

# Hans Heinz Holz Der Begriff der Natur in Schellings spekulativem System

## Zum Einfluß von Leibniz auf Schelling

### I

In dem durch die Fülle von versteckten Implikaten und nur angedeuteten Beziehungen verblüffenden Aufsatz des jungen Schelling *Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt* (1794)<sup>1</sup> wird das Zentralproblem der nachkantischen deutschen Philosophie mit präziser Deutlichkeit gestellt: wie aus der unbefriedigenden Dualität von Erscheinung und Ding an sich, von transzendentaler Subjektivität und realem So-sein der Natur, von sprechender Form und stummem Inhalt der Erkenntnis zurückgefunden werden könne zu einer einheitlichen Weltvorstellung, deren durch Kant zerstörtes Vorbild aus den metaphysischen Systemen des Spinoza und Leibniz noch herüberleuchtete. Schelling fühlt den »Mangel eines begründenden Princips und eines festen Zusammenhangs der Kantischen Deduktionen« und bekennt, daß ihm an der Kantischen Philosophie »von Anfang an nichts dunkler und schwieriger schien, als der Versuch, eine Form aller Philosophie zu begründen, ohne dass doch irgendwo ein Princip aufgestellt war, durch welches nicht nur die allen einzelnen Formen zugrunde liegende Urform selbst, sondern auch der nothwendige Zusammenhang derselben mit den einzelnen von ihr abhängigen Formen begründet worden wäre.«<sup>2</sup> Ein oberstes Prinzip, das selbst keiner Bedingung mehr bedürfe und auf das sich alle anderen Prinzipien als auf ihre Bedingung bezögen, müsse (so meint Schelling ganz und gar spinozistisch<sup>3</sup>) allein durch sich selbst gesetzt sein. Denn aufsteigend vom besonderen Bedingten zum besonderen Bedingenden kommen wir nur immer wieder zu neuen Bedingtheiten, nie aber zur Gewissheit eines absoluten Ersten.<sup>4</sup> Kants Analogien der Erfahrung führen in den Widerstreit der reinen Vernunft mit sich selbst und also zur Kapitulation des Philosophen vor der Aufgabe der Philosophie.<sup>5</sup>

Schelling insistiert demgegenüber auf der *Form der Einheit*: »Wis-

senschaft überhaupt – ihr Inhalt sey, welcher er wolle – ist ein Ganzes, das unter der Form der *Einheit* steht. Dies ist nur insofern möglich, als alle Theile derselben *Einer* Bedingung untergeordnet sind, jeder Theil aber den andern nur insofern bestimmt, als er selbst durch jene Eine Bedingung bestimmt ist.«<sup>6</sup> Dies ist die Formel des Leibnizschen Monadensystems, von dem es auch folgerichtig heisst: »Leibniz war es, der die Form des unbedingten Gesetzseyns aufs Bestimmteste als Urform alles Wissens aufstellte.«<sup>7</sup> Ist Einheit nun zwar ein absolutes Formprinzip, da ihr keine andere sie bestimmende *Form* mehr vorgeordnet werden kann, so ist sie doch immer nur als Einheit eines Substrats, als Form eines Inhalts wirklich. »Es gibt keine allgemeine Form, die nicht nothwendig irgendeinen Inhalt (*etwas, das gesetzt wird*), und keine schlechthin unbedingte allgemeine Form, die nicht nothwendig einen bestimmten, für sie einzig möglichen Inhalt voraussetzte.«<sup>8</sup> Form und Inhalt sind korrelative Begriffe, ihre Scheidung ist ein Akt des Verstandes, und allerdings darin begründet, daß die besondere Form des besonderen Gegenstands diesem kontingent ist und immer gefragt werden kann, warum eine Sache so und nicht vielmehr anders beschaffen sei.<sup>9</sup>

Nun gibt es jedoch *eine* (und nur eine) »absolute Verbindung eines bestimmten Inhalts mit einer bestimmten Form«, für die Schelling intuitive Evidenz oder Apriorität in Anspruch nimmt. »Denn es fällt nun in die Augen, dass ein schlechthin unbedingter Inhalt nur eine schlechthin unbedingte Form haben kann, und umgekehrt; weil, wenn eines bedingt wäre, das andere, wenn auch an sich unbedingt, doch in dieser Verbindung mit einem Bedingten selbst bedingt wäre.«<sup>10</sup> Der unbedingte Inhalt kann aber – da jedes Besondere als bedingt aufgefaßt wird – nur das Ganze sein, das notwendige Totum alles Möglichen, außer dem es nichts gibt und das es auch nicht geben kann, wenn es überhaupt etwas gibt.<sup>11</sup> In seiner Mannigfaltigkeit ist das Totum eins (existiert in der Form der Einheit), und die eleatische Gleichung von Sein, Einem, Ganzem und Zusammenhängendem<sup>12</sup> reproduziert sich wie schon bei Leibniz so nun auch bei Schelling; und zwar durchaus in der Linie jenes an Aristoteles anknüpfenden und über die mittelalterlichen Heterodoxien führenden Materialismus, der die Form aus der entelechialen Materie hervorgehen läßt.<sup>13</sup> »Insofern er [der oberste Grundsatz] nämlich den Inhalt alles Inhalt enthält, gibt er sich zugleich selbst seinen Inhalt, und insofern er als *bestimmter* Grund-

satz, Grundsatz der Form aller Form ist, gibt er sich zugleich, insofern er Grundsatz *überhaupt* ist, selbst seine Form. Die materiale Form führt die formale herbei«. Und dieser oberste Grundsatz wird dahingehend definiert, »dass es Ein oberstes absolutes Prinzip gebe, durch welches mit dem Inhalt des obersten Grundsatzes, also mit dem Inhalt, der Bedingung alles anderen Inhalts ist, notwendig auch seine Form, die Bedingung aller Form ist, gegeben wird, so dass sich beide einander wechselseitig begründen«. <sup>14</sup> Schelling fährt dann fort: »Als allgemeine Form dieser Verbindung [scil. von Inhalt und Form] nämlich ist durch den obersten Grundsatz der Form des wechselseitigen Bestimmteyns des Inhalts durch die Form und der Form durch den Inhalt gegeben« <sup>15</sup> – und dies gilt für das Absolute *apriori*, für jede abgeleitete Wissenschaft aber als regulatives Prinzip ihrer theoretischen Konsistenz. Das muß man in Erinnerung behalten, wenn Schelling alsbald den Übergang von einer an Fichte orientierten Philosophie des Ich zu einer nun voll auf Leibniz zurückgreifenden Philosophie der Natur <sup>16</sup> vollzieht. 1794 allerdings wendet Schelling seine Intention, die sich auf die Konstruktion der Totalität von Welt richtet, noch ganz zurück auf das sich selbst setzende Ich. Die cartesische Fundierung der Erkenntnis auf die allein sichere Selbstgegebenheit des Ich im »Ich denke« bestimmt wie die kantische so auch die fichtesche Ausgangsposition, die Schelling einnimmt: »Nun kann nichts schlechthin gesetzt seyn, als das, wodurch alles andere erst gesetzt wird, nichts kann sich selbst setzen, als was ein schlechthin unabhängiges, ursprüngliches Selbst enthält, und das gesetzt ist, nicht weil es *gesetzt* ist, sondern weil es selbst das *Setzende* ist. Dieses ist nichts anderes als das ursprünglich durch sich selbst gesetzte *Ich*.« <sup>17</sup> Wohl soll die Selbst-Setzung des Ich zugleich die Entgegen-Setzung des Nicht-Ich bedeuten, »weil das Ich nur *durch sich selbst*, dadurch dass es ein Nichtich (aus Freiheit) setzt, sich setzt«. <sup>18</sup> Doch führt diese Dialektik des Setzens nur zu einer Unterschiedenheit im Bewußtsein, also zur Einheit der Welt im Denken, nicht jedoch zur Idee der Natur; sie bleibt transzendentalphilosophisch beschränkt. Schelling verfehlt noch sowohl den spekulativen wie den materialistischen Sinn seines Ansatzes.

Daß das unbedingte und erste Prinzip aller möglichen Gegenständigkeit (Objekthaftigkeit, Objektivität) oder Dinglichkeit (Realität) nicht selbst in einem Objekt oder Ding gefunden werden könne, sondern aller Realität (die ja nur innerweltlich, also extensional, und das heißt bezogen auf ein anderes zu bestimmen ist: A ist  $\bar{A}$  als verschieden von Nicht-A, die Alteritas ist die Form des Seiend-seins) vorausliegen müsse – diese Einsicht, die aus dem Begriff des Unbedingten *apriori* zu gewinnen ist, führte Schelling über die in sich ruhende Substanz des Spinoza hinaus und zugleich hinter Spinoza zurück zu dem reinen Akt des Setzens in der *cogitatio*: »Das Ich allein ist nichts, ist selbst nicht denkbar, ohne dass zugleich sein Seyn gesetzt werde, denn es ist gar nicht denkbar, als insofern es sich selbst denkt, das heisst insofern es ist. . . Ich denke, Ich bin.« <sup>19</sup> Dieses Ich soll das absolute sein, also gerade nicht das in Beziehung zum Objekt stehende, durch diese Beziehung definierte Subjekt, und also schon gar nicht das individuelle Ich einer einzelnen Person. Vielmehr gewinnt Schelling die Idee des absoluten Ich nicht aus der Entgegen-Setzung zum Objekt, sondern aus der Aufhebung (Negation) des Objekts und damit zugleich seines Widerparts, des Subjekts. »Da der Begriff des Objekts eine Antithesis enthält, so muss er ursprünglich selbst nur im Gegensatz gegen ein anderes, das seinen Begriff schlechthin *ausschliesst*, bestimmt seyn, kann also nicht bloss im Gegensatz gegen das Subjekt bestimmbar seyn, das nur *in Bezug* auf ein *Objekt*, also nicht mit *Ausschliessung* desselben, denkbar ist; mithin muss der Begriff von Objekt selbst, und der nur in Bezug auf diesen Begriff denkbare Begriff von Subjekt auf ein Absolutes leiten, das schlechthin allem Objekt entgegengesetzt ist, alles Objekt ausschliesst.« <sup>20</sup> Dieses absolute Ich muß demgemäß von jedem denkenden, das heißt Objekte habenden Ich *wesentlich verschieden* sein, da das Objekt habende, denkende Ich als solches schon ein *Gesetztes*, nicht ein Setzendes ist. Das absolute Ich kann nur als reines Setzen aufgefaßt werden, als *actus purus*, welches der ontologische Titel für Gott war. Gott aber wäre in der theoretischen Philosophie nur als deren Objekt bestimmt, und mithin gerade das Gegenteil dessen, als was er begriffen werden sollte. <sup>21</sup> Eine theologische Interpretation des absoluten Ich bleibt folglich ausgeschlossen. Doch gerade darum schwankt die Vorstellung des absoluten Ich auf eine merkwürdig

unentschiedene Weise zwischen der Undenkbarkeit eines univerrseil gemeinten »ganz Anderen« und dem Solipsismus eines Ich, das allein ich selbst bin.

