

SCHELLINGS ENTWICKLUNGSBEGRIFF

Wandlungen und Konstanten in seiner Naturphilosophie

Inaugural-Dissertation
zur Erlangung des Grades eines
Doktors der Philosophie
der Philosophischen Fakultät
der Eberhard Karls Universität Tübingen

vorgelegt von
Marcus Andries
aus Remmingsheim

im September 2010

Hauptberichterstatter: Prof. Dr. Dr. h.c. mult. Otfried Höffe

Mitberichterstatter: Prof. apl. Dr. Friederike Schick

Dekan: Prof. Dr. Jürgen Leonhardt

Tag der mündlichen Prüfung: 15. Dezember 2010

Gedruckt mit Genehmigung der
Philosophischen Fakultät
der Universität Tübingen

Meinem verehrten Lehrer
Frank Teichmann (1937-2006),
dem ich die Erweckung
meines philosophischen Denkens und
mein Interesse für Schelling
verdanke

Inhalt

Zitierweise, Siglen und Schreibweise

Einleitung	1
-------------------------	----------

Teil 1

1 Standortbestimmung	4
1.1 Etymologisches und Historisches zum Entwicklungsbegriff.....	4
1.2 Begriffliches zum Entwicklungsbegriff	8
2 Schellings Anliegen im Vergleich zu dem der biologischen Evolutionstheorien	10
3 Problemstellung, Ziel, Aufbau und Methode der Arbeit	14
4 Stand der Forschung	15
5 Interpretatorische Voraussetzung der Arbeit	16
6 Philosophische Probleme des Entwicklungsbegriffs – Vergleichsmerkmale	19
6.1 Der erste Anfang - Grundfrage.....	20
6.2 Das Auftreten von Neuem.....	21
6.3 Der „Motor“ und die Prinzipien	22
6.4 Die Stellung und Bedeutung des Menschen.....	22

Teil 2

7 Schellings Grundfrage und das Problem des ersten Anfangs	24
7.1 Die Grundfrage als systematisch-logischer Ausgangspunkt.....	24
7.2 Die Grundfrage als Ergebnis der Auseinandersetzung mit Kant	25
7.3 Der Begriff der Deduktion: Schellings methodisches Mittel	28
7.4 Der erste Anfang	35
7.4.1 Das Problem von Bedingungen und Bedingtem – Der Ursprung der Entwicklung außerhalb der Entwicklung	35
7.4.2 Das absolute Subjekt als aposteriorisches Resultat.....	37
7.4.3 Bezug zu Platon und Aristoteles	39
8 Die Entstehung von Neuem – Prinzipien und Typus der Entwicklung in Schellings früher Naturphilosophie	40
8.1 Der frühe Schelling: Involutionist oder Epigenetiker?	40
8.1.1 Widerspruch	40
8.1.2 Fragen	41
8.2 Begriffsklärungen.....	41
8.2.1 „Evolution“.....	41
8.2.2 „Involution“.....	41
8.2.3 Präformationstheorie: Synthese von Involution und Evolution	42
8.2.4 „Evolution“ und „Involution“ bei Schelling	42
8.2.5 „Epigenese“	43
8.2.6 „Epigenese“ bei Schelling: Ablehnung einer individuellen Präformation.....	44

8.3	Das Problem der Erklärung von Neuem – Die Entwicklungsprinzipien	45
8.3.1	Transzendentes Prinzip – Die äußere Einheit der Natur	45
8.3.1.1	Ideen zu einer Philosophie der Natur (1797)	45
8.3.1.2	Von der Weltseele (1798)	48
8.3.1.3	Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie (1799)	49
8.3.2	Strukturelles Prinzip – Die innere Einheit der Natur	49
8.3.2.1	Selbstorganisation	51
8.3.2.2	Individualisierung	53
8.4	Auflösung des Widerspruchs	53
8.5	Würdigung	54
9	Stellung und Bedeutung des Menschen in Schellings früher Naturphilosophie.....	56
9.1	Vorbemerkung	56
9.2	Zum Begriff „Mensch“	57
9.3	Grundzüge der Werk- und Problementwicklung	58
9.4	Rolle des Menschen – Vernunft und Freiheit.....	60
9.5	Unbewusste und bewusste Produktion der Natur – Endzweck der Natur.....	69
9.6	Folgen der Konzeption	70
9.7	Rückkoppelung im System Mensch-Natur	71
9.8	Typus der Entwicklung	71
Teil 3		
10	Späte und späteste Naturphilosophie?!	73
11	Schellings Spätphilosophie	76
11.1	Quellenlage	76
11.2	Klassische Interpretationen.....	78
11.3	Allmähliche begriffliche Konturierung.....	80
11.4	Hegels Schelling-Kritik und Schellings Hegel-Kritik	83
11.5	Schellings Bestimmungen der Spätphilosophie.....	87
11.5.1	Methodische Bestimmungen	88
11.5.2	Grundfrage der positiven Philosophie.....	90
11.5.3	Inhaltliche Bestimmungen	92
11.5.4	Systemfreiheit	93
11.5.5	Übergang von negativer zu positiver Philosophie	94
11.5.6	Verhältnis von negativer und positiver Philosophie	95
11.5.7	Eine einzige Wissenschaft.....	96
11.5.8	Offene Fragen.....	97
12	„Die Naturphilosophie“ (1827).....	99
12.1	Der erste Anfang	99
12.1.1	Reine Substantialität, reine Wesentlichkeit, Wesen.....	99
12.1.2	Zufälliges.....	103
12.2	Entstehung von Neuem und Entwicklungsprinzipien.....	106
12.2.1	„Notwendig“, „unmittelbar“ und Epigenese	110
12.2.2	„Linear“, „stetig“ und Epigenese	111
12.2.3	Entwicklungsprinzip und Epigenese	113
12.3	Stellung und Bedeutung des Menschen	114

12.4	Vergleich mit der frühen Naturphilosophie	116
12.4.1	Erster Anfang der Entwicklung	116
12.4.2	Grundcharakter der Entwicklung	117
12.4.3	Entwicklungsprinzipien.....	117
12.4.4	Rolle des Menschen	118
13	Reinrationale Philosophie oder Prinzipien- bzw. Potenzenlehre als Schellings allerletztes Anliegen	120
14	„Darstellung des Naturprozesses“ (1843/44)	123
14.1	Stand der Forschung	123
14.2	Systematischer Ort	124
14.3	Grundfrage der reinrationalen Philosophie	126
14.3.1	Vergleich mit der positiven Philosophie	126
14.3.2	Vergleich mit der frühen Naturphilosophie	127
14.4	Entwicklungsprinzipien der reinrationalen Philosophie	128
14.4.1	Die drei Potenzen	128
14.4.2	Vergleich mit der frühen Naturphilosophie	135
14.4.3	Entwicklungsprinzip	137
14.4.4	Vergleich mit der frühen Naturphilosophie	138
14.5	Der Mensch als das universale Wesen.....	139
15	Schellings Kant-Kritik in seiner spätesten Naturphilosophie	141
15.1	Raum.....	143
15.1.1	Die Objektivität des Raums	144
15.1.2	Der Raum als nicht-notwendige Vorstellung.....	145
15.2	Begrenztheit der Welt	146
15.2.1	Psychologisches Argument und falscher Unendlichkeitsbegriff	146
15.2.2	Annahme von der Welt als einem absoluten Ganzen.....	148
15.2.3	Beschränkt materielle Vorstellung des Universums	149
15.3	Zweckmäßigkeit der Natur	150
15.4	Vergleich der frühen und späten Kant-Kritik	153

Teil 4

16	Gegenüberstellung.....	156
16.1	Differenzen	156
16.1.1	Grundfrage und erster Anfang	156
16.1.2	Entwicklungsprinzipien.....	158
16.1.2.1	Die drei Potenzen	158
16.1.2.2	Entwicklungsgesetz.....	162
16.1.3	Der Mensch und die Freiheit.....	162
16.1.4	Weitere Gesichtspunkte	163
16.1.4.1	Zwei getrennte Sphären	163
16.1.4.2	Verhältnis zwischen Anorganischem und Organischem	164
16.1.4.3	Reduzierter Anspruch der Naturphilosophie	166

16.2 Konstanten	166
16.2.1 Grundcharakter der Entwicklung: Epigenese.....	167
16.2.2 Triplizitätsstruktur der Potenzen	167
16.2.3 Teleonomie.....	168
16.2.4 Der Mensch als Endzweck der Natur.....	169
17 Zusammenschau und Würdigung.....	170
18 Ausblick.....	174
Literatur	178
Personen	189

Zitierweise, Siglen und Schreibweise

F. W. J. Schelling

Schelling wird nach der 2. Münchner Gesamtausgabe zitiert:

Schellings Werke. Münchner Jubiläumsdruck, Nach der Originalausgabe in neuer Anordnung hrsg. von Manfred Schröter, 6 Hauptbände, 6 Ergänzungsbände, München 21958ff.

Dieser 2. Ausgabe entspricht die auf CD-ROM erhältliche Schelling-Gesamtausgabe:

F. W. J. von Schellings sämtliche Werke (1856-1861), CD-ROM / Windows-Version, hrsg. von Elke Hahn, Berlin 1997.

Die Paginierung der 2. Ausgabe entspricht derjenigen der 1. Stuttgarter Gesamtausgabe:

F. W. J. von Schellings sämtliche Werke, hrsg. von Karl Friedrich August Schelling, I. Abteilung: 10 Bände (I–X), II. Abteilung: 4 Bände (XI–XIV), Stuttgart, Augsburg 1856-1861.

„Schellings sämtliche Werke“ werden in der üblichen Form mit Sigle abgekürzt zitiert:
SW römische Bandzahl, arabische Seitenzahl (**SW Bd., S.**).

Die Orthographie und Interpunktion der Schelling-Zitate wurde modernisiert.

Weitere Siglen:

- EPh:** F. W. J. Schelling: Einleitung in die Philosophie. Münchner Vorlesung SS 1830 (Nachschrift Beckers), hrsg. von Walter E. Ehrhardt, Schellingiana Bd. 1, Stuttgart-Bad Cannstatt 1989.
- GpPh:** F. W. J. Schelling: Grundlegung der positiven Philosophie. Münchner Vorlesung WS 1832/33 und SS 1833 (Nachschrift von J. G. C. F. Helmes), hrsg. und kommentiert von Horst Fuhrmans, Torino 1972.
- Initia:** F. W. J. Schelling: Initia philosophiae universae. Erlanger Vorlesung WS 1820/21, hrsg. von Horst Fuhrmans, Bonn 1969.
- SdW:** F. W. J. Schelling: System der Weltalter. Münchner Vorlesungen 1827/28 in einer Nachschrift von Ernst von Lasaulx, hrsg. und eingeleitet von Siegbert Peetz, Frankfurt a. M. 1990.
- TGB 1846:** F. W. J. Schelling: Philosophische Entwürfe und Tagebücher 1846. Philosophie der Mythologie und reinrationale Philosophie, Bd. 12, aus dem Berliner Nachlass hrsg. von Lothar Knatz, Hans Jörg Sandkühler und Martin Schraven, Hamburg 1998.
- TGB 1848:** F. W. J. Schelling: Das Tagebuch 1848. Rationale Philosophie und demokratische Revolution, Philosophische Bibliothek Bd. 367, mit Alexander v. Pechmann und Martin Schraven aus dem Berliner Nachlass hrsg. von Hans Jörg Sandkühler, Hamburg 1990.
- Timaeus:** F. W. J. Schelling: Timaeus (1794), mit einem Beitrag von Hermann Krings hrsg. von Hartmut Buchner, Schellingiana Bd. 4, Stuttgart-Bad Cannstatt 1994.
- ÜhN:** F. W. J. Schelling: Übersicht meines künftigen handschriftlichen Nachlasses, in: Luigi Pareyson (Hrsg.): Schellingiana Rariora, Torino 1977, 668-676.

I. Kant

Kant wird nach der Akademieausgabe zitiert.

Die Seitenzahlen werden wie folgt angegeben:

Bei der „Kritik der reinen Vernunft“ nach der 2. Auflage von 1787 (B): **B arabische Seitenzahl**

Bei den „Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik“ nach der 1. Auflage von 1783: Römische Bandzahl (Akademieausgabe) arabische Seitenzahl (**IV S.**)

Bei der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ nach der 2. Auflage von 1786: Römische Bandzahl (Akademieausgabe) arabische Seitenzahl (**IV S.**)

Bei den „Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft“ nach der 1. Auflage von 1786: Römische Bandzahl (Akademieausgabe) arabische Seitenzahl (**IV S.**)

Bei der „Kritik der praktischen Vernunft“ nach der 1. Auflage von 1788: Nummer des Paragraphen, arabische Seitenzahl (§ **Nr., S.**)

Bei der „Kritik der Urteilskraft“ nach der 2. Auflage von 1793 (B): Nummer des Paragraphen, B arabische Seitenzahl (§ **Nr., B S.**)

Die Orthographie und Interpunktion der Kant-Zitate wurde modernisiert.

Siglen:

GMS: Kant, Immanuel: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (1785), hrsg. von Theodor Valentiner, Reclam Universal-Bibliothek Nr. 4507, Ditzingen 2008.

KpV: Kant, Immanuel: Kritik der praktischen Vernunft (1788), hrsg. von Joachim Kopper, Reclam Universal-Bibliothek Nr. 1111, Ditzingen 2008.

KrV: Kant, Immanuel: Kritik der reinen Vernunft (1781), hrsg. von Ingeborg Heidemann, Reclam Universal-Bibliothek Nr. 6461, Ditzingen 1989.

KU: Kant, Immanuel: Kritik der Urteilskraft (1790), hrsg. von Gerhard Lehmann, Reclam Universal-Bibliothek Nr. 1026-30/30a, Stuttgart 1963.

MAN: Kant, Immanuel: Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft (1786), hrsg. von Konstantin Pollok, Philosophische Bibliothek 508, Hamburg 1997.

Prol: Kant, Immanuel: Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können (1783), hrsg. von Rudolf Malter, Reclam Universal-Bibliothek Nr. 2468, Ditzingen 1989.

Die übrige Literatur wird in abgekürzter Schreibweise wie folgt zitiert:

Verfasser-Nachname Erscheinungsjahr, arabische Seitenzahl

Auslassungen in Zitaten werden durch „(...)“ gekennzeichnet.

Eigene Einfügungen in Zitaten werden durch „[..., M. A.]“ kenntlich gemacht.

Einleitung

Weshalb hat Naturphilosophie noch heute ihre volle Daseinsberechtigung, wo doch die Naturwissenschaften, namentlich Mikrophysik, Astrophysik, Molekular- und Evolutionsbiologie auch die letzten Fragen der natürlichen Existenz zu klären scheinen? Mit Schelling dürfen wir antworten: weil die Naturwissenschaften zwar auf das Was und das Wie des Daseienden Antworten zu geben vermögen, prinzipiell und naturgemäß aber nicht auf das Warum und Wozu (SW X, 121).¹ Philosophisch betrachtet beruht dieser Umstand auf dem grundlegenden Unterschied von (äußerer) Ursache und (innerem) Grund, in aristotelischer Terminologie auf der Unterscheidung von *causa efficiens* (Wirkursache) und *causa finalis* (Zweckursache) (Aristoteles: Physik II 3; Metaphysik I 3-10, V 2, VIII 4). Naturwissenschaft setzt mit ihren Erklärungen der Welt erst im Augenblick des Urknalls ein, also mit dem Beginn von Zeit und Raum, und analysiert, was materiell gegeben ist und wie sich dieses Gegebene seither zeitlich-räumlich fortentwickelt hat. Notwendige Voraussetzung für die Naturwissenschaft ist dabei, dass etwas Materielles als Objekt der Untersuchung überhaupt erst einmal gegeben ist. Aus immanenten Gründen unbeantwortet lassen muss die Naturwissenschaft, was den Anstoß für den Beginn von Raum und Zeit gegeben hat, was die Ursache des materiell Existierenden überhaupt ist. Die nicht-empirische Voraussetzung des Empirischen bleibt prinzipiell im Dunkeln. Die Frage nach einer Erstursache (griech. *arché*, lat. *origo*) der materiellen Welt, deren Erwartungswahrscheinlichkeit aufgrund ihrer kosmischen Feinabstimmungen und fundamentalen universellen Naturkonstanten² als Anfangsbedingungen der kosmischen Entwicklung, insbesondere derjenigen von Leben nahe bei Null liegt³, ist aber auf das engste mit der Frage nach ihrem Grund verbunden. Alles im logischen Sinne vor dem Urknall Liegende ist als Raum- und Zeitloses zu denken – Raum und Zeit entstanden ja selbst erst im Urknall –

¹ So muss beispielsweise auch der Astrophysiker *Stephen William Hawking* (geb. 1942) hinsichtlich der modernen Physik feststellen: „Es geht um die Entdeckung von Gesetzen (...). Die Frage bleibt jedoch: Wie oder warum wurden die Gesetze und der Anfangszustand des Universums gewählt?“ (Hawking 1998, 235) Bezüglich einer „Weltformel“ gesteht Hawking ein: „Auch wenn (...) eine vereinheitlichte Theorie möglich ist, so wäre sie doch nur ein System von Regeln und Gleichungen. (...) Die übliche Methode, nach der die Wissenschaft sich ein mathematisches Modell konstruiert, kann die Frage, warum es ein Universum geben muss, welches das Modell beschreibt, nicht beantworten“ (Hawking 1998, 237). Der Kernphysiker und Philosoph *Carl Friedrich von Weizsäcker* (1912-2007) charakterisiert die Naturwissenschaften allgemein dadurch, „(...) dass man gewisse fundamentale Fragen nicht stellt“ (Weizsäcker ⁵1979, 287; vgl. 37).

² Die höchst unwahrscheinliche Feinabstimmung betrifft unter anderem z. B. die Harmonisierung der Energieniveaus der Atomkerne der für das Leben notwendigen Elemente Helium, Beryllium, Kohlenstoff und Sauerstoff. Fundamentale Naturkonstanten sind unter anderen z. B. die Lichtgeschwindigkeit *c*, die Elementarladung *e*, das Plancksche Wirkungsquantum *h* (*Max Planck*, 1858-1947) und die Boltzmann-Konstante *k* (*Ludwig Boltzmann*, 1844-1906) (Barrow / Tipler 1986; Blome / Zaun 2004, 75-79; Küng ⁷2006, 76ff., 165ff.; Laszlo 1997, 108-111, 117).

³ Blome / Zaun 2004, 79; Dürr ⁶2009, 55ff., 69f., 125; Dürr 2009, 170; Heisenberg 1989, 96, 106; Küng ⁷2006, 76ff., 165ff.; Küppers 1992, 10; Laszlo 1997, 108, 110, 117, 119, 128, 253; Lorenz ²1983, 15f.; Lorenz 1988, 363f.; Monod ⁸1983, 178; Weizsäcker ⁵1979, 286; Wuketits 2000, 75.

und fällt insofern per definitionem nicht in den Gegenstandsbereich der Naturwissenschaften. Hier setzt Naturphilosophie mit ihren Überlegungen ein.

Die Frage nach dem ersten Anstoß zu einer materiellen Entwicklung in Raum und Zeit ist die Schlüsselfrage jeder modernen Naturphilosophie, so auch der Naturphilosophie Schellings. Gerade auf das aus Sicht der Naturwissenschaft Unhinterfragbare zurückzugehen, ist Schellings Projekt, das er im Sinne einer Letztbegründung mit seiner Naturphilosophie leisten möchte.

Als Ergebnis der näheren Betrachtung dieser Naturphilosophie darf man sagen: Schelling ist Zeitgenosse! Weniger die historische Bedeutung, als vielmehr die auch im 21. Jahrhundert ungebrochene Aktualität der holistischen Konzeption von Schellings Naturphilosophie, insbesondere Schellings außerordentlich dynamischer Entwicklungsbegriff rechtfertigt eine tiefergehende Beschäftigung mit dessen Philosophieren. Die globalen, anthropogenen ökologischen Probleme der Gegenwart weisen in deutlichen Worten nicht nur auf ein mangelndes Bewusstsein für das komplexe Ganze der Welt hin, sondern vor allem auch auf den fehlenden Willen, die Komplexität dieses Ganzen und deren Konsequenzen konkret ernst zu nehmen. Innerhalb seiner Naturphilosophie bietet Schelling einen Entwicklungsbegriff, durch den die Natur nicht als bloßes Objekt, d. h. als ein naturwissenschaftlich zu manipulierender⁴ und ökonomisch auszubeutender Gegenstand gedacht wird, sondern als Subjekt, in dessen Sein und Werden der Mensch strukturell-existenziell hineinverwoben ist. Eine Besinnung auf Schellings holistisches Denken vermag das für unsere Zeit so nötige Bewusstsein für das interdependente Ganze von Mensch und Natur wachzurufen und im besten Falle den Willen zu aktivieren, den Erfordernissen dieses Ganzen gemäß zu handeln. Schelling ist deshalb Zeitgenosse, weil von ihm auch noch heute aktuelle Impulse empfangen werden können.⁵

⁴ Beispielsweise der Atomphysiker *Hans-Peter Dürr* (geb. 1929) charakterisiert die experimentelle Naturwissenschaft als eine „extreme Manipulation“, durch welche der Natur, „(...) gewissermaßen auf einer Folterbank, Stück um Stück ihre tiefsten Geheimnisse abgepresst“ werden sollen (Dürr 1988, 168).

⁵ Diese Einschätzung wird in der Schellingforschung kontrovers beurteilt. So versucht Bernd-Olaf Küppers in seiner Abhandlung „Natur als Organismus. Schellings frühe Naturphilosophie und ihre Bedeutung für die moderne Biologie“ (1992) kritisch nachzuweisen, dass eine vermeintliche Aktualität Schellings lediglich auf einer „(...) Täuschung [beruht, M. A.], die im Wesentlichen auf ein unkritisches Spiel mit Begriffen und Analogien zurückzuführen ist (...)“ (Küppers 1992, Klappentext). Ebenfalls kritisch beurteilt diese Einschätzung Hans-Dieter Mutschler in „Spekulative und empirische Physik. Aktualität und Grenzen der Naturphilosophie Schellings“ (1990). Marie-Luise Heuser-Keßler hingegen vertritt eine positive Einschätzung in ihrer Untersuchung „Die Produktivität der Natur. Schellings Naturphilosophie und das neue Paradigma der Selbstorganisation in den Naturwissenschaften“ (1986), ebenso Young-Jun Cho in seiner Dissertation „Natur als Subjekt. Schellings Naturphilosophie und ihre ökologische Bedeutung“ (2006). Weitere positive Aktualisierungsversuche von Schellings Naturphilosophie finden sich bei Hans Michael Baumgartner / Wilhelm G. Jacobs (1993), Ludwig Hasler (1981), Reinhard Heckmann / Hermann Krings / Rudolf W. Meyer (1985), Hans Jörg Sandkühler (1984a) und Wolfdietrich Schmied-Kowarzik (1985; 1996). Odo Marquard versteht Schelling als „Zeitgenossen inkognito“ nicht nur bzgl. der Naturphilosophie, sondern hinsichtlich fast aller in Schellings Gesamtwerk behandelten Themen (Marquard 1975, 9-26).

Das ursprüngliche Motiv für meine Beschäftigung mit der Naturphilosophie Schellings lag in der Frage nach deren Aktualität für die heutige Zeit im Hinblick auf eine mögliche philosophische Begründung eines sach- und zeitgemäßen Umgangs mit der Natur. Das Ziel der vorliegenden Arbeit allerdings ist ein in diesem Sinne weniger anwendungsbezogenes. Vielmehr wird der Versuch unternommen, den Entwicklungsbegriff in Schellings früher und später Naturphilosophie typologisch zu charakterisieren und den Wandel zwischen diesen beiden Entwicklungsbegriffen einer genauen Analyse zu unterziehen. Mit Vergleichen innerhalb von Schellings Gesamtwerk verfolgt die Arbeit also ausdrücklich eine werkimmanente Fragestellung, d. h. keinen Vergleich mit anderen naturphilosophischen Konzeptionen. Bezüge beispielsweise zu Kant werden nur dann hergestellt, wenn sich Schelling in bestimmten Punkten ausdrücklich von ihm abzuheben oder bestimmte von ihm übernommene Aspekte zu erweitern versucht. Die Charakterisierung der Entwicklungsbegriffe bei Schelling erfolgt anhand ausgewählter Momente des Entwicklungsbegriffs, die sich als philosophische Probleme auffassen lassen und als Vergleichsmerkmale dienen. Abschließend soll nach der Bedeutung von Schellings Entwicklungsbegriff für die damalige und heutige Landschaft von Entwicklungstheorien gefragt werden, d. h. danach, welchen neuen Beitrag Schellings Begriff von Entwicklung geliefert hat und vielleicht auch noch oder gerade heute liefert. Die letzte Frage erhält ihre Berechtigung umso mehr, als 2009 das Darwin-Jahr gefeiert⁶ und der Entwicklungsgedanke dadurch verstärkt ins allgemeine Bewusstsein gerückt und befragt worden ist.

⁶ 200-jähriges Geburtsjubiläum, 150-jähriges Veröffentlichungsjubiläum seines Hauptwerkes „Über die Entstehung der Arten“.

Teil 1

1 Standortbestimmung

1.1 Etymologisches und Historisches zum Entwicklungsbegriff

Für die rein philosophische Behandlung eines Problems ist es bekanntermaßen unerlässlich, den Entdeckungszusammenhang vom Begründungszusammenhang des betreffenden Gegenstands deutlich zu unterscheiden. Das spezifisch Philosophische einer philosophischen Untersuchung liegt in ihrer Begründungsdimension, d. h. in ihrem logisch-argumentativen und systematischen Charakter. Insofern zeichnet sich Philosophieren mit wissenschaftlichem Anspruch nicht durch bloße Bekenntnisse und psychologische, historische oder philologische Argumente aus, sondern durch überzeugende logische und plausible gedankenimmanente Begründungen für diese Bekenntnisse.

Im Falle des Entwicklungsbegriffs kann allerdings der Blick auf dessen Wort- und Begriffsgeschichte ein erhellendes Licht auf seine Sachgeschichte werfen.⁷ Die historische Einordnung von Schellings geistigem Ringen um den Entwicklungsgedanken ermöglicht außerdem, seine außerordentliche Bedeutung, seinen Beitrag und Stellenwert innerhalb der geistesgeschichtlichen Entwicklung des Entwicklungsgedankens zu ermessen. Ein historischer Überblick wird helfen, zunächst in groben Zügen die Frage zu klären, wo sich Schelling mit seiner Konzeption der Natur im Strom der Entwicklungstheorien ansiedelt. Dabei kann zunächst die Unterscheidung zwischen einem rein philosophischen und einem biologischen Entwicklungsbegriff unberücksichtigt bleiben (zu dieser Unterscheidung vgl. Kap. 2).

Etymologisch lässt sich das Wort „Evolution“ (lat. *evolutio* bzw. *evolvere*) in der Bedeutung des Ausrollens einer Buchrolle beim Lesen schon in der römischen Zeit nachweisen. Dort meint „Evolution“ das Entrollen dessen, was bereits im Buch aufgeschrieben, also von Anfang an enthalten ist (Bowler 1975, 95-114; Georges ¹¹1962, I, 2494; Junker / Hoßfeld 2001, 16; Teichmann 1989, 11). Bei *Marcus Tullius Cicero* (106-43 v. Chr.) wird das Wort auch benutzt, um die Entfaltung eines Gedankens zu beschreiben, der das im Bewusstsein „Eingerollte“ ent-wickelt (Georges ¹¹1962, I, 2494; Teichmann 1989, 11).

Dennoch kann sich der Entwicklungsgedanke als solcher, d. h. nicht nur dem Wort, sondern auch der Sache nach im heutigen Sinne, geistesgeschichtlich erst in der Zeit des deutschen Idealismus geltend machen (Ihmels 1916, 100, 102; Teichmann 1989, 11f.; Teichmann

⁷ Ausführliche Darstellungen der historischen Entwicklung des Entwicklungsgedankens finden sich bei Grindler (2000, 7-17), Junker / Hoßfeld (2001), Küppers (1992, 125-131), Rieppel (1989), Teichmann (1989, 11-26), Wieser (1994) und Wuketits (1988, 18-34; 2000, 15-26).

1990, 27; Teichmann 1993, 23). Damit findet der Begriff „Entwicklung“ in seiner modernen Bedeutung erst seit dem 18. Jahrhundert Anwendung.

Das Wort „*évolution*“ taucht erstmals 1762 durch den französisch sprechenden Genfer Naturphilosophen und Zoologen *Charles Bonnet* (1720-1793) in der Biologie auf. Er verwendet das Wort für die Bezeichnung des Prozesses der Auseinanderfaltung präexistenter Keime im Sinne der noch statischen Stufenleiter-Idee (*scala naturae*) (Junker / Hoßfeld 2001, 16, 35f.; Rieppel 1989, 37f.). In den Deutschen Idealismus wird „*Evolution*“ dann vor allem durch *Franz von Baader* (1765-1841) eingeführt (Benz 1966, 15; Grindler 2000, 5). Auch im Deutschen Idealismus benützt man das Wort „*Evolution*“ in Anlehnung an Bonnet im Sinne der Präformationstheorie, d. h. unter *Evolution* wird die Auswicklung des im Keim bereits vollständig, wenn auch in Winzigkeit, Vorhandenen verstanden (Goethe ¹⁰1989, 33; Gulyga 1989, 66; Küppers 1992, 127; Lieb 1986, S.181f.). Im modernen biologischen Sinne verwendet der Philosoph *Herbert Spencer* (1820-1903) in den 1860er-Jahren „*Evolution*“ für die Veränderung der Arten (Junker / Hoßfeld 2001, 16).

Wir sind es heute gewohnt, in allen Feldern der Wissenschaft dynamisch, d. h. in *Entwicklung* zu denken: Wir sprechen von der *Entwicklung* des Kosmos (Kosmologie), von der *Erdenentwicklung* (Geologie), von der *Entwicklung* der Arten (Evolutionenbiologie), von gesellschaftlichen und kulturellen *Entwicklungen* (Soziologie), von *Wirtschaftsentwicklungen* (Ökonomie), von der *Entwicklung* einer Krankheit (Medizin), von *Entwicklungen* in der Kunst (Kunstgeschichte) und von persönlichen *Entwicklungsschritten* (Psychologie). Dieses selbstverständliche Denken in *Entwicklung* war nicht zu allen Zeiten der Menschheit in dieser Form gegeben. Das evolutionäre Denken im modernen Sinne begann erst vor etwa 250 Jahren in Mitteleuropa.

Das im christlichen Abendland durchs ganze Mittelalter hindurch bis ins 18. Jahrhundert hinein vorherrschende Weltbild ist in seinen Grundzügen maßgeblich geprägt vom alttestamentarischen Schöpfungsbericht (Gen 1, 20f.). Das Hauptmerkmal dieses Weltbildes ist sein statischer Charakter: In sechs Tagen werden von Gott die Naturreiche und als krönender Abschluss der ihm ebenbildliche Mensch in einem einmaligen Schöpfungsakt geschaffen. Seither bestehen für dieses Weltbild Natur und Mensch unverändert in ihrer ursprünglich gegebenen Form. Noch der große schwedische Botaniker und Systematiker *Carl von Linné* (1707-1778) ist in der Biologie diesem statischen Weltbild verhaftet, indem er schreibt: „Es gibt so viele verschiedene Arten, wie der Schöpfer verschiedene Formen von Anfang an geschaffen hat“

(Linné 1789, XII).⁸ Von Wandel, von Entwicklung der Arten ist hier nicht im Entferntesten die Rede.

Im Hinblick auf die Geschichte unternehmen erstmals in der abendländischen Geistesgeschichte *Giovanni Battista Vico* (1668-1744), *Gotthold Ephraim Lessing* (1729-1781) und vor allem *Johann Gottfried Herder* (1744-1803) den Versuch, sich den Begriff der Entwicklung zu erschließen (Dietzsch 1978, 39f.; Teichmann 1989, 12ff.). In Herders vierbändigem Werk „Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit“ (1784-1791) wird zum ersten Mal umfassend alles historische Geschehen als eine durchgehende Entwicklung gedacht (Ihmels 1916, 100; Junker / Hoßfeld, 45). Dadurch kommt Dynamik in das bislang statische Weltbild.

Die konkrete Anwendung des Entwicklungsgedanken auf die verschiedenen Naturreiche (Geologie, Botanik, Zoologie) leistet ab 1787 als erster *Johann Wolfgang von Goethe* (1749-1832) in seiner Metamorphosenlehre mittels der morphologischen Idee des Typus (Urorganismus, Urpflanze, Urtier) (Goethe ¹⁰1989; Schad 1996a, 188-201; Schad 1996b, 433-453; Schad 1996c, 544-557; Steiner ⁴1987). Dies gelingt Goethe so überzeugend, dass ihn *Ernst Haeckel* (1834-1919) 1864 in einem Brief an *Charles Robert Darwin* (1809-1882) als „early evolutionist“ würdigt (Brief Nr. 4586 vom 10. August 1864).⁹

Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling (1775-1854) schließlich wendet sich ab 1797, im regen geistigen Austausch mit Goethe, dem Entwicklungsbegriff sowohl hinsichtlich der Geschichte, als auch bezüglich der Natur gewissermaßen als seinem Lebensthema in immer neuen Anläufen und fortwährender Vertiefung und Ausdifferenzierung zu. Damit kann man Schelling als eine der zentralen Begründergestalten erkennen, die an der ersten systematischen Ausarbeitung des Entwicklungsgedankens im abendländischen Geistesleben maßgeblich beteiligt ist. Man darf sagen, dass der Begriff der Entwicklung Schellings gesamte Philosophie seit 1797 als ein Schlüsselbegriff durchzieht.¹⁰ Man könnte in Schellings naturphilosophischen Werken geradezu von einer Entwicklungslehre sprechen, wenn unter dem Wort „Lehre“ nicht ein festgelegtes, starres System verstanden wird. In der Regel wird aber von

⁸ Die Stelle lautet bei Linné auf Lateinisch: „Species tot sunt diversae, quot diversas formas ab initio creavit infinitum ens.“

⁹ Siehe: Darwin Correspondence Project, University of Cambridge, UK, unter: <http://www.darwinproject.ac.uk/darwinletters/calendar/entry-4586.html>.

¹⁰ Rein quantitativ kommt das Wort „Entwicklung“ in Schellings 14-bändigem Gesamtwerk an 518 Stellen vor. Das Wort „Evolution“ an 51 Stellen. Zum Vergleich: „Staat“ (133 Stellen), „Absolutes“ (234), „Offenbarung“ (330), „Religion“ (455), „Geschichte“ (611), „Subjekt“ (616), „Kunst“ (665), „Idee“ (992), „Geist“ (1002), „Leben“ (1073), „Natur“ (2942) (CD-ROM „F. W. J. Schellings sämtliche Werke“, 1997; Zahlen mittels Suchfunktion). Entscheidender als die absolute Häufigkeit des Auftretens des Wortes „Entwicklung“ ist selbstverständlich die philosophische Bedeutung des Entwicklungsgedankens innerhalb der übrigen Themen von Schellings Gesamtwerk.

Schelling der Entwicklungsbegriff als Begriff stillschweigend vorausgesetzt und lediglich angewandt. Nur an wenigen Stellen des Gesamtwerks wird er als solcher expliziert.

Die konsequente Anwendung des Entwicklungsgedankens auf das menschliche Bewusstsein ist *Immanuel Hermann Fichte* (1796-1879) zu verdanken, dem Sohn von *Johann Gottlieb Fichte* (1762-1814) (Ehret 1986, 63ff.; Fichte 1833; Fichte 1836; Teichmann 1990, 27ff.; Teichmann 1993, 24).

Die erste streng mechanistisch-materialistische Ausprägung erfährt der Entwicklungsgedanke 1809 durch den französischen Zoologen *Jean Baptiste Pierre de Monet Lamarck* (1744-1829). Wobei hier unter „materialistisch“ verstanden werden soll, dass bei der beschriebenen Entwicklung natürliche, biologisch-materielle Faktoren die maßgebliche, ursächliche Rolle für das Voranschreiten der Entwicklung spielen. Lamarck ist der erste, der für die materialistische Biologie eine zusammenhängende Evolutionslehre formuliert (Capra 1999, 72; Grindler 2000, 9; Wuketits 1988, 37f.). Er gelangt zu der Einsicht, dass die Arten veränderlich sind. Lamarck vertritt die Ansicht, dass individuelle Lebewesen ihre im Laufe des Lebens erworbenen Eigenschaften an ihre Nachkommen vererben und somit die Veränderung der Arten bewirken („Lamarckismus“). Eine Annahme, die sich in der Folge und bis zum heutigen Tag in dieser naiven Form als unhaltbar erweisen wird. Allerdings lassen die neuesten Erkenntnisse der Epigenetik eine gewisse richtige Tendenz des Lamarckschen Denkens erkennen. In jedem Fall muss man in Lamarck den Entdecker der biologischen Evolution sehen. Durch sein 1809 erschienenes Werk „*Philosophie zoologique, ou Exposition des Considérations relatives à l’Histoire naturelle des Animaux*“ zeigt sich Lamarck als erster Evolutionstheoretiker im engeren Sinne, da er den stammesgeschichtlichen Artenwandel nicht bloß konstatiert, also die Artkonstanz nur aufgibt, sondern auch Aussagen über den Ablauf und die Mechanismen dieses Artenwandels macht (Junker / Hoßfeld 2001, 8; Wuketits 2000, 21, 27).

50 Jahre später, am 24. November 1859 erscheint Darwins fast 500 Seiten starkes evolutionstheoretisches Hauptwerk „*On the Origin of Species by Means of Natural Selection, or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life*“.¹¹ Darin wird Lamarcks Grundansatz der Veränderlichkeit der Arten aufgegriffen, aber in veränderter Form systematisch weitergeführt. Der Durchbruch der Evolutionsidee, der durch Darwins Werk erzielt wird, erklärt sich damit, dass Darwin erstmals konkrete und plausible Evolutionsfaktoren darlegen kann – zufällige Mutation und filternde, gerichtete und damit notwendige Selektion –, deren Wirken er überdies an einer enormen Fülle von biologischem Material aufzeigen kann. Dies ist das tat-

¹¹ Deutscher Titel: „Über die Entstehung der Arten im Tier- und Pflanzenreich durch natürliche Züchtung oder Erhaltung der vervollkommeneten Rassen im Kampf ums Dasein“ (1860).

sächliche Verdienst Darwins um die Evolutionsidee und nicht, wie häufig zu lesen ist, die „Entdeckung“ der Evolution (Wuketits 2000, 21). Indem Darwin durch das mechanisch wirkende Evolutionsprinzip der Selektion den Glauben an eine „höhere Zweckmäßigkeit“ oder „Absicht“ (Teleologie) in der Natur verwirft, erschüttert er das statische traditionelle, christliche Weltbild und seinen Schöpfungsmythos aufs tiefste. Nur wenige Theorien haben das geistige Leben der westlichen Welt bis auf den heutigen Tag so nachhaltig beeinflusst wie Darwins Deszendenzlehre.

Die rasche Verbreitung der biologischen Evolutionstheorie in der Nachfolge von Darwin ist maßgeblich Haeckel zuzuschreiben. Mit seinem Werk „Die Welträtsel. Gemeinverständliche Studien über monistische Philosophie“ (1899) erweitert er den biologistischen Entwicklungsgedanken zu einer auch geistige und gesellschaftliche Prozesse einschließenden Weltanschauung (mechanistischer Monismus) (Bauer ³2007, 107; Ihmels 1916, 73; Junker / Hoßfeld 2001, 170f.). Damit ist Haeckel als ein Wegbereiter des Sozialdarwinismus anzusehen.

Ab der Mitte der 1920er-Jahre bildet sich allmählich aus der Vereinigung der Erkenntnisse der Genetik und denen der Selektionstheorie die sogenannte Synthetische Evolutionstheorie. Die maßgeblichen Vertreter dieser modernen Theorie sind: *Theodosius Dobzhansky* (1900-1975), *Julian Huxley* (1887-1975), *Ernst Walter Mayr* (1904-2005), *George Gaylord Simpson* (1902-1984) und *George Ledyard Stebbins* (1906-2000). Die Synthetische Evolutionstheorie erfährt dann seit den 1950er-Jahren eine weite Verbreitung und Popularisierung, die bis heute anhält (Junker / Hoßfeld 2001, 172ff.). Die Hauptfaktoren der Synthetischen Evolutionstheorie sind auf der Ebene der Gene die ungerichtete, zufällige Mutation und Rekombination, auf der Umweltebene die gerichtete Selektion und geographische Isolation (Junker / Hoßfeld 2001, 182ff.). Davon abweichende moderne Formen materialistischer Evolutionstheorien werden von *Manfred Eigen* (geb. 1927; Reduktionistische Evolutionstheorie), *Konrad Lorenz* (1903-1989; Fulgurationistische Evolutionstheorie) und *Rupert Riedl* (1925-2005; Evolutionäre Erkenntnistheorie) entwickelt.

1.2 Begriffliches zum Entwicklungsbegriff

Beleuchten wir „Entwicklung“ begriffsinhaltlich näher¹², so ist zunächst festzuhalten, dass „Entwicklung“ als spezieller Teilbegriff des umfassenderen und allgemeineren ontologischen Begriffs „Werden“ aufzufassen ist. Unter „Werden“ wird üblicherweise der Gegenbegriff zu

¹² Ausführliche Erörterungen des Begriffs „Entwicklung“ sowie eine Typologie des Entwicklungsbegriffs finden sich bei Brandenburg (1941) und Rickert (⁶1930, 394-431).

„Sein“ verstanden.¹³ Synonym zu „Werden“ kann auch von „Prozess“ oder „Vorgang“ gesprochen werden. Von „Entwicklung“ und „Werden“ ist „Veränderung“ und „Fortschritt“ zu unterscheiden. „Veränderung“ und „Fortschritt“ sind ebenfalls spezielle Teilbegriffe von „Werden“, „Prozess“ oder „Vorgang“. Veränderung ist das Gegenteil von Konstanz, Wiederholung, Kreislauf, Periode oder Zyklus. Nicht jeder Prozess oder Vorgang muss sich durch Veränderung auszeichnen. Ein periodischer oder zyklischer Vorgang kann auch auf dem ursprünglichen Ausgangsniveau – quantitativ wie qualitativ – enden. Fortschritt als positive Veränderung setzt immer eine Art „Höherentwicklung“ in welchem Sinne oder nach welchen Kriterien auch immer voraus, ohne die nicht von Fortschritt gesprochen werden kann. Fortschritt wird nur hinsichtlich eines vorgegebenen (inneren oder äußeren) Zieles erreicht. Bei zufälligen Vorgängen macht es definitionsgemäß keinen Sinn, ein Ziel anzunehmen. Nicht jeder Prozess muss durch Fortschritt gekennzeichnet sein, d. h. Entwicklung muss nicht immer auch Fortschritt bedeuten. „Veränderung“ und „Fortschritt“ sind demnach spezielle Teilbegriffe von „Entwicklung“. Entwicklung, die mit Fortschritt einhergeht, ist teleonomische oder teleologische Entwicklung. Der von *Colin S. Pittendrigh* (1918-1996) 1958 eingeführte Begriff Teleonomie (griech. *telos*, *Ziel*; griech. *nomos*, *Gesetz*) bezeichnet eine innere, strukturelle Zweck- und Zielgerichtetheit, die durch ein innewohnendes, wirkendes „Programm“ zustande kommt. Im Unterschied dazu meint Teleologie (griech. *logos*, *Lehre*) eine bewusstseinsgesteuerte oder kosmologisch gesteuerte Zielgerichtetheit. Jeder Entwicklungsbegriff, der den Aspekt des Fortschritts, der Höherentwicklung einschließt, ist seinem Charakter nach ein teleonomischer oder teleologischer Entwicklungsbegriff. Es wird sich zeigen (vgl. Kap. 8.3.2.1), dass Schellings Konzeptionen der Natur in diesem Sinne teleonomische sind und nicht teleologische, wie Carl Ihmels (1916, 75) und Franz von Kutschera (1981, 119) behaupten.¹⁴ Schelling wendet sich ausdrücklich gegen die Annahme „idealistischer Erklärungsarten“ (SW III, 273) in der Naturphilosophie. So seien „(...) teleologische Erklärungsarten und die Einführung einer allgemeinen Finalität der Ursachen“ sinnlos und würden zu „abenteuerlichstem Unsinn ausarten“ (SW III, 273). Dagegen stellt Schelling: „Die erste Maxime aller wahren Naturwissenschaft, alles auch aus Natur-Kräften zu erklären, wird daher von unsrer Wissenschaft in ihrer größten Ausdehnung angenommen, und selbst bis auf dasjenige Gebiet

¹³ Die Frage nach „Sein“ und „Werden“ macht den Kern der frühen griechischen Philosophie aus. So behauptet *Heraklit* (ca. 550-480 v. Chr.), dass alles einem ewigen Wandel unterworfen sei (vgl. z. B. Heraklit: Fragment 49a, in: Hermann Diels / Walther Kranz ¹¹1964), dagegen *Parmenides* (ca. 540-470 v. Chr.), dass nichts sich verändert und nur das Seiende im Sinne einer unveränderlichen Substanz (griech. *ousia*) sei (vgl. z. B. Parmenides: Fragment 6 und 8, in: Parmenides 1986; vgl. auch: Platon: *Theaitetos*, 188c-189a; *Sophistes*, 237c-e; *Timaios*, 27d-29d).

¹⁴ Damit bewegt sich Schelling in der Tradition von *Aristoteles* (384-322 v. Chr.), der auch eine Teleonomie in der Natur vertritt (Höffe ²1999, 137; Schieman 1996, 34).

ausgedehnt, vor welchem alle Naturerklärung bis jetzt stillzustehen gewohnt ist, z. B. selbst auf diejenigen organischer Erscheinungen, welche ein Analogon der Vernunft vorauszusetzen scheinen“ (SW III, 273).

2 Schellings Anliegen im Vergleich zu dem der biologischen Evolutionstheorien

Der Blick auf die historische Entwicklung des Entwicklungsgedankens zeigt, dass die Entwicklungsbegriffe der Begründer des Entwicklungsgedankens (vor allem bei Herder, Goethe, Schelling) ihrem Grundcharakter nach allesamt idealistischer und geistiger Natur sind. Die biologische, mechanistisch-materialistische Auffassung des Entwicklungsgedankens etabliert sich erst mit Lamarck (1809), nachdem Schelling bereits seine ersten spekulativen Entwürfe zur Naturphilosophie dargelegt hat (1797-1806). In der Zeit des deutschen Idealismus spielt im Hinblick auf Entwicklung die Idee, das Absolute die tragende Rolle. In diesem geistigen Strom steht auch Schelling. Dennoch ist er bemüht, das gesamte Wissen der physikalischen, chemischen und biologischen Naturwissenschaft der damaligen Zeit in seine naturphilosophischen Konzeptionen zu integrieren (Gulyga 1989, 61ff.; Kirchoff ²1988, 64ff.). Dabei steht Schelling mit seinem naturwissenschaftlichen Kenntnissen auf der Höhe der damaligen Zeit (Jacobs 1988, 5). Allerdings muss die Quelle der Prinzipien seines holistischen naturphilosophischen Programms vom experimentellen, naturwissenschaftlichen Material seiner Zeit deutlich unterschieden werden. Letzteres dient Schelling nicht zur philosophischen Begründung seiner Prinzipien, sondern besitzt lediglich den Stellenwert eines die Plausibilität erhöhenden, nachträglichen Belegs seiner Gedanken, deren Ursprung selbst nicht im Bereich der Naturwissenschaft liegt (Heußler 1882, 529; Zöckler 1915, 257). Deshalb ist es für die Aktualität des Schellingschen Denkens unerheblich, dass dieses Material heute wissenschaftlich weitgehend überholt ist. Schellings System-Gedanke speist sich aus einer anderen Quelle, nämlich aus dem Apriorischen. In diesem Sinne ist Schellings Naturphilosophie „spekulativ“ (SW III, 274, 278, 283).

Diese nachgeordnete Bedeutung des naturwissenschaftlichen Materials für Schellings Konzeption der Natur kommt darin zum Ausdruck, dass Schelling seine Naturphilosophie ausdrücklich als „apriorische Konstruktion“ (SW III, 278, 283) und als „Mutter aller großen Entdeckungen in der Natur“ charakterisiert (SW III, 280). Schelling nimmt also in Anspruch, dass gewisse konkrete naturwissenschaftliche Entdeckungen erst die Folge seiner Naturkonzeption sind. Prominente Beispiele für die Erfüllung dieser Funktion der Naturphilosophie und den Anspruch Schellings sind *Johann Wilhelm Ritter* (1776-1810), der 1801, durch

Schellings Ideen angeregt, die ultraviolette Strahlung entdeckt, damit gleichzeitig die Photochemie begründet und außerdem den Akkumulator erfindet (Baumgartner / Korten 1996, 219; Dietzsch 1984, 241; Hartkopf 1984, 85, 103; Treder 1984, 330; Wetz 1996, 37f.) sowie *Hans Christian Ørsted* (1777-1851), ein Schüler Schellings, der sich bei seiner Entdeckung des Elektromagnetismus 1820 ausdrücklich auf die Schellingsche Naturphilosophie und deren komplementären Konzeption von Magnetismus und Elektrizität beruft, also auf die im „Ersten Entwurf eines Systems der Naturphilosophie“ (1799) von Schelling geäußerte These, dass Magnetismus und Elektrizität zwei verschiedene Erscheinungsformen ein und derselben physikalischen Kraft seien.¹⁵ Ørsteds Versuche wiederum sind der Anlass für *Michael Faraday* (1791-1867), diese umzukehren, was 1831 zur Entdeckung der elektromagnetischen Induktion führt (Baumgartner / Korten 1996, 219; Gulyga 1989, 332; Tilliette 2004, 121; Treder 1984, 331). Auf die Erfolge von Ritter und Ørsted verweist Schelling 1827 indirekt in seiner Vorlesung „Die Naturphilosophie“ nicht ohne einen gewissen Stolz, wenn er sagt: „Glücklicherweise traten zu jenen durch die Philosophie gewonnenen, tieferen Ansichten der Natur (...) die Entdeckungen der neueren Experimentalphysik hinzu, welche die Voraussagen der Philosophie erfüllten (...)“ (SW X, 121).

Um Missverständnissen vorzubeugen, muss darauf hingewiesen werden, dass Schellings Konzeption zur Erklärung der Entstehung der Natur, insbesondere des Tierreichs, nicht in Konkurrenz zu materialistischen, biologischen Evolutionstheorien tritt. Der Anspruch von Schellings Naturphilosophie besteht nicht darin, die natürliche Entstehung der Arten zu erklären. Die gedankliche Ebene von Schellings Erklärungen ist eine grundsätzlich andere. Es ist „(...) nicht die Beschreibung eines realen, zeitlichen Naturprozesses gemeint (...), sondern die logische Abfolge jenes protophysikalischen Strukturgefüges, das aller Materie notwendigerweise zugrunde liegt“ (Durner 2001, XXXIV). Darwin und seine Nachfolger setzen für ihre Abstammungslehre das Tierreich als Gegebenes bereits voraus. Schelling hingegen möchte die fundamentale Begründung der Möglichkeit der Existenz der Natur, insbesondere des Tierreichs überhaupt liefern. Mit dieser transzendentalen Fragestellung betritt Schelling eine viel grundlegendere Stufe der Reflexion als alle evolutionsbiologischen Theorien. Schellings Konzeption von der Entstehung der Natur geht diesen materialistischen Theorien logisch voraus (Ihmels 1916, 73ff.).

Unterscheidet man die innere, geistige Seite von der äußeren, biologisch-materiellen Seite der Evolution, so ist also festzuhalten, dass sich Schelling in seiner Naturphilosophie nicht mit

¹⁵ Baumgartner / Korten 1996, 219; Förster 1984, 189; Gulyga 1989, 62, 331f.; Hartkopf 1984, 85, 103; Kirchoff 1988, 52, 65; Pälke 1984, 264f.; Tilliette 2004, 121, 572; Treder 1984, 331; Wetz 1996, 38.

der letztgenannten Seite auseinandersetzt. Andernfalls wäre seine Philosophie auch nicht Naturphilosophie, sondern bloße Naturwissenschaft. Insofern ist sein Ansatz grundsätzlich von dem aller biologischen Evolutionstheorien zu unterscheiden. Schellings dynamische Stufenfolge der Natur darf nicht mit dem Anliegen biologischer Theorien der Evolution verglichen und an ihnen gemessen werden – ein gelegentlich festzustellender Kategorienfehler. Die materialistischen, biologischen Evolutionstheorien in der Nachfolge Darwins möchten die historische Entwicklung der Natur aufdecken und durch Darlegung ihrer natürlichen Evolutionsmechanismen erklären. Schellings dynamische Stufenfolge der Natur hingegen stellt keine Historisierung in diesem Sinne dar. Dies betont Schelling selbst ausdrücklich in seiner „Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie“ (1799), indem er dort ausführt, dass es ihm um eine apriorische und nicht aposteriorische Konstruktion der Natur geht. Schelling möchte mit seiner Naturphilosophie nicht bloß kontingente Erfahrungssätze aussprechen, sondern innere Notwendigkeiten einsehen (SW III, 278). Schellings Stufenfolge der Natur ist eine logogenetische Theorie, eine „Evolutionstheorie“ im nicht-zeitlich-räumlichen Sinne. Darauf weist Schelling explizit hin: „Die Behauptung (...), dass wirklich die verschiedenen Organisationen durch allmähliche Entwicklung auseinander sich gebildet haben, ist Missverständnis einer Idee, die wirklich in der Vernunft liegt“ (SW III, 63; vgl. SW III, 62, 268; Ihmels 1916, 42; Krings 1985; Krings 1995, 178f.; Küppers 1992, 58). In seiner „Allgemeinen Deduktion des dynamischen Prozesses“ (1800) verdeutlicht Schelling dies mit Blick auf die Unterscheidung von Erkenntnisprozess des Erkennenden und Natur des Erkenntnisobjektes: „Wir unterschieden in der Konstruktion der Materie verschiedene Momente, die wir sie *durchlaufen* ließen, ohne dass wir bis jetzt nötig gefunden hätten, ausdrücklich zu erinnern, dass diese Unterscheidung nur zum Behuf der Spekulation gemacht werde, dass man sich nicht vorstellen müsse, die Natur durchlaufe jene Momente etwa wirklich, in der Zeit, sondern nur, sie seien dynamisch oder, wenn man dies deutlicher findet, metaphysisch in ihr gegründet. In der Natur selbst freilich ist eins und ungetrennt, was zum Behuf der Spekulation getrennt wird (...)“ (SW IV, 25). In der Vorlesung „Die Naturphilosophie“ (1827), in der Schelling erstmals die Unterscheidung von negativer und positiver Philosophie einführt (vgl. Kap. 10), sagt Schelling über die in seiner Naturphilosophie dargestellte Entwicklung: „(...) *alles* ist nur in Gedanken vorgegangen, und diese ganze Bewegung war eigentlich nur eine Bewegung des Denkens“ (SW X, 125). Schellings Naturphilosophie ist ein transzendentalphilosophisches Unternehmen, was sich bereits an seiner Grundfrage ablesen lässt, wie sich später zeigen wird (vgl. Kap. 7).

Außerdem wird sich auch zeigen, dass wir es bei den verschiedenen Ausformungen der Schellingschen Entwicklungsbegriffe ihrem Charakter nach mit eminent idealistischen Entwicklungsbegriffen im Unterschied zum Entwicklungsbegriff der modernen, materialistischen Evolutionstheorie zu tun haben. Schellings Entwicklungsbegriffe schließen erstens eine Schöpfung aus dem Geistigen sowie zweitens eine immanente Verbundenheit von allem mit allem ein. Zum einen muss in Schellings Denken nicht alles Reale eine reale Ursache haben. Vom materialistischen Standpunkt aus entspricht dies einer Schöpfung aus dem Nichts: *creatio ex nihilo*. Dadurch ist bei Schelling die Entstehung von wirklich Neuem innerhalb einer bestehenden Entwicklung erklärbar. Zum anderen werden von Schelling die Dinge in ihrer Wirklichkeit nicht als voneinander unabhängig gedacht. Die komplexe, organische innere Verbundenheit aller Dinge miteinander, insbesondere die Einheit von Natur und Geist sowie die Einheit der anorganischen und organischen Natur tritt in Schellings Naturphilosophie an die Stelle des im materialistischen Weltbild maßgeblich wirksamen und konstituierenden äußeren Zufalls, der sich in den an Darwin anschließenden biologischen Evolutionstheorien vor allem in Gestalt der ungerichteten Mutation offenbart.

Für ganz erstaunlich halte ich, und darauf wird in der Literatur meines Wissens bisher nicht hingewiesen, dass neben anderen Gesichtspunkten diese zwei Aspekte der Natur in Schellings Naturphilosophie: die Schöpfung aus dem Geistigen und der immanente Zusammenhang von allem mit allem, eine rein philosophische Vorwegnahme dessen sind, was von *Niels Bohr* (1885-1962), *Werner Heisenberg* (1901-1976), *Wolfgang Pauli* (1900-1958), *Paul Dirac* (1902-1984), *Weizsäcker* und in den letzten Jahrzehnten von *Dürr* in ihrer Kopenhagener Interpretation der Quantenmechanik und Quantenfeldtheorie auf der Grundlage naturwissenschaftlicher Tatsachen ausgesprochen wird (vgl. *Dürr* 1994, 99; 2000, 19, 49, 63f., 93; ³2002, 21, 45, 47, 71, 80, 86, 112f., 129, 153; ⁶2009, 32, 36, 59ff., 63; 2009, 87, 102f., 105f., 112, 158, 164).¹⁶ Hierauf sowie auf weitere Übereinstimmungen werde ich im Ausblick meiner Arbeit nochmals zu sprechen kommen (vgl. Kap. 18).

¹⁶ Interessanterweise ist selbst *Dürr*, langjähriger wissenschaftlicher Mitarbeiter und Freund von *Heisenberg*, dieser Zusammenhang nicht bekannt. Im Anschluss an seinen Vortrag „Zum schöpferischen Prinzip – Das Geistige in der Natur“ (Tübingen, 14.11.2003) antwortete mir *Dürr* auf meine Frage, ob er Zusammenhänge zwischen seinen ausgeführten Gedanken zur Interpretation der Quantenphysik und Schellings Naturphilosophie sehe: „Dazu kann ich mich nicht äußern, da kenne ich mich nicht aus“.

3 Problemstellung, Ziel, Aufbau und Methode der Arbeit

Systematisch erhält die vorliegende Arbeit ihre Grundstruktur und Gliederung durch folgende zwei Fragen:

1. Welchen Typ von Entwicklungsbegriff legt Schelling seiner naturphilosophischen Konzeption zugrunde?
2. Im Verfolge der ersten Frage ist festzustellen, dass man es bei Schellings naturphilosophischen Entwürfen nicht mit einem einheitlichen Entwicklungsbegriff zu tun hat, sondern dass Schellings Entwicklungsbegriff durch sein Werk hindurch vielmehr gewissen Wandlungen unterworfen ist, so dass sich als zweite Frage ergibt: Wie lässt sich der Wandel charakterisieren, den der Entwicklungsbegriff im Verlauf von Schellings Philosophieren erfährt?

Diese zwei Fragen bestimmen nicht nur die Struktur, sondern bilden auch den Hauptgegenstand der Arbeit. Durch sie konturiert sich das Profil meines Vorhabens. Die erste Frage stellt ein Klassifikationsproblem, ein Verortungsproblem dar. Das Ziel ist hierbei, Schellings Entwicklungsbegriff in die Landschaft bekannter Entwicklungsbegriffe typologisch einzuordnen. Die zweite Frage bedeutet die Selbstanwendung des Entwicklungsgedankens: Der Entwicklungsgedanke bei Schelling soll selbst dem Aspekt der Entwicklung unterworfen werden. Hierauf verweist der Untertitel der Arbeit.

Im ersten Teil meiner Arbeit (Kap. 1-6) werden die Voraussetzungen für die eigentlichen Untersuchungen geschaffen. Auf dieser Grundlage soll dann die begriffliche Struktur der Entwicklungsbegriffe in Schellings früher (Teil 2: Kap. 7-9) und später bzw. spätesten (Teil 3: Kap. 10-15) Naturphilosophie offen gelegt werden. Es wird sich also darum handeln, die Entwicklungsbegriffe Schellings in ihrer frühen und späten Ausformung zu beleuchten und deren jeweiligen Charakter mittels ausgewählter Aspekte herauszuarbeiten. Anschließend wird durch eine Analyse ihrer Differenzen ein Bild des Wandels vom frühen zum späten Entwicklungsbegriff in Schellings Naturphilosophie gezeichnet werden können (Teil 4: Kap. 16).

Die Entwicklungsbegriffe, die Schelling innerhalb seiner identitäts-, geschichts- und religionsphilosophischen Arbeiten seit 1801 darlegt, sollen in meiner Arbeit ausdrücklich ausgeklammert bleiben.¹⁷ Berücksichtigt werden im Wesentlichen Schellings zwei frühen naturphi-

¹⁷ Dies betrifft vor allem folgende Werke: „Darstellung meines Systems der Philosophie“ (1801) [SW IV, 105-212], „Bruno oder über das göttliche und natürliche Prinzip der Dinge. Ein Gespräch“ (1802) [SW IV, 213-332], „Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie“ (1802) [SW IV, 333-510], „System der gesamten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere“ (Würzburger Vorlesungen, 1804) [SW VI, 131-576], „Die Weltalter. Bruchstück“ (1815) [SW VIII, 195-344] und „Philosophie der Offenbarung“ (1844) [1. Teil: SW XIII, 1-530; 2. Teil: SW XIV, 1-334].

losophischen Schriften „Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie“ (1799) und „Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie“ (1799), da diese zwei Werke die späteste Version der frühen Naturphilosophie darstellen und in ihnen das Ganze der Natur inhaltlich am umfassendsten ausgeführt wird, sowie als späte und späteste naturphilosophische Werke die Münchner Vorlesung „Die Naturphilosophie“ (1827) und die Berliner „Darstellung des Naturprozesses“ (1843/44).

Wenn es im ersten Schritt der Arbeit darum gehen soll, Schellings frühen und späten Begriff der Entwicklung durch Analyse zu charakterisieren, so wird die Methode zunächst eine analysierend-deskriptive sein. Dies schafft die notwendige Grundlage für Klassifikation und Typenbildung. Der zweite Schritt wird methodisch in einem systematischen Vergleichen, in einer Vergleichsanalyse bestehen, wenn der Wandel vom frühen zum späten Entwicklungsbegriff nachgezeichnet werden soll. Indem die Schritte des Vergleichs reflektiert und gemäß diskursiver Vergleichsmerkmale ausgeführt werden, ist gewährleistet, dass der Vergleich intersubjektiv nachvollziehbare und überprüfbare Ergebnisse liefern wird. Worin besteht der Gewinn eines Vergleichs? Mittels der Methode der Kontrastierung ist eine Vertiefung des Verständnisses möglich. Man versteht etwas immer dadurch besser, dass man es im Kontrast zu etwas anderem betrachtet, das es nicht selbst ist – die prinzipielle Vergleichbarkeit des Vergleichsobjekts vorausgesetzt.

Da es sich bei meinem Forschungsvorhaben, wie oben dargelegt, im Kern um einen werkimmanenten Vergleich handelt und nicht in erster Linie um eine Kritik aus einer distanzierten Perspektive, erscheint mir hierfür die Verwendung einer schellingnahen Sprache als legitim. Dennoch besteht der Anspruch, mit meinen Untersuchungen nicht nur für die an Spezialfragen interessierte Schelling-„Gemeinde“ im engeren Sinn zu schreiben, sondern mit dem Entwicklungsbegriff einen Begriff allgemeineren Interesses gewählt zu haben..

4 Stand der Forschung

Die Literatur-Recherche ergibt sieben Schriften zu Schellings Naturphilosophie, die im Titel explizit den Begriff „Entwicklung“, „Entwicklungsidee“, „Entwicklungslehre“ oder „Entwicklungsgedanke“ führen (Förster 1974; Grindler 2000; Heußler 1882; Ihmels 1916; Mischer 1997; Schertel 1912; Zöckler 1915). Das Studium dieser Schriften zeigt allerdings, dass bei keiner derselben der Versuch unternommen wird, die Entwicklungsbegriffe, welche Schelling seinen verschiedenen Entwürfen zur Naturphilosophie zugrunde legt, begrifflich klar voneinander abzugrenzen und ihrem Wesen nach typologisch zu charakterisieren. Da auch die übrige Literatur zu Schellings Naturphilosophie bis heute (Stand: August 2010) den

Wandel des Entwicklungsbegriffs als solchen nicht zum Gegenstand hat¹⁸, scheint mir dieses Forschungs-Defizit ein guter Grund zu sein, die bestehende Lücke mit der vorliegenden Arbeit zu schließen.

5 Interpretatorische Voraussetzung der Arbeit

Hinsichtlich des Grundcharakters von Schellings Philosophieren zerfällt die Forscher-Gemeinschaft in zwei Fraktionen: Die eine betont dessen Wandlungsfähigkeit und gliedert Schellings Schaffen in deutlich voneinander unterschiedene Phasen oder Epochen, welche durch qualitative und inhaltliche Umschwünge in Schellings Denken gekennzeichnet seien – Schelling als „Proteus der Philosophie“. Wobei von einer allgemein anerkannten Standard-einteilung des Schellingschen Gesamtwerks bis heute nicht gesprochen werden kann. Die andere Fraktion hingegen vertritt eine Einheits-Interpretation und versucht die Durchgängigkeit von Schellings Philosophieren, die Kontinuität seines Denkens nachzuweisen (Sandkühler 1970, 12f., 81ff.).

Zum ersten Lager (Wandel) zählen nach Sandkühler (1970, 83f.) Eduard von Hartmann (1897, 1: „(...) zwei große Hauptabschnitte von 1794-1806 und 1806-1854“), Nicolai Hartmann (²1960, I. Teil, 107-159: fünf Epochen), Otto Braun (1906), Gerbrand Dekker (1930), Wilhelm Metzger (1911) und Hermann Zeltner (1954, 45ff.). Zeltner spricht von drei Epochen: 1. Schellings Anfänge, 2. Epoche des Übergangs („Freiheitsschrift“ bis „Weltalter“), 3. Spätphilosophie (Zeltner 1975, 48-101). Manfred Frank unterscheidet „(...) sechs Phasen des Schellingschen Philosophierens“ (Frank ²1995, Vorbemerkung des Herausgebers, 9). Bei Xavier Tilliette schließlich finden sich zwei Phasen: 1. Phase: 1794-1821, 2. Phase: 1821-1854 (Tilliette ²1992). Allerdings ist Tilliette der Ansicht, dass das Bild von Schelling als „Proteus des Idealismus“ obsolet ist (Tilliette 2004, 489).

Zum zweiten Lager (Kontinuität) rechnet Sandkühler (1970, 82f.) Heinrich Heine (1964, Bd. IX, 274), Immanuel Hermann Fichte (1950, I. Kritischer Teil, 171f.), Heinrich Lisco (1884), Wilhelm Szilasi (1954, 51f., 67), Christoph Wild (1968) und Walter Schulz (²1975). Schulz vertritt die Ansicht, „(...) dass Schelling nicht der >Proteus des Deutschen Idealismus< ist, sondern dass seine ganze Entwicklung erstaunlich geradlinig verläuft (...)“ (Schulz ²1975, 7; vgl. auch 124, 135), wobei Schulz dann doch Schellings Gesamtentwicklung in zwei

¹⁸ Benutzte Standard-Bibliographien: Gernot U. Gabel (1986; 188 Titel des Zeitraums 1885-1980), Johannes Jost (1927; 273 Titel des Zeitraums 1792-1925), Sandkühler (1970, 24-41; 309 Titel des Zeitraums 1954-1969), Guido Schneeberger (1954; 1012 Titel des Zeitraums 1792-1953), Wilhelm Totok (1986, 309-328; 515 Titel des Zeitraums 1795-1980) und EDV-Katalog der Universitätsbibliothek Tübingen (<http://swb2.bsz-bw.de>, Stand: 31.08.2010; 2033 Titel).

Hauptphasen (Epochen) zu jeweils zwei Perioden einteilt: die Philosophie vor der Unterscheidung von negativer und positiver Philosophie und diejenige auf der Grundlage dieser Unterscheidung (Schulz ²1975, 13, 113). Eine vor allem methodische „organische Einheitlichkeit der Philosophie Schellings“ sieht Walter E. Ehrhardt, selbst beim Vergleich der frühen Naturphilosophie mit der späten Religionsphilosophie (Ehrhardt 1984, 337-357).

Horst Fuhrmans versucht laut Sandkühler zwischen den beiden Parteien zu vermitteln (Fuhrmans 1955/56, 231, Anm. 12: eine große Wende 1806 und vier Phasen 1794-1801, 1801-1806, 1806-1827, 1827-1854; Fuhrmans 1965, 11f.). Ebenso vertritt Werner Hartkopf eine mittlere Position (Hartkopf 1984, 86). Auch Sandkühler selbst ist zu einem mittleren Lager zu zählen, indem er „(...) ständige Brüche im geistigen Werdegang Schellings (...) [als, M. A.] Spekulation (...)“ bezeichnet und in Schellings Werk eine Vermittlung zwischen „(...) Diskontinuität (...) [und, M. A.] Ringen um Beständigkeit der großen philosophischen Themen (...)“ ausmacht (Sandkühler 1990, XIII).¹⁹

Mit der vorliegenden Arbeit möchte auch ich mich zwischen den zwei erstgenannten Lagern ansiedeln: In bezug auf Schellings Grundfragen, Ziele und Methode vertrete ich die Ansicht, dass sie durch alle Phasen vom Schellings Schaffen hindurch die gleichen bleiben und insofern eine Kontinuität seines Philosophierens auszumachen ist. Hinsichtlich seiner Antworten aber zeigen sich mir Wandlungen in der Gewichtung der verschiedenen im Spiel befindlichen Aspekte und zur Anwendung gebrachten Prinzipien.²⁰ Eine wesentliche Voraussetzung der vorliegenden Untersuchungen ist also die Annahme, dass Schellings Philosophieren im Laufe der Zeit gehaltvolle Veränderungen erfahren hat. Ohne dies vorauszusetzen, würde es keinen Sinn machen, im Untertitel meiner Arbeit von Wandlungen zu sprechen. Doch betreffen diese Wandlungen meiner Ansicht nach eben weniger Schellings Grundfragen und Ziele, als vielmehr Prinzipien und Gewichtungen einzelner Elemente, die er erst allmählich in letzter Klarheit vorzunehmen in der Lage war. Schelling selbst weist auf die ständige, prinzipielle Veränderung der Wissenschaft hin: „Auch die Wissenschaft ist ein Werk der Zeit und in einer stetigen Entwicklung begriffen“ (SW X, 3). Diese Entwicklung macht Schelling im Sinne einer konsequenten Selbstanwendung auch für sich und seine Philosophie geltend. Schelling ist damit einer der wenigen Philosophen, die ein explizit historisches Verhältnis zu

¹⁹ Für weitere Details zu den verschiedenen Vorschlägen der Periodisierung vgl. Baumgartner / Harald Korten (1996, 9-12), Frank (²1995, 9), Harald Holz (1975a, 59f.), Sandkühler (1970, 81-87), Franz Josef Wetz (1996, 10f., 218ff.) und Zeltner (1954, 45-64; 1975, 48-101).

²⁰ Diese Position vertritt beispielsweise auch Hans Heußler (1882, 526).

ihrem eigenen Denken gewinnen.²¹ Allerdings handelt es sich nicht um eine gänzliche Verwerfung, sondern vielmehr um eine Präzisierung des Früheren im Sinne einer Relativierung und komplementären Ergänzung (Dietzsch 1978, 95f.). Seine eigene Frühphilosophie wird Schelling in der Münchner Vorlesung „Die Naturphilosophie“ (1827) insofern historisch, als er sie dort erstmals als „negative“ Philosophie bezeichnet, im Unterschied zur späteren „positiven“ Philosophie – eine Unterscheidung von weitreichender Bedeutung für Schellings gesamte Spätphilosophie (SW X, 125)²² (vgl. Kap. 11.3).

Schellings Philosophieren stellt sich für mich also als ein im Werden und zugleich nicht im Werden befindliches Denken dar. Inhaltlich, d. h. der Sache nach spricht Schelling weitgehend vom gleichen „Gegenstand“, in *Gottlob Freges* (1848-1925) Worten vom gleichen Bezeichneten (Frege ⁶1986, 19f., 26f., 41, 67, 87). Bezüglich der verwendeten Bezeichnungen und Begriffe sowie hinsichtlich der Gewichtungen bestimmter Elemente und deren Gewinnung aber ringt Schelling fortwährend um eine immer adäquatere Darstellung des Bezeichneten. Insofern also Schellings Werk nicht als ein absolut geschlossenes System vorliegt, sich vielmehr als ein zum Teil im Werden begriffenes Werk darstellt (Baumgartner / Korten 1996, 9; Frank ²1995, 7; Sandkühler 1990, XIII; Tilliette ²1992, Titel; Tilliette 2004, 356)²³, gibt es Anlass, dieses Werden selbst bzw. als Teilaspekt dieses Werdens das Werden des Entwicklungsbegriffs in den Blick zu nehmen.

²¹ Ein ähnliches Phänomen ist z. B. bei Kant und Heidegger zu konstatieren, wobei deren Kehren gegenüber ihrem frühen Philosophieren sehr viel radikaler ausfallen als bei Schelling (Höffe ⁵2000, 30-34; Inwood o. J., 144-147). Heideggers grundlegendes Umdenken, das er selbst als „Kehre“ bezeichnet, vollzieht sich zwischen 1930 und 1938. Da ihm die Rückführung allen Seins (Verständnishorizont) auf das Dasein (Mensch) zu „anthropozentrisch“ erscheint, versucht er nun gegenüber „Sein und Zeit“ (Heidegger GA 2) das Sein vom Sein selbst her zu denken: „Indem es das Wort Sinn von Sein zugunsten von Wahrheit des Seins aufgibt, betont das aus *Sein und Zeit* hervorgegangene Denken künftig mehr die Offenheit des Seins selbst als die Offenheit des Daseins. (...) Das bedeutet die ‚Kehre‘, in der das Denken sich immer entschiedener dem Sein als Sein zuwendet“ (Heidegger GA 15, 345). Dabei kehrt sich Heidegger von seinem fundamentalontologischen Denken ab und wendet sich einem seinsgeschichtlichem Denken zu.

²² Der Maßstab der negativen Philosophie ist für Schelling die Zeitlosigkeit des Absoluten im Sinne eines immanenten Apriorismus. Das eigentliche Element der positiven Philosophie ist die Existenz im Sinne von Geschichtlichkeit. Die zwei Philosophien stellen für Schelling keine alternativen Positionen im ausschließenden Sinne dar, sondern ergänzen sich komplementär (vgl. Kap. 11.3).

²³ Dass Schellings Werk von einigen Forschern als ein im Sinne radikaler geistiger Brüche im Werden begriffenes aufgefasst wird, zeigt sich auch an dem für Schelling verwendeten, oben bereits erwähnten Beinamen „Proteus der Philosophie“ (Baumgartner / Korten 1996, 9; Frank ²1995, 7; Gulyga 1989, 191f., 377; Sandkühler 1970, 12, 82; Schulz ²1975, 14; Zeltner: 1954, 47).

6 Philosophische Probleme des Entwicklungsbegriffs – Vergleichsmerkmale

Die folgenden vier philosophischen Probleme sollen als Momente des Entwicklungsbegriffs zur Charakterisierung von Schellings Entwicklungsbegriffen dienen. Zugleich wähle ich diese vier Aspekte als Vergleichsmerkmale bei der Gegenüberstellung des frühen und späten Entwicklungsbegriffs in Schellings Naturphilosophie:

1. Die Erklärung des ersten Anfangs der Entwicklung
2. Die Erklärung des Auftretens von Neuem innerhalb der Entwicklung
3. Der „Motor“ und die Prinzipien der Entwicklung
4. Die Stellung und Bedeutung des Menschen innerhalb der Entwicklung

Vom Gesichtspunkt dieser vier Vergleichskriterien aus bilden die folgenden frühen naturphilosophischen Schriften Schellings eine einheitliche Position und werden von mir im Weiteren als solche behandelt:

- a) „Einleitung zu den Ideen zu einer Philosophie der Natur: Über die Probleme, welche eine Philosophie der Natur aufzulösen hat“ (1797) (2. Auflage: „Einleitung zu: Ideen zu einer Philosophie der Natur als Einleitung in das Studium dieser Wissenschaft“ (1803) [SW II, 1-56].
- b) „Ideen zu einer Philosophie der Natur“ (1797) (Zusätze zur 2. Auflage 1803) [SW II, 74-343].
- c) „Von der Weltseele, eine Hypothese der höheren Physik zur Erklärung des allgemeinen Organismus. Nebst einer Abhandlung über das Verhältnis des Realen und Idealen in der Natur oder Entwicklung der ersten Grundsätze der Naturphilosophie an den Prinzipien der Schwere und des Lichts“ (1798) [SW II, 345-584].
- d) „Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie“ (1799) [SW III, 1-268].
- e) „Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie oder über den Begriff der spekulativen Physik und die innere Organisation eines Systems dieser Wissenschaft“ (1799) [SW III, 269-326].

Gleichwohl unterscheiden sich diese Schriften hinsichtlich der thematischen Breite und bzgl. der Schwerpunkte des behandelten Stoffes in folgender Weise:

- a), b): Licht, Elektrizität, Magnetismus, Materie, Chemie (Materie)
 - c): Anorganisches, Organisches (Materie und Leben)
 - d), e): Wechselbeziehung zwischen Organischem und Anorganischem (das Ganze der Natur).
- Für die von den vier Vergleichsmerkmalen berührten strukturellen Aspekte spielen diese inhaltlichen Differenzen jedoch keine Rolle.

Für Schellings späte und späteste naturphilosophische Position hingegen müssen die folgenden zwei Schriften gesondert behandelt werden:

- a) „Die Naturphilosophie“, in: „Zur Geschichte der neueren Philosophie“ (Münchener Vorlesungen, 1827) [SW X, 99-126].
- b) „Darstellung des Naturprozesses“ (Berliner Vorlesungen, 1843/44) [SW X, 301-390].

6.1 Der erste Anfang – Grundfrage

Das Ursprungsproblem, das Problem der Erklärung des ersten Anfangs stellt sich jeder Theorie, die eine Entwicklung, welcher Art auch immer, gesetzmäßig und wissenschaftlich erklären möchte.

Mit der Entdeckung der Expansion des Universums im Jahre 1929 durch den amerikanischen Astronomen *Edwin Powell Hubble* (1889–1953) aufgrund der als Dopplereffekt gedeuteten Rotverschiebung der Spiralnebelspektren sowie mit der von *George A. Gamow* (1904–1968) 1946 vorhergesagten und 1965 durch *Arno A. Penzias* (geb. 1933) und *Robert W. Wilson* (geb. 1936) entdeckten kosmischen Mikrowellen-Hintergrundstrahlung stellte sich unausweichlich auch für die moderne Kosmologie die Frage nach dem Anfang der kosmischen Entwicklung (Blome / Zaun 2004, 9, 11, 27f.; Hawking 1998, 20, 58; Lovell 1988, 156f.). Auf der Grundlage der Modelle von *Georges Lemaître* (1894-1966) und *Aleksandrowitsch Friedmann* (1888-1925) entwickelten vor allem *Roger Penrose* (geb. 1931) und *Hawking* von 1965 bis 1970 als eine mögliche physikalische Antwort auf die Frage nach dem Anfang des Weltalls die heute weit verbreitete Theorie des heißen Urknalls²⁴, welche den rückgerechneten Anfang der kosmischen Expansion beschreibt. Nach dieser Theorie hatte das Universum zum „Zeitpunkt“²⁵ des Urknalls eine unendlich kleine Größe und unendlich große Temperatur und Dichte. Der Urknall wird als Anfangssingularität aufgefasst, vor der es weder Zeit, noch Raum, noch Materie gegeben haben kann, da ja erst durch den Urknall Zeit, Raum und Materie instantan entstanden sind (Blome / Zaun 2004, 8, 12, 24f.; Hawking 1998, 20, 73, 152ff.).

²⁴ Der Ausdruck „Urknall“ (engl. Big Bang) stammt von *Fred Hoyle* (1915-2001), einem Gegner der Urknall-Theorie, der die Steady-State-Theorie (Gleichgewichtstheorie, 1948) vertrat (Blome / Zaun 2004, 12). Im übrigen trifft die Bezeichnung „Urknall“ die bezeichnete Sache schlecht, da es sich beim besagten Urknall nicht um eine Explosion im herkömmlichen, irdischen Sinne gehandelt haben kann. Eine solche setzt nicht nur einen bereits existierenden Raum voraus, sondern auch einen Luftwiderstand (Blome / Zaun 2004, 12).

²⁵ Der Ausdruck „Zeitpunkt“ ist natürlich missverständlich, denn da die Anfangssingularität selbst nicht der Raumzeit angehört, kann der Anfangszeitpunkt nicht als Zeitpunkt eines Ereignisses im üblichen Sinne aufgefasst werden (Blome / Zaun 2004, 8, 86).

Ein Mangel dieser Theorie des Urknalls zeigt sich demjenigen, der weit genug fragt. Zwar hat man eine Erklärung für den Ablauf der Entwicklung des Kosmos ab dem Zeitpunkt, ab dem sich die Entwicklung materiell in Raum und Zeit manifestiert. Durch was aber ist der Urknall zustande gekommen? Wer hat diesen Anfang gesetzt? Hawking gesteht ein, dass die Urknall-Theorie die Annahme eines Schöpfers, der den Anfang der Welt im Augenblick des Urknalls geschaffen hat, zumindest nicht ausschließt (Hawking 1998, 21). So ist also auch für die moderne Astrophysik die Erklärung des ersten Anfangs ein offenes und ernstes Problem. Der Astrophysiker *Hans-Joachim Blome* und *Harald Zaun* müssen deshalb feststellen: „(...) das Standardmodell jedenfalls beschreibt nicht die Entstehung, sondern nur die Entwicklung der Welt“ (Blome / Zaun 2004, 13), welche die Entstehung derselben bereits voraussetzt.

Mit einem Anfang in Raum und Zeit als Beginn seiner naturphilosophischen Reflexionen gibt sich Schelling nicht zufrieden. Er geht weiter und fragt nach den Bedingungen der Möglichkeit von Raum und Zeit, d. h. von Natur. Dies ist Schellings transzendente Grundfrage, die seine naturphilosophische Konzeption eröffnet. Schelling gewinnt diese Grundfrage aus seiner Kritik an Kants Erklärung der unbelebten Natur, wie sie Kant in den „Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft“ (1786) vorgeschlagen hat (vgl. Kap. 7).

Die Frage nach dem Ursprung aller Entwicklung bezeichnet Schelling als das erste Problem der Naturphilosophie (SW III, 274, 277). Dieses erste Problem bedeutet für ihn die Erforschung und Erklärung der absoluten Ursache der Bewegung der Entwicklung der Natur nicht als Produkt, sondern als Produktivität (SW III, 283).

