

Philosophische Bibliothek

F. W. J. Schelling
Aphorismen über die
Naturphilosophie

Meiner



FRIEDRICH WILHELM JOSEPH SCHELLING

Aphorismen
über die Naturphilosophie

Mit einer Einleitung und Anmerkungen
herausgegeben von
FABIAN MAUCH

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <<http://portal.dnb.de>> abrufbar.

ISBN: 978-3-7873-3443-8

ISBN eBook: 978-3-7873-3444-5

© Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg 2018. Alle Rechte vorbehalten. Dies gilt auch für Vervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen, soweit es nicht §§ 53 und 54 UrhG ausdrücklich gestatten. Satz: post scriptum, Vogtsburg-Burkheim / Hüfingen. Druck: Strauss, Mörlenbach. Bindung: Litges & Dopf, Heppenheim. Gedruckt auf alterungsbeständigem Werkdruckpapier, hergestellt aus 100 % chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany.

Inhalt

Einleitung von <i>Fabian Mauch</i>	VII
Die ganze Welt liegt gleichsam in den Netzen des Verstandes	VII
Zum biographischen Hintergrund	x
Die Identitätsphilosophie	xvi
Die Jahrbücher der Medicin als Wissenschaft (1805–1808)	xxv
Die Aphorismen über die Naturphilosophie	xxxii
Editorische Bemerkung	xlIII
Bibliographie	xlVII

FRIEDRICH WILHELM JOSEPH SCHELLING

Aphorismen über die Naturphilosophie

Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie	3
A) <i>Von der Ein- und Allheit</i>	9
B) <i>Von der Vernunft als Erkenntniss des Absoluten</i>	II
C) <i>Von der Untheilbarkeit der Vernunfterkennniss oder der Unmöglichkeit etwas von der Idee des Absoluten zu abstrahiren oder aus ihr herzuleiten</i>	14
D) <i>Von der Art, wie die Einheit Allheit und die Allheit Einheit ist, und von dem ewigen Nichtseyn des Endlichen.</i>	23
E) <i>Von den Unterschieden der Qualität im Universum</i>	39
Allgemeine Anmerkung die Lehre vom Verhältniss des Endlichen zum Unendlichen betreffend	56

Aphorismen über die Naturphilosophie von Schelling	65
A) <i>Von dem Wesen der Natur, der Wirklichkeit der Dinge; der Materie, und der Bewegung</i>	65
B) <i>Von der Unendlichkeit und Freiheit der Natur selbst in der Einzelheit und in der Verknüpfung der Dinge</i>	89

Anhang

Übersicht der Korrekturen Schellings zum Druck der <i>Aphorismen</i>	117
Corrigenda des Herausgebers	120
Anmerkungen des Herausgebers	121
Namen- und Sachregister	129

Einleitung

*Die ganze Welt liegt gleichsam in den
Netzen des Verstandes*

Das Selbstreflexivwerden dessen, was wir heute unter Aufklärung verstehen, vollzieht sich in einem immer drängenden Ausloten dessen, was Kant in die drei berühmten Fragen fasst: Was kann ich wissen? Was soll ich tun? Was darf ich hoffen? und die zusammenschießen in der einen Frage: Was ist der Mensch? Wenn heute gerade Kant im alltäglichen Bewusstsein für den Inbegriff einer »humanistischen« Sicht auf den Menschen als selbstbestimmtes und vernunftbegabtes Wesen steht, so deutete sich in seinem Denken jedoch vor allem eines an: nämlich der Beginn einer umfassenden Krise eben dieser Selbstsicht. Als Reaktion darauf kann man den Deutschen Idealismus verstehen.