Der Schritt über die fichtesche Position hinaus ist bereits in dem Übergang vom gesetzten Objekt zum reinen Setzen angelegt. Ist nämlich das reine Setzen verschieden von der Subjekthaftigkeit des Subjekts, die ja korrelativ zur Objekthaftigkeit des Objekts ist, – und das Subjekt selbst existiert ja als gesetztes auch immer nur in objekthafter Weise, – so muß der Unterschied des Absoluten vom Objekt, des Setzens vom Gesetzten in diesem selbst erscheinen. Nun ist jedoch das Gegebene das Gesetzte – und zwar total: Die Natur (oder alles, was ist) erscheint, insofern sie ist, als Gesetztes; als gesetzte Natur jedoch verweist sie auf ein Setzendes, das von ihr nicht verschieden sein darf, sonst wäre es ja, bezogen auf ein Gesetztes, auch wiederum nur ein Gesetztes, Bedingtes. Das Unbedingte kann also nur die gesetzte Natur sein, insofern sie sich selbst setzt. »Nur *das*, was durch sich selbst ist, gibt sich selbst die Form der Identität, denn nur das, was schlechthin ist, weil es ist, ist seinem Seyn selbst nach durch Identität, das heisst durch sich selbst bedingt; da hingegen die Existenz jedes andern Existierenden nicht bloss durch seine Identität, sondern durch etwas ausser derselben bestimmt ist.«<sup>22</sup> Der Unterschied zwischen Gesetztem und Setzendem ist also ein Selbstunterschied der Natur: Diese ist als *natura naturans* zugleich *natura naturata*, und sie wird als *natura naturata* zugleich als *natura naturans* gedacht.<sup>23</sup>

Schellings Abwendung vom cartesisch-kantisch-fichteschen Standpunkt des »reinen Ich« läßt sich an der Konstruktion des Begriffs der Natur als einer in sich selbst unterschiedenen ablesen. Wir folgen seiner Argumentation:

»Da alles, von dem man sagen kann, dass es *ist*, bedingter Natur ist, so kann nur das *Seyn selbst* das Unbedingte sein. Aber da das einzelne Seyn als ein bedingtes sich nur als bestimmte Einschränkung der produktiven Thätigkeit (des einzigen und letzten Substrats aller Realität) denken lässt, so ist das *Seyn selbst* dieselbe produktive Thätigkeit *in ihrer Uneingeschränktheit gedacht*.<sup>24</sup> Dieses Sein könnte durchaus noch als das Sein des Ich, welches das *cogito* in sich findet, begriffen werden. Mit dem *cogito* sind aber dessen Objekte gesetzt – keine *cogitatio* ohne *cogitata*.<sup>25</sup> Nur von den Objekten her wird reduktiv das reine *cogito* »ausgefällt«, es bleibt übrig als die Fähigkeit, alle möglichen Objekte zu denken.

So kann im *cogito* das Absolute nicht gefunden werden, es ist selbst unter die Objektivität subsumiert – und so ist von den Objekten, von allen Objekten auszugehen. »Insofern wir das Ganze der Objekte nur als den Inbegriff des Seyns kennen, ist uns dieses Ganze als eine blosse *Welt*, das heisst ein blosses Produkt.«<sup>26</sup> Das Produkt indessen ist Resultat eines Produzierens. Wie wir gesehen haben, kann das absolute Produzieren von seinem Produkt nicht verschieden, sondern nur unterschieden sein. Genauer noch: der Unterschied muß im Absoluten selbst liegen, Selbstunterschied oder Identität des Nicht-Identischen. »Insofern wir das Ganze der Objekte nicht bloss als Produkt, sondern nothwendig zugleich als produktiv setzen, erhebt es sich für uns zur *Natur*, und diese *Identität des Produkts und der Produktivität*, und nicht anderes, ist selbst im gemeinen Sprachgebrauch durch den Begriff der Natur bezeichnet. Die Natur als blosses Produkt (*natura naturata*) nennen wir Natur als *Objekt* (auf diese allein geht alle Empirie). Die Natur als *Produktivität* (*natura naturans*) nennen wir Natur als *Subjekt* (und auf diese allein geht alle Theorie). Da das Objekt nie unbedingte ist, so muss etwas schlechthin Nichtobjektives in die Natur gesetzt werden, dieses absolut Nichtobjektive ist eben jene ursprüngliche Produktivität der Natur. Jene Identität der Produktivität und des Produkts im *ursprünglichen* Begriff der Natur wird ausgedrückt durch die gewöhnlichen Ansichten der Natur als eines Ganzen, das von sich selbst die Ursache zugleich und die Wirkung und in seiner (durch alle Erscheinungen hindurchgehenden) Duplizität wieder identisch ist.«<sup>27</sup>

Der Begriff einer Natur im Selbstunterschied denkt Natur als selbstbezüglich oder reflexiv. Damit ist der Naturbegriff seiner Formbestimmtheit nach als dialektisch ausgewiesen. Die Erfüllung dieser Form mit den Inhalten der Erfahrung ist die Aufgabe einer Philosophie der Natur, von der verlangt wird, sie »solle die Möglichkeit einer Natur das heisst der gesamten Erfahrungswelt aus Principien ableiten.«<sup>28</sup> Dies kann ebenso spinozistisch wie kantianisch verstanden werden, als allgemeine Ontologie oder als transzendente Erkenntniskritik. Schelling macht jedoch sogleich deutlich, daß es ihm um die Totalität und Einheit der *wirklichen* Welt, nicht bloß unserer Vorstellungen geht. »Die Naturphilosophie als das Entgegengesetzte der Transcendentalphilosophie ist von der letzteren hauptsächlich dadurch geschieden, dass sie die Natur (nicht zwar insofern sie Produkt, aber insofern sie produk-

tiv zugleich und Produkt ist) als das Selbständige setzt, daher sie am kürzesten als der *Spinozismus der Physik* bezeichnet werden kann.«<sup>29</sup> Das ist eine deutliche Absage an Kant und Fichte, eine Rückwendung zur Realphilosophie mit dem Ziele, in der Realität selbst die ideale Ordnung aufzufinden, dergestalt, »dass also das Ideelle auch hinwiederum aus dem Reellen entspringen und aus ihm erklärt werden muss.«<sup>30</sup>

Die Einheit von Produktivität und Produkt erfahren wir an uns selbst: Als natürliches Lebewesen bin ich bedingtes und gesetztes Sein; auch als intelligible Person, die in ihrer Identität beharrt, bin ich gesetzt. Indessen erfahren wir uns zugleich als Subjekte, spontan, frei, tätig. Und daß wir gesetzt sind, vermögen wir wiederum zum Gegenstand unserer Denk-Tätigkeit zu machen, wir verhalten uns zu uns selbst als Naturwesen reflexiv. »Sobald der Mensch sich selbst mit der äusseren Welt in Widerspruch setzt, ist der erste Schritt zur Philosophie geschehen. Mit jener Trennung zuerst beginnt Reflexion; von nun an trennt er, was die Natur auf immer vereinigt hatte, trennt den Gegenstand von der Anschauung, den Begriff vom Bilde, endlich (indem er sein eigenes *Objekt* wird) sich selbst von sich selbst.«<sup>31</sup> Die Reflexion offenbart uns die Entzweiung von Produktivität und Produkt an uns selbst. Aber sie kann diese Entzweiung nicht aufheben – es sei denn um den Preis der Aufhebung der ganzen Welt. Denn das individuelle Ich, dessen ich mir im *cogito* bewußt werde, ist als ein besonderes stets auch ein bedingtes und gesetztes; es müßte sich denn solipsistisch zum Ganzen machen, wollte es sich als Produkt einer eigenen unbedingten Produktivität setzen.<sup>32</sup> So setzt jede Reflexion den Gegenstand voraus, auf den sie sich bezieht; das Denken kann die Objekte (in bezug auf die es doch erst Denken sein kann) so wenig erzeugen, wie Münchhausen sich an den eigenen Haaren aus dem Sumpfe hätte ziehen können; die Reflexionsphilosophie impliziert *per definitionem* die Trennung von Subjekt und Objekt, die Entzweiung von Mensch und Natur.<sup>33</sup> Eine erkenntniskritische Philosophie, die diese Entzweiung im Dualismus von Ding an sich und Erscheinung, von Noumenon und Phaenomenon verewigt, kann gerade nicht zu einem einheitlichen Prinzip von Natur und Mensch, von Objekt und Subjekt gelangen. Sie wagt es nicht, den nächsten Schritt zu tun und den naiven Realismus des Alltagsverstandes nach Durchlaufen der kritischen Reflexion zu restituieren. Diesen Schritt will die Naturphilosophie Schellings leisten: »Nun

haben wir aber ausdrücklich Dinge als *unabhängig von uns* gesetzt. *Uns* dagegen fühlen wir als abhängig von den Gegenständen. Denn unsere Vorstellung ist selbst nur *reell*, insofern wir genöthigt sind, zwischen ihr und den Dingen Übereinstimmung anzunehmen. Also können wir die Dinge nicht zu Wirkungen unserer Vorstellungen machen. Es bleibt daher nichts übrig, als die Vorstellungen von den Dingen abhängig zu machen, diese als Ursachen, jene als Wirkungen zu betrachten.«<sup>34</sup>