6.2 Das Auftreten von Neuem

Auch das Auftreten einer neuen Qualität, nicht Quantität, innerhalb einer bestehenden Entwicklung stellt philosophisch betrachtet ein Erklärungsproblem dar. Wie kommt es zu Evolutionssprüngen im Sinne von Qualitäts-Änderungen? Wie sind Einschlüge erklärbar, die einer laufenden Entwicklung eine qualitativ völlig neue Richtung und Dimension geben? Wobei mit Neuem nicht bloß eine neue Kombination bereits vorhandener Einzelelemente gemeint ist, sonst wäre Neues nur etwas zeitlich späteres Altes. Auf markante Beispiele solcher Einschlüge oder Entwicklungssprünge verweisen etwa die folgenden drei Fragen:

1. Wie entsteht Organisches (Leben) aus Anorganischem (Unbelebtem)?
2. Wie entsteht Bewusstsein aus Organischem (Geist aus Materie)?
3. Wie entstehen im Bewusstsein Moral, Ästhetik, Religion, Erfindungen, Kreationen?

Vom materialistischen Standpunkt aus betrachtet bedeutet die Entstehung einer neuen Qualität immer eine Art Diskontinuität, eine Unstetigkeit, ein Sprung. Etwas, das sich nicht als

kontinuierlich, als stetig-linear, also als quantitativ-graduell aus dem Vorgehenden hervorgehend erklären lässt. Außer, man leugnet Qualität.

An der Erklärung der Entstehung von Neuem muss sich jede Evolutionstheorie bewähren und messen lassen. An der Art der Erklärung von Neuem lässt sich außerdem besonders deutlich der Grundcharakter einer Evolutionstheorie ablesen.

6.3 Der „Motor“ und die Prinzipien

Die Plausibilität der Evolutionsprinzipien einer Entwicklungstheorie entscheidet im besonderen Maße über den Erklärungserfolg und die Anerkennung dieser Theorie. Je mehr Phänomene durch die dargelegten Prinzipien erklärt werden können, desto breiter ist die Basis, auf der die Anerkennung der Theorie ruht. Das Gefüge der Entwicklungsfaktoren, welche eine Entwicklung antreiben, bildet gewissermaßen den „Motor“ dieser Entwicklung. Auch an der Art der zugrundegelegten Prinzipien einer Evolutionstheorie kann der Charakter dieser Theorie abgelesen werden.

6.4 Die Stellung und Bedeutung des Menschen

Unter rein biologischen Gesichtspunkten ist der Mensch ohne Zweifel ein Lebewesen, genauer ein Säugetier unter vielen anderen. Rein genetisch, also auf körperlicher und quantitativer Ebene besteht zwischen dem Menschen und den Schimpansen eine Übereinstimmung von 98 % (Kleesattel 2002, 94; Wuketits 2000, 98).²⁶ Insofern ist der Mensch in hohem Maße mit den Säugetieren verwandt. Körperlich-biologisch gesehen, lässt sich der Mensch in die natürliche Evolution einreihen. Aus diesem Blickwinkel sind alle natürlichen Evolutionsfaktoren auch für den Menschen maßgeblich. Diesen Aspekt stellen die materialistischen, biologischen Evolutionstheorien in den Vordergrund. Die biologische Entwicklungstheorie lässt sich auch auf den Menschen anwenden. Dem Menschen kommt dann keine Sonderstellung innerhalb der Gemeinschaft der Lebewesen zu.

Die Frage aber, die sich idealistische Denker stellen, ist die, ob mit dem Verweis auf die bloß biologische Ebene das spezifisch Menschliche am Menschen hinreichend erfasst ist. Sie kommen allesamt zu dem Schluss, dass dies mitnichten der Fall ist. Der Mensch ist nicht nur durch körperlich-materielle Merkmale gekennzeichnet, sondern zusätzlich durch seelisch-geistige und kulturelle. Selbst neuesten naturwissenschaftlichen Forschungen zufolge scheint

²⁶ Neueste Untersuchungen legen wohl nahe, dass Mensch und Schimpanse nur etwa 80 % ihrer Gene gemeinsam haben, was bei insgesamt 20.000-30.000 Genen, die der Mensch besitzt, mehrere tausend verschiedene Gene ergeben würde (Max-Planck-Institut für molekulare Genetik Berlin, Presseinformation vom 27.05.2004, www.mpg.de/bilder/BerichteDokumente/dokumentation/pressemitteilungen/2004/index.html).

die biologische Evolution des Menschen (natürliche Selektion) gegenüber seiner kulturellen Evolution (Tradierung von Wissen) seit etwa 10.000 Jahren praktisch keine Rolle mehr zu spielen (Stang 2009). Die mentalen und kognitiven Fähigkeiten des Menschen, insbesondere sein Vermögen zur kritischen Selbstreflexion, seine Freiheitsfähigkeit und seine Fähigkeit zur Ausbildung von Moral heben ihn in den Augen idealistischer Denker qualitativ von allen übrigen Lebewesen ab. Die idealistischen Evolutionstheorien legen jenseits der rein biologischen Ebene besonderen Wert auf die noologische Komponente des Menschen. So führt dieser abiologische Gesichtspunkt in der Regel bei idealistischen Entwicklungskonzepten zur Feststellung einer qualitativen Sonderstellung des Menschen innerhalb der Naturreiche: Der Mensch bildet in gewisser Hinsicht die „Krone“ der Schöpfung. Mit dem Hinweis auf eine ontologische Sonderstellung des Menschen werden allerdings keine Sonderrechte für den Menschen begründet. Dies wäre ein unzulässiger Schluss.

Welche Stellung und Bedeutung innerhalb einer Entwicklung dem Menschen von einer Evolutionstheorie zugewiesen wird, entscheidet über den Grundcharakter dieser Theorie. Außerdem besteht ein wichtiges Unterscheidungskriterium zwischen verschiedenen Entwicklungstheorien darin, ob und wenn ja, welcher Einfluss auf die Evolution dem Menschen zugesprochen wird.

Teil 2

7 Schellings Grundfrage und das Problem des ersten Anfangs

Das Ziel der Schellingschen Konzeption der Natur bestimmt sich von der Fragestellung her. Um Schellings frühe Naturphilosophie zu verstehen, muss also zunächst die Frage verstanden werden, auf welche diese Philosophie eine Antwort geben möchte. Schellings Grundfrage legt bereits Stoßrichtung und Programm seiner Naturphilosophie fest.

7.1 Die Grundfrage als systematisch-logischer Ausgangspunkt

„Wie ist Natur möglich?“ lautet Schellings Grundfrage der Naturphilosophie.²⁷ Diese Frage stellt ein Moment der Kontinuität innerhalb der verschiedenen Konzeptionen der Natur bei Schelling dar. Implizit taucht die Grundfrage bei Schellings Charakterisierung der Aufgabe der Naturphilosophie auf, wenn er sagt, dass „(...) eine Philosophie der Natur (...) die Möglichkeit einer Natur, d. h. der gesamten Erfahrungswelt aus Prinzipien ableiten“ soll (SW II, 11). Explizit formuliert Schelling die Grundfrage, indem er fragt „Wie eine Welt außer uns, wie eine Natur und mit ihr Erfahrung möglich sei (...)“ (SW II, 12; vgl. SW II, 56). Diese Frage ist deshalb die Grundfrage, weil sie den systematisch-logischen Ausgangspunkt für Schellings Naturphilosophie bildet. Dies macht ihre Bedeutung aus. Sie ist eine spezifisch philosophische Frage. „Was ist Natur“ und vor allem „Wie funktioniert Natur“ hingegen sind Fragen der Naturwissenschaften. Physik, Chemie und Biologie setzten die Natur als bereits Gegebenes voraus. Der Tatbestand der Existenz der Natur wird diesen Wissenschaften nicht zur Frage. Schelling aber wird gerade die Tatsache des Gegebenseins der Natur zur dringlichsten Frage, welche die Naturphilosophie zu lösen hat. Spätestens seit Platon beginnt das Philosophieren mit dem Sich-Wundern (griech. *thaumázein*), mit der Reflexion über das Selbstverständliche, mit der Frage nach dem inneren Grund.²⁸ Insofern zeigt sich die Größe eines

²⁷ Wenn wir *Karl Jaspers* (1883-1969) folgen, so lautet Schellings philosophische Grundfrage: „Warum ist überhaupt etwas, warum ist nicht nichts?“ (Jaspers 1955, 124f.; vgl. SW VI, 155; SW VII, 174; SW XIII, 7, 242). Schelling bezeichnet diese Frage als die „(...) letzte Frage des am Abgrund der Unendlichkeit schwindelnden Verstandes“ (SW VI, 155; SW VII, 174) bzw. als die „letzte verzweiflungsvolle Frage“ (SW XIII, 7). Bereits *Gottfried Wilhelm Leibniz* (1646-1716) hat die Frage berührt, indem er fragt, warum es eher Etwas gebe als Nichts (Leibniz 1982, Abschnitt 7). Heidegger spricht vom „Wunder aller Wunder“ angesichts der Frage „Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?“ (Heidegger GA 9, 42; GA 36; GA 40). Für Sandkühler besteht Schellings Grundfrage während seines gesamten Philosophierens in der Frage: „Was ist das Sein des Seienden?“ (Sandkühler 1990, XXV).

²⁸ Bei *Platon* (427-347 v. Chr.) heißt es: „In der Tat ist das der Zustand eines Philosophen, das Staunen; denn es gibt keinen anderen Anfang der Philosophie als diesen.“ (Platon: *Theaitetos* 155d). Sein Schüler *Aristoteles* greift dies auf: „Denn Verwunderung veranlasste zuerst wie noch jetzt die Menschen zum Philosophieren (...)“ (Aristoteles: *Metaphysik* I 2, 982b12-17; vgl. 983a13ff.). Zu den verschiedenen möglichen Arten des Staunens (unschuldige Hochachtung vor der Harmonie im Universum und reflektierte Wissbegier gegenüber den unerklärten Disharmonien in der Welt) vgl. Höffe (1999, 47-50) und Zehnpfennig (2001, 7-13).

Philosophen als erstes an den Fragen, die er zu stellen imstande ist. Schellings Grundfrage drückt das Sich-Wundern, das Staunen als den Anfang allen Philosophierens in Bezug auf die Natur aus, das Sich-Wundern darüber, dass überhaupt etwas außerhalb des menschlichen Bewusst-seins ist. Die Frage „Wie ist Natur möglich?“ ist die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit von Natur überhaupt. Indem Schelling nicht nach den physikalischen, chemischen und biologischen Bedingungen für das Entstehen der anorganischen und organischen Natur fragt, sondern nach der inneren Notwendigkeit von Natur (SW III, 278), stellt er die viel grundlegendere Frage nach dem Apriorischen der Natur, nach den apriorischen Bedingungen der Möglichkeit von Natur. In Kants Terminologie stellt also Schellings Grundfrage eine transzendente Frage dar (KrV, B 25f., B 79ff.). Dies ist Schellings Anspruch, an dem er sich messen lassen muss. Das Apriorische als Quelle seiner naturphilosophischen Prinzipien (vgl. Kap. 2) sowie seine transzendente Grundfrage der Naturphilosophie zeigen, dass Schellings Konzeption der Natur, seine dynamische Stufenfolge der Natur keine Realgenese, sondern eine Logogenese darstellt (vgl. Kap. 2). Die Antwort auf die Grundfrage „Wie ist Natur möglich?“ ist zugleich eine Antwort auf die Frage nach dem ersten Anfang aller Entwicklung (vgl. Kap. 7.4).

Heute, d. h. in der modernen Evolutionstheorie, wird die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit von Natur nicht nur nicht gestellt, ihre Notwendigkeit wird auch gar nicht gesehen. Mehr noch: Aus naturwissenschaftlicher Sicht ist diese Frage nicht notwendig, ja nicht einmal sinnvoll, führt sie doch aus dem Gebiet des Naturwissenschaftlichen hinaus. Für Schelling aber ist diese Frage nicht nur sinnvoll. Ihre Beantwortung ist für ihn sogar unabdingbar für ein tieferes philosophisches Verständnis von Natur. Damit qualifiziert sich Schellings Konzeption der Natur eindeutig als naturphilosophisches und nicht als naturwissenschaftliches Unternehmen.²⁹

7.2 Die Grundfrage als Ergebnis der Auseinandersetzung mit Kant

Schellings Bezugspunkte für seine Naturphilosophie liegen zunächst bei Platon und dessen „Timaios“ (Baumgartner / Korten 1996, 55f.; Jantzen 1998, 85f.) sowie bei *Benedict de Spinoza* (1632–1677) und seiner „Ethik, nach geometrischer Methode dargestellt“ (1677) (Jacobs 1998, 70ff.). Dies findet seinen Niederschlag darin, dass Schelling die begriffliche Unterscheidung von „natura naturans“ (Produktivität, Subjekt) und „natura naturata“ (Produkt, Ob-

²⁹ Zum Verhältnis von Naturphilosophie und Naturwissenschaft sagt Schelling selbstbewusst, „(...) dass spekulative Physik (die Seele des wahren Experiments) von jeher die Mutter aller großen Entdeckungen in der Natur gewesen ist“ (SW III, 280) und „(...) die Entdeckungen der neueren Experimentalphysik (...) die Voraussetzungen der Philosophie erfüllten (...)“ (SW X, 121) (vgl. Kap. 2).

jekt) (SW III, 284) als Termini von Spinoza übernimmt (Spinoza: Ethik, Erläuterung zum Lehrsatz 29). Außerdem bezeichnet Schelling seine Naturphilosophie als „Spinozismus der Physik“ (SW III, 273). Als Zwanzigjähriger bekennt sich Schelling in einem Brief an *Georg Wilhelm Friedrich Hegel* (1770–1831) zu Spinozas System: „Ich bin indessen Spinozist geworden! Staune nicht. Du wirst bald hören, wie?“ (Fuhrmans 1973, II, 65; Plitt 1869, I, 76, Brief vom 4. Februar 1795). In einem Rückblick auf den eigenen philosophischen Werdegang sagt Schelling 1827: „(...) es kann wohl keiner hoffen, zum Wahren und Vollendeten in der Philosophie fortzugehen, der nicht einmal wenigstens in seinem Leben sich in den Abgrund des Spinozismus versenkt hat“ (SW X, 36).³⁰

Schellings wichtigster sachlicher Anknüpfungspunkt für seine Naturphilosophie allerdings ist bei Kant zu suchen. So gewinnt Schelling seine Grundfrage der Naturphilosophie aus der Auseinandersetzung mit Kant, zunächst vor allem durch seine Kritik an Kants naturphilosophischem Werk „*Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*“ (1786). Schellings Kritik ist eine fünffache, wobei zu Kants Verteidigung darauf hingewiesen werden muss, dass die „*Metaphysischen Anfangsgründe*“ als metaphysische Anfangsgründe keine transzendente Fragestellung zu beantworten suchen, sondern eine kritische Begründung der Newtonschen Physik liefern wollen. Insofern handelt es sich bei Schellings und Kants naturphilosophischen Ausführungen im Grunde um verschiedene Unternehmungen. Dennoch können Schellings Kritikpunkte dazu dienen, sein Programm zu verdeutlichen:

1. Schellings erste Kritik an Kants „*Metaphysischen Anfangsgründen*“ lautet: „(...) so hört unser System gerade da auf, wo Kants und seiner Nachfolger dynamische Physik anfängt, nämlich bei dem Gegensatz wie er in dem Produkt sich vorfindet“ (SW III, 326; vgl. SW III, 281). Diese Kritik Schellings folgt dem Charakter seiner erkenntnistheoretischen Kritik an Kant, die er 1795 in einem Brief an Hegel so formuliert: „Kant hat die Resultate gegeben: die Prämissen fehlen noch. Und wer kann Resultate verstehen ohne Prämissen?“ (Fuhrmans 1973, II, 57, Brief vom 6. Januar 1795). In Schellings Augen hat also Kant zwar die betreffenden Ergebnisse geliefert, aber keine Rechenschaft über deren Voraussetzungen abgelegt. Dies stellt vom philosophischen Standpunkt aus einen schwerwiegenden Mangel dar. Gerade die Begründungsdimension macht das spezifisch Philosophische aus. Der erste Vorwurf an Kant ist wiederum ein zweifacher:

³⁰ Zu Schellings Spinozismus vgl. Baumgartner / Korten (1996, 37,60), Dietzsch (1978, 26), Gulyga (1989, 38f.), Jacobs (1998, 70f.), Kirchoff (1988, 84) und Tilliette (2004, 30-39).

1. 1 Kant hat zwar Erklärungen für die Natur ab dem Moment der Entwicklung geliefert, ab dem sich die Natur im sichtbaren, materiellen Produkt offenbart, aber er hat keine Erklärungen dafür geliefert, wie sie an diesen Punkt der Manifestation in Raum und Zeit gelangen kann. Kant hat es unterlassen, so Schellings Kritik, die Bedingungen darzulegen, unter denen es überhaupt zu einem Produkt kommen kann. Kant setzt – wie jede Naturwissenschaft – das Faktum von Erscheinungen in Raum und Zeit als Gegebenes voraus. Schelling führt aus: „Gegen Kants Konstruktion der Materie habe ich überhaupt zweierlei einzuwenden: 1) dass sie nur für den Standpunkt der Mechanik gilt, wo die Materie schon als Produkt gegeben ist; 2) dass sie unvollständig ist (...). Die Attraktivkraft bleibt auch nach Kant noch immer, was sie gewesen ist – ein unerwiesenes und insofern chimärisches Prinzip“ (SW III, 103). Schellings Anliegen besteht nun darin, mit seinen naturphilosophischen Erklärungen noch vor diesen von ihm benannten Punkt zurückzugehen.

1. 2 Indem Kant zur Erklärung der Materie bzw. des Beweglichen zwei Grundkräfte annimmt, Repulsion (Zurückstoßkraft) und Attraktion (Anziehungskraft), vermag er die Materie nicht auf einen Einheitsgrund zurückzuführen. In Jacobs Analyse ist für Schelling Kants Begründung abgebrochen, bevor sie zu einem letzten Grund gelangt (Jacobs 1988, 12). Schelling unternimmt mit seiner Konzeption der Natur den Versuch, die Materie auf ein einheitliches Prinzip zurückzuführen. Indem er zu einem letzten Grund gelangen möchte, zeigt sich Schellings Unternehmen als der Versuch einer Letztbegründung.

2. Schellings zweiter Kritikpunkt an Kant betrifft die mangelnde Reichweite der Erklärungen der „Anfangsgründe“: Sowohl die Chemie, als auch die Biologie werden dort von Kant aus der Naturwissenschaft ausgeschlossen. Durch seine Beschränkung auf die Physik erkläre Kant nur die tote Natur. Schellings Konzeption hingegen umfasst Anorganisches wie Organisches gleichermaßen.

3. Kant hat zwar in der „Kritik der Urteilskraft“ (1790) den für die Biologie spezifischen regulativen (nicht konstitutiven) Begriff der objektiven und inneren Zweckmäßigkeit entwickelt und damit die besondere Weise aufgezeigt, wie das Organische dem erkennenden Menschen zum Bewusstsein kommt (KU, §§ 61-67, B 270-304), dieses Wissen aber nicht in die Naturwissenschaft integriert (Jacobs 1988, 11).

4. Schelling wendet sich gegen die von Kant in der „Kritik der Urteilskraft“ vertretene Behauptung von der Unerkennbarkeit der ersten Ursache der Natur.³¹ Schellings Anliegen, das

³¹ Kant sagt: „Also können wir über den Satz: ob ein nach Absichten handelndes Wesen als Weltursache (mithin als Urheber) dem, was wir mit Recht Naturzwecke nennen, zum Grunde liegen, objektiv gar nicht, weder behauptend noch verneinend, urteilen“ (KU, § 75, B 339). Im übrigen geht Kant auch in der „Kritik der Urteilskraft“ im Unterschied zu Schelling nicht von einem einheitlichen Prinzip in der Natur aus, sondern von zwei verschiedenen, unvereinbaren Kausalitäten, deren Zusammenwirken für den Menschen unbegreiflich sei: „Die

sich in seiner Grundfrage spiegelt, besteht ja gerade darin, Licht in das Dunkel des ersten Anfangs zu bringen.

5. Schließlich bemängelt Schelling an Kants Konzeption, dass dieser die verschiedenen Qualitäten der Materie nicht konkret zu erklären vermag und insofern auf einer rein quantitativen Begründungsebene stehen bleibt: „Kant (...) hat es nirgends gewagt, die spezifische (qualitative) Verschiedenheit der Materie aus seinen beiden Grundkräften wirklich zu konstruieren“ (SW III, 25).

Überblickt man diese fünf Kritikpunkte an Kant, so wird zweierlei deutlich: Erstens geht es Schelling im Unterschied zu Kant um das Entstehen und Werden der Natur, um Natur als Prozess, nicht um deren geformtes und fertiges Dasein, um Natur als Statisches, als Zustand. Zweitens versucht Schelling ebenfalls im Unterschied zu Kant, mit seiner Konzeption der Natur eine Art Letztbegründung zu liefern, wodurch Schellings Anliegen von seinem Anspruch her über das Kantische deutlich hinausgeht.

7.3 Der Begriff der Deduktion: Schellings methodisches Mittel

In der Schelling-Literatur, welche die Naturphilosophie zum Gegenstand hat, wird viel von Schellings Deduktion der Natur gesprochen. Der Begriff „Deduktion“ als Begriff jedoch erfährt meines Wissens an keiner Stelle eine nähere Bestimmung.³² Wie wir sehen werden, ist dieser Begriff aber von zentraler Bedeutung für Schellings naturphilosophische Konzeption. Er beschreibt Schellings philosophische Methode, derer er sich bei der Entwicklung seiner Naturphilosophie bedient. Deshalb erscheint es mir unerlässlich, diesen Begriff eingehender zu beleuchten und die bestehende Forschungslücke in gewisser Weise zu schließen. Für ein tieferes Verständnis der naturphilosophischen Konzeption Schellings muss die spezifische Bedeutung von „Deduktion“ bei ihm ermittelt werden. Zum ersten Mal fällt der Begriff in Schellings Naturphilosophie zu Beginn des „Ersten Entwurfs eines Systems der Naturphilosophie“ (1799) (SW III, 6)³³, wo sich für Schelling aus der Grundfrage der Naturphilosophie die Grundaufgabe der Naturphilosophie ergibt: „Die Grundaufgabe der ganzen Naturphiloso-

Möglichkeit einer solchen Vereinigung zweier ganz verschiedener Arten von Kausalität, der Natur in ihrer allgemeinen Gesetzmäßigkeit, mit einer Idee, welche jene auf eine besondere Form einschränkt, wozu sie für sich gar keinen Grund enthält, begreift unsere Vernunft nicht“ (KU, § 81, B 374).

³² Lediglich bei Baumgartner / Korten findet man zum Begriff „Konstruktion“ eine treffende, aber dennoch nur knappe Bemerkung: „Die Erklärung der Produkte vom Produktiven her nennt Schelling >Konstruktion<. (...) Die Methode der Ableitung einzelner Produkte aus Naturkräften als Ursachen nennt er physikalische Konstruktion, nicht aber Erklärung, die von einer Erscheinung auf die Ursache zurückgeht“ (Baumgartner / Korten 1996, 67).

³³ Rein quantitative kommt das Wort „Deduktion“ in Schellings 14-bändigem Gesamtwerk an 124 Stellen vor (CD-ROM „F. W. J. Schellings sämtliche Werke“, 1997; Zahl mittels Suchfunktion). Erstmals überhaupt verwendet Schelling den Begriff „Deduktion“ 1794 (SW I, 100).

phie: die dynamische Stufenfolge in der Natur abzuleiten“ (SW III, 6; vgl. SW II, 11, 46; SW III, 34, 69, 195, 302). Mit der Formulierung der Grundfrage und Grundaufgabe der Naturphilosophie gibt Schelling also zugleich die Methode seines Vorgehens bekannt. Was aber genau versteht Schelling unter „Deduktion“, unter „ableiten“? Wir finden dazu bei Schelling nur wenige explizite Erklärungen. Aus der Anwendung des Mittels durch Schelling muss auf das Mittel selbst geschlossen werden. Die volle Bedeutung lässt sich nur näherungsweise erschließen.

Schelling verwendet die Ausdrücke „Deduktion“ und „ableiten“ synonym. Immer jedoch ist eine „apriorische Deduktion“ gemeint (SW III, 278; vgl. SW III, 283): „Man soll eine dynamische Stufenfolge in der Natur überhaupt a priori ableiten“ (SW III, 69; vgl. auch: SW II, 46; SW III, 6, 34, 68, 195, 302). Apriorisch ist für Schelling eine Deduktion der Natur dann, wenn sie die innere Notwendigkeit derselben erweist (SW III, 278). Ein Synonym für apriorische Deduktion ist bei Schelling wiederum der Ausdruck „Konstruktion“ (SW III, 278; vgl. SW III, 283).³⁴ „Deduktion“ bzw. „Konstruktion“ bezeichnen also Schellings methodisches Mittel der Naturphilosophie.³⁵ Die Konstruktion der Natur im Sinne einer apriorischen Deduktion derselben führt zu einer von ihm sogenannten spekulativen Physik: „Ist also jene Ableitung selbst möglich, (...) so ist auch (...) eine rein spekulative Physik möglich (...)“ (SW III, 278; vgl. SW III, 274, 283).

Ursprünglich stammt der Begriff „Deduktion“³⁶ aus der Jurisprudenz und meint dort das Ableiten eines konkreten Einzelfalls aus dem allgemeinen Gesetz. Ein Gericht muss, nachdem es in einem ersten Schritt durch die Beweisaufnahme den fraglichen Sachverhalt aufgeklärt hat, in einem zweiten Schritt den nunmehr feststehenden Fall unter das Gesetz subsumieren. Die Subsumtion des Falles unter das Gesetz erfolgt auf der Grundlage von Prämissen. Die Prämissen, die das Gericht seinen deduktiven Subsumtionsschlüssen zugrunde zu legen hat,

³⁴ Für den Begriff „Konstruktion“ ergibt die Suche auf der Schelling-CD-ROM 467 Textstellen, wenn man die Schreibweise „Construktion“ mitberücksichtigt. Die erste Verwendung des Begriffs „Konstruktion“ liegt im Jahre 1796/97 (SW I, 416). Hier wird „Konstruktion“ vor allem im mathematischen Kontext diskutiert.

³⁵ Ernst Samhaber deutet in seiner Dissertation Schellings Methode als eine „irrationalistische“ Methode. Er untersucht ausführlich, wie Schellings „Systeme“, im Unterschied zu denen, welche auf einer rationalistischen Methode beruhen, Systeme nach dem Gesichtspunkt der Entstehung und insofern Systeme von Bildungsbegriffen seien (Samhaber 1922, 4). Samhaber zeigt, wie Schellings irrationalistische Methode dadurch gekennzeichnet sei, dass Schelling Ideen nicht durch rationale Begriffe zu erfassen sucht (Samhaber 1922, 21). Dieser Angriff auf den Begriff überhaupt bedeute, so Samhaber, in gewisser Weise das Ende der Philosophie im streng wissenschaftlichen Sinne (Samhaber 1922, 2). Diese Angriffsrichtung Schellings habe sich insbesondere auch gegen Hegels System gerichtet. Das Berechtigte am Irrationalismus im umrissenen Sinn sieht Samhaber darin, dass ein begriffliches, rationales System ein zweifelhaftes Mittel darstelle, im Rahmen der Naturphilosophie die lebendige Natur in ein erstarrtes System zu zwingen, zu dem die Natur in ihrer Lebendigkeit keine wesensgemäße Beziehung hat (Samhaber 1922, 3). Eine Kritik in der gleichen Stoßrichtung hat bekanntlich Rickert vorgebracht (Rickert ⁶1930, 394ff.).

³⁶ Das lateinische „deducere“ bedeutet: von einem höheren Anfangspunkt zu einem niederen Zielpunkt hinführen, auf etwas zurückführen, von etwas ableiten oder herleiten (Georges ¹¹1962, I, 1944-1951).

sind hauptsächlich die Gesetzgebung, aber, weil Gesetze in mehr oder minder großem Umfang interpretationsfähig und -bedürftig sind, außerdem die Rechtswissenschaft und Rechtsprechung.³⁷

Das antike philosophische Verständnis von „Deduktion“ (im Unterschied zu „Induktion“), geht auf Aristoteles zurück. Aristoteles charakterisiert im Methodenexkurs der „Nikomachischen Ethik“ in Anlehnung an Platon den „deduktiven“ Weg als eine Untersuchung, die von den Prinzipien ausgeht (griech. *apo tōn archōn*), im Unterschied zum „induktiven“ Weg, der zu ihnen hinführt (griech. *epi tas archas*) (Aristoteles: *Nikomachische Ethik* I 2, 1095a30ff.).

Kant spricht von „Deduktion“ (metaphysische und transzendente Deduktion) in der „*Transzendentalen Analytik*“ der „*Kritik der reinen Vernunft*“ bei der Ableitung der Kategorien und beschreibt diese dort so, dass sie im Unterschied zur Induktion etwas „(...) systematisch aus einem gemeinschaftlichen Prinzip, nämlich dem Vermögen zu urteilen, (welches eben so viel ist, als das Vermögen zu denken,) erzeugt, und nicht rhapsodistisch (...)“ entstehen lässt (KrV, B 106). Die Kategorien, und das ist das entscheidende an der Deduktion der Kategorien, entstammen der apriorischen Struktur des erkennenden Subjekts und nicht den Gegenständen möglicher Erfahrung (KrV, B 116-129). Vielmehr müssen „(...) sie als Bedingungen a priori der Möglichkeit der Erfahrungen erkannt werden (...)“ (KrV, B 127).

Über den Begriff der „Konstruktion“ in der Mathematik spricht Kant ausführlich in der „*Transzendentalen Methodenlehre*“ der „*Kritik der reinen Vernunft*“ (KrV, B 740-766). Zu diesen Erörterungen nimmt Schelling in seiner 27-seitigen Einleitung „*Über die Konstruktion in der Philosophie*“ (1803) (SW V, 125-151) kritisch Stellung. Dabei meint Schelling, Kant eine Vielzahl an Unstimmigkeiten nachweisen zu können. Schelling widmet sich in besagter Einleitung eingehend dem Begriff der Konstruktion in der Philosophie und in der Mathematik. Die „(...) streng(...) von den ersten Prämissen ausgeführte Konstruktion (...)“ (SW V, 125) bezeichnet Schelling dort als das „kräftigste Mittel“, das in der Philosophie eingesetzt werden könne. Zunächst im Anschluss an Kant charakterisiert Schelling Konstruktion in der Mathematik wie in der Philosophie in einer ersten Annäherung „(...) als Gleichsetzung *des Begriffs* und *der Anschauung* (...)“ (SW V, 128) bzw. als „Gleichsetzung des Allgemeinen und Besonderen“ (SW V, 131f.; vgl. SW V, 139). Zum Prinzip der Konstruktion führt Schelling aus: „Es ist nur *ein* Prinzip der Konstruktion, *Eines*, *womit* konstruiert wird, in der Mathematik wie in der Philosophie“ (SW V, 134). Und dieses eine Prinzip sei der Punkt, „(...)“

³⁷ Schelling spricht in seiner Abhandlung „*Neue Deduktion des Naturrechts*“ (1796) (SW I, 245-280), die zum Teil durch die Schrift „*Versuch über den Begriff des Rechts*“ (1795) von *Paul Johann Anselm von Feuerbach* (1775-1833) angeregt ist, trotz des Rechtszusammenhangs nicht im juristischen, sondern im philosophischen Sinne von Deduktion.

wo das Konstruierende und Konstruierte – Denkende und Gedachte – schlechthin in eins zusammenfällt. Nur dieser Punkt kann *Prinzip* der Konstruktion heißen“ (SW V, 134). Was den Charakter des Begriffs „Konstruktion in der Philosophie“ insgesamt anbelangt, ist der Umstand von Bedeutung, dass Schelling diesen hier im Wesentlichen im Kontext der Mathematik erörtert.³⁸

Schelling hat sich insbesondere in Leipzig (1796-1798) in das Studium der Mathematik vertieft (Baumgartner / Korten 1996, 55; Dietzsch 1978, 45; Kirchhoff ²1988, 27; Tilliette 2004, 53). Die dabei erworbenen Kenntnisse schlagen sich in einer Vielzahl von Ausführungen zum Wesen der Mathematik, vor allem zu ihrer spezifischen Methode, der mathematischen Deduktion, nieder (SW I, 444-452; SW III, 350; SW IV, 345-349, 398-411; SW XI, 296ff., 376ff.). Das Verständnis von „Deduktion“ im mathematischen Sinne schwebt gewissermaßen ständig bei Schelling im Hintergrund. In der Mathematik bedeutet „Deduktion“, Sätze (Behauptungen) unter Verwendung vereinbarter Definitionen aus Axiomen nach rein logischen Regeln abzuleiten (Demonstrieren). Ein Axiom hat dabei den Status einer nichtbeweisbaren aber auch nicht zu beweisenden Grundtatsache oder eines Prinzips, ihr Status ist der eines Apriorischen. Der Beweis (griech. *apodeixis*; lat. *demonstratio*) eines mathematischen Satzes besteht gerade in der Deduktion (Ableitung) des Schlußsatzes (Behauptung) aus den Prämissen (Axiomen). Diesen Vorgang nennt Schelling auch einen „demonstrativen“ (SW IV, 345, 407, 409; XI, 296).³⁹

Bei „Deduktion“ bzw. „Konstruktion“ im philosophischen Sinne spricht Schelling von einem Beginn „von oben“, bei dem als erstes die Prinzipien aufgestellt werden im Unterschied zu einem Beginn „von unten“, der seinen Ausgang von Erfahrungen und der Prüfung der bisherigen Systeme nimmt (SW II, 56; vgl. SW II, 11). Zusätzlich charakterisiert Schelling die Deduktion der dynamischen Stufenfolge der Natur wie schon erwähnt als eine Konstruktion a priori, die von einer absoluten Voraussetzung ausgeht: „Durch diese Ableitung aller Naturerscheinungen eben aus einer absoluten Voraussetzung verwandelt sich unser Wissen in eine Konstruktion der Natur selbst, d. h. in eine Wissenschaft der Natur a priori“ (SW

³⁸ Von „Deduktion“ spricht Schelling z. B. aber auch ausdrücklich in seiner „Philosophie der Kunst“ (1802), in welcher drei Kapitel mit diesem Begriff überschrieben sind (SW V, 357-487).

³⁹ Hinsichtlich der Frage, wie Mathematiker auf die in mathematischen Sätzen (Behauptungen) ausgesprochenen inhaltlichen Zusammenhänge, Gesetzmäßigkeiten und Eigenschaften im Sinne einer Entdeckung erstmals stoßen, muss festgestellt werden, dass es sich hierbei um keinen demonstrativen, sondern intuitiven Erkenntnisprozess handelt, bei dem die fraglichen Zusammenhänge gewissermaßen „geahnt“ oder „geschaut“ werden. Dies zeigt sich daran, dass mathematische Sätze zunächst als Vermutung formuliert werden, zu der dann erst nachträglich – teilweise Jahrhunderte später – ein entsprechender Beweis gefunden und die Behauptung deduktiv gefolgert wird. So wurde z. B. die Fermatsche Vermutung aus dem Jahre 1637 erst 1994, also erst nach rund 350 Jahren von *Andrew John Wiles* (geb. 1953) bewiesen, überdies unter Zuhilfenahme mathematischer Mittel, die Fermat seinerzeit noch überhaupt nicht zur Verfügung standen (Singh 2000, 305ff.).

III, 278; vgl. SW III, 283).⁴⁰ Beide Aspekte zusammen weisen stark auf die Bedeutung von „Deduktion“ im Sinne der Mathematik hin: Aus vorgegebenen Prinzipien soll alles weitere rein rational und streng logisch (hier allerdings nicht im formallogischen, sondern inhaltslogischen Sinne) abgeleitet werden. An der Stelle, an der Schelling erstmals von „Konstruktion“ spricht, wird die Nähe zum Begriff der Konstruktion im Sinne der mathematischen Methode besonders deutlich zum Ausdruck gebracht: „Durch die Revolution also, welche die Philosophie in unsern Tagen durch Einführung transzendentaler Prinzipien erfahren hat, ist sie zuerst der Mathematik näher gebracht worden: die Methode, die sie von nun an befolgt, ist keine andere, als die, welche in der Mathematik längst mit so großem Glück befolgt worden ist, nämlich sich bloß mit ursprünglichen Konstruktionen zu beschäftigen (...)“ (SW I, 447; vgl. SW I, 462). Was unter „Konstruktion“ zu verstehen ist, erhellt außerdem der Satz: „Über die Natur philosophieren heißt die Natur schaffen“ (SW III, 13; vgl. SW III, 5). Die apriorische Konstruktion der Natur ist also gleichsam als intellektueller Schöpfungsakt aufzufassen, der allerdings nicht der spekulativen Willkür des Philosophen entspringt. Wie auch Mathematik als Mathematisches nicht sinnlich in der körperlichen Welt zu finden ist, sondern nur als begriffliche – aber gemäß innerer Gesetzmäßigkeit exakte – Konstruktion im menschlichen Denken, so stellt auch die Deduktion der Natur eine apriorische Konstruktion im menschlichen Bewusstsein dar. Über die Konstruktion in der Naturphilosophie, von Schelling auch als „dynamische“ Physik bezeichnet, sagt Schelling: „Wenn der dynamische Physiker von Erklärungen spricht, so geschieht es höchstens aus einer alten Gewohnheit, in der Tat aber *konstruiert* er nur; er geht von seinem Prinzip aus, unbekümmert, wohin es ihn führe, die Erscheinungen fallen, wenn er nur konsequent verfährt, von selbst in ihre gehörige Stelle, und die Stelle, die sie im System einnehmen, ist zugleich die einzige Erklärung von ihnen, die es gibt“ (SW IV, 530).

Zusammenfassend lässt sich also zur Bedeutung des Begriffs der Deduktion bei Schelling das folgende feststellen: Als negative Bestimmung der „Deduktion“ ergibt sich, dass sich „Deduktion“ vom juristischen, aber auch vom rein mathematischen oder rein formallogischen Begriff der Deduktion absetzt, wobei aber eine zumindest starke Anlehnung an den mathema-

⁴⁰ Zur Stellung der Empirie in seiner Naturphilosophie sagt Schelling: „Die Erfahrung ist also für ihn [den Naturphilosophen, M. A.] freilich nicht Prinzip, wohl aber Aufgabe, nicht terminus a quo, wohl aber terminus ad quem der Konstruktion“ (SW IV, 97). Die Erfahrung, so Schelling, kann also nicht dasjenige sein, wovon eine Konstruktion a priori ausgeht, sondern nur dasjenige, auf das sie hinorientiert ist. Allerdings stellt Schelling in Hinblick auf den möglichen Vorwurf gegenüber seiner Naturphilosophie, dass sie der Erfahrung ganz und gar entbehre, klar: „(...) *wir wissen ursprünglich überhaupt nichts als durch Erfahrung, und mittels Erfahrung*, und insofern besteht unser ganzes Wissen aus Erfahrungssätzen. Zu Sätzen a priori werden diese Sätze nur dadurch, dass man sich ihrer als notwendiger bewusst wird, (...) so dass jeder Satz, der für mich bloß historisch ist, ein Erfahrungssatz, derselbe aber, sobald ich unmittelbar oder mittelbar die Einsicht in seine innere Notwendigkeit erlange, ein Satz a priori wird“ (SW III, 278).

tischen Begriff besteht.⁴¹ Als wesentlichen Unterschied der Konstruktion in der Mathematik gegenüber derjenigen in der Philosophie hält Schelling fest, dass Mathematik mit ihrer Konstruktion nicht erklärt, warum die jeweiligen behaupteten Eigenschaften gelten, sondern nur beweist, dass sie gelten (SW II, 70; IV, 345, 530). Erklärungen im Sinne innerer, apriorischer Gründe hingegen liefert die Philosophie. Außerdem ist „Konstruktion“ bei Schelling auch nicht im Sinne von Kants transzendentaler Deduktion aufzufassen. Zwar spielt auch bei Schelling für die apriorische Konstruktion der Natur die äußere Anschauung keine Rolle, doch wegen der Annahme gewisser nicht-rein-logischer Entwicklungsgesetze (vgl. Kap. 8.4) führt die Deduktion bei Schelling nicht zu analytisch-apriorischer Erkenntnis. Allerdings auch nicht zu synthetisch-apriorischer Erkenntnis im Sinne von Kant. Am treffendsten kann bei „Deduktion“, so wie sie von Schelling aufgefasst wird, von etwas Drittem zwischen dem analytisch Apriorischen und dem synthetisch Apriorischen gesprochen werden. „Deduktion“ bei Schelling bedeutet das Auffinden der Bedingungen der Möglichkeit für Natur und die schrittweise Entfaltung ihrer verschiedenen Stufen nach innerlich notwendigen Gesetzen.

Schelling stellt an die Deduktion der Natur zum einen die Forderung, die Beantwortung der Grundfrage der Naturphilosophie zu leisten. Darüber hinaus hat er zum anderen inhaltlich differenzierte Erwartungen an die Deduktion: „Eine Deduktion der organischen Natur hat hauptsächlich vier Fragen zu beantworten:

- 1) Warum ist eine organische Natur überhaupt notwendig?
- 2) Warum ist eine Stufenfolge in der organischen Natur notwendig?
- 3) Warum ist ein Unterschied zwischen belebter und unbelebter Organisation?
- 4) Was ist der Grundcharakter aller Organisation?“ (SW III, 491).

Aus dem Begriff der Deduktion bei Schelling ergeben sich Konsequenzen für den Status der gesamten Schellingschen Unternehmung „Naturphilosophie“. Wie wir oben gesehen haben (vgl. Kap. 7.1), weist schon Schellings Grundfrage nach den apriorischen Bedingungen der Möglichkeit von Natur auf den ahistorischen, rein rationalen Charakter von Schellings Deduktion der Natur hin. Außerdem haben wir oben festgestellt, dass durch das Apriori die Frage nach der inneren Notwendigkeit von Natur gestellt wird (SW III, 278). Schellings De-

⁴¹ Zum genauen Unterschied zwischen der Methode der Philosophie und derjenigen der Mathematik – für Schelling beides deduktive Wissenschaften – sei auf die entsprechenden Passagen in Schellings „Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre“ (1796/1797) verwiesen (SW I, 444-452), außerdem auf Stellen in der identitätsphilosophischen Abhandlung „Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie“ (1802) (SW IV, 345-349, 398-411) sowie auf Erläuterungen in Schellings allerletzter Arbeit (SW X, VI; SW XI, V; Baumgartner / Korten 1996, 143; Schmied-Kowarzik 1998, 173, 175, 178) „Philosophische Einleitung in die Philosophie der Mythologie oder Darstellung der reinrationalen Philosophie“ (1847-1852 (Frank 1985, 135; Zeltner 1975, 108) bzw. 1848 (Sandkühler 1990, LVII; Sandkühler 1998, 37)) (SW XI, 296ff.; vgl. SW III, 350). Dass Schelling hier, zum Ende seines Schaffens nochmals auf die Methode der philosophischen Deduktion zu sprechen kommt, zeigt, wie sehr ihm diese Methode am Herzen liegt.

duktion bewegt sich damit auf rein inhaltslogischer Ebene, seine dynamische Stufenfolge der Natur stellt keine Realgenese, sondern eine Logogenese dar (vgl. Kap. 2; Kap. 7.1). Dies erhellt die Stellung dieser Deduktion gegenüber naturwissenschaftlicher Forschung und deren Ergebnissen. Diese haben für Schelling lediglich nachträglich belegenden Charakter, keinen begründenden. Wollte man Schellings Deduktion der Natur durch Materialien der Naturwissenschaft beweisen oder widerlegen, beginge man einen Kategorienfehler (vgl. Kap. 2).⁴²

Wenn wir die empirische Physik auf ihre Zielsetzungen hin untersuchen, so stellen wir fest, dass sie lediglich danach fragt, wie Natur „funktioniert“, und in der Folge davon, wie sie handhabbar, manipulierbar ist. Der Physiker fragt nicht nach dem „Wesen“ beispielsweise der Elektrizität oder des Magnetismus, sondern er fragt nur danach, wie mit Magnetismus „gerechnet“ werden darf. Er fragt im Rahmen einer spezifischen Modellierung der Wirklichkeit nach denjenigen mathematisierbaren Gesetzen, welche möglichst genaue Prognosen für zukünftige Zustände erlauben.⁴³ Die bloß inhaltliche Mathematisierbarkeit gilt für Schelling nicht als Wissenschaftlichkeitskriterium. Hier vertritt Schelling entschieden den Standpunkt Goethes, mit dem er seit 1798, seit seiner von Goethe unterstützten Berufung nach Jena (Baumgartner / Korten 1996, 16; Dietzsch 1978, 51f.; Gulyga 1989, 77ff.; Kirchhoff ²1988, 29; Sandkühler 1998, 9; Tilliette 2004, 67f.), in engem Kontakt steht, und dessen Auffassung von einer qualitativen und nicht quantitativen Naturwissenschaft er teilt. Goethes Ablehnung der Mathematik in den Naturwissenschaften zeigt sich wohl am deutlichsten in seiner Farbenlehre, die gewissermaßen als Gegenentwurf zu *Isaac Newtons* (1643-1727) klassischer Optik aufzufassen ist. Goethes „Enthüllung der Theorie Newtons“ in seiner „Farbenlehre“ (1810) trägt sogar, um seinen Angriff gegen Newton explizit zum Ausdruck zu bringen, den Untertitel „Zweiter, polemischer Teil“ (Goethe ⁴1982, Bd. III, 331).⁴⁴ Methodisch allerdings sieht auch Schelling in der Mathematik das Musterbeispiel für Evidenz und Wissenschaftlichkeit. So sagt Schelling: „Die Mathematik gibt also der Philosophie das Beispiel einer ursprünglichen Anschauung, von der jede Wissenschaft ausgehen muss, welche auf Evidenz Anspruch machen will. Sie fängt nicht von einem Grundsatz an, der demonstrierbar ist, sondern von dem Undemonstrierbaren, ursprünglich Anzuschauenden“ (SW I, 444).⁴⁵ Mit dieser Wert-

⁴² Zum Verhältnis zwischen Naturphilosophie und Naturwissenschaft aus der Sicht Schellings vgl. Fußnote 29.

⁴³ Diese Charakterisierung gilt für die klassische (Newtonsche) Physik, nicht für die Quantenphysik. Die Quantenphysik schließt gemäß der Kopenhagener Deutung die Vorhersagbarkeit der Zukunft grundsätzlich, d. h. aus prinzipiellen Gründen aus (Dürr 1988, 39, 45, 71, 84, 97, 100; Dürr 1994, 43, 45; Dürr 2000, 19, 49, 63, 87, 91, 93, 97; Dürr ³2002, 36, 71, 88, 94, 114; Dürr ⁶2009, 31; Dürr 2009, 86, 99f., 102).

⁴⁴ Eine Art Abrechnung mit den Mathematikern findet sich in einer Reihe von Goethes Maximen und Reflexionen (Goethe 1976, Nr. 573, 608, 654, 1277-1287, 1388f., 1391ff.).

⁴⁵ In der Geometrie beispielsweise besteht das Undemonstrierbare in ihren Grundelementen, also in Punkt und Gerade, in der Arithmetik in den natürlichen Zahlen $\mathbb{N} = \{0; 1; 2; 3; 4; \dots\}$. Deshalb sagt *Leopold Kronecker*

schätzung der mathematischen Methode steht Schelling in der Tradition von Spinoza und Kant. Spinozas „Ethik“ trägt den Untertitel „nach geometrischer Methode dargestellt“. Wenigstens formal besteht ihr Aufbau aus Axiomen, Definitionen, Lehrsätzen und deren Beweisen. Kants „Metaphysischen Anfangsgründe“ sind ebenfalls formal aus Grundsätzen, Lehrsätzen und Beweisen aufgebaut. Kant sagt: „Ich behaupte aber, dass in jeder besonderen Naturlehre nur soviel *eigentliche* Wissenschaft angetroffen werden könne, als darin *Mathematik* anzutreffen ist“ (MAN, IV 470), wobei Kant nicht an mathematische Inhalte, sondern an die mathematische Methode denkt (MAN, IV 478). Schelling weist allerdings, um keine Missverständnisse aufkommen zu lassen, darauf hin, „(...) dass hier nicht von der *mathematischen Methode*, wie man gewöhnlich redet, d. h. von einer Nachäffung der bloßen *äußern Form* der Methode der Mathematik die Rede ist. – Diese ist in Bezug auf die *Sache* außerwesentlich, und wenn von dieser allein die Evidenz abhinge, so ließen Spinozas oder Wolf[f, M. A.]s Systeme nichts zu wünschen übrig“ (SW I, 462). Wie wir sehen, ist an dieser Stelle für Schelling nicht nur die Unterscheidung von Inhalt (Mathematisierbarkeit) und Form (mathematische Methode) entscheidend, sondern auch diejenige von bloß äußerlicher, formaler Form und innerer Methode.

7.4 Der erste Anfang

7.4.1 Das Problem von Bedingungen und Bedingtem – Der Ursprung der Entwicklung außerhalb der Entwicklung

Das Ursprungsproblem, das Problem der Erklärung des ersten Anfangs stellt sich jeder Theorie, die eine Entwicklung, welcher Art auch immer, vollständig erklären möchte. So sieht sich auch Schelling mit diesem Problem konfrontiert, das Kant in seinen Augen ausgeklammert hat. Allerdings muss bemerkt werden, dass Kant und Schelling unterschiedliche Ansprüche an ihr Unternehmen „Naturphilosophie“ haben: Schelling möchte eine Letztbegründung liefern, Kant hingegen nicht (vgl. Kap. 7.2).

Mit einem Anfang in Raum und Zeit als Beginn seiner naturphilosophischen Reflexionen gibt sich Schelling folglich nicht zufrieden. Er geht weiter zurück und fragt nach den Bedingungen der Möglichkeit von Erscheinungen in Raum und Zeit. Die Frage nach dem Ursprung aller Entwicklung bezeichnet Schelling als das erste Problem der Naturphilosophie: „(...) das erste Problem dieser Wissenschaft [besteht darin, M. A.], die absolute Ursache der Bewegung (...) zu erforschen (...)“ (SW III, 274). Die absolute Ursache der Natur ist das Unbedingte der-

(1823-1891): „Die natürlichen Zahlen hat der liebe Gott geschaffen, alles andere ist Menschenwerk“ (zitiert nach: Heuser ⁸1990, 33).

selben (SW III, 283)⁴⁶, dasjenige, das nicht Bedingungen als Voraussetzung seiner selbst hat, sondern umgekehrt, Voraussetzung für alles andere und weitere ist. Da die notwendigen Bedingungen niemals selbst das Bedingte hervorbringen, sondern immer nur den Rahmen des Hervorbringungsprozesses abgeben, und die Erfüllung notwendiger Bedingungen für die Existenz oder Entwicklung von etwas nicht die Erfüllung der hinreichenden Bedingungen für diese Existenz oder Entwicklung erzwingt, das Unbedingte der Natur aber deren absolute Ursache ist, so ist das Unbedingte zugleich die notwendige und hinreichende Bedingung für Natur. Das erste Problem der Naturphilosophie bedeutet für Schelling die Erklärung der absoluten Ursache der Entwicklung der Natur nicht als Produkt, sondern als Produktivität (SW III, 283).⁴⁷ Die Produktivität ist nichts im Sinne des Seins von etwas Bestimmten: „Das Unbedingte kann überhaupt nicht in irgend einem einzelnen Ding, noch in irgend etwas gesucht werden, von dem man sagen kann, dass es ist“ (SW III, 11). Vielmehr ist Produktivität reine Aktivität und Potentialität, aber wirkungsmächtige Potentialität. Die Produktivität als nur Denkbare ist also das Unbedingte als Ursache des wahrnehmbaren Produkts als Bedingtem. Alles a posteriori Gegebene kann für das erkennende Subjekt zurückgeführt werden auf das Unbedingte und umgekehrt leitet sich systematisch betrachtet alles, was Produkt ist, vom Unbedingten ab in dem Sinne, dass von ihm auszugehen ist. Das Unbedingte als Begriff steht also gewissermaßen im Zentrum zweier gegenläufiger gedanklicher Bewegungen. Entscheidend ist nun die Erkenntnis, dass das Unbedingte als das Bedingende alles Bedingten, so Schelling, selbst nicht in die Sphäre des Bedingten fallen kann: „*Bedingen* heißt die Handlung, wodurch etwas zum *Ding* wird, *bedingt*, das was zum Ding *gemacht* ist, woraus zugleich erhellt, dass nichts *durch sich selbst als Ding* gesetzt sein kann, d. h. dass ein unbedingtes Ding ein Widerspruch ist. *Unbedingt* nämlich ist das, was gar nicht zum Ding gemacht ist, gar nicht zum Ding werden kann“ (SW I, 166). Der Auffassung Schellings, dass der Anfang der Natur außerhalb der Natur liegt, der Ursprung der Entwicklung außerhalb der Entwicklung, liegt die fundamentale These zugrunde, dass Materie letztlich nicht aus Materie entspringt, sondern aus Geist (SW I, 373f.).

Besteht Schellings Ansatz zunächst darin, die unpersönliche erste Ur-Sache von Natur aufzusuchen, so setzt sich dieser Ansatz zur Suche nach einem Ur-Heber fort. Wie schon erwähnt, formuliert Schelling dies in Spinozas Terminologie so: „Die Natur als bloßes Produkt

⁴⁶ Im Unterschied zum Unbedingten in der „Transzendentalen Dialektik“ in Kants „Kritik der reinen Vernunft“ liegt dem Unbedingten in Schellings Naturphilosophie keine bloß subjektive, sondern eine objektive Notwendigkeit zugrunde. Bei Schelling ist das Unbedingte zur Konstitution des Gegenstandes notwendig – anders bei Kant.

⁴⁷ Diese Unterscheidung von Produkt und Produktivität innerhalb des Begriffs der Natur übernimmt Schelling von Spinoza (vgl. Kap. 7.2) und findet sich beispielsweise nicht bei Kant.

(natura naturata) nennen wir Natur als Objekt (auf die allein geht alle Empirie). Die Natur als Produktivität (natura naturans) nennen wir Natur als Subjekt (auf die allein geht alle Theorie)“ (SW III, 284). Subjekt bedeutet hier nicht Bewusstsein oder Selbstbewusstsein, sondern die unbedingte Bedingung alles Bedingten (Objektiven), die dem Bedingten logisch zugrunde liegt. Damit wird Subjekt in seiner ursprünglichen lateinischen Bedeutung als das Unterlegte verstanden (lat. subiectum, Georges ¹¹1962, II, 2853f.). Die Natur als Subjekt (unbedingte Produktivität) liegt der Natur als Objekt (Produkt) zugrunde, ohne selbst in Erscheinung zu treten (Jacobs 1998, 71). Dieses Subjekt wird in Schellings späterer Philosophie auch „Absolutes oder Gott“ (SW VII, 423)⁴⁸ bzw. „absolutes Subjekt“ (SW IX, 217ff.) genannt. Es ist absolutes oder reines Subjekt, weil es als Produktivität nicht Produkt, also nicht bedingtes Objekt ist.

7.4.2 Das absolute Subjekt als aposteriorisches Resultat

Zur Verdeutlichung muss betont werden: Dieses absolute oder auch reine Subjekt wird gedanklich erschlossen. Von der Bewegung wird auf den Beweger geschlossen, da „(...) Bewegung nicht nur aus Bewegung, sondern selbst aus der Ruhe (...)“ entspringt (SW III, 274). Insofern „(...) die letzten Ursachen der Naturerscheinungen selbst nicht mehr erscheinen (...)“ (SW III, 277), muss der erste Anfang der Natur außerhalb der Natur angenommen werden. Die logische Struktur des Schellingschen Gedankengangs besteht, getrennt nach den zwei Qualitäten „Produkt“ und „Äußeres“, aus den folgenden jeweils vier Schritten:

1. a) Natur ist faktisch gegeben, existiert a posteriori.
 - b) Natur zeigt sich als Produkt.
 - c) Jedes Produkt setzt als Produkt notwendig eine Produktivität, einen „Produzenten“ voraus (alles hat eine Ursache). Mit anderen Worten: Ein Produkt ist nur denkbar als Folge, d. h. als verursachtes Ergebnis einer vorausgehenden Ursache. Die notwendige Ursache eines Produkts als Wirkung dieser Ursache ist die hervorbringende Produktivität. Diese ursprüngliche, reine Produktivität als notwendige Voraussetzung der a posteriori existierenden Natur bezeichnet Schelling mit dem Namen „absolutes Subjekt“.
 - d) Damit ist das absolute Subjekt in Schellings Naturphilosophie ein aposteriorisches Resultat.
2. a) Natur ist faktisch gegeben, existiert a posteriori.
 - b) Natur zeigt sich als Äußeres.

⁴⁸ Bereits Spinoza versteht unter „natura naturans“ Gott als freie Ursache, wobei frei nicht willkürlich, sondern unabhängig bedeutet (Spinoza: Ethik, Erläuterung zum Lehrsatz 29).

c) Äußeres kann nur Äußeres sein in Hinblick auf ein vorausgehendes Inneres, das sich im Äußeren entäußert. Äußeres setzt notwendig ein Inneres voraus, welches gegenüber dem Äußeren das erste ist. Von Endlichkeit zu sprechen, macht nur Sinn, wenn eine Un-Endlichkeit vorausgesetzt wird. Dieses ursprüngliche Innere als notwendige Voraussetzung des a posteriori existierenden Äußeren nennt Schelling „absolutes Subjekt“.

d) Damit ist das absolute Subjekt in Schellings Naturphilosophie ein aposteriorisches Resultat.

Festzuhalten ist, dass das absolute Subjekt ein aposteriorisches Ergebnis für das erkennende Subjekte ist, insofern von der empirischen Existenz der Natur ausgegangen wird. Systematisch hingegen ist es kein aposteriorisches Resultat, sondern das Urprinzip, von dem aus die Natur als Produktivität sich entäußert und stufenweise als Produkt entfaltet. Nach Schellings Auffassung kann man die Entwicklung der Natur zwar ohne Sinn, Plan und Ziel denken, nicht aber ohne ein absolutes Subjekt als notwendige und hinreichende Voraussetzung und Anfang aller Entwicklung. Absolutes Subjekt ist es für Schelling deshalb, weil es als reine Produktivität reine Identität ist, weil noch keine innere „Entzweiung“ (SW III, 288, 298, 301f., 308) der Produktivität als Voraussetzung für Produkte stattgefunden hat.

Was den ontologischen Status des absoluten Subjekts der Natur anbelangt, muss betont werden, dass es von Schelling weder anthropomorph, sondern transzendentallogisch strukturell gedacht wird, noch als metaphysische Entität, sondern als transzendentallogische Kategorie (Kring 1995, 178f.). Das absolute Subjekt als innerer, sachlicher Anfang ist ein unzeitlicher Anfang. Es ist kein Anfang in der Zeit, auch kein Anfang der Zeit – es geht der Zeit nicht voraus – , sondern ist als noetischer Anfang ein ewig bleibender Anfang. Ewig meint aber nicht, von endloser Dauer, sondern zeitlos, also nicht von der Zeit betroffen zu sein. In der Antike wurde ein solchermaßen charakterisierter Anfang durch den griechischen Begriff *archê* bezeichnet (lat. *principium*, *initium*, *primum*). *Archê* bedeutet aber nicht nur Anfang und Ursache, sondern auch Herrschaft und Beherrschendes. *Archê* ist als voraussetzungsloser Anfang aufzufassen (griech. *anhypotheton*) und trägt den Charakter eines ordnungsstiftenden Elementes. Nichts kann ihm vorausgehend gedacht werden, das ihn bestimmt. Zugleich beherrscht er die weitere, in Gang gesetzte Entwicklung. Er bestimmt als erster Anfang die weiteren Folgen und bleibt in ihnen gegenwärtig, weil aufgehoben, wobei „aufgehoben“ im Sinne von nicht verschwunden gemeint ist. Dieser Aspekt des Anfangs wird bei der Erörterung des zweiten (die Erklärung des Auftretens von Neuem) und dritten (der Motor und die Prinzipien der Entwicklung) Vergleichsmerkmals eine maßgebliche Rolle spielen. Mit der Frage nach der *archê* als dem letzten Grund der Natur reiht sich Schelling, nicht von der Antwortrichtung,

wohl aber von der Fragerichtung her in die Tradition der ionischen Vorsokratiker und Naturphilosophen ein.⁴⁹

7.4.3 Bezug zu Platon und Aristoteles

Auffallend an Schellings Konzeption der Produktivität der Natur als erster Ursache für Natur als Produkt ist die große Ähnlichkeit mit Platons „Demiurgen“ (griech. *dēmiourgos*) in seinem Spätdialog „Timaios“. Dort wird der Demiurg, der „Urheber“ und „Ordner“ als der Ursprung der Welt außerhalb der Welt vorgestellt, der diese dadurch erschafft, dass er die Materie nach den von ihm geschauten Ideen formt (Platon: *Timaios*, 28c-31b). Die Ähnlichkeit mag nicht verwundern, setzt sich Schelling doch bereits 1794, also drei Jahre vor seiner ersten naturphilosophischen Schrift „Ideen zu einer Philosophie der Natur“ (1797) mit Platons „Timaios“ eingehend auseinander. Diese frühe Beschäftigung findet ihren Niederschlag in Schellings 60-seitigen Kommentar „Timaeus“ (*Timaeus*) zu ausgewählten Passagen des „Timaios“ (27c-53c), den er unter Heranziehung des „Philebos“ verfasst.⁵⁰

Auch gegenüber Aristoteles' naturphilosophischen (nicht theologischen, vgl. Höffe ²1999, 110, 159f.) Begriff des „unbewegten Bewegers“ (griech. *to akinêton kinoun*) (Aristoteles: *Metaphysik* XII 7; *Physik* II 7, 198b1f., VIII 6, VIII 10) besteht offensichtliche Ähnlichkeit, ohne dies hier in Einzelheiten verfolgen zu können. Dies muss einem eigenen Forschungsunternehmen überlassen bleiben.

⁴⁹ Mit der Frage nach dem Prinzip, aus dem die Natur (griech. *physis*), ja die Welt hervorgeht, also mit naturphilosophischen bzw. kosmologischen Fragestellungen beginnt die Philosophie in Ionien. Wobei freilich Schellings Frageebene eine noch grundlegendere ist, als diejenige der Vorsokratiker (z. B. *Thales von Milet* (ca. 624-546 v. Chr.): Urstoff Wasser; *Anaximenes* (ca. 585-525 v. Chr.): Urstoff Luft; Heraklit: Urstoff Feuer; *Empedokles* (ca. 500-430 v. Chr.): alle vier Elemente; vgl. Aristoteles: *Metaphysik* I 3, 983b7-984a17).

⁵⁰ Analysen zu Schellings „Timaios“-Kommentar finden sich bei Michael Franz (1996, Kap. 7; 1998, 60-64) und Jörg Jantzen (1998, 85f.).

8 Die Entstehung von Neuem – Prinzipien und Typus der Entwicklung in Schellings früher Naturphilosophie

8.1 Der frühe Schelling: Involutionist oder Epigenetiker?

Das folgende Kapitel gliedert sich in einen mehr informativen Teil (Kap. 8.1 und Kap. 8.2) und einen problematisierenden und interpretierenden Teil (Kap. 8.3 und Kap. 8.4). Durch den informativen Teil soll die für die Diskussion im zweiten Teil notwendige Schärfe einiger zentraler Begriffe gewährleistet werden.

Für eine Einordnung dieses Kapitels in mein Gesamt-Projekt ist daran zu erinnern, dass mit der vorliegenden Arbeit eine „interne“, d. h. werkimmanente Untersuchung vorgenommen werden soll und keine „externe“ im Sinne eines Vergleichs mit naturphilosophischen Vorkern oder anderen Konzepten der Naturphilosophie (vgl. Einleitung). Vielmehr sollen Wandlungen bzw. Konstanten bestimmter ausgewählter Aspekte des Schellingschen Entwicklungsgedankens innerhalb seines Gesamtwerkes analysiert werden. Zwei dieser Aspekte waren die Frage nach dem Auftreten von Neuem und die Frage nach den Prinzipien der Entwicklung, wobei beide Aspekte miteinander zusammenhängen und deshalb im Folgenden auch gemeinsam behandelt werden. Dabei ist die Klärung der Frage notwendig, welchen Typ von Entwicklung Schelling seiner frühen Naturphilosophie zugrundelegt. Konkret ist zu klären, ob Schelling das Konzept der Involution oder dasjenige der Epigenetik für die von ihm beschriebene Entwicklung in Anspruch nimmt.

8.1.1. Widerspruch

Schellings „Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie“ (1799) endet mit dem Satz: „Es wurde vorausgesetzt, die Natur sei Entwicklung aus einer ursprünglichen Involution“ (SW III, 268; vgl. SW III, 102, 261). Ob Schelling in seiner frühen Naturphilosophie den Standpunkt eines Involutionisten oder den eines Epigenetikers einnimmt, scheint daher mit seinen eigenen Worten klar entschieden zu sein: Die Logogenese der Natur ist eine involutive. Allerdings finden wir im ersten Hauptabschnitt derselben Schrift, in dem das Organische behandelt wird, auch den gewichtigen Satz: „Alle Bildung geschieht (...) durch Epigenesis (durch Metamorphose oder dynamische Evolution)“ (SW III, 61). Nach üblichem Verständnis bezeichnen „Involution“ und „Epigenese“ zwei Entwicklungstypen völlig gegensätzlichen Charakters, stellen sogar Kontrapositionen dar. Worin kann eine Auflösung dieses Widerspruchs gefunden werden?

8.1.2. Fragen

Soll die Frage nicht nur den Worten, sondern der Sache nach geklärt werden, so ist es erforderlich, die von Schelling beschriebenen Entwicklungsprinzipien selbst zu analysieren, nach denen sich seiner Auffassung nach die einzelnen Potenzen der Stufenfolge in der Natur entwickeln. Insofern soll dieses Kapitel eine Analyse zur Klärung folgender vier Fragen liefern:

1. Ist der frühe Schelling Involutionist oder Epigenetiker?
2. Um welchen Typus von Entwicklung handelt es sich in Schellings früher Naturphilosophie?
3. Wie entsteht in Schellings logogenetischer Entwicklung der Natur Neues?
4. Was ist der „Motor“, was sind die Prinzipien der Entwicklung?

Die Beantwortung der letzten Frage durch eine Analyse der Entwicklungsprinzipien wird die umgekehrt schrittweise Beantwortung der ersten drei Fragen ermöglichen.

8.2 Begriffsklärungen

Zunächst muss geklärt werden, was zu Schellings Zeit, also im ausgehenden 18. Jh., unter den Begriffen „Evolution“, „Involution“ und „Epigenese“ üblicherweise verstanden wird, dann, was insbesondere Schelling unter diesen Begriffen in seiner frühen Naturphilosophie versteht. Nicht hinterfragt werden soll, ob das damalige Verständnis dieser Begriffe nach heutigem Stand der Erkenntnisse insbesondere der Evolutionsbiologie angemessen und berechtigt ist.

8.2.1 „Evolution“

In Kap. 1.1 bin ich bereits auf die Etymologie des Wortes „Evolution“ (lat. *evolutio* bzw. *evolvere*) eingegangen. Dort zeigte sich die ursprüngliche Bedeutung von „Evolution“ als das Entrollen von etwas, das bereits von Anfang an in etwas anderem enthalten ist, wodurch sich das Eingerollte in der Zeit entwickelt.

8.2.2 „Involution“

Im Unterschied zum Begriff „Evolution“ bedeutet „Involution“ (lat. *involutio* bzw. *involvere*) im Lateinischen das Sich-Zusammenkauern bzw. Ein-Wicklung oder Ein-Hüllung (Georges ¹¹1962, II, 436f.). Involution bezeichnet also einen Vorgang des Einschließens von etwas. Indem „Evolution“ (Aus-Wicklung) und „Involution“ (Ein-Wicklung) gegenläufige Bewegungsvorgänge beschreiben, können sie als Gegenbegriffe aufgefasst werden.

8.2.3 Präformationstheorie: Synthese von Involution und Evolution

Wie auch schon in Kap. 1.1 erwähnt, taucht der Ausdruck „Evolution“ in der Biologie erstmals 1762 durch Bonnet auf und wird für die Bezeichnung des Prozesses der Auseinanderfaltung präexistenter Keime im Sinne der statischen *scala naturae* benutzt. Durch Arbeiten von *Albrecht von Haller* (1708-1777) entwickelt sich aus diesem Verständnis heraus die bis Ende des 18. Jahrhunderts vorherrschende sogenannte Präformationstheorie (lat. *prae, vor, voraus*; lat. *forma, Form, Gestalt*) bzw. Einschachtelungslehre, welche davon ausgeht, dass die Keime einer Generation schon die Keime der nächsten Generation „eingeschachtelt“ in sich enthalten. Man stellt sich dabei vor, dass das zukünftig Gezeugte bereits winzig klein in einer Zelle fertig vorgeformt, also präformiert sei, und zwar bis in alle Einzelheiten hinein. Diese Präformation ist der involutive Aspekt von „Evolution“: Durch Involution wird die zukünftige, sichtbare Form des Keims unsichtbar präformiert, welche sich anschließend durch Evolution in genau dieser vorgeformten Form sichtbar entfaltet.

Anzumerken ist, dass der Formbegriff, welcher der Präformationstheorie zugrunde liegt, gewissermaßen ein naiver in dem Sinne ist, dass unter Form eine visuelle, also im Prinzip mit den Augen (oder dem Mikroskop) sichtbare Form verstanden wird. Eine Präformation des Zukünftigen im Sinne der modernen genetischen Information innerhalb der DNS kommt für die damalige Zeit aus wissenschaftshistorischen Gründen natürlich nicht in Frage.

Ebenfalls in Kap. 1.1 habe ich darauf hingewiesen, dass der Begriff „Evolution“ vor allem von Baader in den Deutschen Idealismus eingeführt wird. Die übliche Bedeutung von „Evolution“ im Deutschen Idealismus ist in Anlehnung an Bonnet und Haller diejenige im Sinne der Präformationstheorie: „Evolution“ bezeichnet die bloße sichtbare Auswicklung und Vergrößerung des im Keime bereits vollständig Vorgebildeten und Eingehüllten (SW III 46f.; Goethe ¹⁰1989, 33; Gulyga 1989, 66; Küppers 1992, 125ff.; Lieb 1986, 181f.). Diese Auffassung von „Evolution“ orientiert sich stark an der ursprünglichen Bedeutung des Lateinischen.

8.2.4 „Evolution“ und „Involution“ bei Schelling

Schelling versteht unter „Evolution“ ausdrücklich eine Entwicklung in eben diesem ursprünglichen Sinne und schließt sich damit dem üblichen Verständnis seiner Zeit an (SW III 46f.). Zu beachten ist, dass Schelling den von ihm verwendeten Ausdruck „dynamische Evolution“ nicht im präformationistischen Sinne auffasst, sondern im Sinne von Epigenese bzw. Metamorphose (SW III, 60f.). Insofern der raum-zeitlichen Entwicklung der schon vorhandenen aber unsichtbaren Möglichkeiten eine Präformation vorausgeht, eben die Einschachtelung oder Involution als keimhafte, fertige Vor-Bildung aller Möglichkeiten bereits vor Beginn der

eigentlichen und zeitlich späteren Entfaltungs-Entwicklung, werden bei Schelling die drei Begriffe „Evolution“, „Präformation“ und „Involution“ immer notwendig zusammengehörig gedacht (SW III, 46f.).

8.2.5 „Epigenese“

„Epigenese“ als Wortbildung setzt sich aus den zwei griechischen Wörtern „epi“ (auf, darauf) und „genesis“ (Schöpfung) zusammen. Gemeint ist mit „Epigenese“ eine Entwicklung, bei der im Verlaufe der Entwicklung etwas Neues im Vergleich zur Ausgangssituation der Entwicklung hinzukommt. Diese Dazu-Entwicklung wird so vorgestellt, dass im Unterschied zur Involution-Evolution etwas wirklich Neues hinzukommt im Sinne einer neuen Qualität und nicht bloß im Sinne der Zunahme von Quantität dessen, was, wenn auch nur im Kleinen, bereits vorhanden ist. Dasjenige, was neu hinzukommt, hat dann den Charakter einer Neuschöpfung – wie auch immer das Zustandekommen des Neuen im Einzelnen vorgestellt wird –, allerdings nicht im Sinne einer Schöpfung aus dem Nichts, sondern im Sinne einer völligen Transformation des Vorherigen. So wie das rein quantitative Größerwerden eines Keimes (z. B. die Volumen-Vergrößerung eines Minerals unter Beibehaltung seiner Feinstruktur, also seiner atomaren kristallinen Form⁵¹) involutiv zu erklären ist, sind qualitative Differenzierung und Formveränderung eines Keimes (Zunahme von Komplexität⁵²) epigenetisch zu fassen. „Epigenese“ bedeutet also eine Entwicklung durch Neubildung. Sie ist keine spezielle Form von Evolution, sondern etwas anderes als Evolution, etwas eigenes (Brandenburg 1941, 7).

Die erste und grundlegende Epigenesetheorie formuliert 1651 *William Harvey* (1578-1657) in seinen „*Exercitationes de Generatione Animalium*“ (Übungen über die Erzeugung der Tiere) ausgehend von Beobachtungen am Ei, aus dem sich neue Strukturen herausbilden, die nicht bereits im Ei vorgebildet (präformiert) sind, und widerspricht damit der seinerzeit

⁵¹ Da die Gruppierung der Atome im Innern der Kristalle sich vereinfacht in der äußeren Kristallform spiegelt, folgt aus der Beibehaltung der Feinstruktur von Kristallen das sogenannte Gesetz der Winkelbeständigkeit, welches besagt, dass die Winkel, unter denen sich die einzelnen Kristallflächen schneiden, ohne Rücksicht auf die Kristallgröße konstant bleiben (Bauer / Tvrz ⁵1993, 15).

⁵² Zu beachten ist, dass zwischen Kompliziertheit und Komplexität unterschieden werden muss. Dürr sagt dazu: „Da es das Wesen von Komplexität ist – im Gegensatz zum nur Komplizierten –, sich nicht auf Einfacheres zurückführen zu lassen, so wird man letztlich bei jedem Versuch, komplexe Strukturen hinreichend scharf durch Angaben weniger Zahlen zu kennzeichnen, scheitern müssen“ (Dürr 2000, 141). Die Quantenphysik denkt in diesem Sinne in komplexen Systemen, die klassisch-Newtonsche Physik hingegen in bloß komplizierten. So ist beispielsweise der sogenannte Schmetterlingseffekt der Chaostheorie bei aller Kompliziertheit kein Beispiel für Komplexität im Sinne der Quantenphysik: „(...) der Schmetterlingseffekt ist ganz normale klassische Physik“, sagt Dürr (Dürr ³2002, 22). Alles Lebendige hingegen sei als Organismus im Sinne der Komplexität aufzufassen: „Gerade beim Lebendigen wird überdeutlich, dass das Ganze in einem sehr komplexen Sinne mehr ist als die Summe seiner Teile“ (Dürr ⁶2009, 16; vgl. Dürr 1988, 70). Im Unterschied zum deterministischen Chaos der klassischen Physik (z. B. Schmetterlingseffekt oder auch Mehrfachpendel (Dürr ⁶2009, 49-52; Dürr 2009, 138-143)) spricht Dürr beim Chaos der Quantenphysik vom „Quantum-Chaos“: „Das Lebendige gleicht im Grunde einem Quantum-Chaos!“ (Dürr ⁶2009, 53).

allseits anerkannten Präformationstheorie. Zu einem wirklichen Durchbruch der Epigenesetheorie verhilft 1759 der Anatom *Caspar Friedrich Wolff* (1733-1794) mit seiner Dissertation „*Theoria generationis*“ (Theorie der Entwicklung, § 232, § 235) und der Abhandlung „Über die Bildung des Darmkanals im bebrüteten Hühnchen“ (1768/69) aufgrund der darin ausführlich dargelegten embryologischen Keimblatttheorie.

Auch der Epigenesetheorie, zumindest derjenigen des 17. und 18. Jh., liegt der gleiche naive Formbegriff zugrunde, dessen sich die Präformationstheorie bedient. Die Verwendung eines gemeinsamen Formbegriffs ist sogar die Voraussetzung ihres kontrapositionellen Charakters.

8.2.6 „Epigenese“ bei Schelling: Ablehnung einer individuellen Präformation

Schelling lehnt für die Entwicklung der Natur als Produkt (*natura naturata* im Unterschied zur Natur als Produktivität also *natura naturans*) in seiner naturphilosophischen Konzeption die Annahme der Involution als individuelle Präformation und eine anschließende Evolution im beschriebenen Sinne ausdrücklich als Erklärung ab. Am konkreten Beispiel der Metamorphosenreihe Ei → Raupe (Larve) → Puppe → Schmetterling (Imago) zeigt Schelling auf, dass die fraglichen Phänomene mit der Idee einer individuellen Präformation nicht zu erklären sind, weil sich die inneren Organe in der Puppe vollständig auflösen und umbilden (Histolyse), und zwar im Sinne einer totalen Transformation (Holometabolie). Abschließend stellt Schelling fest: „Jener Übergang von einem Zustand der Metamorphose zum andern ist überhaupt nicht etwa eine bloße partielle, sondern eine totale Veränderung“ (SW III, 47). „Metamorphose“ verwendet Schelling an dieser Stelle in Anlehnung an Goethes „*Metamorphose der Pflanzen*“ von 1790 noch in einem neutralen und unspezifischen Sinne für Formverwandlung überhaupt. Im Weiteren allerdings erfährt „Metamorphose“ einen Bedeutungswandel und wird im epigenetischen Sinne verwendet (SW III, 61). Unter „partiell“ versteht Schelling hier eine bloß graduelle, d. h. quantitative Veränderung, dagegen meint „total“ eine qualitative Veränderung. So muss Schelling feststellen, dass es falsch wäre, im Sinne einer bloß linearen und stetigen Entwicklung anzunehmen, „(...) dass (...) die verschiedenen Organisationen durch allmähliche Entwicklung auseinander sich gebildet haben (...)“ (SW III, 63). Als kennzeichnenden Begriff für die von ihm beschriebene logogenetische Entwicklung der Natur verwendet Schelling in Abgrenzung zur Involution den Begriff „Epigenese“ (SW III, 46f., 60f.) in der Bedeutung von Harvey, dessen berühmtes Werk zur Epigenesetheorie Schelling bekannt ist (SW III, 192).

Da es für die Wirklichkeit der individuellen Präformation in der Natur nach Schellings Auffassung „(...) auch nicht einen Schatten von Beweis (...)“ gibt, hingegen in Anlehnung an

Johann Friedrich Blumenbachs (1752-1840) „Über den Bildungstrieb und das Zeugungsgeschäft“ (1781) eine ganze Reihe konkreter Gegenbeispiele gegen die Annahme einer individuellen Präformation (SW III, 46f., 60f.), gipfelt Schellings entwicklungstheoretische Charakterisierung der Verwandlungsvorgänge der Natur im eingangs zitierten Kardinalsatz: „Alle Bildung geschieht daher durch Epigenesis (durch Metamorphose oder dynamische Evolution)“ (SW III, 61).

Wichtig ist an dieser Stelle die von Schelling vorgenommene Unterscheidung von „individueller Präformation“ im Unterschied zu der von ihm so genannten „dynamischen Präformation“. Unter „individueller Präformation“ versteht Schelling im Sinne der Präformationstheorie die Prädetermination einzelner Teile eines konkreten, individuellen Organismus auf der Ebene der Naturprodukte. „Dynamische Präformation“ hingegen meint die Vorgabe bestimmter Tendenzen oder Richtungen, also Möglichkeiten des Bildungstribs⁵³ auf der Ebene der Naturproduktivität, wobei diese Möglichkeiten einen Grad an Freiheit einschließen, der so lange besteht, wie keine äußeren Entwicklungseinflüsse auf das Individuum – auf der Stufe des Naturprodukts – einwirken (SW III, 46, 56, 60f.). „Dynamisch“ verweist also darauf, dass die Prädetermination eine bestimmte Bandbreite umfasst, wobei die verschiedenen möglichen Richtungen gleich möglich sind. Einer dynamischen Präformation schließt sich dann eine dynamische Evolution an (vgl. Kap. 8.2.4), von der im oben genannten Kardinalsatz die Rede ist. An dieser Stelle vollzieht sich auch der Bedeutungswandel des Begriffs „Metamorphose“, der im Kardinalsatz nun nicht mehr neutral für Formverwandlung überhaupt steht, sondern vielmehr für Formverwandlung im epigenetischen Sinne.

8.3 Das Problem der Erklärung von Neuem - Die Entwicklungsprinzipien

Zwei Grundprinzipien bilden den Entwicklungsrahmen der von Schelling abgeleiteten dynamischen Entwicklung der Natur. Sie durchziehen als maßgebliche Elemente die frühe Schellingsche Naturphilosophie in allen fünf von mir herangezogenen naturphilosophischen Entwürfen (vgl. Kap. 6).

8.3.1 Transzendentes Prinzip – Die äußere Einheit der Natur

8.3.1.1 Ideen zu einer Philosophie der Natur (1797)

In seinen „Ideen zu einer Philosophie der Natur“ widmet sich Schelling vorrangig der dynamischen Konstruktion der Materie aus dem Antagonismus zweier Grundkräfte, der Repulsion

⁵³ Den Begriff „Bildungstrieb“ (lat. *nisus formativus*) übernimmt Schelling von Blumenbach (SW II, 522, 531f.; SW III, 60).

(Abstoßung) und Attraktion (Anziehung). Er weist in kritischer Auseinandersetzung mit und im Unterschied zu Kant nach, dass diese Kräfte nicht Eigenschaften von Materie sind, wodurch Materie vorausgesetzt wäre – einer der Vorwürfe Schellings gegenüber Kants Konzeption der Materie in dessen „Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft“ (1786) – sondern vielmehr konstituieren diese zwei Kräfte die Materie, sie sind die „(...) Bedingungen der Möglichkeit der Materie“ (SW II, 195f.) und, so Schelling, es erweist sich als „(...) notwendig, die Materie als ein Produkt von Kräften vorzustellen“ (SW II, 214).

Indem Schelling die a posteriori existierende Natur als endliches Produkt erkennt (*natura naturata*), jedes Produkt aber als Produkt nur gedacht werden kann unter der notwendigen Voraussetzung einer „produzierenden“ Produktivität (*natura naturans*; vgl. Kap. 7.4.2), gelangt Schelling als Folge eines notwendigen Schlusses zu einem Anfang der Natur, der nicht ihr selbst, d. h. nicht der Natur als Produkt angehören kann (vgl. Kap. 7.4.1). Dieser Anfang als Bedingendes allen Bedingten, also die Natur als Unbedingtes und Tätiges ist der Kerngehalt von Schellings transzendentalen Auffassung der Natur (SW II, 214; SW III, 11f.; vgl. auch: Tilliette 2004, 55). Die unbeschränkte, unendliche Tätigkeit der ursprünglichen, reinen Produktivität sowie eine beschränkende, der ersten Tätigkeit entgegengesetzte und diese hemmende Tätigkeit müssen im Produkt, so Schelling, notwendig zusammenwirkend vereinigt gedacht werden, damit ein endliches Produkt überhaupt zustande kommen kann (SW II, 221).