Für die Generation Fichtes, Schellings und Hegels hatte der »Alleszermalmer« (Mendelssohn) aus Königsberg nämlich vor allem einen Trümmerhaufen hinterlassen. Dies mag aus heutiger Sicht zunächst verwundern, wird aber deutlicher, wenn man sich die Implikationen der kantischen Erkenntnistheorie klar macht, die auf viele Leser eine geradezu erschütternde Wirkung hatte. »Wenn alle Menschen statt der Augen grüne Gläser hätten«, schrieb Kleist in jenem berühmten Brief an seine Verlobte Wilhelmine von Zenge, »so würden sie urteilen müssen, die Gegenstände, welche sie dadurch erblicken sind grün – und nie würden sie entscheiden können, ob ihr Auge ihnen die Dinge zeigt, wie sie sind, oder ob es nicht etwas zu ihnen hinzuthut, was nicht ihnen, sondern dem Auge gehört.«¹ Ohne der vieldis-

¹ Kleist an Wilhelmine von Zenge, Brief vom 22. März 1801, in: Heinrich von Kleist, Sämtliche Werke und Briefe, hg. v. Ilse-Marie Barth, Klaus

kutierten Frage nachzugehen, auf welche Stelle Kleist hier im Einzelnen anspielt, lässt sich dennoch sagen, dass er damit den Nerv vieler Zeitgenossen traf.

Kants Philosophie, das muss aus heutiger Perspektive betont werden, übte ihre Anziehungskraft nicht der Sicherheit wegen aus, die sie bot, sondern vielmehr aufgrund der Probleme, die sie in unüberbietbarer Klarheit aufgeworfen hatte. Die Transzendentalphilosophie, so schien es, hatte die Grenzen der menschlichen Erkenntnis ein für alle Mal gezogen. Für Schelling bedeutete das ebenso wie für Kleist, sich mit einer unhintergehbaren Spaltung der Welt in ein »an sich« und ein »für uns« abfinden zu müssen – oder aber diese Spaltung als Ausgangspunkt für deren Überwindung zu begreifen.

Die Formen der Anschauung, so Kant, beziehen sich auf die Welt des Phänomenalen, nicht des Noumenalen. Eine solche Annahme jedoch führt, wie Manfred Frank eindrücklich dargestellt hat,² zu einer Reihe von grundsätzlichen Problemen: Erstens stellt sich die Frage, wie eine Wissenschaft von den Anschauungsformen überhaupt möglich sein kann, wenn diese gar nicht den Gesetzen des Phänomenalen unterliegen (da sie dieses ja überhaupt erst für uns strukturieren). Dieser Einwand war u. a. bereits von Jacobi vorgebracht worden und verschärfte sich in den Werken Fichtes und Schellings zu einer radikalen Kritik der Transzendentalphilosophie. Während die Formen der Anschauung laut Kant »bloß Mannigfaltiges«, nicht »aber Einheit der Vorstellung«³ liefern, wird diese Einheit erst durch die Leistung des Verstandes erzeugt. Daraus ergibt sich das zweite Problem: nämlich die Frage nach der Natur unseres Selbstbewusstseins. Wenn alle Erkenntnis auch im Sinn-

Müller-Salget, Stefan Ormanns u. Hinrich C. Seeba, Bd. 1: Briefe von und an Heinrich von Kleist 1793–1811, Frankfurt am Main 1997, S. 205.

² Vgl. Manfred Frank, Eine Einführung in Schellings Philosophie, Frankfurt am Main ⁵2016 [1985], S. 27 f., 30 f., 35–38.

³ KrV, B 161 (§ 26, Anm 1).

lichen anhebt, so ist sie dennoch immer schon Produkt einer Verarbeitung dieser sinnlichen Eindrücke durch den Verstand. Kant bezeichnet diese beiden Quellen unserer Erkenntnis (also Sinnlichkeit und Verstand) als »Stämme«. Deren Einheit verbürge die »transzendente Synthesis der Apperzeption«, also: die Einheit unseres Selbstbewusstseins. Geht man jedoch mit Kant von zwei solchen Stämmen der Erkenntnis aus, so ergibt sich die Schwierigkeit, beide als gleichursprünglich setzen zu müssen. Daraus aber würde folgen, dass es sich bei der »Einheit des Selbstbewusstseins« gar nicht eigentlich um eine solche handeln kann. Vielmehr wäre dieses als eine Konstellation mehrerer nicht weiter zurückführbarer Momente zu denken. Das einheitliche Strukturprinzip unserer Wahrnehmungswelt ginge damit verloren. Drittens – und auf diesen Einwand gründete sich insbesondere Fichtes gesamte Philosophie vom *Versuch einer Kritik aller Offenbarung* (1792) bis zu den einzelnen Fassungen der *Wissenschaftslehre* – bedeutet die Annahme eines unerkennbaren Dings an sich eine mit dem Freiheitsprinzip nicht vereinbare Beschränkung der Würde des Menschen.