Der realistische Ansatz ist beachtlich. Nun liefern uns aber die Vorstellungen nur eine unendliche Vielheit von Dingen, allerdings in einer Ordnung der Koexistenz und Sukzession, für die nach dem Gesagten auch zu gelten hat: ihr »Grund muss also in den Dingen liegen.«<sup>35</sup> Die Vorstellung faßt jedoch die Einheit, die das Prinzip dieser Ordnung sein müßte, im Gegensatz zur Vielheit; Einheit ist unterschieden von der Mannigfaltigkeit, sie wird als homogen gedacht. In einer homogenen Materie findet sich indessen kein Grund, warum diese an einer Stelle anders beschaffen sein solle als an einer anderen; die qualitativ verschiedene Vielheit (Quantität) wird so nicht deduzierbar. Darum muß die Materie aus einem aktiven, ihr innewohnenden und sie ausmachenden Moment begriffen werden, nämlich als Kraft, und dies ist der letzte metaphysische Terminus, zu dem die Philosophie vordringen kann: »Allein von Einwirkungen, wodurch Kräfte *eingepflanzt* werden, habt ihr keinen Begriff. Ihr wisst nur, wie Materie, das heisst selbst Kraft gegen Kraft wirkt; und wie auf etwas, das ursprünglich nicht *Kraft* ist, gewirkt werden könne, begreifen wir gar nicht... Also könnt ihr Materie ohne Kraft gar nicht denken.«<sup>36</sup> Nicht von außen, durch einen transzendenten Einfluß, kommt die Bewegtheit und damit die Differenzierung zur Vielheit in die Materie hinein, sondern diese selbst ist nichts anderes als eben das aktive Prinzip der Natur. Schon Leibniz hat gegen Descartes eingewandt, die physikalische Wirklichkeit könne nicht erklärt werden, wenn man die materielle Substanz auf das Merkmal der Ausdehnung reduziere; es bedürfe vielmehr des Begriffs der Kraft – und das sei ein metaphysischer Begriff.<sup>37</sup>

Indem Schelling seine Konzeption der Natur auf eine aktive, mit Kraft ausgestattete und als Kraft sich wirklichsche Materie gründet, knüpft er an die Tradition der Leibnizschen Metaphysik an, die durch Kants Kritik verschüttet worden war. Er ist sich dessen auch durchaus bewußt, wie die programmatische Äußerung über die Aktualität von Leibniz zeigt: »Die Zeit ist gekommen, da man seine Philosophie wiederherstellen kann.«<sup>38</sup> Von da an sind die Bezugnahmen auf Leibniz in Schellings Naturphilosophie häufig, eine Tradition wird aufgenommen, in der Lessing, Herder und Goethe standen und aus der Schelling später sich – in ausdrücklicher Wendung gegen Spinoza und Leibniz – wieder ausgrenzte.<sup>39</sup> Diese spätere Wendung braucht uns hier nicht zu interessieren; auch nicht, in welchem Zusammenhang sie mit dem Seinsbegriff steht, der in der *Philosophie der Offenbarung* leitend wird und der ein (partiell legitimes, obschon ins Theologische gewendetes) Interesse an der Unmittelbarkeit gegen die Hegelsche Grundkategorie der »Vermittlung« (und damit auch gegen die Leibnizsche *harmonie universelle*) artikuliert.<sup>40</sup> Hier kommt es uns vielmehr darauf an zu sehen, aus welchen theoretischen Quellen und aus welcher Problemauffassung die dialektische Naturphilosophie Schellings entspringt.<sup>41</sup> In der naturwissenschaftlichen Materialismus seiner Zeit darauf bestanden, daß physikalische Sachverhalte, die sich letztlich auf Bewegungen zurückführen lassen<sup>42</sup>, nur auf physikalische, das heißt mechanische Weise erklärt werden dürfen, wenn auch die Mechanik selbst nicht mechanisch begründet werden könne.<sup>43</sup> Indessen hat er zugleich geltend gemacht, daß die Ausdehnung allein und die nur auf sie bezogene Bewegung zur Erklärung der qualitativen Mannigfaltigkeit nicht ausreichen, und daß die Ausdehnung selbst als Aktion (das Wort als *nomen actionis*) verstanden werden müsse.<sup>44</sup> Die Aktion beruht aber auf einem Moment des Aktiven (der Aktivität), durch das erst das Seiende konstituiert wird und das, da es prinzipiell unendlich wie die Gesamtheit alles Seienden sein müßte und folglich keine Verschiedenheit an sich selbst hervorbrächte, jeweils durch ein ihm entgegengesetzt wirkendes aktives Moment des Widerstandes gehemmt sein müsse, wenn es die Besonderheit eines bestimmten Seienden bedingen solle. Beide Momente – das der Aktivität (als

Prinzip der Veränderung) und das der Widerständigkeit (als Prinzip der Beharrung) sind für Leibniz nur Arten ein und desselben »ursprünglichen inneren Prinzips«<sup>45</sup>, eben der Kraft, die als *vis activa* und *vis passiva* Tätigkeit und Hemmung ist. Nun hat Josef König gezeigt, daß der Leibnizsche Begriff der Kraft, »als das Prinzip des Handelns und des Leidens«<sup>46</sup>, das von Hegel explizierte Grundverhältnis einer dialektischen Logik ausdrückt, nämlich »das übergreifende Allgemeine ist.«<sup>47</sup> Die Leibnizsche Idee der Natur ist also dadurch gekennzeichnet, daß »die Natur als das Prinzip der Bewegung und Ruhe definiert« ist und »daß jeder Körper eine bewegende Kraft, ja eine innerliche, wirkliche Bewegung schon vom Ursprunge der Dinge an in sich enthält.«<sup>48</sup> Die universelle, in sich unterschiedene Kraft (die als *vis activa* zugleich ihr Gegenteil, die *vis passiva*, unter sich subsumiert) ist demgemäß das Prinzip der Einheit der mannigfaltigen Welt. Josef König expliziert: »Das Handeln als übergreifende Gattung ist die Seite des Ansich oder des Metaphysischen. Die zwei Arten aber dieser Gattung, das Handeln als Art seiner selbst und sein Gegenteil, das Leiden, sind die Seite der Erscheinung. Oder platonisch-pythagoreisch gesagt: Das Eine ist die Seite der metaphysischen Wahrheit; das Viele ist die Seite der Erscheinung oder die Seite dessen, was man – wie Leibniz sich dann ausdrückt – zwar sinnvoll, aber nicht in metaphysischer Strenge aussagen kann.«<sup>49</sup> Die hier umrißhaft angedeutete Leibnizsche Natur-Metaphysik läßt sich nun unschwer in Schellings Konzeption einer »spekulativen Physik« wiedererkennen. Die Feststellung, »dass weder Kräfte ohne Materie, noch Materie ohne Kräfte vorstellbar ist«<sup>50</sup>, steht ganz und gar auf dem Boden des Leibnizschen Materie-Begriffs. Und es ist Schelling schon in diesem frühen Stadium der Entwicklung seiner Naturphilosophie klar gewesen, daß er die Grenze des verständigen, experimentellen, empirischen *naturwissenschaftlichen* Denkens spekulativ übersteigen müsse, um zu einer *Begründung* der Mechanik aus der Idee der Totalität der Natur zu kommen. »Kraft können wir uns nur als etwas Endliches denken. Endlich aber ist ihrer *Natur* nach keine Kraft, als insofern sie durch eine entgegengesetzte beschränkt wird. Wo wir daher Kraft denken (wie in der Materie), da müssen wir uns auch eine ihr *entgegengesetzte* Kraft denken.«<sup>51</sup> Die Besonderheit des endlichen Gegenstandes, seine Bestimmtheit gegenüber der unbestimmten Unendlichkeit der *prima materia* (deren Potentialität Leibniz aktiv als

*puissance* gefaßt hatte, worin Schelling ihm folgt), setzt die Unterschiedenheit in sich der ursprünglichen Kraft, also die Entgegensetzung von *vis activa* und *vis passiva* als Arten der *vis activa*, voraus. 1797 ringt Schelling noch mit der dialektischen Formulierung dieses Verhältnisses. Er meint, die beiden entgegengesetzten Kräfte in einem Dritten aufheben zu müssen, das er Geist nennt, und gewahrt, daß dann die Einheit der Welt wieder in den Dualismus Geist-Materie auseinanderfällt.<sup>52</sup> Die identitätsphilosophische Gewaltlösung – »Die Natur soll der sichtbare Geist, der Geist die unsichtbare Natur seyn. Hier also, in der absoluten Identität des Geistes *in* uns und der Natur *ausser* uns, muss sich das Problem, wie eine Natur ausser uns möglich sey, auflösen. Das letzte Ziel unserer weiteren Nachforschung ist daher diese Idee der Natur«<sup>53</sup> – bleibt unbefriedigend, und sie enthält, gleichsam verdrängt, die theologische Mystifikation in sich, wenn Schelling auch zu dieser Zeit statuiert, die Erklärung der Natur daraus, »dass ein göttlicher Verstand ihr Urheber sey, heisst nicht philosophiren, sondern fromme Betrachtungen anstellen«.<sup>54</sup>