Um Schellings Gedankengang zu verdeutlichen: Naturprodukte sind a posteriori gegeben. Naturprodukte stellen dynamische, weil prinzipiell vorübergehende Gleichgewichtszustände je zweier widerstreitender Kräfte dar. Von einem Gleichgewichtszustand zu sprechen, macht logisch aber nur Sinn, wenn ein vorausgehender Ungleichgewichtszustand angenommen wird. Denn Gleichgewicht gibt es immer nur im Verhältnis zu einem Ungleichgewicht. Deshalb muss ein ursprünglicher Ungleichgewichtszustand vorausgesetzt werden, so Schelling. Dieser anfängliche Ungleichgewichtszustand ist die innere Hemmung der reinen, unendlichen Produktivität. Der Gegensatz im Ungleichgewichtszustand hat wiederum einen logisch vorausgehenden Gleichgewichtszustand, d. h. a priori eine ursprüngliche Identität zur Voraussetzung. Dieser Urzustand der Natur, die ursprüngliche Identität ist die reine Produktivität der Natur, die Natur als Subjekt im Unterschied zur Natur als Objekt im Naturprodukt. Von der Existenz der sichtbaren Naturprodukte schließt Schelling auf die notwendigen Bedingungen ihres Entstehens. Da die Produkte faktisch existieren, muss ein Widerstreit von Kräften angenommen werden, die wiederum eine einheitliche Kraft zum Ursprung haben müssen.

Derart ausgestattet, vermag Schelling die Lösung der von ihm so genannten Grundaufgabe der Naturphilosophie ins Auge zu fassen: die apriorische und dynamische Stufenfolge der Natur als ahistorische Konstruktion derselben abzuleiten (vgl. Kap. 2; Kap. 7.1), was bei ihm bedeutet, die Produkte vom Produktiven her zu erklären (SW III, 6; vgl. SW II, 11, 56). Daraus resultiert Schellings Anspruch, dass spekulative Naturphilosophie nicht das Sein, sondern das Werden der Natur zu deduzieren habe. Naturphilosophie fördert, so Schelling, die a priori, d. h. notwendig einzusehenden Grundprinzipien der Entwicklung der Natur zutage, die Naturwissenschaften hingegen die bloß aposteriorischen, d. h. kontingenten Erfahrungssätze (SW III, 278). Die Beschreibung des Seins der Natur werde der Naturwissenschaft überlassen: „Der Gegensatz zwischen Empirie [Naturwissenschaft, M. A.] und Wissenschaft [spekulative Naturphilosophie, M. A.] beruht nun eben darauf, dass jene ihr Objekt im Sein als etwas Fertiges und zu Stande Gebrachtes, die Wissenschaft dagegen das Objekt im Werden und als ein erst zu Stande zu Bringendes betrachtet“ (SW III, 283). Ich habe bereits darauf hingewiesen, dass aus Schellings Sicht der Naturphilosophie für die Erkenntnissuche der Naturwissenschaften eine heuristische Funktion zukommt, so dass er die spekulative Naturphilosophie sogar als „(...) die Mutter aller großen Entdeckungen in der Natur (...)“ (SW III, 280) charakterisiert (vgl. Kap. 2).

Die notwendige Annahme einer hemmenden Tätigkeit für das Zustandekommen eines Naturproduktes stellt laut Schelling die einzige Forderung und damit einzige Voraussetzung seiner spekulativen Physik dar: „Das erste Postulat der Naturwissenschaft ist ein Gegensatz in der reinen Identität der Natur“ (SW III, 308; vgl. SW III, 302). Dieser Gegensatz kann – wie auch immer zustande gekommen und von Schelling zunächst nicht weiter untersucht – nicht durch eine außerhalb der Produktivität liegende Entzweiung entstehen, das widerspräche dem Status der Produktivität als Unbedingtem, sondern durch eine in ihr selbst liegende Entgegensetzung (SW III, 287, 308). Aus ursprünglicher Identität wird durch Selbstentzweiung Differenz, die dann im Produkt zu Indifferenz „zurückfindet“. Allerdings ist diese im indifferenten Produkt entstandene Einheit der Gegensätze bloß eine relative Einheit, ein bloß dynamisches Gleichgewicht, weil, so Schelling, durch die fortwirkende reine Produktivität diese Indifferenz stets wieder aufgehoben und eine neue Entwicklung angefacht wird.

Mit dem Auffinden der ursprünglichen Produktivität gelingt es Schelling, die zwei Grundkräfte der Repulsion und Attraktion auf ein zugrundeliegendes, einheitliches Prinzip zurückzuführen. Indem die Natur als Objekt das Produkt der Natur als Subjekt ist, hat Schelling ein Kontinuität schaffendes Element der Naturentwicklung gefunden. Nicht die Produkte, einzig die ursprüngliche Produktivität der Natur, welche durch alle Produkte gewissermaßen

„hindurchgeht“, gewährt Kontinuität (SW III, 286f., 300f.; vgl. SW III, 15, 33, 53f., 62). Aus dem Grundkonzept des Dynamismus, d. h. aus der durch die Produktivität hervorgerufenen Kontinuität und damit letztlich aus Schellings transzendentaler Auffassung der Natur als eines Unbedingten und Tätigen folgt die „äußere“ Einheit von Natur und Geist (Heußler 1882, 524-554; Zöckler 1915, 258). Aus diesem transzendentalen Prinzip der „äußeren“ Einheit von Natur und Geist wiederum folgt ein strenger Monismus für die Schellingsche Konzeption der Natur. Das Prinzip der „äußeren“ Einheit von Natur und Geist spricht Schelling am Schluss der Einleitung zu den „Ideen zu einer Philosophie der Natur“ in einem wunderbaren Denk-spruch so aus: „Die Natur soll der sichtbare Geist, der Geist die unsichtbare Natur sein“ (SW II, 56). Dieser Chiasmus, mehr als zusammenfassendes, prägnant formuliertes Arbeitsprogramm gedacht denn als Begründung, bringt eine Identität zum Ausdruck von Geist als einer inneren Natur (Natur als Produktivität und Subjekt) auf der einen Seite und Natur als einem äußerlich sichtbaren Geist (Natur als Produkt und Objekt) auf der anderen Seite. Ohne diese Identität des Geistes der Natur und der Natur des Geistes wäre aus Schellings Sicht eine Erkenntnis der Natur überhaupt nicht möglich. Erkennendes und Erkanntes müssen gleichen Ursprungs sein.⁵⁴ Nur deshalb kann Schelling behaupten: „Über die Natur philosophieren heißt die Natur schaffen“ (SW III, 5, 13).

8.3.1.2 Von der Weltseele (1798)

In „Von der Weltseele“ thematisiert Schelling erstmals das organische Ganze der Natur bestehend aus Materie und Leben. Das Wechselverhältnis im allgemeinen Organismus der Natur zwischen der anorganischen Natur und der organischen Natur geschieht durch die Weltseele, ein an heraklitische und platonische Tradition angelehnter Begriff für die ursprüngliche Produktivität der Natur. Die Weltseele ist auch hier das durch alle einzelnen Momente der Natur als Produkt hindurchgehende kontinuierliche Element, also ein etwas anders gefasster und erweiterter Begriff für den gleichen bereits in den „Ideen“ behandelten Sachverhalt. Die übrigen Bestimmungen des prinzipiellen Verhältnisses zwischen Natur als Produkt und Natur als Produktivität erfahren in der „Weltseele“ im Wesentlichen keine Neuerungen. Was neu hinzu kommt, ist die Differenzierung der Entwicklung des Organischen in die drei Momente 1. Nerven-Sensibilität, 2. Muskel-Irritabilität und 3. Bildungstrieb.⁵⁵

⁵⁴ Dieser erkenntnistheoretische Ansatz Schellings entspricht demjenigen Goethes. In seiner Einleitung zur Farbenlehre (1. Bd., 1. Teil) erinnert Goethe an die ionische Weisheit, dass „(...) nur von Gleichem Gleiches erkannt (...)“ werde (Goethe ⁴1982, Bd. III, 88). Diese Erkenntnis übersetzt Goethe dann in folgende bekannte Verse: „Wär‘ nicht das Auge sonnenhaft, Wie könnten wir das Licht erblicken? Lebt‘ nicht in uns des Gottes eigne Kraft, Wie könnt‘ uns Göttliches entzücken?“ (Goethe ⁴1982, Bd. III, 88).

⁵⁵ Die Begriffe „Sensibilität“ und „Irritabilität“ übernimmt Schelling von Haller (SW II, 504, 522, 551).

8.3.1.3 Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie (1799)

Wie bereits in der „Weltseele“, wird die Deduktion der dynamischen Stufenfolge der Natur auch im „Ersten Entwurf eines Systems der Naturphilosophie“ von der Idee des Organismus beherrscht. Insgesamt liegt der Versuch vor, die in den „Ideen“ und der „Weltseele“ ausgelegten Linien systematisch zusammenzuführen. Etwas genauer und differenzierter als bisher wird das Verhältnis zwischen den Momenten bzw. Potenzen⁵⁶ des Anorganischen (1. Magnetismus, 2. Elektrizität, 3. chemischer Prozess) und denen des Organischen gefasst (1. Sensibilität, 2. Irritabilität, 3. Bildungstrieb). Eine neue Bewertung erfährt desweiteren die Schwere. Diese inhaltlich-thematischen Modifikationen betreffen den hier interessierenden Sachverhalt allerdings nicht. Die Idee einer kontinuierlichen, alle Potenzen und Momente der Natur durchziehenden unendlichen Tätigkeit bleibt davon unberührt. Wird in den „Ideen“ die Materie als Produkt von Kräften aufgefasst, so wird nun im „Ersten Entwurf“ darüberhinaus auch alles Organische aus Naturkräften erklärt. Dies bezeichnet Schelling als die „(...) erste Maxime aller wahren Naturwissenschaft (...)“ (SW III, 273) (vgl. Kap. 1.2).

Indem Schelling die Natur als dynamischen Prozess auffasst, der vermöge der Kontinuität schaffenden unendlichen Produktivität die „äußere“ Einheit von Geist und Natur bedingt, haben wir innerhalb der von ihm beschriebenen Naturentwicklung ein involutives Element gefunden: Ein und dieselbe Größe, die ursprüngliche Identität, d. h. die reine Tätigkeit geht von Beginn der Entwicklung an durch alle Potenzen der Stufenfolge in der Natur hindurch und bleibt doch in keiner stehen. So kann Schelling von der „(...) dynamische[n, M. A.] Organisation des Universums als einer unendlichen Involution (...)“ sprechen (SW III, 154). Das ursprünglich Identische selbst ist absolute Involution (SW III, 261).

8.3.2 Strukturelles Prinzip – Die innere Einheit der Natur

In allen drei betrachteten frühen naturphilosophischen Entwürfen wird von Schelling für alle Bereiche der anorganischen (1. Magnetismus, 2. Elektrizität, 3. chemischer Prozess / Galvanismus) wie organischen Naturerscheinungen (1. Sensibilität, 2. Irritabilität, 3. Bildungstrieb) die systematische Struktur des durchgängigen Wechsels von Identität, Differenz und Indifferenz als Entwicklungsprinzipien der apriorischen Deduktion der Stufenfolge in der Natur aufgewiesen (SW III, 309, 315, 321; Baumgartner / Korten 1996, 61, 63; Jantzen 1998, 94f.; Tilliette 2004, 80; Zöckler 1915, 273). Man könnte hier von einer Triplizitätsstruktur sprechen. Unter Identität ist die Einheit vor einer Differenz zu verstehen, der Urzustand der Natur,

⁵⁶ Den Begriff „Potenz“ übernimmt Schelling von *Adolph A. Karl August von Eschenmayer* (1768-1852) (SW V, 62; SW VII, 186), der diesen wiederum in Anlehnung an den mathematischen Begriff der Potenz benutzt.

unter Differenz bzw. Duplizität ein innerer Gegensatz als Bedingung jedes Naturprodukts, also die Störung eines Gleichgewichts, und Indifferenz meint eine neue Einheit nach einer vorausgegangenen Differenz. Schelling entwickelt folgenden Dreischritt (drei Momente) als Charakteristikum jeder Potenz der Natur:

1. Reine Produktivität (absolute Identität)
2. Hemmung dieser Produktivität (Differenz)
3. Synthese beider zum Produkt (Indifferenz).

Entscheidend für die Frage nach dem „Motor“ der Entwicklung der Natur ist für Schelling der zweite Schritt, das retardierende Element gegenüber der ursprünglichen, unendlichen Produktivität, die Differenz als Folge einer inneren Selbstentzweigung der reinen Tätigkeit. Indem jedes Produkt Objekt ist, Objekt aber als Bedingung seiner Möglichkeit Gegenüber zur Voraussetzung hat, Gegenüber wiederum stets Nicht-Identität voraussetzt, muss Duplizität der reinen Produktivität angenommen werden, so Schellings Logik (SW II, 489; SW III, 16, 44, 49f., 250f., 261, 299). Darum formuliert Schelling: „Die Bedingung des organischen (wie des anorganischen) Produkts ist Dualität“ (SW III, 325; vgl. SW III, 16, 261, 299). Das Prinzip der Duplizität ist für das Naturprodukt konstitutiv. Für die Deduktion der dynamischen Stufenleiter in der Natur ergibt sich daraus als Aufgabe der Naturphilosophie: „Es ist erstes Prinzip aller philosophischen Naturlehre, in der ganzen Natur auf Polarität und Dualismus auszugehen“ (SW II, 459; vgl. SW II, 476).

Aus der Durchgängigkeit des Prinzips der Duplizität und anschließenden Indifferenz beim Zustandekommen aller einzelnen Momente der Natur auf der Ebene der Naturprodukte folgt die „innere“ Einheit von anorganischer und organischer Natur (Heußler 1882, 524-554; Zöckler 1915, 258). Schelling sieht daraus einen Organismus des Ganzen der Natur erwachsen, einen Gesamt-Organismus, indem „(...) dieses Prinzip die Kontinuität der anorganischen und der organischen Welt unterhält und die ganze Natur zu einem allgemeinen Organismus verknüpft (...)“ (SW II, 569).⁵⁷

Insbesondere zwei dem eben beschriebenen strukturellen Prinzip untergeordnete Entwicklungsprinzipien legen in Schellings Augen die Ablehnung einer individuellen Präformation auf der Ebene der organischen Naturprodukte nahe. Das ist die Selbstorganisation der Organismen sowie daraus folgend eine fortschreitende Individualisierung derselben. Beide Prinzipien verleihen der Entwicklung des Organischen einen epigenetischen Charakter.

⁵⁷ Im „System des transzendentalen Idealismus“ (1800) erweitert Schelling diese innere Triplizitätsstruktur über die Natur hinaus auf das Reich des Geistes, d. h. auf die Humansphäre: 1. ursprüngliche Empfindung, 2. produktive Anschauung, 3. Reflexion (SW III, 399-504). Die Philosophie des Geistes entfaltet Schelling am weitesten in seiner identitätsphilosophischen Würzburger Vorlesung „System der gesamten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere“ (1804) (Schmied-Kowarzik 1984, 165f.).

8.3.2.1 Selbstorganisation

Indem Schelling für die Entwicklungen im Bereich des Organischen im Widerspruch mit kausal-mechanistischem Denken die Identität von Ursache und Wirkung nachweist, stößt er auf das Prinzip der Selbstorganisation, das zu einem neuen Verständnis von Teil und Ganzem führt. Der Organismus entpuppt sich für Schelling als Ursache und Wirkung seiner selbst und stellt damit ein durch sich selbst lebendes Ganzes dar, welches nur bestehen kann aus der Wechselwirkung sowohl aller Teile untereinander, als auch durch Wechselwirkung aller Teile mit dem Ganzen und umgekehrt (SW II, 40ff.). Die einzelnen Teile nehmen laut Schelling ihre Formen gemäß ihrer Funktion innerhalb des Ganzen des Organismus an, wodurch sich Schelling gegen teleologische Erklärungen in der Natur in einem äußeren Sinne und gegen die Annahme einer Finalursache wendet (SW II, 541, 521, 561; SW III, 273; vgl. Kap. 1.2). Für Hartkopf stellt dies in der Tat das Kernanliegen der frühen Schellingschen Naturphilosophie dar: den Zusammenhang des Ganzen zu erweisen, in das alle Einzelmomente einbezogen sind, und gerade nicht von der Annahme eines Endzwecks oder Endziels auszugehen (Hartkopf 1984, 104f.). Allerdings darf man von einer inneren, funktionalen Zweckmäßigkeit bei Schelling sprechen, d. h. von einer Teleonomie, und nicht wie Ihmels und Kutschera behaupten, von einer Teleologie (vgl. Kap. 1.2).

Zu beachten ist, dass in Schellings Naturkonzeption der Organismus im Bereich der einzelnen Naturprodukte nicht mit dem Organismus der Natur als Ganzer, dem oben so genannten Gesamt-Organismus der Natur identisch ist. Für den Organismus des einzelnen Naturprodukts gilt das Prinzip der inneren Einheit von Anorganischem und Organischem (vgl. Kap. 8.3.2). Für den Gesamt-Organismus hingegen gilt das Prinzip der äußeren Einheit von Geist und Materie (vgl. Kap. 8.3.1).

Mit seinem Organismus-Begriff knüpft Schelling zunächst unmittelbar an denjenigen von Kant an, den dieser in seiner „Kritik der Urteilskraft“ (1790) entwickelt. Insbesondere das charakteristische Verhältnis von Teil und Ganzem wird dort formuliert. Nach Kants Auffassung gilt für organische Wesen, „(...) dass die Teile (ihrem Dasein und der Form nach) nur durch ihre Beziehung auf das Ganze möglich sind“ (KU, § 65, B 290). Organische Wesen seien „sich selbst organisierende Wesen“ (KU, § 65, B 292), denn „Ein organisiertes Produkt der Natur ist das, in welchem alles Zweck und wechselseitig auch Mittel ist“ (KU, § 66, B 295). In dieser Auffassung folgt Schelling Kant, ebenso wie in der folgenden Erkenntnis: „Es ist nämlich ganz gewiss, dass wir die organisierten Wesen und deren innere Möglichkeit nach bloß mechanischen Prinzipien der Natur nicht einmal zureichend kennenlernen, viel weniger uns erklären können“ (KU, § 75, B 338). Unter bloß mechanischen Prinzipien versteht Kant

solche, bei denen das Ursache-Wirkungs-Verhältnis nur in einer Richtung verläuft. Dagegen, so Kant, gilt bei organischen Wesen, „(...) dass die Teile desselben sich dadurch zur Einheit eines Ganzen verbinden, dass sie von einander wechselseitig Ursache und Wirkung ihrer Form sind“ (KU, § 65, B 291).

Dem Denken Kants folgt Schelling in seinen „Ideen zu einer Philosophie der Natur“, also 1797. Dort versteht Schelling die Zweckmäßigkeit als Unabhängigkeit von Mechanismus und als Gleichzeitigkeit von Ursachen und Wirkungen (SW II, 54). In direkter Anlehnung an Kant wird die Zweckmäßigkeit als innere und objektive, weil allgemeine und notwendige Zweckmäßigkeit aufgefasst (SW II, 42f., 54; vgl. KU, §§ 61f.).⁵⁸ Mit der „Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie“, also im Jahre 1799, tritt allerdings eine Bedeutungsänderung des Zweckmäßigkeitsbegriffs ein. Wenn Schelling davon spricht, dass Zweckmäßigkeit und Endursachen jeder wissenschaftlichen Grundlage entbehren (SW III, 273; vgl. Kap. 1.2), so meint Schelling eine äußerlich aufgefasste Zweckmäßigkeit, welche die innere, funktionale Organisation organischer Wesen unberücksichtigt lässt. Wenn Schelling außerdem sagt: „In den organischen Bildungen nun erblicken wir nur solche Produkte, in welchen sich alles wechselseitig Mittel und Zweck ist“ (SW III, 186), so ist hier nicht von Zweck im Sinne eines äußeren Endzwecks oder einer Finalursache die Rede, sondern von einem inneren Zweck im oben beschriebenen Sinne, von einem funktionalen Zweck. Im identitätsphilosophischen „System der gesamten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere“ (1804) spricht Schelling von einer „blinden“ und „notwendigen“ Zweckmäßigkeit, und erneuert seine Ablehnung teleologischer Erklärungen: „In den organischen Naturprodukten ist also allerdings eine Zweckmäßigkeit, aber eine ganz blinde, notwendige Zweckmäßigkeit, in der keine Zufälligkeit ist wie in der eines Werkzeugs, sondern die aus dem Gegenstand selbst kommt und im Gegenstand einwohnend ist. Daher das Widersinnige und für alle wahre Betrachtung Zerstörende der sogenannten teleologischen Erklärungsarten“ (SW VI, 378f.).

In welchem Sinne Schelling in seiner späten Naturphilosophie, in der „Darstellung des Naturprozesses“ (1843/44) vom Menschen als dem „Endzweck der Natur“ spricht (SW X, 377, 390), muss noch erörtert werden (vgl. Kap. 14.5). In diesem späten Vorlesungsfragment der Berliner Zeit geht Schelling bei der Entwicklung der Natur von einer Teleologie und

⁵⁸ Kants Zweckbegriff, der für die organische Natur Geltung haben soll, hat den Status eines transzendentalen Prinzips der reflektierenden Urteilskraft und ist damit ein Begriff a priori (KU, B XXVIIff.). Dieser Begriff der Zweckmäßigkeit gehört der Kategorie objektiver und materialer Zweckmäßigkeit an. Objektiv ist sie, weil Kant sie für allgemein und nicht für subjektiv hält, material, weil sie nicht formal, sondern real ist (KU, §§ 61f.). Außerdem ist diese Zweckmäßigkeit eine innere im Unterschied zu einer bloß relativen Zweckmäßigkeit (KU, § 63) und stellt ein regulatives Prinzip für die Urteilskraft und kein konstitutives für den Verstand dar (KU, § 61, B 270; § 65, B 294f.; § 67, B 301).

Zweckmäßigkeit aus und nimmt nochmals ausführlich auf Kants Ausführungen in dessen „Kritik der Urteilskraft“ Bezug (SW X, 368ff.). Kants Ansichten erfahren hier eine eingehende Würdigung und Kritik gleichermaßen (SW X, 379f.).

8.3.2.2 Individualisierung

Die Trennung der Produktivität in entgegengesetzte Kräfte als Grundvoraussetzung für die Möglichkeit der Entstehung einzelner Produkte führt zu fortschreitender Individualisierung. Diese Entwicklung der Natur ist wegen der inneren Selbstentzweiung der Produktivität und der daraus hervorgehenden Duplizität zusammen mit den zwei oben charakterisierten Entwicklungsprinzipien der inneren und äußeren Einheit der Natur gewissermaßen als „Automatismus“ innerlich angelegt. Die Individualisierung der Naturprodukte gipfelt im Bereich des Organischen in der Trennung der beiden Geschlechter (SW II, 533f.; SW III, 44, 191-194). Das von Schelling skizzierte Prinzip der Individualisierung in der Natur kann als eine Kritik an der Theorie der individuellen Präformation verstanden werden (SW II, 520, 532, 534; vgl. Kap. 8.2.6).

8.4 Auflösung des Widerspruchs

Die Analyse der von Schelling beschriebenen Entwicklung der Natur führt auf zwei Grundelemente, für die Schelling verschiedene Bezeichnungen verwendet:

1. Das Unbedingte der Natur (SW III, 11f.), die absolute Tätigkeit (SW III, 14, 16f.), die Produktivität der Natur (*natura naturans*; SW III, 284) bzw. das ursprünglich Identische (SW III, 261) ist dasjenige, was in der Entwicklung das Bleibende, Selbstidentische, Konstante darstellt, also die unendliche Größe, die durch alle einzelnen Natur-Produkte hindurchgeht, aber in keinem bleibt (SW III, 15, 53f.). Als absolute Kontinuität (SW III, 54), also als Kontinuität, welche ohne Bedingungen Kontinuität ist, selbst aber das Bedingende für alles Bedingte ist, ist die Produktivität der Natur das involutive Element der Entwicklung, da es das Bleibende in ihr ist von Beginn der Entwicklung an: „(...) in dieser Einen Größe ist ursprünglich die ganze Unendlichkeit konzentriert (...)“ (SW III, 15). Diese Konzentration am Ausgangspunkt der Entwicklung wird von Schelling, wie wir gesehen haben, als Involution gekennzeichnet. Aus dieser Perspektive kann der eingangs genannte Kardinalsatz verstanden werden: „Es wurde vorausgesetzt, die Natur sei Entwicklung aus einer ursprünglichen Involution“ (SW III, 268; vgl. SW III, 102, 261).

2. Das, was sich ändert, sind die Erscheinungen (Diskontinuitäten), die Produkte (*natura naturata*; SW III, 284), das sich Verändernde, das im Wandel Begriffene, und stellt das epigeneti-

sche Element der Entwicklungen in der Natur dar. Dieser Aspekt der Entwicklung erhellt den zweiten vorangestellten Schlüsselsatz: „Alle Bildung geschieht (...) durch Epigenesis (durch Metamorphose oder dynamische Evolution)“ (SW III, 61).

Schelling vertritt also hinsichtlich der Entwicklung der Natur als Objekt dezidiert eine epigenetische Entwicklung im Unterschied zu einer präformationistischen, involutiven Entwicklung. In bezug auf die Entwicklung der Natur als Subjekt hingegen macht Schelling eine involutive Entwicklung geltend. Bei Schellings Konzeption der Natur haben wir es demnach mit der Verschränkung zweier Ebenen bzw. Bewegungen zu tun: Die eine Ebene bildet die vertikale Struktur der Potenzierung, die andere, horizontale Ebene stellt das kontinuierliche Element der Entwicklung, die Natur als Produktivität dar. Beide Ebenen müssen im Naturprodukt zusammenwirkend gedacht werden.

Wir sehen Schelling eine Konzeption der Natur entwerfen, welche den eingangs beschriebenen Widerspruch nicht im ausschließenden Sinne, also zugunsten nur einer der beiden genannten Möglichkeiten auflöst, sondern insofern komplementär auflöst, als mit dem ursprünglichen Identischen sowohl ein involutives, als mit den Entwicklungsprinzipien und den daraus hervorgehenden Potenzen auch ein epigenetisches Element der Entwicklung ausgewiesen ist. Entwicklungstheoretisch könnte man Schellings Konzeption der Natur demnach als epigenetische Involution bezeichnen, also als eine Entwicklung, deren bleibendes „Wesen“ in den einzelnen Entwicklungsstufen ein involutives Element darstellt, die sich wandelnden „Erscheinungen“ hingegen ein epigenetisches Element. Damit zeigt sich uns Schelling in einem differenzierten Sinne als Epigenetiker und Involutionist zugleich.

Der bislang in der Schellingforschung unbemerkt gebliebene, wesentliche und gehaltvolle Befunde meiner Untersuchungen zur Entwicklung der Schellingschen Naturphilosophie, dass Schelling widerspruchsfrei sowohl Epigenetiker als auch Involutionist ist, hat die von Schelling erstmals 1799 explizit formulierte Unterscheidung der Natur als Subjekt (Produktivität, *natura naturans*) und als Objekt (Produkt, *natura naturata*) (SW III, 284) zur Grundlage (vgl. Kap. 7.2). Nicht nur mit Blick auf das eben beschriebene Ergebnis darf diese Unterscheidung als eine der folgenreichsten innerhalb der Naturphilosophie Schellings überhaupt bezeichnet werden. Eine vergleichbare Bedeutung kommt nur noch Schellings Unterscheidung von negativer und positiver Philosophie zu (vgl. Kap. 11.3).

8.5 Würdigung

Schellings Verdienst liegt offenbar nicht in der Entdeckung bestimmter physikalischer oder biologischer Einzeltatsachen. Vielmehr muss Schellings Beitrag zu einem tieferen Verständ-

nis der Natur darin gesehen werden, den zu seiner Zeit bekannten physikalischen und biologischen Phänomenen durch die besondere Art, wie er sie im Rahmen seiner Naturphilosophie der Idee eines Ganzen der Natur eingliedert, eine neue Bedeutung verliehen zu haben. So greift Schelling zentrale Begriffe im Rückgriff auf andere Forscher auf und weist ihnen eine neue systematische und aus Prinzipien begründete Stellung innerhalb der Natur als organischem Ganzen zu: „Repulsions-“ und „Attraktivkraft“ (Kant), „Potenz“ (Eschenmayer), „Nerven-Sensibilität“ und „Muskel-Irritabilität“ (Haller) sowie „Bildungstrieb“ (Blumenbach). Schelling hat nichts Neues entdeckt, aber das bereits Entdeckte neu betrachtet. Diese neue Betrachtung des Bekannten in seiner spekulativen Naturphilosophie ist die große, zu würdigende Leistung Schellings.⁵⁹

Der Anspruch Schellings, auch die Erscheinungen des Organischen ausschließlich auf Naturkräfte zurückzuführen und nicht auf teleologische, finale oder metaphysische Ursachen (SW III, 273; vgl. Kap. 1.2, Kap. 8.3.2.1), ist ein neuer Aspekt in der Naturphilosophie und ein wesentlicher Beitrag Schellings, der von ihm in die naturphilosophische Debatte des 18. / 19. Jahrhunderts eingebracht wird. Dies macht das Moderne seiner Naturkonzeption aus.

Eine fast schon als revolutionär zu bezeichnende Erweiterung der Evolutionstheorien nicht nur der damaligen Zeit, sondern auch derjenigen des 20. / 21. Jahrhunderts bedeutet Schellings Formulierung seiner originären Position der epigenetischen Evolution. Durch sie wird ein neuer, bis dahin unbekannter Typ von Entwicklungsbegriff geschaffen. Dieser zweifache Ansatz Schellings hinsichtlich der Erklärung der Entwicklung der Natur als Ganzer (Epigenese bzgl. der Natur als Objekt, Involution hinsichtlich der Natur als Subjekt) ist meines Wissens einzigartig. Die in den letzten Jahren in der Biologie verfolgte Unterscheidung der Genetik im Unterschied zur sogenannten Epigenetik scheint vielleicht auf den ersten Blick eine vergleichbare Differenzierung zu bedeuten, doch erstens findet diese Unterscheidung natürlich ausschließlich auf der Ebene der Naturprodukte statt und ist deshalb nicht mit Schellings Ansatz vergleichbar. Zweitens ist die Genetik nicht mit einer Präformation gleichzusetzen und „Epigenetik“ im modernen Sinne meint etwas anderes als „Epigenese“ bei Schelling.

Außerdem nimmt Schelling mit seiner Naturkonzeption im Vergleich zu den Naturphilosophen vor ihm eine deutliche Akzentverschiebung von einer mehr mechanistisch-atomistischen Orientierung hin zu einer biologisch-organischen Ausrichtung vor. Auch dies darf als Fortschritt im Sinne einer Erweiterung der Naturphilosophie aufgefasst werden.

⁵⁹ Wengleich als Schwachpunkte in Schellings Konzeption der Natur empfunden werden kann, dass er: 1. den „Zerfall“ der Ur-Identität nicht wirklich erklärt (insofern man sich nicht mit dem „Wollen“ des absoluten Subjekts zum „Etwas-Sein“ als Erklärung der „inneren Entzweiung“ zufrieden geben möchte), 2. die „Höherpotenzierung“ des Anorganischen zum Organischen sowie des Organischen zum Geist nicht zwingend erklärt (Hartkopf 1984, 103, 107).

9 Stellung und Bedeutung des Menschen in Schellings früher Naturphilosophie

9.1 Vorbemerkung

Zunächst erlaube ich mir eine außerphilosophische Motivation und Hinführung zum Thema dieses Kapitels: Wie bereits in Kapitel 6.4 angemerkt, ist der Mensch rein biologisch betrachtet ein Lebewesen unter vielen anderen. Genetisch, also auf körperlicher Ebene besteht zwischen *Homo sapiens sapiens* und Schimpanse (*Pan*) quantitativ eine Übereinstimmung je nach Quelle von etwa 98 % (Kleesattel 2002, 94; Wuketits 2000, 98) oder etwa 80 %.⁶⁰ Biologisch ist der Mensch also in hohem Maße mit den höheren Säugetieren verwandt. Naturgemäß stellen die biologischen Evolutionstheorien diesen Aspekt in den Vordergrund. Der Mensch lässt sich damit als körperliches Wesen zwanglos in die natürliche Evolution einreihen. Alle natürlichen Evolutionsfaktoren wie Mutation, Rekombination, Selektion und Isolation sind aus diesem Blickwinkel auch für das Werden des Menschen, soweit er ein biologisches Wesen ist, maßgeblich. Insofern sich die biologische Entwicklungstheorie auch auf den Menschen anwenden lässt, kommt dem Menschen keine Sonderstellung innerhalb der Gemeinschaft der Lebewesen zu.

Die Frage aber, die sich traditionell den Philosophen stellt, ist, ob mit dem Verweis auf die bloß biologische Seite des Menschen das spezifisch Menschliche hinreichend erfasst ist (vgl. Kap. 6.4). So kommen beispielsweise *Francis Bacon* (1561-1626) (Bacon 2009, 2. Buch, 52. Aphorismus), *René Descartes* (1596-1650) (Descartes 1988, Kap. VI) und Kant (KU, § 83, B 390f.) zu dem Schluss, dass dies keineswegs der Fall ist. Der Mensch ist nicht nur durch körperliche Merkmale gekennzeichnet, sondern außerdem durch geistige. Die mentalen und kognitiven Fähigkeiten des Menschen, insbesondere sein Vernunft- und Selbstreflexionsvermögen, seine Freiheits- und seine Moralfähigkeit heben ihn in ihren Augen qualitativ von allen übrigen Lebewesen ab. So führen diese abiologischen Aspekte des Menschen nicht nur bei den genannten Philosophen zur Feststellung einer qualitativen Vorrangstellung des Menschen: Der Mensch bildet als „Herr der Natur“ die Krone der Schöpfung. Schelling spricht in diesem Zusammenhang von der „(...) rechtmäßigen Herrschaft über die tote Materie, die ihm [dem Menschen, M. A.] mit Vernunft und Freiheit zugleich übertragen wurde“ (SW II, 74).

Die Überleitung zu Schelling besteht nun darin, dass er diese zwei Seiten des Menschen, seine natürliche Seite und diejenige, die über das Natürliche hinausweist, in seiner frühen Na-

⁶⁰ Max-Planck-Institut für molekulare Genetik Berlin, Presseinformation vom 27.05.2004, www.mpg.de/bilder/BerichteDokumente/dokumentation/pressemitteilungen/2004/index.html.

turphilosophie auch beschreibt, und beide Aspekte auf eigene Weise zu einer einheitlichen und durchgängigen Konzeption des Menschenwesens verbindet. Wie ich oben gezeigt habe (vgl. Kap. 7.4), entwickelt Schelling den Begriff von Natur als Produktivität⁶¹, welcher beinhaltet, dass auch der Mensch zunächst als Produkt dieser Produktivität aufgefasst werden muss, also als Naturprodukt, welches in die Naturgesetzmäßigkeiten eingebunden ist. Natur ist demzufolge zunächst ein vom Menschen unabhängig Bestehendes, das sich nach seinen eigenen Gesetzen entwickelt. Dies ist die in der Naturphilosophie von der Antike bis zu Kant vorherrschende Auffassung von Natur. Eine erstaunliche Erweiterung und Ergänzung dieses Naturbegriffs nimmt Schelling vor.

Das „Programm“ dieses Kapitels lässt sich folgendermaßen umreißen: Man kann Schellings Naturphilosophie so interpretieren, dass in ihr fast durchgehend ein anthropozentrischer Standpunkt vertreten wird, demzufolge im Mittelpunkt allen Geschehens der Mensch steht (Wetz 1996, 62, 222). Auch insofern kann es sich als fruchtbar erweisen, als eines der Kriterien zum Vergleich der frühen mit der späten Naturphilosophie Schellings die Frage nach der Stellung und Bedeutung des Menschen im Ganzen der Weltentwicklung zu wählen.⁶² Welche Stellung und Bedeutung dem Menschen innerhalb einer Entwicklung von einer Entwicklungstheorie zugewiesen wird, entscheidet über den Grundcharakter dieser Theorie. Ob dem Menschen Einfluss auf die Entwicklung zugesprochen wird, und wenn ja, welcher Einfluss, stellt ein wichtiges Unterscheidungskriterium zwischen verschiedenen Entwicklungstheorien dar. Deshalb sollen genau diese Fragen zunächst für Schellings frühe Naturphilosophie mittels Analyse und Interpretation zweier Schlüsselzitate beantwortet werden.

9.2 Zum Begriff „Mensch“

Um Missverständnissen vorzubeugen, muss als erstes betont werden, dass Schelling, wenn er im Rahmen seiner frühen, identitätsphilosophisch geleiteten Naturphilosophie vom „Menschen“ spricht, trotz seiner anfänglichen Nachfolge Fichtes, mit diesem Begriff ausdrücklich nicht das absolute Ich Fichtes meint, also das Ich als reine, substanzlose Tätigkeit im Unterschied zu dem vom Ich in einer freien Tathandlung gesetzten Nicht-Ich. In Schellings Identitätsphilosophie werden Ich und Nicht-Ich als gleichursprünglich einer absoluten Identität entspringend gedacht. Das bedeutet, dass es für Schelling keine ontologische Überlegenheit des

⁶¹ Diese Bedeutung von Natur stellt nur eine von sieben möglichen, verschiedenen Bedeutungen derselben dar (Höffe 1993, 105ff.).

⁶² Die drei übrigen Vergleichsmerkmale, die zugleich Momente der Charakterisierung des Entwicklungsbegriffs sind, lauten: 1. Die Erklärung des ersten Anfangs, 2. Die Erklärung des Auftretens von Neuem, 3. Der „Motor“ und die Entwicklungsprinzipien (vgl. Kap. 6).

Ichs gegenüber dem Nicht-Ich oder umgekehrt gibt (Frank 1985, 87). Schelling versteht unter dem Menschen vielmehr dasjenige Produkt der Natur als Produktivität, in dem die Natur schließlich zum Selbstbewusstsein gelangt. Hieraus geht deutlich hervor, dass Natur bei Schelling im Unterschied zu Fichte unabhängig vom Menschen gedacht wird. Natur als unbewusstes und Geist als bewusstes Gestalten sind für Schelling zunächst in absoluter Identität begriffen, um sich in der Weltentwicklung, welche Naturgeschichte auf der einen Seite und Geschichte des Geistes auf der anderen Seite ist, als Differenzen der endlichen Welt, d. h. als Produkte des Objektiven und Subjektiven zum Ausdruck zu bringen. Damit erhält die Natur bei Schelling ihr Eigensein zurück, das bei Fichte verloren geht, und das sie auch von Kant in dieser Aufwertung nicht zugesprochen bekommt.

9.3 Grundzüge der Werk- und Problementwicklung

Um den systematischen Ort der herangezogenen Zitate besser einschätzen zu können, ist eine grobe Skizze der Entwicklung des Schellingschen Werkes und der darin behandelten Probleme unabdingbar.⁶³ Den feineren Verästelungen von Schellings Schaffensphasen nachzugehen oder sich gar verbindlich auf bestimmte Perioden innerhalb seines Werkes festzulegen, ist in diesem Zusammenhang nicht notwendig. Entscheidend ist lediglich, sich die Abfolge gewisser Hauptthemen und -Probleme zu vergegenwärtigen.

Vier grobe Phasen scheinen mir wesentlich zu sein: Von 1794 bis 1796 / 1797 bearbeitet Schelling in erster Linie die Probleme einer Ich-Philosophie in der Nachfolge von Fichte und dessen „Wissenschaftslehre“ (1. Phase).⁶⁴ In den Jahren 1797 bis 1799 / 1800 beschäftigt Schelling vorrangig die Darstellung der Naturphilosophie (2. Phase).⁶⁵ Hier steht die Beschreibung des Weges vom Objektiven zum Subjektiven im Zentrum. Im Jahre 1800 tritt mit dem „System des transzendentalen Idealismus“ das gewissermaßen komplementäre Gegenstück zur Naturphilosophie, die Transzendentalphilosophie in den Mittelpunkt seines Denkens (3. Phase). Die Transzendentalphilosophie beschreibt im Unterschied zur Naturphilosophie

⁶³ Für Details zu den verschiedenen Vorschlägen der Einteilung des Schellingschen Werkes vgl. Baumgartner / Korten (1996, 9-12), Frank (?1995, 9), Holz (1975a, 59f.), Sandkühler (1970, 81-87), Wetz (1996, 10f., 218ff.) und Zeltner (1954, 45-64; 1975, 48-101) (siehe Fußnote 19 (Kap. 5)).

⁶⁴ Werke: „Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt“ (1794) [SW I, 85-112]; „Vom Ich als Prinzip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen“ (1795) [SW I, 149-244]; „Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kritizismus“ (1795) [SW I, 281-342]; „Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre“ (1796 / 1797) [SW I, 343-452].

⁶⁵ Werke: „Ideen zu einer Philosophie der Natur“ (1797) [SW II, 1-343]; „Von der Weltseele. Eine Hypothese der höheren Physik zur Erklärung des allgemeinen Organismus“ (1798) [SW II, 345-584]; „Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie“ (1799) [SW III, 1-268]; „Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie oder über den Begriff der spekulativen Physik und die innere Organisation eines Systems dieser Wissenschaft“ (1799) [SW III, 269-326]; „Allgemeine Deduktion des dynamischen Prozesses oder der Kategorien der Physik“ (1800) [SW IV, 1-78].

den Weg vom Subjektiven zum Objektiven. Natur- und Transzendentalphilosophie sprechen, vom Standpunkt der sich später herauskristallisierenden Identitätsphilosophie aus betrachtet, von ein und derselben Sache, nur aus jeweils verschiedenen Blickwinkeln. Die Auseinandersetzung mit Fichtes „Wissenschaftslehre“ in direkter Anlehnung an Fichte endet spätestens 1801 mit dem Erscheinen des Textes „Über den wahren Begriff der Naturphilosophie und die richtige Art, ihre Probleme aufzulösen“.⁶⁶ In dieser Schrift betont Schelling in aller Entschiedenheit die Eigenständigkeit seiner Naturphilosophie gegenüber der Transzendentalphilosophie (SW IV, 81).⁶⁷ Mehr noch, er räumt der Naturphilosophie gegenüber der Transzendentalphilosophie sogar ausdrücklich einen Vorrang ein (SW IV, 84, 92). Wichtig ist, festzustellen, dass bis 1801 die frühe Naturphilosophie und die Transzendentalphilosophie von Schelling nicht nur getrennt dargestellt, sondern auch durch jeweils eigene, voneinander unabhängige Prinzipien begründet werden (Frank 1985, 104; Hartkopf 1984, 103). Schellings Identitätsphilosophie tritt erstmals 1801 mit der „Darstellung meines Systems der Philosophie“ ans Licht (4. Phase).⁶⁸ Gewissermaßen latent und Orientierung gebend schwebt die Konzeption der Identität allerdings bereits vorher im Hintergrund (Holz 1977, 57). Natur- und Transzendentalphilosophie werden ahnend, im Sinne eines komplementären Verhältnisses, als zwei integrale Bestandteile der gesamten Philosophie gedacht, aber eben doch zunächst als etwas voneinander Getrenntes, Unverbundenes dargestellt. Mit der Philosophie der Kunst⁶⁹ erreicht Schelling schließlich nicht nur die Vollendung der Transzendentalphilosophie, sondern zugleich ihre Synthese mit der Naturphilosophie, wodurch der transzendentalphilosophische Ansatz vollends zugunsten des identitätsphilosophischen verlassen ist (Holz 1977, 68; Knatz 1998, 115; Zeltner 1954, 51).

⁶⁶ Werk: „Über den wahren Begriff der Naturphilosophie und die richtige Art, ihre Probleme aufzulösen“ (1801) [SW IV, 79-104].

⁶⁷ In den Münchner Vorlesungen „Zur Geschichte der neueren Philosophie“ (1827), in denen Schelling seine eigene Philosophie historisch wird, bezeichnet er seine Naturphilosophie noch deutlicher als das System, „(...) wie es in der völligen Unabhängigkeit von Fichte hervorgetreten ist“ (SW X, 99).

⁶⁸ Werk: „Darstellung meines Systems der Philosophie“ (1801) [SW IV, 105-212]. Schelling beschreibt die „Geburt“ seiner Identitätsphilosophie in einem Brief an Eschenmayer vom 30.7.1805. In dem Brief datiert Schelling den intuitiven Augenblick, „(...) dass mir das Licht in der Philosophie aufgegangen ist (...)“ in das Jahr 1801 (Plitt 1870, II, 60). Die Bezeichnung „absolutes Identitätssystem“ fällt zum ersten Mal in der Vorrede der „Darstellung meines Systems der Philosophie“ (SW IV, 113). Mit den Schriften „Bruno oder über das göttliche und natürliche Prinzip der Dinge. Ein Gespräch“ (1802) [SW IV, 213-332], „Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie“ (1802) [SW IV, 333-510] und „System der gesamten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere“ (Würzburger Vorlesungen, 1804) [SW VI, 131-576] findet die Identitätsphilosophie Schellings ihren eigentlichen Höhepunkt.

⁶⁹ Werke: „System des transzendentalen Idealismus“ (1800) [SW III, 612-629]; „Philosophie der Kunst“ (1802/1803) [SW V, 353-736]; „Über das Verhältnis der bildenden Künste zu der Natur“ (1807) [SW VII, 289-330].

9.4 Rolle des Menschen – Vernunft und Freiheit

Die Tatsache, dass sich in den frühen naturphilosophischen Schriften⁷⁰ so gut wie keine Ausführungen zur Rolle des Menschen finden – dies geschieht im eigentlichen Sinne erst in Schellings Transzendental- und Identitätsphilosophie (Hartkopf 1984, 102) –, kann als eine erste Aussage zur Bedeutung des Menschen im Rahmen der frühen Naturphilosophie aufgefasst werden. Dem inhaltslogischen Aufbau der Potenzen entsprechend leitet Schelling in den Schriften bis 1800 zunächst für die anorganische Natur (Materie) Magnetismus, Elektrizität und chemischen Prozess her sowie für die organische Natur (Organismus) Sensibilität, Irritabilität und Bildungstrieb. In diesem Zusammenhang charakterisiert Schelling den Menschen lediglich als ein Glied in der Kette der übrigen Organismen, wenn auch als eines, bei dem das Verhältnis der wirkenden Kräfte (Sensibilität, Irritabilität und Bildungstrieb) ein besonderes ist, welches das Individuelle gegenüber dem Gattungshaften in den Vordergrund rückt (SW III, 220). Im Menschen, so Schelling, überwiegt die Sensibilität (Gehirn- und Sinnestätigkeit) gegenüber der Irritabilität (Herz- und Muskelbewegung) und dem Bildungstrieb (Reproduktionskraft). Nach Schellings Ausführungen kehrt sich dieses Verhältnis vom Menschen an abwärts immer mehr um (SW III, 199f., 203f.). Im Mittelpunkt der Ausführungen in den fraglichen Schriften stehen die Kräfte, die in der organischen Natur wirksam sind, nicht der Mensch als besonderer Organismus. Auch der Mensch wird gemäß der von Schelling so genannten „(...) erste[n, M. A.] Maxime aller wahren Naturwissenschaft, alles auch aus Naturkräften zu erklären (...)“ (SW III, 273), als bloßes Naturwesen dargestellt. Erst im „System des transzendentalen Idealismus“ (1800) – dort aber im Rahmen der Naturphilosophie – wird der Mensch mit seiner speziellen Rolle im Weltganzen explizit thematisiert.⁷¹ Diese Gewichtung in den frühen Schriften legt nahe, dass für Schellings Verständnis der Mensch in seinem ganzen Wesen der physikalischen Welt als einer notwendigen Voraussetzung bedarf – ein gedanklicher Befreiungsschlag gegenüber Fichte und dessen Philosophie der Subjektivität. Schelling führt in seiner Deduktion aus, dass der Mensch ein Produkt (Objekt, *natura naturata*) der Natur als Produktivität (Subjekt, *natura naturans*) ist. Wer die Natur in ihrer Eigenständigkeit tilgen wollte, würde damit zugleich dem Menschen nicht nur seine Existenzgrundlage entziehen, sondern ihm die Möglichkeit seiner Existenz überhaupt nehmen. Diese Tatsache scheint für Schelling offenbar so bedeutend zu sein, dass er darüber den Menschen

⁷⁰ Werke: siehe Fußnote 65.

⁷¹ Entsprechend der Triplizitätsstruktur der Natur von 1. Magnetismus (anorganisch) / Sensibilität (organisch), 2. Elektrizität (anorganisch) / Irritabilität (organisch), 3. Chemie (anorganisch) / Bildungstrieb (organisch) entwickelt Schelling im „System des transzendentalen Idealismus“ den Dreischritt des Geistes, d. h. der Humansphäre von 1. ursprüngliche Empfindung, 2. produktive Anschauung und 3. Reflexion (SW III, 399-504) und stellt damit für Natur und Geist eine innere strukturelle Einheit her (Hartkopf 1984, 104; vgl. Fußnote 57).

selbst zunächst „vergisst“, d. h. diesem in den frühen naturphilosophischen Schriften eben erst einmal keine besondere Stelle im Ganzen der Naturentwicklung zukommen lässt, oder zumindest diesen Ort bis auf weiteres ausspart. Erst im „Rückblick“ auf die Naturphilosophie im „System des transzendentalen Idealismus“ „besinnt“ sich Schelling auf den Menschen als Produkt (Objekt) der Natur, das über die Natur als Objekt hinausweist.

In der Einleitung des „Systems des transzendentalen Idealismus“, die Schelling mit der Bestimmung des Begriffs der Transzendentalphilosophie beginnt, erinnert er in Anlehnung an die vorangehenden naturphilosophischen Schriften außerdem an den Begriff, die Aufgabe und das Wesen der Naturphilosophie. Von „(...) der Natur aufs Intelligente zu kommen (...)“ (SW III, 340), sei, so Schelling, die „(...) notwendige Tendenz aller *Naturwissenschaft* (...)“ (SW III, 340). Mit „Tendenz der Naturwissenschaft“ meint Schelling hier – so geht aus den Erläuterungen hervor – die Forschungsrichtung der von ihm deduktiv entwickelten, spekulativen Naturphilosophie. Wenig später wird diese „Tendenz“ zur Aufgabe der Naturwissenschaft umformuliert: „Das *Objektive* zum Ersten zu machen, und das *Subjektive* daraus abzuleiten, ist, wie soeben gezeigt worden, Aufgabe der *Natur-Philosophie*“ (SW III, 342). In diesem Zusammenhang taucht nun eine zentrale Textstelle zur Bedeutung des Menschen im Rahmen der Naturphilosophie auf:

- 1 „Das höchste Ziel, sich selbst ganz Objekt zu werden, erreicht die Natur erst durch die höchste und letzte Reflexion, welche nichts anderes als der Mensch, oder, allgemeiner, das ist, was wir Vernunft nennen, durch welche zuerst die Natur vollständig
- 5 in sich selbst zurückkehrt, und wodurch offenbar wird, dass die Natur ursprünglich identisch ist mit dem, was in uns als Intelligentes und Bewusstes erkannt wird“ (SW III, 341).

In diesem Zitat kommen mehrere Aussagen über die Natur als solche, den Menschen und das Verhältnis zwischen Mensch und Natur zum Ausdruck.

Zur Natur: Schelling unterlegt der Entwicklung der Natur ein höchstes Ziel (Z. 1). Damit nimmt er eine zielbestimmte, eine teleologische Ordnung der Natur an. Auf den ersten Blick scheint dies den oben angeführten Aussagen Schellings völlig zu widersprechen, wonach er sich ausdrücklich gegen teleologische Annahmen und Erklärungen wendet (vgl. Kap. 1.2, Kap. 8.3.2.1). Der Widerspruch löst sich allerdings auf, wenn die Differenzierung der Natur in diejenige als Subjekt (Produktivität) und diejenige als Objekt (Produkt) herangezogen wird. Mit dieser Unterscheidung lässt sich erkennen, dass sich Schelling mit seiner Ablehnung

teleologischer Erklärungen auf die Natur als Produkt bezieht, für deren Bildung und Entwicklung eine innere, funktionale Zweckmäßigkeit, also Teleonomie ausgemacht wurde (vgl. Kap. 8.3.2.1). Die von Schelling im Zitat geltend gemachte Teleologie hingegen bezieht sich auf die Natur als Produktivität. Dass Schellings Konzeption der Naturphilosophie eine sowohl teleonomische als auch teleologische ist, halte ich für einen ganz außergewöhnlichen Ansatz, der meines Wissens von keinem anderen Naturphilosophen verfolgt wird. Insofern haben wir es hier bei Schellings mit einem echten Novum in der Geschichte der Naturphilosophie zu tun.⁷² Wie bereits bei der Frage nach Epigenese und Involution (vgl. Kap. 8.4) hat auch dieses eben beschriebene, bisher in der Schellingforschung nicht zutage geförderte Ergebnis meiner Untersuchungen zur Schellingschen Naturphilosophie die begriffliche Unterscheidung der Natur als Subjekt (Produktivität, *natura naturans*) und als Objekt (Produkt, *natura naturata*) (SW III, 284) zur Grundlage (vgl. Kap. 7.2).

Schellings Darstellung der Entwicklung der Natur vollzieht sich zwar stets von unten nach oben, d. h. von Objekten geringeren Bewusstseins zu solchen mit einem graduell näher beim menschlichen Bewusstsein stehenden Bewusstsein, doch inhaltslogisch verfährt er gerade umgekehrt, indem Schelling genau genommen die Natur vom Menschen und dessen Selbstbewusstsein aus interpretiert. Dadurch nimmt er den bereits oben genannten anthropozentrischen Standpunkt gegenüber der Natur ein (vgl. Kap. 9.1). Er konstruiert eine Stufenfolge immer mehr abnehmender Geistigkeit und geringer werdender Freiheit. Die Entwicklung der Natur besteht für Schelling darin, dass die Natur als Produktivität (Subjekt) Naturprodukte (Objekte) aus sich heraussetzt und so, graduell abgestuft, sich selbst zum Objekt wird. Die Natur als Subjekt kann demnach ihr bloßes Subjektsein dadurch überwinden, dass sie Objekte aus sich heraussetzt, die objektiv angeschaut werden können, wodurch die Natur sich selbst anzuschauen vermag. Dieses Sich-selbst-Anschauen fasst Schelling offenbar als einen Akt der Reflexion auf. Das höchste Ziel der Natur nun besteht für Schelling im Bestreben der Natur, sich selbst ganz Objekt zu werden, was durch die höchste und letzte Reflexion zustande komme (Z. 1/2). Wenn Schelling davon spricht, dass die höchste und letzte Reflexion der Natur die Möglichkeit für die Natur ist, vollständig in sich selbst zurückzukehren (Z. 4/5), muss er unter dieser höchsten Reflexion eine Form der Selbst-Reflexion verstehen. Selbstbewusstsein der Natur besteht für Schelling demnach nicht in einer Art Substanz, sondern in einem Prozess, mit Dieter Henrich in einem Prozess der Selbstkontinuierung (Henrich 2008, I 2, 16-21). Allerdings spricht Schelling an dieser Stelle nicht explizit von einem Selbstbewusstsein

⁷² An dieser differenzierten, teleonomischen und zugleich teleologischen Konzeption der Natur hält Schelling auch in seiner spätesten Naturphilosophie fest, die er in der „Darstellung des Naturprozesses“ (1843/44) entfaltet (vgl. Kap. 14).

der Natur. Zeitlich, insofern eine zeitliche Dimension im gewohnten Sinne an Schellings Naturphilosophie angelegt werden kann (vgl. Kap. 2), wie logisch scheint es also so zu sein, dass als erstes das Bestreben der Natur existiert, sich selbst vollständig anschauen zu wollen (Übergang vom reinen Subjektsein in ein Getrenntsein von Subjekt (Produktivität) und Objekt (Produkte), Z. 1), was dem Erlangen einer Art von Selbstbewusstsein entspricht, und dass als zweites dadurch, dass die Natur zum Bewusstsein ihrer selbst gelangt, sie vollständig in sich selbst zurückkehren kann (Z. 5).

Zum Menschen: Das Wesentliche am Menschen als Naturprodukt scheint für Schelling an dieser Stelle die Vernunft zu sein (Z. 3/4). Die Vernunft stellt für ihn dasjenige Element dar, das allen Menschen zukommt – ein klassischer Standpunkt – und welches der mögliche „Ansatzpunkt“ für die Natur als Subjekt ist, um durch Selbstreflexion sich selbst ganz Objekt zu werden.

Zum Verhältnis von Mensch und Natur: Entscheidend scheint mir für die Frage nach dem Verhältnis zwischen Mensch und Natur zu sein, dass der Mensch in den Worten Schellings die höchste und letzte Reflexion der Natur ist (Z. 2/3) – im ontologischen Sinne –, nicht, dass der Mensch die Reflexion vornimmt. Der Mensch als vernunftbegabtes Naturprodukt gibt also für Schelling den „Ort“ innerhalb der Natur ab, an dem die Natur zum Bewusstsein ihrer selbst gelangt und so vollständig in sich zurückkehren kann. Damit wird deutlich, dass für Schelling der Mensch aus Sicht der Natur eine Art höchstes und letztes Mittel ist, aus der Sicht des Menschen ein exklusiver „Ort“ im Weltenganzen. Das erhellt die Bedeutung des Menschen innerhalb des Ganzen der Natur. Der Mensch scheint das einzige Mittel und der einzige „Ort“ zum Erreichen des letzten Ziels, also für die Vollendung der Natur zu sein. Der letzte Abschnitt des Zitats (Z. 6/7) schlussfolgert aus dem vollständigen In-sich-Zurückkehren der Natur mittels der Vernunft des Menschen, dass ursprünglich, also vor Beginn der Entwicklung der Natur durch die Stufenfolge der einzelnen Naturprodukte hindurch, dasjenige, was nun als Intelligentes, Bewusstes, kurz als Vernunft im Menschen erscheint, identisch, also eins sei mit der Natur als reinem Subjekt. Dadurch weist Schelling auf ein Element hin, dass sowohl in der Natur wie auch im Menschen von gleicher Qualität oder gleicher Struktur auftritt, etwas, das den Menschen mit der Natur grundlegend verbindet: Geist. An anderer Stelle nennt dies Schelling den „Parallelismus der Natur mit dem Intelligenten“ (SW III, 331). Indem die Natur des selbstbewusstesten Menschen bedarf, um zum Bewusstsein ihrer Selbst zu gelangen, kennzeichnet Schelling den Geist der Natur als einen zwar produktiven, aber nicht reflektierenden, d. h. unbewussten, den Geist im Menschen als bewussten Geist, welchen er hier als Vernunft bezeichnet.

In Schellings Konzeption der Natur ist die Zweckmäßigkeit nun kein bloß regulatives Element für die Natur, wie bei Kant, sondern ein konstitutives, wobei sich das Konstitutive auf die Natur als Subjekt bezieht. Konstitutiv ist Schellings Idee einer teleologischen Ordnung der Natur deshalb, weil das zukünftige Wesen der Natur als Subjekt, so Schelling, substantiell davon abhängt, ob der vernunftbegabte Mensch als Endzweck der Natur sich aus Freiheit seiner Vernunft bedient, um dadurch der Natur als Subjekt zu ihrem von ihr angestrebten Selbstbewusstsein zu verhelfen.

Offen bleibt an dieser Stelle der Grund für das Bestreben der Natur, sich selbst anschauen bzw. sich ihrer selbst bewusst werden zu wollen. Geht es der Natur um eine Art cogito-Erfahrung, um eine Selbstvergewisserung, die durch eine Ver-Objektivierung zustande kommt? An anderer Stelle erfahren wir, dass für Schelling der Ursprung für dieses Bestreben in einer Selbstentzweiung der Natur liegt (SW III, 287, 302, 308), die für ihn den Rang einer notwendigen aber unbegründbaren Grundannahme besitzt; er spricht vom „ersten Postulat“ der Naturphilosophie (SW III, 308).

Damit lässt sich als Zwischenergebnis festhalten: Schelling entwirft die Idee einer Teleologie der Natur, in deren Zentrum der Mensch steht. Die Bedeutung des Menschen liegt für Schelling in seiner frühen Naturphilosophie darin, dass die Natur ohne die Vernunft im Menschen nicht an ihr letztes Ziel gelangen kann. Allerdings ist in der ausgewerteten Textstelle nichts darüber ausgesagt, ob zum Erreichen des Ziels mittels der menschlichen Vernunft die Freiheit des Menschen eine notwendige Voraussetzung darstellt. Eher könnte man an dieser Stelle den Eindruck gewinnen, dass Schelling in seiner frühen Naturphilosophie den Aspekt der menschlichen Freiheit noch gar nicht als eigenständige Denkkategorie problematisiert hat.⁷³ So erscheint hier die Vollendung der Natur durch die menschliche Vernunft ein eher notwendiger Schritt zu sein, der sich alleine durch die naturgegebene Existenz des vernunftbegabten Menschen vollzieht, nicht durch einen freien Willensakt des Menschen. Ein mögliches Scheitern der Natur bei ihrem Bestreben, ihr höchstes Ziel zu erreichen, wäre damit von vorneherein ausgeschlossen.

Eine andere Nuance zu der Frage, ob die Entwicklung der Natur bis hin zu ihrer Vollendung ein Geschehen aus Notwendigkeit oder aus Freiheit ist, soll durch die Analyse einer weiteren Textstelle ins Spiel gebracht werden, die den Freiheitsaspekt näher beleuchten kann. In der Einleitung der „Ideen zu einer Philosophie der Natur“ (1797) finden sich Gedanken Schellings zu der Frage, durch welchen Umstand der vorphilosophische Mensch erstmals zum Phi-

⁷³ Das Problem der Freiheit, sowohl derjenigen Gottes als auch der des Menschen, behandelt Schelling systematisch und umfassend erst 1809 mit seiner Freiheitsschrift „Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände“ [SW VII, 331-416].

losophen geworden ist. Dies sind bedeutsame Ausführungen deshalb, weil sie den ersten publizierten naturphilosophischen Überlegungen Schellings überhaupt vorangestellt sind und damit die große Denkrichtung für diese vorgeben:

1 „Wie eine Welt außer uns, wie eine Natur und mit ihr Erfahrung
möglich sei, (...) mit dieser Frage entstand Philosophie. Vorher hatten die Menschen im (philosophischen) Naturstande
gelebt. Damals war der Mensch noch einig mit sich selbst und
5 der ihn umgebenden Welt. (...) freiwillig entlässt die Natur
keinen aus ihrer Vormundschaft, und es gibt keine geborenen
Söhne der Freiheit. Es wäre auch nicht zu begreifen, wie der
Mensch je jenen Zustand verlassen hätte, wüssten wir nicht,
10 dass sein Geist, dessen Element Freiheit ist, sich selbst frei zu
machen strebt, sich den Fesseln der Natur und ihrer Vorsorge
entwinden und dem ungewissen Schicksal seiner eigenen Kräfte
überlassen musste, um einst als Sieger und durch eigenes
Verdienst in jenen Zustand zurückzukehren, in welchem er,
unwissend über sich selbst, die Kindheit seiner Vernunft ver-
15 lebte.

(...) Der Mensch ist nicht geboren, um im Kampf gegen das
Hirngespinnst einer eingebildeten Welt seine Geisteskraft zu
verschwenden, sondern einer Welt gegenüber, die auf ihn Ein-
fluss hat, ihre Macht ihn empfinden lässt, und auf die er zu-
20 rückwirken kann (...); zwischen ihm und der Welt also muss
keine Kluft befestigt, zwischen beiden muss Berührung und
Wechselwirkung möglich sein (...)“ (SW II, 13f.).

Dieses Zitat erhellt einen weiteren Aspekt des Verhältnisses zwischen Mensch und Natur, wobei hier gewissermaßen als Gelenk zwischen beiden die Freiheit steht. Schelling schildert den Vorgang, wie der Mensch als reines Naturprodukt ohne Vernunft zu einem Naturprodukt mit Vernunft wird. Der Übergang vom nichtphilosophischen Bewusstsein, oder wie Schelling auch sagt, von der Kindheit der Vernunft (Z. 14/15), in welcher der Mensch noch kein Selbstbewusstsein besitzt (Z. 14), zum philosophischen Bewusstsein, kommt durch eine Frage zustande (Z. 2/3). Geklärt wird an dieser Stelle von Schelling allerdings nicht, ob die erwachende Vernunft zu dieser Kernfrage führt oder ob umgekehrt die aufkommende Frage die Ver-

nunft des Menschen zum Erwachen bringt. Wenn Schelling davon spricht, dass die Natur den Menschen nicht freiwillig aus ihrer Vormundschaft (Z. 5/6) bzw. aus ihren Fesseln und ihrer Vorsorge (Z. 10/11) entlässt, so drückt er damit aus, dass die Emanzipation des Menschen als vernunftbegabtem Naturwesen kein natürlicher Akt, sondern ein Akt des Menschen gegen die Natur ist. Dass es keine geborenen Söhne der Freiheit gäbe (Z. 6/7), drückt damit genau dieses aus: Freiheit kommt dem Menschen nicht von Geburt an, also natürlicherweise und ohne sein Zutun zu, sondern stellt offenbar eine über das Natürliche hinausgehende Aktivität des Menschen dar, die durch seinen Geist, dessen Element Freiheit sei (Z. 9), ermöglicht wird. Der Impuls zur Selbstbefreiung des Menschen (Z. 10/11) entstammt also, so Schelling, dem Geist des Menschen. Dieser ist es, der sich selbst befreien möchte (Z. 9/10). Schließlich entwirft Schelling die Vision einer Rückkehr des Menschen in den ursprünglichen Zustand aus eigener Anstrengung (Z. 12/13), wobei der Unterschied zwischen diesem neuen „Natur“-Zustand und dem ersten Naturzustand im Vorhandensein des philosophischen Bewusstseins bestehen muss. Dadurch erhält dieser neue Zustand gegenüber dem alten eine zusätzliche Qualität.

Zusammenfassend lässt sich bis hierhin also sagen: Zunächst ist der Mensch ein Naturwesen. Offenbar auf natürlichem Wege wird dieses Naturwesen mit Vernunft und Geist ausgestattet. Sein Geist ist ihm zwar natürlicherweise gegeben, doch hat dieser in sich das Bestreben, sich selbst frei zu machen gegenüber der Natur. Damit findet Schelling im Natürlichen des Menschen ein Element, das ihn über das rein Natürliche hinaushebt. Der Mensch verfügt über ein naturgegebenes Potential zur Freiheit. Er vermag mit seiner erwachenden Vernunft die entscheidende Frage zu stellen, die ihn aus seinem bewusstseinsmäßigen Naturzustand hinausführt und so von der Natur emanzipiert. Die Realisierung des Potentials führt zur Realität der menschlichen Freiheit. Schließlich führt den Menschen der Gebrauch des gleichen Mittels, das ihn aus der Natur befreit hat, auch wieder zur Natur zurück, nur unter neuem Vorzeichen.

Im letzten Abschnitt des Zitats deutet Schelling ein Moment der Steigerung des bisherigen an: Nicht nur, dass der Mensch sich durch seine vom Geist herrührende Freiheit von der Natur, die zunächst auf ihn Einfluss hat (Z. 18/19), emanzipieren kann, er vermag sogar wiederum auf diese zurückzuwirken (Z. 19/20), auf sie Einfluss zu nehmen. Schellings Schlussfolgerung besteht darin: Wenn diese Rückwirkung des Menschen auf die Natur, welche auch auf ihn wirkt, besteht, so muss grundsätzlich die Möglichkeit einer Berührung und Wechselwirkung zwischen Mensch und Natur gegeben sein (Z. 21/22). Diese Möglichkeit scheint im menschlichen Geist begründet zu liegen, welcher in der Natur als unbewusster, im Menschen

als bewusster Geist wirksam ist. Das Zurückwirken des Menschen mittels seiner Geisteskraft (Z. 17) kann als Maß für seine Freiheit gegenüber der Natur interpretiert werden.

Eine kritische Nachfrage müsste einer genaueren Bestimmung der Freiheit des Menschen in Schellings früher Naturphilosophie nachgehen: Was ist ihr genauer Ursprung? Worauf ist sie im Einzelnen gegründet? Wie unabhängig von der Natur ist sie wirklich? Was genau umfasst sie? Ist sie eine bloß partielle Freiheit? Wird sie von Schelling rein immanent begriffen oder existenziell? Mangelnder Textstellen wegen muss dieser Fragenkomplex als offenes Problem stehen gelassen werden.

In seiner Freiheitsschrift (1809) identifiziert Schelling den hier skizzierten Freiheitsbegriff als denjenigen des Idealismus⁷⁴, der ein bloß allgemeiner und formeller Begriff der Freiheit sei (SW VII, 351f.), und der nicht hinreiche, „(...) das Bestimmte der menschlichen Freiheit zu zeigen (...)“ (SW VII, 352). Dagegen stellt Schelling folgende Bestimmung der menschlichen Freiheit: „Der reale und lebendige Begriff aber ist, dass sie ein Vermögen des Guten und des Bösen sei“ (SW VII, 352). Mit dieser Charakterisierung möchte Schelling aber nicht den formellen Freiheitsbegriff des Idealismus ersetzen, sondern diesen nur genauer bestimmen. Wie für den Idealismus folgt auch nach Schellings Auffassung die „(...) freie Handlung (...) unmittelbar aus dem Intelligiblen des Menschen“ (SW VII, 384), welches „(...) außer allem Kausalzusammenhang, wie außer oder über aller Zeit“ ist (SW VII, 383). Allerdings, so Schelling in Ergänzung der idealistischen Bestimmung von Freiheit, ist die freie Handlung „(...) notwendig eine bestimmte Handlung, z. B. um das Nächste anzuführen, eine gute oder böse“ (SW VII, 384). In einer zusammenfassenden Formulierung charakterisiert Schelling die menschliche Freiheit so: „(...) frei ist, was nur den Gesetzen seines eignen Wesens gemäß handelt und von nichts anderem weder in noch außer ihm bestimmt ist“ (SW VII, 384). Schelling entwirft also einen Freiheitsbegriff, der die Identität von Notwendigkeit und Freiheit behauptet. Notwendigkeit besteht, weil die freie Handlung notwendig eine bestimmte ist und dem eigenen Wesen entsprechen muss, Freiheit besteht, weil die freie Handlung unter keinem inneren noch äußeren Zwang steht. Außerdem ist die von Schelling charakterisierte Freiheit zugleich eine negative und positive Freiheit im Kantischen Sinne als Freiheit von etwas und Freiheit für etwas.⁷⁴ Sie ist Freiheit von innerem wie äußerem Zwang und Freiheit für das Gute oder für das Böse. Zur Emanzipation des Menschen gegenüber der Natur sagt Schelling, und greift damit einen Aspekt der Freiheit aus seiner frühen Naturphilosophie auf: „Die

⁷⁴ Negative Freiheit wird von Kant bestimmt „(...) als Unabhängigkeit von empirischen Bedingungen (...)“ (KrV, B 582; vgl. KpV, § 8, 58). Unter positiver Freiheit versteht Kant das „(...) Vermögen (...), eine Reihe von Begebenheiten von selbst anzufangen (...)“ (KrV, B 582; vgl. KpV, § 8, 58) bzw. die „Autonomie“ oder „Selbstgesetzgebung“ des Willens (GMS, IV 431ff., 434, 440).

Selbstheit *als* solche ist Geist, oder der Mensch ist Geist als ein selbstisches, besonders (von Gott geschiedenes) Wesen, welche Verbindung eben die Persönlichkeit ausmacht. Dadurch aber, dass die Selbstheit Geist ist, ist sie zugleich aus dem Kreatürlichen ins Überkreatürliche gehoben, sie ist Wille, der sich selbst in der völligen Freiheit erblickt, nicht mehr Werkzeug des in der Natur schaffenden Universalwillens, sondern über und außer aller Natur ist“ (SW VII, 364).

Eine Sonderstellung innerhalb der Natur nimmt der Mensch für Schelling aufgrund zweier weiterer Aspekte ein. Erstens, darauf wurde zu Beginn dieses Kapitels bereits hingewiesen, besitze der Mensch wegen des Übergewichts der Sensibilität gegenüber der Irritabilität und des Bildungstriebes (SW III, 198ff.) ein einzigartiges Gehirn: „Wenn es aus dem Vorhergehenden gewiss ist, dass Sensibilität (als das Negative der Irritabilität) an das Dasein eines *Organismus* gebunden ist, der der Irritabilität gar nicht unterworfen ist, so sehen wir das *Gehirn*, als den Kern gleichsam, aus welchem jener Organismus hervorquillt, am größten und vollkommensten organisiert beim Menschen, und abwärts von ihm in ein immer kleineres Volum[en, M. A.] und unvollkommenere Organisation zusammenschwindend“ (SW III, 199f.). Erstaunlich modern an dieser Ausführung zum Gehirn ist, dass Schelling als Kriterium zur qualitativen Beurteilung des Gehirns nicht nur dessen Volumen angibt – dieses alleine wäre nicht das Entscheidende – , sondern zusätzlich seine Organisiertheit, d. h. seine besondere Struktur und innere Differenzierung.

Der zweite Aspekt, durch den der Mensch in Schellings Augen aus der übrigen Natur herausgehoben ist, besteht in seinem aufrechten Gang. Diesen sieht Schelling als Voraussetzung dafür an, dass die Sensibilität ihre äußerste Ausprägung im Menschen annehmen kann. Schelling sagt hierzu: „Es ist auffallend, dass die *Sensibilität* in der höchsten Vollkommenheit für die Natur nur in der vertikalen Gestalt des Menschen erreichbar war (...)“ (SW IV, 74). In seinen identitätsphilosophischen Würzburger Vorlesungen „System der gesamten Philosophie und der Natur-Philosophie insbesondere“ (1804) [SW VI, 131-576] äußert sich Schelling folgendermaßen zum aufrechten Gang: „Schon die aufrechte Gestalt und Bildung des Menschen, die keinem Tier so eigentlich und so entschieden zukommt, zeigt höchst bedeutend auf ihn als Schluss der Natur, als dasjenige hin, was weder bloß Tier noch bloß Pflanze, sondern absolute Identität davon ist. (...) Er [der Mensch, M. A.] ist Organ der Erde, wodurch sie nicht nur die Sonne, sondern die ganze himmlische Umwölbung fasst (...). Er ist aber ebenso Organ der Sonne, wodurch sie die Erde erkennt und zur Erde spricht, auf der er, ein sichtbarer Gott, wandelt, durch seine Bewegung Nähe und Ferne verbindend, und alles umwandelnd und bildend wie die Natur“ (SW VI, 488f.). Demnach betrachtet Schelling den

Menschen einerseits als „Wahrnehmungs-“ und „Denk-Organ“ für die Natur (Erde, Sonne) – dieser Aspekt klingt oben unter dem Gesichtspunkt der menschlichen Vernunft bereits an – , andererseits sieht Schelling im Menschen einen Kokreator, der gleich der Natur verwandelnd tätig ist.

9.5 Unbewusste und bewusste Produktion der Natur – Endzweck der Natur

Der Gedankengang Schellings, und zugleich sein Argument für die Feststellung einer in der Natur und im Menschen gleichermaßen wirksamen Geistigkeit, ist demnach der folgende: Der Mensch als Naturprodukt und im Besonderen seine Vernunft finden sich als a posteriori Gegebenes. Möchte man für die Vernunft im Menschen als Naturprodukt nicht von einer creatio ex nihilo, einer Schöpfung aus nichts ausgehen, was für Schelling aus Wissenschaftlichkeitsgründen als Erklärung nicht in Frage kommt (SW III, 273), so muss diese Vernunft, im Sinne eines Kontinuums, bereits in der Natur wirksam sein, wenngleich als unbewusstes Gestalten im Unterschied zum bewussten Gestalten im Menschen. Den alles entscheidenden Unterschied schließlich zwischen dem Unbewussten in der Natur und dem Bewussten im Menschen erklärt sich für Schelling durch das Phänomen der menschlichen Freiheit, die ihrerseits im Wesen des menschlichen Geistes begründet liegt.

Die gesamte Bewegung: Anfangszustand, Hinausgehen aus diesem Anfangszustand und schließlich Zurückkehren in den Ausgangszustand – diesmal aber mit Selbstbewusstsein – , diese Bewegung schildert Schelling gleichermaßen für die Natur (reines Subjekt, Trennung in Subjekt und Objekte / Selbstbewusstsein, selbstbewusstes reines Subjekt) wie für den Menschen (philosophischer Naturzustand, Vernunft / Selbstbewusstsein, selbstbewusster Naturzustand) und begründet so einen Parallelismus zwischen Natur und Mensch, der selbst wiederum im Kontinuum des Geistes seinen Grund hat.

Die Natur als Produktivität (*natura naturans*) ist also in der Produktion der Naturprodukte (*natura naturata*) bewusstlos tätig und bleibt dadurch Natur. Als das Ergebnis des Zusammenwirkens der zwei Grundkräfte der Expansion und Attraktion auf einer höheren Stufe (Potenz; vgl. Kap. 8.3.1.3) ist auch der Mensch zunächst Naturprodukt, ist mit anderen Worten nicht als Geist aus dem Nichts hervorgetreten oder vom Himmel gefallen, sondern gleich den Steinen, Pflanzen und Tieren aus der Natur entstanden. Zugleich aber ist mit dem Menschen eine neue Welt begründet: Er ist das Wesen innerhalb der Natur, das mittels Vernunft und Freiheit ein Bewusstsein seines Selbst entwickelt. Indirekt also, in der Produktion des Menschen als Naturprodukt, das durch Vernunft bzw. Geist zum Selbstbewusstsein gelangt und

dadurch über die Natur hinausweist, ist die Natur bewusst tätig.⁷⁵ Erst mit der Entstehung des selbstbewussten Menschen erreicht für Schelling die Natur ihr höchstes und letztes Ziel, ist die Entwicklung der Natur abgeschlossen. Insofern sieht Schelling im Menschen als höchstem und letztem Mittel der Natur den Endzweck der Natur (vgl. Kap. 9.4; dort auch zum Problem einer Teleologie).⁷⁶ Dies macht die besondere Stellung und Bedeutung des Menschen in Schellings früher Naturphilosophie aus.

9.6 Folgen der Konzeption

Mit der von Schelling vorgeschlagenen Gesamtkonzeption von Natur und Mensch, mit dem Parallelismus der Natur mit dem Intelligenten ist es ihm möglich, zwei grundlegende philosophische Probleme zu lösen: Erstens ist die erkenntnistheoretische Frage für Schelling beantwortet, wie die Vorstellungen im Menschen mit den Objekten außerhalb seiner Vorstellung übereinstimmen können, was Schellings Definition von Wahrheit entspricht (SW III, 339). Weil sowohl in den Gegenständen der Natur Geist bzw. Vernunft wirkt, nur unbewusst, als auch im Menschen, dort aber bewusst, ist diese Übereinstimmung möglich. Die Erkennbarkeit der Naturobjekte ist gewährleistet, weil in ihnen die gleichen Gesetze verwirklicht sind wie im Bewusstsein des Menschen, weil also eine strukturelle Gemeinsamkeit herrscht (vgl. Kap. 8.3.1.1).

Zweitens ist der Dualismus zwischen Materie und Geist, zwischen Natur- und Vernunftseite des menschlichen Wesens aufgehoben. Die Frage nach dem Wesen des Menschen löst sich für Schelling, indem er den Menschen als ein komplexes Ganzes vorstellt, als einen Organismus, bei dem die Naturseite zwar zunächst die notwendige Voraussetzung der Vernunftseite ist, die Vernunft aber dann die Naturseite überwindet. Da nach Schellings Auffassung „Die Natur (...) der sichtbare Geist, der Geist die unsichtbare Natur (...)“ ist (SW II, 56), kann gemäß der äußeren Einheit der Natur, der Einheit von Geist und Natur (vgl. Kap. 8.3.1.1), dieser Organismus im Sinne eines geistigen Monismus aufgefasst werden: Der Mensch im eigentlichen Sinne ist letztlich ein geistiges Wesen.

Eine kritische Analyse könnte noch die Frage klären, wie sprunghaft oder wie kontinuierlich sich Schelling das Hervorgehen des Geistes aus der Natur vorstellt und welche Argumente er für die eine oder andere Antwort bereit hält. Für eine Antwortrichtung kann auf eine Stelle im „System des transzendentalen Idealismus“ verwiesen werden, an der Schelling zu

⁷⁵ Die differenzierte Unterscheidung von Vernunft, Mensch und Gott nimmt Schelling erst in seiner Spätphilosophie vor (Wetz 1996, 221).

⁷⁶ In seiner „Allgemeinen Deduktion des dynamischen Prozesses“ von 1800 drückt Schelling den Endzweckcharakter des Menschen so aus: „(...) die Natur hat von Ferne schon die Anlage gemacht zu dieser Höhe, welche sie durch die Vernunft erreicht“ (SW IV, 76).

Bedenken gibt, „(...) dass der Geist eine ewige Insel ist, zu der man durch noch so viele Umwege von der Materie aus nie ohne Sprung gelangen kann“ (SW III, 429).

9.7 Rückkoppelung im System Mensch-Natur

Der Mensch ist für Schelling nicht nur Natur in der Natur. Schelling findet in der Natur vielmehr etwas, das über sich als Natürliches hinausweist: den Menschen als vernunftbegabtes und freiheitsfähiges Wesen: „Dass der Mensch auf die Natur selbsttätig wirkt, sie nach Zweck und Absicht bestimmt, (...) ist die reinste Ausübung seiner rechtmäßigen Herrschaft über die tote Materie, die ihm mit Vernunft und Freiheit zugleich übertragen wurde“ (SW II, 74). Schelling findet den Menschen nicht als bloßes Gattungswesen Homo vor, sondern gewissermaßen als Revolutionär gegen die Natur. Indem der Mensch frei ist gegen die Natur – hier zunächst gegen die tote Natur –, ist er ein natürlich-übernatürliches Doppelwesen. Der Naturmensch will über sich selbst hinaus, will „Gott“-Mensch werden. In der menschlichen Freiheit kommt die Gottähnlichkeit des Menschen zum Ausdruck. Diese Freiheit wirkt auf die Natur zurück. Zunächst nur auf die Natur als Produkt (Objekt). Insofern die Natur als Produktivität den Menschen als bewusstseinsbegabtes Produkt hervorbringt, die Natur aber nur im menschlichen Bewusstsein zum Bewusstsein ihrer selbst gelangen kann, wirkt das Produkt (der Mensch mit seinem Bewusstsein) auch auf die Produktivität (die Natur als Subjekt) zurück und bewirkt damit eine Rückkoppelung vom Produkt zur Produktivität. Explizit ausgesprochen findet sich diese Konsequenz aus der Charakterisierung des Menschen als letztem und höchstem Mittel für die Natur in Schellings früher Naturphilosophie nicht. Der Sache nach ist dieser Gedanke meinem Verständnis nach jedoch in Schellings Ausführungen zum beschriebenen Verhältnis von Natur und Mensch enthalten, zumindest angelegt.⁷⁷ Und es ist ein erstaunlicher Gedanke, wird doch dem Menschen eine ungeheure Stellung innerhalb des Weltganzen verliehen, aus welcher besondere Würde und Verantwortung resultieren.

9.8 Typus der Entwicklung

Die Feststellung von Rückkoppelung im System Mensch-Natur hat Konsequenzen für den Typus von Entwicklung, den Schelling seiner Naturphilosophie zugrunde legt: Sobald in einer Entwicklung Rückkoppelungseffekte auftreten, kann es sich grundsätzlich nicht mehr um Präformation im Sinne der Involution handeln (vgl. Kap. 8.2). Vielmehr trägt diese Entwicklung

⁷⁷ In der Münchner Vorlesung „Die Naturphilosophie“ von 1827 spricht Schelling diesen Gedanken explizit aus, wenn er über das absolute Subjekt – hier mit Gott bezeichnet – sagt: „Teils ist Gott offenbar in einem Prozess begriffen, und wenigstens gerade um *als* Gott zu sein, einem Werden unterworfen“ (SW X, 124).

dann im Wesentlichen epigenetische Züge. Dass dies Schelling proklamiert, habe ich bereits gezeigt. Hier erweist sich nun der epigenetische Charakter der frühen Schellingschen Naturphilosophie aus einem gewichtigen sachlichen Grund.