Schelling bezog aus diesen Schwierigkeiten den Ausgangspunkt für das, was später unter dem Namen »Identitätsphilosophie« bekannt werden sollte. Die Transzendentalphilosophie betrachtete er nicht als Abschluss, sondern als Herausforderung zu einer radikalen Neubegründung der Philosophie selbst: »Kant hat die Resultate gegeben: die Prämissen fehlen noch. Und wer kann Resultate verstehen ohne Prämissen?«⁴ Die Grundproblematik von Kants »Resultaten« fasst Schelling später noch einmal, und zwar in den Münchener Vorlesungen *Zur Geschichte der neueren Philosophie* (1833/34), in einem anschaulichen Bild zusammen:

⁴ Schelling an Hegel, Brief vom 6. Januar 1795, in: F.W.J. Schelling: Briefe und Dokumente, hg. v. Horst Fuhrmanns. 3 Bände. Bonn 1962–1975, Bd. 2, S. 57.

»Die ganze Welt liegt gleichsam in den Netzen des Verstandes oder der Vernunft, aber die Frage ist eben, wie sie in diese Netze gekommen sey, da in der Welt offenbar noch etwas anderes und etwas mehr als bloße Vernunft ist, ja sogar etwas über diese Schranken Hinausstrebendes.«⁵

Zum biographischen Hintergrund

Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (1775–1854) wurde am 27. Januar 1775 als zweites von insgesamt vier Kindern des evangelischen Pfarrers Joseph Friedrich Schelling (1735–1812) und dessen Frau Gottliebina Maria, geb. Cless (1746–1818) in Leonberg geboren. Seine Kindheit verbrachte er im nahe Tübingen gelegenen Bebenhausen. Nach dem Besuch der Lateinschule in Nürtingen (1784–1786) und des Höheren Seminars im Kloster Bebenhausen wurde dem hochbegabten Jugendlichen im Alter von nur fünfzehn Jahren (1790) ausnahmsweise der Eintritt ins Tübinger Stift gewährt, wo er sich die Stube mit Hegel und Hölderlin teilte. Im Anschluss an die im Stift vorgeschriebenen Einführungsveranstaltungen in Philosophie, Geschichte, Physik und Bibelexegese⁶ begann Schelling mit dem Studium der Theologie, das er nach zwei Jahren mit der Magisterdissertation abschloss.⁷ Das theologische Examen bestand er drei Jahre später mit einer Arbeit *De Marcione Paullinarum epistolarum emendatore* (»Über Marcion als Emendator der Paulinischen Briefe«), in der er sich mit dem christlichen Gnostiker Markion (ca. 85–

⁵ Zur Geschichte der Neueren Philosophie. Münchener Vorlesungen. (Aus dem handschriftlichen Nachlaß), in: Friedrich Wilhelm Joseph von Schellings sämtliche Werke. Erste Abtheilung. Zehnter Band, hg. v. K. F. A. Schelling. Stuttgart / Augsburg 1861, S. 1–200, hier: 143.

⁶ Vgl. Frank, Eine Einführung in Schellings Philosophie, S. 12.

⁷ Der Titel der Arbeit lautete: *Antiquissimi de prima malorum humanorum origine philosophematis Genes. III. explicandi tentamen criticum et philosophicum.*

160) beschäftigte. Als wichtigstes Ergebnis dieser Jahre darf jedoch die Auseinandersetzung mit den Werken Kants und dessen selbsterklärtem Nachfolger Fichte gelten, als dessen Schüler sich auch Schelling noch längere Zeit sah.

