

# Der Naturbegriff in der Klassischen Deutschen Philosophie

Herausgegeben von  
Peter Heuer  
Wolfgang Neuser  
Pirmin Stekeler-Weithofer

Königshausen & Neumann

*Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek*

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

© Verlag Königshausen & Neumann GmbH, Würzburg 2013

Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier

Umschlag: skh-softics / coverart

Umschlagabbildung: Reflection of forest and sun in water, #15560837

© Fons Laure (fotolia.com)

Alle Rechte vorbehalten

Dieses Werk, einschließlich aller seiner Teile, ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Printed in Germany

ISBN 978-3-8260-5233-0

[www.koenigshausen-neumann.de](http://www.koenigshausen-neumann.de)

[www.libri.de](http://www.libri.de)

[www.buchhandel.de](http://www.buchhandel.de)

[www.buchkatalog.de](http://www.buchkatalog.de)

# Das Absolute und die Natur.

## Kants transzendente Wende und die Folgeprobleme bei Fichte und Schelling

Dieter Wandschneider

### Abstract

*Kant's* recourse to the *transcendental subjectivity* is, properly understood, also the search of an *absolute ground* of the structures of the being of nature, which thereby indeed only loomes subjectively ‚absolute‘ – an idea that subsequently brought forth the German Idealism: *Fichte* declares subjectivity itself as absolute arguing from the *transcendental self-certainty of the I*. Due to the impossibility to deduce nature from the finite subject this suddenly mutates into a *transcendent*, quasi divine subject – that indeed is no longer borne by the self-certainty of the own I, but is only a metaphysical assertion. *Schelling*, in contrast, puts his argument from the outset in a speculative-metaphysical way – according to his later self-interpretation (1827) perhaps claiming that philosophy should start from an *infinite subject*. For this it would be ‚natural‘ that it wants himself also as object. Following *Schelling*, this primordial tenseness induces a ‚*potentizing process*‘ which would explain the gradation structure of nature – one of *Schelling's* metaphysical constructs which, however, lack any grounding base. Finally both – *Schelling* und *Fichte* – encounter *reason* as absolute instance: a signpost to the *Hegelian* position, in fact including the philosophy of nature, having the *logic* as a sustainable fundament.

### Zusammenfassung

*Kants* Rückgang auf die *transzendente Subjektivität* ist recht verstanden auch die Suche nach einem *absoluten Grund* der Strukturen des Naturseins, der so freilich nur in *subjektiver* Perspektive als ‚absolut‘ erscheint – eine Auffassung, die in der Konsequenz zum deutschen Idealismus führte: *Fichte* setzt die Subjektivität selbst absolut, indem er

von der *transzendentalen Selbstgewissheit des Ich-Selbstvollzugs* her argumentiert. Durch die Unmöglichkeit, aus dem endlichen Ich die Natur zu deduzieren, wird daraus unversehens ein *transzendentes*, quasi göttliches Subjekt – das so freilich nicht mehr von der Selbstgewissheit des eigenen Ich getragen, sondern eine metaphysische Behauptung ist. Schelling setzt demgegenüber von vornherein spekulativ-metaphysisch an – seiner späteren Selbstdeutung (1827) zufolge etwa in der Weise, dass von einem *unendlichen Subjekt* auszugehen sei, dem es als Subjekt ‚gleichsam natürlich‘ sei, sich selbst als Objekt zu wollen. Diese Ur-Spannung induziert Schelling zufolge ein ‚*Potenzierungsgeschehen*‘, das den Stufenbau der Natur erklären soll – eines der Schellingschen metaphysischen Konstrukte, die begründungstheoretisch freilich in der Luft hängen. Dass zuletzt beide – Schelling und Fichte – auf die *Vernunft* als unhintergehbare Instanz stoßen, ist als eine Vorausweisung auf den *Hegelschen* Systementwurf zu verstehen, der die *Logik* als tragfähiges Fundament, und zwar unter Einschluss der Naturphilosophie, ausweist.

