. Letzteres wird jedoch in höherem Maße, als es bei Schelling der Fall ist, mit anderen Religionen, insbesondere dem bereits erwähnten Buddhismus, in Verbindung gebracht. So werden „[b]eide großen Religionen“ immer wieder wechselhaft betrachtet.¹³⁰⁰ Diese Hervorhebung des buddhistischen in Relation zum christlichen Denken wird in diesem Zusammenhang bei Whitehead vor allem dadurch verständlich, dass letzterer den Buddhismus nicht primär im Sinne einer Religion versteht, sondern vielmehr als eine metaphysische Lehre, aus der sich schließlich eine Religion entwickelt hat.¹³⁰¹ Das Christentum wird wiederum als gegensätzlicher Versuch verstanden, aus religiösen Motiven metaphysische Überlegungen abzuleiten.¹³⁰² Was die christliche Religion jedoch im Gegensatz zum Buddhismus nach Whitehead auszeichnet, ist der Erhalt einer „einfache[n] Kraft der Entwicklung“¹³⁰³, die sich zu guter letzt in Schellings bereits angeführter Abkehr von einer statischen Vorstellung des Christentums widerspiegelt¹³⁰⁴.

Die Betonung des Christentums bei Schelling bzw. desselben in Verbindung zum Buddhismus bei Whitehead muss dabei wohl zuallererst auch als Versuch verstanden werden, diejenigen religiösen Ausdrucksformen zu betonen, über die mit der Vorstellung eines allmächtigen Herrschergottes gebrochen wird oder die zumindest das gedankliche Potential für einen solchen Bruch bereitstellen.¹³⁰⁵ Ein solcher lässt sich jedoch, wie Schelling hervorhebt, in gewisser Weise schon in den „Mysterien und geistigen Religionen der Vorzeit“ erkennen, in denen bereits die Idee eines prozessualen Gottes erkennbar wird.¹³⁰⁶ So wird z. B. „[d]ie

¹²⁹⁸ Vgl. GPP, 84.

¹²⁹⁹ WA, 71.

¹³⁰⁰ Vgl. RM, 39 f. (dt. 40 f.); ebenfalls sei verwiesen auf MT, 49 (dt. 89); ESP, 69 (dt. 24 f.).

¹³⁰¹ Vgl. RM, 39 f. (dt. 40 f.).

¹³⁰² Vgl. RM, 39 f. (dt. 41).

¹³⁰³ Vgl. RM, 40 (dt. 41).

¹³⁰⁴ Vgl. WA, 71.

¹³⁰⁵ Vgl. u. a. SW VII, 403 f.; MT, 49 (dt. 89).

¹³⁰⁶ Vgl. SW VII, 403 f.

Hellenische Religion“ als „Vorahnung der Christlichen“ verstanden.¹³⁰⁷ Entsprechend bedeutet das Selbstverständnis des Schellingschen Denkens als „*christliche Philosophie*“¹³⁰⁸ nicht, dass sich das eigene metaphysische Denken nicht auch in anderen religiösen Formen ausdrücken kann. Dies wird interessanterweise mit Blick auf Schellings Rezeption des Buddhismus deutlich, in welchem demnach gleichfalls der metaphysische Grundgedanke zweier gegenläufiger Naturtendenzen zum Ausdruck kommt, die letztlich aus den Anfängen der göttlichen Entwicklung resultieren. So werden, wie Schelling ausführt, im buddhistischen Denken „die zwei Principien, die in der größten Allgemeinheit als reales und ideales bezeichnet werden können, zur Einheit - in Einem und demselben Gott - verb[unden].“¹³⁰⁹ Ford nennt als weitere religiöse Ausdrucksform des Schellingschen Theismus die antike Lehre des Zoroastrismus im Hinblick auf die Idee eines „werdende[n] Gott[es]“.¹³¹⁰ Tatsächlich setzt sich Schelling in seiner Spätphilosophie intensiv mit dieser Religion auseinander. So sieht er in dessen „Dualismus“ eine Problematik für die „Geschichte der Religion und des menschlichen Geistes überhaupt“.¹³¹¹ Demnach gibt es im Zoroastrismus „zwei unabhängige und so ziemlich gleiche Mächte“, die zunächst als „zerreißender Dualismus“ kritisiert werden, insofern es für Schelling unverständlich bleibt, wie es bei einer völligen Unabhängigkeit dieser „Mächte“ wiederum ein Wechselspiel bzw. Konflikt zwischen ihnen geben kann.¹³¹² Allerdings wird schließlich ebenfalls hervorgehoben, dass es auch im Zoroastrismus durchaus Tendenzen zur Vorstellung einer uranfänglichen Vereinigung dieser „beiden Principien“ gibt.¹³¹³

5.2. Die Idee einer „Philosophischen Religion“

Neben der zuvor dargestellten Rezeption religiöser Positionen bei Schelling und Whitehead, die zunächst als Versuch begriffen werden kann, die eigenen metaphysischen Überlegungen zum Gottesbegriff in Auseinandersetzung mit der Ideengeschichte weitergehend zu diskutieren, zeigt sich zugleich in den Werken bei-

¹³⁰⁷ SWMV, 61.

¹³⁰⁸ SWMV, 9 (Hervorhebung im Original).

¹³⁰⁹ SW XII, 504.

¹³¹⁰ Ford (2000), S. 238.

¹³¹¹ SW XII, 218.

¹³¹² Vgl. SW XII, 219.

¹³¹³ Vgl. SW XII, 220.

der Philosophen der Versuch, über die eigenen Ausführungen auf die Entwicklung religiösen Denkens *selbst* einzuwirken¹³¹⁴ bzw. philosophisches und religiöses Denken nicht „wie zwei getrennte Gebiete“ zu behandeln¹³¹⁵. Bereits Braeckman betont, dass gerade die religionsbezogene Dimension des Deutschen Idealismus und der Prozessphilosophie im Sinne eines aufklärerischen Denkens eben nicht nur eine deskriptive, sondern auch eine normative Seite besitzt.¹³¹⁶ Letztere gründet mit speziellem Blick auf Schelling und Whitehead offenbar zunächst in der Annahme, dass religiöse Überlegungen eine philosophisch-theoretische Fundierung benötigen¹³¹⁷ und auf diese Weise, so Schelling, „eine[] Herausbildung [...] aus den Tiefen der Erkenntniß“ darstellen können¹³¹⁸. Hiermit einhergehend zeigt sich entsprechend bei beiden Philosophen die Auffassung, dass Rationalisierungstendenzen innerhalb religiöser Denkweisen eine Weiterentwicklung gegenüber gefühlsbetonten Vorstellungen von Religiosität bedeuten¹³¹⁹, ohne dass in diesem Kontext eine Relevanz von Emotionen geleugnet wird. So „[ist] [d]as Gefühl [...] herrlich“, wie Schelling schreibt, „wenn es im Grunde bleibt; nicht aber, wenn es an den Tag tritt, sich zum Wesen machen und herrschen will.“¹³²⁰ Whitehead hebt eine vergleichbare Sichtweise hervor. So muss das „bloße[] Gefühl“ im Falle des Anspruchs, sich dauerhaft bewahren zu wollen, notwendig „mit dem Intellekt in Berührung kommen.“¹³²¹ „[D]ie Vernunft ist“, wie Whitehead ferner ausführt, „die Garantie für die Objektivität der Religion: Sie sichert ihr die allgemeine Kohärenz, die der Hysterie verwehrt

¹³¹⁴ Vgl. PR, 15 f. (dt. 53).

¹³¹⁵ Vgl. SW X, 178; GPP, 257.

¹³¹⁶ Braeckman (1990), S. 36.

¹³¹⁷ Vgl. GPP, 260; SW X, 183; RM, 73 (dt. 66 f.); PR, 42 (dt. 96).

¹³¹⁸ Vgl. SW VIII, 104 f.; ebenfalls sei verwiesen auf SW VII, 144, wo es heißt: „Die Religion der Philosophen aber hat die Farbe der Natur, sie ist die kräftige desjenigen, der kühnen Muthes in die Tiefen der Natur hinabsteigt, nicht die einsiedlerische müßiger Selbstbeschauung, welche mit dieser ganz auf die Allheit der Natur gegründeten Philosophie auf keine Weise in Verbindung zu setzen ist.“

¹³¹⁹ Vgl. SW VII, 392; RM, 16 (dt. 23); Braeckman (1990), S. 36; auch findet sich in der Forschung die Position, dass Schelling im Gegensatz zu Whitehead generell eine Philosophie vertreten würde, in der das Gefühl gegenüber der Vernunft stärker betont wird (vgl. Carter (1986), S. 240). Diese Auffassung lässt sich jedoch, wie gezeigt, vor dem Hintergrund der Schellingschen Ausführungen nur schwerlich bestätigen (vgl. zur Kritik an irrationalistischen Deutungen der Schellingschen Philosophie erneut Högge (2012), S. 126; Holz (1970), S. 19).

¹³²⁰ SW VII, 414.

¹³²¹ RM, 13 (dt. 20); vgl. auch AI, 25 (dt. 111).

ist.“¹³²² So kann es mit Blick auf Gott kein „*unmittelbares Wissen*“, oder, wie es bei Whitehead heißt, nicht „den geringsten unmittelbaren Beweis“ einer Existenz des Göttlichen als Resultat einer religiösen Erfahrungssituation geben.¹³²³ Diese Position ergibt sich zu guter Letzt aus Schellings und Whiteheads dargestellten metaphysischen Überlegungen. So lässt sich zwar aufgrund der universellen ontologischen Teilhaftigkeit des Geistigen an der Welt eine gewisse Unmittelbarkeit zwischen Mensch und Gott feststellen. Doch letzterer entzieht sich zugleich als ein Gegenüber des Menschen, da die Beziehung zwischen dem menschlichen Wesen und Gott nicht im Sinne einer Begegnung zweier individueller Geister zu verstehen ist. Vielmehr ist der Mensch selbst eine Bewusstwerdung eines ursprünglichen göttlichen Geistigen, ohne dass jedoch beide als identisch angesehen werden können, da vor dem Hintergrund eines sich entwickelnden Gottes der Mensch nur eine Entwicklungsstufe in einem anhaltenden Entstehungsprozess ist.¹³²⁴

Vor diesem Hintergrund kann entsprechend veranschaulicht werden, warum Religionen, wie Whitehead noch deutlicher als Schelling hervorhebt, einer kritisch-rationalen Dimension bedürfen bzw. ihre „metaphysischen Voraussetzungen“ mitreflektieren sollten.¹³²⁵ So heißt es in *Religion in the Making*: „Hört die Religion auf, nach Durchdringung und Klarheit zu streben, dann fällt sie auf ihre niederen Formen zurück.“¹³²⁶ Ein „kritiklose[r] Glaube[]“ führt demnach dazu, dass Religionen stagnieren und damit langfristig verfallen.¹³²⁷ Whitehead nennt diesbezüglich ein sich auf die Zeit seines eigenen philosophischen Wirkens beziehendes Beispiel:

Das protestantische Christentum in den dogmatischen und institutionellen Formen [...] zeigt alle Anzeichen eines beständigen Verfalls. Seine Dogmen haben ihr Gewicht verloren, seine Streitigkeiten ihr Interesse, und seine Institutionen üben keinen bestimmenden Einfluß mehr auf die Gestaltung unseres Lebens aus.¹³²⁸

¹³²² RM, 53 (dt. 51).

¹³²³ Vgl. SW VIII, 81 f. (eigene Hervorhebung); RM, 74 (dt. 67).

¹³²⁴ Vgl. vor diesem Hintergrund erneut die Ausführungen in Kap. 4.

¹³²⁵ Vgl. RM, 73 (dt. 66 f.).

¹³²⁶ RM, 73 (dt. 67).

¹³²⁷ Vgl. RM, 16 f. (dt. 23 f.); FR, 82 (dt. 67).

¹³²⁸ AI, 160 (dt. 360).

Wie ebenso in Schellings Ausführungen erkennbar¹³²⁹, wird die Religion als solche somit nicht als etwas verstanden, das „notwendigerweise gut“ ist.¹³³⁰ „Sie kann sogar“, wie Whitehead hervorhebt, „sehr schlimm sein.“¹³³¹ So können „[r]eligöse Ideen“ als „höchst spezialisierte Form allgemeiner Vorstellungen“ ebenso „Rückfälle in barbarische Brutalität“ bedeuten.¹³³²

Umgekehrt können solchen religiösen Verfallstendenzen jedoch, wie gleichermaßen betont wird, immer auch aufwärtsgerichtete Entwicklungen der Religion gegenübergestellt werden. Whitehead nennt in diesem Zusammenhang ebenfalls ein Beispiel seiner Zeit:

[D]er religiöse Geist [hat] als wirksame Macht in menschlichen Angelegenheiten gerade jetzt (im April 1931) einen seiner triumphalsten Erfolge errungen. In Indien haben Mahatma Gandhi und der Vizekönig Lord Irwin, zwei Männer, deren Handeln von der moralischen Kraft ihrer religiösen Überzeugungen geprägt ist, dem gewaltsamen Streit zwischen Herrschern und Beherrschten, zwischen den Rassen, Religionen und gesellschaftlichen Kasten wenigstens für den Augenblick Einhalt gebieten können - einem Streit, der Hunderte von Millionen Menschen mit einer Flut von Gewalttätigkeit heimzusuchen drohte.¹³³³

Die Religion ist somit in ihrer progressiven Form „als eine *verändernde Kraft*“ zu verstehen und wird als eine solche über die beispielhafte Gegenübersetzung von Arithmetik und Religion näher erläutert.¹³³⁴ Erstere, so Whitehead, „wendet man an, aber man *ist* religiös.“¹³³⁵ Zwar „geht die Arithmetik in unsere Natur ein, [...]. Aber sie existiert dort als eine *notwendige Bedingung*“.¹³³⁶ Die Religion wiederum bewahrt einen dauerhaften transformativen Status nur dann, wenn sie einen „Antrieb zum Höheren“ besitzt bzw. in der Lage ist, sich weiterzuentwickeln.¹³³⁷ Schelling spricht in diesem Kontext auch von einer „freie[n] Religion“ oder „Religion des Geistes“, die sich, wie ferner hervorgehoben wird,

¹³²⁹ Vgl. SW XII, 325 f.

¹³³⁰ RM, 7 (dt. 16).

¹³³¹ RM, 7 (dt. 16).

¹³³² AI, 18 (dt. 100).

¹³³³ AI, 160 (dt. 306).

¹³³⁴ RM, 4 f. (dt. 14) (eigene Hervorhebung).