In das Jahr 1793, d. h. noch in die Zeit im Tübinger Stift, fällt die Abfassung des eigentlichen philosophischen Erstlings *Über Mythen, historische Sagen und Philosopheme der ältesten Welt*. Dieser nimmt thematisch bereits eines der späteren Grundmotive vorweg, nämlich die Vorstellung, dass der Geist nicht in einem Bestand unveränderlicher Wesenheiten, sondern vielmehr in seiner Genetik zu erforschen sei: das Denken nicht als Gegenstand einer Geschichtsphilosophie, sondern Philosophie selbst als Geschichte, als Erzählung: als Mythos.⁸

1794 erscheint *Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt* und im März des darauffolgenden Jahres schließt sich mit *Vom Ich als Prinzip der Philosophie* der wichtigste Text aus dieser »fichteschen« Periode an. Nach dem Abschluss seines Theologiestudiums spielt Schelling kurzzeitig mit dem Gedanken, sich als freier Schriftsteller in Hamburg niederzulassen⁹ – nimmt dann aber letzten Endes doch eine Stelle als Hauslehrer der Barone von Riedesel an, die er 1796 nach Leipzig begleitet.

Kurz nach seiner Ankunft in der Universitätsstadt führt er sich dort bei dem Verfasser der *Philosophischen Aphorismen* und Dekan der Medizinischen Fakultät Ernst Platner (1744–1818)

⁸ Ein Anklang daran findet sich auch in den *Aphorismen*: »Wie in den Sagen dichterischer Vorwelt nach der Gewalt des Chaos und nachdem das Formlose, Ungeheure verdrungen ist, das milde Reich seliger und bleibender Götter beginnt: so mag die Betrachtung Klarheit, Einklang und Bestand der Dinge schauen, nur nachdem sie in der Unendlichkeit des Daseyns auch die Einheit des ewigen Erzeugers erkannt hat.« (XV). Neben Identitäts- und Freiheitsphilosophie bildet dieses Thema die dritte große Linie in Schellings Denken, die bekanntermaßen ihren bedeutendsten Niederschlag in den *Weltaltern* fand.

⁹ Bernhard Krabbe, *Die »Jahrbücher der Medicin als Wissenschaft« (1805–1808)*, Inaugural-Dissertation, Westfälische Wilhelms-Universität 1984, S. 27.

ein, der hier neben Medizin auch Philosophie lehrt. Die Zeit in Leipzig nutzt Schelling überdies, um sich mit der zeitgenössischen Literatur zur Physik, Chemie und Philosophie in »umfassender Weise« vertraut zu machen.¹⁰ Im Mai des Jahres 1798 findet die erste Begegnung mit Goethe in Jena statt. Schon einen Monat später erhält Schelling mit dessen Unterstützung einen Ruf an die Universität Leipzig, wo er noch im Herbstsemester mit den Vorlesungen beginnt. Im selben Jahr erscheint auch die bedeutsame Schrift *Von der Weltseele*, in der Schelling antike und zeitgenössische (vor allem an Goethe angelehnte) Vorstellungen zum Bild eines lebendigen und in sich verbundenen Naturorganismus integriert.

In Leipzig fand neben der theoretischen Vertiefung auch die erste direkte Begegnung Schellings mit dem medizinischen Lehrbetrieb statt. So hörte er Vorlesungen bei Adalbert Friedrich Marcus (1753–1816), dem späteren Mitherausgeber der *Jahrbücher der Medicin als Wissenschaft*, sowie bei Andreas Röschlaub (1768–1853). Zudem nahm Schelling »an Experimenten von Naturforschern teil, unter anderem an Versuchen von Christoph Heinrich Pfaff, von Wilhelm August Lampadius, von Johann Wilhelm Ritter, auch von Goethe, und verfolgt unmittelbar die klinische Forschung und Therapie der Mediziner Marcus und Röschlaub«¹¹. Zu beiden entwickelte sich alsbald eine freundschaftliche Beziehung, die sich in Bezug auf Röschlaub in einem für beide Seiten produktiven Aufgreifen der Ideen des jeweils anderen niederschlug. Vor allem der *Erste Entwurf eines Systems der Naturphilosophie* (1799) weist zahlreiche Spuren der weitgehenden Übereinstimmung zwischen Schelling

¹⁰ Vgl. ebd., S. 28.