Teil 3

10 Späte und späteste Naturphilosophie?!

Beim Studium der Schelling-Literatur⁷⁸, welche seine Spätphilosophie zum Gegenstand hat, fällt auf, dass von einer späten oder spätesten Naturphilosophie an keiner Stelle explizit die Rede ist. Selbst Schmied-Kowarzik, der sich noch am ausführlichsten mit Schellings „Darstellung des Naturprozesses“ (1843/44) unter dem Blickwinkel naturphilosophischer Fragestellungen auseinandersetzt (Schmied-Kowarzik 1998), und damit mit Schellings Naturphilosophie innerhalb seines Spätwerks, entschließt sich nicht zu dem Schritt, die These von einer spätesten Naturphilosophie bei Schelling aufzustellen. Die Thematik der Naturphilosophie im Rahmen von Schellings Spätphilosophie spielt in der Schellingforschung bis heute keine Rolle. Und so verwundert es nicht, dass auch die Vorlesung „Die Naturphilosophie“ (1827)⁷⁹, in der nach meiner Auffassung Schellings späte Naturphilosophie zum Ausdruck kommt, und das Fragment „Darstellung des Naturprozesses“ (1843/44), aus meiner Sicht Schellings späteste Naturphilosophie, in dieser Hinsicht bislang ein stiefmütterliches Dasein fristen. Auch in umfassenden und wegweisenden Arbeiten zu Schellings Spätwerk wie der Untersuchung „Schellings letzte Philosophie. Die negative und positive Philosophie im Einsatz des Spätidealismus“ (1940) von Fuhrmans, der „epochemachenden Studie“ (Tilliette 2004, 488) „Die Vollendung des Deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings“ (1975) von Schulz, der Untersuchung „Das Absolute in der Geschichte. Philosophie und Theologie der Geschichte in der Spätphilosophie Schellings“ (1965) von Walter Kasper, der Dissertation „Reflexion und Erfahrung. Eine Interpretation der Früh- und Spätphilosophie Schellings“ (1968) von Wild oder schließlich der Abhandlung „Geschichtliche Vernunft. Die Weiterführung der Kantischen Vernunftkritik in der Spätphilosophie Schellings“ (1996) von Axel Hutter, welche Schellings Spätphilosophie ausdrücklich zum Gegenstand haben, finden die zwei genannten späten Werke von Schelling keinerlei Beachtung.⁸⁰

In der Schellingforschung wird also weitgehend in Frage gestellt, wenn nicht bestritten, dass von einer eigenständigen, späten Naturphilosophie bei Schelling überhaupt gesprochen werden kann. Die Mehrheit der Forscher sieht ausschließlich die zwei großen Themen „Philosophie der Mythologie“ und „Philosophie der Offenbarung“ als Schellings eigentliche Spät-

⁷⁸ Siehe Fußnote 18 (Kap. 4).

⁷⁹ „Die Naturphilosophie“ (1827) [SW X, 99-125].

⁸⁰ Thomas Buchheim analysiert zwar in seiner Schrift „Eins von Allem. Die Selbstbescheidung des Idealismus in Schellings Spätphilosophie“ (1992; Teil III) eingehend die „Darstellung des Naturprozesses“, allerdings unter prinzipientheoretischen Gesichtspunkten und nicht aus naturphilosophischer Perspektive.

philosophie an.⁸¹ Mit dem dritten Hauptteil meiner Arbeit möchte ich hingegen die These untermauern, dass sich beim späten Schelling sehr wohl eine eigenständige Naturphilosophie findet, die diesen Namen verdient, mit anderen Worten, dass maßgebliche inhaltliche Differenzen zwischen den Ausführungen der „Naturphilosophie“ bzw. der „Darstellung des Naturprozesses“ und der im zweiten Hauptteil meiner Arbeit beschriebenen, frühen naturphilosophischen Position Schellings bestehen.

Einen Unterstützer meiner These finden wir in Arsenij Gulyga, Schellings russischem Biographen, der die Auffassung vertritt, dass Schelling mit der Vorlesung „Die Naturphilosophie“ seine frühen Anschauungen zur Natur nicht nur referierend wiedergibt, sondern auch sein späteres Verhältnis zur Naturphilosophie offenbart, und darüber hinaus einige, teilweise wesentliche Korrekturen vornimmt (Gulyga 1989, 313). Allerdings führt Gulyga nicht aus, worin diese Korrekturen im Einzelnen bestehen. Dies zu untersuchen, ist ein Ziel der weiteren Ausführungen meiner Arbeit. Außerdem referiert Gulyga in seiner Biographie „Schelling. Leben und Werk“ (Gulyga 1989) auf 2 ½ Seiten die groben Züge der „Darstellung des Naturprozesses“ und kommt dann zu dem Schluss, bei diesem Text „(...) von einer Naturphilosophie des späten, >spätesten< Schelling [zu, M. A.] sprechen“ (Gulyga 1989, 369). Zeltner spricht davon, dass Schelling in der fraglichen Vorlesung „(...) eine in vielfacher Beziehung neue >Darstellung des Naturprozesses< vorgetragen“ habe (Zeltner 1954, 49) und dass die „Darstellung des Naturprozesses“ eine „(...) in vieler Hinsicht weiterführende Behandlung ihrer [der Naturphilosophie, M. A.] Probleme unter den neuen Gesichtspunkten [der positiven Philosophie, M. A.]“ sei (Zeltner 1954, 62). Beide Autoren belassen es aber nur bei allgemeinen Andeutungen. Das Weiterführende der „Darstellung des Naturprozesses“ im Vergleich zu Schellings früher Naturphilosophie im Einzelnen darzulegen, ist eines der Kernanliegen meiner folgenden Untersuchungen.

Schellings späte und späteste Naturphilosophie manifestiert sich in zwei Vorlesungen. Nachdem Schelling 1806 im Rahmen der „Jahrbücher der Medizin als Wissenschaft“ seine „Aphorismen über die Naturphilosophie“⁸² verfasst hat, folgen hinsichtlich naturphilosophischer Äußerungen zunächst über 20 Jahre des Schweigens. Anderen Themen gilt Schellings vorrangiges Interesse in dieser Zeit. Ein Vierteljahrhundert nach der letzten Gesamtdarstellung der frühen Naturphilosophie⁸³ präsentiert Schelling in der Münchner Vorlesung „Die

⁸¹ Die „Philosophie der Mythologie“ (1821-1846) [SW XI, 1-572, SW XII, 1-674] und die „Philosophie der Offenbarung“ (1831-1844) [SW XIII, 1-530, SW XIV, 1-334] bilden im Wesentlichen Schellings sogenannte positive Philosophie.

⁸² „Aphorismen über die Naturphilosophie“ (1806) [SW VII, 198-244].

⁸³ „Über den wahren Begriff der Naturphilosophie und die richtige Art, ihre Probleme aufzulösen“ (1801) [SW IV, 79-104].

Naturphilosophie“ von 1827 seine Naturphilosophie erneut als eine einheitliche Konzeption.⁸⁴ Schließlich greift Schelling ein letztes Mal die Thematik der Natur in der Berliner Vorlesung „Darstellung des Naturprozesses“ vom Winter 1843/44 auf⁸⁵, also 16 Jahre nach den Münchner Vorlesungen und zehn Jahre vor seinem Tod.

Folgt man der vorherrschenden Auffassung über die Periodisierung des Schellingschen Werkes⁸⁶, so wird mit der Freiheitsschrift „Philosophischen Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit“ (1809) die Grundlage für Schellings Spätphilosophie gelegt, die nach dem Weltalter-Projekt⁸⁷ der mittleren Schaffensperiode in der „Philosophie der Mythologie“ und der „Philosophie der Offenbarung“ ihren Höhepunkt erreicht (Baumgartner / Korten 1996, 143; Fuhrmans 1940; Heidegger 1971; Schulz²1975, 113; Schulz³1988, 14; Tilliette 1975, 96; Zeltner 1975, 68). Insofern müsste auch Schellings späte Naturphilosophie aus dem Durchgang durch die Freiheitsschrift hervorgehen. Dies im Einzelnen darzulegen, muss einem eigenen Forschungsprojekt überlassen bleiben. Intuitiv erwarte ich aber für Schellings spätes Philosophieren Änderungen, neue Gewichtungen und Bewertungen auch in bezug auf die Themen Natur und Mensch und deren Beziehung zueinander und Abhängigkeit voneinander. Endziel meiner Untersuchungen ist es, herauszuarbeiten, worin im Einzelnen die Unterschiede zwischen Schellings früher und später Naturphilosophie bestehen, d. h. es soll geklärt werden, welche unterschiedlichen Begriffe verwendet werden, welche formalen, welche methodischen, welche inhaltlichen Unterschiede bestehen, welche unterschiedliche Färbung und Gewichtung gemeinsame Elemente haben, und schließlich, welche Tragweite die jeweiligen Unterschiede für die philosophische Aussage Schellings haben.

⁸⁴ „Die Naturphilosophie“ (1827) [SW X, 99-126]. „Die Naturphilosophie“ ist Teil der Vorlesungsreihe „Zur Geschichte der neueren Philosophie“ (1827) [SW X, 1-200], die 44 einzelne Vorlesungen umfasst und posthum unter dem genannten Titel von Schellings zweitältestem Sohn *Karl Friedrich August Schelling (Fritz)* (1815-1863) herausgegeben wurde (Gulyga 1989, 311; Hutter 1996, 127).

⁸⁵ „Darstellung des Naturprozesses“ (1843/44) [SW X, 301-390]. Die „Darstellung des Naturprozesses“ ist Teil der zu Lebzeiten Schellings unveröffentlicht gebliebenen Vorlesung „Über die Prinzipien der Philosophie“ (SW X, 301; Baumgartner / Korten 1996, 200).

⁸⁶ Für Details zu den verschiedenen Vorschlägen der Einteilung des Schellingschen Werkes vgl. Baumgartner / Korten (1996, 9-12), Frank (²1995, 9), Holz (1975a, 59f.), Sandkühler (1970, 81-87), Wetz (1996, 10f., 218ff.) und Zeltner (1954, 45-64; 1975, 48-101) (siehe Fußnote 19 (Kap. 5), Fußnote 63 (Kap. 9)).

⁸⁷ Schelling beginnt seine Arbeit an den „Weltaltern“ im September 1810 (Stuttgart/München) und führt diese bis zum Sommersemester 1833 (München) fort. Entsprechend den drei Zeitdimensionen („Weltaltern“) Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft sieht Schelling drei Teile bzw. Bücher für die „Weltalter“ vor. Realisiert hat Schelling jedoch nur den ersten Teil, die Vergangenheit. Von den zu Schellings Lebzeiten unveröffentlichten Fragmenten der „Weltalter“ (I. Buch) existieren drei von Schelling korrigierte Fassungen: 1811 (1. Fassung), 1813 (2. Fassung), 1815 (3. Fassung). Die letzte der drei Fassungen wurde von K. F. A. Schelling in die Gesamtausgabe aufgenommen (Baumgartner / Korten 1996, 137f.; Gulyga 1989, 275f.; Holz 1975b, 108; Tilliette 2004, 263-269). Inhaltlich geht das Weltalterprogramm in Schellings Spätphilosophie („Philosophie der Mythologie und der Offenbarung“) auf (Baumgartner / Korten 1996, 146).

11 Schellings Spätphilosophie

Herrscht in der Schellingforschung schon bei der Frage nach der Periodisierung des Schellingschen Gesamtwerks Uneinigkeit, so dass bis heute von keiner allgemein anerkannten Standardeinteilung gesprochen werden kann⁸⁸, so scheiden sich endgültig die Geister, was die Deutung von Schellings Spätwerk hinsichtlich seines Grundcharakters anbelangt. Von einem Konsens innerhalb der Forschergemeinschaft kann auch hier bislang keine Rede sein. So ist Schellings Spätphilosophie ein bis zum heutigen Tag offenes Problem. Die anhaltenden Kontroversen um beide Fragen zeigen die außerordentliche Komplexität und Vielschichtigkeit des behandelten Gegenstandes.

Mit diesem Überblickskapitel möchte ich zum dritten großen Teil meiner Untersuchungen hinführen und diesen in den Komplex der Schellingschen Spätphilosophie einbetten und dort verorten. Die Ausführlichkeit des Kapitels scheint mir notwendig, um ein möglichst umfassendes und klares Bild der Spätphilosophie Schellings vor Augen zu haben. Dieses Bild soll ermöglichen, insbesondere den Stellenwert des im Spätwerk eingebetteten und von mir analysierten und problematisierten Textes „Darstellung des Naturprozesses“ ermessen zu können, zumal eine systematische und gründliche Darstellung der Schellingschen Spätphilosophie als solche in der Literatur bisher nicht zu finden ist.

11.1 Quellenlage

Die „Philosophie der Mythologie“ und die „Philosophie der Offenbarung“ bilden zusammen die Religionsphilosophie oder in Schellings Worten die „philosophische Religion“ (SW XI, 250f., 255, 568; TGB 1848, 188) des späten Schelling (vgl. Kap. 11.5.3). Schelling trägt sie wiederholt und ausschließlich in Vorlesungen vor allem in München (1827-1841) und Berlin (1841-1846) vor⁸⁹, kann sich aber Zeit seines Lebens zu keiner Publikation entschließen.⁹⁰ Das offene Problem der Spätphilosophie beginnt bereits mit ihrer undurchsichtigen Quellen-

⁸⁸ Siehe Fußnote 86 (Kap. 10).

⁸⁹ Die „Philosophie der Mythologie“ liest Schelling zwischen 1821 und 1846 insgesamt 18mal: einmal in Erlangen (1821), 11mal in München (1828-1841) und sechsmal in Berlin (1842-1846). Die „Philosophie der Offenbarung“ liest er zwischen 1831 und 1844 insgesamt fünfmal: dreimal in München (1831-1838) und zweimal in Berlin (1841/42, 1844) (Baumgartner / Korten 1996, 149, 243f.; Gulyga 1989, 384-386; Tilliette 2004, 565-568).

⁹⁰ Lediglich die „Philosophie der Offenbarung“ vom WS 1841/42 wurde 1843 gegen Schellings Willen vom Theologen *Heinrich Eberhard Gottlob Paulus* (1761-1851) in einer mit ausführlichen Kommentaren und polemischen Bemerkungen herausgegebenen Nachschrift zu Schellings Lebzeiten veröffentlicht (Baumgartner / Korten 1996, 24, 192; Dietzsch 1978, 103f.; Gulyga 1989, 363f.; Kirchhoff ²1988, 57; Tilliette 2004, 405f., 417f., 574; Wetz 1996, 186; Zeltner 1954, 42f.). Der Titel der Nachschrift lautet: „Die endlich offenbar gewordene positive Philosophie der Offenbarung oder Entstehungsgeschichte, wörtlicher Text, Beurteilung und Berichtigung der v. Schellingschen Entdeckung über Philosophie überhaupt, Mythologie und Offenbarung des dogmatischen Christentums im Berliner Winterkursus von 1841/42. Der allgemeinen Prüfung vorgelegt von Dr. H. E. G. Paulus“ (Pareyson 1977, 634; vgl. Frank ²1993).

lage. Schellings Spätwerk wurde von seinem Sohn Fritz zwar nach Maßgabe und Intentionen Schellings in den Berliner Fassungen von 1841/42 als geschlossenes Gebilde in vier Bänden der II. Abteilung posthum in den Jahren 1856-1858 herausgegeben (SW XI-XIV).⁹¹ Da Schellings Verfügung „Übersicht meines künftigen handschriftlichen Nachlasses“ vom Februar 1853 (ÜhN, 668-676), nach der sein Sohn die Edition vorgenommen hat, einigermaßen eindeutig ist, können ihm auch kaum Vorwürfe in Bezug auf eine eigene Interpretationsinteressen verfolgende Editionspraxis gemacht werden (Baumgartner / Korten 1996, 144; Tilliette 2004, 354). Dennoch zeigt sich Schellings Spätwerk beim näheren Hinsehen nicht als das einheitliche Werk, als das es zunächst aufgrund der Edition seines Sohnes erscheinen mag.⁹² Tilliette spricht diesen Sachverhalt so aus: Es „(...) ist kein reines, in sich abgeschlossenes Werk (...)“ (Tilliette 2004, 360), vielmehr ist es „(...) ein im Werden begriffenes Werk (...)“ (Tilliette 2004, 356; vgl. Tilliette 1992, Titel), das der Spätphilosophie „(...) in ihrer Gesamtheit (...) ein recht zusammengewürfeltes Aussehen (...)“ verleiht (Tilliette 2004, 471). Insbesondere die allgemein einführenden Texte zur rationalen Philosophie sind problematisch, weil sie ein Durcheinander von älteren und neueren Bruchstücken darstellen, in dem sich mindestens zwei Zyklen aus ganz verschiedenen Entwicklungsstadien überkreuzen. Übergänge zwischen einander zunächst widersprechenden Texten wurden erst nachträglich geschaffen. Außerdem sind die Texte der „Sämtlichen Werke“ vielfach nachdatiert, wengleich es sich bei den meisten Texten des Spätwerks im Wesentlichen jeweils um die Fassungen der Berli-

⁹¹ Nach den „Sämtlichen Werken“ ergibt sich folgende Gliederung der Schellingschen Spätphilosophie:

I. Einleitung in die Philosophie der Mythologie (hrsg. 1856):

1. Buch: Historisch-kritische Einleitung in die Philosophie der Mythologie (1842) [SW XI, 1-252].
2. Buch: Philosophische Einleitung in die Philosophie der Mythologie oder Darstellung der reinrationalen Philosophie (1847-1852) [SW XI, 253-572]; Abhandlung über die Quelle der ewigen Wahrheiten (17.1.1850) [SW XI, 573-590].

II. Philosophie der Mythologie (hrsg. 1857):

1. Buch: Der Monotheismus (1842) [SW XII, 1-133].
2. Buch: Die Mythologie (1842) [SW XII, 134-674]; Über die Bedeutung eines der neuentdeckten Wandgemälde von Pompeji (1833) [SW XII, 675-685].

III. Philosophie der Offenbarung (hrsg. 1858):

1. Buch: Einleitung in die Philosophie der Offenbarung oder Begründung der positiven Philosophie (1841/42, 1844/45) [SW XIII, 1-174].
2. Buch: Der Philosophie der Offenbarung erster Teil (1844) [SW XIII, 175-530].
3. Buch: Der Philosophie der Offenbarung zweiter Teil (1844) [SW XIV, 1-334]; Andere Deduktion der Prinzipien der positiven Philosophie (1841) [SW XIV, 335-356]; Erste Vorlesung in Berlin (15.11.1841) [SW XIV, 357-367].

Der Textumfang der Spätphilosophie beträgt 2175 von insgesamt 7740 Seiten der „Sämtlichen Werke“. Zur Diskussion anderer sinnvoller Gliederungen als der von Schellings Sohn vorgelegten vgl. Schulz (1975, 187ff.) und die Anordnung des „Münchener Jubiläumsdrucks“ von Manfred Schröter (siehe Sigle „SW“). Zur Konkordanz der 1. Stuttgarter (K. F. A. Schelling) und der 2. Münchner (M. Schröter) Gesamtausgabe vgl. Zeltner (1975, 103-108).

⁹² Grundsätzliche Zweifel an der unbedingten Authentizität der von K. F. A. Schelling in den „Sämtlichen Werken“ wiedergegebenen Texte äußert Fuhrmanns, der neben Schröter als Einziger Erinnerungen an den 1944 durch britische Flächenbombardements verbrannten Nachlass Schellings in München übermitteln konnte (Initia, XXII; vgl. Ehrhardt 1998, 45).

ner Vorlesungen von 1841/42 bzw. 1844/45 handelt (Baumgartner / Korten 1996, 143f.; Zeltner 1975, 97f.). Auch ist die Scheidung zwischen den Texten der Münchner und Berliner Vorlesungen durch Schellings Sohn bei seiner Edition häufig in verhängnisvoller Weise kontaminiert worden (Zeltner 1975, 81f.). Und schließlich existieren im Unterschied zu den in München gehaltenen Vorlesungen (1827-1841) von den Berliner Vorlesungen (1841-1846) keine authentischen, für die Forschung verwertbaren Nachschriften, die eine Überprüfung der Texte der „Sämtlichen Werke“ zuließen (Ehrhardt 1998, 48). Schellings Spätphilosophie, wie sie uns heute vorliegt, besteht also aus einem Konvolut von Texten größtenteils unklarer Herkunft und Datierung in nicht-chronologischer Anordnung, was eine wissenschaftliche Auswertung und einheitliche Interpretation prinzipiell erschwert.

11.2 Klassische Interpretationen

Das offene Problem der Spätphilosophie Schellings setzt sich dementsprechend fort in einer äußerst kontrovers geführten Debatte zur Interpretation des Spätwerks, in deren Mittelpunkt die Frage nach dessen Grundcharakter steht. Nach Ehrhardt und Tilliette ist eine der Ursachen für die zum Teil sehr gegensätzlichen Interpretationen gerade auch in der problematischen Beschaffenheit der Quellen zu suchen (Ehrhardt 1998, 47; Tilliette ²1992, Bd. 2, 30, 35; Zeltner 1975, 97). Im Einzelnen geht es bei der Deutung der Spätphilosophie um die Fragen, „(...) ob sich der Inhalt der positiven Philosophie auf die Religionsphilosophie ausdehnt oder ob er sich über alle Bereiche des Wissens erstreckt, ob die negative Philosophie nur eine Vorbereitung auf die positive Philosophie ist oder ob im Gegenteil die negative Philosophie in ihrer letzten Gestalt die allgemeine Philosophie und die positive Philosophie die spezielle Philosophie ist“ (Tilliette 2004, 354). Insbesondere bedarf also das Verhältnis von negativer und positiver Philosophie einer genauen Klärung. Außerdem geht es um die Frage, wo die Trennlinie von positiver und negativer Philosophie zu ziehen und wie der Übergang von negativer zu positiver Philosophie zu denken ist (Jaspers 1955, 99; Tilliette ²1992, Bd. 2, 30; Tilliette 2004, 360; Zeltner 1975, 97f.; vgl. Kap. 11.5).

Die Diskussion über Schellings Spätphilosophie wird seit den 1950er-Jahren von zwei einander entgegengesetzten Hauptinterpretationsstrategien bestimmt⁹³, für die auf der einen Seite die antiidealistische, theologische (theosophisch-theistische) Deutung von Fuhrmans

⁹³ Eine Systematisierung der möglichen unterschiedlichen Deutungen von Schellings Spätphilosophie findet sich bei Gabriel (2006, 8-28), Holz (1970, 338), Tilliette (²1992, Bd. 2, 11), Zeltner (1975, 68-101) und Dietrich Korsch (1980, 275-280). Zur Einführung in die Auslegungsgeschichte der Schellingschen Spätphilosophie vgl. Schulz (²1975, 11-20).

steht (1940, 24ff.; 1954, 75ff., 179ff.; 1965, 9-47),⁹⁴ auf der anderen Seite die vernunfttheoretische Interpretation von Schulz (²1975; ³1988, 22) (Hutter 1996, 15; Mokrosch 1976, 20, 71f.; Zeltner 1975, 83).⁹⁵ Der Ursprung der zwei grundlegend verschiedenen Deutungen der Spätphilosophie Schellings, die beide von der Schellingschen ontologischen Unterscheidung von Wesen und Existenz bzw. von der Unterscheidung von negativer und positiver Philosophie ausgehen, ist die nähere Bestimmung des Verhältnisses der negativen und positiven Philosophie (Zeltner 1975, 71). Für Fuhrmans besteht das Verhältnis darin, dass die positive Philosophie die negative bewusst und kritisch überwindet, was einen radikalen Bruch mit dem Idealismus bedeutet. Schulz hingegen versteht das Verhältnis von negativer zu positiver Philosophie so, dass in der positiven Philosophie die negative zu sich kommt, der Boden des deutschen Idealismus mitnichten verlassen wird, sondern im Gegenteil, das idealistische Vernunftkonzept in der positiven Philosophie gerade ihre Vollendung erfährt – daher der Titel der Hauptschrift von Schulz: „Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings“ (1955) (Schulz ²1975).

Tilliette verdanken wir die Einsicht, dass die entgegengesetzten Positionen von Fuhrmans und Schulz jeweils unzulässige, weil einseitige Reduktionen der wesentlich vielschichtigeren Spätphilosophie Schellings darstellen (Tilliette ²1992, Bd. 2, 76). Auch Zeltner ist der Meinung, dass durch die von Fuhrmans und Schulz vorgelegten Deutungen der späte Schelling nicht angemessen erfasst werde (Zeltner 1975, 1, 83; vgl. Hutter 1996, 37).

Die Schellingforscher, die sich seit den von Fuhrmans und Schulz vorgelegten Interpretationsvorschlägen um ein Verständnis der Spätphilosophie bemühen, sind größtenteils von der Absicht geleitet, den Streit zwischen den zwei klassischen Gegenpositionen zu schlichten. So analysiert Holz in „Spekulation und Faktizität. Zum Freiheitsbegriff des mittleren und späten Schelling“ (1970) eingehend den von ihm sogenannten „Transzendenzstandpunkt“ von Fuhrmans in Gegenüberstellung zum „Immanenzstandpunkt“ von Schulz (Holz 1970, 340f.) „(...) mit dem ehrgeizigen Ziel einer Versöhnung der beiden Positionen in einer sie überwölbenden dritten Konzeption (...)“ (Zeltner 1975, 94). Allerdings, so Zeltner, mangelt es dieser Lösung an der erforderlichen Klarheit, um sie als wirkliche Lösung anzusehen (Zeltner 1975, 94). Tilliette gelingt eine Schlichtung der beiden Positionen von Fuhrmans und Schulz, indem er mit großer Klarheit darlegt, dass ihre verschiedenen Lesarten ihren Ursprung im Aufgreifen verschiedener, bei Schelling nebeneinander auftretender Bestimmungen des Verhältnisses von negativer und positiver Philosophie haben (Zeltner 1975, 98). Diese Sachlage charakterisiert

⁹⁴ Ein weiterer prägender Vertreter dieser Interpretationslinie ist Ernst Benz (1955a; 1955b).

⁹⁵ Ehrhardt ist allerdings der Ansicht, dass dem Streitpunkt zwischen Fuhrmans und Schulz heute nicht mehr die Relevanz zukomme, die beispielsweise noch Zeltner 1975 beansprucht (Ehrhardt 1998, 47).

Tilliette folgendermaßen: „La Spätphilosophie est, non pas une mosaïque, mais une sédimentation, ou mieux un palimpseste“ (Tilliette ²1992, Bd. 2, 21). Tilliettes Ansicht nach besteht Schellings Spätphilosophie also aus einer Ablagerung von Schichtgesteinen oder besser aus einem mehrfach beschriebenen Pergament. Hutter schließlich sieht in „Geschichtliche Vernunft. Die Weiterführung der Kantischen Vernunftkritik in der Spätphilosophie Schellings“ (1996) ebenfalls außer den zwei erstgenannten eine dritte mögliche Perspektive. Diese ergibt sich bei ihm durch eine Kritik des gemeinsamen Ausgangspunktes der zwei klassischen Strategien, der eben in der systematischen Differenz von negativer und positiver Philosophie liegt. Hutters Ansatz bei einer „geschichtlichen Vernunft“ führt dann zu einer Deutung der Schellingschen Spätphilosophie als Wendung zum Entwurf einer radikal geschichtlichen Philosophie. Nach diesem Deutungsansatz reformuliert und führt der späte Schelling die Vernunftkritik Kants in einer geschichtlichen Perspektive fort (Hutter 1996, 15-40, 295-376).⁹⁶ Freilich verliert diese Interpretation die religionsphilosophische, besser philosophisch-religiöse (SW XI, 250f., 255, 568; TGB 1848, 188) Tiefendimension der Schellingschen Spätphilosophie aus den Augen sowie den Aspekt des voluntativen Ereignisses der Freiheit, der freien Tat (Danz 1998, 169, 175).

11.3 Allmähliche begriffliche Konturierung

Die für Schellings Spätphilosophie grundlegende Unterscheidung von negativer und positiver Philosophie klingt implizit erstmals 1804 in der Schrift „Philosophie und Religion“⁹⁷ an. Dort wird Fichtes Philosophie von Schelling als negative Philosophie bezeichnet und fordert dadurch indirekt zur Bildung des antithetischen Gegenbegriffs einer positiven Philosophie heraus (Zeltner 1954, 55f.): „Es ist wahr, dass es [das Prinzip des Sündenfalls, M. A.], als Prinzip der gesamten Wissenschaft, nur eine negative Philosophie zum Resultat haben kann, aber es ist schon viel gewonnen, dass das Negative, das Reich des Nichts vom Reiche der Realität und dem einzig Positiven durch eine schneidende Grenze geschieden ist, da jenes erst nach dieser Scheidung wieder hervorstrahlen konnte“ (SW VI, 43). Allerdings ist der spezifische Sinn der Unterscheidung von negativ und positiv an dieser Stelle noch nicht derjenige der Spätphilosophie (Jaspers 1955, 58). Von einer positiven Philosophie spricht Schelling zum ersten Mal 1826 in einem Brief an den französischen Philosophen *Victor Cousin* (1792-1867) (Plitt 1870, III, 18), in dem Schelling eine Philosophie vorschwebt, deren erstes Prinzip sich nicht mehr a priori, sondern nur a posteriori erkennen lasse, da es absolut objektiv und

⁹⁶ Zum Geschichtlichen der Spätphilosophie Schellings vgl. Sandkühler (1998, 124-149).

⁹⁷ „Philosophie und Religion“ (1804) [SW VI, 11-70].

positiv sei (Zeltner 1954, 56). Explizit nimmt Schelling die Unterscheidung von negativer und positiver Philosophie ein Jahr später in der Vorlesung „Die Naturphilosophie“ (1827) vor (SW X, 125).⁹⁸ Bei der „Geschichte der neueren Philosophie“ handelt es sich um die ausgezeichnete, weil äußerst pointierte große Münchner Einführungsvorlesung von 1827. Aus philosophiehistorischer Sicht ist die Teilvorlesung „Die Naturphilosophie“ ein Dokument besonderen Ranges. Denn Schelling stellt in der „Geschichte der neueren Philosophie“ seine eigene Naturphilosophie zwanglos in eine Reihe mit den philosophischen Gedankengebäuden von Descartes, Spinoza, Leibniz, Wolff, Kant und Fichte, wobei Schelling als Verbesserung des Fichteschen Systems sein eigenes „System des transzendentalen Idealismus“ von 1800 präsentiert. Im Anschluss an die Darstellung seiner identitätsphilosophischen Naturphilosophie folgt noch die Abhandlung der Systeme von Hegel und Jacobi.

Schellings Verhältnis zur eigenen Frühphilosophie zeigt sich hier als ein äußerst distanziertes: Sie wird ihm selbst historisch. Ein Grund dafür mag sicherlich zunächst rein äußerlich in der zeitlichen Distanz von über 20 Jahren zu seinen frühen Gedanken zu suchen sein. Nachdem Schelling die Philosophie Fichtes abgehandelt hat, beginnt er die Vorlesung „Die Naturphilosophie“ mit folgenden Worten: „Ich gehe nun über zur Darstellung des Systems, wie es in der völligen Unabhängigkeit von Fichte hervorgetreten ist. Hier war es also nicht mehr das endliche oder menschliche Ich, von dem ausgegangen wurde, sondern das unendliche Subjekt (...)“ (SW X, 99). Indem Schelling hier nicht von „seinem“ System spricht, das „er“ entwickelt hat, sondern dieses System gewissermaßen verobjektiviert darstellt: „es ist hervorgetreten“, „es wurde ausgegangen von...“, offenbart er rein grammatikalisch-stilistisch zum einen ein ziemlich abgeklärtes Verhältnis zu seiner eigenen früheren Naturphilosophie, zum anderen indirekt ein beachtliches Selbstvertrauen hinsichtlich seiner frühen philosophischen Leistungen. Eine Steigerung dieses philosophischen Selbstvertrauens von Schelling zeigt sich in der sich an „Die Naturphilosophie“ anschließenden Vorlesung „Hegel“⁹⁹, die als umfassende und zusammenhängende Fundamentalkritik an Hegel gelesen werden kann (vgl. Kap. 11.4).

Ein innerer, sachlicher Grund für das distanzierte Verhältnis Schellings gegenüber seiner Naturphilosophie liegt in der neuen Bewertung seiner frühen Philosophie. Diese qualifiziert er nun als „negative“, d. h. rein rationale, ungeschichtliche Vernunftphilosophie im Unterschied zur „positiven“, geschichtlichen, auf Existenz hin orientierten Philosophie. Das Merkmal der negativen Philosophie als immanent apriorischer Wissenschaft besteht darin, das Wesen der Dinge rein rational zu erfassen. Wobei der negativen Philosophie nicht das Objektive entgeht,

⁹⁸ Siehe Fußnote 84 (Kap. 10).

⁹⁹ „Hegel“ (1827) [SW X, 126-164].

sondern die Existenz, was zweierlei ist. „Existenz“ ist für Schelling Kennzeichen und Kern der positiven Philosophie. Ihr ist im Wesentlichen seine Spätphilosophie mit der „Philosophie der Mythologie“ und „Philosophie der Offenbarung“ gewidmet (vgl. Kap. 11.5).

Die konsequente Selbstanwendung der Unterscheidung von negativer und positiver Philosophie schließt nicht nur Schellings Natur- und Identitätsphilosophie in die rein rationale, negative Philosophie mit ein, sondern auch die Vorlesung „Die Naturphilosophie“ selbst (Baumgartner / Korten 1996, 148, 154f., 200, 213). Schelling spricht dies explizit zum Schluss der Vorlesung aus, wenn er über seine vorangehenden Ausführungen zur Bewegung der Natur sagt: „Mithin ist die ganze Vorstellung jenes Prozesses und jener Bewegung eine selbst illusorische, es ist eigentlich nichts geschehen, *alles* ist nur in Gedanken vorgegangen, und diese ganze Bewegung war eigentlich nur eine Bewegung des Denkens. Dies hätte jene Philosophie [die Naturphilosophie, M. A.] ergreifen sollen; (...) sie musste sich als Wissenschaft bekennen, in der von *Existenz*, von dem, was *wirklich existiert*, (...) gar nicht die Rede ist, (...) so musste sie sich als rein *negative* Philosophie bekennen (...)“ (SW X, 124f.).

Schelling weist auf die ständige, prinzipielle Veränderung der Wissenschaft hin: „Auch die Wissenschaft ist ein Werk der Zeit und in einer stetigen Entwicklung begriffen“ (SW X, 3). Diese Entwicklung macht Schelling bzgl. seiner frühen Naturphilosophie auch für sich geltend. Schelling ist damit einer der wenigen Philosophen, die ein derart explizites historisches Verhältnis zu ihrem eigenen Denken gewinnen. Ein ähnliches Phänomen ist z. B. noch bei Kant und Heidegger festzustellen, wobei deren Kehren gegenüber ihrem frühen Philosophieren in gewisser Weise sehr viel radikaler ausfallen als bei Schelling (Höffe ⁵2000, 30-34; Inwood o. J., 144-147).¹⁰⁰ Bei Schelling handelt es sich nicht um eine gänzliche Verwerfung, sondern um eine Präzisierung im Sinne einer Relativierung und komplementären Ergänzung des Früheren (Dietzsch 1978, 95f.; vgl. Kap. 5).

Im Verlauf von Schellings Philosophieren variieren die begrifflichen Bestimmungen der Grundunterscheidung von negativer und positiver Philosophie, die 1827 in „Die Naturphilosophie“ zunächst als Unterschied von logischer und geschichtlicher Philosophie eingeführt wird (Baumgartner Korten 1996, 147; Zeltner 1975, 97). So charakterisiert Schelling als nächstes in der Vorlesung „Über den nationellen Gegensatz in der Philosophie“ (1827)¹⁰¹ diesen Unterschied als denjenigen eines Rationalismus und eines „höheren, erweiterten und geläuterten Empirismus“ (SW X 198ff.), der, so Schelling 1830 in der „Darstellung des philoso-

¹⁰⁰ Siehe Fußnote 21 (Kap. 5).

¹⁰¹ „Über den nationellen Gegensatz in der Philosophie“ (1827) [SW X, 193-200] ist eine Teilvorlesung der Münchner Vorlesungsreihe „Zur Geschichte der neueren Philosophie“.

phischen Empirismus“¹⁰², alleine „die große Tatsache der Welt“ (SW X, 228) zu erforschen vermag. Dieser höhere Empirismus ist ein Empirismus nicht in Bezug auf das in der Erfahrung gegebene Sinnliche, sondern in Bezug auf das Prinzip allen Seins. Er ist letztlich eine Erfahrung Gottes im religiösen Bewusstsein (Baumgartner / Korten 1996, 148, 153; vgl. Kap. 11.5.3). Ihre schlussendliche Präzisierung erhält die in München angelegte Unterscheidung von negativer und positiver Philosophie dann in Berlin vor allem in der „Einleitung in die Philosophie der Offenbarung oder Begründung der positiven Philosophie“ (1841/42, 1844/45)¹⁰³ und „Philosophischen Einleitung in die Philosophie der Mythologie oder Darstellung der reinrationalen Philosophie“ (1847-1852)¹⁰⁴ (vgl. Kap. 11.5). Dort hat diese Unterscheidung für Schelling eine so grundlegende Bedeutung, dass er feststellt: „Die ganze Geschichte der Philosophie zeigt einen Kampf der negativen und positiven Philosophie“ (SW XI, 564). Stellvertretend trägt Schelling diesen Kampf mit Hegel aus (vgl. Kap. 11.4).

Der in München (1827/28, 1830, 1832/33) konzipierte Begriff von positiver Philosophie scheint gegenüber dem in Berlin geprägten (1841/42, 1844/45) ein deutlich weiter gefasster Begriff zu sein, der ein Systemprogramm geschichtlicher Philosophie impliziert, in das alle philosophischen Themen und Inhalte überführt und integriert werden sollen. Der in Berlin gebildete Begriff hingegen scheint in gewissem Sinne auf eine philosophische Religion eingengt zu sein (Baumgartner / Korten 1996, 148f., 211).

11.4 Hegels Schelling-Kritik und Schellings Hegel-Kritik

Die von Schelling vorgenommene Unterscheidung von negativer und positiver Philosophie wird wesentlich von seiner kritischer Auseinandersetzung mit Hegels „Wissenschaft der Logik“ (1812-1816), genauer mit der Logik des Begriffs her motiviert (Baumgartner / Korten 1996, 155, 213; Danz 1998, 188; Schulz 1975, 21; Tilliette 2004, 352).¹⁰⁵ Schellings radikale Entgegensetzung von Begriff und Existenz, von Was (quid sit) und Dass (quod sit) jedes Seienden (SW XI, 563f.; SW XIII, 57ff., 83) kann verstanden werden aus seiner Kritik an Hegels Synthese von Denken und Wirklichkeit (SW XIII, 59). Schelling spricht 1827 in der Vorle-

¹⁰² Die „Darstellung des philosophischen Empirismus“ (1830) [SW X, 225-286] aus der „Einleitung in die Philosophie“ vom SS 1830 in München (EPH) ist die verkürzte Wiederholung der Einleitung „Allgemeine Methodologie des akademischen Studiums, zugleich als Einleitung in das Studium der Philosophie / System der Weltalter“ vom WS 1827/28 in München (SdW), die ein drittes Mal und am ausführlichsten als „Das System der positiven Philosophie in seiner Begründung und Ausführung“ im WS 1832/33 in München (GpPh) vorge-tragen wird (Baumgartner / Korten 1996, 145; Hutter 1996, 51ff.).

¹⁰³ Philosophie der Offenbarung, 1. Buch: Einleitung in die Philosophie der Offenbarung oder Begründung der positiven Philosophie (1841/42, 1844/45) [SW XIII, 1-174].

¹⁰⁴ Einleitung in die Philosophie der Mythologie, 2. Buch: Philosophische Einleitung in die Philosophie der Mythologie oder Darstellung der reinrationalen Philosophie (1847-1852) [SW XI, 253-572].

¹⁰⁵ Ehrhardt allerdings ist der Meinung, dass die Bedeutung der Hegelkritik für die Entwicklung der positiven Philosophie geringer anzusetzen sei, als beispielsweise Schulz 1955 (1975) annimmt (Ehrhardt 1998, 46f.).

sung „Hegel“ davon, dass Hegels Logik mit dem Anspruch auftrete, „(...) dass der Begriff alles sei und nichts außer sich zurücklasse“ (SW X, 126). Dabei bezieht sich Schelling auf folgende Stelle aus Hegels Logik des Begriffs¹⁰⁶: „Die Methode ist nur die Bewegung des Begriffs selbst, aber mit der Bedeutung, dass der Begriff alles, und seine Bewegung die allgemeine absolute Tätigkeit ist. Die Methode ist daher die unendliche Kraft zu erkennen (...), der kein Objekt, sofern es sich als ein äußerliches, der Vernunft fernes und von ihr unabhängiges darstellt, Widerstand leisten kann“ (Hegel 1986b, 551; vgl. SW X, 127, Hutter (1996, 267f.), Mokrosch (1976, 21)). Für sein Verständnis des Verhältnisses von reinem Begriff und Wirklichkeit gibt Schelling ein Beispiel: „Es kann alles in der logischen Idee sein, ohne dass damit irgend etwas erklärt wäre, wie z. B. in der sinnlichen Welt alles in Zahl und Maß gefasst ist, ohne dass darum die Geometrie oder Arithmetik die sinnliche Welt erklärte. Die ganze Welt liegt gleichsam in den Netzen des Verstandes oder der Vernunft, aber die Frage ist eben, wie sie in diese Netze gekommen sei, da in der Welt offenbar noch etwas anderes und etwas mehr als bloße Vernunft ist, ja sogar etwas über diese Schranken Hinausstrebendes“ (SW X, 143f.). Die Mathematik wird hier von Schelling als Paradebeispiel einer reinrationalen Wissenschaft angeführt, um zu verdeutlichen, dass die volle Wirklichkeit nach seiner Auffassung mehr als der bloße Begriff ist und durch „(...) Zurückziehung auf das bloße Denken (...)“ (SW X, 126) nicht erfasst wird (vgl. auch SW X, 328). Schelling stellt klar: „Die Begriffe als solche existieren in der Tat nirgends als im Bewusstsein, sie sind also objektiv genommen nach der Natur, nicht vor derselben; Hegel nahm sie von ihrer natürlichen Stelle hinweg, indem er sie an den Anfang der Philosophie setzte“ (SW X, 140). Im „System der positiven Philosophie in seiner Begründung und Ausführung“ vom WS 1832/33 spricht Schelling davon, dass Hegels Philosophie von Anfang an „(...) etwas völlig Greisenhaftes (...)“ (GpPh 236) gehabt habe. Schelling versteht Hegels Philosophie hier als Rückkehr zum Spinozismus: „Wir stehen [bei Hegel, M. A.] am Ende da, wo wir schon bei Spinoza standen. Das ganze System ist ein ins Idealische umgeschriebener Spinozismus. Ich nenne das Ergebnis ein trauriges; denn wenn alles Geschehen als Schein, wenn die gesamte, wirkliche Welt als eine bloße Denknötwendigkeit gesetzt und begriffen werden kann, so befinden wir uns in den traurigen Kreis der Erscheinung eingeschlossen, den die Idee nicht durchbrechen kann. Dieses System lässt weder der Welt noch dem menschlichen Individuum eine wahre Zukunft übrig“ (GpPh

¹⁰⁶ Die Struktur von Hegels „Wissenschaft der Logik“ ist die folgende (Hegel 1986a, 29-32):

Logik I: Die objektive Logik:

1. Logik des Seins (1812)
2. Logik des Wesens (1813)

Logik II. Die subjektive Logik:

Logik des Denkens / des Begriffs (1816)

233f.).¹⁰⁷ Für Schelling steht damit fest: „(...) in der Idee liegt überhaupt keine Notwendigkeit zu irgend einer Bewegung (...)“ (SW X, 152), „in der Logik liegt nichts Weltveränderndes“ (SW X, 153), und deshalb setzt Schelling an die Stelle von Hegels reinem Sein als dem höchsten logischen Begriff, mit dem Hegel seine objektive Logik beginnt, den Begriff des Seienden bzw. den der Existenz (Gulyga 1989, 348; Tilliette 2004, 352f.): „Das Sein als Erstes setzen, heißt, es ohne das Seiende setzen. Aber was ist das Sein ohne das Seiende? Das, was ist, ist das Erste, das Sein nur das Zweite, für sich gar nicht denkbare. (...) Ich will nicht das bloße Seiende; ich will das Seiende, das ist oder existiert“ (SW X, 215).¹⁰⁸ Dieses Seiende, von dem Schellings positive Philosophie ausgeht, „(...) ist das allem Denken zuvor, das unbedingt Existierende“ (SW XIV, 337). Schelling nennt es das „unvordenkliche“ Sein (SW X, 36; XIII, 262, 264, 268; XIV, 105, 337-341, 343-351, 353f., 356).

Auslöser für Schellings öffentliche Kritik an Hegel¹⁰⁹ und den Bruch ihrer Freundschaft ist Hegels ebenfalls öffentliche Polemik gegenüber Schellings Identitätsphilosophie in der Vorrede zur „Phänomenologie des Geistes“ (1807) (Hegel 1988, 8f., 12f., 15f., 37ff., 50)¹¹⁰ – ohne allerdings dabei den Namen Schellings zu nennen –, eine Polemik, wegen deren Schärfe Tilliette sie sogar als „Verrat“ an Schelling bezeichnet (Tilliette 2004, 114).¹¹¹ Insofern kann hier von einer von Hegels Kritik ausgelösten Gegenkritik Schellings gesprochen werden (Frank 1975, 67).

¹⁰⁷ Schelling selbst hat seine frühe Naturphilosophie, die er wie oben erwähnt später der reinrationalen Philosophie zuordnet (vgl. Kap. 11.3), als „Spinozismus der Physik“ bezeichnet (SW III, 273). Methodisch deshalb, weil seine Naturphilosophie ebenso wie Spinozas Ethik – nicht formal, aber dem Geiste nach – nach geometrischer, d. h. deduktiver Methode dargestellt wird (vgl. Kap. 7.3). Inhaltlich, weil, ähnlich wie auch schon von Spinoza, im pantheistischen Sinne eine Identität von Gott und Natur, von Geist und Materie vertreten wird (vgl. Kap. 8.3.1). Der Mangel an Spinozas Philosophie besteht für Schelling gleichwohl darin, dass „(...) jene tiefe Ruhe des Spinozischen Systems erkaufte ist (...) um den Preis, dass Gott bloße Substanz ist, nicht freie Ursache (...)“ (SW X, 36), also um den Preis der Freiheit – es herrscht bloße Notwendigkeit (Gulyga 1989, 311; Tilliette 2004, 38).

¹⁰⁸ Zu weiteren Details der Schellingschen sowohl inhaltlichen als auch methodischen Kritik an Hegels Logik vgl. Baumgartner / Korten (1996, 155-162).

¹⁰⁹ Außer in der Vorlesung „Hegel“ von 1827 [SW X, 126-164], die Schelling im Rahmen der Münchner Vorlesungsreihe „Zur Geschichte der neueren Philosophie“ hält, finden sich mehrere zum Teil nicht nur äußerst pointierte, sondern auch scharfe Worte der Kritik vor allem in Schellings „Einleitung in die Philosophie der Offenbarung“ (1841/42, 1844/45) (SW XIII, 59f., 65, 71ff., 80-92, 101, 106 Anm. 1, 121f., 124, 164, 172f.). Zu Schellings Hegel-Kritik vgl. Hutter (1996, 266-270), Jaspers (1955, 301-313) und Schulz (1975, 102-112).

¹¹⁰ Vgl. Baumgartner / Korten 1996, 19; Gessmann 1999, 63ff.; Gulyga 1989, 230; Jacobs 1998, 79f.; Jaspers 1955, 301; Kirchhoff 1988, 43; Sandkühler 1990, XXIX; Sandkühler 1998, 26; Wetz 1996, 186; Wiedmann 1991, 107ff..

¹¹¹ So weist Hegel schroff z. B. Schellings Begriff der „Ekstase“ zurück (Hegel 1988, 8), aber auch denjenigen des „Absoluten“ (Hegel 1988, 13) und den der „Konstruktion“ (Hegel 1988, 37). Außerdem wirft Hegel Schelling eine „Einhüllung des Selbstbewusstseins“ und ein „Aufgeben des Verstandes“ vor (Hegel 1988, 9), sowie einen „Ausschluss der Reflexion aus dem Wahren“ (Hegel 1988, 16). Schließlich folgt Hegels Vorwurf, Schellings Philosophieren sei sich „(...) zu gut für den Begriff (...)“ und halte sich stattdessen „(...) für ein anschauendes und poetisches Denken (...)“ (Hegel 1988, 50).

Bevor Schelling die „Phänomenologie des Geistes“ im Sommer 1807 von Hegel erhält (Gulyga 1989, 232), schreibt ihm Hegel am 1.5.1807 in versöhnlichem Ton und mit der Bitte um eine wohlwollende Rezension: „In der Vorrede wirst Du nicht finden, dass ich der Plattheit, die besonders mit Deinen Formen soviel Unfug und Deine Wissenschaft zu einem kahlen Formalismus herabtreibt, zu viel getan habe. – Übrigens brauche ich Dir nicht zu sagen, dass, wenn Du einige Seiten des Ganzen billigst, dies mir mehr gibt, als wenn andre mit dem Ganzen zufrieden oder unzufrieden sind. So wie ich auch niemand wüsste, von dem ich diese Schrift lieber ins Publikum eingeführt und mir selbst ein Urteil darüber gegeben werden wünschen könnte“ (Fuhrmans 1975, III, 432). Schelling bezieht demzufolge Hegels Polemik zunächst noch nicht auf sich, wie er in seinem letzten Brief an Hegel am 2.11.1807 schreibt: „Ich habe also bis jetzt nur die Vorrede gelesen. Inwiefern Du selbst des polemischen Teils derselben erwähnst, so müsste ich, bei dem gerechten Maß der eigenen Meinung von mir selbst, doch zu gering von mir denken, um diese Polemik auf mich zu beziehen. Sie mag also, wie Du in dem Briefe an mich geäußert, nur immer auf den Missbrauch und die Nachschwätzer fallen, obgleich in dieser Schrift selbst dieser Unterschied nicht gemacht ist“ (Fuhrmans 1975, III, 471; Hoffmeister 1952, I, 194; Plitt 1870, II, 124).¹¹² Im Brief an den Arzt und Philosophen *Karl Joseph Hieronymus Windischmann* (1775-1839) vom 30.7.1808 wird dann aber offenkundig, dass Schelling Hegels Kritik in der „Vorrede“ doch auf sich bezieht (Plitt 1870, II, 128).¹¹³ In der Vorrede zu seiner Schrift „Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände“ (1809) reagiert Schelling erstmals öffentlich auf Hegels Vorrede der „Phänomenologie des Geistes“ (Baumgartner / Korten 1996, 129; Gulyga 1989, 233ff.) und spricht von „künstlichen Schraubengängen der Polemik“ (SW VII, 335). In der Münchner Vorlesung „Die Naturphilosophie“ (1827) qualifiziert Schelling Hegels Philosophie als „Episode“, welche die Entstehung der positiven Philosophie unnötig verzögert habe (SW X, 125, 128). In der ebenfalls Münchner Vorlesung „Hegel“ (1827) weist Schelling der Hegelschen Philosophie den Rang einer bloß negativen Philosophie zu, die zudem irrtümlicherweise mit dem Anspruch aufträte, auch für das Positive zuständig zu sein, da Hegel seine Philosophie nicht als negative erkannt habe (SW X, 126ff.). Von „Episode“ ist auch in einem Brief vom 6.9.1832 an den Theologen und Philosophen *Christian Hermann Weiße* (1801-1866) die Rede (Plitt 1870, III, 63). Veröffent-

¹¹² Hegels Kritik von der „Nacht des Absoluten“ (Hegel 1988, 13) findet sich übrigens bereits 1802, also fünf Jahre vor der „Phänomenologie des Geistes“ wörtlich bei Schelling (Jaspers 1955, 302; Tilliette 2004, 166): „(...) die meisten sehen in dem Wesen des Absoluten nichts als eitel Nacht, und vermögen nichts darin zu erkennen (...)“ (SW IV, 403).

¹¹³ Zu weiteren Briefen, in denen Schellings kritisches Verhältnis zu Hegel zum Ausdruck kommt vgl. Jaspers (1955, 304).

lichte Kritik an Hegel findet sich desweiteren in der „Vorrede zu Cousin“ (1834)¹¹⁴ (SW X, 212-215). Auch hier nennt Schelling Hegels Philosophie eine „(...) Episode in der Geschichte der neueren Philosophie (...)“ (SW X, 213). Hegel selbst wird als „(...) ein später Gekommener [bezeichnet, M. A.], den die Natur zu einem neuen Wolffianismus für unsere Zeit prädestiniert zu haben schien (...)“ (SW X, 212). Noch 10 Jahre nach Hegels Tod (1831) lässt sich Schelling in der „Einleitung in die Philosophie der Offenbarung“ (1841/42, 1844/45) in Berlin zu wenig rühmlichen Schmah-Vorlesungen hinreißen, in der er der Hegelschen Philosophie schließlich sogar abspricht, negative Philosophie zu sein (SW XIII, 80ff.). Schelling spricht davon, dass Hegels Philosophie „(...) sich zur positiven aufbläht (...)“ (SW XIII, 80; vgl. auch SW X, 328) und jener logische „(...) Dogmatismus, den (...) Hegel auf den bloßen abstrakten Begriff gründen wollte, der von allen der widerwärtigste, weil der kleinlichste [sei, M. A.], wogegen der Dogmatismus der alten Metaphysik noch immer etwas Großartiges (...)“ habe (SW XIII, 82). Schellings Kritik an Hegels Begriffslogik, die Schelling in seiner Spätphilosophie immer wieder und zunehmend verschärfter vorträgt (Jaspers 1955, 305, 311; Wiedmann 2019, 108)¹¹⁵, betrifft also im Kern Hegels Logisierung des Seienden, die Reduktion des Seins auf Reflexion, die Gleichsetzung von Logik und Wirklichkeit.¹¹⁶ Selbst noch in seinem Tagebuch von 1848 verwahrt sich Schelling gegen die rationalistische, „selbtherrliche Wissenschaft“, die meint, „Evidenz durchs reine Denken“ gewinnen zu können (TGB 1848, 26; vgl. TGB 1848, 129, 188). Hegels Philosophie bezeichnet Schelling hier mit harten Worten als „parasitäres Monstrum“ (TGB 1848, 129).

11.5 Schellings Bestimmungen der Spätphilosophie

Der Blick auf die von Schellings Sohn vorgenommene Textedition der „Sämtlichen Werke“ scheint zunächst naheulegen, dass die „Philosophie der Mythologie“ mit der negativen, die „Philosophie der Offenbarung“ mit der positiven Philosophie zu identifizieren sei (Baumgartner / Korten 1996, 143). Im Einzelnen legt dies vor allem die von K. F. A. Schelling in die „Philosophie der Mythologie“ (1842) eingefügte spätere „Philosophische Einleitung in die Philosophie der Mythologie oder Darstellung der reinrationalen Philosophie“ (1847-1852) nahe, sowie die „Einleitung in die Philosophie der Offenbarung oder Begründung der positiven Philosophie“ (1841/42, 1844/45). Da sich aber bereits die große Einleitung in die „Philosophie der Mythologie“, die Schelling erstmals in München im Wintersemester 1827/28 liest

¹¹⁴ „Vorrede zu einer philosophischen Schrift des Herrn Victor Cousin“ (1834) [SW X, 201-224].

¹¹⁵ Vgl. „Einleitung in die Philosophie der Offenbarung“ (1841/42, 1844/45) (SW XIII, 59f., 65, 71ff., 80-92, 101, 106 Anm. 1, 121f., 124, 164, 172f.).

¹¹⁶ Baumgartner / Korten 1996, 155-162; Brinkmann 1976, 117-210; Frank 1975, 17, 75-168; Jacobs 1998, 80; Kirchhoff 2019, 52; Schmied-Kowarzik 1998, 176f.; Schulz 2019, 102-112; Wetz 1996, 188, 190f..

(Wiederholung 1830 und 1832/33)¹¹⁷, als Begründung der positiven Philosophie versteht (GpPh; vgl. Baumgartner / Korten 1996, 145; Hutter 1996, 51; Sandkühler 1998, 28), „(...) widerlegt sie unmittelbar alle Tendenzen, der Philosophie der Offenbarung einen Vorrang einzuräumen oder diese mit jener [positiven, M. A.] zu identifizieren (...)“ (EPh, Einleitung, X). Letztlich ergeben sich also wiederum aus dem unsicheren Textbestand der Schellingschen Spätphilosophie Interpretationsspielräume, die bei den verschiedenen Forschern zu verschiedenen Vorschlägen führen, was zu Schellings negativer bzw. positiver Philosophie zu rechnen sei. Mehrheitlich werden jedoch folgende drei Werke zu Schellings positiver Philosophie gerechnet: die „Weltalter“ (Baumgartner / Korten 1996, 149; Gulyga 1989, 337, 345; Schmied-Kowarzik 1998, 176; Tilliette 2004, 355), „Die Philosophie der Mythologie“¹¹⁸ und „Die Philosophie der Offenbarung“ (Gulyga 1989, 337; Peetz 1998, 157, 166; Schmied-Kowarzik 1998, 176; Schulz ²1975, 187; Tilliette 2004, 357; Wetz 1996, 212).¹¹⁹ Lassen wir Schelling selbst zu Wort kommen, indem wir uns seine Bestimmungen der negativen und positiven Philosophie sowie die des Verhältnisses beider zueinander näher ansehen.

11.5.1 Methodische Bestimmungen

Zunächst lassen sich bei Schelling grundsätzliche Unterscheidungen auffinden, die methodischer Art (Zeltner 1975, 77) und für die gesamte Anlage der Spätphilosophie konstitutiv sind (Baumgartner / Korten 1996, 195; Danz 1998, 173). So wird in der Münchner Vorlesung „Die Naturphilosophie“ (1827), in der Schelling die Unterscheidung von negativer und positiver Philosophie erstmals vornimmt (vgl. Kap. 11.3), diejenige Philosophie als negative bezeichnet, „(...) in der von *Existenz*, von dem, was *wirklich existiert*, (...) nicht die Rede ist, sondern nur von den Verhältnissen, welche die Gegenstände im bloßen Denken annehmen (...)“ (SW X, 125). Diese negative Philosophie muss „(...) den Raum für die Philosophie, welche sich auf die *Existenz* bezieht, d. h. für die positive Philosophie, außer sich frei lassen (...)“ (SW X, 125). Diese allererste Charakterisierung der zwei grundlegend verschiedenen Philosophien

¹¹⁷ Siehe Fußnote 102 (Kap. 11.3).

¹¹⁸ Gulyga 1989, 337; Peetz 1998, 156f., 166; Sandkühler 1990, LVI; Schmied-Kowarzik 1998, 176; Schulz ²1975, 187; Tilliette 2004, 357, 359; Wetz 1996, 212; vgl. SW XI, 237.

¹¹⁹ Was den Status der Freiheitsschrift (1809) innerhalb von Schellings Gesamtwerk anbelangt, so stellt die Forschung die Freiheitsschrift üblicherweise als eine Zäsur dar, als tastenden Beginn der künftigen Spätphilosophie (Fuhrmans 1940; Heidegger 1971; Höffe / Pieper 1995, 3-5; Schmied-Kowarzik 1998, 171; Schulz ³1988, 14; Tilliette 1975, 96). Zumindest aber als eine Übergangsschrift (Tilliette 1975, 101). Schellings Sohn Fritz schreibt im Vorwort zur Freiheitsschrift: „Mit dieser [Abhandlung, M. A.] war Schelling zu einer Philosophie fortgegangen, die zwar materiell (...) an die Naturphilosophie angrenzte, formell aber (...) über die Naturphilosophie und das Identitätssystem hinausging; die Prinzipien des letzteren wurden zwar nicht ausdrücklich verlassen, aber sie wurden bereits in ein Verhältnis zu einer Personalität, einem Willen gesetzt (...). Es hatte nun schon die entschiedene Hinwendung zu dem stattgefunden, was Schelling hernach geschichtliche Philosophie nannte“ (SW VII, V-VI).

wird an dieser Stelle von Schelling inhaltlich nicht weiter ausgeführt. Allerdings führt Schelling als ein Beispiel für die negative Philosophie in der sich unmittelbar an „Die Naturphilosophie“ anschließenden Vorlesung „Hegel“ die Hegelsche „bloß logische“ Philosophie an (SW X, 126-580). Ebenso in der „Einleitung in die Philosophie der Offenbarung“ (1841/42) wird Hegel abfällig als Beispiel eines Rationalismus genannt, der in „(...) bloß logischer Weise, durch immanente Bewegung (...)“ (SW XIII, 124) zu seinen Erkenntnissen gelangt (vgl. Kap. 11.4).

In seiner allerletzten Arbeit (SW X, VI; SW XI, V; Baumgartner / Korten 1996, 143; Schmied-Kowarzik 1998, 173, 175, 178), in der „Philosophischen Einleitung in die Philosophie der Mythologie oder Darstellung der reinrationalen Philosophie“, die aus dem Zeitraum von 1847 bis 1852 stammt (Frank 1985, 135; Zeltner 1975, 108), im Wesentlichen aber im Jahre 1848 entsteht (Sandkühler 1990, LVII; Sandkühler 1998, 37), spricht Schelling von einer ersten und einer zweiten Philosophie. Die erste Philosophie sei diejenige, die das Prinzip der Philosophie ermöglicht. Sie bezeichnet Schelling als „(...) rationale oder, wie wir sie nun auch nennen, negative Philosophie (...)“ (SW XI, 562) bzw. als „Vernunftwissenschaft“, „(...) denn sie setzt das Prinzip nur durch Ausscheidung, also negativ, sie hat es zwar als das allein Wirkliche, aber nur im *Begriff*, als bloße *Idee*“ (SW XI, 562). Da die erste Philosophie „(...) das Prinzip nur erzeugen, nicht auch realisieren (...)“ kann (SW XI, 562), bedarf es ergänzend und fortführend einer zweiten Philosophie. Diese zweite Philosophie greift das von der ersten Philosophie erzeugte oder ermöglichte Prinzip auf, „(...) als Anfang der Wissenschaft, die das, was das Seiende *ist*, das Seiende selbst (...) zum Prinzip hat (...)“ (SW XI, 563). Schelling nennt die zweite Philosophie „(...) im Gegensatz von der ersten, der negativen, die *positive* Philosophie“ (SW XI, 563). Die negative Philosophie behandelt lediglich das Was als Möglichkeit „(...) unabhängig von aller Existenz in reinen Gedanken (...)“ (SW XI, 563). Die positive Philosophie hingegen geht aus vom Dass, von der Existenz (SW XI, 563f.). Während also die negative Philosophie das erste Prinzip auf logischem Weg gewinnt, realisiert die positive Philosophie das erste Prinzip auf historisch-praktischem Weg. In der Münchner Vorlesung „Das System der positiven Philosophie in seiner Begründung und Ausführung“ (1832/33) beschreibt Schelling dies so: „Die positive Philosophie hat ein empirisch begründetes, eben darum selbst nicht abstraktes, sondern erfahrungsmäßiges, positives *Prius*“ (GpPh 403). Mit der Methode der ersten, negativen Philosophie, so Schelling, ist Existenz nicht erkennbar, und da sie der zweiten, positiven Philosophie ihr letztes Resultat folglich als ein unerkanntes und als Aufgabe übergibt, werde für die positive Philosophie keine innere, nur eine äußere Abhängigkeit zur negativen Philosophie begründet (SW XI, 564). Der Anfang der

positiven Philosophie ist das „allem Begriff voraus *Seiende*“, das Schelling das „unzweifelhaft Existierende“ nennt (SW XIII, 158).

Die umfassendste und detaillierteste Charakterisierung der negativen und positiven Philosophie nimmt Schelling in der „Einleitung in die Philosophie der Offenbarung“ (1841/42) vor. Dies geschieht im Sinne einer Kontrastierung durch die Verwendung von Gegensatzpaaren. So habe die negative Philosophie als Aufgabe das Was (*quid sit*), die positive Philosophie das Dass (*quod sit*) (SW XIII, 57f., 83). Folglich erstrebe die negative Philosophie die Erkenntnis des Wesens, die positive Philosophie diejenige der Existenz (SW XIII, 58, 95). Das dabei verwendete Mittel der negativen Philosophie sei die Vernunft (Begriff), dasjenige der positiven Philosophie die Erfahrung (SW XIII, 58f., 83). Die durch Vernunft erzielte Erkenntnis der negativen Philosophie sei eine apriorische, die mittels Erfahrung gewonnene der positiven Philosophie eine aposteriorische (SW XIII, 103). Insofern das Apriorische ungeschichtlichen, das Aposteriorische hingegen geschichtlichen Charakter habe, kann, so Schelling, die negative Philosophie als ungeschichtliche, die positive Philosophie als geschichtliche Philosophie bezeichnet werden (SW XI, 571; SW XIII, 138). Mit „geschichtlicher Philosophie“ meint Schelling jedoch nicht eine Philosophie der Geschichte oder Geschichte der Philosophie (SW XIII, 139), sondern „geschichtlich“ wird hier in einem spezifischen Sinne gebraucht (vgl. Kap. 11.5.3). Die Gegenüberstellung der zwei Philosophien gipfelt substantiviert zusammengefasst schließlich in zwei griffigen Ismen: „Um den Unterschied aufs schärfste und kürzeste auszudrücken: die negative Philosophie ist apriorischer *Empirismus*, sie ist der Apriorismus des Empirischen, aber eben darum nicht selbst Empirismus; dagegen umgekehrt ist die positive Philosophie empirischer *Apriorismus*, oder sie ist der Empirismus des Apriorischen (...)“ (SW XIII, 130). Den Ausdruck „apriorischer Empirismus“ verwendet Schelling bereits in seiner Münchner Vorlesung „Das System der positiven Philosophie in seiner Begründung und Ausführung“ (1832/33), diesmal allerdings mit der umgekehrten, eigentlich erwarteten, weil vom Begriff her näher liegenden Zuordnung zur positiven Philosophie: „Das Sein aber oder die Existenz beweist sie [die positive Philosophie, M. A.] nicht von dem Begriff aus, sondern durch die Erfahrung und in diesem Sinn *a posteriori*. Dass sie also das Sein nicht *a priori* beweist, dadurch unterscheidet sie sich von dem Rationalismus. (...) Man könnte die positive Philosophie auch *apriorischen Empirismus* nennen“ (GpPh 402f.).

11.5.2 Grundfrage der positiven Philosophie

Das Wesen einer Philosophie erfasst man in ihrem Kern dadurch, dass man die Grundfrage beleuchtet, die sie zu beantworten sucht. Die grundlegendste Frage der positiven Philosophie

lautet für Schelling: „Warum ist überhaupt etwas? Warum ist nicht nichts?“ (SW XIII, 7; vgl. SW XIII, 242)¹²⁰. Diese „letzte verzweiflungsvolle“ (SW XIII, 7) Frage konkretisiert sich für Schelling zu der Frage nach dem Seienden, denn „(...) wir wissen nicht, was das Seiende ist“ (TGB 1848, 16; vgl. TGB 1848, 5ff.) oder kurz: „Was ist das Seiende?“ (TGB 1848, 28). Schellings philosophische Kernfrage „was ist das Seiende?“ (Sandkühler 1998, 37; vgl. Sandkühler 1990, XXV, XLIV) richtet sich eindeutig auch gegen die Frage nach dem Sein in Hegels „Wissenschaft der Logik“ (1812-1816), an dessen Stelle Schelling das Seiende setzt (vgl. Kap. 11.4).¹²¹ Das Entscheidende an der Frage nach dem Seienden liegt nun aber nicht darin, dass Schelling in der positiven Philosophie bloß nach dem Seienden im Unterschied zum Sein fragt, sondern dass nach dem Seienden gefragt wird, welches ist: „Ich will nicht das bloße Seiende; ich will das Seiende, das ist oder existiert“ (SW X, 215). Die Betonung liegt hier ausdrücklich auf „ist“. Dies wird unmissverständlich deutlich, wenn Schelling sagt, dass die positive Philosophie „(...) das, was das Seiende *ist*, das Seiende selbst (...) zum Prinzip hat (...)“ (SW XI, 563). In der Feststellung: „Das, was ist, geht notwendig logisch dem Sein voraus“ (GpPh 412), liegt für Schelling ein weiteres Argument dafür vor, im Unterschied zu Hegel nicht vom Sein als dem ersten Prinzip auszugehen, sondern eben vom Seienden, genauer von dem, „was das Seiende ist“ (SW XI, 295, 314). Dieses Seiende, welches ist, von dem die positive Philosophie ausgeht, „(...) ist das allem Denken zuvor, das unbedingt Existierende“ (SW XIV, 337). Schelling nennt es das „unvordenkliche“ Sein (SW X, 36; XIII, 262, 264, 268; XIV, 105, 337-341, 343-351, 353f., 356; vgl. Kap. 11.4) bzw. das „Seiende selbst“ (SW XI, 563; SW XIII, 70) oder das „wahrhaft Seiende“ (SW XIII, 67, 71).

Mit dem Seienden, welches ist, als erstem Prinzip der positiven Philosophie ist für Schelling ein voluntatives Element verbunden, das den Übergang von der negativen zur positiven Philosophie kennzeichnet (vgl. Kap. 11.5.5). Ein Element, das als solches prinzipiell aus dem

¹²⁰ Ebendiese Frage „warum ist nicht nichts, warum ist etwas überhaupt?“ stellt Schelling bereits 1804 in seiner identitätsphilosophischen Würzburger Vorlesung „System der gesamten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere“ (1804) [SW VI, 131-576] als „(...) letzte Frage des am Abgrund der Unendlichkeit schwindelnden Verstandes (...)“ (SW VI, 155). Mit genau den gleichen Worten taucht die Frage auch in den 224 „Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie“ (1806) auf (SW VII, 174). Schon Leibniz hat die Frage berührt, indem er fragt, warum es eher Etwas gebe als Nichts (Leibniz 1982, Abschnitt 7). Heidegger spricht angesichts dieser Frage vom „Wunder aller Wunder“ (Heidegger GA 9, 42; GA 36; GA 40) (vgl. Fußnote 27 (Kap. 7)).

¹²¹ Da die klassische Metaphysik nach Heidegger immer nur nach dem Seienden fragt und darüber das Sein vergisst („Seinsvergessenheit“) (Heidegger GA 9, 8, 12f.), stellt er die Unterscheidung von Sein und Seiendem – allerdings in einem spezifisch anderen Sinn als Schelling – unter dem Begriff der „ontologischen Differenz“ an den Anfang seiner „Fundamentalontologie“ (Heidegger GA 2, 13): „Das Problem des Unterschieds von Sein überhaupt und Seiendem steht nicht ohne Grund an erster Stelle. Denn die Erörterung dieses Unterschieds soll erst ermöglichen, eindeutig und methodisch sicher dergleichen wie Sein im Unterschied von Seiendem thematisch zu sehen“ (Heidegger GA 24, 322). Zur unterschiedlichen Bedeutung von „Sein“, „Seiendem“ und „Existenz“ bei Heidegger und Schelling vgl. Schulz (1975, 287-296).

möglichen Rahmen einer reinrationalen Philosophie herausfällt: „*Ich will* das *wahrhaft* Seiende“ (GpPh 107) heißt es im „System der positiven Philosophie in seiner Begründung und Ausführung“ (1823/33). Und weiter: „Die Philosophie fängt mit dem bestimmten Willen des vollkommenen Seins an. Soweit hätten wir <zunächst> nichts als das Wollen. Dem Wollen folgt nun Denken. Die Philosophie will *wissen*, was sie will. Sie will den Begriff des vollkommen Seienden“ (GpPh 114). An die Stelle rationaler ontologischer Argumente oder transzendentaler Begründungen tritt ein „Wollen“, eine existentielle Entscheidung (SW XIII, 93; vgl. Sandkühler 1990, LVIII).

11.5.3 Inhaltliche Bestimmungen

Der spezifische Inhalt der positiven Philosophie im Unterschied zur negativen ist das Religiöse, insbesondere christlich Religiöse. Unter dem Religiösen versteht Schelling im Kontext der positiven Philosophie jedoch weder einen Kanon systematischen theologischen Wissens, noch einen Bestand dogmatischer Glaubensinhalte. Eine Religion im kirchlich-konfessionellen Sinne ist mit dem Religiösen schon gar nicht gemeint, denn Schelling stellt klar: „(...) eine Philosophie, die den Katholizismus oder den Protestantismus zu Hilfe rufen muss, ist entweder nie etwas gewesen oder nahe daran nichts mehr zu sein“ (SW XIII, 135). Schelling spricht stattdessen von einer „philosophischen Religion“ (SW XI, 250f., 255, 568; TGB 1848, 188), betont dabei aber, dass sie keine „Vernunftreligion“ sei (SW XI, 568). Das Entscheidende für die philosophische Religion ist „(...) ein nicht bloß ideales, durch die Vernunft vermitteltes, sondern reales Verhältnis des menschlichen Wesens zu Gott“ (SW XIV, 28; vgl. SW XI, 245, 250, 568; SW XIII, 191; vgl. Kurras 1921). Nicht Belehrung, sondern Tat sei die Hauptsache der Offenbarung und Voraussetzung der positiven Philosophie (SW XIV, 28). Die philosophische Religion versucht die wirklichen Religionen zu begreifen, die mythologischen und die geoffenbarten (SW XI, 568f.). In einem existentiellen Sinn ist „(...) der Begriff der Schöpfung (...) das eigentliche Ziel einer positiven Philosophie“ (EPh 117). Eine Philosophie, welche die Offenbarung angemessen erfassen möchte, muss, so Schelling, „(...) ganz anders beschaffen sein (...)“ (SW XIII, 142) als alle bisherige Philosophie, sie muss eine eminent geschichtliche sein (SW XIII, 138f.; vgl. Kap. 11.5.1). Eine „(...) freie Tat ist etwas mehr, als sich im bloßen *Denken* erkennen lässt“ (SW XIII, 114), weil „(...) jede Tat nichts a priori Einzusehendes, sondern nur a posteriori Erkennbares ist“ (SW XIII, 127). Deshalb ist für Schelling „(...) die christliche Lehre, dass die Welt die Wirkung eines freien Entschlusses, einer *Tat* sei, eine geschichtliche zu nennen“ (SW XIII, 139). Schöpfung ist freie Tat, ein einmaliges faktisches

Geschehen, das durch eine bloß rationale Philosophie nicht in ihrem Kern erfasst werden kann.

Im Unterschied zum Rationalismus stellt die positive Philosophie einen „höheren, erweiterten und geläuterten Empirismus“ (SW X 198ff.) dar, der, so Schelling, alleine „die große Tatsache der Welt“ (SW X, 228) zu erfassen vermag (vgl. Kap. 11.3). Diesem höheren Empirismus in Bezug auf die Erfahrung Gottes im religiösen Bewusstsein entspricht eine „höhere Geschichte“: „Der Inhalt der Offenbarung ist nichts anderes als eine höhere Geschichte, die bis zum Anfang der Dinge zurück und bis zu deren Ende hinausgeht. Die Philosophie der Offenbarung will nichts anderes, als diese höhere Geschichte klären, sie auf die Prinzipien zurückführen (...)“ (SW XIV, 30). Diese höhere Geschichte bezeichnet Schelling als „übergeschichtliche Geschichte“ (SW XIV, 35). Das Philosophische an dieser höheren Geschichte bleibt dadurch gewahrt, „(...) dass die Offenbarung dabei als Gegenstand, nicht als Quelle oder Autorität gemeint (...)“ ist (SW XIII, 139).

Gerade im unterschiedlichen Verhältnis, in dem die negative und positive Philosophie jeweils zu Gott steht, zeigt sich für Schelling der grundlegende Unterschied dieser zwei Philosophien: „Die negativen Attribute für sich allein führen auf Pantheismus, die positiven erst auf den Begriff dessen, was wir den *wahren* Gott nennen können“ (SW XIV, 350). Im Tagebuch von 1846 formuliert Schelling dies noch zugespitzter: „*Die negative Philosophie ist die Wissenschaft der Welt ohne Gott*, es ist dem Rationalismus natürlich und gereicht ihm nicht zum Vorwurf, dass er Gott so weit als möglich fern zu halten und auszuschließen, so weit als möglich alles natürlich zu erklären sucht. (...) Die positive Philosophie und die Religion selbst in ihrer höchsten Potenz ist in einer anderen Welt als dieser, ist nicht von dieser Welt“ (TGB 1846, 76). Diese Charakterisierung erneuert Schelling im Tagebuch von 1848 mit der aphoristischen Wendung „negative Philosophie; die Welt ohne Gott“ (TGB 1848, 133). Die letztendliche Aufgabe der positiven Philosophie besteht für Schelling darin, das „unzweifelhaft Existierende“ (SW XIII, 158) als das „Überseiende“ (SW XIII, 128), d. h. als Gott zu erweisen (SW XIII, 129). Für diesen Gott gibt es nach Schelling einen einzigen angemessenen Ausdruck: „Herr des Seins“ (SW X, 260, 262, 265f., 270f., 273f.; XI, 564, 566, 570f.; SW XII, 33, 316; XIII, 93, 160, 295, 321, 331, 333f., 376f.; SW XIV, 36ff., 89, 105, 226, 343, 350).

11.5.4 Systemfreiheit

Da die negative Philosophie als immanent apriorische Wissenschaft Vernunftnotwendigkeit ausdrückt, ist sie nach Schellings Auffassung System, die positive Philosophie hingegen nicht: „Die erste [negative Philosophie, M. A.] ist eine ganz in sich geschlossene, zu einem

bleibenden Ende gekommene Wissenschaft, also in diesem Sinne *System*, die positive dagegen kann nicht in demselben Sinne *System* heißen, eben weil sie nie absolut geschlossen ist“ (SW XIII, 133). Die positive Philosophie ist für Schelling darum nie absolut geschlossen, weil „die positive Philosophie (...) die eigentlich freie Philosophie“ ist (SW XIII, 132; vgl. SW XIII, 153). Der besondere Charakter der positiven Philosophie, im genannten Sinne geschichtlich zu sein, ihren ersten Schritt durch ein „Wollen“ zu vollziehen, das, was das Seiende ist, zum Ausgangspunkt zu nehmen und die freie Tat zu erfassen, bedingt für Schelling ein systemfreies Denken (Gulyga 1989, 334; Zeltner 1954, 64): „In formeller Hinsicht ist die positive Philosophie eine vom Anfang bis zum Ende freie, zwischen Wissen und Nichtwissen schwebende Wissenschaft“ (GpPh 403).

11.5.5 Übergang von negativer zu positiver Philosophie

Als problematisch erweist sich eine genaue Bestimmung des Übergangs von negativer zu positiver Philosophie, durch den zugleich das Verhältnis beider Philosophien zueinander berührt ist (vgl. Kap. 11.5.6). Im Brief vom 29.12.1852 an *Hubert Karl Philipp Beckers* (1806-1889), Schelling-Schüler und Philosophie-Professor in München seit 1847, verleiht Schelling allerdings noch seinem Optimismus Ausdruck, diesen Übergang allgemeingültig zu bewältigen: „Wie die positive [Philosophie, M. A.], die dieser Lehre [Prinzipien- bzw. Potenzlehre, M. A.] eben so wenig entbehren kann, sich dieselbe verschafft, ist eine besondere Frage, über welche ich selbst erst hier völlig in's Klare gekommen bin. Sie würden sich, ich bin dessen gewiss, innig freuen, wenn ich Ihnen Manches von dem allmählich Hinzugekommenen (...), zumal aber wenn ich Ihnen *die ganze Folge* der Momente mitteilen könnte, durch welche die negative Philosophie zu der positiven fortschreitet“ (Plitt 1870, III, 241). Ein möglicher sanfter Übergang der einen Philosophie in die andere liegt Schelling bis zu seinem Tod nicht nur am Herzen, sondern er nimmt ihn „(...) mit der Kraft der Verzweiflung in Angriff (...)“ (Tilliette 2004, 468). Letztlich aber bleibt dieser Übergang unvollendet (Baumgartner / Korten 1996, 144; Tilliette 1992, Bd. 2, 30; Tilliette 2004, 360, 407, 466-468). Zunächst stellt Schelling fest, dass der Fortgang von der negativen zur positiven Philosophie ein notwendiger ist (SW XIII, 151). Allerdings sei das Ende der negativen Philosophie nicht automatisch der Anfang der positiven (SW XIII, 93). Genau dies bereitet die Schwierigkeiten bei der Beantwortung der Frage, wie von der negativen zur positiven Philosophie zu gelangen ist. Der Drehpunkt bzw. das Scharnier der beiden Philosophien (Tilliette 2004, 407f.) liegt für Schelling in

der Ekstase der Vernunft, die er in wörtlicher Anlehnung an Kant¹²² auch als „(...) den wahren Abgrund für die menschliche Vernunft“ (SW XIII, 163) bezeichnet: „Die Vernunft kann das Seiende, in dem noch nichts von einem Begriff, von einem Was ist, nur als ein absolutes *Außer-sich* setzen (freilich nur, um es hintennach, *a posteriori*, wieder als ihren Inhalt zu gewinnen, und so zugleich selbst in sich zurückzukehren), die Vernunft ist daher in diesem Sinne außer sich gesetzt, absolut ekstatisch“ (SW XIII, 163). Demnach ist der gesuchte Übergang gar kein Übergang im eigentlichen Sinne, vielmehr ein „(...) Sprung von der Möglichkeit zur Wirklichkeit, von der Notwendigkeit zur Freiheit“ (Jaspers 1955, 100). Damit gibt Schelling zur Bewältigung des gesuchten Übergangs zumindest kein philosophisches Werkzeug, keine philosophische Methode an die Hand (Jaspers 1955, 107; Tilliette 2004, 468).¹²³ Schelling schwebt ein existentiell-voluntativ begründeter Übergang vor (Baumgartner / Korten 1996, 208) indem er einen Übergang durch einen „praktischen Antrieb“ andeutet (SW XI, 565), der letztlich ein Wille sei: „Ein Wille muss es sein, (...) der mit innerer Notwendigkeit verlangt, dass Gott nicht bloße Idee sei“ (SW XI, 565; vgl. SW XIII, 93). Noch in seiner Verfügung „Übersicht meines künftigen handschriftlichen Nachlasses“ vom Februar 1853 (ÜhN) spricht Schelling von diesem Wollen: „Das Ende der negativen Philosophie ist, dass das Ich die Umkehrung verlangt, die also zunächst bloßes Wollen ist (...)“ (ÜhN, 671). Dieses in Tat umgesetzte Wollen begründet das schon beschriebene reale Verhältnis des Menschen zu Gott, welches die Voraussetzung zur positiven Philosophie darstellt (vgl. Kap. 11.5.3).