¹³³⁵ RM, 4 f. (dt. 14) (Hervorhebungen im Original).

¹³³⁶ RM, 5 (dt. 14) (eigene Hervorhebung).

¹³³⁷ Vgl. RM, 17 (dt. 24).

„nur als philosophische [...] vollkommen verwirklichen kann.“¹³³⁸ Vor diesem Hintergrund wird schließlich auch die Notwendigkeit einer „Philosophische[n] Religion“ betont¹³³⁹, über die Inhalte religiöser Offenbarungen nachträglich reflektiert bzw. rationalisiert werden können¹³⁴⁰.

Erneut sei vor diesem Hintergrund auf Überlegungen Braeckmans verwiesen, der bereits herausstellt, dass Whitehead ein mit einer solchen „Philosophischen Religion“ (philosophical religion) vergleichbares Ziel anstrebt.¹³⁴¹ So sieht Braeckman das Denken des Deutschen Idealismus und der Prozessphilosophie durch eine gemeinsame religionsbezogene Zukunftsprognose bestimmt¹³⁴²:

[T]here is the belief that religion, as it is now, will perish some day in this ideal of rationality. One day religion will be replaced by a type of rationality that is higher and more complete. In this sense one may speak of the "end of religion".¹³⁴³

Anstatt von letzterem auszugehen, scheint es der Sache nach möglicherweise adäquater, in diesem Kontext unter Aufgriff einer Formulierung Whiteheads, bei ihm und Schelling von der Möglichkeit „eine[s] neuen Anfang[s] [in der Religion]“ auszugehen, welcher wiederum „auf Ideen von profunder Allgemeinheit basiert“¹³⁴⁴ bzw. diese neu zu diskutieren vermag. „Fundamentaler Fortschritt“, so Whitehead, „hängt mit der Neuinterpretation allgemeiner Ideen zusammen.“¹³⁴⁵ Zentral ist in diesem Kontext, wie ebenso bei letzterem hervorgehoben wird, die langfristig angenommene Möglichkeit, dass sich die Idee der Immanenz Gottes in den verschiedenen Ausprägungen des Glaubens durchsetzen kann.¹³⁴⁶ Bereits Schelling entwickelt seine religionsphilosophischen Ausführ-

¹³³⁸ SW XI, 255.

¹³³⁹ Vgl. SW XI, 255.

¹³⁴⁰ Vgl. SW XI, 250 f., 568 f.

¹³⁴¹ Vgl. Braeckman (1990), S. 36 (eigene Übersetzung).

¹³⁴² Braeckman (1990), S. 36.

¹³⁴³ Braeckman (1990), S. 36.

¹³⁴⁴ AI, 172 (dt. 323).

¹³⁴⁵ ESP, 159 (eigene Übersetzung (der Essay *Harvard: The Future*, aus dem hier zitiert wird, ist nicht Teil der deutschen Übersetzung der *Essays in Science and Philosophy*; im Original heißt es: „Fundamental progress has to do with the reinterpretation of basic ideas.“)

¹³⁴⁶ Vgl. AI, 161 (dt. 307).

rungen vor dem Hintergrund einer Kritik an zeitgenössischen Religionsvorstellungen, die Gott entgegen einer immanenten Vorstellung als „über alles Menschliche weit erhaben“ begreift.¹³⁴⁷

Ein in erster Linie vor diesem theistischen Hintergrund zu verstehender Neubeginn religiösen Denkens bleibt jedoch, wie Whitehead hervorhebt, ein un abgeschlossenes Projekt und „man [muß] [...] darauf gefaßt sein, daß es tausend Jahre dauert, bis er sich durchsetzen kann.“¹³⁴⁸ Bei Schelling heißt es wiederum in den späten Ausführungen zur *Philosophie der Mythologie*:

Die philosophische Religion, wie sie von uns gefordert ist, existirt nicht. Aber sofern sie durch ihre Stellung die Bestimmung hat, die begreifende der vorausgehenden, von Vernunft und Philosophie unabhängigen Religionen zu seyn, insofern ist sie Zweck des Processes von Anfang, also das nicht heut oder morgen, aber doch gewiß zu Verwirklichende und nie Aufzugebende, das so wenig als die Philosophie selbst unmittelbar, sondern auch nur in Folge einer großen und langandauernden Entwicklung erreicht wird.¹³⁴⁹

5.3. Glaube und religiöse Praxis

Aus dieser gemeinsamen Bestimmung einer philosophisch begründeten Religion bei Schelling und Whitehead ergibt sich wiederum die Frage, welche eigene Konzeption des religiösen Glaubens vor diesem Hintergrund in den Werken beider Philosophen vertreten wird. In diesem Zusammenhang tritt zunächst Schellings Betonung der Auffassung hervor, dass der Glaube nicht im Sinne eines „Nichtwissen[s]“ verstanden werden darf.¹³⁵⁰ Entgegen der Annahme, Glaube und Wissen seien als „absolut“ getrennte Bereiche ohne die Möglichkeit eines „Act[es] des Überganges“¹³⁵¹ zu verstehen, werden beide vielmehr als notwendig verbunden angesehen. So schreibt Schelling im Rahmen seiner theoretischen Auseinandersetzung mit Eschenmayer: „[E]in Glaube, mit dem kein Denken und

¹³⁴⁷ Vgl. SW VIII, 167; im Hinblick auf diese gemeinsame Betonung der Immanenz Gottes bei Schelling und Whitehead sei erneut verwiesen auf die Ausführungen in Cooper (2013), S. 328.

¹³⁴⁸ Vgl. AI, 172 (dt. 323).

¹³⁴⁹ SW XI, 255.

¹³⁵⁰ Vgl. SW VIII, 187 f.

¹³⁵¹ Vgl. SWMV, 64.

kein Wissen verbunden ist, hebt sich selbst auf.“¹³⁵² So „[giebt] [e]s [...] ein *höheres Wissen*, das den Glauben nicht ausschließt, weder wesentlich noch formal, sondern der Glaube ist das wesentliche Element jenes höheren Wissens.“¹³⁵³ Der Glaube erweist sich somit vor diesem Hintergrund bei Schelling als eine andere Form von Wissen, welche weniger im Sinne eines passiven Rezipierens, als vielmehr aktiv bzw. gestaltend verstanden wird. So wird der Glaube auch als „glaubendes, d.h. zuversichtliches Wissen“ bestimmt.¹³⁵⁴ Hierzu heißt es ferner im *System der Weltalter*: „Der Glaube ist also nothwendig *Wollen* und als solches auch *handeln*“¹³⁵⁵ Er ist ausgerichtet auf „ein höchstes und leztes Ziel.“¹³⁵⁶ Die religiöse Praxis wird vor diesem Hintergrund zur Ermöglichung einer „Zuversicht auf das Göttliche“.¹³⁵⁷ In ihr drückt sich „als [...] lautwerdende[s] Bedürfniß“ ein „Verlangen nach dem *wirklichen* Gott“ aus.¹³⁵⁸ „Der Glaube“, so Schelling, „hebt also das Suchen nicht auf, sondern fordert es“¹³⁵⁹.

Die nicht zuletzt auch in neueren theologischen Positionen, wie denen Teilhards und Pannenberg, erkennbare Auffassung, dass sich der Glaube an der Zukunft der Welt orientieren sollte¹³⁶⁰, zeigt sich schließlich auch bei Whitehead, wobei dieser eine solche Glaubenskonzepktion offenbar weniger explizit als Schelling, aber doch erkennbar an die bei beiden Philosophen entwickelte metaphysische Grundidee eines zukünftigen Gottes¹³⁶¹ bindet. So heißt es in *Science and the Modern World*: „Religion ist die Vision von etwas, das jenseits, hinter und inmitten des vergänglichen Flusses unmittelbarer Dinge liegt; *etwas, das real ist und doch auf Realisierung harrt*“¹³⁶² Der Glaube wird zu „ein[em] Ideal, das nach Erfüllung strebt.“¹³⁶³ Mag Whitehead hier auch nicht direkt von Gott sprechen,

¹³⁵² SW VIII, 184 f.

¹³⁵³ SWMV, 65 (Hervorhebungen im Original).

¹³⁵⁴ SW VIII, 185; vgl. auch SWMV, 65.

¹³⁵⁵ SWMV, 65 (Hervorhebungen im Original).

¹³⁵⁶ SWMV, 65.

¹³⁵⁷ Vgl. SW VII, 394; ebenfalls sei verwiesen auf SW VI, 559.

¹³⁵⁸ Vgl. SW XI, 568 (eigene Hervorhebung).

¹³⁵⁹ SW XIV, 15.

¹³⁶⁰ Vgl. De Chardin (1994), S. 234; Pannenberg (1967b), S. 246, 250 f.

¹³⁶¹ Vgl. Kap. 4.2.

¹³⁶² SMW, 238 (dt. 222) (eigene Hervorhebung).

¹³⁶³ PR, 42 (dt. 96).

wird an dieser Stelle doch erneut die theogonische Kernidee einer unabgeschlossenen Gottesentwicklung fassbar, die auch seine Philosophie zu guter Letzt auszeichnet.¹³⁶⁴

Gerade vor dem Hintergrund der noch deutlicher herausgearbeiteten eschatologischen Dimension im Schellingschen Denken bzw. der Möglichkeit, „dass die Zukunft eine Zukunft Gottes sein wird“¹³⁶⁵, wird dessen Philosophie wiederum in der Forschung auch als „Philosophie der Hoffnung“ bestimmt.¹³⁶⁶ Diese Deutung lässt sich jedoch gleichfalls auf Whiteheads Denken übertragen, der explizit den Aspekt der Hoffnung hervorhebt, welcher wiederum den Moment charakterisiert, in dem die intellektuelle Aktivität des Menschen eine Brücke von der Metaphysik bzw. dem wissenschaftlichen Denken zu Formen der Religion schlägt.¹³⁶⁷ Die Bestimmung des Glaubens als „Abenteuer der Hoffnung“¹³⁶⁸ richtet sich dabei gegen die Vorstellung einer religiösen Praxis bzw. des Gebets als „Sicherheitsmaßregel“.¹³⁶⁹ So macht Whitehead im Sinne des von ihm entwickelten Gottesbegriffs deutlich, dass die Macht Gottes nicht als in Bezug zur Welt extern zu verstehender Beeinflussungsfaktor bestimmt werden kann, auf den wir durch Gebete einwirken können.¹³⁷⁰ Vielmehr „[ist] [d]ie Macht Gottes [...] die durch ihn inspirierte Anbetung.“¹³⁷¹ Das Gebet wird somit eher zu einer geistigen Orientierung an einer kommenden harmonischen Ordnung der Dinge¹³⁷², die schließlich, wie bereits dargestellt, mit einer umfassenden Durchdringung der Welt durch Gott assoziiert wird¹³⁷³.

¹³⁶⁴ Vgl. Kap. 4.2.

¹³⁶⁵ Gabriel (2009), S. 39; hierzu muss angemerkt werden, dass sich Gabriel selbst nicht auf Formen religiöser Praxis bezieht und vielmehr die Auffassung vertritt, eine solche Zukunft ließe sich im Sinne Schellings bereits über eine Form von „philosophische[r] Reflexion“ begünstigen (Gabriel (2009), S. 39). Diese weist jedoch möglicherweise nicht die starke Zukunftsorientierung bzw. den performativen Charakter auf, den Schelling seiner rationalen Glaubenskonzepktion zuschreibt (vgl. SW VIII, 185; SWMV, 65).

¹³⁶⁶ Vgl. Gabriel (2009), S. 39; Gabriel nimmt an letztgenannter Stelle wiederum auf Kasper (1965), S. 15 Bezug. Man kann jedoch annehmen, dass vielmehr ein Verweis auf Kasper (1965), S. 21 beabsichtigt war.

¹³⁶⁷ Vgl. PR, 42 (dt. 96).

¹³⁶⁸ Vgl. PR, 42 (dt. 96); ebenfalls sei verwiesen auf SMW, 239 (dt. 223).

¹³⁶⁹ Vgl. SMW, 239 (dt. 223).

¹³⁷⁰ Vgl. SMW, 239 (dt. 223).

¹³⁷¹ SMW, 239 (dt. 223) (eigene Hervorhebung).

¹³⁷² Vgl. SMW, 239 (dt. 223).

¹³⁷³ Vgl. Kap. 4.2.3.

Bei Schelling wird im Kontext religiöser Praxis ebenso erneut von einer übergeordneten bzw. absoluten Stellung Gottes zugunsten eines Wechselverhältnisses von letzterem und Mensch abgerückt.¹³⁷⁴ Hierzu heißt es in der späten *Darstellung des philosophischen Empirismus*: „[D]er Mensch [...] hat [...] (was nach den gewöhnlichen Vorstellungen freilich schwer und unmöglich ist zu denken) [...] selbst auch über die Gottheit Gewalt.“¹³⁷⁵ Das Gebet bezieht sich somit auch hier nicht mehr auf eine Macht, die als vom Menschen entfernt und seinem Verständnis unzugänglich zu interpretieren ist, sondern auf einen Gott, zu dem wir einen rationalen Bezug herstellen können bzw. von dem „wir [...] wenigstens als ein[em] Zukünftige[n] wissen“.¹³⁷⁶ Als ein solcher ist Gott, wie auch bei Whitehead, Ausdruck eines noch ausstehenden harmonischen Zustands der Welt.¹³⁷⁷

Beide Philosophen heben somit hervor, dass sich die religiöse Praxis des Menschen in gewisser Weise auf die künftige Entwicklung Gottes selbst auswirkt.¹³⁷⁸ Möchte man vor diesem Hintergrund einen gemeinsamen Begriff finden, der den religiösen Vorstellungen beider Philosophen gerecht werden kann, so ist dies möglicherweise der einer „Religion der Zukunft“¹³⁷⁹, deren „eigentliche[r] Inhalt“, wie es bei Schelling heißt, bereits im Alten Testament erkennbar wird¹³⁸⁰ und welches, wie Whitehead wiederum hervorhebt, bereits als Ausdruck einer

¹³⁷⁴ Vgl. SW X, 273; GPP, 320 f.

¹³⁷⁵ SW X, 273.

¹³⁷⁶ Vgl. SW XI, 176; diesbezüglich sei auch auf Moisos Ausführungen zu Schelling verwiesen, wonach letzterer Religion schlicht als eine „Verbindung zu Gott“ versteht (Moiso (1995), S. 189). „Unreligiös“, wie ferner dargestellt wird, sind dem Schellingschen Verständnis nach wiederum solche „Philosophien, die entweder auf der Selbstbezogenheit des Geistes oder auf der Selbstbezogenheit der Natur gegründet sind“. (Moiso (1995), S. 190; Moiso verweist an zuvor genannter Stelle auf SW VII, 395)

¹³⁷⁷ Vgl. Kap. 4.2.3.