¹¹ Dietrich v. Engelhardt, Die organische Natur und die Lebenswissenschaften in Schellings Naturphilosophie, in: Natur und Subjektivität. Zur Auseinandersetzung mit der Naturphilosophie des jungen Schelling. Referate, Voten und Protokolle der II. Internationalen Schelling-Tagung Zürich 1983, hg. v. Reinhard Heckmann, Hermann Krings, Rudolf W. Meyer, Stuttgart-Bad Cannstatt 1985, S. 39–57, hier: 41.

und Röschlaub in dieser Zeit auf. Röschlaub, der seit 1798 neben Marcus als zweiter Hospitalarzt am allgemeinen Krankenhaus in Bamberg tätig war, hatte sich intensiv mit der sogenannten Erregungstheorie des schottischen Mediziners John Brown (1735–1788) auseinandergesetzt und auf Schelling durch den 1798 erschienenen ersten Band seiner *Untersuchungen über die Pathogenie* einen starken Eindruck gemacht.¹² Dass »alle organische Thätigkeit selbst keine *absolute*, sondern nur eine durch Receptivität bedingte ist«, so Schelling, sei »ein Verhältnis, das *Joh. Brown* zuerst geahndet, obschon nie vollständig sich entwickelt hat«¹³. Diese ambivalente Würdigung deutete freilich schon auf einen grundlegenden Einwand hin:

»Brown hatte, ebenfalls auf der Suche nach dem Grundprinzip des Lebens, in seinen ›*Elementa medicinae*‹ (1780) die Erregbarkeit (*incitabilitas*) zur Grundlage des Lebens erklärt. Unter Erregbarkeit verstand er eine vitale Eigenschaft, die, durch äußere Reize stimuliert, den Lebensprozeß hervorruft. Was Erregbarkeit materiell sei, hatte Brown für unbeantwortbar erklärt.«¹⁴

Auf gewisse Weise ergab sich dadurch für Schelling ein ähnliches Problem wie in Bezug auf die Transzendentalphilosophie. Wie Kant die »transzendente Synthesis der Apperzeption« zu einem Mysterium erklärt hatte, über das sich nichts weiter sagen

¹² Andreas Röschlaub, *Untersuchungen über die Pathogenie oder Einleitung in die medicinische Theorie*, 3 Bde, Frankfurt am Main 1798–1800. Zu Röschlaub hat wohl am meisten und grundlegendsten gearbeitet Nelly Tsouyopoulos, *Andreas Röschlaub und die Romantische Medizin. Die philosophischen Grundlagen der modernen Medizin*, Stuttgart / New York 1982 (*Medizin in Geschichte und Kultur*, Bd. 14). Vgl. a. dies., *Der Streit zwischen Friedrich Wilhelm Schelling und Andreas Röschlaub über die Grundlagen der Medizin*, in: *Medizinhistorisches Journal. Internationale Vierteljahresschrift für Wissenschaftsgeschichte*, Bd. XIII, H. 13 (1978), S. 229–246.

¹³ Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie, Jena / Leipzig bei Christian Ernst Gabler 1799, S. 267.

¹⁴ Krabbe, *Die »Jahrbücher der Medicin als Wissenschaft«*, S. 34.

lasse, als dass es die Einheit unserer Erfahrung verbürgt, hatte auch Brown vor dem eigentlichen Geheimnis des »Lebens« kapituliert. Wie Kant hatte er sich in seinem Denken ehrfurchtsvoll auf den Bereich der Phänomene, auf die Erfahrungen der subjektiven Welt, zurückgezogen, ohne die Frage zu stellen, wie deren Substrat, d. h. das Leben als solches, zu denken sei. Und so wie Kant nicht in der Lage gewesen war, die beiden Quellen unserer Erkenntnis auf ein gemeinsames Prinzip zurückzuführen, konnte auch Brown keine Erklärung dafür geben, als *was* man sich jenes Substrat der Erregung eigentlich vorzustellen habe. Der »Organismus« jedoch, das war fortan der Grundtenor von Schellings Werken, musste – als *Einheit* – allen Erregungszuständen, die sich ja nur auf ihn beziehen, notwendig vorausgehen. Und wenn sich Brown in seinen Analysen wissenschaftlich auf das nach Ursache und Wirkung zu erklärende empirische Material beschränkte, die Frage nach dem *Wesen* der Erregbarkeit jedoch wohlweislich von dieser Betrachtung ausschloss, so hatte er im Rahmen seines Horizontes recht. Dann aber, so Schelling, galt es, die Herausforderung anzunehmen, ein Prinzip jenseits der Kausalität zu bestimmen, etwas, das selbst nicht wiederum kausal bedingt sein könne, sondern die Kausalität als solche überhaupt erst ermöglicht.