Der Weg aus dem Dilemma des Dualismus von Geist und Materie führt über eine nicht mechanizistische, sondern organizistische Materie-Deutung<sup>55</sup>, wofür Schelling wiederum im Leibnizschen Substanzbegriff sein Vorbild findet.<sup>56</sup> Der Übergang zur Kategorie des Organischen wird daher auch durch den Rückgriff auf Leibniz vorbereitet. Denn im Begriff der individuellen Substanz, der Monade, »ist ursprünglich vereinigt, was alle übrige Philosophie trennt, das Positive und das Negative, das Thätige und Leidende unserer Natur. Wie im Unendlichen ausser uns *Bestimmungen* seyn können, wusste Spinoza nicht verständlich zu machen, und vergebens suchte er einen Übergang vom Unendlichen zum Endlichen zu vermeiden. Dieser Übergang findet sich nur da nicht, wo Endliches und Unendliches *ursprünglich* vereinigt sind, und diese *ursprüngliche* Vereinigung ist nirgends, als im Wesen der individuellen Natur. Leibniz ging also weder vom Unendlichen zum Endlichen, noch von diesem zu jenem über, sondern beides war ihm auf einmal – gleichsam durch eine und dieselbe Entwicklung unserer Natur – durch eine und dieselbe Handlungsweise unseres Geistes wirklich gemacht«.<sup>57</sup> Die Einheit des Entgegengesetzten in der Tätigkeit jedes Einzelnen ist der logisch-ontologische Grund für die Einheit der Welt: »Denn alles, was ausser uns wirklich ist, ist ein Endliches, also nicht denkbar ohne ein Positives, das ihm Realität,

und ein Negatives, das ihm Grenze gibt. Diese Vereinigung positiver und negativer Thätigkeit aber ist nirgends als in der Natur eines Individuums *ursprünglich*«. <sup>58</sup> Diese Konsequenz, die im Leibnizschen System ausgearbeitet vorliegt, zieht Schelling zwei Jahre später emphatisch in der Gleichsetzung von Sein, Natur und Tätigkeit. Er sagt, es sei »die Natur selbst nichts anderes als der Inbegriff *alles Seyns*... Darum behaupten wir: Alles Einzelne (in der Natur) sey nur eine Form des Seyns selbst, das *Seyn selbst* aber = absoluter Thätigkeit. Denn wenn das Seyn selbst = Thätigkeit ist, so kann auch das *einzelne* Seyn nicht absolute *Negation* der Thätigkeit seyn. Das Naturprodukt selbst müssen wir uns allerdings unter dem Prädicat des Seyns denken. Aber dieses Seyn selbst ist von einem höheren Standpunkt angesehen nichts anderes als eine *continuirlich-wirksame Naturthätigkeit*, die in ihrem Produkte erloschen ist.«<sup>59</sup> Hier wird nun, wenn auch noch nicht terminologisch fixiert, das Verhältnis von produzierender Natur und Naturprodukt als Selbstunterschied des Produzierenden gedacht. Das Produkt ist zwar erloschene Tätigkeit, aber nicht absolute Negation der Tätigkeit, also doch noch eine Art Tätigkeit. Der zweite Satz und der erste Folgesatz des *Ersten Entwurfs eines Systems der Naturphilosophie* von 1799 stoßen zu dieser dialektischen Fassung vor: »Absolute Thätigkeit ist nicht durch ein endliches, sondern nur durch ein *unendliches* Produkt darstellbar... Ist die Natur absolute Thätigkeit, so muss diese Thätigkeit als ins Unendliche gehemmt erscheinen. (Der ursprüngliche Grund dieser Hemmung aber muss, da die Natur *schlechthin* thätig ist, doch nur wieder *in ihr selbst* gesucht werden).«<sup>60</sup> Es erscheint wie eine blinde Stelle in der Konstruktion, daß dann aber der Selbstunterschied, der hier angesprochen ist, doch wieder als Dualität verstanden wird.<sup>61</sup> Wenn Schelling seine Naturphilosophie als eine »dynamische Atomistik« versteht<sup>62</sup> und die einfache, atomare Substanz als einen (nicht im Raume befindlichen, nur intensional ausdrückbaren, nur als Intensität, nicht als Extension beschreibbaren) Kraftpunkt auffaßt, für den er den Titel »Naturmonade« einführt<sup>63</sup>, so befindet er sich unmittelbar in der Nachfolge Leibniz'. »Das Einfache lässt sich nur dynamisch denken, und als solches ist es *gar nicht im Raume* (es bezeichnet nur das *jenseits* aller Raumerfüllung Gedachte), es ist also auch keine Anschauung davon möglich als durch sein *Produkt*... Aber jenseits des Raumes gedacht wird nur die *reine Intensität*. Dieser Begriff der reinen Intensität wird aus-

gedrückt durch den Begriff der Aktion.«<sup>64</sup> Bis in das Strukturmodell des Verhältnisses von Intensität und Extension folgt Schelling der Leibnizschen Konzeption, wenn er Tätigkeit und Passivität, *appetitus* und *perceptio*, als zwei Arten desselben, nämlich der absoluten Tätigkeit auffaßt. »In der Thätigkeit, welche das Absolut-Innere dem Äusseren entgegensetzt, liegt seine Receptivität für das Äussere, und umgekehrt von seiner Receptivität für das Äussere hängt seine Thätigkeit ab... Das ganze Geheimnis beruht auf jenem Gegensatz zwischen *Innerem* und *Äusserem*, den man zugeben muss, wenn man in der Natur überhaupt etwas Individuelles zugibt.« Also: »Die Thätigkeit des Organismus ist bestimmt durch seine Receptivität, und umgekehrt. Weder seine Thätigkeit noch seine Receptivität ist an sich etwas Reelles, Realität erlangen beide nur in dieser Wechselbestimmung.«<sup>65</sup> Tätigkeit ist Wirken auf anderes und Auffangen der Wirkung von anderem, absolute Tätigkeit mithin ein universelles System von Wechselwirkungen. Ein solches System, die Welt im ganzen, läßt sich jedoch darstellen als ein kontinuierlicher Strom von Information oder als Kommunikationsprozeß, in dem jedes Einzelne ein mehr oder weniger vollkommener Ausdruck des Ganzen ist. Und so schließt Schelling den *Ersten Entwurf eines Systems der Naturphilosophie* mit der wahrhaft Leibnizschen Formel, die die »dynamische Organisation des Universums« angeben soll: »Die Wirklichkeit des dynamischen Processes für jedes einzelne Produkt ist bedingt durch *Mittheilung*, welche im Universum ins Unendliche statthat.«<sup>66</sup>

#### IV

In der verschiedenen Abkehr Schellings von Kant (und Fichte) und in der Rückbesinnung auf Spinoza und Leibniz manifestiert sich ein sachliches Problem des deutschen Idealismus (und in diesem Zusammenhang möchte ich an dem sonst zu Recht kritisierten Begriff festhalten). Kant hatte wohl die erkenntnistheoretische Interpretation und Begründung des Verfahrens der Begriffs- und Theoriebildung in den experimentellen Naturwissenschaften geliefert – und zwar tiefer ansetzend, als es die Reflexion der Naturforscher von Galilei bis Newton getan hatte. Allerdings hatte Kant sich am Typus der Mechanik als Grundwissenschaft von der Natur orientiert und Naturwissenschaften wie Chemie und Biologie aus sei-

nem Konzept strenger Wissenschaftlichkeit ausgeschlossen.<sup>67</sup> Aber selbst dann, wenn man in der Newtonschen Physik das Modell einer strengen Naturwissenschaft anerkannte, blieb Kants Begründung der systematischen Schlüssigkeit ihres Erkenntnistyps aus der transzendentalen Verfassung des menschlichen Erkenntnisvermögens unbefriedigend, weil sie die Natur, so wie sie *ist*, gerade von ihrer wissenschaftlichen Darstellung unüberbrückbar abtrennte. Die Idee einer jede empirische Gegebenheit übersteigenden Gesamtzusammenhangs aller Dinge, die auch Kants Natur-Begriff beherrscht (von ihm jedoch in den Bereich der »Gedankenformen« verwiesen ist)<sup>68</sup> wird von der *Kritik der reinen Vernunft* dem »transzendentalen Schein« subsumiert, dem die Antinomien entspringen. So bleibt das Bild der Natur, das wir haben, dem Sein der Natur inkommensurabel. Schelling formuliert mithin nicht nur das Interesse der Metaphysiker, sondern auch das Selbstverständnis der Naturforscher, wenn er sagt: »Wir verlangen zu wissen, nicht, wie eine solche Natur ausser uns entstanden, sondern wie auch nur die *Idee* einer solchen Natur *in uns* gekommen sey; nicht etwa nur, wie wir sie willkürlich erzeugt haben, sondern wie und warum sie ursprünglich und *nothwendig* allem, was unser Geschlecht über Natur von jeher gedacht hat, zugrunde liegt.«<sup>69</sup> Die Frage nach der ontologischen Verfassung der Welt im ganzen ließ sich (auch aus wissenschaftstheoretischen Gründen) nicht in die »Logik des Scheins« abdrängen und provozierte den Rückgriff auf die systematischen Entwürfe der Metaphysik des 17. Jahrhunderts.

Nun blitzt zwar bei Schelling der (von ihm später als materialistisch bekämpfte) spinozistisch-leibnizianische Gedanke einer Begründung der Subjektivität in einer allgemeinen Theorie der Natur auf – wie wir an verschiedenen Stellen unserer Untersuchung gesehen haben; aber er kann die Natur, obschon er ihre Unterwerfung unter die Subjektivität gelegentlich als ein Mißverhältnis erkennt<sup>70</sup>, nicht als wirklich übergreifend konstruieren, er kann den Standpunkt der kapitalistischen Aneignung der Natur durch den produzierenden Menschen nicht verlassen – vielmehr ist es seine Leistung, von diesem Standpunkt aus ein Verständnis der Natur als Produktivkraft gewonnen zu haben<sup>71</sup>, wofür er den Leibnizschen Kraftbegriff nutzt. Allerdings vermag er den die Natur ausschaltenden Produzenten – dessen neuzeitliche (das heißt in der bürgerlichen Gesellschaft hervortretende) Entzweiung von seiner eige-

nen Natürlichkeit er wahrnimmt – nicht real mit der Natur versöhnen (und dazu böten ihm die kapitalistischen Produktionsverhältnisse auch gar keine Handhabe), sondern sucht nur noch die ideale Identität von Subjekt und Objekt in einem »auf das Anschauen des Unendlichen im Endlichen gerichteten« »Mystizismus«<sup>72</sup>, in dem die Hegelsche aus dem Begriff der Arbeit gewonnene Kategorie der Vermittlung überhaupt nicht in den Blick kommt. Daß dieser »Mystizismus« schon in der Schrift von 1802 *Über das Verhältnis der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt* auftaucht, zeigt, wie Schellings Spätphilosophie sich in den Aporien des Frühwerks vorbereitet und aus ihnen entspringt. Diese Aporien drücken sich in der idealischen, religiös-überschwenglichen Illusion aus, die Entzweiung könne im Denken einer »höheren Potenz« überwunden werden. »Es ist keine Aussicht, aus dem ungebildeten Ernst und der trüben Empfindsamkeit der modernen Betrachtung der Natur wieder zu der Heiterkeit und Reinheit der griechischen Naturanschauung zurückzukehren, als auf dem Einen Wege der Wiederherstellung der verlorenen Identität durch die Speculation und Wiederaufhebung der Entzweiung in einer höheren Potenz, da zu der ersten, nachdem sie einmal überschritten, zurückzukehren versagt ist.«<sup>73</sup>