¹³⁷⁸ Vgl. Hampe (2006), S. 259 f.; in diesem Zusammenhang sei auch auf die jüngsten religionsphilosophischen Ausführungen Rohs' verwiesen, die gleichfalls, so lässt sich annehmen, als eine zusammenfassende Skizzierung der Position Schellings und Whiteheads verstanden werden können: „Der Sinn des Betens besteht aber wohl nicht darin zu versuchen, auf dem Umweg über Gott bestimmte Ziele zu erreichen, die man anders nicht erreichen kann. Hier passt besser ein Satz von Albert Schweitzer: Beten verändert nicht die Welt, aber Beten verändert Menschen, und Menschen verändern die Welt.“ (Rohs (2016a), S. 527)

¹³⁷⁹ SW XI, 171; SW XIV, 129; PO, 665.

¹³⁸⁰ PO, 665; vgl. auch SW XI, 171; SW XIV, 129.

„bewußte[n]“ Auseinandersetzung mit „allgemeinen Prinzipien“ der Welt verstanden werden kann¹³⁸¹. So heißt es bereits bei Schelling: „Als Moses fragt, unter welchem Namen er den Gott verkündigen soll, der das Volk aus Aegypten führen werde, antwortet dieser: »Ich werde seyn der ich seyn werde«“¹³⁸² Auf diese alttestamentliche Formulierung bezieht sich Schelling in seinem Spätwerk noch mehrfach¹³⁸³ und es scheint nicht nur vor diesem Hintergrund fast unstrittig, dass in seinen Ausführungen sehr viel deutlicher nach einer Kontinuität zwischen der eigenen metaphysischen und einer religiösen, insbesondere christlichen Konzeption Gottes gesucht wird, als es im Hinblick auf das Werk Whiteheads der Fall ist.¹³⁸⁴

Abschließend lässt sich die philosophische Bezugnahme Schellings und Whiteheads auf Religion und Religiosität somit in zweierlei Weise verstehen. Zunächst dient die theoretische Hinwendung zu religiösen Denkweisen und Systemen im Rahmen ihrer generellen Perspektive auf die Ideengeschichte¹³⁸⁵ offenbar der Vertiefung eigener metaphysischer Überlegungen zu Gott, als einem in erster Linie immanent und in seiner Entwicklung unabgeschlossen zu begreifenden Wesen.¹³⁸⁶ Ferner kann jedoch die Religionsphilosophie Schellings und Whitehead ebenso als praktische Dimension ihrer „kosmologischen Metaphysik“ bestimmt werden, welche wiederum vor dem Hintergrund der Idee eines zukünftigen Gottes offenbar auch den Anspruch besitzt, auf religiöse Situationen der eigenen Zeit einzuwirken. Hierzu muss beachtet werden, dass die Entwicklung der Religion bei beiden Philosophen im Grunde wie diejenige der Welt als

¹³⁸¹ RM, 37 (dt. 39).

¹³⁸² SW XI, 171; vgl. hierzu auch Pannenberg (1967a), S. 389: „Es käme darauf an, ob das israelitisch-urchristliche Gottesverständnis - insofern es sich gerade in seinen Wandlungen als in sich selbst zusammenhängendes Ganzes erweist - zur Wirklichkeitserfahrung der Gegenwart eine Beziehung hat. Diese Frage läßt sich darum sinnvoll stellen, weil dem Gott der Bibel ein bestimmtes Verständnis der Wirklichkeit korrespondiert. Von ihm her ist alles Seiende als auf Zukunft verwiesen, als eschatologisch erfahren worden. Als der Gott der Verheißungen, der geschichtlichen Führung in eine neue Zukunft, als der Gott des kommenden Reiches hat er die Erfahrungen der Welt und der Lage des Menschen geprägt.“

¹³⁸³ Vgl. SW XII, 33; SW XIII, 269 f.

¹³⁸⁴ In der Forschung finden sich jedoch durchaus auch gegenteilige Auffassungen. So schreibt Braeckman: „[Schelling] never offered a well-argued relationship between the God of religion and the God of the natural world. And such ambiguities were certainly not restricted to Schelling's thinking. Such a clear-cut relationship can indeed be found in Whitehead.“ (Braeckman (1990), S. 46)

¹³⁸⁵ Vgl. Kap. 2.2.

¹³⁸⁶ Vgl. Kap. 4.

solcher verläuft. So gibt es zwar eine langfristige, als Aufstieg zu verstehende Tendenz der Rationalisierung. Diese kann jedoch keineswegs als entgültig gesichert verstanden werden.¹³⁸⁷ Auf einer individuellen Ebene bleibt die Idee religiöser Praxis bei Schelling und Whitehead entsprechend gleichfalls ein Plädoyer für eine Reflexion auf das eigene Verhalten vor einem gesamtkosmischen Hintergrund.¹³⁸⁸

Unter Berücksichtigung dieser Überlegung wird entsprechend auch verständlich, warum sich Schelling und Whitehead in ihrem Werk sehr viel umfassender mit der Religion als mit der Ethik auseinandersetzen, obwohl sich, wie bereits dargestellt, insbesondere vor dem Hintergrund einer Bestimmung der Stellung des Menschen im Kosmos, eine ethische Dimension ihrer Metaphysik deutlich erkennen lässt.¹³⁸⁹ So geht der Bereich der Ethik gewissermaßen in der Religionsvorstellung beider Philosophen auf, insofern letztere mit Blick auf die Begünstigung einer zukünftigen Harmonie durch Gott den Letzthorizont markiert, vor dessen Hintergrund das eigene Handeln beurteilt werden kann. Das Individuum muss sich schlussendlich nur die Frage stellen, ob es in der Weise, wie es denkt und agiert, zu dieser harmonischen Entwicklung beiträgt.¹³⁹⁰

Wie Whitehead selbst, sicherlich im Sinne Schellings, hervorhebt, scheint sich die Entwicklung eines religiösen Denkens dabei allein beim Menschen und nicht bei anderen Lebewesen zu vollziehen.¹³⁹¹ Im Kontext der vorangehenden Überlegungen bedeutet diese Auffassung wiederum, dass nur das menschliche Wesen dazu in der Lage ist, das eigene Handeln vor einem Letzthorizont der Welt zu bewerten. Moralität wird zu einem spezifischen und bewussten Ausdruck der Affirmation einer ästhetischen Entwicklung der Welt.¹³⁹²

¹³⁸⁷ Vgl. Kap. 4.1.2.

¹³⁸⁸ Vgl. Braeckman (1990), S.41 f.; Grafe (im Erscheinen).

¹³⁸⁹ Vgl. Kap. 4.1.3.2.

¹³⁹⁰ Vgl. Braeckman (1990), S. 41 f.; Grafe (im Erscheinen); diesbezüglich sei im Hinblick auf Schelling ebenfalls verwiesen auf Holz (1973), S. 349.

¹³⁹¹ MT, 28 (dt. 70); gleichwohl hebt Whitehead hervor, dass „[m]an [...] bei höherentwickelten Tieren Moral feststellen [kann]“. (MT, 28 (dt. 70)) „Gefühl[e] des Respekts und der Freundlichkeit“ lassen sich demnach als „Basis aller sozialen Gruppen“ verstehen (AI, 37 (dt. 127)): „Als relativ blinde Emotionen müssen sie schon in Tiergesellschaften anzutreffen sein: als der Drang zur Kooperation, zur gegenseitigen Hilfe, zum Teilen der Nahrung, zum Wohlgefallen aneinander, zum Spiel miteinander und zum Ausdruck der gegenseitigen Zuneigung.“ (AI, 37 (dt. 127 f.))

¹³⁹² Vgl. RM 91 (dt. 80); Braeckman (1990), S. 41 f.

Vor diesem Hintergrund wird wiederum ein weiteres Mal verständlich, warum sich Schelling und Whitehead in erster Linie an rational bestimmten Religionen, wie dem Christentum oder dem Buddhismus, orientieren. Erst diese zeichnen sich demnach durch die Fähigkeit aus, den Einzelnen als für sich seiendes bzw. frei entscheidendes Wesen zu begreifen.¹³⁹³ So lässt sich der „Zustand der Religiosität“ nach Schelling zunächst in Form eines seelischen Wirkens als „unbedingt und ohne alle Beziehung“ verstehen.¹³⁹⁴ Umgekehrt wendet er sich in diesem Zusammenhang jedoch gegen ein

müßiges Brüten, andächtigendes Ahnden, oder Fühlen-wollen des Göttlichen. [...] Wir verstehen Religiosität in der ursprünglichen, praktischen Bedeutung des Worts. Sie ist Gewissenhaftigkeit, oder daß man handle, wie man weiß, und nicht dem Licht der Erkenntniß in seinem Thun widerspreche.¹³⁹⁵

Whitehead wiederum spricht in diesem Zusammenhang in vergleichbarer Form von einem „Solitärsein“ (solitariness), welches sich u. a. in den „Meditationen Buddhas“ und „de[m] solitäre[n] Mann am Kreuz“ bzw. Jesus Christus' Leidensweg ausdrückt.¹³⁹⁶ So „gehört [[e]s] zur Tiefe des religiösen Geistes, sich verlassen gefühlt zu haben, selbst von Gott.“¹³⁹⁷ Jedoch ist auch Whiteheads Verständnis des „Solitärseins“ nur Grundlage für eine Verbindung zwischen Individuum und Welt. Der nur auf sich selbst bezogene Geist erkennt demnach zwangsläufig, dass seine Selbstbewertung nicht von derjenigen der Ganzheit der Welt zu trennen ist, woraufhin der „individuelle[] Anspruch mit dem des objektiven Universums verschm[ilzt].“¹³⁹⁸ Religion wird so zu einer Form von „Welt-Loyalität.“¹³⁹⁹

¹³⁹³ Vgl. RM, 9 (dt. 17 f.); ; Braeckman (1990), S. 36.

¹³⁹⁴ Vgl. NPS, 122; ebenfalls sei verwiesen auf SW VII, 473.

¹³⁹⁵ SW VII, 392; vgl. auch SW VI, 559; Moiso (1995), S. 190.

¹³⁹⁶ Vgl. RM, 9 (dt. 17 f.).

¹³⁹⁷ Vgl. RM, 9 (dt. 18).

¹³⁹⁸ Vgl. RM, 48 f. (dt. 47 f.).

¹³⁹⁹ Vgl. RM, 49 (dt. 48).

6. Fazit und weiterführende Betrachtungen

Wird abschließend auf die einleitende Aufgabe zurückgeblickt, dessen Bearbeitung sich diese Arbeit zum Ziel gesetzt hat, kann zunächst erneut hervorgehoben werden, dass eine „Begegnung“ zwischen Schellings und Whiteheads Philosophie das gemeinsame theoretische Projekt einer „kosmologischen Metaphysik“ erkennen lässt, die sich zwischen System und offener Spekulation bewegt. Schellings Denken tendiert vor diesem Hintergrund eher zur letzteren, während Whitehead dem System-Gedanken sehr viel mehr theoretisches Gewicht beimisst.¹⁴⁰⁰ In diesem Zusammenhang sei ein weiteres Mal auf die Überlegung eingegangen, dass beide Philosophen ihr theoretisches Denken bzw. das Denken *als solches* in dessen Entwicklung nicht von derjenigen der Welt, im Sinne eines Zusammenspiels von Überschreitung und Festigung, trennen.¹⁴⁰¹ Eine Differenzierung zwischen der Schellingschen und Whiteheadschen Philosophie ergibt sich in diesem Kontext wiederum jedoch daraus, dass Schelling eher das Überschreiten bzw. die Weiterentwicklung betont, während Whitehead den Gedanken der Stabilisierung in verschiedenen Formen theoretisch akzentuiert.¹⁴⁰² So stehen beide Philosophien im Grunde in einem ähnlichen Verhältnis zueinander, wie es von Whitehead exemplarisch anhand der Gegenüberstellung von Descartes und Hume bzw. Wordsworth und Shelley dargestellt wird, wobei die jeweils erstgenannten, wie bereits aufgezeigt, für eine Konzentration auf die überdauernden Strukturen der Natur und die jeweilig an zweiter Stelle genannten Philosophen für deren Wandlungen bzw. Prozessualität stehen.¹⁴⁰³ So lässt sich Whitehead innerhalb dieses Modells hinter Descartes und Wordsworth einreihen, während Schelling im Anschluss an Hume und Shelley zu denken ist, womit sich in diesem Zusammenhang erneut die unterschiedlich ausgeprägte Systematik der Werke Schellings und Whiteheads besser begreifen lässt.¹⁴⁰⁴

¹⁴⁰⁰ Vgl. Kap. 1.

¹⁴⁰¹ Vgl. Kap. 4.1.3.

¹⁴⁰² Vgl. insbes. Kap. 1.3.

¹⁴⁰³ Vgl. Kap. 3.1.3; in diesem Zusammenhang sei auch auf Sölchs methodischen Grundsatz verwiesen, Whiteheads „eigenes Verständnis der Philosophiegeschichte als Geschichte einer Abfolge von Ideen, die sich wechselseitig beeinflussen, begrenzen oder ablösen“, wiederum auf die Bewertung der Whiteheadschen Überlegungen zu übertragen (Sölch (2014), S. 25; vgl. auch Grafe (2016b), S. 298).

¹⁴⁰⁴ Vgl. Kap. 2.3.