1. Kants transzendente Wende
2. Fichte
  - 2.1 Fichtes Grundansatz
  - 2.2 Zum Status der Empirie bei Fichte
  - 2.3 Zur Kritik
3. Schelling
  - 3.1 Die Einbeziehung der Natur
  - 3.2 die Grundstrukturen des Naturseins
  - 3.3 Zur Kritik
4. Literatur

## 1. Kants transzendente Wende

Im Denken des ‚kritischen‘ Kant hat die Philosophie neu zu fragen gelernt: nicht primär nach Erkenntnissen dieser oder jener Art, sondern nach *transzendentalen Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis überhaupt*. Im Sinn dieser ‚*kopernikanischen*‘, hier also *transzendentalen Wende* (Kant KRV B XVI f) ist das philosophische Erkennen nicht mehr direkt auf das Erkenntnisobjekt gerichtet, sondern auf das *transzendente Subjekt* der Erkenntnis, um sich dort Klarheit über die Bedingungen zu verschaffen, die dem Erkennen vorausliegen. Was sich darin geltend macht, ist das Bedürfnis einer tragfähigen Begründungsbasis, die im Sinn der *Aufklärung* nun nicht länger in Gott gesehen wird – wie letztlich auch noch bei den ‚vorkritischen‘ Denkern Descartes, Spinoza und Leibniz –, sondern im Subjekt, als dem Vollzugsorgan des Erkennens. Es ist die Suche nach einem *absoluten Grund* der Philosophie – auch wenn Kants Selbstdeutung das, in Absetzung von ‚vorkritischem‘ Denken, anders sieht. Auf diesem Grund soll die Philosophie aufbauen und ihre Bewährung in fundierter Erkenntnis finden, auch und gerade dessen, was dem

Subjekt am fernsten steht, der Natur. Im Folgenden soll die Beziehung von Natur und absolutem Grund, ausgehend von Kant, in den Philosophien Fichtes und Schellings einer kritischen Überprüfung unterzogen werden.

Im Sinn der in der *Kritik der reinen Vernunft* entwickelten *transzendentalen* Auffassung Kants sollen die formalen Elemente des Naturseins schon vor aller Erfahrung im *Subjekt* bereit liegen: die Anschauungsformen *Raum* und *Zeit* sowie die zwölf *Kategorien des Verstandes*, die die Anschauungen weiter bestimmen. Wir erkennen somit niemals ‚*Dinge an sich*‘, also Dinge, ‚wie sie an sich selbst beschaffen sein mögen‘, sondern wie sie uns aufgrund unserer Anschauungsformen und Kategorien *erscheinen*. Begründungsbasis ist hier die *transzendente Subjektivität*, die als solche die Möglichkeit von Erfahrung definiert und damit die formalen Strukturen der Erscheinungswelt – und so eben auch des Naturseins – bestimmt, etwa dass die Natur raum-zeitlich und kausal verfasst ist.<sup>1</sup> Kants transzendente Position ist zwar grundsätzlich anti-ontologisch eingestellt, hat ihrerseits aber sehr wohl *ontologische* Implikationen.

Ein Grundproblem dieser Auffassung ist natürlich der Begriff des ‚*Dings an sich*‘: Dieses muss gänzlich unerkennbar sein, da es ja aller subjektiven Formung vorausliegt. Es ist gleichwohl konstitutiv für Kants Position, der zufolge es das Subjekt ‚affizieren‘ und dergestalt den ‚rohen Stoff sinnlicher Wahrnehmung‘ liefern soll. Das Ding an sich bleibt dem Erkennen prinzipiell unerreichbar; dennoch argumentiert Kant mit ihm, spricht ihm Existenz zu und die Fähigkeit, das Subjekt zu affizieren, also auf es einzuwirken. ‚Einwirkung‘ setzt aber schon die Kategorie der Kausalität voraus, die auf das Ding an sich selbst keine Anwendung haben soll. Kurzum, bezüglich des Dings an sich passt nichts mehr zusammen, und es verwundert deshalb nicht, dass Fichte in der Nachfolge Kants, bei aller emphatischen Zustimmung zum Prinzip der Transzendentalität, hier ansetzt, um diese *Aporie* zu beheben.

Ein gravierender Mangel der transzendentalen Position Kants ist ferner der Umstand, dass diese letztlich unbegründet bleibt: Warum gibt es die Anschauungsformen Raum und Zeit? Warum gibt es überhaupt Anschauungsformen, und warum gerade zwei? Wieso besitzt der Verstand Kategorien, und warum sind es genau zwölf? Dass hier Erklärungsbedarf besteht, sieht Kant selbst und unternimmt immerhin Begründungsversuche. Die Kategorien führt er auf das Vermögen zu urteilen

---

<sup>1</sup> Die Gesetzmäßigkeit der Natur verdankt sich danach wesentlich der Formungstätigkeit des Subjekts. Pointierten Ausdruck findet das in Kants berühmtem Diktum: „Der Verstand schöpft seine Gesetze (a priori) nicht aus der Natur, sondern schreibt sie dieser vor“ (PR § 36, im Orig. Hvh.).