11.5.6 Verhältnis von negativer und positiver Philosophie

Nicht nur eine genaue Bestimmung des Übergangs von negativer zu positiver Philosophie erweist sich als problematisch, sondern auch eine eindeutige und unmissverständliche Beschreibung des Verhältnisses beider Philosophien zueinander. Zunächst stellt Schelling fest, dass die negative Philosophie einen Anspruch geltend machen kann, „(...) als selbständige Wissenschaft dargestellt zu werden“ (SW XIII, 152). Andererseits betont Schelling aber, dass „(...) die negative Philosophie für sich (...) noch nicht Philosophie [ist, M. A.], sondern erst in ihrer Beziehung zur positiven“ (SW XIII, 151; vgl. SW XIII, 149). Denn „die *erste* Absicht ging von Anfang an auf positive Philosophie“ (SW XIII, 153). Dennoch gehe es nicht darum, die negative durch die positive Philosophie zu ersetzen (SW XIII, 81). Im Gegenteil weist Schelling deutlich darauf hin, „(...) dass die Philosophie, wenn sie ihren ganzen Umkreis be-

¹²² Bei Kant heißt es: „Die unbedingte Notwendigkeit, die wir, als den letzten Träger aller Dinge, so unentbehrlich bedürfen, ist der wahre Abgrund für die menschliche Vernunft“ (KrV, B 641).

¹²³ Zu einer umfassenden und harschen Kritik an Schellings Konzeption der positiven Philosophie vgl. Jaspers (1955, 106-110).

schreiben will, schlechterdings nur anfangen kann als rationale Philosophie“ (SW XIII, 148). Insofern ist die negative Philosophie tatsächlich als eine unentbehrliche aufzufassen (SW XI, 562). Schelling geht sogar so weit, zu sagen, dass „jede Philosophie, die nicht im Negativen ihre Grundlage behält, und *ohne* dasselbe, also unmittelbar das Positive, das Göttliche erreichen will, (...) zuletzt an unvermeidlicher geistiger Auszehrung“ stirbt (SW X, 176). Aber die positive Philosophie werde auch nicht im üblichen Sinne von der negativen Philosophie begründet: „Dass die positive Philosophie durch die negative begründet würde, wäre nur dann nötig, wenn die negative Philosophie der positiven ihren Gegenstand als einen schon erkannten überlieferte, mit dem sie nun erst ihre Operationen anfangen könnte. Aber so verhält es sich nicht“ (SW XIII, 92; vgl. SW XIII, 160f.). Da mit der Methode der negativen Philosophie, so Schelling, Existenz nicht erkennbar ist, übergibt sie der positiven Philosophie ihr letztes Resultat nicht als Prinzip, sondern nur als Aufgabe (SW XI, 564; SW XIII, 93). Somit werde für die positive Philosophie keine innere, nur eine äußere Abhängigkeit zur negativen Philosophie begründet (SW XI, 564; vgl. Kap. 11.5.1). Zwar bedarf es ergänzend und fortführend der positiven Philosophie, da die negative Philosophie „(...) das Prinzip nur erzeugen, nicht auch realisieren (...)“ kann (SW XI, 562) – der Fortgang von der negativen zur positiven Philosophie ist insofern ein notwendiger (SW XIII, 151). Doch ist auch die positive Philosophie als eine eigenständige zu betrachten, die nicht die bloße Fortsetzung der negativen ist (SW XIII, 92). Schelling hebt sogar hervor: „mit *diesem* Prinzip, dem des bloß Existierenden, *könnte* sie [die positive Philosophie, M. A.] auch ganz für sich anfangen, anfangen, wenn auch keine rationale Philosophie vorausginge“ (SW XIII, 161). Zusammenfassend kann das Verhältnis zwischen negativer und positiver Philosophie einerseits als gegenseitige innere Unabhängigkeit bezeichnet werden. Andererseits deutet Schelling doch auch an, dass die negative Philosophie in der positiven aufgehoben wird: „*In* der positiven Philosophie triumphiert (...) die negative als die Wissenschaft, in welcher das Denken seinen Zweck nun erst wirklich erreicht (...)“ (SW XIII, 153; vgl. Schulz ²1975, 85).

11.5.7 Eine einzige Wissenschaft

Was zunächst bei Schellings Konzeption der Gesamtphilosophie als Dichotomie erscheint, als Zweiheit verschiedener, getrennter Philosophien – negative und positive – ist nach Schellings Auffassung eigentlich jedoch als ein einziges, zusammengehöriges Ganzes zu verstehen, das auf zwei gleichwertigen, tragenden Säulen bzw. Stützpfählern ruht (Tilliette 2004, 365, 467). Für Schelling wäre es „(...) ein Skandal der Philosophie zu nennen (...)“ (SW XIII, 152), wenn es zwei wirklich nebeneinander bestehende, getrennte Philosophien gäbe. Doch negative und

positive Philosophie stellen im komplementären Sinne „(...) die zwei Seiten einer und derselben Philosophie [dar, M. A.] (...), die eine Philosophie in zwei verschiedenen, aber notwendig zusammengehörigen Wissenschaften“ ist (SW XIII, 94). Die beiden Philosophien sind für Schelling keine alternativen Positionen im ausschließenden Sinne, sondern im sich ergänzenden: „(...) beides ist gefordert, eine Wissenschaft, die das Wesen der Dinge begreift, den Inhalt alles Seins, und eine Wissenschaft, welche die wirkliche Existenz der Dinge erklärt“ (SW XIII, 95). Schelling macht geltend, „(...) dass in der Verbindung dieser beiden Seiten erst ihr vollkommener und nach allen Seiten befriedigender Abschluss sich finde“ (SW XIII, 17). Das Ziel der Philosophie sei die Einheit beider: „Ist aber gleich die positive Philosophie eine von der negativen abgesetzte und andere, so ist demungeachtet der Zusammenhang, ja die Einheit beider zu behaupten. Die Philosophie ist doch nur Eine (...)“ (SW XI, 564). Nur die Einheit von negativer und positiver Philosophie bedeutet die Vollendung der Gesamtphilosophie: „Zur *Vollendung* der Philosophie [ist, M. A.] die negative wie die positive notwendig (...)“ (SW XIII, 92), „Beide *zusammen* also vollenden erst den ganzen Kreis der Philosophie (...)“ (SW XIII, 151). Wie kann das Zustandekommen dieser Einheit im Einzelnen vorgestellt werden? Schelling erklärt: „Es hat sich gezeigt, dass die negative Philosophie die positive setzen muss, aber *indem* sie diese setzt, macht sie sich ja selbst nur zum Bewusstsein derselben, uns ist *insofern* nichts mehr *außer dieser*, sondern selbst zu dieser gehörig, also ist doch nur eine Philosophie“ (SW XIII, 152). Hier spielt das bereits angesprochene Aufgehobensein der negativen Philosophie (vgl. Kap. 11.5.6) in der positiven eine abschließende Rolle, denn „(...) inwiefern sie *Philosophie* ist, ist die negative selbst positiv, weil sie diese außer sich setzt, und es ist *keine* Zweiheit mehr“ (SW XIII, 153).

11.5.8 Offene Fragen

Es scheint in der Natur, d. h. an der Komplexität und Vielschichtigkeit des behandelten Gegenstandes zu liegen, dass Schelling offensichtlich Mühe hat, diesen in einer eindeutigen und widerspruchsfreien Weise zu beschreiben. So finden sich für manche Probleme verschiedene Lösungsvorschläge ohne eine vorgegebene Priorisierung, bei denen nicht klar ist, ob sie im ausschließenden oder sich ergänzenden Sinne aufzufassen sind. Dadurch wird der Anschein von Widersprüchlichkeiten erweckt. Drei Beispiele mögen die Problematik verdeutlichen:

1. Schelling deutet zwei mögliche Übergänge von der negativen zur positiven Philosophie an.

In der „Philosophischen Einleitung in die Philosophie der Mythologie oder Darstellung der reinrationalen Philosophie (1847-1852) begründet Schelling den fraglichen Übergang durch einen „praktischen Antrieb“ (SW XI, 565; vgl. Kap. 11.5.5). Hingegen stellt Schel-

ling in der „Einleitung in die Philosophie der Offenbarung oder Begründung der positiven Philosophie (1841/42, 1844/45) den gesuchten Übergang so dar, dass er auch als Prozess der „vermittelten Selbstvermittlung der Vernunft“ interpretiert werden kann (Schulz ²1975, 61-94, 192-237; vgl. Baumgartner / Korten 1996, 214).

2. Schelling beschreibt den Übergang der negativen zur positiven Philosophie zum einen als einen „notwendigen“ Fortgang (SW XIII, 151; vgl. Kap. 11.5.5), wodurch auf ein abhängiges Verhältnis zwischen den beiden Philosophien hingewiesen ist. Zum anderen betont Schelling, dass die positive Philosophie „(...) auch ganz für sich anfangen [könnte, M. A.] (...), wenn auch keine rationale Philosophie vorausginge“ (SW XIII, 161; vgl. Kap. 11.5.6). Damit wäre aber das Verhältnis der beiden Philosophien ein voneinander unabhängiges (Baumgartner / Korten 1996, 212).
3. Einerseits charakterisiert Schelling die Einheit der negativen und positiven Philosophie so, dass die positive das Eigentliche der Gesamtphilosophie ist. Dies ergibt sich dadurch, dass die negative „(...) erst in ihrer Beziehung zur positiven“ Philosophie ist (SW XIII, 151; vgl. Kap. 11.5.6), und „(...) inwiefern sie *Philosophie* ist, ist die negative selbst positiv, weil sie diese außer sich setzt (...)“ (SW XIII, 153). Andererseits sagt Schelling, dass „jede Philosophie, die nicht im Negativen ihre Grundlage behält, und *ohne* dasselbe, also unmittelbar das Positive, das Göttliche erreichen will, (...) zuletzt an unvermeidlicher geistiger Auszehrung“ stirbt (SW X, 176), so dass letztlich doch die negative Philosophie „*in* der positiven Philosophie triumphiert (...)“ (SW XIII, 153; vgl. Kap. 11.5.6; Baumgartner / Korten 1996, 212f.).

12 „Die Naturphilosophie“ (1827)

Das Studium der Münchner Vorlesung „Die Naturphilosophie“ offenbart gegenüber Schellings frühen Konzeption der Natur terminologische, aber auch inhaltliche Änderungen, die Schelling aus der Perspektive seines mittlerweile veränderten Denkens vornimmt. Diese Veränderungen im Einzelnen sollen nun exemplarisch aufgezeigt werden. Dabei werde ich entlang der Entwicklungsmomente vorgehen, die bereits im zweiten Teil der Arbeit untersucht wurden und die mir als Vergleichskriterien bei der Gegenüberstellung des frühen und späten Entwicklungsbegriffs in Schellings Naturphilosophie dienen.¹²⁴

12.1 Der erste Anfang

12.1.1 Reine Substantialität, reine Wesentlichkeit, Wesen

Schelling charakterisiert in „Die Naturphilosophie“ den ersten Anfang der Entwicklung der Natur mit folgenden Worten:

„Das [unendliche, M. A.] Subjekt noch in seiner reinen Substantialität oder Wesentlichkeit, vor allem Aktus gedacht, ist (...) zwar nicht nichts, aber *als* nichts; dieses *>als<* drückt immer etwas über das Wesen Hinzukommendes aus, und bezieht sich demnach auf das gegenständliche, auf das über das Wesen hinausgehende Sein; wenn also gesagt wird, das Subjekt (...) in seiner reinen Substantialität war *als* nichts, so drückt dies nichts anderes aus als die Negation allen gegenständlichen Seins“ (SW X, 100).

Das Gegensatzpaar von reiner Substantialität, reiner Wesentlichkeit bzw. Wesen einerseits und gegenständlichem Sein andererseits, mit dem Schelling hier den gewaltigen Ur-Gegensatz zu Beginn aller Entwicklung der Natur aufspannt, zeigt bereits an der Wortwahl in aller Deutlichkeit, in welchen Kategorien Schelling in dieser Zeit zu denken pflegt: in der Unterscheidung von negativer Philosophie (Wesen) und positiver Philosophie (Existenz). Dies wird außerdem dadurch deutlich, dass Schelling „Wesen“ auch knapp als „Freiheit vom Sein“ (SW X, 99, 101, 102) definiert, also als negative Freiheit im Sinne von Kants Unterscheidung der Freiheit.¹²⁵ An dieser Stelle inhaltlich noch positiv formuliert als Freiheit (vom Sein) nimmt diese Definition von Wesen im weiteren Verlauf von Schellings Ausführungen eine Wendung

¹²⁴ Diese Momente sind: 1. Der erste Anfang, 2. Das Auftreten von Neuem, 3. Der „Motor“ und die Prinzipien, 4. Die Stellung und Bedeutung des Menschen (vgl. Kap. 6).

¹²⁵ Siehe Fußnote 74 (Kap. 9.4)

hin zur inhaltlich negativen Formulierung als Mangel (an Sein) (SW X, 99, 102). Deutlicher kann der Gegensatz von Wesen (Freiheit vom Sein) und Existenz (gegenständliches Sein) nicht ausgesprochen werden. Das unendliche Subjekt als reine Substantialität ist bei Schelling Wesen (essentia) ohne Existenz (exsistentia). Dies eröffnet den Ur-Gegensatz von essentiell- und existentiell- Sein als Grundlage und Ausgangsgegebenheit aller Entwicklung der Natur in Schellings später Naturphilosophie. Gegen Ende der betrachteten Vorlesung meint Schelling, gute, auf die Tradition zurückgehende Gründe zu haben, um das unendliche Subjekt schließlich mit „Gott“ bezeichnen zu können (SW X, 119).

Vergleichen wir nun die angeführten Bezeichnungen mit denjenigen für den gleichen Sachverhalt in Schellings früher Naturphilosophie.¹²⁶ Dabei beschränke ich mich auf den „Ersten Entwurf eines Systems der Naturphilosophie“ (1799) sowie auf die „Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie“ (1799), da diese zwei Werke die späteste Version der frühen Naturphilosophie darstellen und in ihnen das Ganze der Natur am umfassendsten ausgeführt wird. In Erinnerung an Kap. 7.4.1 kann die Anfangsproblematik wie folgt charakterisiert werden: Die Frage nach dem Ursprung aller Entwicklung bezeichnet Schelling als das erste Problem der Naturphilosophie: „(...) das erste Problem dieser Wissenschaft [besteht darin, M. A.], die absolute Ursache der Bewegung (ohne welche die Natur nichts in sich Ganzes und Beschlossenes ist) zu erforschen (...)“ (SW III, 274). Die absolute Ursache der Natur ist für Schelling das Unbedingte derselben, dasjenige, das nicht Bedingungen als Voraussetzung seiner selbst hat, sondern umgekehrt, Voraussetzung für alles andere und weitere ist: „Die erste Untersuchung der spekulativen Physik [Naturphilosophie, M. A.] ist die über das Unbedingte der Naturwissenschaft“ (SW III, 283). Das erste Problem der Naturphilosophie bedeutet für Schelling die Erklärung der absoluten Ursache der Entwicklung der Natur nicht als Produkt, sondern als Produktivität: „Für die Naturwissenschaft [Naturphilosophie, M. A.] ist also die Natur ursprünglich nur Produktivität (...)“ (SW III, 283). Die Produktivität als nur Denkbare ist das Unbedingte als Ursache des wahrnehmbaren Produkts als Bedingtem. Besteht Schellings Ansatz zunächst darin, die unpersönliche erste Ur-Sache der Natur aufzusuchen, so setzt sich dieser Ansatz zur Suche nach einem Ur-Heber fort. In der schon genannten Terminologie Spinozas formuliert Schelling dies so: „Die Natur als bloßes Produkt (*natura naturata*) nennen wir Natur als Objekt (auf die allein geht alle Empirie). Die Natur als Produktivität (*natura naturans*) nennen wir Natur als Subjekt (auf die allein geht alle

¹²⁶ Vom Gesichtspunkt der vier genannten Vergleichskriterien aus bilden die frühen naturphilosophischen Schriften Schellings eine einheitliche Position. Gleichwohl unterscheiden sich diese Schriften hinsichtlich der thematischen Breite und bzgl. der Schwerpunkte des behandelten Stoffes. Doch spielen diese inhaltlichen Differenzen für die von den vier Vergleichsmerkmalen berührten strukturellen Aspekte keine Rolle (vgl. Kap. 6).

Theorie)“ (SW III, 284). Subjekt bedeutet hier nicht Bewusstsein oder Selbstbewusstsein, sondern unbedingte Bedingung alles Bedingten (Objektiven). Das absolute Subjekt als innerer, sachlicher Anfang ist bei Schelling ein unzeitlicher Anfang. Es ist kein Anfang in der Zeit, auch kein Anfang der Zeit – es geht der Zeit nicht voraus –, sondern ist als noetischer Anfang ein ewig bleibender Anfang. Ewig meint aber nicht, von endloser Dauer, sondern zeitlos, also nicht von der Zeit betroffen zu sein. Soweit die Beschreibung des Anfangs der Naturentwicklung aus Kap. 7.4.1. Schelling kennzeichnet den Ur-Gegensatz zu Beginn aller Entwicklung der Natur in seiner frühen Naturphilosophie also mit den Begriffen „absolute Ursache“, „Unbedingtes“, „Produktivität“ und „Subjekt“ auf der einen Seite und „Produkt“ bzw. „Objekt“ auf der anderen Seite. Das Wort „Gott“ taucht im Unterschied zur Darstellung in „Die Naturphilosophie“ in den zwei oben genannten frühen naturphilosophischen Schriften Schellings an keiner Stelle auf (vgl. Kap. 12.4.3).

Damit lassen sich hinsichtlich der Beschreibung des ersten Anfangs der Natur übersichtartig folgende Unterschiede in Schellings Terminologie zwischen der frühen und späten Naturphilosophie feststellen:

Der erste Anfang			
		<i>Frühe</i> Naturphilosophie	<i>Späte</i> Naturphilosophie
Natur als Gesamtwesen	Innere Seite der Natur	Absolutes Subjekt	
		Absolute Ursache	Reine Substantialität
		Unbedingtes	Reine Wesentlichkeit
		Produktivität	Wesen
		Subjekt	Gott
	Äußere Seite der Natur	Produkt	Gegenständliches Seins
		Objekt	

Die Frage lautet nun, ob mit dem neuen Wortgebrauch in Schellings später Naturphilosophie auch eine inhaltliche Bedeutungsänderung einhergeht. So könnten beispielsweise die zwei von Schelling in „Die Naturphilosophie“ gewählten, vom positiv-negativ-philosophischen Denken geprägten Bezeichnungen „Wesen“ und „gegenständliches Sein“ die Vermutung nahe legen, dass Schelling dem Gesamtwesen der Natur als innerer Seite derselben nicht auch deren Existenz als äußere Seite zurechnet. In Schellings früher Konzeption der Natur ist genau dies allerdings entschieden der Fall. Der Schritt der Natur in die gegenständliche Existenz, vom reinen Subjekt zum Objekt, wird dort als für deren Vollendung notwendig beschrieben.

Schellings spricht davon, dass die Natur erst durch die höchste und letzte Reflexion, nämlich durch den vernunftbegabten Menschen als intelligentem „Objekt“ sich selbst ganz Objekt wird (SW III, 341; vgl. Kap. 9.4). Im Sinne der sich anbahnenden identitätsphilosophischen Sichtweise (ab 1801) wird hier (1800) die Natur als Ganze als übergeordnete Einheit, ja sogar als Identität des Gegensatzes von Subjekt und Objekt, von Produktivität und Produkt gedacht. Subjekt- und Objektseite der Natur sind im Gesamtwesen der Natur gleichermaßen enthalten (SW III, 284).

In welchem Verhältnis stehen nun Wesen und gegenständliches Sein in Schellings später Naturphilosophie? In der Formulierung des Eingangszitats „über das Wesen Hinzukommendes“ bzw. „über das Wesen hinausgehendes Sein“ (SW X, 100) steckt begrifflich eine Erweiterung des Wesens im Sinne eines umfassenderen Seins. Auf das durch das gegenständliche Sein zum Wesen hinzukommende Plus an Sein deutet auch die Bezeichnung „Abstraktion“ hin, die Schelling für das Wesen als reinem Wesen in „Die Naturphilosophie“ verwendet, eine Abstraktion, in welcher das Wesen nach Schellings Auffassung nicht verbleiben kann (SW X, 99). Im weiteren Verlauf seiner Beschreibung der Entwicklung der Natur vom Wesen zum gegenständlichen Sein spricht Schelling von einer „Steigerung“ der Natur (SW X, 100) und davon, dass das unendliche Subjekt nur „(...) durch wirklichen Gegensatz (...) in sein wahres Wesen erhöht werden (...)“ konnte (SW X, 102). Gemeint ist mit Gegensatz eben jener von Wesen und gegenständlichem Sein. Die Charakterisierung des fraglichen Sachverhalts in „Die Naturphilosophie“ gipfelt schließlich in den zwei Begriffen der „Erhöhung“ und des „Fortschritts“ des Wesens der Natur (SW X, 103), womit unmissverständlich ein Qualitätszuwachs des Seins des zunächst reinen Wesens ausgedrückt wird.

Wir können also feststellen, dass Schelling in „Die Naturphilosophie“ gegenüber seiner frühen Naturphilosophie zwar gemäß der Grundausrichtung seines späten Denkens eine unterschiedliche Terminologie verwendet, die philosophische Aussage aber für die Beschreibung zumindest des ersten Anfangs der Entwicklung der Natur im Kern unverändert bleibt. Bis hierhin scheint demnach die gängige Ansicht, dass mit „Die Naturphilosophie“ nichts inhaltlich wirklich Neues zu Schellings Naturphilosophie hinzukommt, bestätigt zu sein und damit eine eigenständige späte Naturphilosophie Schellings in Frage gestellt. Doch wenden wir uns dem nächsten Aspekt zu: dem „Entschluss“ des Wesens, sich vom reinen Wesen ins gegenständliche Sein zu begeben. Von welcher Art ist der Schritt der Natur als Gesamtwesen vom Subjektsein zum Objektsein?

12.1.2 Zufälliges

In der genannten Abstraktion kann, so Schelling, das unendliche Subjekt nicht verbleiben, „(...) es ist ihm gleichsam natürlich, sich selbst als Etwas (...) zu wollen“ (SW X, 99), mehr noch, „(...) es ist ihm unvermeidlich, sich selbst anzuziehen (...)“ (SW X, 101). Der Impuls des unendlichen Subjekts, sich ins gegenständliche Sein zu begeben, liegt nach dieser Beschreibung in der Natur dieses Subjekts und hat dadurch zugleich etwas Notwendiges, Zwanghaftes, eben Unvermeidliches. Dieser erste Eindruck über den Charakter des Schritts vom Subjekt zum Objekt relativiert sich allerdings dadurch, dass Schelling unmittelbar anschließend davon spricht, dass die Selbstanziehung des unendlichen Subjekts das „erste Zufällige“ bzw. den „Urzufall“ darstelle (SW X, 101; vgl. SW X, 100). Wie lässt sich unvermeidlich Natürliches mit Zufälligem zusammen denken? Die Frage, die sich zunächst stellt, ist die, in welchem Sinne Schelling an dieser Stelle von Zufall spricht. Kurz und bündig sagt dazu Schelling: „Zufälligkeit ist Gegensatz des Wesens“ (SW X, 102). Zufälligkeit in diesem Sinne charakterisiert Schelling auch als etwas zum Wesen „(...) Akzessorisches, Hinzugekommenes, Zugezogenes (...)“ (SW X, 100; vgl. SW X, 101). Näheres allerdings führt Schelling zum Zufälligen hier nicht aus.

Blicken wir für das Verständnis des Zufallsbegriffs bei Schelling auf die diesbezüglichen Erörterungen bei Aristoteles und Kant. Aristoteles unterscheidet zwei Arten von Zufall, die jeweils gut oder schlecht ausfallen können (Höffe 21999, 120f.): das Zufallsereignis (griech. *tychê*), das eine glückliche oder unglückliche Fügung sein kann und sich auf Handelnde bezieht (Aristoteles: Physik II 4, 196a3-5, II 5, 196b33ff.; Metaphysik VI 2f., 1027a15-1027b14, VII 7, 1032a29, IX 7, 1049a4, XI 8, 1065a27ff., XII 3, 1070a5ff.; Nikomachische Ethik III 5, 1112a27), und das naturprozessliche Von-Selbst (griech. *automaton*), welches Ursache für günstige oder ungünstige Vorgänge in der Natur sein kann (Aristoteles: Physik II 6, 197b15f., II 6, 197b30ff.; XII 3, 1070a5ff.). *Tychê* wird von Aristoteles als Akzidentelles charakterisiert, als etwas, das nicht immer oder nicht in der Regel der Fall ist (Aristoteles: Metaphysik VI 2f., 1027a15-1027b14, XI 8, 1065a27ff.).

Kant definiert das Zufällige im Zusammenhang mit der vierten Antinomie der reinen Vernunft in seiner „Kritik der reinen Vernunft“¹²⁷: „Zufällig, im reinen Sinne der Kategorie, ist das, dessen kontradiktorisches Gegenteil möglich ist“ (KrV, B 486). Nach dieser Definition von Zufall rückt alles zufällige Geschehen in die Sphäre dessen, die nicht durch das Wirken von Naturgesetzen oder die Geltung logischer Gesetze charakterisiert ist. Denn von etwas, das

¹²⁷ In der Tafel der Kategorien (reinen Verstandesbegriffen) findet sich Zufälligkeit als Gegenkategorie zu Notwendigkeit innerhalb der dynamischen Kategorien der Modalität bzgl. der Existenz der Gegenstände der Anschauung (KrV, B 106).

naturgesetzlichen oder logischen Charakter hat, lässt sich nicht denken, dass sein kontradiktorisches Gegenteil möglich wäre.

Der Blick in Schellings Freiheitsschrift (1809) zeigt, dass Schelling das absolute Subjekt – in der Freiheitsschrift „Gott“ genannt – nicht als ein Absolutes denkt, aus dem alles „(...) mit logischer Notwendigkeit“ (SW VII, 394) folgt. Schelling denkt das absolute Subjekt in der Freiheitsschrift als Freiheit, aber nicht im formalen Sinn einer absoluten Wahlfreiheit, sondern als Existenz, als das freie Heraustreten aus sich (Krings 1995, 179f.). In der Freiheitsschrift spricht Schelling auch vom Wesen, insofern es Grund von Existenz ist, im Unterschied zum Wesen, insofern es existiert (SW VII, 357).¹²⁸ Dieser Grund ist bei Schelling weder ein logischer, noch ein ontologischer, noch ein metaphysischer Begriff, sondern ein transzendentaler Begriff, weil durch ihn die Bedingung der Möglichkeit des Aus-sich-Heraustretens gedacht wird. Die Wirklichkeit der Existenz aber hat nach Schelling keine Bedingung, sondern sie ist die Freiheit Gottes (Krings 1995, 180). Existenz ist dann das freie Heraustreten aus dem Grund.¹²⁹ Der weiterführende Schritt über die frühe Naturphilosophie hinaus besteht in der Freiheitsschrift darin, dass die Offenbarung des absoluten Subjekts nicht mit „(...) blinder und bewusster Notwendigkeit erfolgt (...)“ (SW VII, 394), sondern, dass „(...) sie eine freie und bewusste Tat (...)“ ist (SW VII, 394). Gott ist für Schelling kein bloß logisches Abstraktum, aus dem alles mit logischer Notwendigkeit folgt (SW VII, 394).

„Zufall“ scheint bei Schelling im Kontext von „Die Naturphilosophie“ im Sinne von Kant und nicht im Sinne von Aristoteles gemeint zu sein. Denn bei Zufälligkeit als „Gegensatz des Wesens“ (SW X, 102) handelt es sich weder um eine glückliche oder unglückliche Fügung (tychê), noch um ein gutes oder schlechtes naturprozessliches Von-Selbst (automaton), wie beispielsweise das Herunterfallen eines Steins, der einen Menschen verletzt (Aristoteles: Physik II 6, 197b30-32). Vielmehr scheint das Aus-sich-Heraustreten des absoluten Subjekts, der Schritt vom Subjekt zum Objekt nicht nur ein freiwilliger des absoluten Subjekts zu sein, sondern außerdem ein solcher, der sich nicht mit Notwendigkeit aus dem Wesen des absoluten Subjekts ergibt, wobei Schelling „Wesen“ als (negative) „Freiheit vom Sein“ definiert (SW X, 102). Insofern Zufall als Gegenbegriff zu notwendiger Gesetzmäßigkeit aufgefasst werden kann, birgt Zufall ein Moment der Freiheit in sich. Das absolute Subjekt begibt sich nach

¹²⁸ Zu dieser grundlegenden Unterscheidung vgl. Jantzen (1995, 77-90).

¹²⁹ So verstandene Existenz kann methodisch nicht im Sinne der Frühphilosophie rational abgeleitet werden. Dies hat Konsequenzen für die in der Freiheitsschrift angewandte Methode Schellings: Hierbei handelt es sich weniger um eine philosophisch-analytische Untersuchung, wie der Titel der Schrift nahelegen scheint, die mittels Deduktion geführt würde – methodisches Kennzeichen der Schellingschen Frühphilosophie –, sondern um eine innere „Geschichte“ Gottes, die Schelling „erzählt“ (Höffe / Pieper 1995, 2, 7f.; Höffe 2001, 215). So trägt die Freiheitsschrift bereits starke Züge der späteren positiven Philosophie.

Schellings Auffassung freiwillig in seine „Entäußerung“ (SW X, 124).¹³⁰ Dies ist die Freiheit des Anfangs in Schellings später Naturphilosophie. Da der von Schelling so bezeichnete Urzufall als natürlich und unvermeidlich dargestellt wird, könnte pointiert von einem gewissen Zwang zur Freiheit gesprochen werden.

Die „Selbstanziehung“ (SW X, 100) des unendlichen Subjekts ist ein Sich-Wollen. Sich-Wollen heißt aber sich als Etwas wollen (SW X, 99, 101). Insofern dieses Etwas notwendig ein bestimmtes Etwas unter unterschiedlichen möglichen Formen von Etwas ist, stellt für Schelling die Selbstanziehung des unendlichen Subjekts einen Akt der Freiheit dieses Subjekts dar. Existenz ist also das Ergebnis von Freiheit. Das unendliche Subjekt begibt sich freiwillig in die Existenz, d. h. in „(...) das über das Wesen hinausgehende Sein“ (SW X, 100). Diese Freiheit kommt der transzendentalen Freiheit im kosmologischen positiven Sinne von Kant nahe (KrV, B 474, B 561). Kant charakterisiert sie als „(...) eine *absolute Spontaneität* der Ursachen, eine Reihe von Erscheinungen, die nach Naturgesetzen läuft, *von selbst* anzufangen (...)“ (KrV, B 474). Der Schlüsselsatz in „Die Naturphilosophie“, der das Heraus-treten Gottes aus sich beschreibt, lautet: „(...) Gott begibt sich in dieses Werden, eben um sich als solchen zu setzen (...)“ (SW X, 124). „Begeben“ und „sich setzen“ weisen ebenfalls auf den beschriebenen aktiven und freiwilligen Akt hin, welcher den Anfang charakterisiert.¹³¹ So stehen in Schellings später Naturphilosophie die Freiheit und das Zufällige als Vermittelnde zwischen dem unendlichen Subjekt als reinem Subjekt (SW X, 102) und dem unendlichen Subjekt als Etwas-Sein (SW X, 104).

Vergleichen wir den hier dargelegten Aspekt der Freiheit und der Zufälligkeit mit Schellings früher Naturphilosophie, so muss festgestellt werden, dass dort von einer Freiheit des Anfangs keine Rede ist. In der frühen Naturphilosophie lauten die entsprechenden Ausführungen vielmehr so: „Nun muss es aber überhaupt möglich sein, jedes ursprüngliche Naturphänomen als ein schlechthin notwendiges zu erkennen; denn wenn in der Natur überhaupt kein Zufall, so kann auch kein ursprüngliches Phänomen der Natur zufällig sein, vielmehr schon darum, weil die Natur ein System ist, muss es für alles, was in ihr geschieht oder zu Stande kommt, einen notwendigen Zusammenhang in irgend einem die ganze Natur zusammenhaltenden Prinzip geben“ (SW III, 278f.; vgl. auch SW III, 56, 115, 124, 132, 186). An

¹³⁰ Der Begriff „Entäußerung“ bzw. „Selbstentäußerung“ (griech. *kénōsis*) entstammt dem Brief des Apostels *Paulus* (Anfang 1. Jh.-62) an die Philipper, in dem es heißt, dass sich Christus selbst entäußert habe (griech. *ekenosen eauton*; Phil. 2,7). In Schellings Spätphilosophie („Philosophie der Mythologie“, „Philosophie der Offenbarung“) spielt der Begriff der „Selbstentäußerung“ Gottes eine zentrale Rolle (SW XII, 307, 325f., 333; SW XIV, 39f., 44f., 79, 157-161, 164, 166f., 170, 175, 187f., 192, 204, 222, 353).

¹³¹ Wenn Schelling das absolute Subjekt vor seiner Entäußerung als freies Subjekt beschreibt, so weist er damit nur auf die negative Freiheit gegenüber dem Sein hin, meint also nicht die positive Freiheit des Anfangs aller Existenz (SW X, 99, 101f., 104, 108, 114).

anderer Stelle spricht Schelling von „(...) blinder Notwendigkeit, mit welcher die Natur überhaupt handelt“ (SW III, 186) und wiederholt ausdrücklich, dass in der Natur nichts durch Zufall oder aus Freiheit geschieht: „Auf jeder Stufe der Entwicklung ist die bildende Natur auf eine bestimmte – einzig mögliche – Gestalt eingeschränkt, in Ansehung dieser Gestalt ist sie völlig gebunden, in der Produktion dieser Gestalt wird sie gar keine Freiheit zeigen“ (SW III, 43). Nun macht Schelling an den genannten Stellen nicht deutlich, ob zu den „ursprünglichen Naturphänomenen“ auch der erste Schritt des Heraustretens des absoluten Subjekts selbst gehört oder ob er damit nur Naturprodukte meint, die den Beginn des Naturprozesses bereits voraussetzen. Sollte das Letztere der Fall sein, was gut möglich ist, so ist zumindest auffallend, dass Schelling in seiner frühen Naturphilosophie dem Charakter des ersten Schritts des absoluten Subjekts von seinem reinen Subjektsein zum Objektsein – ob dieser Schritt aus Freiheit geschieht oder nicht – keine Aufmerksamkeit schenkt. Hier, zehn Jahre vor seiner Freiheitsschrift (1809), wird deutlich, dass Schelling die Freiheit des Anfangs nicht zum Thema macht. Schellings Denken wird um 1800 noch stark von einem Systemdenken geprägt¹³² und die Freiheitsfrage – sowohl Gott wie den Menschen betreffend – ist noch nicht in dem Maße in den Horizont seines Denkens gerückt, wie dies später der Fall ist.¹³³ Mit der inhaltlichen Differenz hinsichtlich der Freiheit des Anfangs, d. h. der Freiheit Gottes haben wir eine wesentliche Änderung der späten gegenüber der frühen Naturphilosophie Schellings aufgefunden, die sich dem Durchgang des Schellingschen Denkens durch die Freiheitsschrift zu verdanken scheint.

12.2 Entstehung von Neuem und Entwicklungsprinzipien

In diesem Kapitel soll der Frage nach dem Auftreten von Neuem in Verbindung mit der Frage nach den Prinzipien der Entwicklung der Natur in „Die Naturphilosophie“ nachgegangen werden. Die erste Feststellung, die man diesbezüglich machen kann, ist die, dass sich Schelling im Unterschied zur frühen Naturphilosophie in „Die Naturphilosophie“ nicht explizit dazu äußert, ob er die Entwicklung der Natur hier involutiv-präformationistisch oder weiterhin epigenetisch auffasst, wie dies für die frühe Naturphilosophie der Fall ist (vgl. Kap. 8). Das überrascht, bestimmt doch die Antwort auf diese Frage den Grundcharakter der Entwicklung und ist insofern fundamental. Für die frühe Naturphilosophie erscheint Schelling diese

¹³² Dies lässt sich an den Titeln der folgenden Werke aus der betreffenden Zeit ablesen: „Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie“ (1799), „System des transzendentalen Idealismus“ (1800), „Darstellung meines Systems der Philosophie“ (1801), „Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie“ (1802) und „System der gesamten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere“ (1804).

¹³³ Dass System und Freiheit sehr wohl miteinander vereinbar sind, zeigt Schelling 1809 in seiner Freiheitsschrift (Baumgartner / Korten 1996, 114-119; Jacobs 1998, 78).

Frage zu Recht so bedeutend, dass er nicht nur mehrfach ausdrücklich dazu Stellung nimmt, sondern die Ablehnung der individuellen Präformation überdies mit sehr deutlichen Worten zum Ausdruck bringt (SW III, 46f., 56, 60f.). Nun gibt es verschiedene Möglichkeiten, das Fehlen dieser grundlegenden Bestimmung in der späten Naturphilosophie zu erklären:

1. Schelling ist diese Bestimmung für das Verständnis der Entwicklung nicht mehr in dem Maße wichtig, als dass er sich dazu eigens äußern müsste.
2. Schelling setzt bei seinen Zuhörern stillschweigend voraus, was er in seiner frühen Naturphilosophie zu dieser Frage geäußert hat und geht auch für seine späte Naturphilosophie von Epigenese aus.
3. Schelling geht davon aus, dass seine Darstellung der Entwicklung selbst die Frage für den Zuhörer zwar nicht explizit, aber doch implizit zu klären vermag, wobei die Analyse der Darstellung dann erst noch erweisen muss, ob Schelling von Involution oder Epigenese ausgeht.

Da von der Beantwortung der Frage, ob eine Entwicklung involutiv-präformationistisch oder epigenetisch gedacht wird, wie gesagt, der Charakter der betreffenden Entwicklung grundlegend abhängt, und sich Schelling dessen sicherlich bewusst ist, sonst würde er dieser Frage in seiner frühen Naturphilosophie nicht so viel Raum geben, muss die erste Möglichkeit wohl verworfen werden. Wenn man zweitens bedenkt, dass Schelling die Vorlesung „Die Naturphilosophie“ 1827 in München an der erst ein Jahr zuvor gegründeten Universität vorträgt, also ein gutes Vierteljahrhundert nach Abschluss seiner frühen Naturphilosophie, scheint auch die zweite Möglichkeit ausgeschlossen werden zu können, möchte man Schelling nicht entweder eine mutwillige Überforderung oder aber eine starke Überschätzung seiner Zuhörer unterstellen.¹³⁴ So bleibt nur noch die dritte Möglichkeit als einzig plausible übrig: Die Frage muss der Sache und nicht den Worten nach geklärt werden, indem die von Schelling in der „Naturphilosophie“ beschriebenen Entwicklungsprinzipien selbst analysiert werden. Genau das soll der nächste Schritt sein. Analog zum ersten Hauptteil meiner Arbeit stellen sich mir damit die folgenden Fragen:

1. Ist der späte Schelling Involutionist oder Epigenetiker?
2. Um welchen Typus von Entwicklung handelt es sich in Schellings später Naturphilosophie?

¹³⁴ Wenngleich Schelling ab 1806, also 21 Jahre vor der Vorlesung „Die Naturphilosophie“ für 14 Jahre als Mitglied der Bayerischen Akademie der Wissenschaften sowie als Generalsekretär der Akademie der bildenden Künste in München tätig ist und insofern 1827 in Münchens akademischen Kreisen natürlich kein Unbekannter gewesen sein wird. In der Zeit von 1806-1820 geht Schelling allerdings keiner akademischen Lehrtätigkeit nach, d. h. er hält keine regelmäßigen Vorlesungen (Baumgartner / Korten 1996, 240; Gulyga 1989, 383; Kirchhoff 1988, 144; Tilliette 2004, 563).

3. Wie entsteht in Schellings logogenetischer Entwicklung der Natur Neues?
4. Was sind die „Motoren“, also die Prinzipien der Entwicklung?

Auch hier wird die Beantwortung der letzten Frage durch eine Analyse der Entwicklungsprinzipien die umgekehrt schrittweise Beantwortung der ersten drei Fragen ermöglichen.

Nachdem Schelling zu Beginn der „Naturphilosophie“ ausdrücklich die völlige Unabhängigkeit seiner Naturphilosophie gegenüber Fichte betont (SW X, 99), entwickelt er den zentralen Begriff des unendlichen Subjekts und erklärt, wie der erste Schritt zum Etwas-Sein gedacht werden muss (vgl. Kap. 12.1). An diesen ersten Anfang schließt Schelling als nächstes die Beschreibung der Folgen an, die sich aus diesem ersten Anfang im weiteren Verlauf der Entwicklung ergeben. Dabei fallen an der entscheidenden Stelle die an Goethes Prinzip der Natur erinnernden Worte von „Gegensatz“ (SW X, 102) bzw. „Zweiheit“ (SW X, 103) und „Steigerung“ (SW X, 100, 107).¹³⁵ Diese Steigerung wird desweiteren erläutert mit den Begriffen „Erhöhung des Wesens“ des absoluten Subjekts (SW X, 102f.), „höhere Potenz der Subjektivität“ (SW X, 100, 102) und „linearer, stetiger und notwendiger Fortschritt“ der weiteren Entwicklung (SW X, 100, 103, 119; im Folgenden mit F abgekürzt). Auf die Adjektive „linear“, „stetig“ und „notwendig“ werde ich noch eingehen. Zunächst führt Schelling nicht weiter aus, worin im Einzelnen der Fortschritt besteht. Erst im Verlauf der Vorlesung wird deutlich, dass er die Entwicklung von der anorganischen Natur (Magnetismus, Elektrizität, Chemie) zur organischen Natur bzw. zum Leben meint, wobei die anorganische Natur als Grundlage der organischen dargestellt wird (SW X, 109f.), und schließlich die Entwicklung von der organischen Natur zum Menschen – die klassische Stufenleiter-Idee der Natur mit dem Menschen als krönendem Abschluss, als Vollendung der Natur (SW X, 112). Die genannten Folgen für das absolute Subjekt selbst und die weitere Entwicklung der Natur sind, so muss man Schellings Schilderung deuten, der Zweck des Aus-sich-Heraustretens des absoluten Subjekts. In anthropomorph klingenden Worten¹³⁶ beschreibt Schelling schließlich, wie das absolute Subjekt ein „natürliches Wollen“ zu seinem Etwas-Sein habe (SW X, 99), dass ihm seine Selbstanziehung „unvermeidlich“ sei (SW X, 101) und es sich von dieser Selbstanziehung „selbst nicht zurückhalten“ könne (SW X, 102), da es „(...) die notwendige Tendenz

¹³⁵ Goethe, mit dem Schelling bekanntlich über viele Jahre in regem geistigen Austausch begriffen war, spricht in der „Erläuterung zu dem aphoristischen Aufsatz >Die Natur<“ (1828) in bezug auf die Frage nach dem Entwicklungsprinzip, welches die Metamorphose der Materie in Gang hält, von der „(...) Anschauung der zwei großen Triebkräfte aller Natur: der Begriff von Polarität und Steigerung [der Materie, M. A.] (...)“ (Goethe 1989, 48). Aufgrund der Zeitumstände muss geschlossen werden, dass Goethe in Schellings Sprache spricht und nicht umgekehrt (Gulyga 1989, 70).

¹³⁶ Zur vermeintlich anthropomorphen Redeweise Schellings in seiner Rede über Gott in der Freiheitsschrift vgl. Krings (1995, 176-179).

zum Objektiven (...)“ habe (SW X, 108). Der „Zwang“ zur Freiheit, der in dieser Wortwahl Schellings anklingt, wurde bereits im letzten Kapitel thematisiert.

Nun kennen wir den ersten Anfang der Entwicklung der Natur: Wir wissen, was die Ursache des Aus-sich-Heraustretens des absoluten Subjekts ist, mit den Worten des Aristoteles die *causa efficiens* („unvermeidliches, natürliches Wollen“), als auch, was der Grund ist, die *causa finalis* („Erhöhung und Fortschritt“). Interessant für eine differenzierte Entwicklungstheorie ist es aber noch, zu beschreiben, wodurch genau der genannte Fortschritt zustande kommt. Das ist die Frage nach den Entwicklungsprinzipien – gewissermaßen das Kernstück jeder Entwicklungstheorie. Schelling nennt es das „Prinzip des Fortschreitens“ (SW X, 108). Dieses besteht darin, „(...) dass immer das, was auf einer vorhergehenden Stufe noch subjektiv gesetzt ist, in einer folgenden selbst objektiv (...)“ wird (SW X, 108; im Folgenden mit P1 abgekürzt). Eine andere Nuance des Prinzips wird deutlich, wenn Schelling erklärt, „(...) dass [das, M. A.], was auf einer früheren Stufe als das Seiende sich darstellt, auf einer folgenden (...) zum Mittel herabgesetzt wird (...)“ (SW X, 111; im Folgenden mit P2 abgekürzt). Dabei, so Schelling in einer weiterführenden Charakterisierung des Entwicklungsprinzips, muss das „(...) folgende Moment (...) immer das vorhergehende als seine unmittelbare Basis festhalten (...)“ (SW X, 113; im Folgenden mit B abgekürzt).¹³⁷ Die Anwendung des Prinzips auf das absolute Subjekt selbst zeigt Übereinstimmung mit dem von Schelling Geschilderten: Zunächst ist das absolute Subjekt reines Subjekt – deshalb unendliches, reines bzw. absolutes Subjekt genannt – , in völliger „Innerlichkeit“ begriffen, also Subjektives, um dann durch das Aus-sich-Heraustreten objektiv zu werden und Subjekt in seiner „Entäußerung“ (SW X, 124)¹³⁸, also Objektives zu sein (SW X, 99). Die konsequente Selbstanwendung des Entwicklungsprinzips durch das absolute Subjekt bewegt Schelling dazu, deshalb von einem dem absoluten Subjekt „innewohnenden Gesetz“ bzw. „immanenten Gesetz“ zu sprechen (SW X,

¹³⁷ Eine gewisse Konkretisierung dieser Charakterisierung des Entwicklungsprinzips gibt Schelling schon in der „Allgemeinen Deduktion des dynamischen Prozesses oder der Kategorien der Physik“ (1800): „(...) weil jeder folgende Moment den vorhergehenden als den, auf welchem er ruht, festhält – wie die Materie den Stoff, der Organismus die Materie fesselt, so zieht auch die Vernunft wieder den Organismus nach sich (...)“ (SW IV, 77). Wir finden also bereits in der frühen Naturphilosophie Schellings die gleiche Charakterisierung des Entwicklungsprinzips, allerdings ohne den expliziten Aspekt des Verhältnisses von Subjektivem zu Objektivem bzw. von Seiendem zu Mittel.

¹³⁸ Zum pointierten Begriff der „(Selbst-) Entäußerung“ vgl. Fußnote 130. Nicht nur Schelling, auch *Novalis* (1772-1801) macht sich bereits 1798 im 24. seiner 114 mit „Blütenstaub“ überschriebenen Fragmente Gedanken zur Selbstentäußerung (*Novalis*: Fragment 24; vgl. *Novalis*: Schriften II, Fragment 78, 145: Entäusserung; Schriften II, Fragment 118, 551: Alienation (engl. Entfremdung); Schriften III, Fragment 820, 429f.; Allgemeines Brouillon: Selbstfremdmachung). Ebenso arbeitet bekanntlich Hegel mit dem Begriff der Entäußerung. Dieser ist vor allem zentral in der zweiten Phase von Hegels Dialektik: „In der Natur ist (...) die Idee (...) in der Form der Entäußerung (...)“ (Hegel ²1989, § 18, 64). Und: „Die Natur hat sich als die Idee in der Form des Andersseins ergeben. (...) so ist die Natur nicht äußerlich nur relativ gegen die Idee (...), sondern die Äußerlichkeit macht die Bestimmung aus, in welcher sie als Natur ist. (...) Die Natur ist der sich entfremdete Geist (...), der Sohn Gottes“ (Hegel ²1993, § 247, 24f.).

108, 120). „Innewohnend“ bzw. „immanent“ sind offenbar die Ursache für „unvermeidliches, natürliches Wollen“, wenn „natürlich“ im Sinne der Natur oder des Wesens einer Sache verstanden wird.

Zur Klärung der Frage, ob Schelling hier die Entwicklung der Natur im involutiv-präformationistischen oder epigenetischen Sinne denkt, bedarf es zum einen offensichtlich einer genaueren Untersuchung des Übergangs vom Subjektiven zum Objektiven (P1) bzw. vom Seienden zum Mittel (P2). Zum anderen scheint die Beantwortung unserer Frage von der genauen Bedeutung der Adjektive „linear“, „stetig“ und „notwendig“ (F) sowie „unmittelbar“ (B) abzuhängen.

12.2.1 „Notwendig“, „unmittelbar“ und Epigenese

Beginnen wir mit dem Letzteren, mit der Bedeutung von „unmittelbar“. Es stellt sich die Frage, ob durch eine linear und stetig verlaufende Entwicklung, bei der sich jeder weitere Schritt mit Notwendigkeit ergibt, und bei der jeder neue Zustand den vorangehenden unmittelbar zur Basis hat, ob durch eine derart beschriebene Entwicklung qualitative (nicht quantitative) „Sprünge“ möglich sind, welche erst erlauben, mit den Worten des frühen Schelling von einer „totalen Veränderung und Umgestaltung“ (SW III, 47), also von Epigenese zu sprechen. „Unmittelbar“ (B), „linear und stetig“ (F) sowie „notwendig“ (F) scheinen auf den ersten Blick eher Präformation und nicht Epigenese nahezulegen. Doch muss bemerkt werden, dass sich eine notwendige Entwicklung (F) mit unmittelbarem Bezug zum jeweils vorangehenden Stadium (B) zusammen mit Epigenese nicht zwingend auszuschließen braucht. Das kann an dem eingängigen Beispiel deutlich werden, das Schelling in seiner frühen Naturphilosophie – leider nicht auch hier in der „Naturphilosophie“ – ausführlich erörtert (SW III, 46f.; vgl. Kap. 8.2.6). Dort wählt Schelling die erstaunliche Metamorphosenreihe Ei → Raupe (Larve) → Puppe → Schmetterling (Imago). Hierbei handelt es sich in der Tat – auch aus Sicht der heutigen Biologie – um eine völlige Transformation (Holometabolie) mit dennoch notwendiger Abfolge der jeweiligen Stadien der Entwicklung, da ja alle Schritte wohl bestimmt und bei jedem Individuum der gleichen Art oder Unterart immer die gleichen sind. Zudem hat jedes weitere Stadium das vorausgehende unmittelbar zur Voraussetzung, indem es das bereits vorhandene Material – und ausschließlich das – zur Umgestaltung benutzt. Bei dem besonders interessanten Schritt von Puppe zu Schmetterling findet zwar eine vollständige innere Organ- und Gewebeauflösung statt, eine Einschmelzung zu einer völlig amorphen Masse (Histolyse), dennoch ist das Ausgangsmaterial unmittelbar dasjenige des vorangehenden Stadiums, da weder eine Materialzufuhr von außen noch eine Materialausscheidung nach außen stattfindet

(Hoerner 1991, 82, 215). Die Entwicklung vom Ei zum Schmetterling ist also durch qualitative „Sprünge“ gekennzeichnet, was besonders beim Durchgang durch die Histolyse deutlich wird – es liegt also ohne Zweifel Epigenese vor –, und dennoch verläuft diese Entwicklung in einer notwendigen Schrittfolge mit unmittelbarem Bezug zur jeweils vorangehenden Stufe ab.

12.2.2 „Linear“, „stetig“ und Epigenese

Die Klärung unserer Frage hängt jetzt noch von den zwei Begriffen „linear und stetig“ (F) ab. Im präzisen mathematischen Sinne bedeutet „linear“, dass die mittlere Änderungsrate einer betrachteten Funktion in gleichen Intervallen der Argumente (Größen der Definitionsmenge der Funktion) konstant ist.¹³⁹ Im übertragenen Sinne wäre eine lineare Entwicklung also eine solche, bei der die jeweiligen Entwicklungsstufen als gleichwertig bzw. als gleichbedeutsam für die Entwicklung als Ganzes aufgefasst werden. Im Beispiel der Entwicklung vom Ei zum Schmetterling muss eine Gleichwertigkeit jeder Zwischenstufe bejaht werden – keine Stufe kann übersprungen werden, jede ist notwendige Voraussetzung der nächsten –, wobei dennoch qualitative „Sprünge“ auftreten. In diesem engen Sinne schließen sich auch „linear“ und Epigenese nicht aus.¹⁴⁰

Der von *Bernard Bolzano* (1781-1848) entwickelte präzise, mathematische Begriff der lokalen wie globalen Stetigkeit im heutigen arithmetischen Sinne stammt aus dem Jahre 1817 (Gericke 21993, 96; Hischer / Scheid 1995, 145; Königsberger 1990, 80). Die heute übliche ε - δ -Formulierung wurde später von *Karl Weierstraß* (1815-1897) eingeführt (Königsberger 1990, 80). Anschaulich gesprochen ist eine Funktion nach diesem Begriff genau dann stetig, wenn sie keine „Löcher“ oder „Sprünge“ aufweist.¹⁴¹ Da Schellings intensiven mathematischen Studien in Leipzig in die Zeit von 1796 bis 1798 fallen (Dietzsch 1978, 45; Kirchhoff 21988, 27; Tilliette 2004, 53), kann er also den heutigen Stetigkeitsbegriff zumindest in dieser Zeit nicht kennengelernt haben. Von einer Beschäftigung mit Mathematik nach seiner Leipziger Zeit ist nichts bekannt. Demnach kann Schelling, sofern er in seiner Naturphilosophie überhaupt den mathematischen Begriff von Stetigkeit vor Augen hat, nur den weniger präzisen mathematischen Begriff des 18. Jahrhunderts zugrunde legen. Dieser besagt, dass eine

¹³⁹ Funktionstheoretisch versteht man unter einer linearen Funktion eine ganzrationale Funktion 1. Grades, deren Funktionsterm ein Polynom 1. Ordnung ist: $f(x) = m \cdot x + c$, die Variable x kommt also nur in der 1. Potenz (linear) vor. Graphentheoretisch (anschaulich im Schaubild) bedeutet linear, dass der zu einer linearen Funktion gehörige Graph eine konstante Steigung hat, also eine Gerade ist. Die Definitionsmenge einer Funktion ist die Menge aller Argumente, für welche die Funktion definiert ist.

¹⁴⁰ Wengleich das Schaubild einer Geraden natürlich nicht das passende Bild für qualitative Sprünge in einer Entwicklung darstellt.

¹⁴¹ Umgangssprachlich kann der zu einer stetigen Funktion gehörige Graph „ohne abzusetzen an einem Stück“ gezeichnet werden.

Funktion genau dann stetig ist, wenn sie in ihrem gesamten Definitionsbereich durch ein und dasselbe analytische Gesetz dargestellt werden kann (Königsberger 1990, 80). Dieses Verständnis geht auf Leibniz zurück, der neben vielem anderen in der sogenannten Infinitesimalrechnung (Höhere Mathematik, die substantiell mit dem Unendlichen rechnet) auch zur Entwicklung des mathematischen Stetigkeitsbegriffes beigetragen hat.¹⁴² Allgemeine Stetigkeitsprinzipien werden bereits in der Antike formuliert. So von *Bryson von Heraklea* (ca. 450-390 v. Chr.) etwa 410 v. Chr. im Sinne einer „Zwischenwerteigenschaft“ von Punkt- oder Zahlenmengen (Gericke 1993, 95; Hischer / Scheid 1995, 141f.), von Aristoteles in seiner „Physik“, in der er ein Stetiges (griech. *syneches*, *zusammenhängend*, lat. *continuum*) stark topologisch als etwas definiert, bei dem die Grenzen je zweier seiner nächstfolgenden Teile, mit der dieselben sich berühren, eine und dieselbe sind (Aristoteles: Physik V 3, 226b-227a11; VI 1, 231a22) und schließlich von *Euklid von Alexandria* (365-300 v. Chr.), der im 5. Buch seiner „Elemente“ (325 v. Chr.) Stetigkeit im Dedekindschen¹⁴³ Sinne für Punkt- oder Zahlenmengen im Rückgriff auf *Eudoxos von Knidos* (408-ca. 355 v. Chr.) definiert (Hischer / Scheid 1995, 142). Allen antiken Begriffen von Stetigkeit ist gemeinsam, dass Stetigkeit als Eigenschaft „kontinuierlicher Größen“ bzw. als Eigenschaft des Kontinuums gekennzeichnet wird. Ein durchgängiges Gesetz in diesem Sinne von Stetigkeit macht Schelling für die Entwicklung der Natur aber in der Tat geltend, eben sein „Prinzip des Fortschreitens“ (P1, P2) und das Prinzip der inneren Kontinuität (B). Also können auch „Stetigkeit“ und Epigenese widerspruchsfrei zusammen gedacht werden, sofern sich das Prinzip des Fortschreitens als ein epigenetisches erweist.

¹⁴² Das *Lex continuitatis* „*Natura non facit saltus*“ – die Natur macht keine Sprünge (Stetigkeitsgesetz) – durchzieht wie ein roter Faden das gesamte philosophische, physikalische und mathematische Werk von Leibniz. Er glaubt, dass alle Naturgesetze einem Stetigkeitsprinzip unterliegen: „(...) Kontinuität aber kommt der Zeit wie der Ausdehnung, den Qualitäten wie den Bewegungen, überhaupt aber jedem Übergange in der Natur zu, da ein solcher niemals sprungweise vor sich geht“ (Leibniz 1715). Auf dem Feld der Mathematik zeigt sich die von Leibniz postulierte Kontinuität im 1675 von ihm entwickelten Differentialkalkül der Infinitesimalanalysis, den er allerdings erst 1684 in der von ihm in Leipzig gegründeten Zeitschrift „*Acta Eruditorum*“ der Öffentlichkeit vorstellt (Colerus 1951, 223, 228, 243; Schneider 1988, 181; Seidel 1979, 47). So stellt bei dem von Leibniz aufgeworfenen sogenannten Tangentenproblem der Grenzübergang durch infinitesimale Differenzenbildung in den Begriffen von Aristoteles (Aristoteles: Physik III 6) den bruchfreien Übergang vom potentiell Unendlichen (griech. *ápeiron dýnamei*, lat. *potentia*) zum aktual Unendlichen (griech. *ápeiron kat' énégeian*, lat. *actu*) dar. Das Grundprinzip „*Natura non facit saltus*“ wird allerdings 1900 von Planck durch die Entdeckung des Planckschen Strahlungsgesetzes wirksam widerlegt. Planck geht bei der Lösung des Problems der sogenannten Schwarzkörperstrahlung von der Annahme aus, dass Energie nur in Form unteilbarer Energieelemente (Quanten) $E = h \cdot \nu$ emittiert wird (h Plancksches Wirkungsquantum, ν die Frequenz der Strahlung). Diese Annahme, welche bedeutet, dass die Energieniveaus eines physikalischen Systems diskret sind, steht im Widerspruch zur klassischen Physik und markiert insofern die Geburtsstunde der Quantenphysik. In der Folge des Planckschen Gesetzes zeigt sich, dass viele andere Phänomene der Natur, die oberflächlich für stetig gehalten wurden, bei sehr genauer Betrachtung doch nichtstetig sind.

¹⁴³ *Richard Dedekind* (1831-1916) hat die sogenannte Vollständigkeit der Menge aller reellen Zahlen \mathbb{R} mittels nach ihm benannter „Dedekindscher Schnitte“ gezeigt.

12.2.3 Entwicklungsprinzip und Epigenese

Nun bleibt noch, den Übergang vom Subjektiven zum Objektiven (P1) bzw. vom Seienden zum Mittel (P2) näher zu beleuchten. Dazu mögen zwei Beispiele, die Schelling in diesem Zusammenhang behandelt, herangezogen werden. Das erste Beispiel betrifft den Übergang von Anorganischem zu Organischem, genauer das Verhältnis von Substanz und Organismus (SW X, 110). Das Entscheidende für das Verständnis von Substanz innerhalb eines Organismus, so Schelling, sei die Tatsache, dass die Substanz im Organismus ihre Selbständigkeit verliere, da sie ständig ausgetauscht wird. Wesentlicher als der Substanzcharakter der Substanz sei hier die spezielle Form, in der die Substanz im Organismus auftritt (SW X, 110), da die Form beibehalten wird, obwohl sich die Substanz austauscht. Im Organismus steht die Substanz gewissermaßen im Dienst der höheren Einheit, die der Organismus darstellt. Der Substanz kommt hier nur noch der Rang einer „(...) bloßen Grundlage eines höheren Seins (...)“ zu (SW X, 109), sie ist „(...) nur noch Werkzeug, als Organ eines Höheren (...)“ (SW X, 110). Auf Grundlage der Unterscheidung von Stoff und Form wird Organismus demnach bei Schelling als etwas vorgestellt, das mehr als die Summe seiner Teile ist.¹⁴⁴ Die Substanz als ursprüngliches Subjekt des Anorganischen erfährt also für Schelling durch seinen neuen funktionalen Zusammenhang innerhalb des Organismus einen Qualitätswechsel im Sinne von Epigenese und erhält damit – indem die Substanz ihre Selbständigkeit als Subjekt verliert – zugleich auch einen neuen Status, nämlich den eines bloßen Mittels, eines bloßen Objekts gegenüber dem neuen, höheren Subjekt des Organismus. Offensichtlich wird durch diesen Übergang Schellings Entwicklungsgesetz (P1, P2) erfüllt.

Das zweite Beispiel Schellings ist der Humansphäre entnommen und betrifft den Übergang vom Erkennen zum Handeln (SW X, 115). Obwohl der Mensch in seinem Erkennen inhaltlich der Notwendigkeit unterworfen sei (bezogen auf den Gedankeninhalt), so Schelling, sei das Erkennen formal etwas Subjektives (bezogen auf die Denktätigkeit). Freiheit hingegen sei Freiheit des Handelns. Handeln aus Erkenntnis bedeute, dass der Mensch sich sein Erkennen objektiv mache, das Subjektive des Erkennens im Handeln also gegenüber dem Handeln als dem neuen, höheren Subjekt zum Objekt, zum Werkzeug werde (SW X, 115; vgl. Kap. 12.3). Es wird also ein Übergang gemäß Schellings Entwicklungsprinzip (P1, P2) beschrieben, wobei sich dabei im Sinne von Epigenese ein qualitativer „Sprung“ zwischen zwei kategorisch verschiedenen Ebenen vollzieht.

¹⁴⁴ Eine sehr alte (Aristoteles: Metaphysik V 26, 1023b26ff., VII 17, 1041b10; Politik I 2, 1253a20ff.) und zugleich sehr moderne Sehweise (Capra 1999, 294f.; Dürr 1994, 43; Dürr 2002, 13; Heisenberg 1989, 96, 116). Ausführlich zum Organismusbegriff bei Schelling vgl. Kap. 8.3.2.1.

12.3 Stellung und Bedeutung des Menschen

Der Gedanke der frühen Naturphilosophie, wonach mit der Geburt des Menschen die Natur als solche vollendet ist, der Naturprozess als solcher endet, wird von Schelling in „Die Naturphilosophie“ zunächst unverändert aufgegriffen (SW X, 112). Mit dem Menschen beginne, so Schelling, „(...) eine neue Welt, eine völlig neue Folge von Entwicklungen (...)“ (SW X, 112; vgl. SW X, 113). Dann allerdings leitet Schelling zu einem Aspekt der menschlichen Freiheit über, der in seiner frühen Naturphilosophie nicht zur Sprache kommt. Schelling weist auf das erkenntnistheoretische Phänomen hin, dass der Mensch in seinem Erkennen Notwendigkeiten unterworfen ist (SW X, 115). Dabei hat er die inhaltliche Seite des Denkens im Blick, nicht die Tätigkeitsseite des Denkens, d. h. nicht den Denkakt (vgl. Kap. 12.2.3). An einem einfachen Beispiel kann man sich verdeutlichen, was Schelling genau meint: Dass nach einem bekannten mathematischen Satz die Winkelsumme in jedem beliebigen Dreieck immer genau 180° beträgt, hängt als mathematische Gesetzmäßigkeit nicht vom erkennenden Subjekt ab, sondern von den „faktisch“ vorliegenden geometrischen Verhältnissen, die sich das erkennende Subjekt lediglich individuell zum Bewusstsein bringt, und zwar im Sinne einer Entdeckung, nicht im Sinne einer Erfindung. Die Gesetzmäßigkeit als solche kann das erkennende Subjekt durch seinen Erkenntnisakt inhaltlich überhaupt nicht beeinflussen. So ist für Schelling die Freiheit des Menschen nicht im Erkennen zu suchen, sondern nur im Handeln: „die Freiheit ist Freiheit des Handelns und des Tuns“ (SW X, 115). Im Handeln werde die Erkenntnis des Menschen gegenständlich und dadurch befreie er sich von der Notwendigkeit des Erkennens. In Anknüpfung an die Definition von Freiheit in seiner Freiheitsschrift wird die menschliche Freiheit als moralische Freiheit im Sinne der Wahlmöglichkeit zwischen Gut und Böse bestimmt (SW X, 115; vgl. SW VII, 352). Ihren Ausdruck findet diese Freiheit schließlich, so Schelling, in der Geschichte der Menschheit, „(...) in der nicht das Individuum, sondern die ganze Gattung handelt“ (SW X, 115).

Wesentlich anders als in seiner frühen Naturphilosophie charakterisiert Schelling auf der Grundlage des beschriebenen Freiheitsbegriffs nun das Verhältnis zwischen der Natur als Subjekt und dem Menschen. Dieses höchste Subjekt „manifestiere“ sich im menschlichen Bewusstsein. Mehr noch, das menschliche Selbst verhalte sich „(...) als Werkzeug oder Organ jenes Höchsten (...)“ (SW X, 117). Mit Bezug auf Leibniz spricht Schelling bei diesem Vorgang von „Fulgurationen“ (lat. *fulgur*, *Blitz*)¹⁴⁵ des höchsten Subjekts (SW X, 117), worunter allgemein das plötzliche Entstehen neuer Eigenschaften – Ausblitzungen –, in diesem

¹⁴⁵ Leibniz verwendet diesen Begriff bei dem Versuch, den Begriff der Emanation (lat. *emanare*, *herausfließen*) zu präzisieren (Leibniz: *Metaphysische Abhandlung*, § 14 (GP IV, 439f.); *Theodizee*, §§ 382, 385f. (GP VI, 342ff.); *Monadologie*, § 47 (GP VI, 614)).

Fall im menschlichen Bewusstsein, zu verstehen ist. Die drei höchsten Formen der Manifestation des höchsten Geistes seien die menschlichen Tätigkeiten der Kunst, der Religion und der Philosophie, wobei der höchste Geist als Genius der jeweiligen Sphären auftrete (SW X, 119). Als Folge dieser Entwicklung der Natur und des Menschen sieht Schelling hinsichtlich des Subjekts der Natur das gleiche Ergebnis eintreten, das er bereits in seiner frühen Naturphilosophie geltend macht: Das höchste Subjekt wird ein „*sich* bewusstes Subjekt“ (SW X, 120). Der Unterschied gegenüber Schellings Auffassung in seiner frühen Konzeption der Natur liegt hier offenbar nicht im Ergebnis für das höchste Subjekt, sondern darin, dass Schelling dem Menschen nur einen deutlich eingeschränkteren Einfluss auf die Natur zuspricht. Dem Menschen kommt hier bloß die Rolle eines „Werkzeugs“ für das höchste Subjekt zu. Ob sich der Mensch als Werkzeug dem höchsten Subjekt gegenüber „verweigern“ könnte, wird von Schelling nicht thematisiert. Ebenso wenig, welche Einflussmöglichkeiten im Sinne einer Rückkoppelung der Mensch hinsichtlich des höchsten Subjekts möglicherweise hat. Inwiefern also die postulierte Freiheit des menschlichen Handelns zu einem beeinflussenden Faktor für die Natur wird, bleibt an dieser Stelle der „Naturphilosophie“ unbeantwortet.

Zu einer neuen, abschließenden Wendung in der Charakterisierung des Verhältnisses von Natur und Mensch führt die von Schelling erstmals in „Die Naturphilosophie“ explizit vorgenommene, für Schellings Spätphilosophie fundamental bedeutsame Unterscheidung von negativer und positiver Philosophie (vgl. Kap. 11.3). Indem Schelling nicht nur seine frühere Transzendentalphilosophie, sondern auch seine Naturphilosophie als negative, d. h. ahistorische, reinrationale Vernunftphilosophie qualifiziert, und diese Zuordnung für die Darstellung der Entwicklung der Natur in „Die Naturphilosophie“ selbst geltend macht, erhält, so Schelling, das höchste Subjekt – nun als Gott bezeichnet – „(...) die Stellung eines bloßen *Resultats* (...)“ (SW X, 123). Dieser Gott sei, weil er als das durch die Natur (als Objekt) hindurchgehende Subjekt (als Produktivität) „nicht *als* Gott“ ist, Gott in seiner „Entäußerung“¹⁴⁶. Von diesem Gott sagt nun Schelling, und damit wird die zentrale Aussage in „Die Naturphilosophie“ formuliert, die das Verhältnis von Natur und Mensch beleuchtet: „Teils ist Gott offenbar in einem Prozess begriffen, und wenigstens gerade um *als* Gott zu sein, einem Werden unterworfen“ (SW X, 124). Die von Schelling hier verwendete passive Form „unterworfen“ weist unmissverständlich darauf hin, dass nicht nur die einzelnen Potenzen der Natur (vgl. Kap. 8.3.1.3, Kap. 8.3.2, Kap. 8.4) einschließlich des Menschen einen Entwicklungsprozess durchlaufen „müssen“, sondern selbst Gott. Wobei an das aktive Moment erinnert werden darf, welches die zwei Begriffe „Selbstentzweiung“ (SW III, 298, 308) und „Selbstentäuße-

¹⁴⁶ Siehe Fußnote 130 (Kap. 12.1.2).

nung“ (SW X, 124) beinhalten, die als innere Voraussetzung für den Beginn des Naturprozesses in der frühen und der späten Naturphilosophie ausgemacht wurden. Dass selbst Gott einem Werden unterworfen ist, also eine Entwicklung durchmacht, scheint mir ein ganz erstaunlicher Gedanke zu sein, der meines Wissens in der von Schelling geäußerten Deutlichkeit eine singuläre Erscheinung innerhalb der Geschichte der Naturphilosophie darstellt. Zwar schränkt Schelling diesen Gedanken anschließend wieder etwas ein, indem er sagt: „der Gott begibt sich in dieses Werden, eben um sich als solchen zu setzten (...)“ (SW X, 124), so dass die ursprünglich zum Ausdruck kommende Passivität einen aktiveren Klang erhält. Doch da der erkennende Mensch als „Organ“ des sich selbst bewusst werdenden Gottes an diesem Werden Gottes beteiligt ist, wird eine, wenngleich in engem Rahmen sich abspielende Rückkoppelung zwischen Mensch und Natur geltend gemacht.

12.4 Vergleich mit der frühen Naturphilosophie

Blicken wir zum Schluss dieses Kapitels zur späten Naturphilosophie Schellings auf die Differenzen und Übereinstimmungen zwischen der frühen und der späten Naturphilosophie.

12.4.1 Erster Anfang der Entwicklung

Schelling charakterisiert in seiner frühen Naturphilosophie den ersten Anfang der Natur als den Schritt von der reinen Produktivität zum Produkt. Vorauszusetzende Bedingung dafür sei eine innere Entzweiung in der Natur als reiner Produktivität. Diese Duplizität zu Beginn aller Entwicklung könne, so Schelling, allerdings nicht weiter abgeleitet oder erklärt werden. Sie habe vielmehr ausdrücklich den Status eines Postulats (SW III, 308). Allerdings nicht eines „willkürlichen“ Axioms, wie beispielsweise bei der Grundlegung verschiedener, mathematisch gleichwertiger Axiomensysteme der Geometrie (Euklidische Geometrie, Nichteuklidische Geometrien), sondern eines Axioms, das sich aus innerer Notwendigkeit ergibt. Die Duplizität wird aus den a posteriori bestehenden Produkten geschlossen: Da es Produkte gibt, und diese logisch eine Entzweiung voraussetzen – zur Hemmnis der reinen Produktivität –, muss eine vorausgehende Entzweiung gedacht werden (SW III, 288, 299, 302, 308f.; vgl. Kap. 7). Alle weitere Entwicklung der Natur ist nach Schellings Auffassung als eine solche zu bestimmen, in der Zufall überhaupt keine Rolle spielt, erst recht bei keinem ursprünglichen Phänomen der Natur. Im Gegenteil, alles geschehe mit, so wörtlich, blinder Notwendigkeit (SW III, 56, 93, 115, 124, 132, 186, 278f.).

Wie wir gesehen haben (vgl. Kap. 12.1.2), beschreibt Schelling den ersten Anfang der Natur in der späten Naturphilosophie als eine Selbstanziehung des unendlichen Subjekts und

bezeichnet diese als das erste Zufällige bzw. als Urzufall (SW X, 100f.). Im Unterschied zur frühen Naturphilosophie liefert Schelling hier für diesen Urzufall, für das Aus-sich-Heraustreten des absoluten Subjekts eine weitergehende Erklärung: Ursache sei ein unvermeidliches, natürliches Wollen des absoluten Subjekts (SW X, 99, 101), Grund sei dessen dadurch bewirkte Erhöhung, sein Fortschritt. Dieser Fortschritt sei – wie bereits in der frühen Naturphilosophie – wiederum ein notwendiger (SW X, 100, 103, 119). Damit können wir feststellen, dass Schellings Erklärungen in der späten Naturphilosophie hinsichtlich des ersten Anfangs einen Schritt weiter zurückgehen als in der frühen Naturphilosophie. Außerdem tritt in Schellings später Konzeption der Natur das Element des Zufalls hinzu, welches in der frühen zwar nicht ausgeschlossen, aber zumindest nicht expliziert wird.

12.4.2 Grundcharakter der Entwicklung

Die Entwicklung der Natur in Schellings später Naturphilosophie wird vom oben beschriebenen Entwicklungsprinzip (P1, P2) – dem „Motor“ des Ganzen – angetrieben (vgl. Kap. 12.2.3). Neues, und zwar wirklich Neues, entsteht in dieser Entwicklung durch den Übergang eines ehemals Subjektiven zu einem Objektiven. Die Analyse der zwei genannten Beispiele, die Schelling als Anwendung seines Entwicklungsprinzips (P1, P2) diskutiert, sowie die Beleuchtung des Prinzips der inneren Kontinuität (B) und des Fortschritts (F) geben allen Grund, die Entwicklungsprinzipien als Ganze als epigenetische Gesetzmäßigkeit zu bestimmen. Damit zeigt sich Schelling wie bereits in seiner frühen Naturphilosophie auch in seiner späten als Epigenetiker. In Bezug auf den Grundcharakter der Entwicklung der Natur bestätigt Schelling also die Hauptaussage seiner frühen Naturphilosophie: Natur entwickelt sich epigenetisch. Hier liegt offenbar die größte Übereinstimmung zwischen Schellings früher und später Naturphilosophie. Ein, wie ich meine, wichtiges Resultat, das in der bisherigen Schelling-Literatur nicht dargelegt wird.

12.4.3 Entwicklungsprinzipien

Ein auffallender Unterschied beim Vergleich der frühen und späten Naturphilosophie Schellings zeigt sich bei deren Entwicklungsprinzipien. Bestimmend für die Entwicklung in der frühen Naturphilosophie ist ein strukturelles Prinzip, eine Triplizitätsstruktur, durch welche die innere Einheit der Natur zustande kommt. Die apriorische Deduktion der Stufenfolge in der Natur erfolgt dort gemäß der systematischen Struktur des Wechsels von 1. Absoluter Identität (reine Produktivität), 2. Differenz (Hemmung der Produktivität) und 3. Indifferenz

(Synthese von reiner Produktivität und deren Hemmung, also Produkt), und zwar auf der Ebene des Anorganischen wie des Organischen (SW III, 309, 315, 321; vgl. Kap. 8.3.2).

Maßgebend für die Entwicklung des Anorganischen und Organischen in der späten Naturphilosophie ist, wie oben auseinandergesetzt, das duale Prinzip des Übergangs von 1. Subjekt zu 2. Objekt (P1, P2). Das dreischrittige, eher formale Entwicklungsprinzip der frühen Naturphilosophie – Identität, Differenz, Indifferenz – wird in der späten Naturphilosophie zu einem zweischrittigen abgewandelt und erfährt dadurch eine andere Färbung: Subjekt, Objekt. Das Moment des Übergangs, die Hemmung als innere Bedingung für das Produkt, wird hier von Schelling übergangen. Entweder hat es für ihn in seiner späten Konzeption der Natur nicht mehr den Stellenwert, den es in der frühen hat, oder er setzt dieses Moment als selbstverständlich voraus. Die entsprechenden Ausführungen in „Die Naturphilosophie“ lassen keine eindeutige Interpretation zu.

Im Zentrum der Schellingschen Freiheitsschrift (1809) steht die freie Tat des handelnden Subjekts, vor allem und an erster Stelle die des Subjekts Gott. Das Wesentliche des Entwicklungsprinzips von Schellings später Naturphilosophie macht die Orientierung auf das Werden des absoluten Subjekts aus, welches am Schluss von „Die Naturphilosophie“ von Schelling erstmals mit Gott identifiziert wird (SW X, 119) – vielleicht als eine Art Niederschlag der Freiheitsschrift. In den von mir in den Mittelpunkt gestellten frühen naturphilosophischen Schriften Schellings¹⁴⁷ taucht das Wort „Gott“ an keiner einzigen Stelle auf (vgl. Kap. 12.1.1). So scheint sich außerdem in „Die Naturphilosophie“ schon Schellings religionsphilosophisches Interesse, das den Kern seiner Spätphilosophie ausmacht, anzukündigen.

12.4.4 Rolle des Menschen

Was das Verhältnis von Mensch und Natur in Schellings früher und später Naturphilosophie anbelangt, so offenbart ein Vergleich der jeweiligen Ausführungen Schellings zur Rolle und Bedeutung des Menschen innerhalb der Entwicklung der Natur eine Einschränkung der Emanzipation des Menschen von der Natur in „Die Naturphilosophie“ gegenüber den frühen Konzeptionen der Natur. Um dies zu verdeutlichen, möchte ich an die wesentlichen Ergebnisse aus Kap. 9 erinnern, bei denen es um die Rolle des Menschen in Schellings früher Naturphilosophie ging. Zunächst habe ich in Kap. 9.4 gezeigt, dass Schelling der Natur erstens ein Endziel unterstellt – sich selbst im Sinne eines Selbstbewusstseins ganz Objekt werden zu

¹⁴⁷ „Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie“ (1799) [SW III, 1–268]; „Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie oder über den Begriff der spekulativen Physik und die innere Organisation eines Systems dieser Wissenschaft“ (1799) [SW III, 269–326]; „Allgemeine Deduktion des dynamischen Prozesses oder der Kategorien der Physik“ (1800) [SW IV, 1–78].

wollen – und zweitens dem vernunftbegabten Menschen in diesem Zusammenhang die Rolle zukommt, für die Natur das exklusive Mittel zu sein, durch welches sie dieses Ziel, ihre Vollendung erreichen kann. Indem die Natur nach Schellings Auffassung des vernunftbegabten Menschen bedarf, um zum Bewusstsein ihrer selbst zu gelangen, kennzeichnet Schelling den Geist der Natur als einen zwar produktiven, aber nicht reflektierenden, d. h. unbewussten, den Geist im Menschen – hier als Vernunft bezeichnet – als bewussten Geist.

Weiter beschreibt Schelling den Menschen so, dass sein Geist ihm zwar natürlicherweise gegeben ist – der Mensch also zunächst Naturwesen, „Naturprodukt“ ist –, doch dass dieser in sich das Bestreben habe, sich selbst frei zu machen gegenüber der Natur. Damit findet Schelling im Natürlichen des Menschen ein Element, das ihn über das rein Natürliche hinaushebt. Der Mensch verfügt über ein naturgegebenes Potential zur Freiheit. Er vermag mit seiner erwachenden Vernunft die entscheidende Frage zu stellen, die ihn aus seinem bewusstmäßigen Naturzustand hinausführt und so von der Natur emanzipiert. Schließlich führt den Menschen der Gebrauch des gleichen Mittels, das ihn aus der Natur befreit hat, auch wieder zur Natur zurück, nur unter neuem Vorzeichen.

Außerdem, so habe ich in Kap. 9.4 dargelegt, deutet Schelling ein Moment der Steigerung des bisherigen an: Nicht nur, dass der Mensch sich durch seine vom Geist herrührende Freiheit von der Natur, die zunächst auf ihn Einfluss hat, emanzipieren kann, er vermag sogar wiederum auf diese zurückzuwirken, d. h. auf sie Einfluss zu nehmen. Diese Möglichkeit scheint im menschlichen Geist begründet zu liegen, welcher in der Natur als unbewusster, im Menschen als bewusster Geist wirksam ist. Das Zurückwirken des Menschen mittels seiner Geisteskraft habe ich als Maß für seine Freiheit gegenüber der Natur interpretiert.

Insofern also die Natur als Produktivität den Menschen als bewusstseinsbegabtes Produkt hervorbringt, die Natur aber nur im menschlichen Bewusstsein zum Bewusstsein ihrer selbst gelangen kann, wirkt das Produkt (der Mensch mit seinem Bewusstsein) auch auf die Produktivität (die Natur als Subjekt) zurück und bewirkt damit eine Rückkoppelung vom Produkt zur Produktivität. Ich habe in Kap. 9.7 darauf hingewiesen, dass es sich meiner Ansicht nach um einen erstaunlichen Gedanken handelt, wird doch dem Menschen eine ungeheure Stellung innerhalb des Weltganzen verliehen, aus welcher besondere Würde und Verantwortung resultieren.

Dieser Bestimmung des Verhältnisses von Mensch und Natur in der frühen Naturphilosophie Schellings, das durch eine beachtlich aktive Rolle des Menschen gekennzeichnet ist, steht die Charakterisierung der Bedeutung des Menschen für die Natur in „Die Naturphilosophie“ gegenüber, wonach sich das höchste Subjekt im menschlichen Bewusstsein „manifes-

tiert“, mehr noch, das menschliche Selbst sich bloß „(...) als Werkzeug oder Organ jenes Höchsten (...)“ (SW X, 117) verhält (vgl. Kap. 12.3). Offenbar kommt dem Menschen für Schelling in seiner späten Naturphilosophie nicht mehr die Rolle zu, welche er ihm noch in seiner frühen Konzeption beimisst. Vielmehr scheint Schellings Denken in der Zeit um 1827 bereits stark mit dem „Gottes-Problem“¹⁴⁸ beschäftigt zu sein, was möglicherweise seinen Niederschlag in der nunmehr eingeschränkteren Bedeutung des Menschen für die Entwicklung der Natur findet.

13 Reinrationale Philosophie oder Prinzipien- bzw. Potenzenlehre als Schellings allerletztes Anliegen

In Kapitel 11 wurde dargelegt, dass der Schwerpunkt von Schellings Philosophieren während der Münchner Zeit (1827-1841) vor allem darauf liegt, in Ergänzung seiner negativen Philosophie das Neue und die Bedeutung der positiven Philosophie zu betonen. Die unerwartete, aber gerade dadurch interessante Wendung seines allerletzten Schaffens in der nachfolgenden Berliner Zeit (1841-1854) besteht in einer Art Rehabilitierung und zugleich Vollendung der negativen Philosophie. Laut Gulyga war Schelling gegen Ende seines Lebens „(...) mehr und mehr von dem Bewusstsein durchdrungen, dass er erst die negative Philosophie darstellen müsse, bevor die positive Philosophie an die Öffentlichkeit gelangen durfte“ (Gulyga 1989, 366). Tilliette sagt zu Recht, dass der rationalen Philosophie von Schelling am Ende seines Lebens die wichtigste Rolle zuerkannt wird (Tilliette 2004, 353, 365, 422, 427, 464, 467; vgl. auch Baumgartner / Korten 1996, 149, 211; Schulz 1955, 16). Schelling schließt damit thematisch wieder der Kreis zu seinem Frühwerk, allerdings, bedingt durch den dazwischen liegenden Durchgang durch die positive Philosophie, auf einem neuen Reflexionsniveau.