Vor dem Hintergrund dieser Deutung zeigt sich, dass mit Blick auf die letztgenannten und hier zentralen Denker die jeweils eine Philosophie von der anderen im Rahmen einer gegenseitigen Annäherung theoretisch profitieren kann. Einerseits erreichen insbesondere die Schellingschen Überlegungen, die vor allem mit Blick auf die *Weltalter* oft nur skizzenhaft dargestellt werden, auf diese Weise einen höheren Systematisierungsgrad. Dies wird insbesondere im Hinblick auf die auch bei Whitehead vertretene metaphysische Orientierung an einem Begriff der Natur deutlich, der grundlegend auf einem Aktualität-Potentialität-Modell aufbaut.¹⁴⁰⁵ Umgekehrt lässt sich das Schellingsche Denken als spekulativer Impulsgeber verstehen, der mögliche Modifikationen des Whiteheadschen Denkens zur Disposition stellt. Gerade mit Blick auf die in den Werken der beiden Philosophen ausgearbeitete Idee Gottes wird dies, wie zuvor dargestellt, überaus deutlich.¹⁴⁰⁶

Insgesamt ergibt sich aus dieser Perspektive auf das Whiteheadsche Werk natürlich ein anderes Verständnis für dessen Philosophie, als es in Folge einer Untersuchung der Fall wäre, die Whitehead eher vor dem Hintergrund einer naturwissenschaftlich geprägten Sicht untersucht.¹⁴⁰⁷ So führt gerade eine Annäherung der Whiteheadschen Metaphysik an das Schellingsche Denken zu einer Auseinandersetzung mit den spekulativen „Tiefen“ der Prozessphilosophie, die nicht aufgrund ihrer möglichen theoretischen „Unbequemlichkeit“ für ein modernes naturwissenschaftlich orientiertes Denken ausgeklammert werden sollten. Vielmehr scheint es adäquater, Whitehead „beim Wort zu nehmen“, wie es auch jüngst im Hinblick auf Schellings Freiheits- und *Weltalter*-Philosophie gefordert wird.¹⁴⁰⁸

Zur Aktualität einer Metaphysik im Anschluss an Schelling und Whitehead

Sich gegenüber der spekulativen Weite der Philosophien Schellings und Whiteheads aufgeschlossen zu zeigen, erscheint gerade in der gegenwärtigen Situation der Philosophie als lohnenswertes Projekt, da sich insgesamt eine verstärkte und vielfältige Hinwendung zu metaphysischen Gedanken erkennen lässt¹⁴⁰⁹, welche

¹⁴⁰⁵ Vgl. Kap. 2.

¹⁴⁰⁶ Vgl. Kap. 4.1.2.3 u. 4.1.3.1.

¹⁴⁰⁷ Vgl. diesbezüglich z. B. Müllers Darstellung der sogenannten „Whitehead-Without-God Debatte“ (Müller (2009), S. 182-194).

¹⁴⁰⁸ Vgl. Whistler (2011), S. 355 f.; so schreibt Whistler: „If there is anything that we have learnt from the foregoing, it is the need to take Schelling at his word, to interpret his language literally, not metaphorically.“ (Whistler (2011), S. 355)

¹⁴⁰⁹ Vgl. Avanesian (2013); ebenfalls sei verwiesen auf Grafe (im Erscheinen).

sich jedoch bereits in den achtziger Jahren des letzten Jahrhunderts, die gleichfalls noch als „»un-metaphysische« Zeit“ verstanden werden, andeutet¹⁴¹⁰. „[E]in „nachmetaphysisches Denken““, wie es Rohs bereits vor längerer Zeit formuliert bzw. hervorhebt, erscheint im Hinblick auf die Belange des gegenwärtigen theoretischen Denkens offenbar als „philosophisch zu kurz geraten.“¹⁴¹¹ Vielmehr zeigt sich, wie Armen Avanesian erst kürzlich hervorgehoben hat, anhand der Werke einer Reihe gegenwärtiger Denker, wie z. B. Quentin Meillassoux, eine neue „emphatische[] Orientierung an einem Absoluten“, die sich weder im Sinne einer wissenschaftsskeptischen Philosophie, noch einem „Versuch“ verstehen lässt, „die Wissenschaften und ihre Methoden durch konzeptionelle und logische Analysen zu komplettieren.“¹⁴¹² Vor allem Meillassouxs Bestimmung eines Absoluten wird dabei sowohl in die Nähe zu Schellings diesbezüglichen Überlegungen in der Freiheitsphilosophie und den *Weltaltern*¹⁴¹³, als auch zu Whiteheads Bestimmung der „Kreativität“ gerückt¹⁴¹⁴. Bereits dem Begriff nach erinnert dabei Meillassouxs diesbezügliche Konzeption des Absoluten als „Surchaos“¹⁴¹⁵ oder, wie es in englischer Übersetzung heißt, „hyper-chaos“ bzw. „super-chaos“¹⁴¹⁶, insbesondere an das „Chaos“ des späten Schelling¹⁴¹⁷.

Nicht nur vor diesem Hintergrund bleibt die Auseinandersetzung mit dem kosmologisch-metaphysischen Vorhaben Schellings und Whiteheads, wie im Folgenden genauer gezeigt werden soll, weiterhin ein aktuelles theoretisches Unterfangen. Diesbezüglich muss zweifellos zunächst auf Holz' Ausführungen verwiesen werden, in denen sich dieser beiden Philosophen als Vertretern eines „weltall-ganzheitliche[n]“ Denkens theoretisch anschließt.¹⁴¹⁸ Holz entwickelt vor dem Hintergrund dieser Anknüpfung selbst eine universalistisch verstandene metaphysische Philosophie, die sich gleichfalls an einem Absoluten ausrichtet und verschiedene Wirklichkeitsebenen des Kosmos zum Gegenstand hat.¹⁴¹⁹ Wie bereits in den vorangehend angeführten zahlreichen Verweisen auf Schelling und

¹⁴¹⁰ Vgl. Coreth (1989), S. 7 f.

¹⁴¹¹ Rohs (1998a), S. 203.

¹⁴¹² Avanesian (2013), S. 12 f.

¹⁴¹³ Vgl. Hoglebe (2013), S. 167 f., 171.

¹⁴¹⁴ Vgl. Niemoczynski, Grant (2013), S. 40.

¹⁴¹⁵ Niemoczynski, Grant (2013), S. 40.

¹⁴¹⁶ Harman, Meillassoux (2011), S. 162; vgl. auch Grafe, Kolorz (2013), S. 65 f.

¹⁴¹⁷ Vgl. Kap. 4.1.1.2.

¹⁴¹⁸ Holz (2003), S. 125.

¹⁴¹⁹ Vgl. Holz (2011), S. 421 f.

Whitehead in Holz' Werk deutlich wird, betont letzterer dabei immer auch die Bedeutung der philosophischen Ideengeschichte für die systematische Gegenwartsphilosophie.¹⁴²⁰ Sein eigenes Denken versteht sich somit gleichfalls als eine Verbindung von „Alte[m] mit dem Neuen“.¹⁴²¹ Metaphysik ist demzufolge immer auch dem „Lauf der Geschichte mit unterworfen“¹⁴²², womit jedoch nicht ausgedrückt werden soll, dass der „Gegenstand metaphysischer Fragen damit restlos geschichtlich relativiert würde“.¹⁴²³ Darüberhinaus betont Holz ebenfalls einen notwendigen Kontakt der Philosophie zu den Wissenschaften.¹⁴²⁴ Er wendet sich jedoch im Sinne Schellings und Whiteheads gegen einen „modernen Naturalismus“¹⁴²⁵, der die Welt nur auf einer rein naturwissenschaftlich-positivistischen Ebene zu begreifen versucht.¹⁴²⁶

Wie bereits besprochen, gibt es jedoch ein nicht-szientistisches Verständnis naturalistischer Philosophie, das theoretisch auch an Schelling und Whitehead anschließt.¹⁴²⁷ Eine solche alternative „naturalistische *Weltanschauung*“¹⁴²⁸ ist in jüngster Zeit insbesondere durch Nagel prominent geworden, der sich in seinem bereits zuvor genannten Werk *Mind and Cosmos*¹⁴²⁹, das auch durch Schellings und Whiteheads Philosophie mitgeprägt ist¹⁴³⁰, gegen ein rein physikalistisches Weltverständnis ausspricht¹⁴³¹ und sich vor diesem Hintergrund der Entwicklung eines alternativen „umfassende[n], spekulative[n] Weltbilde[s]“ widmet¹⁴³². Philosophie hat bei Nagel vor diesem Hintergrund entsprechend immer auch die Aufgabe, die jeweiligen theoretischen Begrenzungen der Einzelwissenschaften aufzuzeigen.¹⁴³³ Hierzu ist anzumerken, dass zweifellos auch auf wissenschaftlicher Seite durchaus ein Bewusstsein für derartige Grenzziehungen erkennbar wird. So betont u. a. Harald Lesch in einer seiner aktuellen Arbeiten, dass die

¹⁴²⁰ Vgl. Holz (2012), S. ix f.

¹⁴²¹ Vgl. Holz (1987), S. v.

¹⁴²² Holz (1987), S. v.

¹⁴²³ Holz (1987), S. v.

¹⁴²⁴ Holz (1987), S. v.

¹⁴²⁵ Vgl. Holz (2003), S. 13.

¹⁴²⁶ Vgl. Holz (2012), S. 227.

¹⁴²⁷ Vgl. Kap. 3.

¹⁴²⁸ Vgl. Nagel (2016), S. 12 (Hervorhebung im Original).

¹⁴²⁹ Vgl. Kap. 2.4.

¹⁴³⁰ Vgl. erneut Nagel (2016), S. 32, 87 f. Fs. 16.

¹⁴³¹ Vgl. Nagel (2016), S. 87 f. Fs. 16.

¹⁴³² Vgl. Nagel (2016), S. 12.

¹⁴³³ Vgl. Nagel (2016), S. 11.

Physik immer auch auf Inhalte eines metaphysischen Denkens angewiesen ist.¹⁴³⁴ Als hervorzuhebendes Beispiel für eine solche Zusammenarbeit zwischen Naturwissenschaft und Philosophie lässt sich das kürzlich erschienene Werk *The Singular Universe and the Reality of Time* von Roberto Unger und Lee Smolin begreifen. Dort heißt es einleitend:

It will sometimes happen that no fundamental progress can be achieved in science without dissolving this marriage between the empirical residue and the philosophical gloss. Once the marriage is dissolved, it becomes possible to see the discoveries of science with new eyes.¹⁴³⁵

Relevant ist in diesem Zusammenhang die gerade aus einer naturwissenschaftlich geprägten Perspektive heraus getroffene Aufwertung der philosophischen Denktradition von Heraklit bis Whitehead.¹⁴³⁶ Unger und Smolin betonen diese aufgrund der mit einhergehenden Betonung eines historischen Verständnisses des Kosmos, welches nach Auffassung der beiden Autoren in der Naturwissenschaft nicht ausreichend vorhanden, aber für die Entwicklung einer „umfassenden Theorie der Wirklichkeit“ (grand theory of everything) notwendig ist.¹⁴³⁷ So heißt es: „Cosmology must be a historical science if it is to be a science at all“¹⁴³⁸ Theoretisch grundlegend ist in diesem Zusammenhang, wie auch bei Schelling und Whitehead¹⁴³⁹, die Entwicklung eines „relationistischen“ (relational) Raum-Zeit-Verständnisses¹⁴⁴⁰:

So long as we cling to the absolute view of time and space, regarding them as entities separate from the phenomena that they would somehow house, rather than as orderings of events, we cannot do justice to the inclusive reality of time. We misunderstand the global character of time in a manner that places it in unnecessary conflict with the core of undisputed empirical insight in special and general relativity.¹⁴⁴¹

¹⁴³⁴ Gassner, et al. (2013), S. 339.

¹⁴³⁵ Unger, Smolin (2015), S. xiv.

¹⁴³⁶ Vgl. Unger, Smolin (2015), S. xv; bezüglich dieser weitreichenden ideengeschichtlichen Einordnung sei ebenfalls verwiesen auf Sölch (2014), S. 20 f.; Grafe (2016a), S. 297.

¹⁴³⁷ Vgl. Unger, Smolin (2015), S. xv f. (eigene Übersetzung).

¹⁴³⁸ Unger, Smolin (2015), S. xv.

¹⁴³⁹ Vgl. Kap. 3.1.

¹⁴⁴⁰ Vgl. Unger, Smolin (2015), S. 251 (eigene Übersetzung).

¹⁴⁴¹ Unger, Smoling (2015), S. 251.

Über diese Vorstellung der Zeit als „inklusiv real“ (inclusive real) drückt sich dabei die Idee aus, dass alles in der Natur als wandelbar zu verstehen ist¹⁴⁴²:

Susceptibility to change reaches all laws, symmetries, and supposed constants as well the kinds of things, the natural kinds, that there are, including the most elementary constituents of nature.¹⁴⁴³

Der anhaltende theoretische Konflikt zwischen idealistischer und „mechanistischer“ Philosophie

Trotz dieser naturwissenschaftlichen Annäherung an eine metaphysische Untersuchung der Welt, lässt sich jedoch im Anschluss an Nagel die Frage aufwerfen, ob Disziplinen, wie die der Physik, irgendwann zu einer umfassenden theoretischen Einbeziehung des Geistes übergehen.¹⁴⁴⁴ Dass Nagel für ein solches erweitertes Naturverständnis plädiert, wird nicht zuletzt auch über seine Selbsteinschätzung als objektiver Idealist im Sinne Schellings nachvollziehbar.¹⁴⁴⁵ In diesem Sinne reiht sich Nagel in eine allgemeine gegenwärtige Tendenz ein, den Idealismus wieder als wichtige und aktuelle metaphysische Positionierung zu begreifen, die nicht, um hier eine Formulierung von Vittorio Hösle und Fernando Müller aufzugreifen, „in die Annalen der Geschichte gehört und nur noch philologisch von Interesse ist.“¹⁴⁴⁶ Die grundlegende Idee, die insbesondere Nagel in diesem Kontext ganz im Sinne Schellings und Whiteheads erneuert, ist die, „dass der Geist nicht bloß ein nachträglicher Einfall oder ein Zufall oder eine Zusatzausstattung ist, sondern ein grundlegender Aspekt der Natur.“¹⁴⁴⁷ Mit dieser Überlegung geht einher, dass die evolutionäre Entwicklung der Welt eine teleologische Tendenz einschließt, die über ein rein materialistisch-mechanistisches Verständnis des Darwinismus hinausreicht¹⁴⁴⁸ und den Rahmen „physikalische[r]

¹⁴⁴² Unger, Smolin (2015), S. 206.

¹⁴⁴³ Unger, Smolin (2015), S. 206.

¹⁴⁴⁴ Vgl. Nagel (2016), S. 18.

¹⁴⁴⁵ Vgl. Nagel (2016), S. 32.

¹⁴⁴⁶ Hösle, Müller (2015), S. 7.

¹⁴⁴⁷ Nagel (2016), S. 30.

¹⁴⁴⁸ Vgl. Nagel (2016), S. 16 f., 53 f.