zurück (das dann seinerseits freilich der Begründung bedürfte), und auch für deren Zwölfzahl sucht er Argumente anzugeben.<sup>2</sup>

Bedeutsam für die Entwicklung der nach-Kantischen Philosophie sind vor allem Überlegungen gewesen, die Kant unter dem Titel einer ‚*transzendentalen Dialektik*‘ entwickelt hat als das Vermögen der *Vernunft*, zu dem Bedingten das *Unbedingte* hinzuzudenken (A307/B364), nämlich in der Form der *Ideen* ‚Seele‘, ‚Welt‘, ‚Gott‘. Als erfahrungsüberschreitend haben sie *transzendenten* Charakter und können deshalb, erklärt Kant, *nur regulativ* fungieren, d.h. nicht zu ‚harten‘ empirischen Erkenntnissen führen, sondern die wissenschaftliche Forschung nur leiten. Kant hat damit auch Belangen der Vernunft und in diesem Rahmen der Frage nach einem *Absoluten* ausdrücklich Raum gegeben, freilich in der paradoxen Weise, dass dieses Absolute nur in subjektiver Perspektive als ‚absolut‘ erscheint, ohne es wirklich zu sein.

Ähnlich stellt es sich dar in der *Kritik der teleologischen Urteilskraft* (als zweitem Teil der 1790 erschienenen *Kritik der Urteilskraft*), die sich der *organischen Natur* zuwendet. Im Zentrum steht der Begriff der *Zweckmäßigkeit*, wobei Kant die wichtige Unterscheidung von ‚äußerer‘ und ‚innerer‘ Zweckmäßigkeit einführt.<sup>3</sup> Äußere Zweckmäßigkeit ist die der Technik, innere Zweckmäßigkeit die des organismischen Systems, für das kennzeichnend ist, dass „*alles Zweck und wechselseitig auch Mittel*“ ist (KU 296) – eine exzellente Formel für das Phänomen organismischer *Selbsterhaltung*. Der Zweckmäßigkeitsbegriff erscheint Kant allerdings problematisch, da dieser *keine erfahrungskonstitutive Kategorie* (im Sinn der KRV) sei, wie das etwa für die Kausalkategorie gilt. ‚Zweckmäßigkeit‘, so Kant, sei vielmehr ein bloß „*subjektives Prinzip (Maxime) der Urteilskraft*“, das als solches nichts für die Beschaffenheit der *Objekte* garantiere (KU XXXIV), „eine bloße Idee“ (KU 318), ein *regulatives*, nicht konstitutives Prinzip,<sup>4</sup> das nur dazu dienen könne, über die Natur zu „reflektieren“, aber keine objektive Erkenntnis liefere.<sup>5</sup> Wer Organismen als zweckmäßig beurteilt, betrachte sie im Grunde als Resultat *absichtsvoller, denkender* Zwecktätigkeit und damit in Analogie zu technischen Hervorbringungen,<sup>6</sup> also nach dem Modell *äußerer* Zweckmäßigkeit, die, als technische, eine *zwecksetzende Vernunft* präsupponiere.

Angesichts der unbestreitbaren Tatsache organismischer Strukturen, die eine finale Deutung zwingend nahelegen, erwägt Kant den spekulativen Gedanken eines *übersinnlichen Substrats* der Natur, d.h. einer *der*

---

<sup>2</sup> Hierzu Reich 1932.

<sup>3</sup> Kant KU § 63–67, § 82.

<sup>4</sup> Vgl. z.B. Kant KU 301, 331.

<sup>5</sup> Z.B. Kant KU XXVI–XXVIII, 345.

<sup>6</sup> Kant KU 269, 309, 333–338, 345–346, 374.