An die Öffentlichkeit tritt Schelling mit seinem letzten philosophischen Projekt nur ein einziges Mal, und zwar im Wintersemester 1843/44 mit der einmalig gehaltenen und zu seinen Lebzeiten unveröffentlicht gebliebenen Berliner Vorlesung „Über die Prinzipien der Philosophie“ (SW X, 301; Baumgartner / Korten 1996, 244; Gulyga 1989, 386; Hutter 1996, 388; Tilliette 2004, 421, 568), die er überdies wegen Krankheit abbrechen muss (Tilliette 2004, 421). Das einzige, was von den „Prinzipien der Philosophie“ erhalten ist, ist ein aus Schellings handschriftlichem Nachlass stammendes Fragment mit dem Titel „Darstellung des Naturprozesses“ (SW X, 301-390), womit eine Formulierung des Einleitungssatzes der Vorle-

¹⁴⁸ Religionsphilosophische Fragen, vor allem die grundlegende Frage nach dem Wesen Gottes sowie die Trinitätslehre bilden das Kernanliegen der Spätphilosophie Schellings (vgl. Kap. 11).

sung aufgegriffen wird. Im Übrigen arbeitet Schelling an seiner letzten Philosophie gewissermaßen im Verborgenen und stirbt schließlich über deren Ausarbeitung.

Das genannte Fragment gewährt den einen von vier möglichen Einblicken in Schellings letztes Philosophieren. Den zweiten Einblick erhält man mit der unabgeschlossenen „Philosophischen Einleitung in die Philosophie der Mythologie oder Darstellung der reinrationalen Philosophie“ (SW XI, 253-572), die Schellings Sohn Fritz 1856 in der II. Abteilung der „Sämtlichen Werke“ im Rahmen des 2. Buches der „Einleitung in die Philosophie der Mythologie“ posthum herausgibt. Diese Einleitung stellt Schellings allerletzte Arbeit überhaupt dar (SW X, VI; SW XI, V; Baumgartner / Korten 1996, 24, 143; Gulyga 1989, 375; Schmied-Kowarzik 1998, 173, 175, 178) und stammt aus dem Zeitraum von 1847 bis 1852 (Frank 1985, 135; Zeltner 1975, 108). Im Wesentlichen entsteht sie aber im Jahre 1848 (Sandkühler 1990, LIV, LVIII.; Sandkühler 1998, 37), nachdem sich Schelling mit der Einstellung seiner Vorlesungstätigkeit in Berlin im März 1846 (Gulyga 1989, 369; Tilliette 2004, 426, 568) vermehrt der Überarbeitung und Verbesserung der rationalen Philosophie widmen kann.

Den dritten Einblick vermittelt Schellings Tagebuch aus dem Jahre 1848 (TGB 1848), das neben der Funktion als Tagebuch auch diejenige eines philosophischen Arbeitsbuches hat (Sandkühler 1990, XIV) und gewissermaßen unzensierten Einblick in die Werkstatt des Schellingschen Denkens ermöglicht.¹⁴⁹

Die vierte und letzte Quelle für Einblicke in Schellings Denken über sein letztes philosophisches Projekt und dessen Fortschreiten sind die Briefe an seinen Bruder Karl Eberhard und seinen Sohn Fritz. So äußert Schelling gegenüber Fritz am 1. Oktober 1845 zunächst ein Zögern hinsichtlich einer offiziellen Äußerung über eine der positiven Philosophie gleichwertige negative oder rationale Philosophie (Plitt 1870, II, 193; vgl. Tilliette 2004, 467), wohl, um die Leser nicht zu irritieren. Im darauffolgenden Jahr, am 4. Juni 1846 – mittlerweile befreit von seinen Lehrverpflichtungen –, teilt Schelling Karl voller Tatendrang mit, dass er „(...) etwas Bedeutenderes und Größeres zu Stande zu bringen (...)“ plane und schon in Bewegung gesetzt habe (Plitt 1870, II, 196; vgl. Tilliette 2004, 467). Zu Beginn des Jahres 1848, am 3. Februar, konkretisiert Schelling sein Vorhaben gegenüber Karl: „Was mich jetzt betrifft, so arbeite ich (aber sehr langsam, weil oft unterbrochen, und ich möchte sagen, mit Furcht und Zittern, weil mir die Sache so wichtig, und ich immer fürchte, sie nicht mehr vollenden zu können, so nah ich dem Ziel bin) an einer Darstellung der ersten Prinzipien, für die ich, nun auf höherer Stufe und mit höherer Bedeutung, wieder zu der Klarheit gelangt bin, die sie im ersten glücklichen Gewahrwerden für mich gehabt haben“ (Plitt 1870, II, 209f.; vgl. Tilliette

¹⁴⁹ Insgesamt sind 41 Jahreskalender Schellings aus den Jahren 1809-1854 überliefert (Sandkühler 1990, IX).

2004, 468). Bei der Darstellung der ersten Prinzipien der Philosophie handelt es sich, wie wir noch sehen werden (Kap. 14.4.1), um Schellings Potenzenlehre. Zuversicht auf ein erfolgreiches Beschließen der Unternehmung kommt am 15. Juni 1851 in einem Brief an Fritz zum Ausdruck, wenn Schelling schreibt: „Die Arbeit, mit der ich mich beschäftige, nimmt alle meine Gedanken in Anspruch. Die Absicht ist, mit der negativen Philosophie völlig abzuschließen, es zu einem Ende zu bringen, von dem nicht mehr zurückzukommen. Ich fand diese Arbeit nötig, weil so lange nicht jener ihr gemäßes Recht widerfahren, sie gegen die höhere, positive, noch immer wenigstens stille Einsprüche macht und Niemand dieser sich mit ganzer Seele hingibt. Dadurch bin ich nun genötigt, mein ganzes früheres System wieder vorzunehmen. Da dies mein letztes Wort sein wird, so verlangt es viel Zeit, und noch bin ich, allein und ohne alle Hilfe wie ich bin, nicht zu Ende. Gott gebe, dass ich es noch vollende. Der größte und wichtigste Teil ist fertig, aber die Konklusion fehlt noch“ (Plitt 1870, II, 228; vgl. Gulyga 1989, 372f., Tilliette 2004, 468). Doch Schellings Kräfte schwinden zunehmend, zu einem befriedigenden Abschluss seiner letzten Philosophie kommt es nicht mehr. So bleiben für Schellings späteste Philosophie nicht nur offene Fragen, sondern bis zum heutigen Tag auch viel Raum für Interpretation.

Wenn Schelling im letzten Zitat davon spricht, dass er sein ganzes früheres System vorzunehmen habe, so meint er mit diesem auch seine frühere Naturphilosophie. Die Zugehörigkeit insbesondere der „Darstellung des Naturprozesses“, in der die Naturphilosophie neu umrissen wird, zur rein rationalen Philosophie wird gleich zu Beginn der „Darstellung“ deutlich, wenn Schelling sagt, dass in seinen Ausführungen „(...) noch von keiner Wirklichkeit die Rede ist, nur vom Existierenden in der Idee (...)“ bzw. von der „Idee des Existierenden“ (SW X, 305). Das Ergebnis seiner Beschreibungen sei ein „reiner Vernunft-Organismus“, d. h. „(...) vorerst nur Vernunft-Idee (...)“, die sich „(...) nicht zufällig, sondern zufolge reiner Denknötwendigkeit (...)“ ergebe (SW X, 306). Weiter betont Schelling: „Wohlzumerken, wir sagen nicht: das – A erhebt sich aus seiner Negativität, damit die Welt außer der Idee entstehe, sondern: *wenn* eine Welt außer der Idee gedacht wird, so kann sie nur auf diese Weise, und kann dann ferner nur als eine *solche* gedacht werden“ (SW X, 306f.). Dies ist die Standard-Wenn-Dann-Denkfigur – ein rein hypothetisches Denken – und Kennzeichen reiner Vernunftwissenschaft. In Abhebung zu möglichen Aussagen der positiven Philosophie und mit einem polemischen Seitenhieb auf Hegel¹⁵⁰ stellt Schelling schließlich klar, „(...) dass die Philosophie als Vernunftwissenschaft nur die möglichen Dinge, nicht die wirklichen erkenne“ (SW X, 328).

¹⁵⁰ Zum Streit zwischen Schelling und Hegel vgl. Kap. 11.4.

Deutlicher könnte die Zuordnung der späten Naturphilosophie zur negativen, rationalen Philosophie nicht ausfallen.

In der „Darstellung der reinrationalen Philosophie“ weist Schelling auf das Hypothetische der rationalen Philosophie wie folgt hin: „Sie [die rationale Wissenschaft, M. A.] sagt nicht: das außergöttliche Sein existiert, sondern: *nur so ist es möglich*, wo also immer stillschweigend das Hypothetische zu Grunde liegt: *wenn* es existiert, so wird es nur auf diese Weise, und nur ein solches oder solches sein können“ (SW XI, 376; vgl. SW XIII, 241f.). Was in der rationalen Philosophie als Mögliches gedacht wird, ist nach Schellings Auffassung ein immanent Notwendiges. Die gedankeninhaltlichen Bestimmungen der von der Vernunft untersuchten Gegenstände ergeben sich mit Notwendigkeit aus den in ihnen selbst liegenden Gesetzmäßigkeiten.¹⁵¹ Allerdings eben zu dem Preis, dass dasjenige, was sich „(...) im Gedanken mit Notwendigkeit erzeugte, (...) nur in der Idee, nicht wirklich“ ist (SW XI, 313).

14 „Darstellung des Naturprozesses“ (1843/44)

14.1 Stand der Forschung

In Kapitel 10 habe ich bereits darauf hingewiesen, dass die Thematik der Naturphilosophie im Rahmen von Schellings Spätphilosophie in der Schellingforschung bislang keine Rolle spielt. Außerdem habe ich dort festgestellt, dass es deshalb nicht verwunderlich ist, dass auch das Fragment „Darstellung des Naturprozesses“ in dieser Hinsicht bislang ein stiefmütterliches Dasein fristet. Selbst in umfassenden und wegweisenden Arbeiten zu Schellings Spätwerk, so zeigt sich, findet „Die Darstellung des Naturprozesses“ keinerlei Beachtung.

Zeltner widmet dem fraglichen Fragment in seiner Gesamtdarstellung von 1954 explizit ganze zwei Sätze und ist der Ansicht, dass Schelling in der fraglichen Vorlesung „(...) eine in vielfacher Beziehung neue >Darstellung des Naturprozesses< vorgetragen“ habe (Zeltner 1954, 49) und dass die „Darstellung des Naturprozesses“ eine „(...) in vieler Hinsicht weiterführende Behandlung ihrer [der Naturphilosophie, M. A.] Probleme unter den neuen Gesichtspunkten [der positiven Philosophie, M. A.]“ sei (Zeltner 1954, 62). Indirekt, durch Zitation, setzt sich Zeltner dann doch auf zwei Seiten, die mit „Spätere Theorie des Naturprozesses“ überschrieben sind, mit der „Darstellung“ auseinander. Hier erörtert er das von Schelling neu gefasste Verhältnis zwischen unorganischer und organischer Natur (Zeltner, 1954, 134ff.). Baumgartner und Korten weisen in ihrer Schelling-Einführung „Friedrich Wilhelm Joseph Schelling“ von 1996 immerhin auf die Existenz der Vorlesung und ihre Zugehörigkeit

¹⁵¹ Hingegen sei der Gedanke des Seins selbst kein an sich notwendiger Gedanke, so Schelling (SW XIII, 242). Aus diesem Umstand ergibt sich dann folgerichtig die Grundfrage der positiven Philosophie (vgl. Kap. 14.3.1).

zur negativen Philosophie hin (Baumgartner / Korten 1996, 148, 200). In der gegenwärtig umfassendsten Gesamtdarstellung zu Schellings Leben und Werk „Schelling. Biographie“ von Tilliette findet die „Darstellung des Naturprozesses“ auf 595 Seiten mit genau einem Satz Erwähnung, wobei auch nur deren Existenz festgestellt wird (Tilliette 2004, 421). Dass Gulyga in seiner Biographie „Schelling. Leben und Werk“ (Gulyga 1989) auf 2 ½ Seiten die groben Züge der „Darstellung des Naturprozesses“ referiert und dann zu dem Schluss kommt, bei diesem Text „(...) von einer Naturphilosophie des späten, >spätesten< Schelling [zu, M. A.] sprechen“ (Gulyga 1989, 369), habe ich schon in Kapitel 10 erwähnt. In ihr seien einige von Schellings neuen Gedanken formuliert, die das Verhältnis und den Übergang von der negativen zur positiven Philosophie betreffen (Gulyga 1989, 371). Michael Weh zieht in seiner Dissertation „Identität der Identität und Differenz von Raum und Zeit bei Schelling mit Blick auf die Relativitäts- und Quantentheorie“ (2003) den von Schelling auf Seite 344 der „Darstellung des Naturprozesses“ benutzten Zeitbegriff zu einem Vergleich mit demjenigen von Kant heran (Weh 2003, 289f.). Alle zuletzt genannten Autoren belassen es allerdings nur bei allgemeinen Andeutungen und im Einzelnen unbegründeten Urteilen. Einzig Schmied-Kowarzik macht sich in einem 15seitigen Aufsatz „Schellings späte Wiederaufnahme der Naturphilosophie – >Darstellung des Naturprozesses< (1843-44)“ die Mühe, das Fragment grob in den Kontext der Spätphilosophie einzuordnen, den vorhandenen Textbestand zu erörtern und recht ausführlich und strukturiert die inhaltlichen Hauptlinien der Darstellung zu referieren (Schmied-Kowarzik 1998). Schmied-Kowarzik gelangt zu dem zusammenfassenden Urteil, dass „(...) in der *Darstellung des Naturprozesses* eine der großartigsten und prägnantesten Explikationen Schellings zum Projekt seiner Naturphilosophie (...)“ zu finden sei (Schmied-Kowarzik 1998, 173). Einer kritischen Analyse unterzieht das Fragment allerdings auch Schmied-Kowarzik nicht.

Was eine tiefergehende und nach systematischen Gesichtspunkten differenzierte Interpretation der „Darstellung des Naturprozesses“ im Kontext der Schellingschen Spätphilosophie angeht, muss also von einer echten Forschungslücke gesprochen werden – von einem weißen Fleck auf der Landkarte der Schellingschen Spätphilosophie, der es allemal zu lohnen scheint, eingefärbt zu werden.

14.2 Systematischer Ort

Zu den fünf letzten Vorlesungsreihen, die Schelling als akademischer Lehrer zwischen 1843 und 1846 in Berlin hält, gehört die zu Lebzeiten Schellings unveröffentlicht gebliebene Vorlesung „Über die Prinzipien der Philosophie“, die er im Wintersemester 1843/44 vorträgt (SW

X, 301; Baumgartner / Korten 1996, 244; Gulyga 1989, 386; Hutter 1996, 388; Tilliette 2004, 568). Diese Vorlesung liest er nur ein Mal und muss sie überdies wegen Krankheit abbrechen (Tilliette 2004, 421). Das einzige, was uns von den „Prinzipien der Philosophie“ bekannt ist, ist ein aus Schellings handschriftlichem Nachlass stammendes Fragment mit dem Titel „Darstellung des Naturprozesses“¹⁵², womit eine Wendung des Einleitungssatzes der Vorlesung aufgegriffen wird. Dieses Fragment, 16 Jahre nach seiner identitätsphilosophischen Vorlesung „Die Naturphilosophie“ (1827) (vgl. Kap. 12) und 11 Jahre vor seinem Tod (1854) verfasst, ist Schellings späteste umfassende Ausführung zur Naturphilosophie.¹⁵³ Auch hier, wie generell bei den Texten der Spätphilosophie (vgl. Kap. 11.1), ist die Quellenlage unübersichtlich. Schmied-Kowarzik vermutet, dass entweder der Herausgeber Fritz Schelling manche Einschübe und Textverweise durcheinander gebracht hat, worauf einige offensichtliche Schreibfehler und Bezugsfehler hindeuten, oder – und auch dafür gebe es Anzeichen – Schelling selbst, so Schmied-Kowarzik, ist sich nach so langer Unterbrechung in der Behandlung naturphilosophischer Fragen bei einigen Zuordnungsfragen zunächst noch unsicher (Schmied-Kowarzik 1998, 173). Auf den ersten Blick scheint das Fragment thematisch ein „Ausrutscher“ zu sein, trägt doch Schelling während seiner fünfjährigen Lehrtätigkeit in Berlin (1841-1846) bis auf diese eine Ausnahme ausschließlich seine „Philosophie der Mythologie“ und „Philosophie der Offenbarung“ vor. Wie ist die „Darstellung des Naturprozesses“ in die Anlage der Spätphilosophie Schellings einzuordnen, welchen Stellenwert hat der Text dort, welche Bedeutung innerhalb der Spätphilosophie kommt ihm zu?

Die „Darstellung des Naturprozesses“ ist als Teilstück der Vernunftwissenschaft (Schmied-Kowarzik 1998, 172, 186) und damit als rein rationale Philosophie (Baumgartner / Korten 1996, 148, 200; Tilliette 2004, 365) zur negativen Philosophie zu rechnen (Gulyga 1989, 369; Schmied-Kowarzik 1998, 186). Zeltner allerdings zählt die „Darstellung des Naturprozesses“ merkwürdigerweise, und ohne eine Begründung dafür zu liefern, zur positiven Philosophie (Zeltner 1954, 62), was in dieser direkten Zuordnung eindeutig als Fehleinschätzung bezeichnet werden muss. Richtig ist, und dies möchte Zeltner vielleicht eigentlich im Kern ausdrücken, dass Schelling in seinen letzten Jahren durch das Denken in den Kategorien von negativer und positiver Philosophie manchen Aspekt der Naturphilosophie im Unterschied zu seiner frühen Naturphilosophie anders gewichtet und überdies zusätzliche Ge-

¹⁵² „Darstellung des Naturprozesses“ (1843/44) [SW X, 301-390].

¹⁵³ In der „Philosophischen Einleitung in die Philosophie der Mythologie oder Darstellung der reinrationalen Philosophie“ (1847-1852) [SW XI, 253-572], die nach Aussage von Schellings Sohn Fritz die letzte Arbeit Schellings überhaupt ist (SW X, VI; SW XI, V) und über deren Ausarbeitung er gestorben ist (Baumgartner / Korten 1996, 24, 143; Tilliette 2004, 353, 365, 464), findet sich zwar in der 12. bis 19. Vorlesung (SW XI, 277-456) ein allerletzter Ausdruck von Schellings naturphilosophischen Ansichten, der allerdings den Ausführungen in der „Darstellung des Naturprozesses“ nichts Neues hinzufügt.

sichtspunkte in seine Betrachtung einbezieht. Die „Darstellung des Naturprozesses“ gehört zu dem Projekt Schellings, das er im letzten Jahrzehnt seines Lebens zusammen mit seiner allerletzten Schrift „Philosophische Einleitung in die Philosophie der Mythologie oder Darstellung der reinrationalen Philosophie“ (1847-1852) verfolgt.¹⁵⁴ Die Zugehörigkeit zur rein rationalen Philosophie wird gleich zu Beginn der „Darstellung“ deutlich, wenn Schelling sagt, dass in seinen Ausführungen „(...) noch von keiner Wirklichkeit die Rede ist, nur vom Existierenden in der Idee (...)“ bzw. von der „Idee des Existierenden“ (SW X, 305). Das Ergebnis seiner Beschreibungen sei ein „reiner Vernunft-Organismus“, d. h. „(...) vorerst nur Vernunft-Idee (...)“, die sich „(...) nicht zufällig, sondern zufolge reiner Denknöwendigkeit (...)“ ergebe (SW X, 306). Und in Abhebung zu möglichen Aussagen der positiven Philosophie betont Schelling wie bereits oben erwähnt: „Wohlzumerken, wir sagen nicht: das – A erhebt sich aus seiner Negativität, damit die Welt außer der Idee entstehe, sondern: *wenn* eine Welt außer der Idee gedacht wird, so kann sie nur auf diese Weise, und kann dann ferner nur als eine *solche* gedacht werden“ (SW X 306f.). Dies ist die Standard-Wenn-Dann-Denkfigur der Mathematik – ein rein hypothetisches Denken („Sei x gegeben, dann gilt y“) – und damit ein Kennzeichen rein rationaler Vernunftwissenschaft. Deutlicher könnte die Zuordnung zur negativen Philosophie nicht ausfallen.

14.3 Grundfrage der reinrationalen Philosophie

14.3.1 Vergleich mit der positiven Philosophie

Wie wir in Kapitel 11.5.2 gesehen haben, lautet für Schelling die grundlegendste Frage der positiven Philosophie: „Warum ist überhaupt etwas? Warum ist nicht nichts?“ und bezeichnet sie wegen ihrer Existenzialität auch als die „letzte verzweiflungsvolle“ Frage (SW XIII, 7; vgl. SW VI, 155; SW VII, 174; SW XIII, 242).¹⁵⁵ Vergleichen wir mit dieser die Grundfrage der späten rationalen Philosophie Schellings. In der „Darstellung des Naturprozesses“ heißt sie: „Was ist das Existierende?“ (SW X, 303), in der „Darstellung der reinrationalen Philosophie“: „Was ist das Seiende?“ (SW XI, 302; vgl. TGB 1848, 5ff., 16, 28). Mit diesen beiden Fragen wird das Dass des Existierenden vorausgesetzt, denn gefragt wird ausdrücklich nach dem Was des Existierenden. Die rationale Philosophie hinterfragt also nicht das Dass des Existierenden, sondern nimmt es als gegeben an. Vielmehr sucht sie das Wesen des Existierenden zu ergründen, nicht dessen Existenz als solche. Ganz anders die positive Philosophie.

¹⁵⁴ In seinen letzten Lebensjahren in Berlin (1846-1854) legt Schelling die Betonung seines Schaffens auf die Rehabilitierung und Vollendung der negativen, reinrationalen Philosophie. Man kann sagen, dass der reinrationalen Philosophie von Schelling am Ende seines Lebens die wichtigste Rolle zuerkannt wird (Baumgartner / Korten 1996, 149, 211; Tilliet 2004, 353, 365, 427, 464, 467; vgl. Kap. 13).

¹⁵⁵ Ausführlich zur Grundfrage der positiven Philosophie vgl. Kap. 11.5.2.

Das „Warum“ der Frage „Warum ist nicht nichts?“ hinterfragt gerade das Dass der Existenz – das Faktum der Existenz selbst soll erklärt werden. Auf diesen Unterschied von Wesen und Existenz und deren Zusammenhang mit der negativen, rationalen Philosophie auf der einen und der positiven Philosophie auf der anderen Seite weist Schelling zu Beginn seiner „Philosophie der Offenbarung“ (1841/42, 1844/45) hin und wiederholt diese Unterscheidung dann nochmals in der „Darstellung der reinrationalen Philosophie“ (1847-1852). In der „Philosophie der Offenbarung“ führt Schelling aus: „(...) es sind zwei ganz verschiedene Sachen, zu wissen, was ein Seiendes ist, quid sit, und dass es ist, quod sit. Jenes – die Antwort auf die Frage: *was* es ist – gewährt mir Einsicht in das *Wesen* des Dings (...). Das andere aber, die Einsicht, *dass* es ist, gewährt mir nicht den bloßen Begriff, sondern etwas über den bloßen Begriff Hinausgehendes, welches die Existenz ist“ (SW XIII, 57f.; vgl. SW XIII, 83, 95; SW XI, 563f.). Erwartungsgemäß besteht also schon hier, auf der Ebene der Grundfrage, eine grundlegende Differenz zwischen der rationalen und der positiven Philosophie.

14.3.2 Vergleich mit der frühen Naturphilosophie

Der Vergleich mit der Grundfrage der Schellingschen Frühphilosophie zeigt, wie konsequent im Sinne der reinrationalen Philosophie Schelling in seiner spätesten Philosophie mit der Frage „Was ist das Existierende?“ tatsächlich die Grundfrage der Naturphilosophie stellt. „Wie ist Natur möglich?“ lautet Schellings Grundfrage der frühen Naturphilosophie.¹⁵⁶ Implizit taucht diese Frage bei Schellings Charakterisierung der Aufgabe der Naturphilosophie auf, wenn er sagt, dass „(...) eine Philosophie der Natur (...) die Möglichkeit einer Natur, d. h. der gesamten Erfahrungswelt aus Prinzipien ableiten“ soll (SW II, 11). Explizit formuliert Schelling die Grundfrage so: „Wie eine Welt außer uns, wie eine Natur und mit ihr Erfahrung möglich sei, diese Frage verdanken wir der Philosophie (...)“ (SW II, 12; vgl. SW II, 56). Die Frage des frühen Schelling „Wie ist Natur möglich?“ ist die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit von Natur überhaupt. In kritischer Auseinandersetzung mit Kant stellt Schelling die transzendentalphilosophische Frage nach den apriorischen Bedingungen der Möglichkeit von Natur (vgl. Kap. 7.2). Außerdem muss man feststellen, und darin liegt ein weiterer wesentlicher Unterschied zur Grundfrage der späten reinrationalen Naturphilosophie, dass Schelling dem Geiste nach mit seiner transzendentalphilosophischen Frage der frühen Naturphilosophie geradezu eine positiv-philosophische Fragedimension berührt. Denn mit der Frage „Wie ist Natur möglich?“ stellt Schelling keine bloße Wesensfrage im Sinne der späten rationalen Philosophie, sondern eine Existenzfrage – erklärt werden soll das Dass –, wengleich

¹⁵⁶ Ausführlich zur Grundfrage der frühen Naturphilosophie vgl. Kap. 7.

sich diese Frage auf transzendentalphilosophischer Ebene bewegt. Dieses Phänomen kann als Niederschlag der in der frühen Naturphilosophie noch nicht getroffenen, radikalen begrifflichen Trennung von Wesen und Existenz interpretiert werden, welche Schelling eben erst nach seinem Durchgang durch die positive Philosophie in München und Berlin in voller Klarheit vor Augen steht (vgl. Kap. 11.3).

14.4 Entwicklungsprinzipien der reinrationalen Philosophie

14.4.1 Die drei Potenzen

Das Kernstück der reinrationalen Philosophie, wie sie Schelling in seinen letzten Lebensjahren konzipiert, zugleich die Bestimmung der Prinzipien der Entwicklung in seiner spätesten Naturphilosophie, besteht in der Darstellung der Prinzipien- bzw. Potenzenlehre, wobei mit den zwei verschiedenen Begriffen ein und dieselbe Sache bezeichnet ist.¹⁵⁷ Die zentrale inhaltliche Bedeutung der Potenzenlehre für Schellings späteste Philosophie ergibt sich aus der Analyse sowohl der „Darstellung des Naturprozesses“ (SW X, 304-313) wie auch aus derjenigen der „Darstellung der reinrationalen Philosophie“ (SW XI, 289-293, 302-320; vgl. Baumgartner / Korten 1996, 200; Krüger 2008), wiewohl die Potenzenlehre formal nur den kleineren Teil der gesamten rationalen Philosophie ausmacht.¹⁵⁸ Sandkühler kann in seiner Einleitung zu Schellings Tagebuch aus dem Jahre 1848 aber auch mit Recht sagen, dass „Die Lehre von den Potenzen (...) zu den (...) wichtigsten spekulativen Konstruktionen der positiven Philosophie“ gehört (Sandkühler 1990, LVI).¹⁵⁹ Denn in der Tat entwickelt Schelling insbesondere seine „Philosophie der Offenbarung“, welche den wesentlichen Teil der positiven Philosophie ausmacht, entlang der drei Potenzen Vater, Sohn und Heiliger Geist (SW XIII, 1-530; SW XIV, 1-334). Im Rahmen der positiven Philosophie bedeutet der Begriff der Potenzen nicht nur „Moment“ oder „Element“ im Sinne einer bloßen Strukturegebung, sondern

¹⁵⁷ Zum Begriff der Potenzen in der Schellingschen Frühphilosophie vgl. Kap. 8.3.1.3 und Kap. 8.3.2. In den naturphilosophischen Schriften bis 1803 entwirft Schelling eine Triplizitätsstruktur der Natur mithilfe der drei Potenzen 1. Magnetismus, 2. Elektrizität und 3. chemischer Prozess im Bereich des Anorganischen, im Organischen mittels der drei Potenzen 1. Sensibilität, 2. Irritabilität und 3. Reproduktion. In den Schriften der Jahre 1803-1806 unterscheidet Schelling die drei Potenzen 1. Materie, 2. Licht und 3. Leben.

¹⁵⁸ Die rationale Philosophie als Ganze lässt sich wie folgt gliedern (Baumgartner / Korten 1996, 204f.; vgl. Schmied-Kowarzik 1998, 173; Tilliette 2004, 365):

- I. Prinzipienlehre: Potenzen
- II. Ideenlehre
 - 1. Reeller Teil: Naturphilosophie
 - 2. Ideeller Teil: Philosophie des Geistes
 - 2.1 Theorie des natürlichen Erkennens
 - 2.2 Theoretische Philosophie
 - 2.3 Praktische Philosophie

¹⁵⁹ E. von Hartmann und Dekker hingegen vergleichen die Potenzen innerhalb der Schellingschen Systematik abwertend mit einem „Mädchen für alles“ (vgl. Tilliette 2004, 357).

naheliegenderweise vor allem auch „Möglichkeit“ und „Macht“ (Schrödter 1986, 568ff.; vgl. Baumgartner / Korten 1996, 237; Sandkühler 1990, LVII).

Gewisse Grundcharakteristika der Potenzen der Schellingschen Frühphilosophie behalten auch noch für die Potenzen der späten rationalen Philosophie ihre Gültigkeit. So bezeichnen die Potenzen auch hier zunächst ganz allgemein das Verhältnis verschiedener Phänomene zueinander. Potenzen sind in diesem Sinne die verschiedenen Stufen der Manifestation ein und derselben Kraft, ein und desselben Wesens, das sich in verschiedenen Phänomenen darstellt. So fasst Schelling in seinem „Ersten Entwurf eines Systems der Naturphilosophie“ (1799) beispielsweise die organische Irritabilität als die höhere Potenz der anorganischen Elektrizität auf (SW III, 210f.) bzw. die organische Sensibilität als höhere Potenz des anorganischen Magnetismus (SW III, 218). In den „Weltaltern“ (1815) bezeichnet Schelling mit den Potenzen die unterscheidbaren Momente des einen in sich ungeteilten Seins (SW VIII, 195-344). Ein wesentliches Kennzeichen der Potenzen besteht darin, dass diese niemals für sich alleine, sondern stets zusammen auftreten. Ihre Beziehung zueinander ist allerdings nicht im Sinne einer kausalen Verknüpfung zu verstehen. Im Gegenteil ist Schellings Potenzenlehre als „(...) eine bewusst gegen die Kausalitätsbetrachtung gerichtete Konzeption“ aufzufassen (Zeltner 1931, 97). Die „Abfolge“ der einzelnen Potenzen ist also nicht zeitlich, historisch zu verstehen, sondern strukturell und logogenetisch (Jantzen 1998, 101, 104).

Eine entscheidende Erweiterung erfährt der Potenzbegriff in der späten rationalen Philosophie dadurch, dass Schelling in Ergänzung zu den Naturpotenzen der Frühphilosophie (Anorganisches: 1. Magnetismus, 2. Elektrizität, 3. chemischer Prozess; Organisches: 1. Sensibilität, 2. Irritabilität, 3. Reproduktion), die nichts Letztes sind, sondern selbst auf ein Grundlegenderes zurückgeführt werden (vgl. Kap. 8.3 und Kap. 14.4.2), zusätzlich von den reinen Potenzen, den Potenzen des Seins spricht (1. Reines Subjekt, 2. reines Objekt, 3. Subjekt-Objekt), von denen sich die Naturpotenzen ontologisch ableiten (Zeltner 1954, 307). Diese reinen Potenzen seien, so Schelling, im Unterschied zu den Naturpotenzen rein intelligibel, also nur mit dem Verstand zu fassen und nicht palpabel, also in keiner Weise fühlbar oder tastbar (SW XII, 115). Im Kontext der rationalen Philosophie bezeichnet Schelling in der „Darstellung der reinrationalen Philosophie“ die Potenzen als „Elemente des Seienden“ (SW XI, 302), als „Momente des Seienden“ (SW XI, 303f., 306) bzw. als „Urstoffe des Seienden“ (SW XI, 319). Ihnen kommt der Status zu, „Prinzipien alles Seins“ zu sein (SW XI, 304). Damit sind sie die fundamentalen ontologischen Kategorien der späten rationalen Philosophie Schellings. Doch Schelling betont ausdrücklich, dass die seiner rationalen Konzeption zugrunde liegenden Potenzen keine Abstraktionen seien wie Hegels dialektische Operatoren,

vielmehr seien sie „(...) reale, wirkende, insofern wirkliche Mächte (...)“ (SW XII, 115; vgl. Tilliette 2004, 357; Zeltner 1954, 307), denn „(...) jede Potenz ist ein Wille, jede Wirkung einer Potenz ein Wollen“ (SW X, 325). Außerdem identifiziert Schelling die drei Potenzen mit den drei Arten von Ursachen, „(...) welche stets zusammenwirken müssen, damit irgend etwas entstehe oder zu Stande komme (...). Nämlich 1. Die causa materialis (...). 2. Die causa efficiens (...). 3. Die causa finalis (...)“ (SW XII, 112). Die Potenzen seiner rationalen Philosophie hätten, so Schelling, einen konstitutiven Charakter: Sie konstituieren die ganze Logik und Metaphysik (SW XII, 61).¹⁶⁰ Im Brief vom 29.12.1852 an Beckers heißt es dazu: „(...) dass nämlich die Prinzipien- oder Potenzen-Lehre meine Metaphysik ist: sie ist in der Tat nicht bloß die erste Grundlage, sondern auch die Materie der ganzen ferneren Entwicklung für die rationale Philosophie“ (Plitt 1870, III, 241). Unter „Materie“ versteht Schelling hier allerdings nichts Körperlich-Materielles (SW X, 310), vielmehr weist er auf die strukturgebende Rolle der Potenzen für die ganze Entwicklung hin. Was Schelling unter der Konstitution der Metaphysik durch die drei Potenzen genau versteht, wird in Kap. 14.4.2 erläutert werden.

Mit der Bezeichnung „Metaphysik“ bezieht sich Schelling auf die Ausführungen von Aristoteles zur Ersten Philosophie (gr. *proté philosophia*) in dessen „Metaphysik“. Zu beachten ist, dass die „Metaphysik“ aus drei Teilen besteht, nämlich aus einer Theorie der allgemeinsten Prinzipien oder Axiome, aus einer Ontologie und einer Theologie (Höffe 1999, 32, 151ff.). Schellings Bezüge betreffen mit wenigen Ausnahmen die Theorie der Prinzipien und vor allem die Ontologie. Die Erste Philosophie wird von Aristoteles als die Philosophie vom Seienden als Seienden (gr. *on hê on*) beschrieben, die nach den ersten Ursachen (gr. *aitíai*) und Prinzipien (gr. *archaí*) alles Seienden fragt (Aristoteles: *Metaphysik* IV 1, 1003a20-32; VI 1, 1025b1ff.; VI 1, 1026a30-32; XII 1, 1069a18ff.). Nach Aristoteles führt die Erforschung der ersten Ursachen und Prinzipien zur Erkenntnis des Wesens (gr. *ousía*) des Seienden (Aristoteles: *Metaphysik* IV 1, 1003a20ff.; VI 1, 1025b1ff.). Vergleicht man Schellings Charakterisierung seiner rationalen Philosophie mit den Worten des Aristoteles, so erkennt man deren inhaltliche, sogar wörtliche Übereinstimmung. In der „Darstellung der reinrationalen Philosophie“ beschreibt Schelling seine Prinzipien, die drei Potenzen, über weite Strecken unter explizitem Rückgriff auf die Darlegungen des Aristoteles zur Ersten Philosophie (SW XI, 336-408). Zur Bezeichnung „Erste Philosophie“ sagt Schelling: „Der ersten Philosophie wird aber immer das bleiben, dass sie die allgemeine Wissenschaft, die Wissenschaft schlechthin ist (...)“ (SW XI, 368), und weiter: „Als Wissenschaft, die unmittelbar aus dem Denken hervorgeht, wird diese mit Recht *die erste* Wissenschaft heißen (...)“ (SW XI 365).

¹⁶⁰ Vgl. auch Plitt 1870, II 135 (für die positive Philosophie); Baumgartner / Korten 1996, 200f., 204; Gulyga 1989, 373f.; Schulz 1955, 16; Tilliette 2004, 357, 466f..

Nach Schellings Auffassung lässt sich das Vermögen der Potenzen mit dem der mathematischen Potenzen als bloße wiederholte Multiplikation eines Faktors mit sich selbst in keiner Weise vergleichen, auch wenn Schelling die Potenzen der Einfachheit halber manchmal tatsächlich in mathematischer Schreibweise mit A^0 , A^1 , A^2 und A^3 bezeichnet (SW XI, 391).¹⁶¹ Mit Verweis auf Aristoteles' *dýnamis-enérgeia*-Lehre (Aristoteles: *Metaphysik IX 1-9*) erklärt Schelling: „Potenz (*δύναμις*) ist ein mindestens ebenso ursprünglicher Ausdruck der Philosophie als der Mathematik“ (SW XII, 114).¹⁶² Schelling betont ausdrücklich, dass bei dem von ihm verwendeten Potenzbegriff nicht an eine Analogie mit dem mathematischen Begriff zu denken sei. So bedeute bei ihm insbesondere A^0 nicht 1, was zwar mathematisch betrachtet der Fall ist, im Zusammenhang mit dem Begriff des Seienden aber tatsächlich überhaupt keinen Sinn ergeben würde (SW XI, 391).¹⁶³ Der grundlegende Unterschied zwischen der Ersten Philosophie, die das Wesen des Seienden erklärt, und der Mathematik als ebenfalls deduktiver Wissenschaft besteht für Schelling in folgendem: „Die Mathematik hat keine *Usia*, weder im Allgemeinen noch im Einzelnen“ (SW XI, 377). Eine Behauptung mit weitreichenden Folgen, die Schelling sogleich mit guten Argumenten zu beweisen versucht (SW XI, 377f.). Auch Aristoteles vertritt die Auffassung, dass die von der Mathematik behandelten Gegenstände „(...) nicht in höherem Sinne Wesenheiten sind als die sinnlichen Körper (...)“ (Aristoteles: *Metaphysik XIII 2*, 1077b12ff.; vgl. *XII 8*, 1073b7ff.). Die Erste Philosophie hingegen sei, so Schelling in Anlehnung an Aristoteles, eine Wissenschaft der *Usia* (SW XI, 377f.). Diese Differenz zwischen Erster Philosophie und Mathematik stellt eine Anwendung des mathematischen Potenzbegriffs innerhalb der Ersten Philosophie grundsätzlich in Frage. Schelling liegt vielmehr daran, eine Dynamik der Potenzen zu betonen, die aus der Fülle des Verbs „*potesse*“ herrührt und nicht aus einem bloß flüchtigen Möglichen, Potentiellen (Tilliette 2004, 357).

Der Potenzbegriff zieht sich wie ein roter Faden durch Schellings Gesamtwerk. Erstmals verwendet ihn Schelling in seinem naturphilosophischen Frühwerk „*Von der Weltseele, eine Hypothese der höheren Physik*“ (1798) [SW II, 345-584]. Außer in der Naturphilosophie¹⁶⁴ spricht Schelling auch in seiner Transzendentalphilosophie¹⁶⁵ von „Potenzen“, ebenso wie in

¹⁶¹ Zum Begriff „Potenz“ siehe Fußnote 56 (Kap. 8.3.1.3).

¹⁶² Zu beachten ist, dass Schelling den Begriff der Potenz im engen ontologischen Sinne benutzt, nicht im weiteren Sinne, der nach Aristoteles eine Anwendung des Begriffs beispielsweise auch für gesellschaftliche Zusammenhänge ermöglicht.

¹⁶³ Nach Tilliettes Auffassung verleugnet Schelling angeblich den mathematischen Ursprung der Potenzen zu Unrecht und um Hegel zu schaden (Tilliette 2004, 357). Ich habe jedoch stark den Eindruck, dass Tilliette die sachlich treffenden Argumente, mit denen Schelling in der „*Darstellung der reinrationalen Philosophie*“ seine Behauptung zu untermauern versucht (SW XI, 391; vgl. SW XII, 114), schlicht entgangen sind.

¹⁶⁴ „*Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie*“ (1799) [SW III, 1-268]; „*Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie*“ (1799) [SW III, 269-326]; „*Allgemeine Deduktion des dynamischen Prozesses*“ (1800) [SW IV, 1-78]; „*Über den wahren Begriff der Naturphilosophie*“ (1800) [SW IV, 79-104].

¹⁶⁵ „*System des transzendentalen Idealismus*“ (1800) [SW III, 327-634].

seiner Identitätsphilosophie¹⁶⁶ und „Philosophie der Kunst“ (1802/03) [SW V, 353-736]. Schließlich gibt der Begriff der „Potenz“ auch den „Weltaltern“ (1815) [SW 195-344] und Schellings späten Religionsphilosophie¹⁶⁷ die innere – nicht formale – Struktur.¹⁶⁸ Angesichts dieser breiten und vielschichtigen Verwendung des Potenzbegriffs durch Schelling, sowohl innerhalb der negativen wie der positiven Philosophie, kann Tilliette zu Recht zusammenfassend feststellen: „Sie [die Potenzen, M. A.] waren Äone, Zeitdimensionen, historische und transhistorische Zeitabschnitte – Prinzipien und Ursachen und schließlich Personen (...)“ (Tilliette 2004, 356). Speziell für die rationale Philosophie sagt Tilliette: „In der negativen Philosophie sind die Potenzen *hapla* (*ἀπλα*), >reine Noemata<, ursprüngliche ontologische Elemente, das Rüstzeug des Verstandes“ (Tilliette 2004, 365), wobei er sich damit auf eine Formulierung Schellings in der „Darstellung der reinrationalen Philosophie“ bezieht (SW XI, 313). Bei Baumgartner / Korten hört sich die zusammenfassende Charakterisierung der Potenzen sehr gedrängt, aber zutreffend wie folgt an: „Die Potenzen werden, dem Anspruch nach, als die (urteils-) logisch, erkenntnistheoretisch und ontologisch unhintergehbaren Begriffe der Vernunft hergeleitet; solcherart fungieren sie als konstitutive Begriffe des reinen Denkens, als konstruktive Begriffe der Wissenschaft und (in der positiven Philosophie) als rekonstruktive Begriffe der Geschichte der Offenbarung der für sich seienden Gottheit“ (Baumgartner / Korten 1996, 204). Schulz sieht in Schellings Potenzen zwar „(...) faktisch und eigentlich doch die wirklichen und konkreten Weltursachen“ (Schulz 1955, 14) bzw. „weltkonstituierenden Mächte“ (Schulz 1955, 15), im Sinne seiner Hauptinterpretationsrichtung des Schellingschen Spätwerks (vgl. Kap. 11.2) jedoch vor allem „Grundbegriffe der reinen Vernunft“ (Schulz 1955, 16).

Auf die Potenzen der späten rationalen Philosophie stößt Schelling bei der Auflösung ihrer Grundfrage „Was ist das Existierende?“ (SW X, 303) bzw. „Was ist das Seiende?“ (SW XI, 302). Methodisch, so betont Schelling mit Nachdruck, werden die Momente des Seienden nicht bewiesen, sondern sie werden aus Denk-Erfahrung gewonnen. Wohlgermerkt, Schelling spricht hier von „Erfahrung“. So sagt Schelling beispielsweise zur ersten Potenz: „Dass dem reinen Subjekt (- A) nichts vorauszusetzen, wird nicht *bewiesen*, man muss es erfahren. *Er-*

¹⁶⁶ „Darstellung meines Systems der Philosophie“ (1801) [SW IV, 105-212]; „Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie“ (1802) [SW IV, 333-510]; „System der gesamten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere“ (1804) [SW VI, 131-576].

¹⁶⁷ „Philosophie der Mythologie“ (1821-1846) [SW XI, 1-572; SW XII, 1-674]; „Philosophie der Offenbarung“ (1831-1844) [SW XIII, 1-530; SW XIV, 1-334].

¹⁶⁸ Rein quantitativ betrachtet gehört der Begriff „Potenz“ mit insgesamt 931 Nennungen in Schellings 14-bändigem Gesamtwerk zu einem der ganz zentralen Begriffe der Schellingschen Philosophie. Zum Vergleich: „Staat“ (133 Stellen), „Absolutes“ (234), „Offenbarung“ (330), „Religion“ (455), „Geschichte“ (611), „Subjekt“ (616), „Kunst“ (665), „Idee“ (992), „Geist“ (1002), „Leben“ (1073), „Natur“ (2942) (Hahn 1997; Zahlen mittels Suchfunktion). Entscheidender als die absolute Häufigkeit des Auftretens des Wortes „Potenz“ ist selbstverständlich dessen sachliche Bedeutung für Schellings philosophische Konzeptionen.

fahren sage ich“ (SW XI, 326). Dies überrascht, scheint diese Behauptung doch dem gewohnten Verständnis von „Erfahrung“ zu widersprechen, wonach Erfahrung empirisch gewonnen wird und nicht auf dem Felde reinrationalen Philosophierens. Schelling überwindet an dieser Stelle den üblicherweise aufgestellten Gegensatz von Denken auf der einen Seite und Erfahrung im Sinne von Empirie auf der anderen Seite, und weist darauf hin, dass ein Denken, welches sich alleine von den Gesetzmäßigkeiten leiten und bestimmen lässt, die im zu denkenden Gegenstand selbst liegen, den Charakter von Erfahrung hat. Allerdings eben einer Erfahrung auf dem Felde des Denkens. Man könnte in diesem Sinne von einer „höheren“ Erfahrung sprechen. Die immanente Notwendigkeit des Denkens, genauer des durch die Denk-Tätigkeit hervorgebrachten Denk-Inhalts und den Aspekt der Erfahrung im Denken beschreibt Schelling so: „(...) wenn gefragt wird: was ist das Seiende? So steht es nicht in unserm Belieben, was wir zuerst, was wir hernach setzen wollen, von dem nämlich, was das Seiende sein kann“ (SW XI, 302). Weiter heißt es: „Es stand nicht in unserm Belieben, welche Momente des Seienden und in welcher Ordnung wir sie aufstellten, sondern es galt, mit dem Denken dessen, was das Seiende ist, wirklich zu versuchen, und also zu erfahren, was als das Seiende gedacht werden kann (...). Das Denken ist also auch Erfahrung. Geradezu ist von dem so im Denken Erworbenen kein Beweis möglich“ (SW XI, 326). Das Letztere ist selbstverständlich richtig: Empirische Tatsachen können nicht logisch bewiesen, sie müssen empirisch konstatiert werden. Zur Erläuterung der Feststellung, dass hinsichtlich der Denk-Inhalte keine Willkür des Denkenden herrscht, möchte ich an das bereits genannte, einfache Beispiel aus Kapitel 12.3 erinnern: Dass die Winkelsumme in jedem beliebigen Dreieck immer genau 180° beträgt, hängt als mathematische Gesetzmäßigkeit nicht vom erkennenden Subjekt ab, sondern von den „faktisch“ vorliegenden geometrischen Verhältnissen, die sich das erkennende Subjekt lediglich individuell zum Bewusstsein bringt, und zwar im Sinne einer Entdeckung, nicht im Sinne einer Erfindung. Zu beachten ist, dass mit dieser hier von Schelling charakterisierten Denk-Erfahrung nicht die „Ekstase“ gemeint ist, die nach Schellings Auffassung den Übergang von negativer zu positiver Philosophie ermöglicht (vgl. Kap. 11.5.5), sondern offenbar die „Intellektuelle Anschauung“, die er in seiner Identitätsphilosophie zur Erkenntnis des Absoluten als Identität von Subjekt (hier: Denktätigkeit) und Objekt (hier: Denkinhalt) geltend macht. Schelling sagt dazu: „Darstellung in intellektueller Anschauung ist philosophische Konstruktion“ (SW V, 255). Sie ist weder bloße Analyse gegebener Begriffe, noch dialektisch-synthetische Methode (Baumgartner / Korten 1996, 82). Diesen Konstruktionsbegriff führt Schelling in dem Aufsatz „Über die Konstruktion in der Philosophie“ (1802) [SW V, 125-151] aus. Dabei wendet er sich kritisch gegen Kants Beschränkung der Konstruktion von

Begriffen auf die Mathematik (Baumgartner / Korten 1996, 229). Die in der reinrationalen Philosophie von Schelling beschriebene Denk-Erfahrung erhellt sich meinem Verständnis nach wie schon angedeutet durch den Unterschied von Entdecken und Erfinden. Ein Entdecker bisher unbekannter Tatsachen stößt, wenn er sich hinsichtlich der erforderlichen Kompetenzen prinzipiell zu einer Entdeckung befähigt hat und forschend auf den Weg begibt, auf bereits vorliegende, von ihm unabhängige Phänomene und fördert diese gewissermaßen nur zutage. Anders verhält es sich beim Erfinder. Dieser stellt aus schon vorhandenen Teilelementen mit praktischer Phantasie tatsächlich etwas Neues her, das in dieser besonderen Zusammenstellung und Form bis dahin noch nirgendwo aufzufinden war. In diesem Sinne wurde das Rad erfunden, nicht aber der Baum, aus dessen Holz das Rad hergestellt wurde. Und die Wikinger haben Amerika zwar entdeckt, aber natürlich nicht erfunden. Wenn Schelling zur Erklärung der philosophischen Konstruktion weiter sagt: „Die Philosophie ist also die Wissenschaft der Ideen oder der ewigen Urbilder der Dinge“ (SW V, 255), dann lassen sich die durch die genannte Denk-Erfahrung im reinen Denken aufgefundenen „Objekte“ offenbar mit denen von Ebene 3 und 4 des platonischen Liniengleichnisses vergleichen, die oberhalb der konkreten, empirischen Einzeldinge und deren Schatten und Spiegelbilder stehen und von Platon als ewig und notwendig beschrieben werden (Platon: Politeia, 509c-511e). Gegenstände, welche im platonischen Sinne notwendig sind, unterliegen nicht der Willkür des denkenden Subjekts.

Das Ergebnis der Auflösung der Grundfrage der reinrationalen Philosophie besteht im umfassenden, vollständigen Begriff des Seienden, so Schelling, der durch das Erfassen der drei Momente des Seienden zustande kommt. Die drei Potenzen als die „Prinzipien alles Seins“ (SW XI, 304), welche also den Begriff des Seienden ausmachen, werden von Schelling in der „Darstellung des Naturprozesses“ wie folgt bestimmt: 1. Reines Subjekt der Existenz im Sinne reinen oder bloßen Könnens, also Seinkönnen bzw. urständliches Sein (- A), 2. Reines Objekt der Existenz im Sinne von reinem Sein, also bloße Existenz bzw. gegenständliches Sein (+ A), 3. Subjekt-Objekt (\pm A). Das Existierende als solches machen nur alle drei Momente zusammen aus (SW X, 303ff.).

In der „Darstellung der reinrationalen Philosophie“ werden die drei Potenzen zunächst ähnlich wie in der „Darstellung des Naturprozesses“ beschrieben und bezeichnet: 1. Reines Können, nur Subjekt bzw. urständliches Sein (- A), 2. Reines Sein, nur Objekt bzw. gegenständliches Sein (+ A), 3. Das von den beiden Ersten Ausgeschlossene, das, welches gegen beide (\pm A) (SW XI, 288, 292, 303). Ein zusätzlicher, subtiler aber wesentlicher Aspekt der Potenzen, der das innere Wesen des Seienden noch deutlicher ins Licht rückt, kommt ins

Spiel, wenn Schelling das reine Subjekt als Seinkönnen, das reine Objekt als Seinmüssen und das Subjekt-Objekt als Seinsollen charakterisiert (SW XI, 395).¹⁶⁹ Und schließlich, so Schelling, sind die Potenzen selbst „(...) nicht Einzelwesen, aber *wie* Einzelwesen“ (SW XI, 336), womit Schelling eine Erörterung des Aristoteles in seiner „Metaphysik“ aufgreift (Aristoteles: Metaphysik, III, 2; XIII, 10). Einzelwesen sind die Potenzen nach Schellings Auffassung nicht, weil sie Allgemeines sind, weil sie die höchsten und allgemeinsten Arten des Seins darstellen, aus deren Zusammenwirken erst Konkretes, Einzelnes entsteht. Allerdings sind sie keine Arten in dem Sinne, dass bestimmte Einzeldinge unter diese begriffen werden könnten, wie dies beispielsweise beim biologischen Artbegriff der Fall ist, denn eben nur aus dem Zusammenwirken aller drei Potenzen entsteht erst Einzelnes. Insofern nehmen die Potenzen in Schellings Augen einen besonderen Zwischenstatus zwischen konkretem Einzelwesen und übergeordneter Art ein.

14.4.2 Vergleich mit der frühen Naturphilosophie

Wie oben dargelegt, wird die innere Struktur der spätesten Naturphilosophie Schellings, die er im Rahmen seiner reinrationalen Philosophie vorträgt, durch die drei Potenzen des Seins (1. reines Subjekt, 2. reines Objekt, 3. Subjekt-Objekt) bestimmt. Durch ihre innere Dynamik und ihr gemeinsames Zusammenspiel wird die Entwicklung der Natur in Gang gesetzt und fortwährend vorangetrieben. Insofern sind sie als die grundlegendsten Elemente dieser Entwicklung aufzufassen. Was die Klärung der Frage nach dem ersten Anfang der Entwicklung anbelangt, spielen die drei Potenzen des Seins in der frühen Naturphilosophie sachlich eine gleichbedeutende Rolle wie in der spätesten Naturphilosophie (vgl. Kap. 7.4) – wenngleich Schelling die drei Momente des Seins in der frühen Naturphilosophie nicht als solche bezeichnet und behandelt. Dort ist vielmehr von der Natur als Subjekt bzw. Produktivität und derjenigen als Objekt bzw. Produkt die Rede (SW III, 284), und davon, dass die Natur als Ganze beständig nach Identität strebt (SW III, 284, 309). Naturprodukte werden von Schelling als „die Identität des Ideellen und Reellen“ charakterisiert (SW III, 284). Das Wort „Potenz“ ist in der frühen Naturphilosophie für die Bezeichnung der anorganischen und organischen Natur vorbehalten: Die anorganische Natur nennt Schelling „Produkt der ersten Potenz“ (SW III, 303, 322), die organische Natur „Produkt der zweiten Potenz“ (SW III, 304, 306, 322). So ergibt also der Vergleich der spätesten mit der frühen Naturphilosophie sachlich zunächst

¹⁶⁹ In der „Philosophie der Offenbarung“ kommt eine weitere Nuance der drei Potenzen hinzu: 1. Seinkönnen, bloßes Subjekt (SW XIII, 76) bzw. In-sich-Seiendes (SW XI, 303) oder An-sich-Seiendes (SW XI, 317), 2. Rein Seiendes, Objekt (SW XIII, 77) bzw. Außer-sich-Seiendes (SW XI, 303, 317), 3. Subjekt-Objekt (SW XIII, 77) bzw. Bei-sich-Seiendes (SW XI, 303, 317).

keine wesentlichen Differenzen, d. h. die Bezeichnungen sind zwar andere, das Bezeichnete und dessen Rolle aber scheinen weitgehend gleich zu bleiben.

Anders verhält es sich mit der Stellung und Bedeutung der Naturpotenzen (Anorganisches: 1. Magnetismus, 2. Elektrizität, 3. chemischer Prozess; Organisches: 1. Sensibilität, 2. Irritabilität, 3. Reproduktion) im Verhältnis zu den Potenzen des Seins. In der frühen Naturphilosophie spielen bei der Erklärung von Neuem innerhalb der Entwicklung der Natur die zwei Entwicklungsprinzipien der äußeren Einheit von Natur und Geist und der inneren Einheit von anorganischer und organischer Natur die zentrale Rolle (vgl. Kap. 8.3.1 und Kap. 8.3.2). Die Potenzen des Seins selbst jedoch stehen nicht explizit im Mittelpunkt der Darstellung wie dies in der spätesten Naturphilosophie der Fall ist. In der frühen Konzeption der Natur ergeben sich die Naturpotenzen als Folge der Wirksamkeit der zwei grundlegenden Entwicklungsprinzipien der äußeren und inneren Einheit der Natur. Dadurch sind die zwei Prinzipien den Naturpotenzen ontologisch übergeordnet. Demgegenüber wird den Potenzen des Seins von Schelling in seiner spätesten Naturphilosophie eine fundamentalere Bedeutung zugesprochen. Sachlich zeigt sich deren größere Bedeutung in der von Schelling beschriebenen, tiefergehenden und weitreichenderen Wirksamkeit der drei Potenzen des Seins für die Entwicklung der Natur, formal im größeren Raum, den Schelling ihrer Darstellung einräumt.

In der „Darstellung des Naturprozesses“ zeigt sich dies daran, dass der Schwerpunkt der Schellingschen Ausführungen zunächst auf der Beschreibung der drei Potenzen des Seins liegt und wie aus diesen mittels Zentrifugal- und Zentripetalkraft Raum und Materie entstehen (SW X, 303-348). Im Anschluss daran werden von Schelling Magnetismus, Elektrizität und chemischer Prozess zwar besprochen, allerdings ohne sie im Sinne der Potenzen der frühen Naturphilosophie zu behandeln. Vielmehr wird vorrangig deren jeweiliges Verhältnis zu den Potenzen des Seins dargelegt (SW XI, 349-364). Schließlich wird der Unterschied von Anorganischem und Organischem erklärt, jedoch nicht entlang der entsprechenden Naturpotenzen der frühen Naturphilosophie, sondern in kritischer Auseinandersetzung mit Kants Auffassung vom Organismus und dessen Verständnis von der Zweckmäßigkeit der Natur in seiner „Kritik der teleologischen Urteilskraft“¹⁷⁰ (SW XI, 365-386; vgl. Kap. 15.3).

Nicht nur, dass Schelling die Naturpotenzen in seiner spätesten Naturphilosophie nicht als solche im Sinne der frühen Konzeption der Natur thematisiert, Schelling scheint ihnen auch einen deutlich geringeren Stellenwert beizumessen. Alle behandelten Phänomene, die der Sache nach durchaus den Naturpotenzen der frühen Konzeption entsprechen, werden durchgehend und ausschließlich in ihrem unmittelbaren Verhältnis zu und in ihrer inneren Abhän-

¹⁷⁰ KU, §§ 61-78.

gigkeit von den Potenzen des Seins dargestellt, was für die Darstellung der frühen Naturphilosophie nicht gilt. So kann festgestellt werden, dass den Naturpotenzen wie den Potenzen des Seins in der frühen und spätesten Naturphilosophie von Schelling entgegen des ersten Eindrucks doch eine jeweils unterschiedliche Bedeutung für die Entwicklung der Natur zugesprochen wird. Im fortwährenden und direkten Rückbezug auf die Potenzen des Seins manifestiert sich eine Schwerpunktverschiebung in Schellings spätester Konzeption der Entwicklung der Natur gegenüber seiner frühen Naturphilosophie. Schelling scheint in seiner spätesten Naturphilosophie das Ziel zu verfolgen, die Entwicklung der Natur auf noch grundlegendere Prinzipien zurückführen zu wollen, d. h. bei seiner Erklärung der Natur zu versuchen, insbesondere mit weniger Voraussetzungen auszukommen als in der Darstellung der frühen Naturphilosophie. Durch diesen Versuch löst Schelling seinen Anspruch ein, mit der Potenzenlehre der späten rationalen Philosophie die Erste Philosophie im aristotelischen Sinne zu konzipieren (vgl. Kap. 14.4.1).

14.4.3 Entwicklungsprinzip

Die drei Potenzen des Seins allein reichen nach Schellings Auffassung nicht aus, die Entwicklung der Natur in ihren verschiedenen Gestaltungen voranzutreiben. Vielmehr bedarf es auch in seiner spätesten Naturphilosophie eines durchgehenden Entwicklungsprinzips, das die einzelnen Stufen der Natur hervorzubringen vermag. Ein zwischen den drei Potenzen des Seins wirkendes Entwicklungsgesetz beschreibt Schelling folgendermaßen: „Dieser Punkt [von dem aus Schelling die weitere Entwicklung verfolgen möchte, M. A.] ist nun aber der, wo das zuvor ausschließlich Seiende, das noch immer Subjekt = A sein wollende, sich der höheren Potenz (+ A) zur Materie gemacht hat, sich daher wirklich hingibt, vorerst wirklich = B (Gegenteil von A, von Subjekt) ist. Indes nur relativ gegen dieses Höhere nach außen ist es Materie, in sich noch immer Subjekt, aber als Subjekt hat es kein Verhältnis zu dem folgenden Prozess; es ist das, was nur den Grund zu demselben hergibt, indem es sich gegen das Höhere zum Objekt macht (...)“ (SW X, 346). Das Entwicklungsprinzip besteht also darin, dass dasjenige, welches auf einer ersten Stufe Subjekt ist, auf der nächsten Stufe zum Objekt wird. Als Objekt dient es dem nachfolgenden Vorgang und Entwicklungsschritt als Grundlage, als „Material“ seines Fundaments für das Weitere. Dadurch ist die Kontinuität eines durch die gesamte Entwicklung Hindurchgehenden gewährleistet, so dass keine Entwicklungssprünge entstehen, wenngleich ein qualitativer Umschlag (vom Subjekt zum Objekt) stattfindet. Dieses Prinzip erläutert Schelling an einer anderen Stelle konkret in bezug auf den Schritt vom Anorganischen zum Organischen: „Im Anfang wird sich sogar das Organische nur schwer

von dem Unorganischen trennen, ja inwiefern jede folgende Stufe die vorhergehende festhält, inwiefern es sogar Absicht ist (denn auf dem jetzt erreichten Standpunkt dürfen wir von *Absicht* sprechen), *dass* in jedem Folgenden die Spur, der Moment des Vorhergehenden bewahrt werde (...). Im Unorganischen behauptet die Materie noch immer ihre Substantialität, während sie im Organischen zum bloßen Akzidenz herabgesetzt ist“ (SW X, 383).

14.4.4 Vergleich mit der frühen Naturphilosophie

Das Entwicklungsprinzip, wonach jede neue Entwicklungsstufe im Naturprozess die vorangehende Stufe in gewisser Weise festhält, aber gleichzeitig eine qualitative Transformation vom Subjekt zum Objekt stattfindet, dieses Prinzip, so zeigt der Vergleich, erfährt gegenüber Schellings Konzeption der Natur in „Die Naturphilosophie“ von 1827 keinerlei Veränderung. Schelling beschreibt es dort der Sache und den Worten nach gleich: Stets findet zwischen zwei Stufen innerhalb des Naturprozesses ein Übergang vom Subjektiven zum Objektiven statt (SW X, 108; Prinzip P1) bzw. vom Seienden zum Mittel (SW X, 111; Prinzip P2), wobei die nächste Stufe immer die vorangehende gewissermaßen als ihre Basis innerlich festhält (SW X, 113; Prinzip B) (vgl. Kap. 12.2, Kap. 12.2.3).

In Schellings früher Naturphilosophie (1799) hingegen ist bei der Beschreibung des Entwicklungsprinzips vom immer wiederkehrenden Übergang von Identität über Differenz zu Indifferenz die Rede (SW III, 309, 315, 321; vgl. Kap. 8.3.1, Kap. 8.3.2, Kap. 12.4.3). Unter „Identität“ versteht Schelling das Subjektsein zu Beginn eines neuen Entwicklungsschritts, bevor es zum Schritt vom Subjektsein ins Objektsein kommt. Mit „Differenz“ bezeichnet Schelling die innere, logische Voraussetzung, um aus der Identität (Subjektsein) zur Indifferenz, zum Objekt zu gelangen. Schelling versteht in seiner frühen Konzeption der Natur unter den Worten „Subjekt“ und „Objekt“ etwas anderes als beim Entwicklungsprinzip seiner späten und spätesten Naturphilosophie. „Subjekt“ in der frühen Naturphilosophie meint die singuläre Anfangssituation der Natur, wobei „Anfang“ nicht im zeitlichen, sondern im logischen Sinne zu verstehen ist (vgl. Kap. 7.4.2). „Subjekt“ bezeichnet hier das absolute Subjekt zu Beginn der Entwicklung der Natur, bevor dieses sich in einem Akt der Selbstentäußerung aus seiner Verfasstheit als (Natur-) Produktivität ins (Natur-) Produkt begibt. „Subjekt“ im Entwicklungsprinzip der späten und spätesten Naturphilosophie dagegen bezeichnet einen immer wiederkehrenden relativen Ausgangszustand für einen neuen, nachfolgenden Entwicklungsschritt. So kann festgestellt werden, dass Schelling das Entwicklungsprinzip in seiner späten und spätesten Naturphilosophie gegenüber seiner frühen Konzeption der Natur nicht nur mit

anderen Worten bezeichnet, sondern dass er auch eine andere inhaltliche Gewichtung vornimmt, auf die ich bereits in Kapitel 12.4.3 hingewiesen habe.

14.5 Der Mensch als das universale Wesen

Ist in Schellings später Naturphilosophie, wie diese sich in „Die Naturphilosophie“ (1827) manifestiert, eine gegenüber seiner frühen Naturphilosophie (1799) eingeschränktere Bedeutung des Menschen für die Natur festzustellen, so zeigt sich in der „Darstellung des Naturprozesses“ (1843/44) nicht nur eine Fortsetzung, sondern sogar eine Steigerung der Tendenz, die Rolle des Menschen für die Entwicklung der Welt zu reduzieren. Hier, in der reinrationalen Philosophie wird der Mensch auf dreifache Weise charakterisiert. Zunächst wird, wie bereits in den früheren Konzeptionen, jedoch deutlicher und pointierter als in „Die Naturphilosophie“, der Gedanke der Teleologie in bezug auf die Natur als Subjekt formuliert: Es „(...) ist unvermeidlich anzunehmen, dass der Mensch der Endzweck der organischen Schöpfung ist, also der produzierenden Tätigkeit schon auf den tiefsten Stufen vorgeschwebt hat“ (SW X, 377; vgl. SW X, 382). Der Begriff „vorgeschwebt“ weist unmissverständlich auf ein von Anfang an anvisiertes Ziel im Sinne einer *causa finalis* hin. Dabei betont Schelling eine aus sachlichen Gründen notwendige Freiheit der Natur am Anfang der organischen Natur, ohne die der Anfang nicht zu denken sei (SW X, 375, 377, 380, 382). Dieser Aspekt der Freiheit klingt schon in der frühen und späten Naturphilosophie in den Begriffen „Selbstentzweiung“ (SW III, 298, 308) und „Selbstentäußerung“ (SW X, 124)¹⁷¹ an (vgl. Kap. 12.1.2, Kap. 12.3). Der Unterschied hier, in der spätesten Konzeption der Natur, liegt in der Einschränkung des Freiheitsmoments auf die organische Natur anstelle der Natur als Ganzer.

Zweitens wird auch der Gedanke des Zu-sich-Kommens der Natur im menschlichen Bewusstsein erneuert (SW X, 388), worin sich der Endzweckcharakter des Menschen zeigt. Diesen Gesichtspunkt erhebt Schelling zur Definition des Menschenwesens: „(...) der Mensch *hat* keinen Zweck, denn er ist selbst Zweck, er ist nur, um Bewusstsein zu sein, und das Bewusstsein ist der Zweck: der Mensch ist also *nichts* als *Bewusstsein*, und nicht noch etwas anderes“ (SW X, 389). „Bewusstsein“ meint auch hier kein theoretisches oder praktisch-moralisches Bewusstsein, sondern wie bereits in der frühen und späten Naturphilosophie Selbstbewusstsein.

Und drittens wird der Mensch als das universale Wesen charakterisiert (SW X, 389f.). Er erhält, so Schelling, zum einen seine Universalität dadurch, dass „(...) der Mensch (...) nicht speziell ein Produkt der Erde [ist, M. A.] – er ist ein Produkt des ganzen Prozesses – , nicht

¹⁷¹ Siehe Fußnote 130 (Kap. 12.1.2).

die Erde allein, das ganze Weltall ist bei ihm beteiligt (...)“ (SW X, 389). Deshalb sei der Mensch umgekehrt auch nicht nur Endzweck der organischen Natur, wie zunächst geltend gemacht, sondern „(...) er ist für das Weltall, als Endzweck des Ganzen erschaffen“ (SW X, 390). Dies macht für Schelling den zweiten Aspekt der Universalität des Menschen aus.

Überblicken wir die Bestimmung des Menschen innerhalb der Entwicklung der Natur, wie sie hier, in Schellings spätester Naturphilosophie beschrieben wird, so fällt im Vergleich zu seinen früheren Konzeptionen auf, dass von einer Freiheit des Menschen an keiner Stelle mehr die Rede ist, wobei unter Freiheit keine politische oder moralische Freiheit verstanden wird, sondern die negative Freiheit gegenüber der Natur. Dementsprechend ist in dieser letzten Konzeption der Natur auch keine Möglichkeit einer auf der Freiheit des Menschen fußenden Rückkoppelung zwischen Mensch und Natur angelegt – ein wesentlicher Unterschied zu Schellings früher und später Naturphilosophie. Ob Schelling den Aspekt der menschlichen Freiheit aufgrund bewusst gewählter anderer Schwerpunkte ausklammert oder ob Schelling diese dem Menschen aus sachlichen Gründen nicht mehr zuschreibt, muss offen bleiben. Es finden sich weder für die eine noch für die andere Interpretationsrichtung eindeutige Anhaltspunkte. So muss festgestellt werden, dass Schelling die Bedeutung des Menschen für die Natur von den Anfängen seiner naturphilosophischen Entwürfe bis zu deren letzten Form schrittweise immer mehr einschränkt, bis sie am Schluss überhaupt nicht mehr thematisiert wird.

15 Schellings Kant-Kritik in seiner spätesten Naturphilosophie

In Kapitel 7.2 habe ich gezeigt, wie Schelling die transzendente Grundfrage seiner frühen Naturphilosophie unmittelbar aus der kritischen Auseinandersetzung mit Kants Konstruktion der Materie gewinnt, welche dieser in seinem naturphilosophischen Werk „Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft“ (1786) vornimmt. Eine zweite, noch wesentlich umfassendere Kant-Kritik findet sich in Schellings spätester Naturphilosophie, in der „Darstellung des Naturprozesses“ (1843/44). Im Folgenden möchte ich ein bisher in der Schellingforschung noch nicht behandeltes Kapitel der Schellingschen Spätphilosophie aufarbeiten, das insbesondere für Kant-Kenner von Interesse sein kann. Es enthält, wie ich meine, einen gewissen „Sprengstoff“ und kann deshalb Anlass sein, manche Stellen bei Kant nochmals und vielleicht auch neu zu lesen. Im Anschluss daran soll Schellings frühe und späte Kant-Kritik vergleichend gegenübergestellt werden.

Schellings späte Rückbesinnung auf Kant im Rahmen seiner reinrationalen Vernunftphilosophie mag nicht völlig überraschen. Denn in bezug auf Schellings Unterscheidung von negativer und positiver Philosophie¹⁷² ist Kants Kritische Philosophie der erstgenannten, der Vernunftphilosophie zuzurechnen, wie Schelling ausdrücklich selber bemerkt (SW XI, 562). Überraschend ist eher die Ausführlichkeit, mit der sich der späte Schelling Kant zuwendet. Zunächst handelt es sich bei Schellings Auseinandersetzung mit Kant um eine ausdrückliche Würdigung der Kantischen Kritik des ontologischen Gottesbeweises in der „Kritik der reinen Vernunft“ (1781). Eine Würdigung erfährt Kant in diesem Punkt deshalb, weil Schelling in Kants Feststellung, dass das Ist, das Dass, welches die Existenz bezeichnet, kein Prädikat, d. h. keine Eigenschaft sein könne wie z. B. Größe, Farbe oder Form (Existenz ist die Voraussetzung für alle Eigenschaften dieser Art)¹⁷³, sondern auf etwas Absolutes verweist, eben auf das Unvordenkliche des Existierens¹⁷⁴, eine Art Vorwegnahme seiner eigenen Unterscheidung von Wesen und Existenz sieht¹⁷⁵, welche wiederum die Grundlage seiner Unterscheidung von negativer und positiver Philosophie darstellt. Auf diesen Aspekt in Kants Philosophie weist Schelling bereits 1827 in seiner Münchner Vorlesungsreihe „Zur Geschichte der neueren Phi-

¹⁷² Zur Charakterisierung von negativer und positiver Philosophie siehe Kap. 11.3.

¹⁷³ Kant sagt in seiner „Kritik der reinen Vernunft“: „Sein ist offenbar kein reales Prädikat (...)“ (KrV, B 626), wobei „Realität“ nach seiner Kategorientafel (KrV, B 106) eine Kategorie der Qualität ist und demnach mit „real“ das Wesen der jeweiligen Sache angesprochen wird. Wenn also Existenz kein reales Prädikat ist, so weist eine Existenzbehauptung über den bloßen Begriff – in diesem Fall über den Gottes – weit hinaus (Höffe 2000, 158).

¹⁷⁴ Den Begriff „unvordenkliches Sein“ führt Schelling im Rahmen seiner „Philosophie der Offenbarung“ (1841/42, 1844/45) ein, also innerhalb seiner positiven Philosophie, und definiert dieses Unvordenkliche als das „(...) allem Denken vorausgehende Sein (...)“ (SW XIV, 337) (vgl. SW XIII, 262-268; SW XIV, 338-356).

¹⁷⁵ Bereits Descartes deutet mit den zwei Begriffen „res cogitans“ (Seele) und „res extensa“ (Materie) ein ähnlich fundamentales Gegensatzpaar an.

losophie“ im Kapitel „Kant“ hin, in dem er Kant dort gewissermaßen als Wegbereiter der Unterscheidung dieser zwei Kategorien von Philosophie darstellt: Kant hat „(...) bewirkt, dass Negatives und Positives in der Philosophie sich scheiden mussten (...). Diesen Scheidungs- und den darauf erfolgten Verklärungsprozess der Philosophie ins Positive hat Kant eingeleitet. Kants Kritik hat um so mehr dazu beigetragen, als sie keineswegs feindselig gegen das Positive gesinnt ist“ (SW X, 74f.).

Nach dieser Würdigung der Kantischen Leistung aber erfolgt eine dreifache Kritik Kantischer Vorstellungen:

1. Zunächst unterzieht Schelling die Kantische Auffassung vom Raum, wie sie Kant in der „Kritik der reinen Vernunft“ darstellt, einer kritischen Analyse, in deren Verlauf Schelling zu wesentlichen Modifikationen des Raumbegriffs gelangt (SW X, 314-328).
2. Außerdem setzt sich Schelling ausführlich und kritisch mit Kants Antinomienlehre in der „Kritik der reinen Vernunft“ auseinander und weist in bezug auf die Frage nach der Begrenztheit der Welt, sowohl hinsichtlich des Raumes wie auch der Zeit, nach, dass Kant eine Scheinantinomie konstruiert (SW X, 332-346).
3. Schließlich stellt Schelling Kants Zweckmäßigkeitbegriff, den dieser 1790 in seiner „Kritik der teleologischen Urteilskraft“¹⁷⁶ entwirft, in Frage (SW X, 367-374).

Eine systematische und umfassende Aufarbeitung dieser Kant-Kritik wurde bisher in der Schellingforschung noch nicht geleistet. Lediglich auf die Existenz dieser Kritik weist Schmied-Kowarzik hin (Schmied-Kowarzik 1998, 173, 176, 180, 182, 186). Hingegen findet sie selbst bei Schellings großen Biographen Gulyga (Gulyga 1989) und Tilliette (Tilliette 2004) keinerlei Erwähnung. Deshalb halte ich es für angemessen, diese meiner Ansicht nach anregende Kritik detailliert darzustellen. Ich möchte ausdrücklich darauf hinweisen, dass ich eine inhaltliche Bewertung der Schellingschen Interpretation von Kant nicht vornehmen werde, da eine solche Bewertung nicht in der Linie der mit meiner Arbeit beabsichtigten Intention liegt. Insofern wird die folgende Darstellung zunächst eine rein deskriptive bleiben. Das durch die Beschreibung von Schellings später Kant-Kritik entstehende Bild soll dann im Weiteren als Grundlage für einen Vergleich dieser späten Kritik mit Schellings früher Kant-Kritik dienen.

Was gewinnt Schelling durch seine Kant-Kritik? Vorallem dient sie ihm zur Profilierung seiner eigenen Begriffe. Durch Kontrastierung versucht Schelling seine eigene Position zu verdeutlichen. Dabei muss aber generell bedacht werden, dass Schelling und Kant verschiedene philosophische Interessen haben. Schelling verfolgt ganz allgemein gesprochen ein spe-

¹⁷⁶ KU, §§ 61-78.

kulativeres Programm als Kant. Infolgedessen haben sie unterschiedliche Begriffe. Insbesondere unterscheiden sich die Begriffe „Raum“, „Unendlichkeit“ und „Zweckmäßigkeit“.

15.1 Raum

Obwohl der späte Schelling, wie gleich zu sehen sein wird, Kants Raumbegriff in der Sache einer schonungslosen Kritik unterzieht, blickt er im Grunde genommen doch sehr wohlwollend auf Kant zurück. Dieser Umstand wird umso deutlicher, wenn man sich daran erinnert, mit welcher auch menschlich verletzenden Haltung und mit welchem äußerst barschem Ton Schelling seine Hegel-Kritik auch noch Jahre nach Hegels Tod (1831) und bis wenige Jahre vor seinem eigenen Tod (1854) vor allem in Berlin vorträgt.¹⁷⁷ Das Wohlwollen Schellings gegenüber Kant zeigt sich erstens darin, dass Schelling zu Beginn seiner Deduktion des Raumbegriffs zunächst auf das Verdienst hinweist, dass die „(...) Lehre vom Raum (...) durch Kant in die erste Linie vorgerückt, so dass seitdem keine Philosophie von Bedeutung sein kann, welche nicht über die Natur des Raums Aufschluss zu geben vermag“ (SW X, 315). Zum zweiten zeigt sich Schellings Wohlwollen in seiner Anerkennung des Status‘ des Raums, den Kant diesem zu Recht gegeben habe: „Es war ein bedeutender Schritt, den Kant getan, indem er den Raum aus den Kategorien hinwegnahm, wo er seit Aristoteles gestanden hatte (...)“ (SW X, 327).¹⁷⁸ Drittens wird Schellings Wohlwollen deutlich, indem er prinzipiell Kants Grundauffassung vom Raum bestätigt. Dies drückt Schelling so aus: „Der Raum ist etwas ganz *außer* dem Begriff Liegendes (insofern hatte Kant ganz Recht, die Vorstellung des Raums für eine auf bloßer *Anschauung* beruhende zu erklären) (...)“ (SW X 314). Dass der Raum die reine Form der Existenz im Sinne des außerbegrifflichen Seins ist, erklärt Schelling eingehend am Beispiel der Vorstellung zweier völlig gleicher Kugeln, die begrifflich anhand aller bestimmenden mathematischen und physikalischen Größen durch nichts zu unterscheiden sind. Lediglich aufgrund ihrer verschiedenen Positionen im Raum – und nur durch diese –, so Schelling, sei eine Unterscheidung der zwei Kugeln für uns überhaupt möglich. Nur der Raum mache es möglich, zwei für den Verstand völlig gleiche Dinge als ihrer Existenz nach verschiedene vorzustellen. Die Verschiedenheit zweier Orte zu erfassen sei aber keine Sache des Verstandes, sondern eine solche eben der Anschauung. Dies lässt für Schelling nur einen Schluss zu: „Also es ist mit dem Raum etwas völlig Außerbegriffliches gesetzt, und er ist nichts anderes als die Form (...) des außerbegrifflichen Seins“ (SW X, 315). Im Hintergrund dieses Beispiels steht für Schelling ohne Zweifel die übergeordnete Di-

¹⁷⁷ Zu Schellings Hegel-Kritik vgl. Kap. 11.4.

¹⁷⁸ Dass Schelling beispielsweise nicht auf den Raumbegriff von Newton und Leibniz eingeht, liegt daran, dass Schellings Anliegen eine Naturphilosophie und keine Naturwissenschaft ist (vgl. Einleitung, Kap. 2).

mension der Unterscheidung von negativer und positiver Philosophie. Denn ihrer Wesensbestimmung nach (negative Philosophie) gibt es an den zwei völlig gleichen Kugel nichts für den Verstand Unterscheidbares. Die Unterscheidungsmöglichkeit kommt nur durch das Faktum der jeweils verschiedenartigen Existenz (positive Philosophie) zustande.

15.1.1 Die Objektivität des Raums

Schellings Kritik an Kant setzt nun dort ein, wo es um die genauere Bestimmung des Charakters der Anschauung geht. Die Kantische Auffassung des Raums in dessen „Transzendentalen Ästhetik“ (KrV, B 33-45) als apriorische, d. h. reine, nicht-empirische Anschauung, als a priori im Gemüt gegebene Form aller Erscheinungen äußerer Sinne, als formale Beschaffenheit des Subjekts, um von Objekten affiziert zu werden, stellt, nicht nur in den Augen Schellings, sondern explizit auch für Kant selber eine subjektive Bedingung der Sinnlichkeit dar (KrV, B 38-43). Dieser Behauptung von der bloßen Subjektivität des Raumes, wie sich Schelling ausdrückt, stellt Schelling die Behauptung von dessen Objektivität gegenüber (SW X, 315). Schelling ist der Ansicht, dass Kant in dieser Angelegenheit einem Fehlschluss unterliegt: „Kant schließt hieraus weiter, dass der Raum nur eine Bestimmung ist, die an der Form *unserer* Anschauung *allein* haftet, d. h. dass sie den Gegenständen an sich und unabhängig von unserer Anschauung nicht zukommt. Allein *dieses* folgt nicht aus seinem Beweise“ (SW X, 315). Für Schelling folgt aus der Feststellung, dass wir äußere Gegenstände nicht anders vorstellen können als im Raum, etwas wesentlich anderes, nämlich, dass „(...) der Raum zu den Gegenständen selbst ein apriorisches Verhältnis hat (sie erst möglich macht, ihnen objektive Möglichkeit ist) (...)“ (SW X, 315). Durch diese Schlussfolgerung Schellings erhält der Raum in der Tat einen gänzlich anderen Charakter als bei Kant. Der Raum ist für Schelling apriorische Bedingung für die Existenz der Gegenstände im Raum (SW X, 323), aber dennoch keine bloß subjektive Bedingung des von Gegenständen affizierten Erkennenden. Der Raum erhält bei Schelling einen objektiven Status. Dies ist für Schellings Konzeption der Natur – nicht nur für seine späteste – entscheidend. Denn der Raum geht bei Schelling als die „Weite und Freiheit“ (SW X, 313) des zunächst noch ausschließlich Seienden aus der Fortentwicklung der drei Potenzen des Seins (1. Reines Subjekt, 2. Reines Objekt, 3. Subjekt-Objekt) hervor, und das während einer Phase der Gesamtentwicklung der Natur, zu welcher der Mensch als Vorstellender noch überhaupt nicht im Spiel ist (SW X, 313). Für Schelling ist „(...) der Raum (...) die reine Form der Existenz (...)“ (SW X, 314; vgl. SW X, 327), und damit weit davon entfernt, den Charakter einer nur subjektiven Bedingung des Erkenntnis-Subjekts zu haben. Schelling bezeichnet den Raum gegenüber dem reinen Subjekt wörtlich als „(...) *in*

sich selbst absolut äußerlich (...), d. h. [als, M. A.] bloßes Objekt“ (SW X, 328). Hinsichtlich dieser Kritik Schellings an Kants Raumbegriff muss allerdings beachtet werden, dass Schelling seinen Raumbegriff innerhalb der Naturphilosophie entwickelt, Kant hingegen im Rahmen einer Erkenntnistheorie, so dass die Begriffsbildung an jeweils verschiedenen philosophischen Orten vorgenommen wird. Deshalb ist es zumindest naheliegend, dass Kant und Schelling wie oben bereits erwähnt aufgrund ihrer verschiedenen Interessen und philosophischen Anliegen eigentlich auch verschiedene Raumbegriffe haben. Außerdem muss darauf hingewiesen werden, dass Schelling Kants Raum-Zeit-Lehre nicht als Korrespondenztheorie liest, was aus Sicht der heutigen Kant-Forschung die übliche Lesart ist. Gestützt wird diese Interpretation von Kant, nach der die subjektiv apriorischen Erkenntnisbedingungen den Strukturen der objektiven Erfahrungswelt entsprechen, dadurch, dass Kant sagt, Raum und Zeit seien einerseits zwar „transzendental ideal“ (subjektive Erkenntnisbedingungen a priori), andererseits aber „empirisch ideal“ (Strukturen der objektiven Erfahrungswelt, so, wie sie dem Menschen nach Maßgabe seiner Erkenntnisbedingungen erscheinen können) (KrV, B 43f.).