Gesetzmäßigkeit“ überschreitet¹⁴⁴⁹. Im Sinne des bereits dargestellten teleologischen Verständnisses Schellings und Whiteheads¹⁴⁵⁰ hebt auch Nagel diesbezüglich hervor, dass eine solche „Tendenz“ nicht die „Erzeugung eines *einzigsten* Ergebnisses“ sicherstellt.¹⁴⁵¹ Interessanterweise schließt Nagel hier im weiteren Sinne auch an Bergson und dessen Konzeption des „élan vital“ an¹⁴⁵², die, wie schon ausgeführt, ebenso Whiteheads Idee einer aufstrebenden Entwicklungstendenz der Welt wesentlich beeinflusst hat¹⁴⁵³.

Wie John Milbank betont, können dabei Positionen wie die Bergsons und Whiteheads als Philosophien begriffen werden, die nicht zwangsläufig mit modernen naturwissenschaftlichen Erkenntnissen in Konflikt stehen.¹⁴⁵⁴ Diese Auffassung kann jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, dass der von letztgenanntem kritisierte „wissenschaftliche Materialismus“, wie Gare betont, nicht nur in weiten Teilen der Naturwissenschaft, sondern auch in umfassend rezipierten philosophischen Positionen, wie der Daniel Dennetts, prägend ist.¹⁴⁵⁵ So spricht Whistler auch von einer anhaltenden „post-Cartesianischen“ (post-Cartesian) Denkweise, die für ein verkürztes Verständnis der Natur verantwortlich ist.¹⁴⁵⁶ Auch Holz kritisiert vor diesem Hintergrund Dennett bezüglich dessen ablehnender Haltung gegenüber einem teleologischen Naturverständnis, wie es sich in Nagels Ausführungen in *Mind and Cosmos* erkennen lässt.¹⁴⁵⁷ Nichtsdestotrotz hebt Holz durchaus Dennetts wissenschaftlich orientierte Forschungen anerkennend hervor. Holz gibt jedoch zugleich zu verstehen, dass sich aus diesen Erkenntnissen keine „Gesamtsinndeutung“ der Welt entwickeln lässt.¹⁴⁵⁸ So versteht Dennett selbst die Untersuchung des Geistes als ein Projekt, welches seinen Ausgang in

¹⁴⁴⁹ Nagel (2016), S. 133 f.

¹⁴⁵⁰ Vgl. Kap. 4.1.2.3.

¹⁴⁵¹ Nagel (2016), S. 174 f. (eigene Hervorhebung); hierzu ist sicher anzumerken, dass Nagel entgegen Schelling und Whitehead, die trotz allem eine gewisse Vorstellung vom Endzustand des Kosmos entwickeln (vgl. Kap. 4.2.3.), offenbar von diesbezüglichen Spekulationen Abstand nimmt bzw. diese in seinen Überlegungen ausklammert.

¹⁴⁵² Vgl. Nagel (2016), S. 175 Fs. 14.

¹⁴⁵³ Vgl. Kap. 4.1.2.2 und dort insbes. FR, 29 (dt. 27).

¹⁴⁵⁴ Vgl. Milbank (2010), S. 81.

¹⁴⁵⁵ Gare (2002a), S. 4.

¹⁴⁵⁶ Vgl. Whistler (2011), S. 341 f. (eigene Übersetzung).

¹⁴⁵⁷ Vgl. Holz (2016b), S. 483; diesbezüglich sei u. a. verwiesen auf Dennett (1994), S. 230.

¹⁴⁵⁸ Vgl. Holz (2012), S. 136.

den Naturwissenschaften nehmen muss, da diese die Möglichkeit einer „neutralen“ theoretischen Analyse ermöglichen.¹⁴⁵⁹ Die Philosophie wird vor diesem Hintergrund eher im Sinne einer Hilfswissenschaft verstanden, die mit Blick auf die Naturwissenschaften in erster Linie eine Form von begriffskritischer Regulierungsfunktion einnimmt.¹⁴⁶⁰ Wie Nagel entsprechend hervorhebt, herrscht in Dennetts Ausführungen schlicht „die Hoffnung, dass sich auf der grundlegendsten Ebene alles von den physikalischen Wissenschaften unter Einschluss der Biologie erklären lässt.“¹⁴⁶¹

Milbank versteht Dennetts Denken entsprechend auch als Position innerhalb eines neuen „mechanistischen“ Denkens, zu dem sich auch Philosophen wie Paul Churchland und Ray Brassier zählen lassen.¹⁴⁶² Dass sich die Entwicklung der Welt auch durch teleologische Faktoren bestimmt ist, wird entsprechend in den Werken der beiden letztgenannten Philosophen entschieden abgelehnt.¹⁴⁶³ Der Geist ist demnach nicht als grundsätzliches Element der Natur zu verstehen, sondern muss vielmehr, so Brassier, im Anschluss an die Erkenntnisse der Wissenschaften als „zufälliges Nebenprodukt der Evolutionsgeschichte“ (contingent by-product of evolutionary history) verstanden werden.¹⁴⁶⁴ Gegen jedes eschatologische Denken gerichtet, bleibt somit nur ein Verständnis des Kosmos als eine sich im anhaltenden Verfall befindende Struktur.¹⁴⁶⁵ Eine solche Position lässt sich dabei, wie bei Schelling herausgestellt wird, bis zu Newton zurückverfolgen. So heißt es in den *Weltaltern*:

Die Richtung alles Lebens geht von Natur nach oben, die Richtung alles Todes nach unten. Bey Newton ist es umgekehrt. Die Kraft, welche nach dem trachtet was unten ist, ist ihm die Kraft die uns nach oben gegen das Licht u. die Sonne zieht; bey ihm gibt es eigentlich gar kein Oben, oder vielmehr das Geringere ist

¹⁴⁵⁹ Dennett (1994), S. 100 f. (Hervorhebung im Original).

¹⁴⁶⁰ Vgl. Dennett (2010), S. 106, 132 f.

¹⁴⁶¹ Nagel (2016), S. 26, 26 Fs. 1.

¹⁴⁶² Milbank (2010), S. 81; Milbank selbst spricht an zuvor genannter Stelle von „Neo-Mechanism“.

¹⁴⁶³ Vgl. Brassier (2010), S. 227; Churchland (2007), S. 230; im Hinblick auf Brassier sei ebenfalls verwiesen auf Grafe (im Erscheinen).

¹⁴⁶⁴ Brassier (2010), S. 88 (eigene Übersetzung).

¹⁴⁶⁵ Vgl. Brassier (2010), S. 227; diesbezüglich sei auch verwiesen auf Grafe (im Erscheinen).

[...] nach ihm das Obere, das Vollkommnere das Untere; alles in der Natur [...] strebt abwärts, es gibt für ihn nur eine Richtung nach unten, keine nach oben.¹⁴⁶⁶

Holz spricht in diesem Zusammenhang auch von der Annahme, dass eine aufstrebende oder „negentropische“ Naturtendenz nur

eine Art Ausnahme darstellt bzw., wenn sie schon in größerer Zahl stattfindet, sie dann doch die Vorherrschaft der Entropie, also des unausweichliche[n] Hintreibtens auf einen allgemeinen Wärme- oder Kältetod des bis ins Unendliche zu immer weiter zu immer primitiveren Energiemindestgraden hin fallenden Weltalls, keinesfalls breche.¹⁴⁶⁷

Hierbei handelt es sich jedoch, so Holz weiter, um eine „vorrangig weltanschaulich begründete Annahme, die u.a. auch das Weltall als eine Art von energiemäßig irgendwie geschlossenem ‚Behälter‘ vorstellt“.¹⁴⁶⁸ Dieser Auffassung wird ganz im Sinne Schellings und Whiteheads entgegengehalten, dass es

¹⁴⁶⁶ WA, 296 f.; Whitehead setzt in seinen Schriften diese Kritik an Newton als materialistischem Denker, der keine Aufwärtsentwicklung der Welt kennt, fort (vgl. FR, 52 (dt. 45); PR, 93 (dt. 184); Kambartel (1965), S. 90). Der entscheidende Kritikpunkt an Newton ist vor diesem Hintergrund weniger die Annahme, dass letzterer in seinen Ansichten gänzlich fehlgeleitet ist (vgl. FR, 53 (dt. 45)). Vielmehr kritisiert Whitehead dessen „unvorsichtige Verallgemeinerungen.“ (FR, 53 (dt. 45)) Newtons *Scholium* wird vor diesem Hintergrund exemplarisch dem *Timaios* Platons gegenübergestellt. Demnach ist Newtons Werk zunächst zwar eine detailliertere Untersuchung und „[f]ür den modernen Leser ist der *Timaios*, betrachtet man ihn als eine Darstellung wissenschaftlicher Einzelheiten, im Vergleich mit dem *Scholium* schlicht und einfach töricht.“ (PR, 93 (dt. 183)) Aber im *Scholium* findet sich, so Whitehead, wiederum „kein[] Hinweis auf die Grenzen seiner eigenen Anwendbarkeit.“ (PR, 93 (dt. 184)) Es „verrät seine Abstraktheit dadurch, daß es keinen Hinweis auf den Aspekt der Selbst-Erschaffung, der Erzeugung, der φύσις oder der *natura naturans*, gibt, der in der Natur so deutlich zutage tritt. Für das *Scholium* ist die Natur ausschließlich und vollständig *da*, [...]. Die ganze Tragweite der modernen Evolutionslehre hätte den Newton des *Scholiums* verwirrt, jedoch den Platon des *Timaios* hätte sie aufgeklärt.“ (PR, 93 (dt. 184))

¹⁴⁶⁷ Holz (2016c), S. 50 f.

¹⁴⁶⁸ Holz (2016c), S. 51.

[z]ugleich jedoch [...] eine umfassende, schon in der unbelebten Welt zu beobachtende Tendenz zur Höherentwicklung zu geben [scheint]: Dies gilt schon für kybernetisch sich selbststabilisierende Systeme der Sterngeschichte, der Sternsystemgeschichte, der Galaxiengeschichte [...].¹⁴⁶⁹

Die theoretische Gegenwärtigkeit des zukünftigen Gottes

Eine solche Position, die von einem schlichten Zerfall des Universums ausgeht, lässt sich, wie auch Clayton betont, sicher nicht mit einem theistischen Denken verbinden.¹⁴⁷⁰ Jedoch müssen sich auch objektiv-idealistische bzw. panpsychistische Positionen nicht immer als theistische Denkweisen begreifen. So kann u. a. auch Nagels Metaphysik eher im Sinne einer atheistischen Perspektive verstanden werden.¹⁴⁷¹ Im Gegensatz zu „mechanistischen“ Ansätzen ergibt sich jedoch in metaphysischen Perspektiven, wie derjenigen Nagels, die Möglichkeit der theoretischen Öffnung gegenüber einer theistischen Dimension, die mitreflektiert werden kann, ohne dass es notwendigerweise auch zu diesem spekulativen Schritt kommen muss. So scheint speziell Nagel in *Mind and Cosmos* nur ein *bestimmtes* Gottesverständnis zu kritisieren, welches zweifellos auch den diesbezüglichen Überlegungen Schellings und Whiteheads entgegensteht, i. e. die Idee eines kosmischen „Designers“¹⁴⁷², der in die Entwicklung einer von ihm getrennte natürliche Ordnung einschreiten kann¹⁴⁷³. Der Gedanke eines zukünftigen Gottes scheint jedoch wiederum den Ausführungen Nagels nicht grundsätzlich entgegenzustehen.

Vor diesem Hintergrund sind erneut die philosophischen Ausführungen Meillassoux hervorzuheben, in welchen die Idee eines zukünftigen Gottes innerhalb jüngster philosophischer Debatten besonders deutlich hervortritt. Die Besonderheit seines theoretischen Ansatzes liegt dabei in erster Linie darin, dass Gott im Hinblick auf den gegenwärtigen Entwicklungsstand des Kosmos als gänzlich inexistent und auch als nicht notwendig in einer kommenden Zukunft verwirklicht verstanden wird.¹⁴⁷⁴ Diese Haltung schließt entsprechend nicht nur

¹⁴⁶⁹ Holz (2016c), S. 51; vgl. zu dieser Gesamtsicht bzw. theoretischen Positionierung auch Holz (2016a), S. 73, 218 f.

¹⁴⁷⁰ Vgl. Clayton (2008), S. 114.

¹⁴⁷¹ Vgl. Rohs (2016b), S. 125.

¹⁴⁷² Vgl. Nagel (2016), S. 23 f.

¹⁴⁷³ Vgl. Nagel (2016), S. 18.

¹⁴⁷⁴ Vgl. Meillassoux (2010), S. 458-460; Grafe, Kolorz (2013), S. 66.

die Ablehnung eines Schöpfergottes¹⁴⁷⁵, sondern auch die einer prozessualen und noch nicht abgeschlossenen Entwicklung des Göttlichen ein.¹⁴⁷⁶

In diesem Zusammenhang muss ferner hervorgehoben werden, dass Meillassoux von einer materialistischen Entwicklung des Kosmos ausgeht, in welcher die „Welt“ (world) einer einfachen materiellen Substanz, die des Lebens als solchem und die des bewussten Geistes bzw. des Menschen zeitlich aufeinander folgen, ohne dass einer dieser Entwicklungsschritte notwendig im Anschluss an den jeweils vorangehenden eintreten müsste.¹⁴⁷⁷ Der letztgenannten „Welt des denkenden Lebewesens“ (world of the thinking being) kann dabei in Zukunft eine „vierte Welt“ (fourth world) folgen, die eine Form von „universeller Gerechtigkeit“ (universal justice) verkörpert.¹⁴⁷⁸ In dieser „Welt“ eines Gottes, der erst zu existieren beginnen muss¹⁴⁷⁹, wird der Tod schließlich verdrängt und stellt nur noch eine „reine Möglichkeit“ (*pure possibility*) da¹⁴⁸⁰. Eine solche Überwindung des Todes lässt sich, wie bereits dargestellt, auch bei Schelling und Whitehead als wesentliches Ziel der kosmischen Entwicklung begreifen, ohne dass hiermit zwangsläufig die subjektive Fortexistenz des Menschen gemeint ist.¹⁴⁸¹ Bei Meillassoux liegt der Akzent jedoch auf einer Überwindung des Todes des einzelnen menschlichen Subjekts, dessen diesseitiges Leben eine ungebrochene Fortsetzung erfahren soll.¹⁴⁸² Diese Konzentration auf den Menschen zeigt sich letztlich auch in Bezug auf die Möglichkeit eines zukünftigen Gottes, dessen Entstehung als ein allein vom menschlichen Handeln abhängiges Ereignis begriffen wird:

That towards which humans aspire, that which they desire, that which has made them suffer for millenia through strange labor even as it confers upon them an energy of rare violance, is to give birth to God just as matter gives birth to life and life to thought. We are the possible ancestors of God rather than his creatures, [...].