*Natur selbst inhärierenden Vernunft.*<sup>7</sup> Ausgangspunkt ist dabei die moralphilosophische Überlegung, dass der durch praktische Vernunft bestimmte Wille auch in reales Handeln und damit letztlich in physische Verhältnisse umsetzbar sein soll. Möglich kann das aber nur sein, vermutet Kant, wenn die Natur selber nicht ein schlechthin Vernunftloses ist. Es sollte folglich „einen Grund der *Einheit* des Übersinnlichen, welches der Natur zum Grunde liegt, mit dem, was der Freiheitsbegriff praktisch enthält, geben“ (KU XX). Die *Vernunft* wäre danach keine bloß subjektive Instanz mehr, sondern ein gleichsam „übersinnlicher Realgrund für die Natur [...], zu der wir selbst mitgehören“ (KU 352). Sie wäre so nicht mehr nur Grundlage des Denkens, sondern *alles Seienden*. Vernunft hätte nicht mehr nur moralische, sondern *ontologische* Relevanz im Sinn eines dem Subjekt und Objekt gleichermaßen zugrundeliegenden *Logos*. Von daher wäre dann zumindest plausibel, dass einerseits Naturobjekte von sich her zweckmäßig im Sinne ‚innerer‘ Zweckmäßigkeit organisiert sein können und die Vernunft des Subjekts umgekehrt fähig ist, diese Zweckmäßigkeit der Natur angemessen zu erfassen. Im Blick auf die Möglichkeit innerer Zweckmäßigkeit muss der ontologische Gedanke eines vernünftigen Natursubstrats so außerordentlich attraktiv erscheinen, und nirgends ist Kant idealistischem Denken, insbesondere des Hegelschen Typs eines ‚objektiven Idealismus‘, näher als hier.

Die transzendente Auffassung der *Kritik der reinen Vernunft*, die der Vernunft – unter dem Titel einer *transzendentalen Dialektik* – ontologischen Status abgesprochen und ihr lediglich erkenntnisleitende Funktion zuerkannt hatte, wäre damit freilich verlassen. Vor dieser Konsequenz scheut Kant zurück. Der ontologische Gedanke eines der Natur zugrundeliegenden *Logos* wird so wieder zurückgenommen und die Möglichkeit, die innere Zweckmäßigkeit des Organischen als eine der Natur selbst inhärierende Vernünftigkeit zu fassen, damit letztlich verworfen.<sup>8</sup> Die einzige Form, in der *wir* organische Zweckmäßigkeit zu denken vermögen, ist danach die *teleologische* Deutung, die am technischen Modell orientiert bleibt – so als wären die Organismen von einem „höchsten Architekten“ konstruiert (Kant KU 354). Es ist klar, dass man so nur wieder zu *äußerer* Zweckmäßigkeit kommt, die als solche eine ideelle Zweckantizipation voraussetzt. Kant hat diese Aporie bekanntlich in die resignierte Formel von der Unmöglichkeit eines ‚Newtons des Grashalms‘ gefasst,<sup>9</sup> in der sich das Bedauern darüber ausdrückt, dass das Prinzip innerer Zweckmäßigkeit für menschliches Denken, wie er meint, den Status einer *bloß regulativen Idee* besitzt, für die als solche *keine*

---

<sup>7</sup> Kant KU XX, LVI, 304, 316–317, 352–353, 357–363, 374. Vgl. hierzu Bartuschat 1972, 215–217, 253–255; Düsing 1968, 108–110, 116–118.

<sup>8</sup> Vgl. Heintel 1966.

<sup>9</sup> Kant KU 338, auch 353.

*Realisierungsbedingungen* angebbar sind und die demzufolge *keine wissenschaftliche Erkenntnis* des Organischen ermöglicht.

Dieses Problem, dass Naturerfahrung und Natur von einer transzendentalen Subjektivität her nicht ontologisch fundiert werden können, hat Kant später, wie das (erst 1936/38 publizierte) *Opus postumum* bezeugt, sehr wohl gesehen, immer wieder umkreist und zu lösen versucht, bis hin zu der Auffassung, dass „die Urteilskraft ... nicht nur ‚sich selbst‘ sondern auch ‚der Natur‘ das Gesetz“ gibt (Mathieu 1989, 44). Damit wird ein vom ‚kritischen‘ Kant selbst ausgelöster geistesgeschichtlicher Trend erkennbar: dass mit Kant gegen Kant weitergedacht werden und die konsequente Ausgestaltung seines Entwurfs in den deutschen Idealismus führen musste.