So bleibt Schellings Naturphilosophie, ungeachtet ihrer starken materialistischen Einschläge, im ganzen idealistisch – und zwar deshalb, weil sie den Gegensatz von Subjekt und Objekt nicht auf der Ebene der Natur selbst durch Vermittlung aufhebt (was erst Marx in der Entfaltung des Kategorienkomplexes »gegenständliche Tätigkeit«, »Arbeit«, »materielle Produktion« gelingt), sondern durch Dekretierung der Identität des Verschiedenen, des Ich und der Natur, diesen Gegensatz in sich zusammenfallen läßt. Wenn Schelling aber in dieser Identität den subjektiven Idealismus Fichtes wie den empiristischen Realismus des »gesunden Menschenverstandes« meiden will, so restituirt sich ihm unter der Hand wieder der Dualismus, den er überwinden wollte. Die Absicht, die Naturphilosophie *an die Stelle* der Transzendentalphilosophie zu setzen, wird zwar ausgesprochen: »Die Naturphilosophie als das Entgegengesetzte der Transzendentalphilosophie ist von der letzteren hauptsächlich dadurch geschieden, dass sie die Natur (nicht zwar insofern sie Produkt, aber insofern sie produktiv zugleich und Produkt ist) als das Selbständige setzt, daher sie am kürzesten als der *Spinozismus* der *Physik* bezeichnet werden

kann. Es folgt von selbst daraus, dass in dieser Wissenschaft keine idealistischen Erklärungsarten stattfinden, dergleichen die Transzendentalphilosophie wohl geben kann, da ihr die Natur nichts anderes als Organ des Selbstbewusstseyns und alles in der Natur nur darum nothwendig ist, weil nur durch eine solche Natur das Selbstbewusstseyn vermittelt werden kann.«<sup>74</sup> Aber das Programm, »in der Naturphilosophie jenes Subjekt-Objekt, das ich Natur nenne, allerdings in seiner Selbstconstruction«<sup>75</sup> zu entwickeln, bleibt uneingelöst, weil diese Selbstconstruction die Deduktion des »ich denke« oder des Wissens als Reflexionsstufe der Natur selbst zu vollziehen hätte. (Leibniz unternimmt dies auf dem Boden der These von der Universalität der Perception, indem er ein Continuum von der *perceptio confusa* bis zur *perceptio distincta* reichen läßt.) Schelling aber erklärt ausdrücklich die Naturphilosophie und das System des transzendentalen Idealismus als zwei komplementäre Wissenschaften vom »Parallelismus der Natur mit dem Intelligenten«, »welchen vollständig darzustellen weder der Transcendental- noch der Natur-Philosophie allein, sondern nur *beiden Wissenschaften* möglich ist, welche eben deswegen die beiden ewig entgegengesetzten seyn müssen, die niemals in Eins übergehen können.«<sup>76</sup> Der Rückschlag in den Idealismus wird vollzogen, wenn die Totalität der Natur als universelles System der Mitteilung (das ist der wechselseitigen Repräsentationen) übergeht in die Form des Wissens, das dann Objektives (= Natur) und Subjektives (= Ich) *umgreift*, aber als Wissen eben doch *ichhaft*, intelligenthaft gedacht wird und mithin die Natur *übergreift*: »Alles Wissen beruht auf der Übereinstimmung eines Objektiven mit einem Subjektiven... Wir können den Inbegriff alles bloss *Objektiven* in unserm Wissen *Natur* nennen; der Inbegriff alles Subjektiven heiße dagegen das *Ich*, oder die *Intelligenz*. Beide Begriffe sind sich entgegengesetzt... Im Wissen selbst – *indem* ich weiss – ist Objektives und Subjektives so vereinigt, dass man nicht sagen kann, welchem von beiden die Priorität zukomme.«<sup>77</sup> (Das »ich« im Einschub »indem ich weiss« ist verräterisch!) So geht die Dualität in den Idealismus über, allerdings so, daß daraus später die Hegelsche Figur der spiegelbildlichen Entsprechung von Idee und Natur entstehen kann.<sup>78</sup> Schelling hingegen bleibt im Wissen selbst gefangen: »Der Transcendentalphilosoph fragt nicht: welcher letzte Grund unseres Wissens mag *ausser* demselben liegen? sondern: was ist das letzte *in unserem Wissen selbst*, über das wir nicht

hinauskönnen? – Er sucht das Princip des Wissens *innerhalb des Wissens*.<sup>79</sup> Damit aber kommt er nicht über die abstrakte Identität hinaus, das von Schelling selbst in seiner Spätphilosophie geltend gemachte Sein, das vor allem Denken liegen müsse<sup>80</sup>, ist hier noch vom Wissen aufgesogen. Damit gelangt er wiederum nur zum Ich: »Dieses *erste Wissen* ist für uns nun ohne Zweifel das Wissen von uns selbst, oder das Selbstbewusstseyn«<sup>81</sup> – womit wir wieder bei dem cartesianischen Ausgangspunkt angelangt wären, während Leibniz, indem er dem Identitätsprinzip den Erfahrungssatz, daß wir Mannigfaltiges perzipieren, zur Seite stellt, die Materialität der Welt in den Anfang einbringt.<sup>82</sup>

Mit dem System des *transcendentalen Idealismus* entfernt sich Schelling wieder von den spinozistisch-leibnizischen Elementen seiner Naturphilosophie.<sup>83</sup> Kraft, Tendenz, Strebung – jene von Leibniz in die Metaphysik als zentral eingeführten Begriffe – waren Termini für den Grund oder das Prinzip der Bewegtheit der Materie; ohne Bewegung aber gäbe es keinen Übergang von dem einen materiellen Kontinuum der Welt zur Vielheit der Seienden. Leibniz gewann dieses Prinzip, indem er (wie wir sahen) von der unzweifelhaften Erfahrung ausging, daß Mannigfaltiges wahrgenommen wird: dies ist ihm, zusammen mit dem Identitätssatz, erste und unhintergehbare Voraussetzung des Denkens. Die Konstruktion der Einheit des Universums erfolgt also auf dem Wege über die Explikation der im Begriff der empirisch gegebenen Mannigfaltigkeit eingeschlossenen Voraussetzungen, die einzelne Vorstellung kann so zum Spiegel des unendlichen Ganzen werden, die Idee des unendlichen Ganzen wird nicht mehr angeschaut, sondern erscheint im Medium des endlichen Einzelnen. Der endliche Verstand vermag die unendliche Totalität nur indirekt über die Vielheit der einzelnen Substanzen zu erfassen.

Demgegenüber stellt Schelling das Problem so, daß er aus der abstrakt eingesehenen unendlichen Einheit der Natur die Vielheit der endlichen Einzelnen deduzieren will – ohne in das Dilemma Spinozas zu verfallen, der das real erfahrene Einzelne nur als Modifikation der einen Substanz, als unselbständiges Phänomen fassen konnte. Der *Erste Entwurf eines Systems der Naturphilosophie* von 1799 manifestiert dieses deduktive Verfahren. Er beginnt mit der Setzung: »Das Unbedingte kann überhaupt nicht in irgend einem einzelnen *Ding*, noch in irgendetwas gesucht werden, von dem man sagen kann, dass es *ist*. ... Umgekehrt kann man vom Unbe-

dingten niemals sagen, dass es *ist*. Denn es ist das *Seyn selbst*, das in keinem seiner endlichen Produkte sich ganz darstellt, und wovon alles Einzelne nur gleichsam ein besonderer Ausdruck ist.«<sup>84</sup> Aus der Unterscheidung zwischen dem Sein schlechthin und dem jeweils bestimmten Seienden, das in seiner Bestimmtheit festgehalten werden kann, folgt der Prozeßcharakter des Seins: »So ist das *Seyn selbst* nichts anderes als *das Construiren selbst*, oder da die Konstruktion überhaupt nur als Thätigkeit vorstellbar ist, nichts anderes als die *höchste construierende Thätigkeit*, die, obgleich selbst nie Objekt, doch Princip alles Objektiven ist. ... wenn das *Seyn selbst* nur *Thätigkeit* ist, so kann auch das einzelne *Seyn* nur als eine bestimmte Form oder Einschränkung der ursprünglichen Thätigkeit angesehen werden.«<sup>85</sup>

Während also Leibniz von der Vielheit aufsteigend (wenn auch nicht induktiv!) die Einheit der Welt konstruiert und das metaphysische System nicht den Wissenschaften vorschreibt, sondern aus ihnen entwickelt, will Schelling die Wissenschaften aus dem metaphysischen System (als dessen Einschränkung) hervorgehen lassen. Jede Wissenschaft kann so aber nur ein Teilbereich der Metaphysik sein (und das ist bei Schelling ihr Sinn als »spekulative Disziplin«, zum Beispiel als »spekulative Physik«); zwischen Philosophie und Empirie wird, wie Schelling selbst es sieht, eine unüberbrückbare Kluft aufgerissen: »Ursprünglich aber ist für uns in der Natur überhaupt kein *einzelnes Seyn* (als ein zu Stande gekommenes) vorhanden, denn sonst ist unser Thun nicht Philosophie, sondern Empirie.«<sup>86</sup> Damit ist die Grenze des Schellingschen Ansatzes in der Entwicklung einer spekulativen Dialektik bezeichnet. Denn die Bezeichnung seines Verfahrens als »spekulativ«<sup>87</sup> steht in entschiedenem Gegensatz zu jenen philosophischen Verfahren der Konstruktion von Totalität, die – wie Leibniz im Begriff der Widerspiegelung und Hegel in der Kategorie der Vermittlung – in der Dialektik ein Instrument zur Darstellung des unendlichen Ganzen im Teil entwickelt haben.