¹⁴⁷⁵ Vgl. Meillassoux (2010), S. 458.

¹⁴⁷⁶ Vgl. Meillassoux (2010), S. 460.

¹⁴⁷⁷ Vgl. Meillassoux (2010), S. 461 f. (eigene Übersetzung).

¹⁴⁷⁸ Meillassoux (2010), S. 462 f. (eigene Übersetzungen); vgl. auch Grafe, Kolorz (2013), S. 66.

¹⁴⁷⁹ Vgl. Meillassoux (2010), S. 460 f.

¹⁴⁸⁰ Meillassoux (2010), S. 462 (eigene Übersetzung; Hervorhebung im Original).

¹⁴⁸¹ Vgl. Kap. 4.2.3.

¹⁴⁸² Vgl. Meillassoux (2011), S. 188.

We bear God in our wombs, and our essential disquietude is nothing other than the convulsions of a child yet to come.¹⁴⁸³

Was Meillassoux hier zu verdeutlichen versucht, ist die angenommene Möglichkeit eines „eschatologischen Subjekts“ (eschatological subject)¹⁴⁸⁴, welches dazu in der Lage ist, eine „Brücke“ (‘bridge’) zu bilden, die die bereits existierende „Welt“ des Menschen mit der möglichen „vierten Welt“ verbindet.¹⁴⁸⁵ Meillassoux verweist diesbezüglich selbst auf die Möglichkeit, anhand dieser Ausführungen eine christlich geprägte Dimension seines Denkens erkennen zu können.¹⁴⁸⁶ Er betont jedoch zugleich, im Unterschied zu Schelling und Whitehead¹⁴⁸⁷, dass seine Position nicht mit der Ausarbeitung einer „rationalen Religion“ (‘rational religion’) kompatibel bzw. gleichzusetzen ist.¹⁴⁸⁸ Meillassoux sieht jedoch im Anschluss an das eigene Gottesverständnis die Möglichkeit einer „Religion in immanenter Gestalt“ (religion in immanent fashion)¹⁴⁸⁹. Man kann hier offenbar mit Teilhard auch von einem „Glaube an den Menschen“ sprechen bzw. einem Glauben daran, dass das menschliche Wesen „eine Zukunft vor sich hat: eine nicht nur aus aufeinanderfolgenden Jahren, sondern aus auf dem Wege der Eroberung zu gewinnenden höheren Zuständen gebildete Zukunft.“¹⁴⁹⁰ Doch Teilhard betont zugleich, dass seinem Verständnis nach dieser „Glaube an den Menschen die Anbetung eines Anderen - eines Anderen über dem Menschen - nicht aus[schließt]“.¹⁴⁹¹ So wird der Glaube vielmehr zu einer „Hingabe und Überantwortung für immer an ein Größeres als man selbst“.¹⁴⁹² Dementgegen kann das „Kind“ bei Meillassoux, als spezifische Form des bereits dargestellten „eschatologischen Subjekts“¹⁴⁹³, seine transformative Kraft aus keinerlei Form von göttlicher Transzendenz beziehen, sondern nur aus sich selbst als menschliches Wesen.¹⁴⁹⁴ Hieraus ergibt sich bei Meillassoux wiederum mit Blick auf die Zukunft

¹⁴⁸³ Meillassoux (2011), S. 231.

¹⁴⁸⁴ Meillassoux (2010), S. 463 (eigene Übersetzung).

¹⁴⁸⁵ Meillassoux (2010), S. 477 f. (eigene Übersetzung).

¹⁴⁸⁶ Vgl. Meillassoux (2011), S. 225.

¹⁴⁸⁷ Vgl. Kap. 5.1 u. 5.2; sowie insbes. Braeckman (1990), S. 36.

¹⁴⁸⁸ Meillassoux (2011), S. 225 (eigene Übersetzung).

¹⁴⁸⁹ Meillassoux (2011), S. 227 f. (eigene Übersetzung).

¹⁴⁹⁰ De Chardin (1982), S. 243 (Hervorhebung im Original).

¹⁴⁹¹ De Chardin (1982), S. 246.

¹⁴⁹² De Chardin (1982), S. 351.

¹⁴⁹³ Vgl. Meillassoux (2010), S. 463.

¹⁴⁹⁴ Vgl. Meillassoux (2011), S. 225.

eine deutliche Betonung menschlichen Hoffens.¹⁴⁹⁵ Nur als „*Gegenstand der Hoffnung*“ (*object of hope*) existiert die „vierte Welt“ bereits in der Gegenwart.¹⁴⁹⁶

Diese Betonung der Hoffnung im Kontext gottesbezogener Überlegungen, die nicht nur im Werk Meillassoux in jüngster Zeit hervorgehoben wird¹⁴⁹⁷, verbindet dessen Position wiederum nicht nur mit dem Denken Schellings und Whiteheads¹⁴⁹⁸, sondern auch mit dem Teilhards und schließlich Pannenberg¹⁴⁹⁹. Zugleich vertreten insbesondere die beiden letztgenannten Denker ein metaphysisches Verhältnis von Gegenwart und Zukunft, das sich erkennbar von der diesbezüglichen Darstellung in Meillassoux Ausführungen unterscheidet. Wie Cooper hervorhebt, wird deutlich, dass der bestimmte Endpunkt der kosmischen Entwicklung bei Teilhard als „Omega“ in seiner Verwirklichung weitgehend losgelöst von Einflüssen des Menschen zu verstehen ist, womit dessen Denken in diesem Punkt auch von demjenigen Schellings und Whiteheads abweicht.¹⁵⁰⁰ So hebt Teilhard „Omega“ als „Punkt“ hervor, der von der vorherigen kosmogonischen Entwicklung getrennt bzw. „über Zeit und Raum [erhaben]“ zu verstehen ist¹⁵⁰¹: „Er ist das letzte Glied der Reihe und doch zugleich *außerhalb*

¹⁴⁹⁵ Vgl. Meillassoux (2011), S. 225.

¹⁴⁹⁶ Meillassoux (2011), S. 189 (eigene Übersetzung; Hervorhebungen im Original).

¹⁴⁹⁷ Vgl. Rohs (2016a), S. 524.

¹⁴⁹⁸ Vgl. Kap. 5.3.

¹⁴⁹⁹ Vgl. de Chardin (1994), S. 261 (bezüglich de Chardin sei ebenfalls verwiesen auf Werner (1986), S. 105); Pannenberg (1967a), S. 390; Pannenberg schließt dabei an zuvor genannter Stelle explizit an Bloch an, der „uns die überwältigende Macht der noch offenen Zukunft und der auf sie vorgreifenden Hoffnung für das Leben und Denken der Menschen und darüber hinaus für die ontologische Eigenart alles Wirklichen neu verstehen gelehrt [hat].“ Bloch selbst schreibt einleitend in *Das Prinzip Hoffnung*: „Es kommt darauf an, das Hoffen zu lernen. Seine Arbeit entsagt nicht, sie ist ins Gelingen verliebt statt ins Scheitern. Hoffen, über dem Fürchten gelegen, ist weder passiv wie dieses, noch gar in ein Nichts gesperrt. Der Affekt des Hoffens geht aus sich heraus, macht die Menschen weit, statt sie zu verengen, kann gar nicht genug von dem wissen, was sie inwendig gezielt macht, was ihnen auswendig verbündet sein mag. Die Arbeit des Affekts verlangt Menschen, die sich ins Werdende tätig hineinwerfen, zu dem sie selber gehören.“ (Bloch (2013), S. 1)

¹⁵⁰⁰ Vgl. Cooper (2013), S. 160, 162.

¹⁵⁰¹ De Chardin (1994), S. 279.

*der Reihe.*¹⁵⁰² Pannenberg's Idee vom „Reich Gottes“ nimmt eine vergleichbare Form an:

Nur als Ausdruck menschlichen Wünschens begründet, könnte die Reichshoffnung sehr leicht zusammensinken in die Trivialität einer selbstzufriedenen Gegenwart. Der Primat der Zukunft und ihres Novums ist nur dann gesichert, wenn das kommende Reich ontologisch in sich selbst gegründet ist und sein Futurum nicht nur den gegenwärtig vorhandenen Wünschen und Bestrebungen des Menschen verdankt. Um diesen ontologischen Primat der Zukunft des Reiches vor allem gegenwärtig Realen, auch vor allem psychisch Vorhandenen geht es, wenn das kommende Reich biblisch als Reich Gottes bezeichnet wird.¹⁵⁰³

Schellings und Whiteheads theistische Position kann vor diesem Hintergrund als vermittelnder Standpunkt zwischen den Überlegungen Meillassoux's auf der einen und denen Teilhards und Pannenberg's auf der anderen Seite verstanden werden, über den sowohl die menschliche Freiheit, als auch eine notwendige göttliche Selbstverwirklichung bzw. Selbstvollendung hervorgehoben wird. Hier ergibt sich zweifellos eine schwierig aufzuhebende theoretische Spannung. Innerhalb des theoretischen Ansatzes Meillassoux's wird diese dadurch aufgelöst, dass die Notwendigkeit einer eschatologischen Zukunft bzw. der zukünftigen Existenz Gottes als solchem, vollkommen aufgehoben wird, ohne jedoch die Möglichkeit seiner Verwirklichung auszuschließen.¹⁵⁰⁴ Bei Teilhard und Pannenberg wird umgekehrt, wie gezeigt, die menschliche Freiheit im Sinne eines Einflussfaktors auf die Entwicklung der kosmischen Zukunft zurückgedrängt.¹⁵⁰⁵ Um nachzuvollziehen, warum im Anschluss an Schelling und Whitehead beide genannten Faktoren in ihrer eschatologischen Relevanz betont werden können, muss erneut das ästhetische Verständnis des eschatologisch-zukünftigen Zustands in den Arbeiten der beiden letztgenannten Philosophen betont werden¹⁵⁰⁶, wobei ein solcher zugleich, sofern er als kommende „Epoche“ des Universums verstanden wird¹⁵⁰⁷, in seiner metaphysischen Struktur sehr viel deutlicher in

¹⁵⁰² De Chardin (1994), S. 279 (Hervorhebungen im Original).

¹⁵⁰³ Pannenberg (1967a), S. 391; vgl. auch Pannenberg (1967a), S. 397 f.

¹⁵⁰⁴ Vgl. erneut Meillassoux (2010), S. 458-460; Grafe, Kolorz (2013), S. 66.

¹⁵⁰⁵ Vgl. Cooper (2013), S. 160, 162; de Chardin (1994), S. 279; Pannenberg (1967a), S. 391, 397 f.

¹⁵⁰⁶ Vgl. Kap. 4.2.2.2 u. 4.2.3.

¹⁵⁰⁷ Vgl. Kap. 3.1.3.

Kontinuität zum gegenwärtigen Kosmos steht, als Meillassoux's „vierte Welt“ einerseits und das „Reich Gottes“ oder „Omega“ auf der anderen Seite. So scheint eine Zäsur im Prozess des Kosmos bzw. die vollständige Realisierung Gottes als harmonischer Endzustand bei Schelling und Whitehead in ihrem grundsätzlichen Eintreten *selbst* nicht an die menschliche Entwicklung gebunden zu sein.¹⁵⁰⁸ Jedoch wird bei beiden Philosophen der Mensch zugleich zu einem diesbezüglich wichtigen Faktor, der schließlich darauf Einfluss nehmen kann, wie vollkommen diese Harmonie schlussendlich hervortreten kann.¹⁵⁰⁹ Gott mag in einem metaphysischen Denken, das den Anschluss an Schelling und Whitehead sucht, als Möglichkeit verstanden werden, dass Schöne und generell alles aufstrebend Bewahrens-werte zu sichern.¹⁵¹⁰ Doch *wie viel* von diesem in der Welt überhaupt erst entstehen kann, hängt nicht zuletzt auch mit dem Menschen und seinen Entscheidungen zusammen, die er vor dem Hintergrund der Möglichkeit einer harmonischen Weltentwicklung bewerten kann.¹⁵¹¹ Der Ertrag der „Ernte tragischer Schönheit“, als welche sich nach Whitehead der Endpunkt der kosmischen Entwicklung verstehen lässt¹⁵¹², mag somit nicht zuletzt in Abhängigkeit zum menschlichen Handeln unterschiedlich hoch ausfallen.¹⁵¹³

¹⁵⁰⁸ Vgl. NPS, 128; PR, 348 (dt. 622).

¹⁵⁰⁹ Vgl. Kap. 5.3; Cooper (2013), S. 160, 162.

¹⁵¹⁰ Vgl. Kap. 4.2.2.2, 4.2.3 und insbes. die Ausführungen in SW VII, 480; PR, 346 (dt. 618).

¹⁵¹¹ Vgl. Kap. 5.3.

¹⁵¹² Vgl. AI, 296 (dt. 511 f.).

¹⁵¹³ Vgl. erneut Cooper (2013), S. 160, 162.

7. Literaturverzeichnis und Siglen

Schriften F. W. J. Schellings

Gesamtausgaben

Buchheim, T., Danz, C., Hennigfeld, J., Jacobs, W. G., Jantzen, J., Peetz, S. (Hrsg.), *Historisch-Kritische Ausgabe* (Reihe I (Werke), II (Nachlass), III (Briefe)), Stuttgart 1976 - fortl. (= AA).

Schelling, K.F.A. (Hrsg.), *Friedrich Wilhelms Joseph Schellings Sämmtliche Werke*, Stuttgart 1856-1861 (= SW).

(Direkte Zitate werden nach der Schreibweise der SW-Ausgabe wiedergegeben und, falls vorhanden, um einen Verweis auf die jeweilig entsprechende Seitenzahl der AA-Ausgabe ergänzt)

Weitere Schriften / Ausgaben / Übersetzungen

Das Tagebuch 1848. Philosophie der Mythologie und demokratische Revolution (hgg. v. H. J. Sandkühler), Hamburg 1990 (= T).

Die Weltalter. Fragmente in den Urfassungen von 1811 und 1813 (SW-Nachlassband; hgg. v. M. Schröter), München 1946 (= WA).

Einleitung in die Philosophie (Schellingiana 1; hgg. v. W. E. Ehrhardt), Stuttgart 1989 (= EP).

Initia philosophiae universae. Erlanger Vorlesung WS 1820/21 (hgg. v. H. Fuhmans), Bonn 1969 (= EV).

On the True Concept of Philosophy of Nature and the Correct Way of Solving its Problems (übers. v. J. Kahl - D. Whistler), in: Pli 26 (2014), 24-45.