## 2. Fichte

Diese Entwicklung setzte noch zu Kants Lebzeiten ein. *Fichte* (1762–1814) ist von der grundsätzlichen Richtigkeit der Kantischen Lehre emphatisch überzeugt. Ihren größten Mangel – die Annahme eines Dings an sich – hält er für behebbar, und sein ganzes System ist im Grund der Versuch, Kants Transzendentalismus *ohne* das ominöse Ding an sich zu realisieren.<sup>10</sup>

Ansätze dazu sieht Fichte schon bei Kant selbst: Kants ursprüngliche Formulierung, dass Dinge an sich die Sinne ‚affizieren‘, also eine äußere Einwirkung nahelegen, werde in der *Kritik der reinen Vernunft* später durchgängig dahin verändert, dass ein ‚noumen‘, ein Gedankending zur Erscheinung *hinzu gedacht* werden müsse. Fichte interpretiert: Es werde also „*nur gedacht, als affizierend*. [...] So wird der Gegenstand als gegeben *auch nur gedacht*. [...] Dies ist *Kants* Meinung, und es ist die der Wissenschaftslehre“, also der Fichteschen Philosophie (Fichte I 488). Wer sagt, seine Wahrnehmung werde durch „ein an sich Seiendes“ bewirkt, spricht „nicht mehr seine Wahrnehmung aus, sondern einen erklärenden Gedanken, [...] Dann aber sagt er Etwas aus, das über die Möglichkeit des Wissens hinaus liegt. Er kann nur sagen: wenn ich meine äußeren Sinne auf tue, so finde ich sie eben so bestimmt: Weiteres weiß er Nichts [sic]; aber jeder kann begreifen, dass ein weiteres Wissen das Wissen aufheben würde. (Dies sind die immanenten, strengen Beweise für den transzendentalen Idealismus.)“ (Fichte II 136).

Fichtes Idee ist also, das externe, *transzendente* Ding an sich dadurch loszuwerden, dass dieses ebenfalls noch in das Denken hinein geholt und als eine *transzendente* Bedingung des Erkennens gedeutet wird. In dieser

---

<sup>10</sup> „Ich habe von jeher gesagt, und sage es hier wieder, dass mein System kein anderes sei als das *Kantische*: das heißt: es enthält dieselbe Ansicht der Sache, ist aber in seinem Verfahren ganz unabhängig von der *Kantischen* Darstellung“ (Fichte I 420).



Weise sucht Fichte Kants Philosophie in eine vollständig im *Subjekt* verankerte, *reine Transzendentalphilosophie* zu überführen.<sup>11</sup>

## 2.1 Fichtes Grundansatz

Die Begründungsbasis dafür ist Fichte zufolge die *Ichgewissheit*.<sup>12</sup> In der *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* von 1794 argumentiert Fichte, der Satz ‚Ich = Ich‘ habe den Charakter eines „absolut-ersten, schlechthin unbedingten Grundsatzes“. Wodurch aber kommt dem Ich diese fundierende Funktion zu? Weil es *sich selbst setzt*. Diese Fichtesche Formel ist so zu verstehen, dass es nicht dadurch Ich ist, dass es von einer ihm äußeren Instanz in diese Funktion eingesetzt würde, sondern dass es allein durch seine eigene, durch nichts Ich-Fremdes bedingte „*Tathandlung*“ Ich sein kann (Fichte I 91). Im unmittelbaren Innesein des sich selbst vollziehenden Ich – Fichte spricht auch von „intellektueller Anschauung“<sup>13</sup> – ist für Fichte damit der nicht von anderswoher bedingte, absolute Grund des Seins und allen Seins gefunden, von dem die Transzendentalphilosophie auszugehen habe.

Nun findet sich das Ich aber beschränkt durch das ihm entgegengesetzte *Nicht-Ich*, dessen Sein im Sinn der Transzendentalphilosophie freilich ebenfalls aus dem Ich stammen muss. Vereinbar, so Fichte, kann beides – Ich und Nicht-Ich – nur in *der Weise* sein, dass dieser Gegensatz in ein beiden übergeordnetes, *absolutes Ich* eingebettet wird,<sup>14</sup> das in der Beziehung von Ich und Nicht-Ich die Realität an beide Relate *aufteilt*: „Ich und Nicht-Ich, sowie [sic!] sie durch den Begriff der gegenseitigen Einschränkung gleich- und entgegengesetzt werden, sind selbst beide etwas (Akzidenzen) im Ich, als teilbarer Substanz; gesetzt durch das Ich, als absolutes unbeschränkbares Subjekt, dem nichts gleich ist, und nichts entgegengesetzt ist“ (Fichte I 119). Die sich gegenseitig einschränkenden Ich und Nicht-Ich sind demnach ‚Teile‘ des absoluten Ich. Auch das Nicht-Ich tritt also nur scheinbar aus dem Ich heraus. Aber entgegengesetzt ist es nicht dem Ich schlechthin, sondern nur dem durch es *eingeschränkten* Ich. „Mithin muss jenes Nicht-Ich selbst ein Bewirktes des Ich, und zwar des absoluten Ich sein: – und so hätten wir denn gar keine Einwirkung des Ich von außen, sondern bloß eine Wirkung desselben auf sich selbst“ (Fichte I 251). „Das Nicht-Ich ist selbst ein Produkt des sich selbst bestimmenden Ich, und gar nichts Absolutes und außer dem Ich Gesetztes“ (Fichte I 218). Also *in Wahrheit* ist alles ‚Ich‘.