Noch vor Schelling war Röschlaub selbst als Kritiker des »Brownianismus« in Erscheinung getreten. Er hatte dabei jene Sichtweise auf den Organismus als eines bloß reaktiven Nervenbündels zurückgewiesen, wie sie außer Brown damals zum Beispiel auch Jacques de Vaucanson (am berühmtesten in Gestalt seiner »mechanischen Ente«) oder La Mettrie vertraten. Eine derartige Theorie mochte zwar gewisse Abläufe anschaulich und verständlich machen, sie konnte jedoch nicht erklären, was der Organismus, im Unterschied von jeder beliebigen mechanischen Vorrichtung, als solcher sei. Röschlaub nahm Browns Grundgedanken auf, spann diesen jedoch in eine eigene Theorie des Organischen ein, der zufolge man sich das Verhältnis eines Lebewesens zu seiner Umwelt als wechselseitig bestimmtes

vorzustellen habe: »Im Anschluß an die Lehre von [...] Brown [...] betrachtet Röschlaub das Leben als Ergebnis der Auseinandersetzung des Organismus mit seiner Außenwelt. Die Auseinandersetzung äußert sich durch gegenseitige Limitierung der vielfältigen Wirkungen.«¹⁵ Schellings eigene Konzeption jener Jahre verdankte sich wesentlich diesen durch Röschlaub gegebenen Impulsen, was noch in den *Aphorismen* seinen unverkennbaren Niederschlag findet: »Der Organismus ist relativ auf Licht und Materie Indifferenzpunkt; relativ auf das Wissen gehört er selbst wieder dem Uebergewicht der Unendlichkeit an und ist objectiv; eigentlich ist er also weder das eine noch das andre an sich.« (§ 215, Anm., 4).

In den Wintervorlesungen des Jahres 1800 sprach Schelling neben Themen der Kunstphilosophie auch über eine »organische Naturlehre«. Pünktlich zur Jahrhundertwende erschienen außerdem das *System des transcendentalen Idealismus* sowie der erste Band der von Schelling herausgegebenen *Zeitschrift für spekulative Physik* (1800–1801). 1802 schloss sich mit der *Neuen Zeitschrift für spekulative Physik* ein kurzlebiger Nachfolger an. Darin lobte Schelling noch Röschlaubs Ansatz als eine »Ver-einigung von Wissenschaft und Kunst«¹⁶ und nahm Röschlaub gegen die Angriffe seiner Gegner in Schutz. Im gleichen Jahr folgte mit dem zusammen mit Hegel herausgegebenen *Kritischen Journal der Philosophie* ein weiteres Periodikum, das jedoch ebenfalls schon bald sein Erscheinen einstellte. Trotz ihres kurzen Lebens können diese Magazine als wichtige Vorläufer für die *Jahrbücher* gelten, da sie den Versuch dokumentieren, der Naturphilosophie nicht nur ein breiteres Forum zu geben, sondern mit ihr auch an die naturwissenschaftlichen Debatten der Zeit anzuknüpfen.

¹⁵ Tsouyopoulos, Der Streit zwischen Friedrich Wilhelm Schelling und Andreas Röschlaub, S. 230.

¹⁶ Benehmen des Obscurantismus gegen die Naturphilosophie, in: *Neue Zeitschrift für spekulative Physik*, Bd. I, H. 1 (1802), S. 161–185, hier: 179 f.

Am 5. Juni 1802 erhielt Schelling von der Universität Landshut aus Anlass von deren Verlegung aus Ingolstadt die Ehrendoktorwürde der Medizin verliehen. 1803 wechselte er schließlich an die Universität Würzburg, wohin er als ordentlicher Professor berufen worden war. Er begann dort im Spätherbst mit den Vorlesungen und das darauffolgende Jahr war von einer dichten Reihe kurz aufeinander folgender Veröffentlichungen bestimmt, darunter vor allem das *System der gesamten Philosophie und Naturlehre insbesondere*. In Würzburg hielt Schelling unter anderem Vorlesungen über die »Philosophie der Kunst« sowie über die »Kritik der Anwendung der Naturphilosophie auf die Medizin«.