Die endlich offenbar gewordene positive Philosophie der Offenbarung oder Entstehungsgeschichte, wörtlicher Text, Beurteilung und Berichtigung der v. Schellingischen Entdeckungen über Philosophie überhaupt, Mythologie und Offenbarung des dogmatischen Christenthums im Berliner Winterkursus von 1841-42, Darmstadt 1843 (= PO).

Schellingiana Rariora (hgg. v. L. Pareyson), Turin 1977 (= SR).

Nachschrift Eberhard Friedrich von Georgii: *F. W. J. Schellings natur-philosophisches System. 1810*, in: Schelling, F. W. J., *Stuttgarter Privatvorlesungen* (hgg. v. V. Müller-Lüne-schloss), Hamburg 2016, 69-130 (= NPS).

System der Weltalter. Münchener Vorlesung 1827/28 in einer Nachschrift von Ernst von Lasaulx (hgg. v. S. Peetz), Frankfurt a. M. 1990 (= SWMV).

Urfassung der Philosophie der Offenbarung (Bd. 2, hgg. v. W. E. Ehrhardt) Hamburg 1992 (= UPO II).

Grundlegung der Positiven Philosophie. Münchener Vorlesung WS 1832/33 und SS 1833 (hgg. v. H. Fuhrmans), Turin 1972 (= GPP).

Weltalter-Fragmente. Aus den Manuskripten des Berliner Nachlasses (Schellingiana 13.1 und 13.2; hgg. v. K. Grotzsch), Stuttgart 2002 (= WF I / WF II).

Schriften A. N. Whiteheads

(Whitehead wird, falls vorhanden, in der deutschen Übersetzung zitiert. Im Falle einer eigenen Übersetzung wird der jeweilige englischsprachige Originaltext in der zugehörigen Fussnote angegeben)

Adventures of Ideas, New York 1967 (dt. *Abenteuer der Ideen* (übers. v. E. Bubser), Frankfurt a. M. 2000) (= AI).

An Enquiry Concerning the Principles of Natural Knowledge, Cambridge 1955 (= PNK).

Essays in Science and Philosophy, London 1948 (dt. *Philosophie und Mathematik. Vorträge und Essays* (übers. v. F. Ortner), Wien 1949) (= ESP).

Modes of Thought, New York 1968 (dt. *Denkweisen* (hgg. u. übers. v. S. Rohmer), Frankfurt a. M. 2001) (= MT).

Nature and Life, New York 1934 (= NL).

Process and Reality. An Essay in Cosmology (Corrected Edition) (hgg. v. D. R. Griffin - D. W. Sherburne), New York 1978 (dt. *Prozess und Realität. Entwurf einer Kosmologie* (übers. v. H. G. Holl), Frankfurt a. M. 1987) (= PR).

Religion in the Making, Cambridge 1926 (dt. *Wie entsteht Religion?* (übers. v. H. G. Holl), Frankfurt a. M. 1990) (= RM).

Science and the Modern World, Cambridge 1953 (dt. *Wissenschaft und moderne Welt* (übers. v. H. G. Holl), Frankfurt a. M. 1988) (= SMW).

Symbolism, New York 1927 (dt. *Kulturelle Symbolisierung* (hgg. u. übers. v. R. Lachmann), Frankfurt a. M. 2000) (= S).

The Aims of Education and Other Essays, New York 1967 (dt. *Die Ziele von Erziehung und Bildung und andere Essays* (hgg. u. übers. v. C. Kann - D. Sölch), Frankfurt a. M. 2012) (= AE).

The Concept of Nature, Cambridge 1920 (dt. *Der Begriff der Natur* (übers. v. J. von Hassell), Weinheim 1990) (= CN).

The Function of Reason, Boston 1958 (dt. *Die Funktion der Vernunft* (hgg. u. übers. v. E. Bubser), Stuttgart 1974) (= FR).

The Organisation of Thought. Educational and Scientific, London 1917 (= OT).

Unpublished Letter from Whitehead to Hartshorne (January 2, 1936), in: Kline, G. L. (Hrsg.), Alfred North Whitehead. Essays on His Philosophy, Lanham 1989, 198 f. (= UL).

Werke weiterer Philosophen und Forschungsliteratur

Avanessian, A. (2013), Materialismus und Realismus. Spekulative Philosophie und Metaphysik für das 21. Jahrhundert, in: Ders. (Hrsg.), Realismus Jetzt. Spekulative Philosophie und Metaphysik für das 21. Jahrhundert, Berlin (S. 7-22).

Bengtson, H. (2009), Griechische Geschichte. Von den Anfängen bis in die römische Kaiserzeit, München.

Bergson, H. (2013), Schöpferische Evolution (übers. v. M. Drewsen), Hamburg.

Bloch, E. (2013), Das Prinzip Hoffnung (3 Bände), Frankfurt a. M.

Böhme, J. (1996), Theosophische Sendbriefe (hgg. v. G. Wehr), Frankfurt a. M.

Böhme, J. (1988), Von der Gnadenwahl (hgg. v. R. Pietsch), Stuttgart.

- Bracken, J. A. (1991), *Society and Spirit. A Trinitarian Cosmology*, Cranbury.
- Braeckman, A. (1990), *Morality, Aesthetics and Religion in Whitehead and in German Idealism: Some Preliminary Remarks*, in: Lucas, G. R., Braeckman, A. (Hrsg.), *Whitehead und der deutsche Idealismus / Whitehead and German Idealism*, Bern (S. 33-46).
- Braeckman, A. (1985), *Whitehead and German Idealism. A Poetic Heritage*, in: *Process Studies* Vol. 14 No. 4 (S. 265-286).
- Brassier, R. (2010), *Nihil Unbound. Enlightenment and Extinction*, Basingstoke.
- Bruno, G. (1993), *Von der Ursache, dem Prinzip und dem Einen* (hgg. v. P. R. Blum, übers. v. A. Lasson), Hamburg.
- Bubser, E. (1987), *Nachwort*, in: Whitehead, A. N., *Die Funktion der Vernunft*, Stuttgart (S. 75-77).
- Carter, C. L. (1986), *Hegel and Whitehead on Aesthetic Symbols*, in: Lucas, G. R. (Hrsg.), *Hegel and Whitehead. Contemporary Perspectives on Systematic Philosophy*, Albany (S. 239-256).
- Churchland, P. (2007), *Demons Get Out! (Interview)*, in: *Collapse II* (S. 207-234).
- Clayton, P. (2008), *Adventures in the Spirit. God, World, Divine Action*, Minneapolis.
- Coleridge, S. T. (2008), *The Major Works. including Biographia Literaria* (hgg. v. H. J. Jackson), Oxford.
- Cooper, J. W. (2013), *Panentheism. The Other God of the Philosophers*, Grand Rapids.
- Coreth, E. (1989), *Vorwort des Herausgebers*, in: Ders. (Hrsg.), *Metaphysik in un-metaphysischer Zeit*, Düsseldorf (S. 7-9).
- De Chardin, P. T. (1994), *Der Mensch im Kosmos* (übers. v. O. Marbach), München.
- De Chardin, P. T. (1982), *Werke. Fünfter Band* (hgg. v. J. Bernhart, u. a. , übers. v. L. Häfliger - K. Schmitz-Moormann), Olten.
- Deleuze, G. (2007), *Differenz und Wiederholung* (übers. v. J. Vogl), Paderborn.

- Dennett, D. C. (2010), Philosophie als naive Ethnologie. Anmerkungen zu Bennett und Hacker (übers. v. J. Schulte), in: Bennett, M. (Hrsg.), Neurowissenschaft und Philosophie. Gehirn, Geist und Sprache, Berlin (S. 105-138).
- Dennett, D. C. (1994), Philosophie des menschlichen Bewusstseins (übers. v. F. M. Wuketits), Hamburg.
- Dunham, J., Grant, I. H., Watson, S. (2011), Idealism. The History of a Philosophy, New York.
- Ehrhardt, W. E. (2010), Nur *ein* Schelling, in: Paetzold, H., Schneider, H. (Hrsg.), Schellings Denken der Freiheit. Wolfdietrich Schmied-Kowarzik zum 70. Geburtstag, Kassel (S. 253-262).
- Esposito, J. L. (1977), Schelling's Idealism and the philosophy of nature, Lewisburg.
- Ford, L. S. (2000), Transforming Process Theism, Albany.
- Gabriel, M. (2009), Nachträgliche Notwendigkeit. Mensch, Gott und Urteil beim späten Schelling, in: Philosophisches Jahrbuch I (S. 22-41).
- Gabriel, M. (2013), Schellings Antwort auf die Grundfrage der Metaphysik in der Urfassung der Philosophie der Offenbarung, in: Schubbe, D., Lemanski, J., Hauswald, R. (Hrsg.), Warum ist überhaupt etwas und nicht vielmehr nichts? Wandel und Variationen einer Frage, Hamburg (S. 159-187).
- Gare, A. (2011), From Kant to Schelling to Process Metaphysics: On the Way to Ecological Civilization, in: Cosmos and History Vol. 7 No. 2 (S. 26-69).
- Gare, A. (2002a), Process Philosophy and the Emergent Theory of Mind: Whitehead, Lloyd Morgan and Schelling, in: Concrecence Vol. 3 (S. 1-12).
- Gare, A. (2002b), The Roots of Postmodernism: Schelling, Process Philosophy, and Poststructuralism, in: Daniell, A., Keller, C. (Hrsg.), Process and Difference. Between Cosmological and Poststructuralist Postmodernisms, New York (S. 31-53).
- Gaßner, J. M., Lesch, H., Müller, J. (2013), Warum ist überhaupt etwas und nicht vielmehr nichts? Ansätze und Perspektiven der Physik und Kosmologie, in: Schubbe, D., Lemanski, J., Hauswald, R. (Hrsg.), Warum ist überhaupt etwas und nicht vielmehr nichts? Wandel und Variationen einer Frage, Hamburg (S. 339-365).

- Glöckner, K. (2004), *Personsein als Telos der Schöpfung. Eine Darstellung der Theologie Paul Tillichs aus der Perspektive seines Verständnisses des Menschen als Person*, Münster.
- Grafe, T. (2016a), Dennis Sölch: Prozessphilosophien. Wirklichkeitskonzeptionen bei Alfred North Whitehead, Henri Bergson und William James, in: *Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft* 1. Halbband (S. 304-306).
- Grafe, T. (2016b), InDebate: Besitzt unsere Gesellschaft noch "Sinn für Abenteuer"? (<http://philosophie-indebate.de/2449/indebate-besitzt-unsere-gesellschaft-noch-sinn-fuer-abenteuer/> (abgerufen am: 25.01.2017)).
- Grafe, T., Kolorz, J.-N. (2013), Positionen: Quentin Meillassoux, in: *Information Philosophie* Heft 1 (S. 64-67).
- Grafe, T. (im Erscheinen), The Vacillating Reign of Reason: Schelling and Whitehead on Human's Responsibility in the Process of Nature, in: *European Studies in Process Thought*.
- Grant, I. H. (2008), *Philosophies of Nature after Schelling*, New York.
- Grant, I. H. (2015), Suprematistische Ontologie und das *Ultra Deep Field*-Problem: Die Wirksamkeit des Begriffs, in: Avanesian, A., Cox, C., Jaskey, J., Malik, S. (Hrsg.), *Realismus | Materialismus | Kunst*, Berlin (S. 163-186).
- Griffin, D. R. (1991), *Evil Revisited. Responses and Reconsiderations*, New York.
- Hampe, M. (1998), *Alfred North Whitehead*, München.
- Hampe, M. (2006), *Erkenntnis und Praxis. Zur Philosophie des Pragmatismus*, Frankfurt a. M.
- Hampe, M. (1991), Whiteheads Metaphysik und das philosophische Selbstverständnis der Gegenwart, in: Ders., Maaßen, H. (Hrsg.), *Prozeß, Gefühl und Raum-Zeit. Materialien zu Whiteheads ›Prozeß und Realität‹* Bd. 1, Frankfurt a. M (S. 10-31).
- Hamrick, W. S., Van der Veken, J. (2011), *Nature and Logos. A Whiteheadian Key to Merleau-Ponty's Fundamental Thought*, New York.
- Harman, G., Meillassoux, Q. (2011), Interview with Quentin Meillassoux (August 2010), in: Harman, G., Quentin Meillassoux. *Philosophy in the Making*, Edinburgh (S. 159-174).

- Hartmann, K. (1990), Types of Explanation in Hegel and Whitehead, in: Lucas, G. R., Braeckman, A. (Hrsg.), Whitehead und der deutsche Idealismus / Whitehead and German Idealism, Bern (S. 93-113).
- Hartshorne, C. (1980), Das metaphysische System Whiteheads, in: Böhme, G., Wolf-Gazo, E. (Hrsg.), Whitehead. Einführung in seine Kosmologie, Freiburg (S. 28-44).
- Hartshorne, C. (1983), Insights and Oversights of Great Thinkers. An Evaluation of Western Philosophy, Albany.
- Hartshorne, C. (1984), Omnipotence and other Theological Mistakes, Albany.
- Hartshorne, C., Reese, W. L. (2000), Philosophers speak of God, New York.
- Hartshorne, C. (1962), The Logic of Perfection and other Essays in Neoclassical Metaphysics, La Salle.
- Hauskeller (1994), M., Alfred North Whitehead zur Einführung, Hamburg.
- Hendrichs, H. (1984), Bemerkungen zu einer möglichen Bedeutung der organismischen Philosophie Whiteheads für die theoretische Biologie, in: Holz, H., Wolf-Gazo, E. (Hrsg.), Whitehead und der Prozeßbegriff. Whitehead and The Idea of Process. Beiträge zur Philosophie Alfred North Whiteheads auf dem Ersten Internationalen Whitehead-Symposium 1981. Proceedins of The First International Whitehead-Symposium 1981, Freiburg/München (S. 205-219).
- Hogrebe, W. (2013), Der implizite Mensch, Berlin.
- Hogrebe, W. (1992), Metaphysik und Mantik. Die Deutungsnatur des Menschen (Système orphique de léna), Frankfurt a. M.
- Hogrebe, W. (1989), Prädikation und Genesis. Metaphysik als Fundamentalheuristik im Ausgang von Schellings »Die Weltalter«, Frankfurt a. M.
- Hogrebe, W. (2012), Schwermut. Der späte Schelling und die Kunst, in: Hiltcher, R., Klingner, S. (Hrsg.), Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, Darmstadt (S. 125-138).
- Holz, H. (1973), Das Problem des vollkommenen Menschen bei Kant und Schelling, in: Kant-Studien 64 (S. 336-362).
- Holz, H. (1994), Geist in Geschichte. Idealismus-Studien, Würzburg.