Diese implizite Wahrheit strebt das Ich nun auch explizit zu machen, und das motiviert es zur Konstitution äußerer Gegenstände und damit

---

<sup>11</sup> Klaus Hammacher weist darauf hin, dass der ebenfalls im ‚Opus postumum‘ entwickelte Gedanke Kants einer *Selbstaffektion* des Subjekts der Fichteschen Konzeption bereits nahesteht (Hammacher 1996, 55–56).

<sup>12</sup> Hierzu ausführlich Hammacher 1981.

<sup>13</sup> Z.B. Fichte I 463.

<sup>14</sup> Instruktiv Radermacher 1970; Schrader 1972.

einer *Außenwelt*. „Die reine in sich selbst zurückgehende Tätigkeit des Ich ist in Beziehung auf ein mögliches Objekt ein Streben“ (Fichte I 261), das auf dessen *Bestimmen*, und das heißt ja: Vereinnahmung durch das Ich, gerichtet ist. Hierdurch „wird das Ich *in sich selbst – außer sich* getrieben; lediglich durch dasselbe offenbart sich *in ihm selbst eine Außenwelt*“ (Fichte GA I/2, 431). „Aber dieser Freiheit seines Handelns wird das Ich sich nicht bewusst; daher wird die Begrenzung [= Bestimmtheit] dem Dinge zugeschrieben“ (Fichte I 317).<sup>15</sup>

Damit ist zunächst ganz allgemein die im Ich gründende Gegenstandskonstitution charakterisiert, wie Fichte sie versteht. Daran anknüpfend entwickelt Fichte dann auch Argumente zur Konstitution konkreter Strukturen. Hierfür sei auf die Untersuchung von Reinhard Lauth *Die transzendente Naturlehre Fichtes nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre* verwiesen, dem wir die umfassendste Darstellung der Fichteschen Naturphilosophie verdanken. Allerdings beschränkt sich Lauth darauf, Fichtes Naturlehre „überhaupt zu erfassen und aus den zerstreuten Auslassungen Fichtes als ein Ganzes hervorgehen zu lassen“ (Lauth 1984, XVII). Eine kritische Beurteilung wird von ihm nicht vorgenommen und auch nicht intendiert. Von Fichte selbst gibt es keine geschlossene Abhandlung zur Naturphilosophie. Eine solche war offenbar geplant, kam aber nicht mehr zur Ausführung (Widmann 1982, 131). Fichtes Aussagen über die Natur sind deshalb eher grundsätzlich gehalten.

Exemplarisch für den Naturbegriff Fichtes sei hier nur dessen Charakterisierung des *Mensch-Tier-Verhältnisses* angeführt, das er durch den Grundgegensatz von Freiheit und Natur bestimmt sieht. Daher, so Lauth, sei es „auf keinen Fall so zu verstehen, als ob die Freiheit aus der Natur hervorgehe und sich dabei von ihr losrisse (Lauth 1984, 142). „Durch die Natur wird Vernunft nie hervorgebracht.“ Tier bleibt Tier.“ (Fichte GA II/5, 68). Natürlich hat auch der Mensch eine tierische Natur, ist dabei aber „ein äußerst unvollkommenes Tier, und gerade darum ist er kein Tier“ (Fichte IV 82). Aber er hat jedenfalls einen *Leib* und wirkt damit nach Maßgabe seines Willens auf die materielle Welt ein. „Indem der Mensch nicht nur Vernunftwesen, sondern auch Natur ist, vermag er, in der Natur Vernunft zu verwirklichen“ (Taver 1999, 368). Im Leib vollzieht sich so der Übergang vom Subjektiven zum Objektiven (Schrader 1972, 77).