Die Identitätsphilosophie

»Natur als Subjekt« lautet der Titel eines wichtigen Schelling-Aufsatzes von Hermann Krings.¹⁷ Die Paradoxie dieser Redewendung liegt darin, dass sie der Natur einen Status zuschreibt, den wir im normalen Sprachgebrauch nur dem Menschen (und nur ihm und noch nicht einmal eigentlich den Tieren) zugestehen. Schelling verwendet den Ausdruck erstmals 1799 im *Ersten Entwurf*: »Nur von der Natur als Object kann man sagen, dass sie *ist*, nicht von der Natur als Subject, denn diese ist das Seyn oder die Productivität selbst.«¹⁸ Als programmatisch für das neue Denken greift ihn etwas später Nikolaus Möller auf:

»Der Begriff, von welchem die neuere Naturphilosophie ausgeht, ist der der Natur als Subject - Objects, in dieser Qualität ist sie

¹⁷ Hermann Krings, Natur als Subjekt. Ein Grundzug der spekulativen Physik Schellings, in: Natur und Subjektivität, S. 111–128.

¹⁸ Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie, S. 23.

absolut, von sich selbst das Producirende und das Product, reine Identität.«¹⁹

Warum der Begriff »Natur als Subjekt«? Schelling gebraucht ihn, wie das erste Zitat verdeutlicht, vor allem in Absetzung zur herkömmlichen Sicht auf die Natur als einen Gegenstand, als »Materie«. Für die Naturwissenschaft, die Physik des 18. Jahrhunderts zumal, ist »Natur« etwas, das, theoretisch oder experimentell, dem Zugriff des Forschers unterworfen wird. Im weitesten Sinn ist sie damit Gegenstück zum Bewusstsein, dem Menschlichen und der Kultur, also »Objekt« im eigentlichen Sinn. Für Kant gab es keinen unmittelbaren Zugang zu diesem »Ding an sich«. Als Ursprung aller Erkenntnis betrachtete er die Synthese unserer sinnlichen Eindrücke mit den Formen der Anschauung, die jenen erst ihre Struktur aufprägen und uns ermöglichen, sie als Inhalte unseres Denkens zu erfassen.

Problematisch wird diese Vorstellung von den zwei »Stämmen der Erkenntnis«²⁰ jedoch, wenn man sie nicht nur auf die von »außen« her gewonnenen Eindrücke unseres Denkens, sondern auf dieses selbst bezieht. In der Auseinandersetzung mit Kant hatte sich Schelling die Einsicht aufgedrängt, dass eine Strukturierung der Welt, wie sie das Bewusstsein im Rahmen der Transzendentalphilosophie leisten soll, nicht möglich ist, ohne die (präreflexive) *Einheit* dieses Bewusstseins als dessen eigene Bedingung immer schon vorauszusetzen. Ein bloß reflexiver Zugang zu ihm, der es doch nur wieder zu einem Objekt unter anderen machen würde, reiche daher – trotz Kants Verwarnung gegen eine »intellektuelle Anschauung« und der weiteren Zurückführung der Erkenntnisstämme auf ein Ursprüngliches – nicht aus. Wenn es also eine präreflexive Kenntnis

¹⁹ N. I. Möller, Über die Entstehung der Wärme durch Reibung nebst Folgerungen für die Theorie beyder Phänomene, in: Neue Zeitschrift für speculative Physik, Bd. I, H. 3 (1802), S. 1–109, hier: 2.