- <sup>1</sup> F. W. J. Schelling, *Sämmtliche Werke*, Stuttgart 1856ff., Band I, S. 85ff.
- <sup>2</sup> Ebd., S. 87.
- <sup>3</sup> Vgl. B. de Spinoza, *Ethica* I, Def. 1; Expl. ad def. 6; Prop. 6 cor. al.; Prop. 8 schol. I. In dieser Deduktion läßt sich unschwer das Muster der Schellingschen Argumentation erkennen; das Absolute, aus sich selbst (aus eigener Kausalität) Gesetzte, würde auch von Schelling wie von Spinoza bestimmt als das »quod in se est et per se concipitur« (Prop. 8 schol. II).
- <sup>4</sup> F. W. J. Schelling, *Sämmtliche Werke*, a.a.O., Bd. I, S. 96: »Sollen wir von Grundsatz zu Grundsatz, von Bedingung zu Bedingung bis zu dem obersten absolut kategorischen zurückgehen? Allein wir müssten nothwendig von *disjunctiven* Sätzen anfangen, d. h. jeder Grundsatz würde, insofern er weder durch sich selbst (denn sonst wär' er der oberste) noch durch einen höhern (den wir erst suchen wollen) bestimmt ist, nicht einmal tüchtig dazu seyn, der erste Punkt einer regressiven Untersuchung zu werden. Doch das erste Merkmal, das im Begriff eines schlechthin unbedingten Satzes liegt, weist uns selbst einen ganz andern Weg an, ihn zu suchen. Ein solcher nämlich kann nur durch sich selbst bestimmt, nur durch *seine eigenen Merkmale* gegeben seyn.«
- <sup>5</sup> Schelling (ebd., S. 101) hält emphatisch an dieser Aufgabe der Philosophie fest: »Alle Philosophen (die diesen Namen verdienen) sprechen von einem obersten Grundsatz ihrer Wissenschaft, der evident seyn müsse...« Zu Kants Kapitulation, die der empiristischen Konstruktion der Analogien der Erfahrung entspringt, vgl. Hans Heinz Holz, *Natur und Gehalt spekulativer Sätze*, Köln 1980, S. 20 und 22 ff.; ausführlicher in: »Bemerkungen zu Kants Analogien der Erfahrung«, Vortrag beim Internationalen Kant-Symposium 1981 in Riga.
- <sup>6</sup> F. W. J. Schelling, *Sämmtliche Werke*, a.a.O., Bd. I, S. 90.
- <sup>7</sup> Ebd., S. 102. Allerdings verkennt Schelling, daß Leibniz in den Theoremen von der *repraesentatio mundi* und der Perspektivität der Repräsentation in der Einzelmonade (denen die ontologische Interpretation des Prinzips *praedicatum inest subiecto* entspricht) die Inhaltlichkeit der absoluten Form der Einheit (der *harmonie universelle*) nicht nur behauptet, sondern bestimmt. Schelling ist hier noch auf das Fichtesche Ich als absoluten Form-Inhalt fixiert und kann die bei Leibniz konzipierte »substantielle Form« der Natur nicht erkennen, weshalb er ihm vorwirft, daß er die Form »als eine durch keinen Inhalt begründete Form aufstellte« (ebd., S. 103).
- <sup>8</sup> Ebd., S. 94. Die Form-Inhalt-Einheit macht auch den Kern der Monadenmetaphysik aus; vgl. H. H. Holz, *Leibniz*, Stuttgart 1958 (Neubearbeitung Leipzig 1983), Kap. 2.
- <sup>9</sup> G. W. Leibniz, *Monadologie*, cap. 7 (u. ö.), in: *Kleine Schriften zur Me-*

*taphysik*, hg. von H. H. Holz, Frankfurt/Main und Darmstadt 1965, S. 426.

- <sup>10</sup> F. W. J. Schelling, *Sämmtliche Werke*, a.a.O., Bd. I, S. 90 und 92.
- <sup>11</sup> Dazu die Leibniz-Axiome – »was identisch ist, ist wahr, und was einen Widerspruch einschließt, ist falsch« und »Mannigfaltiges wird von mir wahrgenommen« –, die Leibniz als »erste Prinzipien« bezeichnet, von denen bewiesen werden könne, daß es unmöglich sei, sie zu beweisen; G. W. Leibniz, *Opuscules et fragments inédits*, ed. L. Couturat, Paris 1903, S. 183. Vgl. H. H. Holz, »Die Konstruktion des Kontingenten«, in: K. Peters/W. Schmidt/H. H. Holz, *Erkenntnisgewißheit und Deduktion*, Darmstadt und Neuwied 1975, S. 129ff.
- <sup>12</sup> Parmenides, B 8.
- <sup>13</sup> Vgl. E. Bloch, »Avicenna und die aristotelische Linke«, *Werke*, Bd. 7, Frankfurt/Main 1972, S. 479ff.
- <sup>14</sup> F. W. J. Schelling, *Sämmtliche Werke*, a.a.O., Bd. I, S. 94.
- <sup>15</sup> Ebd., S. 94f.
- <sup>16</sup> A.a.O. Bd. II, S. 20.
- <sup>17</sup> A.a.O. Bd. I, S. 96. Die Aspekte des Fichteschen Konzepts für die Begründung der Wissenschaften lassen wir hier außer Betracht.
- <sup>18</sup> Ebd., S. 99. Vgl. auch: »Wenn das Ich bloss sich selbst setzte, so wäre alle mögliche Form durch die Form der Unbedingtheit erschöpft, eine Unbedingtheit, die nichts bedingte« (ebd., S. 98). Und weiter: »Eben damit ist nun aber auch der Inhalt (und dadurch auch die Form) eines zweiten Grundsatzes gegeben, der so lautet: *Nichtich ist nicht Ich* (Nichtich > Ich). Als Inhalt des Grundsatzes ist gegeben ein *Nichtich überhaupt*, als möglicher Inhalt eines Grundsatzes *überhaupt*« (ebd.). Mit spinozistischer Konsequenz macht Schelling die Negation zum Vehikel der Deduktion des Nicht-Ich, so wie die Negation bei Spinoza die Attribute und Modi an der Substanz zu unterscheiden gestattet und diese damit aus der intensionalen Einheit des Ganzen in die extensionale Mannigfaltigkeit ihrer Affektionen überführt.
- <sup>19</sup> F. W. J. Schelling, »Vom Ich als Prinzip der Philosophie« (1795), in: *Sämmtliche Werke*, a.a.O., Bd. I, S. 149ff., hier: S. 168.
- <sup>20</sup> Ebd., S. 169.
- <sup>21</sup> Ebd., S. 168, Anm. 1. – Darum weist Schelling hier auch Spinozas Substanz-Begriff ab: »Auch Spinoza hat nirgends bewiesen, dass das Unbedingte im Nicht-Ich liegen könne und liegen müsse; vielmehr setzt er, nur durch seinen Begriff des Absoluten geleitet, dieses geradezu in ein absolutes Objekt, gleichsam als ob er voraussetzte, dass jeder, der ihm nur einmal den Begriff des Unbedingten eingeräumt hätte, ihm darin von selbst folgen würde, dass es nothwendig in ein Nicht-Ich gesetzt werden müsse« (ebd., S. 171).
- <sup>22</sup> Ebd., S. 178.
- <sup>23</sup> Ontologisch geht die *natura naturata* aus der *natura naturans* hervor,

- gnoseologisch entwickeln wir die Idee der *natura naturans* aus der Gegebenheit der *natura naturata*.
- 24 F. W. J. Schelling, »Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie« (1799), in: a.a.O. Bd. III, S. 269ff., hier: S. 283.
- 25 Vgl. R. Winter, *Gegenstand und Identität*, Diss. Marburg/Lahn 1980.
- 26 F. W. J. Schelling, *Sämmtliche Werke*, a.a.O., Bd. III, S. 284.
- 27 Ebd.
- 28 F. W. J. Schelling, »Ideen zu einer Philosophie der Natur als Einleitung in das Studium dieser Wissenschaft« (1797), a.a.O., Bd. II, S. 11ff., hier: S. 11.
- 29 A.a.O., Bd. III, S. 273.
- 30 Ebd., S. 272.
- 31 A.a.O., Bd. II, S. 13.
- 32 Dies ist die Konsequenz aus Fichte, die Jean Paul Sartre mit aller Radikalität wieder aufgenommen hat, wenn er sagt: der Mensch schafft sich selbst. Vgl. H. H. Holz, *Jean Paul Sartre*, Meisenheim/Glan 1951.
- 33 Wie nahe der junge Schelling dabei an das Marxsche Problem der Aufhebung der Philosophie in der Praxis kommt, zeigen die folgenden Formulierungen: »Das Wesen des Menschen ist Handeln... Sobald er sich selbst zum Objekt macht, handelt nicht mehr der ganze Mensch, er hat einen Theil seiner Thätigkeit aufgehoben, um über den anderen reflektieren zu können.« Im Handeln waren Gegenstand und Vorstellung noch zur Einheit zusammengeschlossen, mit dem Übergang zur Reflexion fallen sie auseinander. Die Aufgabe der Philosophie ist es dann, diese Spaltung wieder aufzuheben: »Darum eignet sie der Reflexion nur *negativen* Werth zu. Sie geht von jener ursprünglichen Trennung aus, um durch *Freiheit* wieder zu vereinigen, was im menschlichen Geiste ursprünglich und *nothwendig* vereinigt war, d. h. um jene Trennung auf immer aufzuheben. Und da sie, inwieweit sie selbst nur durch jene Trennung nothwendig gemacht – selbst nur ein nothwendiges Übel – eine Disciplin der verirrten Vernunft war – so arbeitet sie in diesem Betracht zu ihrer eigenen Vernichtung.« F. W. J. Schelling, *Sämmtliche Werke*, a.a.O., Bd. II, S. 13f. – Zum Prinzip der Aufhebung der Philosophie durch ihre Verwirklichung in der Praxis des Proletariats kommt allerdings erst Marx, weil er das Handeln des Menschen als Arbeit, als Produktion zur Reproduktion seines Lebens, als Stoffwechsel des Menschen mit der Natur in der Form der Ökonomie begreifen kann. Menschliche Geschichte ist die aus der Natur (und ihrer Geschichte) entspringende Entgegensetzung des Menschen gegen die Natur, die doch selbst immer innerhalb der Gattungsgemeinschaft der Natur geschieht. Vgl. hierzu G. Harmsen, *Natur, geschiedenis, filosofie*, Nijmegen 1974.
- 34 F. W. J. Schelling, *Sämmtliche Werke*, a.a.O., Bd. II, S. 16.
- 35 Ebd., S. 30.
- 36 Ebd., S. 23.
- 37 G. W. Leibniz, z. B. »Discours de Métaphysique«, cap. 18, in: *Kleine Schriften zur Metaphysik*, a.a.O., S. 108f.
- 38 F. W. J. Schelling, *Sämmtliche Werke*, a.a.O., Bd. II, S. 20. Hier auch die scharfe Kritik an Kants Mißinterpretation der Leibnizschen Philosophie: »Doppelt unerträglich ist es daher, dass man jetzt erst für seine Philosophie die rechten Worte gefunden haben will, und dass die Kantische Schule ihm ihre Erdichtungen aufdringt – ihn Dinge sagen lässt, von denen allen er gerade das Gegentheil gelehrt hat.«
- 39 Vgl. H. H. Holz, »Schelling über Leibniz«, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Jg. 2 (1954), Heft 4, S. 755 ff. An der Bestimmung des eigenen Verhältnisses zur Leibniz-Tradition ließe sich der Bruch in Schellings philosophisch-weltanschaulicher Position exemplifizieren und als in der Tat ein Bruch, wenn auch nicht übergangslos zustande gekommen, aufzeigen.
- 40 Vgl. F. W. J. Schelling, »Philosophie der Offenbarung«, Bd. XIII u. XIV. Die Existenz-Frage des späten Schelling hat E. Bloch, »Subjekt – Objekt«, in: *Werke*, Bd. 6, Frankfurt/Main 1962, S. 395 ff., als eine zwar auf Abwege führende, aber doch berechtigterweise eine von Hegel beiseite geschobene Problematik aufgreifende Reaktion auf Hegel zu begreifen versucht. – Daß Heideggers Seins-Philosophie aus Schelling schöpft, macht die Lektüre die *Philosophie der Offenbarung* deutlich – ohne die Wendung gegen Hegels Panlogismus als einen verborgenen (und theologisch versteckten) materialistischen Denkanstoß kenntlich zu machen, als welcher er bei Schelling (*malgré lui*) dechiffriert werden kann – so z. B. in dem Programm, man habe »von dem *absolut* ausser dem Denken befindlichen Seyn auszugehen« (F. W. J. Schelling, *Sämmtliche Werke*, a.a.O., Bd. XIII, S. 127).
- 41 In Schellings Problemexposition scheint mir ein Hinweis auf Erfordernisse zu liegen, denen eine Dialektik der Natur zu genügen hat.
- 42 G. W. Leibniz, »Entwürfe zu einem Buch über die Naturwissenschaft«, deutsch von Wolf von Engelhardt, in: *Schöpferische Vernunft*, Münster und Köln 1955<sup>2</sup>, S. 324: »Am Körper aber kann, solange allein die Materie betrachtet wird, oder das, was den Raum ausfüllt, nichts anderes auf deutliche Weise begriffen werden als Größe und Gestalt, die beide im Prinzip des Raumes enthalten sind, und die Bewegung, die die Veränderung des Raumes ist. Deshalb kann, was materiell ist, durch Größe, Gestalt und Bewegung erklärt werden.«
- 43 G. W. Leibniz, »Specimen dynamicum«, deutsch von A. Buchenau, in: *Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie*, Hamburg 1904 (1966<sup>2</sup>), S. 256 ff. Hier S. 271: »... daß man die Möglichkeit, alle körperlichen Erscheinungen von mechanisch wirkenden Ursachen herzuleiten, anerkennt, zugleich aber einsieht, daß die mechanischen Gesetze selbst, in ihrer Allgemeinheit, aus höheren Gründen herkommen...«