Aus der sittlichen Konstitution des Menschen ergibt sich für Fichte die ontologische Forderung, dass die Natur so eingerichtet sein müsse, dass das Ich in ihr existieren und sittlich handeln kann. „Natur ist, so kann man kurz sagen, für Fichte nur die Naturseite von Freiheit“ (Rohs 1991, 104). In diesem Sinn ist die bekannte Formulierung Fichtes zu

---

<sup>15</sup> Eingehend diskutiert z.B. auch in Fichte II 199–247.

verstehen, die Welt sei „nichts weiter, als die [...] versinnlichte Ansicht unseres eigenen inneren Handelns“, „das versinnlichte Materiale unserer Pflicht; dies ist das eigentliche Reelle in den Dingen, der wahre Grundstoff aller Erscheinung.“ (Fichte V 184–185). In der Nachlassschrift *Die Tatsachen des Bewusstseins* von 1813 wird „die Empirie“ als „die Sphäre der Erscheinung des Übersinnlichen“ charakterisiert (Fichte IX 511), wobei die „oberste Naturkraft“ freilich „die Kraft des Ich“ sei. Und in Klammern fügt Fichte, erbost gegen Schelling gerichtet, hinzu: „Wer ein anderes höchstes Prinzip in der Natur annimmt, eine Weltseele und welterschaffende Kraft außer der des Ich, der kennt auch nicht einmal den allerniedrigsten Punkt der Philosophie, die Natur, sondern nur wieder das niedrigste Stück der Natur, die materielle Welt. Doch die Naturphilosophen [um Schelling] beschuldigen uns einer dürftigen Ansicht der Natur“ (Fichte IX 513).

## 2.2 Zum Status der Empirie bei Fichte

Fichtes Systementwurf ist grundsätzlich das Projekt einer Letztbegründung aus dem Ich. Absolut unhintergebar ist dieses für Fichte deshalb, weil jeder Versuch einer Ableitung des Ich dieses schon voraussetzt. Aufgrund seiner Absolutheit müsse, so Fichte, auch noch die Möglichkeit äußeren, empirischen Affiziertwerdens, eines äußeren ‚Anstoßes‘, ebenfalls in ihm selbst liegen (Fichte I 271). In einer intrikaten Argumentation wird dies von Fichte näher ausgedeutet: So gehöre zum Sich-selbst-Setzen des Ich auch das *Wissen* um sein Sich-selbst-Setzen. Dazu müsse es die Möglichkeit haben, über sich selbst zu *reflektieren*. Während die normale Reflexionsrichtung ‚nach außen‘, „zentrifugal“ ist (Fichte I 274), ist sie, entsprechend der Forderung des Ich, über sich selbst zu reflektieren, zentripetal nach innen gerichtet. Dafür aber, so Fichte, sei ein „Anstoß“ nötig.<sup>16</sup> Dieser Anstoß soll vom Nicht-Ich ausgehen, das seinerseits aber, wie dargelegt, gleichfalls als vom Ich gesetzt verstanden wird, nämlich vom absoluten Ich, das dem endlichen Ich ein Nicht-Ich entgegensetzt. *Im Ich selbst* – als absolutem Ich – liegt danach qua Reflexionsforderung die Notwendigkeit, dem endlichen Ich ein Nicht-Ich entgegenzusetzen (Fichte I 275–276). Diese Wechselwirkung zwischen dem Ich und dem Nicht-Ich sei somit im Grund eine „Wechselwirkung des [absoluten] Ich mit sich selbst“ (Fichte I 281), durch die „in das Ich [...] nichts Fremdartiges hineingetragen“ werde (Fichte I 279).

Die aposteriorische Empirie hat in Fichtes apriorischem Systementwurf also durchaus einen Ort. Wie Kant hält auch Fichte an der Unaufhebbarkeit des empirisch Gegebenen fest. Aber über Kant hinaus sucht er dessen Unaufhebbarkeit *ebenfalls noch transzendental zu begründen*: nämlich dass sich das absolute Ich, um sich selbst als Ich zu haben,

---

<sup>16</sup> Z.B. Fichte I 210, 212, 275.

auf sich selbst zurückwenden müsse und dafür einen ‚Anstoß‘ benötige, der aus dem Nicht-Ich stammen soll, das seinerseits aber, in seiner Entgegensetzung gegen das endliche Ich, wiederum als Setzung des absoluten Ich, also des nach Fichte transzendentalen Urgrunds, zu verstehen sei. Letzter Grund sei insofern ein *transzendentales Faktum*, das als solches selbst nicht wiederum eines Grundes bedarf.

In diesem Sinn, meint Fichte, haben wir „die ganze Faktizität apriorisch eingesehen, selbst die Empirie, indem wir sie abgeleitet haben als unableitbar“ (Fichte IX 319)<sup>17</sup> – was von Reinhard Lauth Fichte-freundlich so interpretiert wird: „Die transzendente Konstitution eröffnet aus ihr selbst den Freiraum für die reine Empirie“ (Lauth 1984, 170).