²⁰ Vgl. dazu Frank, Eine Einführung in Schellings Philosophie, S. 73 f.

eines alle Objektivierung erst Ermöglichenden geben musste, so wurde die Trennung in eine dem Denken zugängliche Welt der Erscheinungen und einen Bereich des diesem Denken entzogenen Noumenalen (dem Ding an sich) hinfällig. Mit dem Ich, als dem immer schon vorauszusetzenden Prinzip unserer Erkenntnis, *verfügen* wir nach Schelling über jenes Absolute, das Kant für schlechterdings unerkennbar gehalten hatte, denn:

»das Ich ist nur dadurch Ich, daß es niemals Object werden kann, mithin kann es in keiner sinnlichen Anschauung, also nur in einer solchen, die gar kein Object anschaut, gar nicht sinnlich ist, d. h. in einer intellectualen Anschauung bestimmbar seyn. – Wo Object ist, da ist sinnliche Anschauung, und umgekehrt. Wo also kein Object ist, d. i. im absoluten Ich, da ist keine sinnliche Anschauung, also entweder gar keine, oder intellectuale Anschauung. Das Ich also ist für sich selbst als blosses Ich in intellectualer Anschauung bestimmt.«²¹

Diese Passage stammt aus der fichteanisierenden Frühschrift *Vom Ich als Princip der Philosophie* (1795). Xavier Tilliette hat ihr einige schöne Zeilen gewidmet, die ich hier wiedergeben möchte:

»Das (absolute) Ich ist der Schlüsselbegriff des Werks. Lärmend bricht es hervor. Im Vergleich zu ihm büßt das durch Valéry verherrlichte Ich Descartes' viel von seiner Selbstgewißheit ein. Denn das absolute Ich ist alles; an ihm wird das *hen kai pan* (ὅν καὶ πᾶν) sichtbar, es transzendiert die endlichen Ichs, die durch das Dazwischentreten der Gegenstände begrenzt und belastet sind, welche selbst wiederum den Zugang zum reinen unendlichen Leben versperren. Der gesamte Band wirkt wie zerfressen von Ungeduld gegenüber Begrenzungen, als ob ihm eine merk-

²¹ *Vom Ich als Princip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen*, Jakob Friedrich Heerbrandt: Tübingen 1795, S. 49.

würdige negative Leidenschaft gegenüber der Objektivität innewohnte.«²²

Im Gegensatz zum absolutem Ich Fichtes, das noch den Charakter eines praktischen Regulativs trägt – »nicht [...] etwas, das *ist*, sondern [...] etwas, das durch uns hervorgebracht werden *soll*, aber nicht *kann*«²³ –, ist das absolute Ich Schellings mehr: die umfassende Fülle des Seins selbst. Geradewegs in Umkehrung von Fichte ist das »Ich« hier als Prädikat zu verstehen. So verwundert es nicht, dass eben dieses Ich in den folgenden Werken, beginnend mit den *Briefen über Dogmaticismus und Criticismus*²⁴, mehr und mehr vom »Absoluten« – ohne Zusatz – absorbiert wird. Dieses neue Absolute Schellings »ist unerreichbar und steht über allen Wechselfällen«. Es »hat sich in seine Unbeweglichkeit und in sein Geheimnis zurückgezogen.«²⁵ In den *Aphorismen zur Einleitung* klingt das später so:

»Es giebt wahrhaft und an sich überall kein Subject und kein Ich, eben deshalb auch kein Object und kein Nichtich, sondern nur Eines, Gott oder das All und ausserdem Nichts. Ist also überall ein Wissen und ein Gewusstwerden, so ist das, was in jenem und was in diesem ist, doch nur das Eine als Eines, nämlich Gott.«

Vielleicht kann jener begriffliche Wandel, der die zunehmende Loslösung von Fichte markiert, als die eigentliche Geburts-

²² Xavier Tilliette, Schelling, Biographie, üb. v. Susanne Schaper, Stuttgart ²2004, S. 32.

²³ Johann Gottlieb Fichte, Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre als Handschrift für seine Zuhörer (1794), hg. v. Wilhelm G. Jacobs, Hamburg ⁴1997, S. 22 [§ 1].

²⁴ Philosophische Briefe über den Dogmaticismus und Criticismus, in: Philosophisches Journal einer Gesellschaft Teutscher Gelehrter, hg. von Friedrich Immanuel Niethammer, Bd. II, H. 3 (1795), S. 177–203 u. Bd. III, H. 3 (1795), S. 173–239.

²⁵ Tilliette, Schelling, S. 37.