- 44 G. W. Leibniz, »Gegen Descartes«, deutsch a.a.O., S. 329 ff., hier 333 und 331: »... daß es unter der Voraussetzung durchgehender Raumerfüllung unmöglich wäre, irgendeine Veränderung wahrzunehmen, wenn in der Materie nichts anderes vorhanden wäre als die Masse selbst und die wechselseitige Verschiebung ihrer Teile« »So kann man überall dort von Ausdehnung sprechen, wo sich ein und dieselbe Wesenheit über eine Vielheit erstreckt und zerstreut.« Cassirer merkt an, daß Ausdehnung »einfach die Tatsache der wiederholten Setzung ein und desselben Inhalts« bezeichne (ebd.).
- 45 G. W. Leibniz, ebd., S. 332: »Wir behaupten nun, dass seine [scil. des Körpers] Wesenheit einzig und allein *en tô dynamikô*, d. h. in einem ursprünglichen, inneren Prinzip der Veränderung und Beharrung bestehen kann.«
- 46 Leibniz an de Volder, 30. Juni 1704, in: *Philosophische Schriften*, hg. von C. J. Gerhardt, Berlin 1875, Bd. II, S. 275 ff.
- 47 J. König, »Das System von Leibniz«, in: *Vorträge und Aufsätze*, Freiburg und München 1978, S. 35.
- 48 G. W. Leibniz, »Gegen Descartes«, a.a.O., S. 329.
- 49 J. König, a.a.O., S. 39.
- 50 F. W. J. Schelling, *Sämmtliche Werke*, a.a.O., Bd. II, S. 23.
- 51 Ebd., S. 49 f. Die Totalität der Natur als Kraftentfaltung wird nach den Bewegungsarten spezifiziert (ebd., S. 28).
- 52 »Dieses Dritte kann nun nicht selbst wieder eine Kraft seyn, denn sonst kämen wir auf die vorige Alternative zurück. Es muss also etwas seyn, das höher ist als selbst *Kraft*; *Kraft* aber ist das Letzte, worauf (wie ich erweisen werde) alle unsere physikalischen Erklärungen zurückkommen müssen: also müsste jenes Dritte etwas seyn, was ganz ausserhalb der Grenzen der empirischen Naturforschung liegt. Nun wird aber ausser und über der Natur in der gewöhnlichen Vorstellung nichts Höheres erkannt als der Geist... Allein wie ein Geist physisch wirken könne, davon haben wir auch nicht den geringsten Begriff; also kann auch ein geistiges Princip nicht *Lebenskraft* heissen... So sind wir genöthigt, nun in ein ganz entgegengesetztes System zu flüchten, in welchem auf einmal wieder Geist und Materie einander gegenüberstehen« (ebd., S. 50 f.). Daß Schelling letztlich dieses Problem auch später nicht zu lösen vermochte, könnte für sein Verstummen und die theologische »Kehre« der Spätphilosophie verantwortlich sein.
- 53 Ebd., S. 56.
- 54 Ebd., S. 55.
- 55 Ebd., S. 40 f.
- 56 Vgl. hierzu H. H. Holz, *Leibniz*, a.a.O., Kap. 2 und A. Gurwitsch, *Leibniz – Philosophie des Panlogismus*, Berlin und New York 1974, S. 192 ff.
- 57 F. W. J. Schelling, *Sämmtliche Werke*, a.a.O., Bd. II, S. 37.
- 58 Ebd., S. 38.
- 59 A.a.O., Bd. III, S. 13.
- 60 Ebd., S. 14 und 16.
- 61 Ebd., S. 16.
- 62 A.a.O., Bd. III, S. 23, vgl. S. 293.
- 63 Ebd., S. 23.
- 64 Ebd., S. 293.
- 65 Ebd., S. 73 f. und 84 f.
- 66 Ebd., S. 261.
- 67 Vgl. L. Geymonat, *Storia del Pensiero Filosofico e Scientifico*, Milano 1975, vol. III, S. 463 ff.
- 68 I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 288.
- 69 F. W. J. Schelling, *Sämmtliche Werke*, a.a.O., Bd. II, S. 55. Die Leistung Schellings, den subjektiven Idealismus (der nach Feuerbach »nur ein negatives Verhältnis zur Natur hatte«) überwunden zu haben, charakterisiert M. Buhr, *Vernunft, Mensch, Geschichte*, Berlin 1977, S. 179 ff.; hier S. 183 ff.
- 70 F. W. J. Schelling, *Sämmtliche Werke*, a.a.O., Bd. V, S. 121: »Durch dieselbe Wendung, welche zum Princip der Philosophie die absolute Entzweiung gemacht hat, wurde auch die Betrachtungsweise der Natur bestimmt, welche in der neueren Zeit die herrschende ist... Die Kunst zu isoliren und die Natur unter künstlich veranstalteten Verbindungen und Trennungen zu beobachten, ist eine Erfindung der späteren Kultur.«
- 71 C. Warnke, »Systemdenken und Dialektik in Schellings Naturphilosophie«, in: H. Bergmann/U. Hedtke/P. Ruben/C. Warnke, *Dialektik und Systemdenken*, Berlin 1977, S. 99 ff.; hier S. 102 f.: »Der Denkeinsatz und unverlierbare Beitrag des frühen Schelling zur Geschichte der Philosophie besteht also darin, an der theoretischen Bewältigung des Naturverhältnisses der zu industrieller Produktion übergegangenen Bourgeoisie in vorderster Linie und kräftig mitgewirkt zu haben...« Seine Naturphilosophie »markiert die neue Epoche, in der das Industriekapital sein neuartiges Naturverhältnis auszubilden beginnt«. – Es ist allerdings nicht richtig, daß es Schelling nicht mehr darum gehe, »wie eine... Natur ausser uns wirklich geworden ist« (Schelling-Zitat bei Warnke, S. 102). Die von Warnke ausgelassene Stelle im Zitat muß ergänzt werden: »...solche zweckmässige...« Die Zweckmäßigkeit der Natur, ihrer bloßen Mechanik entgegengesetzt, meint aber den nicht empirischen, spekulativ gedachten Gesamtzusammenhang, da nur vom Ganzen her der Zweck des Einzelnen bestimmt werden kann. Und in der Tat ist es eine berechnete Frage, wie wir zu der spekulativen Idee der Natur als Totalität gelangen; diese Frage stellt Schelling am Anfang der *Ideen*, wenn er fordert, »eine Philosophie der Natur *solle* die Möglichkeit einer Natur, d. h. der gesamten Erfahrungswelt aus

## Geschichtliche Vernunft und Naturgeschichte

## »Neue« Anmerkungen zur Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie

Mit seinen frühen und mittleren philosophischen Untersuchungen zu Problemen von Natur und Kunst, Geschichte und Vernunft hat Schelling folgenreiche Beiträge zur Entwicklungsgeschichte der klassischen bürgerlichen deutschen Philosophie geleistet. Er hat in diesen »die Heiligung der Natur und die Wiedereinsetzung des Menschen in seine Gottesrechte am lautesten verkündet«.<sup>1</sup> Zugleich verdichtet sich aber bei Schelling der tiefe Zwiespalt deutschen bürgerlichen Bewußtseins angesichts von Anspruch und Ohnmacht philosophischer Vernunft im Hinblick auf den gesellschaftlich-historischen Prozeß der Zeit.