15.1.2 Der Raum als nicht-notwendige Vorstellung

Ein zweiter Kritikpunkt Schellings betrifft die Behauptung Kants, dass die Vorstellung des Raums als eine a priori allen äußeren Anschauungen zugrunde liegende eine notwendige Vorstellung sei, da man sich zwar denken könne, dass im Raum keine Gegenstände seien, niemals aber, dass der Raum selbst nicht sei (KrV, B 39). Dem widerspricht Schelling: „Allein dies ist nur soweit richtig, dass ich jeden einzelnen Gegenstand, (...) [den, M. A.] ich in diesem Raum sehe, mir hinwegdenken kann, ohne den Raum wegdenken zu können, in dem sie sich befinden“ (SW X, 316). Sobald man aber sein Denken nicht nur auf einzelne Gegenstände, sondern auf die Gesamtheit aller räumlich ausgedehnten Dinge, mithin auf das ganze äußere Universum richte, sei es sehr wohl möglich, sich den Raum wegzudenken. Insbesondere jede Kosmologie, die ausdrücklich das Entstehen des Universums zum Gegenstand hat, müsse dies zwangsläufig tun. Schelling gelangt gegenüber Kants Auffassung deshalb zu folgender Feststellung: „Es ist also nur wahr, dass ich den Raum nicht partiell wie die Dinge, sondern entweder gar nicht oder nur ganz aufheben kann“ (SW X, 316). Diese Erkenntnis ist für Schellings Naturphilosophie deshalb wichtig, weil andernfalls seine Frage nach dem ersten Anfang aller Entwicklung ohne Sinn bliebe. Setzt doch die Frage nach dem ersten Anfang der Natur

voraus, dass zunächst keine Natur, keine Materie, kein Raum vorhanden ist, sondern nur Potenzialität, in Schellings Worten reines Subjekt.¹⁷⁹

15.2 Begrenztheit der Welt

Im Zuge der Deduktion seines Raumbegriffs in der reinrationalen Philosophie stößt Schelling auf „(...) die Frage nach der Begrenztheit oder Unbegrenztheit des Weltalls dem Raume nach“ (SW X, 332). Dabei besinnt er sich auf Kants Kritik der transzendentalen Kosmologie (KrV, B 454-461). In der ersten mathematischen Antinomie der reinen Vernunft, welche gemäß den vier Kategoriengruppen (KrV, B 106) den Aspekt der Quantität repräsentiert, zeigt Kant, wie sich die Vernunft bei der Untersuchung der Welt als einer absoluten Totalität¹⁸⁰ in Widersprüche mit sich selbst verwickelt. Die These bzw. rationalistische Position (KrV, B 494) lautet: „Die Welt hat einen Anfang in der Zeit, und ist dem Raume nach auch in Grenzen eingeschlossen“ (KrV, B 454). Entsprechend heißt die Antithese bzw. empiristische Position (KrV, B 494f.): „Die Welt hat keinen Anfang, und keine Grenzen im Raume, sondern ist, sowohl in Ansehung der Zeit, als des Raums, unendlich“ (KrV, B 455). Für beide Positionen führt Kant gute Gründe an und erhält so eine für die Vernunft unauflösbare Antinomie. Eine Auflösung dieser Antinomie kann für Kant nur durch den transzendentalen Idealismus erfolgen, worunter er die Einsicht versteht, „(...) dass alles, was im Raume oder der Zeit angeschauet wird, mithin alle Gegenstände einer uns möglichen Erfahrung, nichts als Erscheinungen, d. i. bloße Vorstellungen, sind (...)“ (KrV, B 518). Kurz gesagt stellt Kant fest, dass die von der reinen Vernunft gebildete Idee einer Totalität der Welt keine konstitutive Bedeutung für die Erkenntnis hat, sondern lediglich regulative Bedeutung, d. h. die Voraussetzung von These und Antithese, dass nämlich die Welt eine absolute Totalität ist, ist gar nicht erfüllt (KrV, B 510, 524f., 530-535, 672).

15.2.1 Psychologisches Argument und falscher Unendlichkeitsbegriff

Schelling übt nun eine zweifache Kritik am Kantischen Beweis des zweiten Teils der These, also am Beweis, dass die Welt dem Raume nach begrenzt ist. Die Kritik bezieht sich auf den folgenden Schluss in Kants indirektem Beweis¹⁸¹, der unter der Annahme gezogen wird, dass

¹⁷⁹ Zum Problem des ersten Anfangs siehe Kap. 7.4, Kap. 12.1.

¹⁸⁰ Kant versteht unter „Totalität“ in diesem Kontext folgendes: „(...) der Begriff der Totalität selbst ist in diesem Falle die Vorstellung einer vollendeten Synthesis der Teile (...)“ (KrV, B 460).

¹⁸¹ Kant wählt sowohl für den Beweis der These als auch für denjenigen der Antithese die Methode des sogenannten indirekten oder Widerspruchsbeweises, worauf Schelling ausdrücklich hinweist, und was er im Unterschied zu einem möglichen direkten Beweis als Mangel ansieht (SW X, 332, 337, 340). Ein indirekter Beweis besteht darin, dass man die Negation der jeweiligen Behauptung (kontradiktorisches Gegenteil) zusammen mit den gegebenen Voraussetzungen als gültig annimmt und daraus einen Widerspruch herleitet. Gelingt

die Welt unbegrenzt, also unendlich ist: „Demnach, um sich die Welt, die alle Räume erfüllt, als ein Ganzes zu denken, müsste die sukzessive Synthesis der Teile einer unendlichen Welt als vollendet angesehen, d. i. eine unendliche Zeit müsste, in der Durchzählung aller koexistierenden Dinge, als abgelaufen angesehen werden; welches unmöglich ist. Demnach kann ein unendliches Aggregat wirklicher Dinge, nicht als ein gegebenes Ganzes, mithin auch nicht als *zugleich* gegeben, angesehen werden. Eine Welt ist folglich, der Ausdehnung im Raume nach, *nicht unendlich*, sondern in Grenzen eingeschlossen (...)“ (KrV, B 456).

Schelling weist zunächst darauf hin – dies ist sein erster Kritikpunkt –, dass Kant im Vollzuge seines Beweises vom Raum in die Zeit springt (SW X, 333, 340), was mit weitreichenden Konsequenzen für die jeweilige Schlussfolgerung von Kant und von Schelling verbunden ist. Nach Schellings Auffassung folgt aus Kants Beweis nicht, dass die Welt nicht unendlich sein kann, sondern nur, „(...) dass bei einer dem Raum nach unbegrenzten Welt *wir* nie zu einem Abschluss unserer Synthesis gelangen könnten, was indeß nicht verhindern würde, dass unabhängig von uns die Welt unendlich oder grenzenlos wäre (...)“ (SW X, 333). Anstelle eines sachlichen, objektiven Arguments stützt sich also Kant in Schellings Augen auf ein psychologisches, subjektives Argument – die Unmöglichkeit einer vollständigen „Durchzählung“ – und gelangt somit zu einem Fehlschluss.

Schellings zweiter Kritikpunkt betrifft den von Kant in seinem Beweis zugrunde gelegten Unendlichkeitsbegriff. Schelling versteht Kants Aussage, dass „(...) ein unendliches Aggregat wirklicher Dinge, nicht als ein gegebenes Ganzes, mithin auch nicht als *zugleich* gegeben, angesehen werden“ kann, als Forderung Kants nach einem aktual Unendlichen, allerdings, ohne diesen Begriff explizit zu nennen und ohne sich dabei ausdrücklich auf Aristoteles zu beziehen.¹⁸² Um zu verdeutlichen, dass im fraglichen Kontext der Begriff des potentiell Unendlichen der Angemessene ist, führt Schelling das mathematische Beispiel der unendlichen, sogenannten geometrischen Reihe $\frac{1}{2} + \frac{1}{4} + \frac{1}{8} + \frac{1}{16} + \dots + \frac{1}{2^n} + \dots$ ($n \in \mathbb{N}$, $n \geq 1$) an, welche eine unendliche Summe im Sinne des potentiell Unendlichen ist, die aber ein endliches Ergebnis

dies, so muss die Behauptung wahr sein. Notwendige Voraussetzung für die Durchführbarkeit eines indirekten Beweises ist, dass sich die betreffende Argumentation im Raum einer zweiwertigen Logik abspielt, d. h. dass es nur die zwei Möglichkeiten „Behauptung wahr“ und „Behauptung falsch“ gibt, aber keine weitere, dritte Möglichkeit. So ist vor jeder Durchführung eines indirekten Beweises zunächst zu prüfen, ob dessen Anwendungsvoraussetzung, eben der Rahmen einer zweiwertigen Logik, überhaupt erfüllt ist.

¹⁸² Das Unendliche wird seit Aristoteles differenziert in das aktual Unendliche (gr. *ápeiron kat' enérgeian*; lat. *actus*) und potentiell Unendliche (gr. *ápeiron dýnamei*; lat. *potentia*) (Aristoteles: *Physik* III 6). *Georg Cantor* (1845-1918), der Begründer der Mengenlehre, führt als einfaches Beispiel einer aktualen Unendlichkeit einen vollendet gedachten unendlichen Dezimalbruch an (Röschert 1985, 15f.). Im konkreten Beispiel $\frac{1}{6} = 0,1666\dots$ repräsentiert $\frac{1}{6}$ als geschlossener Term (Bruchzahl) das aktual Unendliche, $0,1666\dots$ als nichtabbrechende Dezimalzahl das potentiell Unendliche.

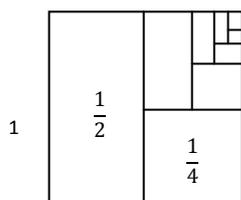
hat, nämlich 1 (SW X, 333).¹⁸³ Schelling vergleicht nun Kants Forderung, dass man, um die Unendlichkeit der Welt nachzuweisen, eine entsprechende sukzessive Zusammensetzung aus ihren Teilen vornehmen können müsse, damit, dass in der genannten mathematischen unendlichen Reihe „(...) doch am Ende ein letztes Glied, ein $\frac{1}{x}$ kommen müsse, wo die Reihe = 1 werde, weil sonst eine unendliche Zeit erfordert würde, um zu einer vollendeten Synthesis der Teile von 1 zu gelangen“ (SW X, 333). Ein solches letztes, entscheidendes Glied, um die 1 zu erhalten, gibt es jedoch bei der mathematischen Reihe tatsächlich nicht. Außerdem ist kein Ablauf einer unendlichen Zeit erforderlich, um auf die 1 zu kommen. Die Zahl 1, so Schelling, entsteht bei der mathematischen Reihe nicht durch die vollendete Darstellung der Reihe, diese ist sogar unmöglich. Vielmehr ist die 1 die Größe, von der man bei der Konstruktion der Reihe ausgeht, gewissermaßen die ursprüngliche Einheit, die dann erst sukzessive in Teile zerlegt wird. Wie bei der Reihe die 1, so entstehe die Idee der Welt durch das, „(...) was wir allen Teilen voraussetzen“ (SW X, 333). Kant, so muss man Schellings Kritik verstehen, unterscheidet entweder nicht das aktual Unendliche vom potentiell Unendlichen, oder aber er vermischt diese zwei Begriffe in unzulässiger Weise.

Beide Kritikpunkte zusammen genommen, sieht sich Schelling überzeugt, die Kantische Antinomie als Scheinantinomie entlarvt zu haben.¹⁸⁴

15.2.2 Annahme von der Welt als einem absoluten Ganzen

Als nächstes unterzieht Schelling den Kantischen Beweis des zweiten Teils der Antithese einer kritischen Analyse, also den Beweis, dass die Welt dem Raum nach unbegrenzt ist. Auch diesen Beweis führt Kant indirekt als Widerspruchsbeweis, in diesem Fall unter der Annahme, dass die Welt begrenzt, also endlich ist. Die Welt müsste sich dann, so Kant, in einem leeren Raum befinden, der selbst unbegrenzt wäre. Unter der Annahme, dass die Welt ein absolutes Ganzes ist, müsste desweiteren, kurz gesagt, der leere Raum die Grenze der Welt

¹⁸³ Dass $\frac{1}{2} + \frac{1}{4} + \frac{1}{8} + \frac{1}{16} + \dots + \frac{1}{2^n} + \dots = 1$ ist, kann man sich folgendermaßen verdeutlichen: Man stelle sich ein Quadrat der Seitenlänge 1 vor, das folglich den Flächeninhalt $1 \times 1 = 1$ hat. Diese Fläche wird nun so geteilt, dass immer das rechte obere Flächenstück halbiert wird:



Das linke, längliche Rechteck hat dann die Fläche $\frac{1}{2}$, das Quadrat rechts unten die Fläche $\frac{1}{4}$, das Rechteck links darüber die Fläche $\frac{1}{8}$, das Quadrat rechts davon $\frac{1}{16}$ usw. Somit erhält man insgesamt als Flächensumme $\frac{1}{2} + \frac{1}{4} + \frac{1}{8} + \frac{1}{16} + \dots = 1$, oder, wenn man von der ursprünglichen Einheit 1 ausgeht: $1 = \frac{1}{2} + \frac{1}{4} + \frac{1}{8} + \frac{1}{16} + \dots$

1

¹⁸⁴ Auch Cantor ist der Meinung, dass es Kant nur durch einen „(...) vagen, distinktionslosen Gebrauch des Unendlichkeitsbegriffs (...)“ gelungen sei, seinen angeblichen Antinomien Geltung zu verschaffen (Röschert 1985, 18).

sein. Da aber die Begrenzung durch den leeren Raum gar keine Grenze darstellt, ist die Welt folglich unbegrenzt (KrV, B 457, 459). Schelling weist darauf hin, und dies ist seine Kritik an Kants Beweis, dass „(...) die Annahme (dass die materielle Welt ein *absolutes* Ganzes in dem angegebenen Sinne sei), (...) eine bloße, durch nichts bewiesene Voraussetzung“ ist (SW X, 334; vgl. SW X, 340). Kant selbst erkennt diesen problematischen Punkt in seiner Auflösung der Antinomie durch den transzendentalen Idealismus, bei der er die von der reinen Vernunft gebildete Idee einer Totalität der Welt als bloß Regulatives und nicht Konstitutives geltend macht und feststellt, dass damit die Voraussetzung von These und Antithese, eben dass die Welt eine absolute Totalität ist, gar nicht erfüllt sei (KrV, B 510, 524f., 530-535; vgl. Anfang Kap. 15.2). Allerdings zieht Kant in Schellings Augen aus dieser Einsicht nicht die entsprechende Konsequenz, nämlich, die angebliche Antinomie als Scheinantinomie zu identifizieren (SW X, 334).

15.2.3 Beschränkt materielle Vorstellung des Universums

Schelling bekennt sich, wie er sagt, nicht zum transzendentalen Idealismus, „(...) d. h. zu der Meinung, dass die Außenwelt als solche – ein völlig unbestimmbares, absolut unerkennbares, transzendentes Objekt, oder wie es sonst genannt wird (...) – außer unsern Vorstellungen gar nicht existiere“ (SW X, 338).¹⁸⁵ Folglich anerkennt er explizit auch nicht Kants Auflösung der Antinomien. Stattdessen versucht Schelling als nächstes noch grundsätzlicher als bisher zu begründen, weshalb die genannten angeblichen Antinomien Kants keine wirklichen Antinomien der Vernunft sind. Der Grund hierfür, so Schelling, liege darin, dass Kant eine „(...) beschränkt materielle Vorstellung des Universums“ (SW X, 338) habe. Wie der Wert der unendlichen Reihe $\frac{1}{2} + \frac{1}{4} + \frac{1}{8} + \frac{1}{16} + \dots$ ein endlicher, eben 1, die Reihe „in sich selbst“ aber unendlich ist, so sei auch das materielle Universum und der Raum aufzufassen: in sich selbst unendlich, aber „gegen eine höhere Ordnung endlich“ und damit nicht „absolut endlich“ (SW X, 339, 341). Dasjenige, wodurch das Universum, die Materie begrenzt wird, muss, so Schelling, ein außer und über der Materie Stehendes sein, eine nicht selbst zur Materie gehörende

¹⁸⁵ Zu dieser Wiedergabe des transzendentalen Idealismus durch Schelling muss bemerkt werden, dass er diesen aus Sicht der heutigen Kant-Forschung doch wohl verkürzt und stark idealistisch liest. Bereits Kant selber hat sich gegen eine zu stark idealistische Lesart seiner Transzendentalen Ästhetik verärgert zur Wehr gesetzt, wie in seiner Entgegnung auf die Göttinger Rezension von *Christian Garve* (1742-1798), die von *Johann Georg Heinrich Feder* (1740-1821) stark gekürzt und vergrößert wurde, deutlich zum Ausdruck kommt (Prol, Anhang). In der Garve-Federschen Rezension (Prol, 2. Beilage) wird Kants Theorie wenn nicht sogar mit *George Berkeleys* (1685-1753) Idealismus identifiziert, so doch wenigstens sehr in die Nähe dieses Idealismus gerückt. Kant unterscheidet in seiner Entgegnung den, wie er ihn nennt, „dogmatischen“ Idealismus von Berkeley gegenüber dem „skeptischen“ bzw. „materialen“ von Descartes, und diese beiden wiederum gegenüber seinem eigenen transzendentalen, den er als „formalen“ bzw. „kritischen“ bezeichnet (Prol, IV 208; vgl. Prol, IV 139-141).

Ursache, da die Materie selbst ja unendlich ist. Diese Ursache vermag Kant aber nicht aufzuzeigen und gelangt deshalb zu einer vermeintlichen Antinomie (SW X, 340f.). Schellings Fundamentalvorwurf an Kant lautet: „Der Schluss [dass die Welt unbegrenzt sein muss, da die Materie nicht durch den leeren Raum begrenzt werden kann, M. A.] beruht hier darauf, dass nur der Raum die Grenze sein könnte; der Fehler davon aber liegt eben darin, dass außer der materiellen Welt nichts anderes gedacht und gewusst wird (...)“ (SW X, 341). Mehrfach weist Schelling darauf hin, dass Kant unter „Welt“ oder „Universum“ nur die Sinneswelt, also die ausgedehnte materielle Welt versteht, was einen stark eingeschränkten Begriff von „Welt“ darstelle (SW X, 334, 338, 340f.). Schelling hingegen, und dies begründet er ausführlich in seiner Deduktion der Materie (SW X, 306-313), die wiederum auf seiner Prinzipienlehre (SW X, 303-307) beruht, ist der Auffassung, dass das „wahre Universum“ kein bloß materielles und sinnlich anzuschauendes ist, sondern eines, das die genannte Ursache höherer Ordnung einschließt. Dieses wahre Universum bezeichnet Schelling als das „intelligible Universum“, da dieses nur vom Verstand erfasst werden könne (SW X, 339). Universum und Raum sind nach Schellings Auffassung also beides zugleich: endlich und unendlich, und das in der beschriebenen, differenzierten und widerspruchsfreien Weise, so dass von einer Antinomie keine Rede sein kann, diese sich vielmehr bei genauerem Hinsehen als Scheinantinomie entpuppt (SW X, 341).¹⁸⁶ Den philosophischen Standpunkt, der bei seinen Betrachtungen vom intelligiblen Universum ausgeht, nennt Schelling den „metaphysischen“ Standpunkt (SW X, 342).

15.3. Zweckmäßigkeit der Natur

Die konkreten Dinge der Natur als Subjekt-Objekt, die Schelling in seiner Prinzipien- bzw. Potenzen-Lehre ableitet, bedürfen nach Schellings Auffassung, um in ihrer qualitativen Differenziertheit erklärbar zu sein, außer den zwei Grundkräften der Attraktiv- und Repulsivkraft einer weiteren, dritten Ursache. Ohne diese dritte Ursache sei, so Schelling, an den Dingen nur die quantitative Seite bestimmt (SW X, 364f.). Dies bei seiner Konstruktion der Materie in den „Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft“ (1786) nicht erkannt und berücksichtigt zu haben, wirft Schelling Kant als einen grundlegenden Mangel seiner Erklärungen vor: „Zwischen Attraktiv- und Repulsivkraft ist also ein bloß äußerliches gegenseitiges Einschränken, überhaupt nur ein quantitatives Verhältnis möglich; eine innere qualitative Bestimmung, wie sie durch die von uns vorausgesetzte Zurückführung des Außer-sich-Seienden in sich selbst, die übrigens nur durch eine selbst außer der Materie zu denkende Ur-

¹⁸⁶ Die Zeit, die Kant in seiner ersten mathematischen Antinomie der reinen Vernunft zusätzlich zum Raum zum Gegenstand hat, behandelt Schelling völlig analog zum Raum und daher entsprechend viel kürzer (SW X, 343-346). Sehr viel ausführlicher setzt sich Schelling mit der Zeit in den „Weltaltern“ (1811-17) auseinander.

sache (die höhere Potenz) möglich ist, ist nach Kants Voraussetzung unmöglich“ (SW X, 353). Hier ist also ein weiterer Kritikpunkt Schellings an Kant zu finden. Die dritte Ursache für die Herausbildung innerer Differenzierungen der Dinge ist für Schelling in einer Finalursache zu suchen, durch welche die Natur von Anfang an einen Zweck hat, wenn auch einen für sie selbst zunächst unbewussten (SW X, 365). Dies gelte bereits grundsätzlich für die toten, anorganischen Naturprodukte. Eine besondere Rolle aber spiele der Begriff des Zwecks für die Bildungen der organischen Natur.

Für Schellings Zweckbegriff ist zweierlei festzuhalten: Erstens ist es seiner Auffassung nach so, dass in der Stufenfolge des Naturwerdens „(...) für einen Moment jedes Werdende Zweck ist, aber nur um sogleich wieder als Mittel eines Höheren und gegen dieses als nicht seiend gesetzt zu werden“ (SW X, 365). Mit dieser Beschreibung weist Schelling auf das bereits genannte fundamentale Entwicklungsgesetz hin, das er der gesamten Naturentwicklung zugrundelegt: Was auf einer ersten Stufe Subjekt ist, wird auf der nächsthöheren Stufe zum Objekt, zum „Material“ der nächsthöheren Potenz. Dabei bewahrt sich das Neue eine Spur des Vorhergehenden, wie Schelling sagt, d. h. jede folgende Stufe hält in gewisser Weise die vorhergehende innerlich fest (SW X, 346, 383) (vgl. Kap. 14.4.3).

Der zweite wichtige Aspekt von Schellings Zweckbegriff besteht darin, dass er die Ursache für die Zweckmäßigkeit der organischen Naturprodukte nicht außerhalb derselben sucht, z. B. in einer intelligenten Weltursache – diese Auffassung nennt Schelling die theistische Hypothese –, sondern in den Produkten selbst, als etwas Immanentes und von deren Materie Unzertrennliches (SW X, 369). In der frühen Naturphilosophie nennt Schelling dieses Prinzip die „erste Maxime aller wahren Naturwissenschaft“ (SW III, 273; vgl. Kap. 1.2, Kap. 8.3.2.1). Diese Bestimmung der Zweckmäßigkeit der Natur folgt unmittelbar aus Schellings Begriff des Organismus. Diesen beschreibt er so, wie er sich aus dem genannten Entwicklungsgesetz ergeben muss: „Das Organische unterscheidet sich von dem Unorganischen eben vorzüglich dadurch, dass in jenem die Substantialität der Materie ihre Bedeutung, die sie noch in der unorganischen Natur (...) hatte, völlig verliert. Nicht durch die materielle Substanz, welche [im Organismus infolge des Stoffwechsels, M. A.] beständig wechselt, sondern nur durch die Art und Form seines materiellen Seins ist der Organismus – *Organismus*. Das Leben hängt an der *Form*, oder: für das Leben ist die Form das Wesentliche geworden. Das Leben, die Tätigkeit des Organismus hat nicht unmittelbar die Erhaltung seiner Substanz, sondern die Substanz in dieser Form zum Zweck“ (SW X, 369). Die vorangehende Stufe der Entwicklung, die Substanz, erhält ihren Zweck durch die nachfolgende Stufe, die Form.

In Kapitel 1.2 und Kapitel 8.3.2.1 habe ich darauf hingewiesen, dass Schellings Konzeption der Natur in seiner frühen Naturphilosophie eine teleonomische und nicht teleologische ist. Auch die hier charakterisierte Zweckmäßigkeit, deren wichtigstes Merkmal laut Schelling darin besteht, dass deren Ursache nicht außerhalb der Naturprodukte, sondern in ihnen selbst liegt, muss aufgrund dieses Merkmals als innere, funktionale Zweckmäßigkeit, also als Teleonomie und nicht als Teleologie aufgefasst werden. Mit der Bestimmung der Entwicklung der Natur als einer teleonomischen auch in Schellings spätester Naturphilosophie haben wir eine wesentliche Konstante innerhalb von Schellings Naturphilosophie aufgefunden, welche sich als roter Faden von der frühen bis zur spätesten Konzeption der Natur hindurchzieht.

Rufen wir uns Kants Begriff der Zweckmäßigkeit der Natur in Erinnerung, wie ihn dieser in seiner „Kritik der teleologischen Urteilskraft“ (KU, §§ 61-78) entwickelt, um dann auf Schellings Kritik an diesem Begriff näher eingehen zu können. Kants Zweckbegriff, der für die organische Natur Geltung haben soll, hat den Status eines transzendentalen Prinzips der reflektierenden Urteilskraft¹⁸⁷ und ist damit ein Begriff a priori (KU, B XXVIIff.). Dieser Begriff der Zweckmäßigkeit gehört der Kategorie objektiver und materialer Zweckmäßigkeit an. Objektiv ist sie, weil Kant sie für allgemein und nicht für subjektiv hält, material, weil sie nicht formal, sondern real ist (KU, §§ 61f.). Außerdem ist diese Zweckmäßigkeit eine innere im Unterschied zu einer bloß relativen Zweckmäßigkeit (KU, § 63) und stellt ein regulatives Prinzip für die Urteilskraft und kein konstitutives für den Verstand dar (KU, § 61, B 270; § 65, B 294f.; § 67, B 301).¹⁸⁸

Schelling kritisiert nun an diesem Begriff von Zweckmäßigkeit zweierlei: erstens, dass Kant mit der Behauptung eines bloß Regulativen, die „(...) *Herleitung* dieses Zweckmäßigen von einem Verstande, und zwar nicht von einem den organischen Schöpfungen selbst inwohnenden, immanenten und daher substantiellen Verstande, sondern einem, der *außer* den organischen Wesen sich zu ihnen auch nur als äußere Ursache verhalten kann“ (SW X, 367; vgl. SW X, 379), vornimmt. Dieses Vorgehen ist in Schellings Augen aufgrund seines Begriffs des Organismus, wie wir oben gesehen haben, nicht sachgemäß, entspricht nicht dem Wesen des Organischen. Der zweite Kritikpunkt betrifft Kants Auffassung von der Materie. Schelling wirft Kant vor, dass dieser im Grunde, auch wenn er vorgeblich die organische Materie zum Gegenstand hat, doch nur „(...) von der Voraussetzung einer in jedem Sinn leblosen Materie ausgeht (...)“ (SW X, 367; vgl. SW X, 375). Dieser Umstand aber ist gerade der

¹⁸⁷ Kant unterscheidet grundsätzlich eine „bestimmende“ und eine „reflektierende“ Urteilskraft. Die bestimmende hat die Aufgabe, das Besondere unter das gegebene Allgemeine zu subsumieren. Die reflektierende soll zum gegebenen Besonderen das Allgemeine finden (KU, B XXVIf.).

¹⁸⁸ Siehe Fußnote 58 (Kap. 8.3.2.1).

Grund für dasjenige, was im ersten Punkt an Kant kritisiert wird, nämlich dass Kant „(...) eine Zweckmäßigkeit der organischen Naturprodukte nicht anders als in Folge eines Verstandes denken konnte, der außer und über der Natur selbst wäre“ (SW X, 379). Dagegen setzt Schelling mit seiner Konzeption der Natur als Subjekt, welches durch alle Stufen des Naturprozesses in verschiedenen Erscheinungsformen hindurchgeht und trotz seiner Selbstentäußerung im Kern Subjekt bleibt, „(...) ein für sich zwar blindes, aber des Verstandes *fähiges* Prinzip (...)“ (SW X, 375; vgl. SW X, 367). Hierin liegt für Schelling die Legitimation seines immanenten Zweckbegriffs der Natur.¹⁸⁹

15.4 Vergleich der frühen und späten Kant-Kritik

Schellings frühe Kant-Kritik tritt in der Diskussion um die Grundfrage der Naturphilosophie zutage (vgl. Kapitel 7.2) sowie bei der Frage nach dem sachlich angemessenen Begriff der Zweckmäßigkeit in der Natur (vgl. Kapitel 8.3.2.1). Die späte Kant-Kritik hingegen entzündet sich an den Begriffen von Raum und Zeit, wobei beide Begriffe vor dem Hintergrund des Unendlichkeitsbegriffs beleuchtet werden. Das Interesse Schellings in der Auseinandersetzung mit Kant verschiebt sich in seiner spätesten Naturphilosophie demnach vom Problem von Grundfrage und Zweckmäßigkeitsbegriff hin zum Problem von Raum und Zeit. Schellings späte Kant-Kritik erscheint als eine systematische Fortführung der frühen: Die Grundfrage in Kontrastierung zu Kants Auffassung ist mit der frühen Naturphilosophie gewissermaßen abgehandelt, die für die Entwicklung der Natur grundlegenden Begriffe von Raum und Zeit werden dann in der spätesten Naturphilosophie von Schelling aus seiner Sicht ins rechte Lot gerückt. Auffallend ist, dass Schelling in seiner frühen Naturphilosophie keine Theorie des Raums vergleichbar derjenigen im Rahmen seiner späten Kant-Kritik entwickelt, nur eine Theorie der Materie, wobei die Materie für Schellings Verständnis als erfüllter Raum dasjenige Element ist, in welchem Repulsiv- und Attraktivkraft vermittelt sind (SW II, 23, 25, 230ff.; SW III, 17, 99f., 262ff., 266, 292; SW IV, 32).¹⁹⁰ Als Wiederholung und damit als Konstante seiner Naturphilosophie erweist sich Schellings Kritik an Kants Zweckmäßigkeitsbegriff. Schelling wiederholt in seiner späten Kant-Kritik den Vorwurf, Kant habe in bezug auf die organische Natur nicht zu einem sachgemäß inneren Zweckmäßigkeitsbegriff gefunden, also

¹⁸⁹ Wie bereits hinsichtlich der Schellingschen Kritik an Kants Raumbegriff muss auch bzgl. des Zweckmäßigkeitsbegriffs beachtet werden, dass Schelling seinen Zweckbegriff innerhalb der Naturphilosophie entwickelt, Kant hingegen nicht, so dass auch hier gilt, dass die Begriffsbildung an jeweils verschiedenen philosophischen Orten vorgenommen wird und folglich die Möglichkeit zumindest nahe liegt, dass Kant und Schelling aufgrund ihrer verschiedenen philosophischen Anliegen eigentlich grundsätzlich verschiedene Zweckbegriffe haben.

¹⁹⁰ Am ausführlichsten behandelt Schelling das Phänomen des Raums in seiner frühen Naturphilosophie in der Schrift „Von der Weltseele“ (1798) (SW II, 363-372, 383f.).

zu einer Teleonomie in der Natur, sondern sei bei einem den organischen Gebilden äußerlichen Begriff der Zweckmäßigkeit stehen geblieben. Insgesamt erweist sich Schellings späte Kant-Kritik ihrem Ton nach gegenüber seiner frühen Kritik als wohlwollender, vorallem weil seiner späten Kritik eine ausdrückliche und breite Würdigung der Kantischen Leistungen vorangestellt wird (vgl. Anfang Kap. 15, Kap. 15.1).

Weshalb wählt Schelling für seine Erörterung der genannten, für die Naturphilosophie grundlegenden Probleme Kant als Bezugsgröße? Für die frühe Kritik (Ausgangsfrage, Zweckmäßigkeit) darf man wohl antworten: weil um 1800 Kants Ergebnisse den neuesten Stand der Dinge in der damaligen Philosophie darstellen und Schelling deshalb gar nicht umhinkommt, Kant als Ausgangspunkt zu wählen, möchte er sich mit seinen Überlegungen auf der Höhe der damaligen Zeit bewegen. Schwieriger fällt vielleicht die Antwort für Schellings späte Kritik (Raum und Zeit, Zweckmäßigkeit), welche fast ein halbes Jahrhundert nach seiner frühen Kritik erfolgt. Reinhold Mokrosch liefert eine mögliche Erklärung für Schellings überraschende späte Bezugnahme auf Kant in der „Darstellung des Naturprozesses“: Schellings spätes Philosophieren in den Denkkategorien von Wesen und Existenz hat, so Mokrosch, seinen Ursprung in Schellings Auseinandersetzung mit Kants theoretischer und praktischer Philosophie, in deren Verlauf sich Schelling des Widerspruchs zwischen Idee und Existenz bewusst wird (Mokrosch 1976, 22). Da Schellings reinrationale Philosophie vor dem Gegensatz von Idee und Existenz aufgespannt ist, mag eine generelle erneute Rückbesinnung auf Kant im Kontext der reinrationalen Philosophie als plausibel erscheinen. Eine andere Erklärung ist im Anschluss an Hutter möglich. Dieser interpretiert die gesamte Schellingsche Spätphilosophie als eine Reformulierung und Fortführung der Kantischen Vernunftkritik in einer geschichtlichen Perspektive (Hutter 1996). Vor dem Hintergrund dieser Interpretation erscheint Schellings späte Auseinandersetzung mit Kant im Rahmen seiner reinrationalen Philosophie als ein notwendiger Schritt. Nach Baumgartner / Korten begründet sich Schellings späte Bezugnahme auf Kant durch die besondere sachliche Bedeutung von Kants Lehrstück vom transzendentalen Ideal (KrV, B 599-B 611)¹⁹¹ für Schellings Potenzenlehre (Baumgartner / Korten 1996, 201f.). In der Tat betont Schelling explizit, dass die reinrationale Philosophie ihren Ausgang allein vom „Ideal der reinen Vernunft“ (KrV, B 602, B 608) nehmen könne. Dazu heißt es in der „Darstellung der reinrationalen Philosophie“ (1848),

¹⁹¹ Kant versteht unter einem transzendentalen Ideal einen Begriff a priori (KrV, B 600, B 602), welcher die Idee vom Inbegriff aller Möglichkeiten bzw. aller möglichen Prädikate eines Gegenstands darstellt (KrV, B 600f.). Das transzendente Ideal ist für Kant „Urbild aller Dinge“ (KrV, B 606) und „allerrealstes Wesen“ (KrV, B 611). Sollte die Vernunft allerdings das transzendente Ideal für ein konstitutives Prinzip der Gegenstandserkenntnis ausgeben, so verstrickt sie sich in den dialektischen Schein (Höffe ⁵2000, 155; vgl. KrV, B 610f., Anm.).

Schellings allerletzter Arbeit: Man müsse „(...) im Gebäude des Kantischen Kritizismus den bestimmten Punkt [angeben, M. A.], an den die spätere Entwicklung sich als eine notwendige Folge anschloss“ (SW XI, 283, Anm. 1). Und Schelling konkretisiert: „Dieser Punkt findet sich meines Erachtens in Kants Lehre von dem Ideal der Vernunft“ (SW XI, 283, Anm. 1). Noch zugespitzter drückt sich Schelling in seinem Tagebuch von 1848 aus: „In ihm allein (dem Ideal der Vernunft) hat oder kommt die Philosophie zu ihrem Prinzip“ (TGB 1848, 24). Wobei Schelling hier unter „Philosophie“ die zur reinrationalen Philosophie geadelte negative Philosophie versteht. In der „Darstellung der reinrationalen Philosophie“ schließt Schelling unmittelbar an die Behandlung der Kantischen Lehre vom transzendentalen Ideal die Abhandlung der Momente des Seienden an, d. h. die Entwicklung der drei Potenzen – A (reines Können, Subjekt, In-sich-Sein), + A (ohne alles Können, Objekt, Außer-sich-Sein) und \pm A (von beiden Vorangehenden Ausgeschlossenes, Subjekt-Objekt, Bei-sich-Sein) (SW XI, 287-320).¹⁹² Insofern überzeugt die Erklärung von Baumgartner / Korten ohne Frage hinsichtlich der „Darstellung der reinrationalen Philosophie“ (1848). Für die zeitlich frühere „Darstellung des Naturprozesses“ (1843/44), für Schellings späteste Naturphilosophie, allerdings greift die Erklärung nicht unmittelbar, da Schelling das transzendente Ideal dort nicht diskutiert. Vielmehr „springt“ Schelling dort ohne Vorspann in die systematische Darstellung seiner Potenzenlehre, um dann im weiteren Verlauf die oben geschilderte späte Kant-Kritik in bezug auf Raum und Zeit sowie den Zweckmäßigkeitsbegriff vorzunehmen. Setzt man jedoch voraus, dass Schelling bereits in der Abhandlung seiner Potenzenlehre in der „Darstellung des Naturprozesses“, welche auffallend parallel zu derjenigen in der „Darstellung der reinrationalen Philosophie“ gehalten ist, Kants Lehre vom transzendentalen Ideal im Hintergrund mitdenkt – was sachlich naheliegend ist –, so mag es plausibel erscheinen, dass Schelling auch hinsichtlich des Problems von Raum und Zeit sowie der Zweckmäßigkeit in der Natur die Anknüpfung an Kant sucht.

¹⁹² Dabei nimmt Schelling vielfach auf die *dýnamis-enérgeia*-Lehre des Aristoteles in dessen „Metaphysik“ Bezug.

Teil 4

16 Gegenüberstellung

Auf der Grundlage der bisher geleisteten Vorarbeiten kann nun die Kernaufgabe meiner Arbeit in Angriff genommen werden: der systematische, werkimmanente Vergleich in Hinblick auf den Entwicklungsbegriff in Schellings Naturphilosophie. In den Kapiteln 12.1.1, 12.1.2 und 12.4 wurde die späte Naturphilosophie (1827), in den Kapiteln 14.3.2, 14.4.2 und 14.4.4 die späteste Naturphilosophie (1843/44) bereits einem Vergleich mit der frühen Konzeption der Natur (1797-1800) untergezogen. Dies geschah hinsichtlich der vier von mir zum Vergleich gewählten Merkmale (vgl. Kap. 6). Zur Wiederholung: Diese sind 1. Schellings Grundfrage der Naturphilosophie und die Frage nach dem ersten Anfang der Entwicklung der Natur, 2. das Problem des Auftretens von Neuem innerhalb Entwicklung, 3. die Frage nach den Prinzipien der Entwicklung, sowie schließlich 4. die Frage nach der Stellung und Bedeutung des Menschen im Ganzen der Weltentwicklung. In diesem Kapitel soll abschließend ein Vergleich entlang der genannten Kriterien zusammenfassend und im Überblick vorgenommen werden. Außerdem sollen weitere spezielle Aspekte, die über die vier Kriterien hinausgehen, vergleichend gegenübergestellt werden.

Der Vergleich der frühen mit der späten bzw. spätesten Naturphilosophie Schellings offenbart vor dem Hintergrund der in der Arbeit vorgenommenen Einzeluntersuchungen einen Wandel von Schellings Entwicklungsbegriff, der sich nicht auf ein einzelnes Schlagwort reduzieren lässt. Zu viele verschiedene Aspekte zeichnen diesen komplexen Wandel aus. Neben sich ändernden Momenten des Entwicklungsbegriffs zeigen sich auch einzelne Gesichtspunkte, die Konstanten in Schellings Konzeptionen der Natur darstellen – gewissermaßen die Grundfesten seiner Naturphilosophie. Nach Differenzen und Konstanten getrennt soll im Folgenden ein Bild der Entwicklung des Schellingschen Entwicklungsbegriffs gezeichnet werden.

16.1 Differenzen

16.1.1 Grundfrage und erster Anfang

Zu Beginn seiner späten Konzeption der Natur, also in „Die Naturphilosophie“ (1827) stellt Schelling im Unterschied zur frühen und spätesten Konzeption keine explizite Grundfrage der Naturphilosophie. Stattdessen beginnt er ohne Umschweife mit der Beschreibung der drei Potenzen des Seins. Dies ist ein auffallender Befund, erfährt die Grundfrage in der frühen und spätesten Konzeption der Natur doch eine herausragende Bedeutung für das gesamte Pro-

gramm und die Gestalt der jeweiligen Naturphilosophie. Doch da in „Die Naturphilosophie“ sowohl den Potenzen des Seins als auch den Naturpotenzen trotz unterschiedlicher Bezeichnungen der Sache nach die gleiche Bedeutung zukommt wie den Potenzen in Schellings früherer Konzeption der Natur (vgl. 16.1.2.1), interpretiere ich das Fehlen der Grundfrage so, dass Schelling diese gegenüber derjenigen der frühen Naturphilosophie als unverändert und entweder bei seinen Zuhörern als bekannt oder sich aus der geschilderten Sache selbst ergebend voraussetzt. Oder spricht Schelling der Grundfrage hier vielleicht keine Relevanz mehr für die Anlage und Struktur seiner Naturphilosophie zu? Dagegen spricht aus meiner Sicht, dass er sie in seiner spätesten Naturphilosophie – hier handelt es sich um eine inhaltlich wesentlich andere Grundfrage als in seiner frühen Konzeption der Natur (vgl. Kap. 14.3.2) – sehr wohl expliziert. Der Vergleich der Grundfrage der spätesten Naturphilosophie „Was ist das Existierende?“ mit derjenigen der frühen „Wie ist Natur möglich?“ ergab, dass in der spätesten, reinrationalen Konzeption von Schelling konsequent gemäß des Charakters der reinrationalen, negativen Philosophie eine reine Wesensfrage gestellt wird, in der frühen Naturphilosophie, bei deren Ausarbeitung er den Gegensatz von negativer (Wesen) und positiver (Existenz) Philosophie noch nicht im Hintergrund mitdenkt, dagegen eine transzendentalphilosophische Frage (vgl. Kap. 14.3.2).

In den Kapiteln 12.1 und 12.4 habe ich bereits einen Vergleich der Darstellung des ersten Anfangs der Entwicklung in „Die Naturphilosophie“ und derjenigen in seiner frühen Naturphilosophie vorgenommen. Als Ergebnis konnte festgestellt werden, dass Schelling in „Die Naturphilosophie“ nicht nur gemäß der Grundausrichtung seines späten Denkens (negative Philosophie versus positive Philosophie) eine unterschiedliche Terminologie verwendet (vgl. Kap. 12.1.1), sondern auch seine philosophische Aussage inhaltliche Veränderungen erfährt (vgl. Kap. 12.1.2, Kap. 12.4.1). Die vergleichende Gegenüberstellung im Einzelnen förderte Differenzen zutage, die den Charakter des „Entschlusses“ des absoluten Subjekts betreffen, sich vom reinen Wesen ins gegenständliche Sein zu begeben. Anders als in der frühen Naturphilosophie stehen in „Die Naturphilosophie“ das Zufällige, mit Schellings Worten der „Urzufall“ und die Freiheit des Anfangs als Vermittelnde zwischen dem unendlichen Subjekt als reinem Subjekt und dem unendlichen Subjekt als erstem Etwas-Sein. In Schellings frühen Konzeptionen der Natur hingegen dominiert die Schilderung der Notwendigkeit der Entwicklung einschließlich des ersten Anfangs. Von einer Freiheit im Sinne der späten Naturphilosophie ist an keiner Stelle die Rede (vgl. Kap. 12.1.2). Dass in „Die Naturphilosophie“ die Freiheitsfrage ins Blickfeld rückt, deute ich als einen Niederschlag von Schellings Philosophieren im Themenkreis seiner Freiheitsschrift (1809) wie auch als eine Folge seiner bereits vor ihm

schwebenden Idee einer positiven Philosophie. Bei der Beschreibung des ersten Anfangs in seiner spätesten Naturphilosophie, in der reinrationalen „Darstellung des Naturprozesses“ rückt Schelling wieder von dem Gedanken eines diesem Anfang zugrundeliegenden Freiheitsmoments im „Sich-Erheben“ (SW X, 303, 306) des reinen Subjekts vom bloßen Können ins Sein ab. Die drei Potenzen des Seins werden im Vergleich zur frühen Naturphilosophie ziemlich formal abgehandelt. In gewisser Weise ist die Dynamik des fortwährenden Selbstorganisationsprozesses der frühen Konzeptionen verlorengegangen: „(...) der evolutionäre Zug, der die frühe Naturphilosophie Schellings kennzeichnete, [ist, M. A.] zwar nicht ganz, aber doch weitgehend zurückgenommen (...)“ (Schmied-Kowarzik 1998, 179). Entsprechend ist hier von keinem anthropomorph klingenden „natürlichen Wollen“ (SW X, 99) oder einem Freiheitsimpuls des reinen Subjekts im ersten Anfang die Rede, wie dies in Schellings später Naturphilosophie, in „Die Naturphilosophie“ der Fall ist (vgl. 12.1.2, Kap. 12.2). Stattdessen betont Schelling, wie bereits in seiner früher Naturphilosophie, dass „(...) das Existierende (...) nicht zufällig [ist, M. A.], sondern zufolge reiner Denknötwendigkeit“ (SW X, 306). Der Hinweis auf den Notwendigkeitscharakter der Entwicklung ergibt sich folgerichtig aus der Tatsache, dass es sich bei der „Darstellung des Naturprozesses“ ausdrücklich um ein Teilstück der reinrationalen, also negativen Philosophie handelt. Deren wesentliches Kennzeichen besteht aber gerade darin, „nur“ das Wesen der behandelten Gegenstände im Sinne der reinen, sich ausschließlich in der Sphäre notwendiger Denkbestimmungen bewegenden Vernunftwissenschaft zu erörtern, nicht jedoch deren Existenz, Geschichtlichkeit oder voluntativen Seiten im Sinne der positiven Philosophie.

16.1.2 Entwicklungsprinzipien

16.1.2.1 Die drei Potenzen

Gegenüber der frühen Naturphilosophie Schellings erhalten die drei Potenzen in der „Darstellung des Naturprozesses“ nach Auffassung von Schmied-Kowarzik eine andere Wertigkeit (Schmied-Kowarzik 1998, 179). Der Grund dafür liege in der sogenannten *Universio*-Problematik.¹⁹³ Was ist unter der *Universio* zu verstehen? Als Vorbemerkung ist zu sagen, dass der Vorgang der *Universio* gemäß seiner Konstruktion in der negativen Philosophie erfolgt (Sollberger 1996, 363). Schelling bezeichnet zunächst mit „*universio*“ eine Herauswendung (SW XII, 259; SW XIII, 304) oder eine Umwendung im Sinne des Äußerlich-Werdens eines erst Innerlichen (SW XII, 531f., 617). Auch spricht Schelling von „Umstellung“ und „Umkehrung“ (SW XII, 91) bzw. von „Suspension“ (SW X, 307; SW XII, 91, 93; SW XIII,

¹⁹³ Ausführlich und differenziert zur *Universio*-Problematik vgl. Sollberger (1996, 228-247).

374; SW XIV, 351f.). Entscheidend bei der *Universio* ist, dass sie eine bloß „vorübergehende“ (SW X, 307), nur „temporäre“ (SW XII, 93) Umwendung darstellt, durch welche das Wesen des Betrachteten nicht „aufgehoben“ (SW XII, 91), d. h. aufgelöst wird. In der „Darstellung des Naturprozesses“ meint „*universio*“ den Vorgang der Umkehrung von dem, was im vorwirklichen Seienden Subjekt (- A) ist hin zum Objekt (+ A) – mit dem Universum als unmittelbarem Resultat dieses Vorgangs (SW X, 311, 330). In der „Darstellung der reinrationalen Philosophie“ bezeichnet „*universio*“ den Übergang vom reinen Können, welches ein „ruhendendes Wollen“ ist, zum ersten Sein, welches, so betont Schelling, nicht nur dem Anfang nach, sondern auch dem Inhalt nach ein Wollen ist (SW XI, 388; vgl. XIII, 205). Schelling erinnert an dieser Stelle mit der Formulierung „Ursein ist Wollen“ an seine *Freiheitsschrift* (1809), in der er bereits ausgeführt hat: „Es gibt in der letzten und höchsten Instanz gar kein anderes Sein als Wollen. Wollen ist Ursein (...)“ (SW VII, 350). Noch pointierter charakterisiert Schelling die erste Potenz auch als „nicht wollenden Willen“, die zweite als „willenloses Wollen“ (SW XII, 51). Im ersten Fall handelt es sich um einen bloß potentiellen Willen, der noch die Freiheit besitzt, sich ins Sein zu begeben oder auch nicht – ein Wille ohne faktisches Wollen. Im zweiten Fall ist das Wollen real, aber als Objekt ohne einen Willen.

An diesem Punkt ist ein Einschub notwendig: Nicht nur die frühe Naturphilosophie (vgl. Kap. 12.1.1, Kap. 12.4.3), sondern auch die „Darstellung des Naturprozesses“ und die „Darstellung der reinrationalen Philosophie“ – beide der negativen, weil reinrationalen Philosophie zugehörig – werden von Schelling ohne eine, wenn man so sagen darf, göttliche Perspektive entworfen (vgl. Kap. 11.5.3).¹⁹⁴ Darauf weist Schelling sehr deutlich beispielsweise in seinem Tagebuch von 1848 in aphoristischer Weise hin: „Negative Philosophie; die Welt ohne Gott“ (TGB 1848, 133). Ganz anders sieht dies für Schellings positive Spätphilosophie aus: Sie ist im Kern Religionsphilosophie (vgl. Kap. 11; Fußnote 148 (Kap. 12.4.4)).¹⁹⁵ Das gilt natürlich insbesondere für die „Philosophie der Mythologie“ (1842) und die „Philosophie der Offenbarung“ (1844) (vgl. Kap. 11.3, Anfang Kap. 11.5). Entsprechend wird die *Universio*, die Suspension hier mit anderen Begriffen beschrieben. So wird sie in der „Philosophie der Mythologie“ als Übergang vom Inneren, Esoterischen Gottes zu dessen Äußeren, Exoterischen (Potenzen) charakterisiert (SW XII, 93). Die Suspension sei, so Schelling, als ein freier Akt Gottes aufzufassen: „diese *universio* ist das reine Werk des göttlichen Wollens und der göttlichen Freiheit“ (SW XII, 91; vgl. SW XII, 108f.). Und statt vom Resultat der *Universio* nur vom Universum zu sprechen, wie in der „Darstellung des Naturprozesses“, heißt es in der „Philo-

¹⁹⁴ Von Gott ist in der Naturphilosophie das erste und einzige Mal am Schluss der Vorlesung „Die Naturphilosophie“ (1827) die Rede (SW X, 119).

¹⁹⁵ Grundsätzlich nimmt Schelling die göttliche Perspektive aber bereits seit seiner *Freiheitsschrift* ein.

sophie der Mythologie“: „Die Welt ist nur das suspendierte göttliche Sein“ (SW XII, 92, Anm. 1; vgl. SW XIV, 353) und „(...) der durch die *universio* gesetzte Prozess [ist, M. A.] der Prozess der Schöpfung (...)“ (SW XII, 95). Aus dem eher naturwissenschaftlichen Begriff „Universum“ in der reinrationalen Philosophie wird in der positiven Philosophie der theologische Begriff „Schöpfung“. In der „Darstellung des Naturprozesses“ wie in der „Darstellung der reinrationalen Philosophie“ hingegen entwickelt Schelling die Potenzen des Seins, wie wir oben gesehen haben, gänzlich ohne expliziten Rückgriff auf Gott.¹⁹⁶ Dennoch scheint die göttliche Dimension für Schelling ständig im Hintergrund zu schweben. Dies wird aus dem Blickwinkel der Beschreibung in der „Philosophie der Mythologie“ deutlich.

Was meint nun Schmied-Kowarzik mit seiner Feststellung, dass die drei Potenzen in der reinrationalen Philosophie durch die *Universio* eine andere Wertigkeit erhalten als in der frühen Naturphilosophie? Da die *Universio*-Problematik und die aus ihr abgeleitete Abfolge der Potenzen erst seit der Freiheitsschrift eine Rolle spielt (Schmied-Kowarzik 1998, 179), handelt es sich per se bei den Potenzen der spätesten Naturphilosophie um andere als in Schellings früher Konzeption der Natur. Dies ergab schon der Vergleich in Kapitel 14.4.2. Die frühe Naturphilosophie „(...) arbeitet mit einer parallel zum transzendentalen Idealismus konstruierten Potenzenlehre“ (Schmied-Kowarzik 1998, 179): 1. Reine Produktivität (absolute Identität), 2. auf das Produkt zielende Hemmung dieser Produktivität (Differenz), 3. Synthese beider zum Produkt (Indifferenz), bzw. für das Anorganische: 1. Magnetismus, 2. Elektrizität, 3. chemischer Prozess, für das Organische: 1. Sensibilität, 2. Irritabilität, 3. Reproduktion (vgl. Kap. 8.3.2, Kap. 14.4.2). Dagegen wird in der reinrationalen Philosophie „(...) die erste Potenz zu der von Gott wegführenden, die zweite zu der zu Gott zurückführenden Bewegung und die dritte zum vermittelten Selbständigwerden über beiden (Schmied-Kowarzik 1998, 179). So erfährt tatsächlich der Begriff der Potenzen des Seins in Schellings spätester Naturphilosophie einen Bedeutungswandel gegenüber seiner frühen Konzeption der Natur (vgl. auch Kap. 14.4.2).

Auf weitere Differenzen zwischen den Potenzen der frühen Naturphilosophie und denjenigen der spätesten innerhalb der reinrationalen Philosophie habe ich bereits in Kapitel 14.4.2 hingewiesen. Die wesentlichen Ergebnisse in einer kurzen Zusammenfassung: Das Wort „Potenz“ ist in der frühen Naturphilosophie für die Bezeichnung der anorganischen und organi-

¹⁹⁶ Lediglich in der letzten der 24 Vorlesungen kommt Gott ins Spiel, wo Schelling ausblickartig das Verhältnis zwischen negativer und positiver Philosophie sowie deren gegenseitigen Übergang skizziert. Allerdings gehört die 24. Vorlesung nicht mehr zum ausgearbeiteten Manuskript Schellings. Schellings Sohn Fritz hat sie bei seiner Herausgabe des Schellingschen Nachlasses aus einzelnen Konzeptblättern nach Maßgabe von Schellings hinterlassenen Andeutungen zusammengefügt und angehängt (SW XI, 553). In dieser letzten Vorlesung macht sich bereits das Denken der positiven Philosophie geltend.

schen Natur vorbehalten. Mit „Produkt der ersten Potenz“ bezeichnet Schelling dort die anorganische Natur (SW III, 303, 322), mit „Produkt der zweiten Potenz“ die organische Natur (SW III, 304, 306, 322). In der spätesten Naturphilosophie dagegen fallen sowohl die drei Potenzen des Seins (1. reines Subjekt, 2. reines Objekt, 3. Subjekt-Objekt) als auch die Naturpotenzen (Anorganisches: 1. Magnetismus, 2. Elektrizität, 3. chemischer Prozess; Organisches: 1. Sensibilität, 2. Irritabilität, 3. Reproduktion) unter den Begriff „Potenz“. Festgestellt werden muss also zunächst eine Verschiedenheit der Bezeichnungen. Darüberhinaus zeigen sich sachliche Unterschiede: In der frühen Naturphilosophie stehen die Potenzen des Seins nicht in dem Maße im Mittelpunkt der Darstellung wie dies in der spätesten Naturphilosophie der Fall ist. Umgekehrt wird den Naturpotenzen in der spätesten Naturphilosophie ein deutlich geringerer Stellenwert beigemessen als in der frühen Konzeption. Schelling nimmt in seiner spätesten Naturphilosophie eine Schwerpunktverschiebung vor, welche die Potenzen des Seins gegenüber der frühen Naturphilosophie deutlich in den Mittelpunkt der Betrachtungen rückt (vgl. Kap. 14.4.2).

Was für einen vollständigen Vergleich hinsichtlich der Potenzen bisher noch fehlt, ist eine Analyse der Potenzen in der Vorlesung „Die Naturphilosophie“ (1827) und deren Verhältnis zu den Potenzen der frühen (1797-1800) und spätesten (1843/44) Konzeption der Natur. Als erstes kann festgestellt werden, dass Schelling in seiner späten Naturphilosophie im Unterschied zur frühen und spätesten die drei Potenzen des Seins mit einer anderen abkürzenden Symbolik versieht: A , A^2 , A^3 . Dabei steht A für das Wesen (reines Subjekt), A^2 für das als A gesetzte A (erstes Etwas-Sein, Objekt: 1. Nicht-körperliche Materie, 2. Licht) und A^3 für den Organismus (SW X, 99-114). Die Naturpotenzen 1. Magnetismus, 2. Elektrizität und 3. Chemismus werden von Schelling in „Die Naturphilosophie“ als „dynamischer Prozess“ innerhalb der Materie abgehandelt (SW X, 109). In der frühen Naturphilosophie verwendet Schelling für die Potenzen des Seins hingegen gar keine zeichenhafte Symbolik, in der spätesten lautet sie: $-A$, $+A$ und $\pm A$ (SW X, 305-311, vgl. Kap. 14.4.1). Von einem „dynamischen Prozess“ im Sinne der späten Naturphilosophie spricht Schelling auch in seiner spätesten Konzeption der Natur (SW X, 358), nicht jedoch in seiner frühen. Wichtiger aber als die unterschiedlichen, abkürzenden Bezeichnungen der drei Potenzen ist deren jeweilige Bedeutung. Die Analyse ergibt (SW X, 99-114), dass den Potenzen des Seins wie den Naturpotenzen in „Die Naturphilosophie“ trotz unterschiedlicher Bezeichnungen der Sache nach die gleiche Bedeutung zukommt wie den Potenzen in Schellings früher Konzeption der Natur. So bleibt als Differenz zwischen der späten und frühen Naturphilosophie hinsichtlich der drei Potenzen lediglich eine terminologische Verschiedenheit festzustellen. Wegen des oben charakterisier-

ten Bedeutungsunterschieds zwischen den Potenzen der spätesten und frühen Konzeption folgt dann aber natürlich, dass auch die Potenzen der spätesten Konzeption ($- A$, $+ A$, $\pm A$) gegenüber denjenigen in „Die Naturphilosophie“ (A , A^2 , A^3) den gleichen Bedeutungswandel hinsichtlich der Universio-Problematik erfahren.

16.1.2.2 Entwicklungsgesetz

In Kapitel 12.4.3 habe ich bereits festgestellt, dass in der frühen und späten Naturphilosophie von Schelling jeweils verschiedene Entwicklungsgesetze geltend gemacht werden, denen die Naturprodukte – im Bereich des Anorganischen wie Organischen – ihr Sein verdanken. Für die in der frühen Konzeption der Natur geschilderte Entwicklung ist ein dreischnittiges, eher formales Entwicklungsprinzip bestimmend: der immer wiederkehrende Übergang von Identität über Differenz zu Indifferenz (vgl. Kap. 8.3.2, Kap. 14.4.4). Gewissermaßen eingebettet ist diese Triplizitätsstruktur in die zwei Prinzipien der äußeren (Natur und Geist) und der inneren (Anorganisches und Organisches) Einheit der Natur (vgl. Kap. 8.3.1, Kap. 8.3.2), welche das Systemdenken Schellings während der Zeit seiner frühen Naturphilosophie maßgeblich prägen. Dagegen wird nach Schellings Auffassung in seiner späten und auch spätesten Naturphilosophie die Entwicklung der Natur durch dasjenige Gesetz vorangetrieben, nach welchem alles, was auf einer vorangehenden Stufe Subjekt war, auf der nächsthöheren Stufe zum Objekt für das Nächsthöhere wird, dabei aber etwas vom Vorangehenden als Basis – aber transformiert – in sich behält (vgl. Kap. 12.2, Kap. 12.2.3, Kap. 14.4.3). Im Unterschied zum dreischnittigen Prinzip der frühen Naturphilosophie habe ich dieses Entwicklungsgesetz das duale Prinzip des Übergangs von 1. Subjekt zu 2. Objekt genannt (vgl. Kap. 12.4.3, Kap. 14.4.3).¹⁹⁷ So zeigt sich, dass die Prinzipien der äußeren und inneren Einheit der Natur, welche Schellings Drang zum System während der Zeit seines frühen Philosophierens wieder spiegeln¹⁹⁸, in der Darstellung von Schellings später und spätesten Konzeption der Natur in den Hintergrund treten.

16.1.3 Der Mensch und die Freiheit

Die vergleichende Gegenüberstellung der Rolle und Bedeutung des Menschen für die Entwicklung der Natur in der frühen und späten Naturphilosophie offenbarte in Kapitel 12.4.4 in der späten Darstellung eine Einschränkung der Emanzipation des Menschen von der Natur

¹⁹⁷ Inwiefern unter dem Subjektiven dieses Entwicklungsprinzips in der späten und spätesten Konzeption der Natur etwas anderes als unter dem Subjekt der frühen Naturphilosophie zu verstehen ist, habe ich in Kapitel 14.4.4 erläutert.

¹⁹⁸ Zu Schellings Systemdenken um 1800 vgl. Kap. 12.1.2 (Fußnote 132).

gegenüber den frühen Konzeptionen. In der frühen Naturphilosophie spricht Schelling dem Menschen die beachtlich aktive Rolle zu, für das Erreichen des Endziels der Natur – sich selbst im Sinne eines Selbstbewusstseins ganz Objekt werden zu wollen – gewissermaßen das exklusive Mittel zu sein. Außerdem zeigte sich, dass Schelling dem Menschen die Möglichkeit zuschreibt, im Sinne einer Rückkopplung auf die Entwicklung der Natur Einfluss nehmen zu können, was nicht nur besondere Würde des Menschen, sondern auch Verantwortung des Menschen für die Natur zur Folge hat (vgl. Kap. 9.4, Kap. 9.7, Kap. 12.4.4). Davon ist in der späten Naturphilosophie allerdings nur noch in sehr abgeschwächter Form die Rede. Ursache für die hier geschilderte, eingeschränktere Bedeutung des Menschen für die Entwicklung der Natur könnte, so habe ich in Kapitel 12.4.4 gemutmaßt, Schellings zunehmende Beschäftigung mit dem Problem der Freiheit Gottes sein, das ihn seit seiner Freiheitsschrift in Anspruch nimmt, sowie möglicherweise das sich ankündigende Denken in den Kategorien der negativ-positiven Philosophie. In Kapitel 14.5 habe ich festgestellt, dass sich in Schellings spätester Naturphilosophie die Tendenz noch steigert, die Rolle des Menschen für die Entwicklung der Welt zu reduzieren. Schelling betont hier die aus sachlichen Gründen notwendige Freiheit der Natur am Anfang der organischen Natur, ohne die der Anfang nicht zu denken sei.¹⁹⁹ In der spätesten Konzeption der Natur ist im Unterschied zur frühen und späten Naturphilosophie auch keine Möglichkeit einer auf der Freiheit des Menschen fußenden Rückkopplung zwischen Mensch und Natur angelegt. So scheint insbesondere Schellings späteste Naturphilosophie in der Frage der menschlichen Freiheit bereits unter dem Einfluss der positiven Philosophie zu stehen, die im Kern um die Frage nach der Freiheit Gottes kreist und keinen Raum für die Freiheit des Menschen lässt.

16.1.4 Weitere Gesichtspunkte

Weitere Differenzen zwischen Schellings früher und spätester Naturphilosophie, auf die Schmied-Kowarzik und Zeltner hinweisen, möchte ich im Folgenden knapp und überblickartig nennen.

16.1.4.1 Zwei getrennte Sphären

Schmied-Kowarzik weist zu Recht darauf hin, dass Schelling in der „Darstellung des Naturprozesses“ im Unterschied zu seiner frühen Naturphilosophie zwei Sphären qualitativ deutlich voneinander abgrenzt: zum einen das siderische System (lat. *sidus*, *Gestirn*) – bei Schelling

¹⁹⁹ Dieser Aspekt der Freiheit klingt anfänglich schon in der frühen und späten Naturphilosophie in den Begriffen „Selbstentzweiung“ und „Selbstentäußerung“ an (vgl. Kap. 14.5).

die erste Sphäre innerhalb seiner Darstellung – , zum anderen den eigentlichen Naturprozess auf der Erde – die zweite Sphäre (Schmied-Kowarzik 1998, 182; SW X, 324f.). Zum siderischen System führt Schelling aus: „(...) dieses kann in seiner Entstehung eben bloß als erster Übergang zur eigentlichen Natur, noch nicht selbst als Natur betrachtet werden“ (SW X, 324). Da konkrete Naturprodukte, also Steine, Pflanzen und Tiere die Erde oder einen anderen Stern als ihres Trägers bedürften, müssten siderisches System und Erde als grundsätzlich zu trennende Bereiche betrachtet werden. Körper auf der Erde seien, so Schelling, in Raum und Zeit gestellt, zum siderischen System gehörende Weltkörper hingegen nicht (SW X, 329). Das siderische System beschreibt Schelling als ein Moment der Mitte „(...) zwischen dem Moment der noch ausschließlich auf Subjektivität Anspruch machenden (...) und kein konkretes Sein zulassenden Potenz, und zwischen dem eigentlichen Naturprozess, durch den erst konkretes Sein entsteht (...)“ (SW X, 325). Die Differenzierung in die zwei Sphären ist der Entfaltung des eigentlichen dynamischen Prozesses mit seinen drei Aspekten von 1. Magnetismus, 2. Elektrizität und 3. chemischen Prozessen im Unterschied zu Schellings früher Konzeption der Natur in der „Darstellung des Naturprozesses“ vorgeschaltet. In diesem Sinne ist Schellings späteste Naturphilosophie inhaltlich gewissermaßen etwas ausgeklügelter als seine frühe Naturphilosophie. Auch aus diesem Grund lässt sich das Schema der Potenzen der frühen Naturphilosophie nicht unmittelbar auf dasjenige der spätesten übertragen.

16.1.4.2 Verhältnis zwischen Anorganischem und Organischem

Zeltner stellt in Schellings reinrationaler Philosophie ein neu gefasstes Verhältnis zwischen unorganischer und organischer Natur fest: „In der Altersphilosophie Schellings ist eine neuartige Auffassung dieses Verhältnisses [zwischen Anorganischem und Organischem, M. A.] wenigstens angedeutet“ (Zeltner 1954, 134). Zeltner bezieht sich mit dieser Bemerkung auf die Passage der „Darstellung des Naturprozesses“, in der Schelling den Zweckmäßigkeitsbegriff in kritischer Auseinandersetzung mit Kant diskutiert (SW X, 365-382; vgl. Kap. 15.3). Zur Erinnerung: In Schellings früher Naturphilosophie wird das Verhältnis zwischen dem Anorganischen (1. Magnetismus, 2. Elektrizität, 3. chemischer Prozess) und dem Organischen (1. Sensibilität, 2. Irritabilität, 3. Reproduktion) durch eine Art Analogie hergestellt: Der Dreischritt von 1. absoluter Identität, 2. Differenz und 3. Indifferenz auf der Ebene der Potenzen des Seins konstituiert die jeweiligen Naturpotenzen im Bereich des Anorganischen wie auch des Organischen (vgl. Kap. 8.3.2). Außerdem besteht in Schellings später naturphilosophischer Konzeption ein immanenter Zusammenhang zwischen der anorganischen und organischen Natur dadurch, dass sich das Organische aus dem Anorganischen vermöge des oben

genannten Entwicklungsgesetzes entwickelt, „dass immer das, was auf einer vorhergehenden Stufe noch subjektiv gesetzt ist, in einer folgenden selbst objektiv werde“ (SW X, 108), dabei aber, und das ist das Entscheidende für die innere Verbindung beider Bereiche, trägt das „(...) folgende Moment (...) immer das vorhergehende als seine unmittelbare Basis (...)“ (SW X, 113), aber transformiert in sich (vgl. Kap. 12.2). Die durch die so beschriebene Verbindung herbeigeführte Einheit von Anorganischem und Organischem habe ich die „innere“ Einheit der Natur genannt, im Unterschied zur „äußeren“ Einheit von Natur und Geist (vgl. Kap. 8.3.1, Kap. 8.3.2). In seiner reinrationalen „Darstellung des Naturprozesses“ bestätigt Schelling zunächst das genannte Entwicklungsprinzip (vgl. Kap. 14.4.3, Kap. 14.4.4). Doch zusätzlich – darauf weist nun Zeltner hin – müsse nach Schellings Auffassung eine grundlegende Umwandlung im Prinzip der Natur vonstatten gehen: „ohne eine innere Umwandlung und, dass ich so sage, eine Sinnesänderung in dem anfänglich blinden Prinzip wäre der Fortgang von der unorganischen zur organischen Natur unbegreiflich“ (SW X, 366; vgl. Zeltner 1954, 134). Eine Folge davon ist, und dies charakterisiert tatsächlich das Verhältnis zwischen Anorganischem und Organischem im Vergleich zur frühen Naturphilosophie auf eine neue Art, dass es „(...) keinen stufenweisen und allmählichen Übergang von der unorganischen zur organischen Welt“ (SW X, 375) gibt. Dieser Übergang muss qualitativ vielmehr als ein Sprung gedacht werden.²⁰⁰ Dieser Sprung wird von Schelling folgendermaßen charakterisiert: In der Materie als Anorganischem waltet zunächst ein blindes Prinzip der Natur.²⁰¹ In der organischen Natur aber ist „(...) das blinde Prinzip selbst zu Verstand und Besinnung erhoben (...)“ (SW X, 367) und äußert sich in der inneren, funktionalen Zweckmäßigkeit der Natur, also in ihrer Teleonomie (vgl. Kap. 15.3). Der qualitative Sprung zwischen anorganischer und organischer Natur kommt, so Schelling, durch ein Freiheitsmoment beim Übergang vom einen zum anderen Bereich zustande: „(...) *im Anfang* der organischen Natur schon hat das blinde Prinzip sich selbst gefasst und ist in der Freiheit (...). Das Prinzip *wird* in ihr nicht erst frei, es *ist* schon frei und *muss* frei sein, damit organische Natur anheben könne“ (SW X, 375; vgl. SW X, 377f., 380). Die Freiheit des Prinzips der Natur äußert sich für Schelling in einem

²⁰⁰ Von einem vergleichbaren Sprung spricht Schelling erstmals in der „Einleitung zu den Ideen zu einer Philosophie der Natur“ (1797): „(...) der Übergang vom Körper zur Seele kann (...) nicht kontinuierlich, sondern nur durch einen Sprung geschehen (...)“ (SW II, 26). Im „System des transzendentalen Idealismus“ (1800) gibt Schelling zu bedenken, „(...) dass der Geist eine ewige Insel ist, zu der man durch noch so viele Umwege von der Materie aus nie ohne Sprung gelangen kann“ (SW III, 429; vgl. SW II, 53). In „Philosophie und Religion“ (1804) heißt es schließlich: „(...) vom Absoluten zum Wirklichen gibt es keinen stetigen Übergang, der Ursprung der Sinnenwelt ist nur als ein vollkommenes Abbrechen von der Absolutheit, durch einen Sprung, denkbar“ (SW VI, 38). Der an den drei Textstellen angedeutete Sprung bezieht sich allerdings nicht auf den Übergang zwischen anorganischer und organischer Natur, scheint aber von ähnlicher Qualität zu sein wie dieser.

²⁰¹ Dieses in der Natur zwar blinde Prinzip sei dennoch grundsätzlich ein „(...) des Verstandes *fähiges* Prinzip (...)“ (SW X, 375).

spielerischen Umgang mit dem Zweckmäßigen: „(...) das seiner selbst mächtige Prinzip [bringt, M. A.] wollend und gleichsam spielend das Zweckmäßige – nicht in einer blindnotwendigen, sondern in einer freiwilligen Stufenfolge hervor (...)“ (SW X, 382). Es zeigt sich also, dass Schelling in seiner frühen und späten Naturphilosophie durch das genannte Entwicklungsprinzip (Subjektives wird objektiv und behält vom Vorgehenden etwas in sich) das Verbindende zwischen dem Anorganischen und Organischen betont, in seiner spätesten Konzeption der Natur jedoch vorallem das qualitativ Trennende (Sprung durch Freiheitsmoment) hervorhebt.

16.1.4.3 Reduzierter Anspruch der Naturphilosophie

Für einen letzten Blick auf die Differenzen zwischen Schellings früher und spätester, reinrationaler Naturphilosophie möchte ich einen zweiten Hinweis von Schmied-Kowarzik aufgreifen: Die reinrationale „Darstellung des Naturprozesses“ stellt gegenüber der frühen Konzeption der Natur einen deutlich reduzierteren Anspruch an ihren Untersuchungsgegenstand, der darin zum Ausdruck kommt, nicht die ganze Wirklichkeit und Gott ableiten zu müssen (Schmied-Kowarzik 1998, 186). Diese Differenz möchte ich die Fundamentaldifferenz der Schellingschen Naturphilosophie nennen. Sie erfährt ihre Begründung selbstverständlich durch die in der Spätphilosophie von Schelling mit Nachdruck und Konsequenz vorgenommene Unterscheidung von negativer und positiver Philosophie (vgl. Kap. 11.3), darf aber dennoch aufgrund ihrer grundlegenden Bedeutung an dieser Stelle eigens erwähnt werden. Die Fundamentaldifferenz ist deshalb als direkte Folge aus dieser Grundunterscheidung zu verstehen, weil erstens die ganze Wirklichkeit das Faktum der Existenz umfasst – dieses ist aber der positiven Philosophie vorbehalten, nicht der reinrationalen –, und weil zweitens gilt: „Negative Philosophie; die Welt ohne Gott“ (TGB 1848, 133; vgl. Kap. 16.1.2.1). Die reinrationale Philosophie ist per definitionem nicht der Ort, um über Gott als historisches Faktum zu philosophieren.

16.2 Konstanten

In Kapitel 5 habe ich auf die zwei in der Schellingforschung hauptsächlich vertretenen Positionen hinsichtlich des Grundcharakters von Schellings Philosophieren hingewiesen: Die eine Fraktion sieht in Schelling vorallem den „Proteus der Philosophie“ und betont dessen vermeintlich ständig neuen Umschwünge und Ansätze, die andere meint im Wesentlichen eine Kontinuität seines Denkens auszumachen, und vertritt eine Art Einheits-Interpretation. Ich habe angemerkt, dass ich mit meiner vorliegenden Arbeit eine mittlere Position zwischen den

zwei genannten Lagern einnehme, weil ich in Schellings Naturphilosophie sowohl gehaltvolle Wandlungen als auch gewissermaßen eherne Konstanten sehe. Die meiner Ansicht nach aufzufindenden Veränderungen in Schellings Begriff der Entwicklung von dessen Anfängen bis hin zu seiner letzten Darstellung habe ich oben dargelegt. Wenden wir uns zum Schluss der Arbeit für eine Vervollständigung des Bildes von Schellings Entwicklungsbegriff den durch die gesamte Naturphilosophie hindurch unveränderten Elementen zu.

16.2.1 Grundcharakter der Entwicklung: Epigenese

Die größte philosophische Leistung Schellings für die Naturphilosophie liegt meiner Auffassung nach in seinem fortwährenden Bemühen, den epigenetischen Charakter der Entwicklung der Natur entgegen der um 1800 vorherrschenden involutiven Präformationstheorie (vgl. Kap. 8.2.3) plausibel zu machen. Dieses Anliegen stellt aus meiner Sicht zugleich die wichtigste Konstante in Schellings naturphilosophischem Denken dar. In Kapitel 12.4.2 habe ich darauf hingewiesen, dass sich Schelling nicht nur ausdrücklich in seiner frühen, sondern der Sache nach auch in seiner späten Naturphilosophie eindeutig als Epigenetiker zeigt. In seiner spätesten, reinrationalen Naturphilosophie nimmt Schelling zu der Frage nach dem Grundcharakter der Entwicklung der Natur nicht explizit Stellung. Der epigenetische Charakter der Entwicklung folgt jedoch unmittelbar aus ihren Entwicklungsprinzipien, insbesondere aus dem Gesetz, dass dasjenige, was auf einer vorhergehenden Stufe Subjekt war, auf der nächsthöheren Stufe zum Objekt für das Nächsthöhere wird. Neues, und zwar wirklich Neues, entsteht durch den Übergang eines ehemals Subjektiven zu einem Objektiven. Da Schelling dieses Entwicklungsgesetz für seine späteste Konzeption der Natur wörtlich bestätigt (vgl. Kap. 14.4.3, Kap. 14.4.4), ergibt sich der epigenetische Charakter der Entwicklung auch für diese letzte Darstellung der Naturphilosophie und entpuppt sich somit als Konstante seiner gesamten Naturphilosophie. Dies scheint mir ein wesentliches Resultat zu sein, welches die bisherige Schelling-Forschung nicht dargelegt hat.

16.2.2 Triplizitätsstruktur der Potenzen

Wenngleich sowohl die Potenzen des Seins als auch die Naturpotenzen innerhalb der verschiedenen Darstellungen der Naturphilosophie wie dargestellt zum Teil Bedeutungsänderungen und neue Gewichtungen erfahren (vgl. Kap. 14.4.2, Kap. 16.1.2.1), so ist doch festzuhalten, dass Schelling in allen Konzeptionen an einer gewissermaßen trinitarischen Grundstruktur, man könnte auch sagen, Triplizitätsstruktur der Potenzen festhält. Ob nun Schelling in seiner frühen Naturphilosophie von 1. Identität (Produktivität), 2. Differenz (innere Hemmung

der Produktivität) und 3. Indifferenz (Produkt), in der späten Konzeption von 1. Subjekt (A), 2. Objekt (A^2) und 3. höherem Subjekt (A^3) spricht oder schließlich in seiner spätesten Darstellung von 1. Können (- A), 2. Sein (+ A) und 3. Existierendem ($\pm A$), in allen Fällen denkt Schelling die jeweilige Entwicklung in genau drei aufeinanderfolgenden Stufen. Das Prinzip des Dreistufigen gilt in noch höherem Maße für die Naturpotenzen, weil nicht nur strukturell, sondern auch inhaltlich. Schelling denkt diese von seiner ersten bis zur letzten Darstellung der Natur völlig ohne sachliche Modifikation im Anorganischen als 1. Magnetismus, 2. chemischen Prozess und 3. Elektrizität, im Organischen als 1. Sensibilität, 2. Irritabilität und 3. Reproduktion. Gemäß der Konstruktion der Naturpotenzen darf geschlossen werden: Das Sein scheint sich für Schelling aus inneren Gründen nur in der Dreiheit zu entfalten.²⁰²

16.2.3 Teleonomie

Eine weitere konstante Säule in Schellings gesamter Naturphilosophie ist die Annahme einer Teleonomie in der Natur, also einer inneren, funktionalen Zweckmäßigkeit organischer Bildungen. Die Frage nach der Zweckmäßigkeit der Natur scheint für Schelling so zentral zu sein, dass er sie nicht nur in seiner frühen Naturphilosophie diskutiert, sondern ausführlich und in kritischer Auseinandersetzung mit Kant auch in seiner spätesten, reinrationalen Darstellung der Natur. In Kapitel 8.3.2.1 habe ich gezeigt, wie entschieden sich Schelling in seiner frühen Konzeption der Natur gegen eine Teleologie wendet und stattdessen für eine wohlbegründete Teleonomie eintritt (vgl. auch Kap. 1.2). In seiner spätesten Naturphilosophie bekräftigt Schelling nochmals ausdrücklich die Notwendigkeit von der Annahme einer Teleonomie, wenn man die Naturprodukte nicht nur quantitativ, sondern in ihrer qualitativen Differenzierung verstehen möchte (vgl. Kap. 15.3). In seiner späten Naturphilosophie dagegen spricht Schelling die Frage nach einer Teleonomie nicht explizit an. Damit stellt er die Teleonomie aber auch nicht etwa in Frage. Die Teleonomie der organischen Bildungen wird wesentlich durch das wirkende Entwicklungsgesetz „Subjektives wird zu Objektivem“ zustande kommen. Da Schelling das genannte Entwicklungsgesetz und die Teleonomie in seiner spätesten Naturphilosophie expliziert, kann davon ausgegangen werden, dass er in der späten Konzeption, für welche er das gleiche Entwicklungsgesetz ausdrücklich geltend macht, der Sache nach auch eine Teleonomie vertritt.

²⁰² Das trinitarische Prinzip spielt nicht nur für Schellings reinrationale, sondern auch für dessen positive Philosophie, insbesondere für die Struktur seiner „Philosophie der Offenbarung“ aus innerer Notwendigkeit die tragende Rolle (vgl. Kap. 14.4.1).

16.2.4 Der Mensch als Endzweck der Natur

Wir haben gesehen, dass Schelling die Frage, inwiefern und wenn ja, in welchem Maße sich der Mensch von der Natur zu emanzipieren vermag, in seinen verschiedenen naturphilosophischen Konzeptionen jeweils unterschiedlich beantwortet (vgl. Kap. 16.1.3). Unabhängig davon, welchen Grad an Freiheit Schelling dem Menschen gegenüber der Natur zuspricht, hält er, wie bereits an der Idee der Epigenese, der Triplizitätsstruktur der Potenzen und der Teleonomie der Natur, bis zum Schluss seines Philosophierens über die Natur auch am Gedanken vom Menschen als dem Endzweck der Natur fest. In seiner frühen Naturphilosophie spricht Schelling vom vernunftbegabten Menschen als der „höchsten und letzten Reflexion der Natur, durch welche die Natur vollständig in sich selbst zurückkehrt“ (SW III, 341), was ihr höchstes Ziel sei. Schelling sieht im Menschen als höchstem und letztem Mittel für die Natur den Endzweck der Natur (vgl. Kap. 9.4, Kap. 9.5). In der späten Konzeption der Natur ist davon die Rede, dass sich das höchste Subjekt der Natur im menschlichen Bewusstsein „manifestiere“, wodurch das höchste Subjekt ein „sich bewusstes Subjekt“ werde. Das menschliche Selbst verhalte sich dabei „als Werkzeug oder Organ jenes Höchsten“ (SW X, 117, 120). Indem Schelling dem Menschen die Rolle eines bloßen Werkzeugs für das höchste Subjekt zuschreibt, wird er von ihm zwar nicht den Worten, so doch der Sache nach auch hier als Endzweck für die Natur beschrieben (vgl. Kap. 12.3). In seiner spätesten Naturphilosophie schließlich charakterisiert Schelling den Menschen im Verhältnis zur Natur in der gleichen Weise wie zuvor, indem er ausführt, dass es unvermeidlich sei, „anzunehmen, dass der Mensch der Endzweck der organischen Schöpfung ist“ (SW X, 377; vgl. SW X, 382, 390). Erneuert wird auch der Gedanke des Zu-sich-Kommens der Natur im menschlichen Bewusstsein (SW X, 388) (vgl. Kap. 14.5).