- Holz, H. (1987), *Metaphysische Untersuchungen: Meditationen zu einer Realphilosophie*, Frankfurt a. M.
- Holz, H. (2003), *Raum-Zeit-Kohärenz, Dualismus und Polarität. Die Welle-Teilchen-Dualität im kosmologisch-holistischen Kontext*, Münster.
- Holz, H. (1970), *Spekulation und Faktizität. Zum Freiheitsbegriff des mittleren und späten Schelling*, Bonn.
- Holz, H. (1984), Über den Begriff der Potenzialität bei Aristoteles, Schelling und Whitehead, in: Holz, H., Wolf-Gazo, E. (Hrsg.), *Whitehead und der Prozeßbegriff. Whitehead and The Idea of Process. Beiträge zur Philosophie Alfred North Whiteheads auf dem Ersten Internationalen Whitehead-Symposion 1981. Proceedins of The First International Whitehead-Symposium 1981*, Freiburg / München (S. 404-423).
- Holz, H. (2011), *Werkausgabe 8 (Schriften zur Transzendentalphilosophie)*, Bochum.
- Holz, H. (2009), *Werkausgabe 14 (Anthropodizee)*, Berlin.
- Holz, H. (2012), *Werkausgabe 29 (Gehirnleben / Gesammelte Artikel: Gehirn - Geist)*, Bochum.
- Holz, H. (2016a), *Werkausgabe 37.1 (Philosophische Tagebücher 3.1)*, Bochum.
- Holz, H. (2016b), *Werkausgabe 37.2 (Philosophische Tagebücher 3.2)*, Bochum.
- Holz, H. (2016c), *Werkausgabe 43 (Selbstdarstellung meiner Philosophie: Wie ich mein Denken sehe)*, Bochum.
- Höfle, V., Suárez Müller, F. (2015), *Idealismus heute - die Beiträge*, in: *Idealismus heute. Aktuelle Perspektiven und neue Impulse*, Darmstadt (S. 7-13).
- James, W. (1920), *The letters of William James. In two volumes (2)* (hgg. v. H. James), Boston.
- Kambartel, F. (1965), *The universe is more various, more Hegelian. Zum Weltverständnis bei Hegel und Whitehead*, in: *Collegium Philosophicum. Studien. Joachim Ritter zum 60. Geburtstag*, Basel / Stuttgart (S. 72-98).
- Kann, C. (2001), *Fußnoten zu Platon. Philosophiegeschichte bei A. N. Whitehead*, Hamburg.

- Kasper, W. (1965), *Das Absolute in der Geschichte. Philosophie und Theologie der Geschichte in der Spätphilosophie Schellings*, Mainz.
- Koutroufinis, S. A. (2011), *Die innere Seite des Organismus - zur Idee des Panprotopsychismus*, in: Knaup, M., Müller, T., Spät, P. (Hrsg.), *Postphysikalismus*, Freiburg/München (S. 306-330).
- Kranz, W. (Hrsg.) (1985), *Die Fragmente der Vorsokratiker. Erster Band*, Hildesheim.
- Leistner, P. (2014), *Gott, die Natur der Welt und die Versöhnung. Ein Entwurf Schellings zum ›Abfall der Welt von Gott‹ aus dem Berliner Nachlass*, in: *Schelling-Studien 2* (S. 205-211).
- Lovejoy, A. (2015), *Die große Kette der Wesen. Geschichte eines Gedankens* (übers. v. D. Turck), Frankfurt a. M.
- Löw, R. (1981), *Qualitätenlehre und Materiekonstruktion. Zur systematischen Aktualität von Schellings Naturphilosophie*, in: Hasler, L. (Hrsg.), *Schelling. Seine Bedeutung für eine Philosophie der Natur und der Geschichte*, Stuttgart (S. 99-106).
- Unger, R. M., Smolin, L. (2015), *The Singular Universe and the Reality of Time. A Proposal in Natural Philosophy*, Cambridge.
- Mays, W. (1959), *The Philosophy of Whitehead*, London.
- McHenry, L. B. (1992), *Whitehead and Bradley. A Comparative Analysis*, New York.
- Meillassoux, Q. (2011), *Excerpts from L'Inexistence divine* (übers. v. G. Harman), in: Harman, G., Quentin Meillassoux. *Philosophy in the Making*, Edinburgh (S. 175-238).
- Meillassoux, Q. (2010), *The Immanence of the World Beyond*, in: Candler, P. M. - Cunningham, C. (Hrsg.), *The Grandeur of Reason. Religion, Tradition and Universalism*, London (S. 444-478).
- Milbank, J. (2010), *The Mystery of Reason*, in: Candler, P. M. - Cunningham, C. (Hrsg.), *The Grandeur of Reason. Religion, Tradition and Universalism*, London (S. 68-117).
- Moiso, F. (1995), *Gott als Person* (394-403), in: Höffe, O., Pieper, A. (Hrsg.), *F. W. J. Schelling. Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, Berlin (S. 189-220).

- Müller, K. (2011), Wider die philosophical correctness. Nachdenken über Gott in idealistischer Perspektive, in: Wasmaier-Sailer, M. (Hrsg.), *Idealismus und natürliche Theologie*, Freiburg (S. 29-48).
- Müller, T. (2009), *Gott - Welt - Kreativität. Eine Analyse der Philosophie A. N. Whiteheads*, Paderborn.
- Müller-Lüneschloß, V. (2015), *Philosophie und Religion*. Aus dem Notizbuch von König Maximilian II. - Freund und Schüler des Philosophen F. W. J. Schelling, in: *Schelling-Studien* 3 (S. 171-187).
- Nagel, T. (2016), *Geist und Kosmos. Warum die materialistische neodarwinistische Konzeption der Natur so gut wie sicher falsch ist* (übers. v. K. Wördemann), Berlin.
- Niemoczynski, L., Grant, I. H. (2013), "Physics of the Idea". An Interview with Iain Hamilton Grant (2013), in: *Cosmos and History* Vol. 9 No. 2 (S. 32-43).
- Ohashi, R. (2012), *Der Ungrund und die Leere*, in: Nida-Rümelin, J. (Hrsg.), *Welt der Gründe*, Hamburg (S. 1081-1089).
- Pannenberg, W. (1967a), *Der Gott der Hoffnung*, in: Ders., *Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze*, Göttingen (S. 387-398).
- Pannenberg, W. (1967b), *Glaube und Vernunft*, in: Ders., *Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze*, Göttingen (S. 237-251).
- Pannenberg, W. (2000), *Natur und Mensch - und die Zukunft der Schöpfung*, Göttingen.
- Peirce, C. S. (1984), *Writings. A Chronological Edition 2 (1867-1871)* (hgg. v. E. C. Moore, u. a.), Bloomington.
- Peirce, C. S. (2010), *Writings. A Chronological Edition 8 (1890-1892)* (hgg. v. E. C. Moore, u. a.), Bloomington / Indianapolis.
- Platon (2014), *Sämtliche Werke. Band 4. Timaios, Kritias, Minos, Nomoi* (übers. v. F. D. Schleiermacher), Reinbek bei Hamburg.
- Portmann, S. (1966), *Die Ohnmacht der Vernunft. Das Böse und die Erlösung als Grundprobleme in Schellings philosophischer Entwicklung*, Meisenheim.

- Poser, H. (1986), Whiteheads Kosmologie als revidierbare Metaphysik, in: Rapp, F. - Wiehl, R. (Hrsg.), Whiteheads Metaphysik der Kreativität. Internationales Whitehead-Symposium Bad Homburg 1983, Freiburg/München (S. 105-125).
- Price, L. (2001), Dialogues of Alfred North Whitehead, Jaffrey.
- Pugliese (2011), The one, the many, and the Trinity. Joseph A. Bracken and the challenge of process metaphysics, Washington, DC.
- Rescher, N. (1985), Extraterrestrial Science, in: Pitt, J. C. (Hrsg.), Change and Progress in Modern Science, Dordrecht (S. 361-392).
- Rohs, P. (2004), Der Pantheismus bei Spinoza und im Deutschen Idealismus, in: Merker, B., Mohr, G., Quante, M. (Hrsg.), Subjektivität und Anerkennung, Paderborn (S. 102-121).
- Rohs, P. (2016a), Der Platz zum Glauben, in: Quante, M. (Hrsg.), Geschichte - Gesellschaft - Geltung, Hamburg, S. 519-528.
- Rohs, P. (1996), Feld - Zeit - Ich. Entwurf einer feldtheoretischen Transzendentalphilosophie, Frankfurt a. M.
- Rohs, P. (1998a), Gründe für den Gottesbegriff Spinozas, in: Ders., Abhandlungen zur feldtheoretischen Transzendentalphilosophie, Münster (S. 189-203).
- Rohs, P. (2011), Idealismus und natürliche Theologie in Fichtes Religionsphilosophie, in: Wasmaier-Sailer, M. (Hrsg.), Idealismus und natürliche Theologie, Freiburg (S. 104-121).
- Rohs, P. (1998b), Über die Möglichkeit einer teleologischen Deutung der Natur, in: Ders., Abhandlungen zur feldtheoretischen Transzendentalphilosophie, Münster (S. 174-188).
- Rohs, P. (2016b), Worauf gründet sich die Vernünftigkeit des Theismus? Eine Auseinandersetzung mit Holm Tetens' *Gott denken - ein Versuch über rationale Theologie*, in: Zeitschrift für philosophische Forschung Bd. 70 I, (S. 125-134).
- Rudolphi, M. (2001), Produktion und Konstruktion. Zur Genese der Naturphilosophie in Schellings Frühwerk, Stuttgart-Bad Cannstatt.
- Schenk, H. G. (1970), Geist der europäischen Romantik. Ein kulturhistorischer Versuch (übers. v. U. Sturm), Frankfurt a. M.

- Schmied-Kowarzik, W. (1996), „Von der wirklichen, von der seyenden Natur“: Schellings Ringen um eine Naturphilosophie in Auseinandersetzung mit Kant, Fichte und Hegel, Stuttgart.
- Siebenpfeiffer, H. (2013), (Imagining) First Contact - Literary Encounters of the Extraterrestrial Other in Seventeenth- and Eighteenth-Century Novels, in: Haekel, R., Blackmore, S. (Hrsg.), *Discovering the Human. Life Science and the Arts in the Eighteenth and Early Nineteenth Centuries*, Göttingen (S. 139-155).
- Simpson, Z. (2008), Editor's Introduction: Adventures in Dialogue, in: Clayton, P., *Adventures in the Spirit. God, World, Divine Action*, Minneapolis (S. 1-19).
- Spinoza (2011), *Die Ethik* (übers. v. J. Stern), Stuttgart.
- Sölch, D. (2014), *Prozessphilosophien. Wirklichkeitskonzeptionen bei Alfred North Whitehead, Henri Bergson und William James*, Freiburg/München.
- Tetens, H. (2015), *Gott denken. Ein Versuch über rationale Theologie*, Stuttgart.
- Tilliette, X. (2004), *Schelling. Biographie* (übers. v. S. Schaper), Stuttgart.
- Tilliette, X. (1974), *Schelling im Spiegel seiner Zeitgenossen*, Turin.
- Van der Veken, J. (1984), *Process Thought From a European Point of View*, in: Holz, H., Wolf-Gazo, E. (Hrsg.), *Whitehead und der Prozeßbegriff. Whitehead and The Idea of Process. Beiträge zur Philosophie Alfred North Whiteheads auf dem Ersten Internationalen Whitehead-Symposium 1981. Proceedins of The First International Whitehead-Symposium 1981*, Freiburg/München (S. 44-46).
- Werner, H.-J. (1986), *Eins mit der Natur. Mensch und Natur bei Franz von Assisi, Jakob Böhme, Albert Schweitzer und Pierre Teilhard de Chardin*, München.
- Whistler, D. (2011), *Language after Philosophy of Nature: Schelling's Geology of Divine Names*, in: Smith, A. P. - Whistler, D., *After the Postsecular and the Postmodern: New Essays in Continental Philosophy of Religion*, Newcastle (S. 335-359).
- Wiehl, R. (1994), *Schellings Naturphilosophie - eine Philosophie des Organismus?*, in: *Selbstorganisation Bd. 5* (S. 113-134).

Wolf-Gazo, E. (1984a), Die Whitehead-Rezeption im deutschen Sprachraum seit 1945, in: Holz, H., Wolf-Gazo, E. (Hrsg.), Whitehead und der Prozeßbegriff. Whitehead and The Idea of Process. Beiträge zur Philosophie Alfred North Whiteheads auf dem Ersten Internationalen Whitehead-Symposion 1981. Proceedins of The First International Whitehead-Symposium 1981 Freiburg/München (S. 53-70).

Wolf-Gazo, E. (1984b), Toward a Process Theory of Mindness based on Lucretius, Spinoza, Alexander and Whitehead, in: Holz, H., Wolf-Gazo, E. (Hrsg.), Whitehead und der Prozeßbegriff. Whitehead and The Idea of Process. Beiträge zur Philosophie Alfred North Whiteheads auf dem Ersten Internationalen Whitehead-Symposion 1981. Proceedins of The First International Whitehead-Symposium 1981, Freiburg/München (S. 345-374).

Kosmologische Metaphysik – Zur Philosophie F. W. J. Schellings und A. N. Whiteheads

Tim Grafe

F. W. J. Schelling und A. N. Whitehead gehören zweifellos mit zu den wichtigsten Vertretern der neuzeitlichen Philosophie, wobei insbesondere in jüngerer Zeit immer wieder theoretische Gemeinsamkeiten zwischen beiden Denkern hervorgehoben wurden. In der vorliegenden Dissertation werden, aufbauend auf diesen Forschungsergebnissen, Schelling und Whitehead in ihren philosophischen Denkweisen umfassend in Verbindung gesetzt. Mit Konzentration auf ihre jeweiligen Hauptwerke bzw. späteren Schaffensphasen wird dabei ein ihnen gemeinsamer metaphysischer Standpunkt herausgearbeitet und verdeutlicht, dass sich die Philosophien Schellings und Whiteheads gegenseitig ergänzen bzw. theoretisch voneinander profitieren. Zu guter Letzt kann dargestellt werden, dass eine metaphysische Perspektive, die an beide Philosophen anschließt, für gegenwärtige Forschungsdebatten von hoher systematischer Relevanz ist.

19,90 €

ISBN 978-3-8405-0171-5