Schelling arbeitete noch an der Vollendung des klassischen transzendental-idealistischen Denkens und war dabei doch schon dessen radikaler, verborgener und scheiternder Kritiker. Seine intellektuelle Biographie offenbart nach dem Zerfall der heroischen Illusionen der Bourgeoisie in nahezu paradigmatischer Weise bürgerliches Krisenbewußtsein, dessen persönliche Konsequenzen erschütternd sind: Schelling versinkt in jahrzehntelanges Schweigen; sein Werk durchzieht dann, als er 1841 – zehn Jahre nach Hegels Tod – wieder vor die akademische Öffentlichkeit tritt, etwas Orakelhaftes, wie er es insgesamt auch als Orakel verstanden wissen wollte. Schelling war deshalb nicht nur der Mitgestalter der an produktiven dialektischen Einsichten reichen Bewegung der klassischen bürgerlichen deutschen Philosophie, sondern ebenso ein legitimer Vorläufer des irrationalistischen Denkens spätbürgerlicher Geistigkeit. Dennoch bleibt auch angesichts dieser Gesamtentwicklung Schellings Beitrag für den Gedankenfortschritt der klassischen bürgerlichen deutschen Philosophie unrelativierbar bestehen: die *dialektische* Struktur der Natur aufgezeigt und insbesondere in allem Natürlichen den *Prozesscharakter* ausgemacht zu haben.

Diese Natur ist für Schelling – und aus dieser Auffassung resultiert

Prinzipien ableiten« (F. W. J. Schelling, *Sämtliche Werke*, a.a.O., Bd. II, S. 11.) Die von C. Warnke ausgelassenen Stellen in diesem und dem folgenden Zitat sind für ein angemessenes Verständnis relevant.

72 A.a.O., Bd. V, S. 118.

73 Ebd., S. 121. Ich teile daher auch nicht Camilla Warnkes Einschätzung, Schellings Position sei »die Aneignung der Natur vom Standpunkt des Citoeyen« (a.a.O., S. 103), sondern sehe hier nur eine nostalgische Kapitalismus-Kritik, in der der spätere Umschlag in reaktionäre Folgerungen schon angelegt ist.

74 F. W. J. Schelling, *Sämtliche Werke*, a.a.O., Bd. III, S. 273.

75 Ebd., S. 652 f.

76 Ebd., S. 331.

77 Ebd., S. 339.

78 Vgl. H. H. Holz, »Hegel vom Kopf auf die Füße gestellt«, in: M. Buhr/T. I. Oiserman, *Vom Mute des Erkennens*, Berlin 1981, S. 46ff.; hier: S. 56ff.

79 F. W. J. Schelling, *Sämtliche Werke*, a.a.O. Bd. III, S. 355.

80 A.a.O. Bd. XIII, S. 127.

81 A.a.O. Bd. III, S. 355.

82 Vgl. Holz, »Die Konstruktion des Kontingenten«, a.a.O.

83 Wie auf diesem Umweg der Übergang zu Hegel angebahnt wird, ist nicht mehr Gegenstand der vorliegenden Untersuchung.

84 F. W. J. Schelling, *Sämtliche Werke*, a.a.O., Bd. III, S. 11.

85 Ebd., S. 12.

86 Ebd., S. 13; vgl. ebd., S. 276: »Wir wissen nur das Selbsthervorgebrachte, das Wissen im *strengsten* Sinne des Wortes ist also *reines* Wissen *a priori*.«

87 So zum Beispiel in der Einleitung zu dem »Entwurf eines Systems der Naturphilosophie« (1799), ebd., S. 269 ff., insbesondere S. 274 ff. Auf merkwürdige Weise berührt sich Schelling dann wieder mit dem subjektiven Idealismus der neopositivistischen Wissenschaftstheorie: »Jedes Experiment ist eine Frage an die Natur, auf welche zu antworten sie gezwungen wird. Aber jede Frage enthält ein verstecktes Urtheil *a priori*; jedes Experiment, das Experiment ist, ist Prophezeiung; das Experimentieren selbst ist ein Hervorbringen der Erscheinungen« (ebd., S. 276).

# Natur und geschichtlicher Prozeß

Studien zur Naturphilosophie

F. W. J. Schellings

Mit einem Quellenanhang als Studententext  
und einer Bibliographie

Herausgegeben und eingeleitet  
von Hans Jörg Sandkühler

In der wissenschaftsgeschichtlichen und philosophiehistorischen Forschung kommt den naturwissenschaftlichen und naturphilosophischen Ideen der klassischen deutschen Philosophie eine zunehmend bedeutsame Rolle zu. Wie kaum ein anderer hat F. W. J. Schelling (1775-1854) die Entwicklung der modernen Naturwissenschaft zur Grundlage philosophischer Theorie gemacht. Aus heutiger Perspektive erscheint die Schellingsche Naturphilosophie nicht nur als Kritik am zeitgenössischen naturwissenschaftlichen Empirismus, sondern auch als Grundlage einer nicht-technokratischen Natur- und Geschichtsauffassung (zum Beispiel als verschüttete Quelle einer »ganzheitlichen« Medizin). Gerade im Zusammenhang mit der Debatte um mögliche Alternativen zu vorherrschenden wissenschaftlichen Paradigmen erweist sich Schellings Naturphilosophie als alles andere denn rein spekulativ-idealistisch.

In Verbindung mit den Originaltexten Schellings im Anhang wird der vorliegende Band zu einem philosophie- und wissenschaftshistorischen Arbeitsbuch. Die Autoren aus der Bundesrepublik, West-Berlin, DDR und CSSR verbindet das Interesse an einer materialistischen Schelling-Lektüre; marxistische und nicht-marxistische Interpretationen stellen sich gemeinsam der Kritik.

Hans Jörg Sandkühler (geb. 1940) ist Professor für Philosophie, Wissenschaftstheorie und Wissenschaftsgeschichte an der Universität Bremen.

Suhrkamp

# Natur und geschichtlicher Prozeß

Studien zur Naturphilosophie

Hrsg. v. W. J. Schellings

Studien zur Naturphilosophie

Studien zur Naturphilosophie

Studien zur Naturphilosophie

Studien zur Naturphilosophie

CIP-Kurztitelaufnahme der Deutschen Bibliothek  
*Natur und geschichtlicher Prozeß: Studien zur  
Naturphilosophie* F. W. J. Schellings;  
mit e. Quellenanh. als Studententext u. e. Bibliogr. /  
hrsg. u. eingel. von Hans Jörg Sandkühler.  
- 1. Aufl. - Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984.  
(Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft; 397)  
ISBN 3-518-27997-1  
NE: Sandkühler, Hans Jörg [Hrsg.]; GT

suhrkamp taschenbuch wissenschaft 397  
Erste Auflage 1984

© Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 1984  
Suhrkamp Taschenbuch Verlag

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere das  
des öffentlichen Vortrags, der Übertragung  
durch Rundfunk und Fernsehen  
sowie der Übersetzung, auch einzelner Teile  
Satz: IBV Lichtsatz KG, Berlin

Druck: Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden  
Printed in Germany

Umschlag nach Entwürfen von  
Willy Fleckhaus und Rolf Staudt

1 2 3 4 5 6 - 89 88 87 86 85 84

## Inhalt

### Vorbemerkung 8

#### EINFÜHRUNG

Hans Jörg Sandkühler  
Natur und geschichtlicher Prozeß. Von Schellings Philosophie der  
Natur und der Zweiten Natur zur Wissenschaft der Geschichte 13

#### PHILOSOPHIE DER NATUR IN DER GESCHICHTE

Werner Hartkopf  
Denken und Naturentwicklung. Zur Aktualität der Philosophie  
des jungen Schelling 83

Jiří Černý  
Von der *natura naturans* zum »unvordenklichen Seyn«. Eine Linie  
des Materialismus bei Schelling? 127

Wolfdietrich Schmied-Kowarzik  
Zur Dialektik des Verhältnisses von Mensch und Natur 145

Wolfgang Förster  
Schelling als Theoretiker der Dialektik der Natur 175

Hans Heinz Holz  
Der Begriff der Natur in Schellings spekulativem System. Zum  
Einfluß von Leibniz auf Schelling 202

Manfred Buhr  
Geschichtliche Vernunft und Naturgeschichte. »Neue« Anmer-  
kungen zur Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems  
der Philosophie 227

Steffen Dietzsch  
Geschichtsphilosophische Dimensionen der Naturphilosophie  
Schellings 241

Dieter Pälke  
Wissenschaftstheoretische Aspekte in Schellings naturphilosophischer Interpretation der Chemie 261

✧ Peter Nolte  
Bemerkungen zum Verhältnis des Chemikers Schönbein zu Schelling. [Mit Briefen Schellings an Schönbein] 283

✧ Dietrich von Engelhardt  
Schellings philosophische Grundlegung der Medizin 305

✧ Hans-Jürgen Treder  
Zum Einfluß von Schellings Naturphilosophie auf die Entwicklung der Physik 326

#### MATERIALISTISCHE SCHELLING-FORSCHUNG IN DER KRITIK

Walter E. Ehrhardt  
Die Naturphilosophie *und* die Philosophie der Offenbarung. Zur Kritik materialistischer Schelling-Forschung 337

#### ANHANG

F. W. J. Schelling  
Zur Philosophie der Natur. Studentexte 363

1. Aus: Ideen zu einer Philosophie der Natur als Einleitung in das Studium dieser Wissenschaft (1797) 364
2. Aus: Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie. Oder über den Begriff der speculativen Physik und die innere Organisation eines Systems dieser Wissenschaft (1799) 389
3. Aus: System des transcendentalen Idealismus (1800) 407
4. Aus: Ueber den wahren Begriff der Naturphilosophie und die richtige Art ihre Probleme aufzulösen (1801) 424

Die Autoren 438

Verzeichnis der Quellen 443

Personenregister 445