Überblicken wir die Differenzen und Konstanten in Schellings Konzeptionen der Natur, so muss meiner Einschätzung nach die Frage offen bleiben, ob in der Summe die Differenzen oder die Konstanten der Bedeutung nach überwiegen. Das von Schellings Entwicklungsbegriff nunmehr gezeichnete Bild scheint mir zu komplex und zu differenziert zu sein, um insgesamt eine Tendenz seiner Naturphilosophie zur Wandlung oder aber zur Kontinuität eindeutig behaupten zu können. In jedem Fall, so denke ich, hat die Gegenüberstellung der frühen, späten und spätesten Naturphilosophie gezeigt, dass Schelling die von ihm postulierte Erkenntnis „Auch die Wissenschaft ist ein Werk der Zeit und in einer stetigen Entwicklung begriffen“ (SW X, 3; vgl. Kap. 5) in vielerlei Hinsicht tatsächlich auch für sein eigenes Philosophieren geltend macht.

17 Zusammenschau und Würdigung

Dass Schelling noch in seiner spätesten Naturphilosophie, in der reinrationalen „Darstellung des Naturprozesses“ (1843/44), wie in der vorliegenden Arbeit aufgezeigt, begriffliche wie sachliche Veränderungen gegenüber seiner frühen naturphilosophischen Konzeptionen vornimmt, also auch seine letzte Darstellung der Naturphilosophie der Weiterentwicklung seines Denkens und Forschens anpasst, macht deutlich, wie sehr ihm das Thema „Natur“ bis zum Schluss seines Philosophierens am Herzen liegt.

Zu klären bleibt die Frage, welche Bedeutung Schellings Entwicklungsbegriff der Natur für die Landschaft von Entwicklungstheorien seiner damaligen, aber auch der heutigen Zeit zukommt. Welchen neuen Beitrag liefert Schellings Begriff von Entwicklung vielleicht auch noch oder gerade für die Gegenwart?

Mit seinem Unternehmen Naturphilosophie gelingt es Schelling, alle Phänomene der Natur, mit seinen Worten: die einzelnen Naturprodukte und Kategorien von Naturprodukten²⁰³, systematisch und auf der Grundlage seiner Annahmen²⁰⁴ stringent und plausibel durch den Nachweis weniger zugrundeliegender Entwicklungsprinzipien²⁰⁵ auf einen einheitlichen Urgrund²⁰⁶ zurückzuführen. Dadurch erhebt Schelling erstmals die bis dahin mehr oder weniger bloß statische Naturbeschreibung nach dem Muster von Linné (vgl. Kap. 1.1) zu einem dynamischen Natursystem im Sinne einer wirklichen Naturgeschichte (vgl. SW III, 68). Selbst Goethe liefert mit seiner Metamorphosenlehre (vgl. Kap. 1.1) noch keine entwicklungstheoretischen Erklärungen für die Natur als Ganzes, wie Schelling dies mit seinen umfassenden und differenzierten naturphilosophischen Konzeptionen zu leisten versucht. Insbesondere die Verbindung von Anorganischem und Organischem liegt jenseits von Goethes Forschung. Zwar heißt es in seinem „Urfaust“ (um 1773): „Wie alles sich zum Ganzen webt, Eins in dem andern wirkt und lebt“ (Goethe: Urfaust, Nacht, Vers 94/95), doch kommt es in seiner Naturforschung nicht zu einem konkreten Niederschlag dieser unspezifischen Ahnung. Goethes morphologische Idee des Typus beschränkt sich im Wesentlichen auf Urpflanze und Urtier. Überdies wird die Entwicklung der Pflanzen („Metamorphose der Pflanzen“, 1790) und diejenige der Tiere („Metamorphose der Tiere“, 1795/96, 1806, 1820) völlig voneinander getrennt behandelt. Allerdings äußert Goethe schon nach der Entdeckung der Urpflanze in Italien im Brief an Herder vom 17. Mai 1787 die vage Hoffnung, eine Verbindung alles Lebendigen zu

²⁰³ Anorganisches: 1. Magnetismus, 2. Elektrizität, 3. chemischer Prozess; Organisches: 1. Sensibilität, 2. Irritabilität, 3. Reproduktion; Mensch.

²⁰⁴ Sich-Selbst-Wollen und innere Selbstentzweiung des absoluten Subjekts.

²⁰⁵ 1. „Äußere“ (Natur und Geist) und „innere“ (Anorganisches und Organisches) Einheit der Natur; 2. auf jeder höheren Entwicklungsstufe wird Subjektives zu Objektivem.

²⁰⁶ Absolutes Subjekt / reine Produktivität.

finden: „Dasselbe Gesetz wird sich auf alles Lebendige anwenden lassen“ (Goethe 1913, Bd. 2, 46). Doch nimmt schließlich nur die Verbindung zwischen Tieren und Menschen in Goethes naturwissenschaftlichen Arbeiten konkretere Gestalt an.²⁰⁷ Schelling zeigt sich also als der Denker, welcher als erster gewissermaßen die metaphysische Physik Kants²⁰⁸ mit der Organik Goethes mittels durchgängiger Prinzipien plausibel zu einem einheitlichen Ganzen verbindet. In diesem Holismus nehmen ausnahmslos alle Phänomene der Natur (Materie, Schwere, Licht, Magnetismus, Elektrizität, chemischer Prozess, Pflanze, Tier, Mensch) ihren genetisch wohlbestimmten Platz ein und bleiben doch immer sowohl auf sich gegenseitig als auch auf ihren gemeinsamen Ursprung bezogen.

In Kapitel 8.5 habe ich bereits darauf hingewiesen, dass Schellings Verdienst nicht in der Entdeckung bestimmter naturwissenschaftlicher Einzeltatsachen liegt.²⁰⁹ Dies läge auch gar nicht auf der Linie seiner Unternehmung, welche eben Naturphilosophie ist und nicht Naturwissenschaft (vgl. Kap. 2). Vielmehr muss Schellings Beitrag zu einem tieferen Verständnis der Natur darin gesehen werden, den zu seiner Zeit bekannten physikalischen und biologischen Phänomenen, aber auch zeitgenössischen naturphilosophischen Ideen durch die besondere Art, wie er sie im Rahmen seiner Naturphilosophie der Idee eines Ganzen der Natur eingliedert, eine neue Bedeutung verliehen zu haben. Schelling greift zentrale Begriffe im Rückgriff auf andere Forscher auf und weist ihnen eine neue systematische und aus Prinzipien begründete Stellung innerhalb der Natur als komplexem Ganzen zu: „Repulsions-“ und „Attraktivkraft“ (Kant), „Potenz“ (Eschenmayer), „Nerven-Sensibilität“ und „Muskel-Irritabilität“ (Haller) sowie „Bildungstrieb“ (Blumenbach). Schelling hat in diesem Sinne nichts Neues entdeckt, aber das bereits Entdeckte neuen Perspektiven unterzogen. Seine große zu würdige Leistung besteht meiner Ansicht nach gerade in dieser neuen Betrachtung des Bekannten in seiner spekulativen Naturphilosophie.

Der Anspruch Schellings, auch die Erscheinungen des Organischen ausschließlich auf Naturkräfte zurückzuführen – die von Schelling so genannte „erste Maxime aller wahren Naturwissenschaft“ (SW III, 273) – und ausdrücklich nicht auf teleologische, finale oder metaphysische Ursachen (vgl. Kap. 1.2, Kap. 8.3.2.1), ist ein neuer Aspekt in der Naturphilosophie und ein wesentlicher Beitrag Schellings, der von ihm in die naturphilosophische Debatte des 18. / 19. Jahrhunderts eingebracht wird. Obgleich die Wurzeln teleonomischen Denkens bis

²⁰⁷ Mit der Wiederentdeckung des sogenannten Zwischenkieferknochens beim Menschen am 27. März 1784 weist Goethe die durch die Blumenbachsche Lehre geleugnete, engste anatomische Verwandtschaft von Mensch und Säugetier nach (Schad 1996b, 433; Steiner ⁴1987, 50ff.).

²⁰⁸ „Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft“ (1786).

²⁰⁹ Wengleich sich Ritter und Ørsted bei ihren naturwissenschaftlichen Entdeckungen ausdrücklich auf Schellings Ideen in seiner Naturphilosophie beziehen (vgl. Kap. 2).

zu Aristoteles zurückreichen²¹⁰, macht Schellings konkret dargelegte Teleonomie in der Natur das Moderne und bis zum heutigen Tag Aktuelle seiner Naturkonzeption aus.

Eine geradezu revolutionäre Erweiterung der Evolutionstheorien nicht nur der damaligen Zeit, sondern auch derjenigen des 20. / 21. Jahrhunderts bedeutet Schellings Formulierung seiner differenzierten und originären Position der epigenetisch-involutiven Evolution, einer Entwicklung, deren bleibendes „Wesen“ in den einzelnen Entwicklungsstufen ein involutives Element darstellt, die sich wandelnden „Erscheinungen“ hingegen ein epigenetisches Element (vgl. Kap. 8.4). Durch sie wird von Schelling ein neuer, bis dahin unbekannter Typ von Entwicklungsbegriff geschaffen. Dieser zweifache Ansatz Schellings hinsichtlich der Erklärung der Entwicklung der Natur als Ganzer (1. Epigenese bzgl. der Natur als Objekt, 2. Involution hinsichtlich der Natur als Subjekt) ist meiner Kenntnis nach einzigartig.²¹¹

Genauso erstaunlich wie ungemein modern ist das von Schelling formulierte, für seine Naturphilosophie zentrale Entwicklungsgesetz, „dass das, was auf einer früheren Stufe als das Seiende sich darstellt, auf einer folgenden zum Mittel herabgesetzt wird“ (SW X, 111; vgl. Kap. 12.2, Kap. 14.4.3).²¹² In diesem Prinzip kann man starke Ähnlichkeit zu dem Gesetz finden, welches beispielsweise der Evolutionsbiologe Wolfgang Schad heute so beschreibt: „Die tragende Ebene muss teilweise zurücktreten, damit die nächst höhere sich verwirklichen kann“ (Schad 2003, 169). Dies sei die notwendige Ergänzung der Evolution durch die Devolution. *Alexander C. H. Braun* (1805-1877) nennt dieses Phänomen „die Verjüngung in der Natur“ (Braun 1851), *Louis Bolk* (1866-1930) (1926), *Hermann Poppelbaum* (1891-1979) (1928) und *Jos Verhulst* (1999) sprechen von „Fetalisation“. Auch *Jochen Bockemühl* (1980) und *Andreas Suchantke* (1990) weisen auf diesen Aspekt der Entwicklung hin. Die heutige Chronobiologie spricht von Pädomorphyse in Form von Fetalisation oder Neotenie (McNamara 1986).

Rücken wir schließlich die epochemachenden Naturauffassungen der Neuzeit ins Bewusstsein, welche Schellings Naturphilosophie vorausgehen: *Galileo Galileis* (1564-1642) technikorientiertes Naturverständnis²¹³, Newtons Hauptwerk „*Mathematische Prinzipien der Naturlehre*“ (1687) und Kants „*Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*“ (1786), so zeigt ein Vergleich mit Schellings Konzeptionen der Natur bei ihm eine deutliche

²¹⁰ Siehe Fußnote 14 (Kap. 1.2).

²¹¹ Zur modernen Epigenetik-Theorie und deren Verhältnis zu Schellings epigenetisch-involutiver Evolution vgl. Kap. 8.5.

²¹² Bei dieser Formulierung handelt es sich um eine Variante des Gesetzes, „dass immer das, was auf einer vorhergehenden Stufe noch subjektiv gesetzt ist, in einer folgenden selbst objektiv“ wird (SW X, 108; vgl. Kap. 12.2).

²¹³ Werke: „*Dialog über die beiden hauptsächlichsten Weltsysteme, das ptolemäische und das kopernikanische*“ (1632), „*Unterredungen und mathematische Demonstrationen: über zwei neue Wissenszweige, die Mechanik und die Fallgesetze betreffend*“ (1638).

Akzentverschiebung von einer mathematisch-mechanistisch-atomistischen Orientierung hin zu einer biologisch-organisch-holistischen Ausrichtung. Man kann bei Schellings naturphilosophischem Anliegen geradezu von einer ausgeprägten Gegenbewegung zum neuzeitlichen Mechanismus sprechen (Schiemann 1996, 33). Im Hinblick auf das bis heute virulente Problem des Organischen darf dies als ein bedeutender Fortschritt der Naturphilosophie aufgefasst werden.

In einer Zeit zunehmender Ökonomisierung und Technisierung aller Lebensbereiche, insbesondere aber der Natur und deren Ressourcen – als eben diese Zeit scheint mir die Gegenwart mit guten Gründen charakterisiert werden zu können –, besteht zunehmend die Gefahr, die Natur als bloßes Objekt der Verwertbarkeit aufzufassen. Diese Sichtweise schließt nicht nur die natürlichen Lebensgrundlagen des Menschen (Atmosphäre, Flüsse, Meere, Wälder, Ackerland) mit ein, sondern mittlerweile den Menschen selbst (Human-Genomforschung, Embryonen-Stammzellforschung). Heute steht der Mensch wie noch nie in seiner etwa fünf Millionen Jahre währenden Geschichte in der Gefahr, ausschließlich Utilitätserwägungen sowie einer Instrumentalisierung (der Mensch als Erfüller rein wirtschaftlicher Interessen) unterworfen zu werden. Gentechnik und Patentierung von Leben stellen den vorläufigen Gipfel menschlichen Zugriffs auf Natur als einem zu manipulierenden Objekt dar. In dieser Situation kann, wie ich meine, eine Orientierung an Schellings philosophisch begründetem, holistischem Naturbegriff, der eine eminente und immanente Verwobenheit und existenzielle gegenseitige Abhängigkeit von Mensch und Natur als Subjekt offenbart, verhelfen, das dringend erforderliche rechte Maß im Umgang mit der Natur zu finden.

18 Ausblick

Schelling entwickelt in seiner Naturphilosophie das Bild einer Wirklichkeit, deren Ursprung nichts Materielles ist, sondern Geistiges. Diese Wirklichkeit stellt sich für ihn nicht als eine statische dar, sondern als eine durch und durch dynamische. Sie entsteht in jedem Moment neu, vom Standpunkt des Materialismus aus betrachtet gewissermaßen aus dem „Nichts“ heraus. Diese geistige Quelle sprudelt fortwährend. In dieser Wirklichkeit gibt es keine Trennung von Subjekt und Objekt. Beide zusammen bilden eine Zweiheit in einer übergeordneten Einheit, von Schelling als Subjekt-Objekt-Identität bezeichnet. Diese Wirklichkeit zeigt sich für Schelling als eine, in der alles mit allem in einer immanenten inneren wie äußeren Einheit verbunden ist. Diese Verbundenheit kommt nicht durch bloße Wechselwirkung im klassisch-kausalen Sinne zustande, sondern sie ist eine komplexe, netzwerkartige Verbundenheit im Sinne einer ganzheitlichen Zugehörigkeit, bei der das Ganze mehr als die Summe seiner Teile ist. Durch die so geartete Verbundenheit aller Dinge miteinander bleibt, abgesehen vom „Urzufall“ zu Beginn der Entwicklung der Natur, für den Zufall in der beschriebenen Wirklichkeit kein Platz mehr (SW III, 132, 186, 278). Denn von Zufall zu sprechen macht nur Sinn, wenn die Dinge als isoliert betrachtet werden. Durch die Verbundenheit von allem mit allem gibt es aber in Schellings Wirklichkeit keine Isoliertheit von Dingen. Obwohl es keine Zufälle gibt, ist die Zukunft in dieser Wirklichkeit dennoch gänzlich offen. Die Offenheit ist so grundlegend, dass sie selbst für Gott gilt (SW X, 124). Die Zukunft hängt, zumindest in der frühen und späten Konzeption der Natur, vom Menschen ab, der einerseits vollständig in die Natur hineinverwoben, andererseits von Natur aus an den Punkt gelangt ist, sich durch Vernunft und Reflexion aus Freiheit über die natürliche Existenz zu erheben.

Mit der beschriebenen Wirklichkeit entwirft Schelling im 18. / 19. Jahrhundert einen un-
gemein modernen, holistischen Natur-Begriff, der eine für mich frappierende, zum Teil wörtliche, rein philosophische Vorwegnahme dessen ist, was im 20. Jahrhundert die „Kopenhagener“, also vorallem Bohr, Heisenberg, Pauli, Dirac und Weizsäcker in ihrer Interpretation der Quantenmechanik und Quantenfeldtheorie auf streng naturwissenschaftlicher Grundlage formulieren, und was in den letzten Jahrzehnten von Dürr weiter ausgearbeitet wurde. Hierauf hatte ich in Kapitel 2 bereits andeutungsweise hingewiesen.

Ein erstes Beispiel für teilweise wörtliche Formulierungen bezieht sich auf Schellings Beschreibung der Dynamik der Entstehung von Dingen, von Realität, bei ihm als „Produkt“ bezeichnet. Dazu heißt es: „Das Produkt muss gedacht werden als *in jedem Moment vernichtet*, und *in jedem Moment neu reproduziert*. Wir sehen nicht eigentlich das Bestehen des Pro-

dukts, sondern nur das beständige Reproduziertwerden“ (SW III, 289), und: „Das Bestehen des Produkts soll eine beständige Selbstreproduktion sein“ (SW III, 303), sowie: „Das ganze Produkt wird in jedem Moment neu reproduziert, d. h. der Gegensatz, der in ihm sich aufhebt, entsteht in jedem Augenblick aufs neue (...)“ (SW III, 315). Als Fußnote fügt Schelling diesem letzten Satz bei: „Jeder Körper muss gedacht werden als in jedem Moment reproduziert, also auch jedes Totalprodukt“ (SW III, 315). Die Natur als Ganze reproduziere sich in jedem Moment neu (SW III, 274). Blicken wir auf die Ausführungen bei Dürr. Dort heißt es: „Die Welt wird in jedem Augenblick neu erschaffen (...)“ (Dürr 2000, 19; vgl. 2000, 49, 97), und: „Die Welt ereignet sich gewissermaßen in jedem Augenblick neu (...)“ (Dürr 2000, 63; vgl. 2000, 93). In anderen Darstellungen sagt Dürr: „Der Welt liegt also ein ständiger Prozess zugrunde, in dem Realität entsteht“ (Dürr ³2002, 47). An wieder anderer Stelle heißt es bei Dürr: „Die Welt ereignet sich in jedem Augenblick neu! (...) Wirklichkeitsgeschehen basiert (...) auf genuinen, *echt kreativen* Entstehungs- und Vernichtungsprozessen“ (Dürr ⁶2009, 32), und: „Realisierung von Wirklichkeit, Materialisierung von Potenzialität, >Schöpfung< im erfahrbaren Sinne geschieht in jedem Augenblick“ (Dürr ⁶2009, 61). In seinem neuesten Buch sagt Dürr: „In jedem Augenblick wird die Welt neu geschaffen (...). In diesem andauernden Schöpfungsprozess wird ständig ganz Neues, Noch-nie-Dagewesenes geschaffen“ (Dürr 2009, 87), und: „Da Zukunft im Wesentlichen offen ist, wird die Welt in jedem Augenblick neu erschaffen (...). Die Welt ereignet sich gewissermaßen in jedem Augenblick neu (...)“ (Dürr 2009, 102; vgl. 2009, 105, 158, 164; 1988, 39; 1994, 45). Diese ständige Neuschöpfung, so Schelling und Dürr, sei als Schöpfung aus dem Geistigen aufzufassen, insbesondere was den ersten Anfang aller Entwicklung anbelangt. Dürr sagt: „Es geht um echte Kreation aus Geistigem, für das Raum und Zeit noch bedeutungslos ist“ (Dürr ³2002, 113), und: „Eine reale Wirkung braucht nicht eine reale Ursache zu haben. Sie kann auch eine potentielle Ursache haben, die nicht etwas Reales ist“ (Dürr ³2002, 71; vgl. ³2002, 45). In Schellings Worten geht es um die Einsicht, dass die Bedingungen alles Bedingten selbst nicht zur Sphäre des Bedingten gehören (vgl. Kap. 7.4).

Ein zweites Beispiel für Übereinstimmungen zwischen Schellings Beschreibung der Wirklichkeit und derjenigen der Kopenhagener ist die Annahme einer immanenten, holistischen Verbundenheit von allem mit allem (Dürr 1994, 99; 2000, 19, 64; ³2002, 21, 43, 45, 86; ⁶2009, 36; 2009, 103), von mir bei Schelling als „äußere“ (Natur und Geist) Einheit der Natur bezeichnet (vgl. Kap. 8.3.1).

Ein drittes Beispiel betrifft die Auffassung, welche die eben genannte Verbundenheit konkretisiert, die Auffassung von der Identität von belebter und unbelebter Materie, die ich bei

Schelling die „innere“ (Anorganisches und Organisches) Einheit der Natur genannt habe (vgl. Kap. 8.3.2; Dürr 1994, 45; 2000, 22f.; ⁶2009, 60, 64; 2009, 110), die zur Konsequenz hat, die Natur insgesamt als lebendige, sogar als „beseelte“ aufzufassen (SW II, 345-584; Dürr ³2002, 79f.; 2009, 64).

Den Zusammenhang zwischen der von Schelling beschriebenen Wirklichkeit und derjenigen der Quantenfeldtheorie im Einzelnen darzulegen und zu begründen, muss einem eigenen, in meinen Augen äußerst spannenden Forschungsvorhaben vorbehalten bleiben.

Meine These für eine solche Arbeit würde lauten: Schelling und die Quantenphysiker sprechen aus der Einsicht in die gleiche geistige Erkenntnisquelle, d. h. sie lesen den gleichen geistigen Gegenstand in der gleichen geistigen Landschaft ab und beschreiben diesen gleich, wenn auch natürlich mit zum Teil unterschiedlichen Worten und Begriffen, die dem unterschiedlichen wissenschaftlichen Umfeld der jeweiligen Epoche geschuldet sind. Diese geistige Quelle beschreibt Dürr als Wirklichkeit, welche eine Potentialität im Untergrund von allem ist. Diese Wirklichkeit sei ein „(...) unauftrennbare[s, M. A.], potentielle[s, M. A.] Wellengebirge, einem Weltmeer gleich“ (Dürr ³2002, 37; vgl. ⁶2009, 98, 114; 2009, 95), ein „Wellendes im Untergrund“ (Dürr ³2002, 42), ein „umfassendes Zusammenhängendes“ (Dürr ³2002, 45), das den „Urgrund“ von allem darstellt (Dürr ³2002, 74). Da in der Quantenphysik die beschriebene Potentialität als Geist aufgefasst wird, kann Dürr sagen: „(...) alles ist aus Geist aufgebaut, Wirklichkeit ist Geist“ (Dürr ³2002, 80; vgl. ⁶2009, 98; 2009, 95, 104, 106). Das Ziel einer jeden Erkenntnissuche sei nun, so Dürr, sich (etwa im Sinne der Platonischen Anamnesislehre²¹⁴) an dieses Geistige zu erinnern: „Alles resultiert (...) aus einer gemeinsamen Erinnerung an das für alle gedeihliche Ganze“ (Dürr ³2002, 60). Die Menschen müssten sich „(...) in vielen Fällen nur an das erinnern, was sie eigentlich ahnen, was sie insgeheim schon wissen, aber nur vergessen haben“ (Dürr ⁶2009, 88; vgl. ⁶2009, 154). Dürr schildert dies konkret in bezug auf Heisenbergs Forschung: „Heisenberg hat es immer so ausgedrückt (...), dass er, wenn er neue Einsichten gewonnen habe, nie eigentlich das Gefühl gehabt hätte, wirklich etwas Neues entdeckt zu haben, sondern mehr das Gefühl, sich an etwas wiederzu-erinnern, was er früher schon gewusst, aber wieder vergessen hatte“ (Dürr 1988, 63f.). Schließlich identifiziert Dürr den geistige Urgrund direkt als Quelle der Erkenntnis, aus der geschöpft werde: „(...) der Lernprozess ist ein Prozess des Erinnerns. Die Information liegt im gemeinsamen Hintergrund“ (Dürr ⁶2009, 126). Für diesen gemeinsamen Untergrund führt Dürr den Ausdruck „Weltgedächtnis“ ein (Dürr ⁶2009, 137), das sich als „gemeinsames Gedächtnis“ in der über dreieinhalb Milliarden Jahre langen gemeinsamen Entwicklung des Le-

²¹⁴ Platon: Phaidon, 72e3-76d6; Menon, 81c5-85e7.

bendigen gebildet habe (Dürr ⁶2009, 109) und auf welches im Prinzip jeder ernsthaft um Erkenntnis Ringende bei der entsprechenden geistigen Sensibilität Zugriff habe. Dass dies möglich sei, liege daran, dass die „(...) Seele, die den Körper formt, (...) ahnend mit dem Weltgeist zusammenhängt und ihn voranbringt“ (Dürr ⁶2009, 137f.). Auch Schelling spricht von einem Erinnern des Urzustands der Einheit: „Die platonische Idee, dass alle Philosophie Erinnerung sei, ist in diesem Sinne wahr; alles Philosophieren besteht in einem Erinnern des Zustandes, in welchem wir eins waren mit der Natur“ (SW IV, 77).

Ich möchte nur noch auf einen letzten Punkt hinweisen, der mir persönlich am Herzen liegt: Dürr zeigt in seinen Schriften und Vorträgen über die Verantwortung der Naturwissenschaft auf, dass durch die beschriebene, eigentümliche Struktur der Wirklichkeit eine immanente Verantwortung des Menschen für die Bio-Geo-Sphäre der Erde gegeben ist. Die Aufforderung zum nachhaltigen Umgang mit der Erde wird also nicht gewissermaßen „von außen“ als abstrakte oder moralisierende Forderung an uns Menschen herangetragen, sondern ist strukturell, d. h. naturgemäß in der Wirklichkeit von Anfang an und prinzipiell angelegt. Die Menschen, so Dürr, müssen eben daran nur „erinnert“ werden. Ein, wie ich finde, sehr bemerkenswerter Umstand, der die zweite These erlaubt, dass auch in Schellings Naturphilosophie, nicht den Worten, aber der Sache nach der genannte ethische Aspekt enthalten ist. Diese Spur eröffnet eine ganz neue Dimension der Schellingschen Naturphilosophie, die meiner Kenntnis nach bisher in der Literatur noch nicht berührt worden ist, die genauer zu verfolgen aber ebenfalls weiterer, wie ich denke, lohnender Forschung überlassen bleiben muss.

Literatur

- Aristoteles: Nikomachische Ethik, hrsg. von Olof Gigon, München ⁴2000.
- Aristoteles: Physik. Vorlesung über Natur, Erster Halbband (Bücher I–IV), hrsg. von Hans Günter Zekl, Philosophische Bibliothek 380, Hamburg 1995.
- Aristoteles: Physik. Vorlesung über Natur, Zweiter Halbband (Bücher V–VIII), hrsg. von Hans Günter Zekl, Philosophische Bibliothek 381, Hamburg 1988.
- Aristoteles: Metaphysik, hrsg. von Ursula Wolf, Rowohlt's Enzyklopädie 55544, Reinbek bei Hamburg ⁵2007.
- Aristoteles: Politik, hrsg. von Ursula Wolf, Rowohlt's Enzyklopädie 55545, Reinbek bei Hamburg ²2003.
- Bacon, Francis: Neues Organon, 1620, 2. Buch, hrsg. von Wolfgang Krohn, Philosophische Bibliothek 400b, Hamburg ³2009.
- Barrow, John D. / Frank J. Tipler: The Anthropic Cosmological Principle, New York 1986.
- Bauer, Jaroslav / František Tvrz: Der Kosmos-Mineralien-Führer. Mineralien, Gesteine, Edelsteine, Bindlach ⁵1993.
- Bauer, Joachim: Prinzip Menschlichkeit. Warum wir von Natur aus kooperieren, Hamburg ³2007.
- Baumgartner, Hans Michael / Wilhelm G. Jacobs (Hrsg.): Philosophie der Subjektivität? Zur Bestimmung des neuzeitlichen Philosophierens, Akten des 1. Kongresses der Internationalen Schelling-Gesellschaft 1989, 2 Bände, Schellingiana, Stuttgart-Bad Cannstatt 1993.
- Baumgartner, Hans Michael / Harald Korten: Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, Beck'sche Reihe Denker 536, München 1996.
- Benz, Ernst: Schelling. Werden und Wirken seines Denkens, *Albae Vigiliae*, Neue Folge Heft XV, Zürich 1955a.
- Benz, Ernst: Schellings theologische Geistesahnen, Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse, Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Nr. 3, Mainz, Wiesbaden 1955b.
- Benz, Ernst: Zum theologischen Verständnis der Evolutionslehre, in: Helmut de Terra (Hrsg.): Perspektiven Teilhard de Chardins, München 1966.
- Blome, Hans-Joachim / Harald Zaun: Der Urknall. Anfang und Zukunft des Universums, Beck'sche Reihe Wissen 2337, München 2004.
- Blumenbach, Johann Friedrich: Über den Bildungstrieb und das Zeugungsgeschäft (1781), Nachdruck der Ausgabe Göttingen 1781, mit einem Vorwort und Anmerkungen von László von Károlyi, Stuttgart 1971.
- Bockemühl, Jochen: Lebenszusammenhänge erkennen, erleben, gestalten, Dornach, 1980.
- Bolk, Louis: Das Problem der Menschwerdung, Jena 1926.
- Bowler, Peter J.: The Changing Meaning of „Evolution“, in: *Journal of the History of Ideas* 36, 1975, 95-114.
- Brandenburg, Erich: Der Begriff der Entwicklung und seine Anwendung auf die Geschichte, in: *Berichte über die Verhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, Philologisch-historische Klasse*, Bd. 93, Heft 4, Leipzig 1941.
- Braun, Alexander: Betrachtungen über die Erscheinung der Verjüngung in der Natur, insbesondere in der Lebens- und Bildungsgeschichte der Pflanzen, Leipzig 1851.
- Braun, Otto: Schellings Wandlungen in den Jahren 1800 bis 1810, Dissertation, Jena 1906.
- Brinkmann, Klaus: Schellings Hegel-Kritik, in: Klaus Hartmann (Hrsg.): Die ontologische Option. Studien zu Hegels Propädeutik, Schellings Hegel-Kritik und Hegels Phänomenologie des Geistes, Berlin, New York 1976, 117-210.

- Buchheim, Thomas: Eins von Allem. Die Selbstbescheidung des Idealismus in Schellings Spätphilosophie, Reihe Paradeigmata 12, Hamburg 1992.
- Capra, Fritjof: Wendezeit. Bausteine für ein neues Weltbild, München 1999.
- Cho, Young-Jun: Natur als Subjekt. Schellings Naturphilosophie und ihre ökologische Bedeutung, Dissertation, Kassel 2006.
- Colerus, Egmont: Von Pythagoras bis Hilbert. Die Epochen der Mathematik und ihre Baumeister, Geschichte der Mathematik für Jedermann, Wien 1951.
- Danz, Christian: Die Philosophie der Offenbarung, in: Hans-Jörg Sandkühler (Hrsg.): F. W. J. Schelling, Sammlung Metzler, Bd. 311, Stuttgart, Weimar 1998, 169-207.
- Darwin, Charles Robert: On the Origin of Species by Means of Natural Selection, or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life, London 1859.
- Dekker, Gerbrand: Die Rückwendung zum Mythos. Schelling letzte Wandlung, München, Berlin 1930.
- Descartes, René: Abhandlung über die Methode des richtigen Vernunftgebrauchs und der wissenschaftlichen Wahrheitsforschung, 1637, hrsg. von Hermann Glockner, Reclam Universal-Bibliothek Nr. 3767, Stuttgart 1988.
- Diels, Hermann / Walther Kranz: Die Fragmente der Vorsokratiker, Zürich, Bern ¹¹1964.
- Dietzsch, Steffen: Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, Leipzig, Jena, Berlin 1978.
- Dietzsch, Steffen: Geschichtsphilosophische Dimensionen der Naturphilosophie Schellings, in: Hans Jörg Sandkühler (Hrsg.): Natur und geschichtlicher Prozeß. Studien zur Naturphilosophie F. W. J. Schellings, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 397, Frankfurt a. M. 1984, 241-258.
- Durner, Manfred: Einleitung, in: Friedrich Wilhelm Joseph Schelling: Zeitschrift für spekulative Physik, Bd. I, hrsg. von Manfred Durner, Philosophische Bibliothek 524a, Hamburg 2001.
- Dürr, Hans-Peter: Das Netz des Physikers. Naturwissenschaftliche Erkenntnis in der Verantwortung, München, Wien 1988.
- Dürr, Hans-Peter: Respekt vor der Natur – Verantwortung für die Natur, Serie Piper 1819, München 1994.
- Dürr, Hans-Peter: Für eine zivile Gesellschaft. Beiträge zu unserer Zukunftsfähigkeit, München 2000.
- Dürr, Hans-Peter / Marianne Oesterreicher: Wir erleben mehr als wir begreifen. Quantenphysik und Lebensfragen, Herder Spektrum 4847, Freiburg im Breisgau ³2002.
- Dürr, Hans-Peter: Auch die Wissenschaft spricht nur in Gleichnissen. Die neue Beziehung zwischen Religion und Naturwissenschaften, Herder Spektrum 5486, Freiburg im Breisgau ⁶2009.
- Dürr, Hans-Peter: Warum es ums Ganze geht. Neues Denken für eine Welt im Umbruch, München 2009.
- Ehret, Hermann: Immanuel Hermann Fichte. Ein Denker gegen seine Zeit, Stuttgart 1986.
- Ehrhardt, Walter E.: Die Naturphilosophie *und* die Philosophie der Offenbarung. Zur Kritik materialistischer Schelling-Forschung, in: Hans Jörg Sandkühler (Hrsg.): Natur und geschichtlicher Prozess. Studien zur Naturphilosophie F. W. J. Schellings, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 397, Frankfurt a. M. 1984, 337-359.
- Ehrhardt, Walter E.: Zum Stand der Schelling-Forschung, in: Hans Jörg Sandkühler (Hrsg.): F. W. J. Schelling, Sammlung Metzler, Bd. 311, Stuttgart, Weimar 1998, 40-49.
- Fichte, Immanuel Hermann: Grundzüge zum System der Philosophie, 3 Teile, Teil 1: Erkennen als Selbsterkennen, Heidelberg 1833; Teil 2: Ontologie, Heidelberg 1836.
- Fichte, Immanuel Hermann: System der Ethik, 2 Bde., Leipzig 1950.

- Förster, Wolfgang: Die Entwicklungsidee in der deutschen Naturphilosophie am Ausgang des 18. und zu Beginn des 19. Jahrhunderts. Schelling und die Dialektik in der Natur, in: Gottfried Stiehler (Hrsg.): Veränderung und Entwicklung. Studien zur vormarxistischen Dialektik, Berlin 1974, 175-187.
- Förster, Wolfgang: Schelling als Theoretiker der Dialektik der Natur, in: Hans Jörg Sandkühler (Hrsg.): Natur und geschichtlicher Prozeß. Studien zur Naturphilosophie F. W. J. Schellings, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 397, Frankfurt a. M. 1984, 175-201.
- Frank, Manfred: Der unendliche Mangel an Sein. Schellings Hegelkritik und die Anfänge der Marxschen Dialektik, Frankfurt a. M. 1975.
- Frank, Manfred: Eine Einführung in Schellings Philosophie, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 520, Frankfurt a. M. 1985.
- Frank, Manfred (Hrsg.): F. W. J. Schelling: Philosophie der Offenbarung 1841/42 (Paulus-Nachschrift), Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 181, Frankfurt a. M. 1993.
- Frank, Manfred: Vorbemerkung des Herausgebers, in: Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling. Ausgewählte Schriften, Bd. 1, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 521, Frankfurt a. M. 1995.
- Franz, Michael: Schellings Tübinger Platon-Studien, Neue Studien zur Philosophie Bd. 11, Göttingen 1996.
- Franz, Michael: Die Bedeutung antiker Philosophie für Schellings philosophische Anfänge, in: Hans Jörg Sandkühler (Hrsg.): F. W. J. Schelling, Sammlung Metzler 311, Stuttgart, Weimar 1998, 60-64.
- Frege, Gottlob: Funktion, Begriff, Bedeutung. Fünf logische Studien, hrsg. und eingeleitet von Günther Patzig, Kleine Vandenhoeck-Reihe 1144, Göttingen 1986.
- Fuhrmans, Horst: Schellings letzte Philosophie. Die negative und die positive Philosophie im Einsatz des Spätidealismus, Berlin 1940.
- Fuhrmans, Horst: Schellings Philosophie der Weltalter. Schellings Philosophie in den Jahren 1806-1821. Zum Problem des Schellingschen Theismus, Düsseldorf 1954.
- Fuhrmans, Horst: Dokumente zur Schelling-Forschung I, in: Kant-Studien (KSt) 47, 1955/1956, 182-191, 273-287, 378-396.
- Fuhrmans, Horst: Der Gottesbegriff der Schellingschen positiven Philosophie, in: Anton Mirko Koktanek (Hrsg.): Schelling-Studien. Festgabe für Manfred Schröter zum 85. Geburtstag, München, Wien 1965, 9-47.
- Fuhrmans, Horst (Hrsg.): F. W. J. Schelling: Briefe und Dokumente, 3 Bde.: Bd. I (1775-1809), 1962; Bd. II (Zusatzband 1775-1803), 1973; Bd. III (Zusatzband 1803-1809), 1975, Bonn.
- Gabel, Gernot U.: Schelling. Ein Verzeichnis westeuropäischer und nordamerikanischer Hochschulschriften 1885-1980, Reihe Bibliographien zur Philosophie, Bd. 11, Köln 1986.
- Gabriel, Markus: Der Mensch im Mythos, Berlin 2006.
- Galilei, Galileo: Dialog über die beiden hauptsächlichsten Weltsysteme, das ptolemäische und das kopernikanische (1632), übers. und erl. von Emil Strauss, hrsg. von Roman Sexl und Karl von Meyenn, Darmstadt 1982.
- Galilei, Galileo: Unterredungen und mathematische Demonstrationen: über zwei neue Wissenszweige, die Mechanik und die Fallgesetze betreffend (1638), hrsg. und übers. von Arthur Joachim von Oettingen, Ostwalds Klassiker der exakten Naturwissenschaften, Bd. 11, Frankfurt a. M. 2007.
- Georges, Heinrich: Ausführliches Lateinisch-Deutsches Handwörterbuch, 2 Bände, Basel 1962.
- Gericke, Helmuth: Mathematik in Antike und Orient. Mathematik im Abendland von den römischen Feldmessern bis zu Descartes, Wiesbaden 1993.

- Gessmann, Martin: Hegel, Herder Spektrum Meisterdenker, Freiburg, Basel, Wien 1999.
- Goethe, Johann Wolfgang von: Italienische Reise. Mit Zeichnungen und Bildnissen Goethes, im Auftrag des Goethe-Nationalmuseums besorgt von Hans Timotheus Kroeber, 2 Bde., Leipzig 1913.
- Goethe, Johann Wolfgang von: Die Metamorphose der Pflanzen (1790), in: Werke, Naturwissenschaftliche Schriften I, Hamburger Ausgabe in 14 Bänden, hrsg. von Erich Trunz, Bd. 13, München ¹⁰1989, S. 64-101.
- Goethe, Johann Wolfgang von: Maximen und Reflexionen, Insel Taschenbuch 200, Frankfurt a. M. 1976.
- Goethe, Johann Wolfgang von: Naturwissenschaftliche Schriften, hrsg. von Rudolf Steiner, 5 Bände, Dornach ⁴1982.
- Goethe, Johann Wolfgang von: Werke, Naturwissenschaftliche Schriften I, Hamburger Ausgabe in 14 Bänden, hrsg. von Erich Trunz, Bd. 13, München ¹⁰1989.
- Goethe, Johann Wolfgang von: Faust. Urfaust, Faust I und II, Paralipomena, Goethe über „Faust“, mit einem Nachwort von Walter Dietze, Berlin, Weimar ⁹1990.
- Grindler, Marietta: Das holistische Evolutionsmodell Pierre Teilhard de Chardins. Ein Vergleich mit den Entwicklungsgedanken bei Plotin, Schelling und Bergson (Dissertation, Karlsruhe 1999), Aachen 2000.
- Gulyga, Arsenij: Schelling. Leben und Werk, Stuttgart 1989.
- Haeckel, Ernst: Die Welträtsel. Gemeinverständliche Studien über monistische Philosophie, Bonn 1899.
- Hahn, Elke (Hrsg.): F. W. J. von Schellings sämtliche Werke (1856-1861), CD-ROM / Windows-Version, Berlin 1997.
- Hartkopf, Werner: Denken und Naturentwicklung. Zur Aktualität der Philosophie des jungen Schelling, in: Hans Jörg Sandkühler (Hrsg.): Natur und geschichtlicher Prozeß. Studien zur Naturphilosophie F. W. J. Schellings, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 397, Frankfurt a. M. 1984, 83-126.
- Hartmann, Eduard von: Schellings philosophisches System, Leipzig 1897.
- Hartmann, Nicolai: Die Philosophie des deutschen Idealismus, I. Teil: Fichte, Schelling und die Romantik, Berlin, New York ³1974, 107–159.
- Harvey, William: Exercitationes de Generatione Animalium, Amsterdam 1651.
- Hasler, Ludwig (Hrsg.): Schelling. Seine Bedeutung für eine Philosophie der Natur und der Geschichte, Referate, Voten und Protokolle der Internationalen Schelling-Tagung in Zürich 1979, Stuttgart-Bad Cannstatt 1981.
- Hawking, Stephen W.: Eine kurze Geschichte der Zeit, rororo sachbuch 60555, rororo science 1690, Reinbek bei Hamburg 1998.
- Heckmann, Reinhard / Hermann Krings / Rudolf W. Meyer (Hrsg.): Natur und Subjektivität. Zur Auseinandersetzung mit der Naturphilosophie des jungen Schelling, Referate, Voten und Protokolle der II. Internationalen Schelling-Tagung in Zürich 1983, Stuttgart-Bad Cannstatt 1985.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Phänomenologie des Geistes (1807), Gesammelte Werke, Bd. 9, neu hrsg. von Hans-Friedrich Wessels und Heinrich Clairmont mit einer Einleitung von Wolfgang Bonsiepen, Philosophische Bibliothek Bd. 414, Hamburg 1988.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Wissenschaft der Logik. Erster Band: Die objektive Logik. Erstes Buch: Das Sein (1812), Gesammelte Werke, Bd. 11, neu hrsg. von Hans-Jürgen Gawoll mit einer Einleitung von Friedrich Hogemann und Walter Jaeschke, Philosophische Bibliothek Bd. 375, Hamburg 1986a.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Wissenschaft der Logik II (1816), Werke in 20 Bänden, Bd. 6, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 606, neu hrsg. von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Frankfurt a. M. 1986b.

- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, 1830, Teil I: Die Wissenschaft der Logik, Werke in 20 Bänden, Bd. 8, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 608, neu hrsg. von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Frankfurt a. M. ²1989.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, 1830, Teil II: Die Naturphilosophie, Werke in 20 Bänden, Bd. 9, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 609, neu hrsg. von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Frankfurt a. M. ²1993.
- Heidegger, Martin: Sein und Zeit (1927), GA 2, Tübingen ¹⁹2006.
- Heidegger, Martin: Was ist Metaphysik? (Antrittsvorlesung Universität Freiburg i. Br., 24.7.1929), in: Wegmarken (1919-1961), GA 9, Einzelausgabe, Frankfurt a. M. ⁶1951.
- Heidegger, Martin: Seminare (1951-1973), GA 15, hrsg. von Curd Ochwadt, Frankfurt a. M. ²2005.
- Heidegger, Martin: Die Grundprobleme der Phänomenologie (SS 1927), GA 24, hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt a. M. ³1997.
- Heidegger, Martin: Sein und Wahrheit / Die Grundfrage der Philosophie (SS 1933), GA 36, hrsg. von Hartmut Tietjen, Frankfurt a. M. 2001.
- Heidegger, Martin: Einführung in die Metaphysik (SS 1935), GA 40, hrsg. von Petra Jaeger, Frankfurt a. M. 1983.
- Heidegger, Martin: Schellings Abhandlung Über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809) (SS 1936), hrsg. von Hildegard Feick, Tübingen 1971.
- Heine, Heinrich: Sämtliche Werke, Bd. IX, hrsg. von Hans Kaufmann, München 1964.
- Heisenberg, Werner: Ordnung der Wirklichkeit (1942), Serie Piper 945, München 1989.
- Henrich, Dieter: Bewußtes Leben. Untersuchungen zum Verhältnis von Subjektivität und Metaphysik, Reclam Universal-Bibliothek Bd. 18010, Ditzingen 2008.
- Herder, Johann Gottfried: Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit, Riga, Leipzig 1784–1791.
- Heuser, Harro: Lehrbuch der Analysis, Teil 1, Stuttgart ⁸1990.
- Heuser-Keßler, Marie-Luise: Die Produktivität der Natur. Schellings Naturphilosophie und das neue Paradigma der Selbstorganisation in den Naturwissenschaften, Berlin 1986.
- Heußler, Hans: Schellings Entwicklungslehre, in: Rheinische Blätter für Erziehung und Unterricht. Organ für die Gesamtinteressen des Erziehungswesens, Frankfurt a. M. 1882, 524-554.
- Hischer, Horst / Harald Scheid: Grundbegriffe der Analysis. Genese und Beispiele aus didaktischer Sicht, Texte zur Didaktik der Mathematik, Heidelberg 1995.
- Hoerner, Wilhelm: Der Schmetterling. Metamorphose und Urbild, Stuttgart 1991.
- Höffe, Otfried: Moral als Preis der Moderne. Ein Versuch über Wissenschaft, Technik und Umwelt, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 1046, Frankfurt a. M. 1993.
- Höffe, Otfried / Annemarie Pieper (Hrsg.): F. W. J. Schelling, Über das Wesen der menschlichen Freiheit, Berlin 1995.
- Höffe, Otfried: Aristoteles, Beck'sche Reihe Denker 535, München ²1999.
- Höffe, Otfried: Immanuel Kant, Beck'sche Reihe Denker 506, München ⁵2000.
- Höffe, Otfried: Kleine Geschichte der Philosophie, München 2001.
- Hoffmeister, Johannes (Hrsg.): Briefe von und an Hegel, 4 Bde., Philosophische Bibliothek Bd. 235, Hamburg 1952-1960.
- Holz, Harald: Spekulation und Faktizität. Zum Freiheitsbegriff des mittleren und späten Schelling, Bonn 1970.
- Holz, Harald: Perspektive Natur, in: Hans Michael Baumgartner (Hrsg.): Schelling. Einführung in seine Philosophie, Kolleg Philosophie, Freiburg, München 1975a, 58-74.

- Holz, Harald: Das Weltalter-Programm und die Spätphilosophie, in: Hans Michael Baumgartner (Hrsg.): Schelling. Einführung in seine Philosophie, Kolleg Philosophie, Freiburg, München 1975b, 108-127.
- Holz, Harald: Die Idee der Philosophie bei Schelling. Metaphysische Motive in seiner Frühphilosophie, Alber-Broschur Philosophie, Freiburg 1977.
- Hutter, Axel: Geschichtliche Vernunft. Die Weiterführung der Kantischen Vernunftkritik in der Spätphilosophie Schellings, Frankfurt a. M. 1996.
- Ihmels, Carl: Die Entstehung der organischen Natur nach Schelling, Darwin und Wundt. Eine Untersuchung über den Entwicklungsgedanken (Dissertation, Erlangen 1916), Naumburg 1916.
- Inwood, Michael: Heidegger, Herder Spektrum Meisterdenker, Freiburg, Basel, Wien o. J.
- Jacobs, Wilhelm G. (Hrsg.): F. W. J. Schelling. Einleitung zu seinem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie, Stuttgart 1988.
- Jacobs, Wilhelm G.: Schelling im Deutschen Idealismus. Interaktionen und Kontroversen, in: Hans Jörg Sandkühler (Hrsg.): F. W. J. Schelling, Sammlung Metzler 311, Stuttgart, Weimar 1998, 66-81.
- Jantzen, Jörg: Die Möglichkeit des Guten und des Bösen, in: Otfried Höffe / Annemarie Pieper (Hrsg.): F. W. J. Schelling, Über das Wesen der menschlichen Freiheit, Klassiker auslegen Bd. 3, Berlin 1995, 61-90.
- Jantzen, Jörg: Die Philosophie der Natur, in: Hans Jörg Sandkühler (Hrsg.): F. W. J. Schelling, Sammlung Metzler 311, Stuttgart, Weimar 1998, 82-108.
- Jaspers, Karl: Schelling. Größe und Verhängnis, München 1955.
- Jost, Johannes: F. W. J. von Schelling. Bibliographie der Schriften von ihm und über ihn, Bonn 1927.
- Junker, Thomas / Uwe Hoßfeld: Die Entdeckung der Evolution. Eine revolutionäre Theorie und ihre Geschichte, Darmstadt 2001.
- Kant, Immanuel: Kritik der reinen Vernunft (1781), hrsg. von Ingeborg Heidemann, Reclam Universal-Bibliothek Nr. 6461, Ditzingen 1989.
- Kant, Immanuel: Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können (1783), hrsg. von Rudolf Malter, Reclam Universal-Bibliothek Nr. 2468, Ditzingen 1989.
- Kant, Immanuel: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (1785), hrsg. von Theodor Valentiner, Reclam Universal-Bibliothek Nr. 4507, Ditzingen 2008.
- Kant, Immanuel: Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft (1786), hrsg. von Konstantin Pollok, Philosophische Bibliothek 508, Hamburg 1997.
- Kant, Immanuel: Kritik der praktischen Vernunft (1788), hrsg. von Joachim Kopper, Reclam Universal-Bibliothek Nr. 1111, Ditzingen 2008.
- Kant, Immanuel: Kritik der Urteilskraft (1790), hrsg. von Gerhard Lehmann, Reclam Universal-Bibliothek Nr. 1026-30/30a, Stuttgart 1963.
- Kasper, Walter: Das Absolute in der Geschichte. Philosophie und Theologie der Geschichte in der Spätphilosophie Schellings, Habilitationsschrift Mainz 1965.
- Kirchhoff, Jochen: Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling, mit Selbstzeugnissen und Bild-dokumenten dargestellt, Rowohlt's Monographien 308, Reinbek bei Hamburg 1988.
- Kleesattel, Walter: Evolution, Pocket Thema, Berlin 2002.
- Knatz, Lothar: Die Philosophie der Kunst, in: Hans Jörg Sandkühler (Hrsg.): F. W. J. Schelling, Sammlung Metzler 311, Stuttgart, Weimar 1998.
- Königsberger, Konrad: Analysis I, Berlin, Heidelberg 1990.
- Korsch, Dietrich: Der Grund der Freiheit. Eine Untersuchung zur Problemgeschichte der positiven Philosophie und zur Systemfunktion des Christentums im Spätwerk F. W. J. Schellings, München 1980.

- Krings, Hermann: Natur als Subjekt, in: Reinhard Heckmann / Hermann Krings / Rudolf W. Meyer (Hrsg.): Natur und Subjektivität. Zur Auseinandersetzung mit der Naturphilosophie des jungen Schelling, Referate, Voten und Protokolle der II. Internationalen Schelling-Tagung in Zürich 1983, Stuttgart-Bad Cannstatt 1985.
- Krings, Hermann: Von der Freiheit Gottes, in: Otfried Höffe / Annemarie Pieper (Hrsg.): F. W. J. Schelling, Über das Wesen der menschlichen Freiheit, Klassiker auslegen Bd. 3, Berlin 1995, 173-187.
- Krüger, Malte Dominik: Göttliche Freiheit. Die Trinitätslehre in Schellings Spätphilosophie, Religion in Philosophy and Theology 31, Tübingen 2008.
- Küng, Hans: Der Anfang aller Dinge. Naturwissenschaft und Religion, München 2006.
- Küppers, Bernd-Olaf: Natur als Organismus. Schellings frühe Naturphilosophie und ihre Bedeutung für die moderne Biologie, Philosophische Abhandlungen Bd. 58, Frankfurt a. M. 1992.
- Kurras, Eberhard: Der Begriff der philosophischen Religion nach Schellings positiver Philosophie, Dissertation, Jena 1921.
- Kutschera, Franz von: Grundfragen der Erkenntnistheorie, De Gruyter Studienbuch, Berlin, New York 1981.
- Lamarck, Jean Baptiste Pierre de Monet: Philosophie zoologique, ou Exposition des Considérations relatives à l'Histoire naturelle des Animaux, Paris 1809.
- Laszlo, Ervin: Kosmische Kreativität. Neue Grundlagen einer einheitlichen Wissenschaft von Materie, Geist und Leben, Insel Taschenbuch 2108, Frankfurt a. M., Leipzig 1997.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm: Die philosophischen Schriften, GP, hrsg. von Carl Immanuel Gerhardt, 7 Bde., Berlin 1875-1890, Neudruck: Hildesheim 1960/61.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm: Initia rerum mathematicarum metaphysica, 1715 (Math. Schr. VII, 17-29), zitiert nach: Reinhold Remmert: Funktionentheorie I, Grundwissen Mathematik 5, Berlin, Heidelberg 1989, 30.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm: Vernunftprinzipien der Natur und der Gnade – Monadologie, 1718, Philosophische Bibliothek 253, Hamburg 1982.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm: Philosophische Werke Bd. 4: Versuche in der Theodicee über die Güte Gottes, die Freiheit des Menschen und den Ursprung des Übels, übers. und mit Anm. versehen von Artur Buchenau, Philosophische Bibliothek 499, Hamburg 1996.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm: Monadologie und andere metaphysische Schriften, hrsg., übers., mit Einleitung, Anm. und Registern versehen von Ulrich Johannes Schneider, Philosophische Bibliothek 537, Hamburg 2002.
- Lieb, E.: Goethes Bedeutung für das Verständnis der heutigen Evolutionsbiologie, in: Philosophia Naturalis. Archiv für Naturphilosophie und die philosophischen Grenzgebiete der exakten Wissenschaften und Wissenschaftsgeschichte, Bd. 23, Meisenheim / Glan 1986, 181f..
- Linné, Carl von: Genera plantarum, XII, Frankfurt 1789.
- Lisco, Heinrich: Die Geschichtsphilosophie Schelling's 1792–1809, Dissertation, Jena 1884.
- Lorenz, Konrad / Franz Kreuzer: Leben ist Lernen. Von Immanuel Kant zu Konrad Lorenz – Ein Gespräch über das Lebenswerk des Nobelpreisträgers, München 1983.
- Lorenz, Konrad: Der Abbau des Menschlichen, München 1988.
- Lovell, Bernard: Das unendliche Weltall. Geschichte der Kosmologie von der Antike bis zur Gegenwart, München 1988.
- Marquard, Odo: Schelling – Zeitgenosse inkognito, in: Schelling. Einführung in seine Philosophie, hrsg. von Hans Michael Baumgartner, Kolleg Philosophie, Freiburg, München 1975, 9-26.
- McNamara, Kenneth J.: A Guide to the nomenclature of heterochrony, in: Journal of Paleontology, Vol. 60, No. 1, 1/1986, Washington, 4-13.

- Metzger, Wilhelm: Die Epochen der Schellingschen Philosophie von 1795–1802. Ein problemgeschichtlicher Durchblick, Heidelberg 1911.
- Mischer, Sibille: Der verschlungene Zug der Seele. Natur, Organismus und Entwicklung bei Schelling, Steffens und Oken (Dissertation, Münster 1994), Epistemata, Reihe Philosophie, Bd. 222, Würzburg 1997.
- Mokrosch, Reinhold: Theologische Freiheitsphilosophie. Metaphysik, Freiheit und Ethik in der philosophischen Entwicklung Schellings und in den Anfängen Tillichs, „Neunzehntes Jahrhundert“ Forschungsunternehmen der Fritz Thyssen Stiftung, Frankfurt a. M. 1976.
- Monod, Jacques: Zufall und Notwendigkeit. Philosophische Fragen der modernen Biologie, München ⁶1983.
- Mutschler, Hans-Dieter: Spekulative und empirische Physik. Aktualität und Grenzen der Naturphilosophie Schellings, Stuttgart, Berlin, Köln 1990.
- Newton, Isaac: Mathematische Prinzipien der Naturlehre (1687), übers. und erl. von Jacob Philip Wolfers, Berlin 1992.
- Novalis: Blütenstaub. Mit vier Fragmenten von Friedrich Schlegel, 1. Bd., 1. Stück, Berlin 1798, 24. Fragment, unter: <http://www.textlog.de/23612.html> (Stand: 7.2.2008).
- Novalis: Schriften, hrsg. von Samuel, Richard / Hans-Joachim Mähl / Gerhard Schulz, Stuttgart 1977-2008.
- Pälike, Dieter: Wissenschaftstheoretische Aspekte in Schellings naturphilosophischer Interpretation der Chemie, in: Hans Jörg Sandkühler (Hrsg.): Natur und geschichtlicher Prozeß. Studien zur Naturphilosophie F. W. J. Schellings, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 397, Frankfurt a. M. 1984, 261-282.
- Parmenides: Vom Wesen des Seienden, hrsg. von Uvo Hölscher, Frankfurt a. M. 1986.
- Peetz, Siegbert: Die Philosophie der Mythologie, in: Hans Jörg Sandkühler (Hrsg.): F. W. J. Schelling, Sammlung Metzler, Bd. 311, Stuttgart, Weimar 1998, 150-168.
- Platon: Menon, in: Sämtliche Werke Bd. 1, hrsg. von Ursula Wolf, Rowohlts Enzyklopädie 55561, Reinbek bei Hamburg ²⁸2002.
- Platon: Phaidon, in: Sämtliche Werke Bd. 2, hrsg. von Ursula Wolf, Rowohlts Enzyklopädie 55562, Reinbek bei Hamburg ²⁹2002.
- Platon: Politeia, in: Sämtliche Werke Bd. 2, hrsg. von Ursula Wolf, Rowohlts Enzyklopädie 55562, Reinbek bei Hamburg ²⁹2002.
- Platon: Sophistes, in: Sämtliche Werke Bd. 3, hrsg. von Ursula Wolf, Rowohlts Enzyklopädie 55563, Reinbek bei Hamburg ³⁶2010.
- Platon: Theaitetos, in: Sämtliche Werke Bd. 3, hrsg. von Ursula Wolf, Rowohlts Enzyklopädie 55563, Reinbek bei Hamburg ³⁶2010.
- Platon: Timaios, in: Sämtliche Werke Bd. 4, hrsg. von Ursula Wolf, Rowohlts Enzyklopädie 564, Reinbek bei Hamburg 1994.
- Plitt, Gustav Leopold: Aus Schellings Leben. In Briefen, 3 Bde.: Bd. I (1775-1803), 1869; Bd. II (1803-1820), 1870; Bd. III. (1821-1854), 1870, Leipzig.
- Poppelbaum, Hermann: Mensch und Tier. Fünf Einblicke in ihren Wesensunterschied, Dornach 1928.
- Rickert, Heinrich: Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die Historischen Wissenschaften, Tübingen ⁶1930.
- Rieppel, Olivier: Unterwegs zum Anfang. Geschichte und Konsequenzen der Evolutionstheorie, Zürich, München 1989.
- Röschert, Günter: Ethik und Mathematik, Stuttgart 1985.
- Samhaber, Ernst: Schellings Naturbetrachtung. Eine Untersuchung der irrationalistischen Methode, Dissertation München 1922.
- Sandkühler, Hans Jörg: Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, Sammlung Metzler, Realienbücher für Germanisten, Abt. D: Literaturgeschichte, Nr. 87, Stuttgart 1970.

- Sandkühler, Hans Jörg (Hrsg.): Natur und geschichtlicher Prozeß. Studien zur Naturphilosophie F. W. J. Schellings, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 397, Frankfurt a. M. 1984a.
- Sandkühler, Hans Jörg: Natur und geschichtlicher Prozeß. Von Schellings Philosophie der Natur und der Zweiten Natur der Philosophie zur Wissenschaft der Geschichte, in: Hans Jörg Sandkühler (Hrsg.): Natur und geschichtlicher Prozeß. Studien zur Naturphilosophie F. W. J. Schellings, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 397, Frankfurt a. M. 1984b, 13-80.
- Sandkühler, Hans Jörg: Editorischer Bericht, in: Friedrich Wilhelm Joseph Schelling: Das Tagebuch 1848. Rationale Philosophie und demokratische Revolution, aus dem Berliner Nachlass herausgegeben von Hans Jörg Sandkühler, Philosophische Bibliothek 367, Hamburg 1990, IX-XXII.
- Sandkühler, Hans Jörg (Hrsg.): F. W. J. Schelling, Sammlung Metzler 311, Stuttgart, Weimar 1998.
- Schad, Wolfgang: Das Denken in Entwicklung. Zugänge durch Goetheanismus und Evolutionsbiologie, in: Die Drei, 66. Jg., Stuttgart 1996a, Nr. 3, 188–201.
- Schad, Wolfgang: Das Denken in Entwicklung. Zugänge durch Goetheanismus und Evolutionsbiologie, in: Die Drei, 66. Jg., Stuttgart 1996b, Nr. 5, 433–453.
- Schad, Wolfgang: Das Denken in Entwicklung. Zugänge durch Goetheanismus und Evolutionsbiologie, in: Die Drei, 66. Jg., Stuttgart 1996c, Nr. 6, 544–557.
- Schad, Wolfgang: Die Dreikeimblattelehre und ihr Dreigliederungsverständnis in der Humanembryologie, in: Der Merkurstab, 4/2003, Berlin, 166-180.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: *Initia philosophiae universae*. Erlanger Vorlesung WS 1820/21, hrsg. von Horst Fuhrmans, Bonn 1969.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: Grundlegung der positiven Philosophie. Münchner Vorlesung WS 1832/33 und SS 1833 (Nachschrift von J. G. C. F. Helmes), hrsg. und kommentiert von Horst Fuhrmans, Torino 1972.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: Übersicht meines künftigen handschriftlichen Nachlasses, in: Luigi Pareyson (Hrsg.): *Schellingiana Rariora*, Torino 1977, 668-676.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: Einleitung in die Philosophie. Münchner Vorlesung SS 1830, hrsg. von Walter E. Ehrhardt, *Schellingiana* Bd. 1, Stuttgart-Bad Cannstatt 1989.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: System der Weltalter. Münchner Vorlesungen 1827/28 in einer Nachschrift von Ernst von Lasaulx, hrsg. und eingeleitet von Siegbert Peetz, Frankfurt a. M. 1990.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: Das Tagebuch 1848. Rationale Philosophie und demokratische Revolution, Philosophische Bibliothek Bd. 367, mit Alexander v. Pechmann und Martin Schraven aus dem Berliner Nachlass hrsg. von Hans Jörg Sandkühler, Hamburg 1990.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: *Timaeus* (1794), mit einem Beitrag von Hermann Krings hrsg. von Hartmut Buchner, *Schellingiana* Bd. 4, Stuttgart-Bad Cannstatt 1994.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: Philosophische Entwürfe und Tagebücher 1846. Philosophie der Mythologie und reinrationale Philosophie, Bd. 12, aus dem Berliner Nachlass hrsg. von Lothar Knatz, Hans Jörg Sandkühler und Martin Schraven, Hamburg 1998.
- Schelling, Karl Friedrich August von (Hrsg.): F. W. J. von Schellings sämtliche Werke, I. Abteilung: 10 Bände (I–X), II. Abteilung: 4 Bände (XI–XIV), Stuttgart, Augsburg 1856-1861.
- Schertel, Ernst: Schelling und der Entwicklungsgedanke, in: *Zoologische Annalen, Zeitschrift für Geschichte der Zoologie*, Bd. 4, Heft 4, Würzburg 1912, 312-321.

- Schiemann, Gregor (Hrsg.): Was ist Natur? Klassische Texte zur Naturphilosophie, dtv 4697, München 1996.
- Schmied-Kowarzik, Wolfdietrich: Zur Dialektik des Verhältnisses von Mensch und Natur. Eine philosophiegeschichtliche Problemskizze zu Kant und Schelling, in: Hans Jörg Sandkühler (Hrsg.): Natur und geschichtlicher Prozeß. Studien zur Naturphilosophie F. W. J. Schellings, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 397, Frankfurt a. M. 1984, S. 145-174.
- Schmied-Kowarzik, Wolfdietrich: Die existentiell-praktische Einheit von Mensch und Natur. Zur Bedeutsamkeit der Naturphilosophie Schellings für die Ökologiedebatte, in: Reinhard Heckmann / Hermann Krings / Rudolf W. Meyer (Hrsg.): Natur und Subjektivität. Zur Auseinandersetzung mit der Naturphilosophie des jungen Schelling, Referate, Voten und Protokolle der II. Internationalen Schelling-Tagung in Zürich 1983, Problemata 106, Stuttgart-Bad Cannstatt 1985, 375-389.
- Schmied-Kowarzik, Wolfdietrich: „Von der wirklichen, von der seyenden Natur“. Schellings Ringen um eine Naturphilosophie in Auseinandersetzung mit Kant, Fichte und Hegel, Schellingiana, Bd. 8, Stuttgart-Bad Cannstatt 1996.
- Schmied-Kowarzik, Wolfdietrich: Schellings späte Wiederaufnahme der Naturphilosophie – „Darstellung des Naturprozesses“ (1834-44), in: Wiener Jahrbuch für Philosophie, Bd. XXX, 1998, hrsg. von Hans-Dieter Klein, S. 171-186.
- Schneeberger, Guido: Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling. Eine Bibliographie, Bern 1954.
- Schneider, Erich: Von der Null zur Unendlichkeit. Mathematische Plaudereien für Nichtmathematiker, Dreieich ²1988.
- Schrödter, Hermann: Die Grundlagen der Lehre Schellings von den Potenzen in seiner „reirrationalen Philosophie“, in: Zeitschrift für Philosophische Forschung Bd. 40/4, Meisenheim / Glan 1986, 562-585.
- Schröter, Manfred (Hrsg.): Schellings Werke. Münchner Jubiläumsdruck, Nach der Originalausgabe in neuer Anordnung hrsg., 6 Hauptbände, 6 Ergänzungsbände, München ²1958ff.
- Schulz, Walter: Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings, Stuttgart, Pfullingen ²1975.
- Schulz, Walter: Freiheit und Geschichte in Schellings Philosophie, in: F. W. J. Schelling: Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände, mit einem Essay von Walter Schulz, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 138, Frankfurt a. M. ³1988.
- Seidel, Waldemar: Gottfried Wilhelm Leibniz, Leipzig, Jena, Berlin ²1979.
- Singh, Simon: Fermats letzter Satz: Die abenteuerliche Geschichte eines mathematischen Rätsels, München 2000.
- Sollberger, Daniel: Metaphysik und Invention. Die Wirklichkeit in den Suchbewegungen negativen und positiven Denkens in Schellings Spätphilosophie (Dissertation, Basel 1994), Epistemata, Reihe Philosophie, Bd. 188, Würzburg 1996.
- Spinoza, Benedict de: Ethik, nach geometrischer Methode dargestellt, Bibliothek der Philosophie Bd. 12, nach der Übersetzung von Johann Hermann von Kirchmann neu hrsg. von Alexander Heine, Essen 1996.
- Stang, Michael: Kampf der Kulturen. Die natürliche Selektion des Menschen scheint stillzustehen, Forschung Aktuell, Deutschlandradio, 10.11.2009, 16.35 Uhr, siehe unter: www.dradio.de/dlf/sendungen/forschak/1067320.
- Steiner, Rudolf: Einleitungen zu Goethes Naturwissenschaftlichen Schriften (1884-1897), Dornach ⁴1987.
- Suchantke, Andreas: Die Metamorphose der Pflanze – Ausdruck von Verjüngungstendenzen in der Evolution, in: Die Drei, 60. Jg., Nr. 7/8, Stuttgart 1990, 513-539.

- Szilasi Wilhelm: Schellings Anfänge und die Andeutung seines Anliegens, in: *Studia Philosophica (StP)* 14, 1954, 51-67.
- Teichmann, Frank: Die Entstehung des Entwicklungsgedankens in der Goethezeit, in: Wolfgang H. Arnold (Hrsg.): *Entwicklung. Interdisziplinäre Aspekte zur Evolutionsfrage*, Stuttgart 1989.
- Teichmann, Frank: *Die Kultur der Empfindungsseele. Ägypten – Texte und Bilder*, Stuttgart 1990.
- Teichmann, Frank: *Die Kultur der Verstandesseele. Griechenland – Texte und Bilder*, Stuttgart 1993.
- Tilliette, Xavier: Die Freiheitsschrift, in: Hans Michael Baumgartner (Hrsg.): *Schelling. Einführung in seine Philosophie*, Alber Kolleg Philosophie, Freiburg, München 1975.
- Tilliette, Xavier: *Schelling. Une philosophie en devenir*, Bd. 1: *Le Système vivant 1794-1821*, Bd. 2: *La dernière Philosophie 1821-1854*, Paris ²1992.
- Tilliette, Xavier: *Schelling. Biographie*, Stuttgart 2004.
- Totok, Wilhelm: *Handbuch der Geschichte der Philosophie*, Band V, Bibliographie 18. und 19. Jahrhundert, Frankfurt a. M. 1986, 309–328.
- Treder, Hans-Jürgen: Zum Einfluß von Schellings Naturphilosophie auf die Entwicklung der Physik, in: Hans Jörg Sandkühler (Hrsg.): *Natur und geschichtlicher Prozeß. Studien zur Naturphilosophie F. W. J. Schellings*, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 397, Frankfurt a. M. 1984, 326-334.
- Verhulst, Jos: *Der Erstgeborene. Mensch und höhere Tiere in der Evolution*, Stuttgart 1999.
- Weh, Michael: *Identität der Identität und Differenz von Raum und Zeit bei Schelling mit Blick auf die Relativitäts- und Quantentheorie*, Dissertation, Kassel 2003.
- Weizsäcker, Carl Friedrich von: *Die Einheit der Natur. Studien*, München ⁵1979.
- Wetz, Franz Josef: *Friedrich W. J. Schelling zur Einführung*, Nr. 139, Hamburg 1996.
- Weyl, Hermann: *Philosophy of Mathematics and Natural Science*, Princeton 1949.
- Wiedmann, Franz: *Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Rohwolts Monographien 110, mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten dargestellt*, Reinbek bei Hamburg ²1991.
- Wieser, Wolfgang (Hrsg.): *Die Evolution der Evolutionstheorien. Von Darwin zur DNA*, Heidelberg, Berlin, Oxford 1994.
- Wild, Christoph: *Reflexion und Erfahrung. Eine Interpretation der Früh- und Spätphilosophie Schellings* (Dissertation, Saarbrücken 1966), Freiburg, München 1968.
- Wolff, Caspar Friedrich: *Theoria generationis: Über die Entwicklung der Pflanzen und Tiere*, I., II. und III. Teil (1759), Übers. und hrsg. von Paul Samassa. Mit einer Einl. von Olaf Breidbach, Reprint der Ausgabe Leipzig 1896, Ostwalds Klassiker der exakten Wissenschaften Bd. 84/85, Frankfurt a. M. 1999.
- Wolff, Caspar Friedrich: *Über die Bildung des Darmkanals im bebrüteten Hühnchen (1768/69)*, Übers. und mit einer einleitenden Abhandlung und Anm. versehen von Johann Friedrich Meckel, Halle 1812.
- Wuketits, Franz M.: *Evolutionstheorien. Historische Voraussetzungen, Positionen, Kritik*, Darmstadt 1988.
- Wuketits, Franz M.: *Evolution. Die Entwicklung des Lebens*, Beck'sche Reihe Wissen 2138, München 2000.
- Zehnpfennig, Barbara: *Platon zur Einführung*, Hamburg ²2001.
- Zeltner, Hermann: *Schellings philosophische Idee und das Identitätssystem* (Dissertation, Göttingen 1929), *Beiträge zur Philosophie*, Bd. 20, Heidelberg 1931.
- Zeltner, Hermann: *Schelling, Frommanns Klassiker der Philosophie*, Bd. 33, Stuttgart 1954.
- Zeltner, Hermann: *Schelling-Forschung seit 1954*, *Erträge der Forschung*, Bd. 42, Darmstadt 1975.
- Zöckler, Karl: *Der Entwicklungs-Gedanke in Schellings Naturphilosophie* (Dissertation, Giessen 1915), Berlin 1915.

Personen

Anaximenes (ca. 585-525 v. Chr.)	39
Aristoteles (384-322 v. Chr.).....	1, 9, 24, 30, 39, 103f., 109, 112, 130f., 137, 147, 155, 172
Baader, Franz von (1765-1841)	5, 42
Bacon, Francis (1561-1626).....	56
Baumgartner, Hans Michael (1933-1999).....	2, 17, 26, 28, 58, 75, 85, 87, 123, 130, 132, 154f.
Beckers, Hubert Karl Philipp (1806-1889)	94, 130
Benz, Ernst (1907-1978)	79
Berkeley, George (1685-1753).....	149
Blome, Hans-Joachim (geb. 1951).....	1, 21
Blumenbach, Johann Friedrich (1752-1840).....	45, 55, 171
Bockemühl, Jochen (geb. 1928).....	172
Bohr, Niels (1885-1962)	13, 174
Bolk, Louis (1866-1930).....	172
Boltzmann, Ludwig (1844-1906).....	1
Bolzano, Bernard (1781-1848).....	111
Bonnet, Charles (1720-1793)	5, 42
Brandenburg, Arnold Otto Erich (1868-1946).....	8
Braun, Alexander Carl Heinrich (1805-1877).....	172
Braun, Otto	16
Brinkmann, Klaus.....	87
Bryson von Heraklea (ca. 450-390 v. Chr.)	112
Buchheim, Thomas (geb. 1957)	73
Cantor, Georg (1845-1918).....	147f.
Cho, Young-Jun (geb. 1960).....	2
Christus, Jesus (0-33)	38
Cicero, Marcus Tullius (106-43 v. Chr.).....	4
Cousin, Victor (1792-1867)	80, 87
Darwin, Charles Robert (1809-1882).....	3, 6ff., 12
Dedekind, Richard (1831-1916).....	112

Dekker, Gerbrand	16, 128
Descartes, René (1596-1650)	56, 81, 141, 149
Dietzsch, Steffen (geb. 1943)	26
Dirac, Paul (1902-1984)	13, 174
Dobzhansky, Theodosius (1900-1975)	8
Dürr, Hans-Peter (geb. 1929)	1f., 13, 43, 174-177
Ehrhardt, Walter E.	17, 78f., 83
Eigen, Manfred (geb. 1927)	8
Empedokles (ca. 500-430 v. Chr.)	39
Eschenmayer, Adolph Adam Karl August von (1768-1852)	49, 55, 59, 171
Eudoxos von Knidos (408-ca. 355 v. Chr.)	112
Euklid von Alexandria (365-300 v. Chr.)	112
Faraday, Michael (1791-1867)	11
Feder, Johann Georg Heinrich (1740-1821)	149
Fermat, Pierre de (1601-1665)	30
Feuerbach, Paul Johann Anselm von (1775-1833)	30
Fichte, Immanuel Hermann (1796-1879)	7, 16
Fichte, Johann Gottlieb (1762-1814)	7, 57-60, 80f.
Frank, Manfred (geb. 1945)	16f., 58, 75, 87
Franz, Michael	39
Frege, Gottlob (1848-1925)	18
Friedmann, Aleksandrowitsch (1888-1925)	20
Fuhrmans, Horst	17, 73, 77ff.
Gabel, Gernot U.	16
Galilei, Galileo (1564-1642)	172
Gamow, George A. (1904-1968)	20
Garve, Christian (1742-1798)	149
Gessmann, Martin (geb. 1962)	85
Goethe, Johann Wolfgang von (1749-1832)	6, 10, 34, 44, 48, 108, 170f.
Grindler, Marietta	4
Gulyga, Arsenij	26, 74, 85, 88, 120, 124, 130, 142

Haeckel, Ernst (1834-1919)	6, 8
Haller, Albrecht von (1708-1777)	42, 48, 55, 171
Hartkopf, Werner	17, 51
Hartmann, Eduard von (1842-1906)	16, 128
Hartmann, Nicolai (1882-1950)	16
Harvey, William (1578-1657)	43f.
Hasler, Ludwig	2
Hawking, Stephen William (geb. 1942)	1, 20f.
Heckmann, Reinhard	2
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1770-1831)	26, 29, 81, 83-87, 89, 91, 109, 122, 129, 131, 143
Heidegger, Martin (1889-1976)	18, 24, 82, 91
Heine, Heinrich (1797-1856)	16
Heisenberg, Werner (1901-1976)	1, 13, 174, 176
Henrich, Dieter (geb. 1927)	62
Heraklit (ca. 550-480 v. Chr.)	9, 39, 48
Herder, Johann Gottfried (1744-1803)	6, 10, 170
Heuser-Keßler, Marie-Luise	2
Heußler, Hans	17
Höffe, Otfried (geb. 1943)	23
Holz, Harald (geb. 1930)	17, 58f., 75, 78f.
Hoßfeld, Uwe	4
Hoyle, Fred (1915-2001)	20
Hubble, Edwin Powell (1889-1953)	20
Hutter, Axel (geb. 1961)	73, 80, 85, 154
Huxley, Julian (1887-1975)	8
Ihmels, Carl (1888-1967)	9, 51
Jacobi, Friedrich Heinrich (1743-1819)	81
Jacobs, Wilhelm G. (geb. 1935)	2, 26f., 85, 87
Jantzen, Jörg	39, 104
Jaspers, Karl (1883–1969)	24, 85f., 95

Jost, Johannes	16
Junker, Thomas	4
Kant, Immanuel (1724-1804).....	3, 18, 21, 25-28, 30, 33, 35f., 46, 51ff., 55-58, 64, 67, 80ff., 95, 99, 103ff., 127, 133, 136, 141-155, 164, 168, 171f.
Kasper, Walter (geb. 1933)	73
Kirchhoff, Jochen (geb. 1944).....	26, 85, 87
Korsch, Dietrich (geb. 1949).....	78
Korten, Harald.....	17, 26, 28, 58, 75, 85, 87, 123, 130, 132, 154f.
Krings, Hermann (1913-2004)	2, 108
Kronecker, Leopold (1823-1891).....	34
Küng, Hans (geb. 1928)	1
Küppers, Bernd-Olaf (geb. 1944).....	1f., 4
Kutschera, Franz von (geb. 1932)	9, 51
Lamarck, Jean Baptiste Pierre de Monet (1744-1829).....	7, 10
Laszlo, Ervin (geb. 1932)	1
Leibniz, Gottfried Wilhelm (1646-1716)	24, 81, 91, 112, 114, 143
Lemaître, Georges (1894-1966)	20
Lessing, Gotthold Ephraim (1729-1781)	6
Linné, Carl von (1707-1778).....	5f., 170
Lisco, Heinrich	16
Lorenz, Konrad (1903-1989).....	1, 8
Marquard, Odo (geb. 1928).....	2
Mayr, Ernst Walter (1904-2005)	8
Metzger, Wilhelm.....	16
Meyer, Rudolf W.....	2
Mokrosch, Reinhold (geb. 1940).....	154
Monod, Jacques Lucien (1910-1976).....	1
Mutschler, Hans-Dieter (geb. 1946).....	2
Newton, Isaac (1643-1727)	26, 34, 43, 143, 172
Novalis (1772-1801)	109
Ørsted, Hans Christian (1777-1851)	11, 171

Parmenides (ca. 540-470 v. Chr.).....	9
Pauli, Wolfgang (1900-1958).....	13, 174
Paulus, Apostel (Anfang 1. Jh-62)	105
Paulus, Heinrich Eberhard Gottlob (1761-1851)	76
Peetz, Siegbert.....	88
Penrose, Roger (geb. 1931).....	20
Penzias, Arno A. (geb. 1933)	20
Pittendrigh, Colin S. (1918-1996)	9
Planck, Max (1858-1947).....	1, 112
Platon (427-347 v. Chr.).....	24f., 30, 39, 48, 134, 176f.
Plitt, Gustav Leopold (1836-1880).....	130
Poppelbaum, Hermann (1891-1979)	172
Rickert, Heinrich (1863-1936)	8, 29
Riedl, Rupert (1925-2005)	8
Rieppel, Olivier (geb. 1951).....	4
Ritter, Johann Wilhelm (1776-1810)	10, 171
Samhaber, Ernst	29
Sandkühler, Hans Jörg (geb. 1940)	2, 16ff., 24, 58, 75, 80, 85, 88, 128
Schad, Wolfgang (geb. 1935).....	172
Schelling, Karl Eberhard (1783-1854)	121
Schelling, Karl Friedrich August (Fritz) (1815-1863)	75, 77f., 87f., 121, 125, 160
Schmied-Kowarzik, Wolfdietrich (geb. 1939).....	2, 73, 87f., 124f., 142, 158, 160, 163, 166
Schneeberger, Guido	16
Schröter, Manfred (1880-1973).....	77
Schulz, Walter (1912-2000)	16, 73, 78-83, 85, 87f., 91, 130, 132
Simpson, George Gaylord (1902-1984)	8
Sollberger, Daniel.....	158
Spencer, Herbert (1820-1903).....	5
Spinoza, Benedict de (1632-1677)	25f., 35ff., 81, 84f., 100
Stebbins, George Ledyard (1906-2000)	8

Suchantke, Andreas (geb. 1933)	172
Szilasi, Wilhelm (1889-1966)	16
Teichmann, Frank (1937-2006).....	4
Thales von Milet (ca. 624-546 v. Chr.)	39
Tilliette, Xavier (geb. 1921).....	16, 26,77-80, 85, 88, 120, 124, 130ff., 142
Totok, Wilhelm (geb. 1921).....	16
Verhulst, Jos (geb. 1949).....	172
Vico, Giovanni Battista (1668-1744)	6
Weh, Michael	124
Weierstraß, Karl (1815-1897)	111
Weiß, Christian Hermann (1801-1866).....	86
Weizsäcker, Carl Friedrich von (1912-2007).....	1, 13, 174
Wetz, Franz Josef (geb. 1958).....	17, 58, 75, 87f.
Weyl, Hermann Klaus Hugo (1885-1955)	1
Wiedmann, Franz (1927-2007)	85
Wieser, Wolfgang.....	4
Wild, Christoph	16, 73
Wiles, Andrew John (geb. 1953).....	31
Wilson, Robert W. (geb. 1936)	20
Windischmann, Karl Joseph Hieronymus (1775-1839).....	86
Wolff, Caspar Friedrich (1733-1794).....	44
Wolff, Christian (1679-1754).....	35, 81, 87
Wuketits, Franz M. (geb. 1955)	1, 4
Zaun, Harald (geb. 1962)	1, 21
Zehnpfennig, Barbara (geb. 1956)	23
Zeltner, Hermann (1903-1975).....	16f., 58, 74f., 77ff., 123, 125, 163ff.