### 2.3 Zur Kritik

Kritisch ist hierzu zunächst zu sagen, dass die vom absoluten Ich gesetzte Einschränkung des endlichen Ich durch das Nicht-Ich allenfalls die Existenz von Empirie überhaupt erklärt, aber nicht deren spezifische Strukturen (Raum, Zeit, Materie, Organismus etc.), auch wenn Fichte Versuche dazu unternimmt, wie die schon erwähnte Arbeit von Reinhard Lauth (1984) in akribischer Interpretationsarbeit sich nachzuweisen müht.

Ein grundsätzlicher Kritikpunkt ist der von Fichte vollzogene Übergang zum *absoluten Ich*. Die Idee, in der *Selbstgewissheit* des eigenen, subjektiven Ich-Vollzugs so etwas wie eine unhintergehbare Basis des Philosophierens zu haben, mag noch eine gewisse – cartesianische – Plausibilität haben. Die plane Unmöglichkeit, aus diesem *endlichen* Ich Natur und Geist herzuleiten, lässt Fichte aber schon in seiner ersten *Wissenschaftslehre* von 1794 bereits in § 3 kommentarlos zu einem „absoluten Ich“ übergehen.<sup>18</sup> Dieses ist freilich *nicht mehr das eigene, selbstgewisse Ich*, sondern ein philosophischer Begriff, also, wie Fichte selbst einräumt, nur „eine Idee des Ich, [...] die aber für unser Bewusstsein unerreichbar ist, und daher in demselben nie unmittelbar (wohl aber mittelbar in der philosophischen Reflexion) vorkommen kann“ (Fichte I 277). Das heißt, wir können zwar darüber philosophieren, aber das ist nicht von der Selbstgewissheit des Ich-Selbstvollzugs begleitet, die gleichsam als Ur-Intuition einer infalliblen Philosophie Fichtes Ausgangspunkt bildete. Im radikalen Transzendentalismus Fichtes wird aus dem transzendentalen Ich unversehens ein transzendentes, quasi göttliches Subjekt, eine Position, die Fichte selbst immer als *Dogmatismus* verurteilt hatte<sup>19</sup> – was er nur deshalb nicht zu bemerken scheint, weil beide Ich-Begriffe unter der Hand immer wieder auch miteinander identifiziert werden.

---

<sup>17</sup> Vgl. Mues 1989, 78–79.

<sup>18</sup> Fichte I 119, vgl. auch 264, 277.

<sup>19</sup> Vgl. auch Hegels diesbezügliche Kritik (Hegel 5.76–79); ferner Gloy 1990, 71–

Dass sich bei Fichte untergründig schon andere Denkmotive durchzusetzen beginnen, deutet sich in späteren ‚Wissenschaftslehren‘ an. Die von 1804 endet mit dem Gedanken der *Unhintergebarkeit der Vernunft*: „Die Vernunft selbst ist unmittelbar und schlechthin Grund eines *Daseins* und *ihres* Daseins, da sie keines andern sein kann, heißt: dieses Dasein ist durchaus nicht weiter zu begründen“, sondern es lässt sich „nur schlechtweg sagen, es sei durch die Vernunft begründet. Ein reines absolutes Faktum“ (Fichte X 304–305). Diese merkwürdige Charakterisierung als ‚Faktum‘ drückt eben nur die Unmöglichkeit aus, Vernunft zu begründen, ohne sie dafür schon in Anspruch nehmen zu müssen – nebenbei auch der zentrale Gedanke der gegenwärtigen ‚Letztbegründungs‘-Argumentation,<sup>20</sup> der im Übrigen auch in der Spätphilosophie Schellings erscheint (Schulz 1975), sich aber auch schon bei Kant angedeutet findet.<sup>21</sup> Diese auch Fichtesche Einsicht in die „Absolutheit der Vernunft“ (Fichte X 310) führt auf einen Idealismus, der die Ichphilosophie zuletzt hinter sich lässt und schließlich in Hegels Systementwurf verwirklicht werden sollte.

### 3. Schelling

Fichtes Transzendentalphilosophie ist – neben Kants *transzendentaler Dialektik* (Jacobs 1998, 69, 77), den *Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft* (Matsuyama 2000) und der *Kritik der teleologischen Urteilskraft*<sup>22</sup> – für Schelling zweifellos von zentraler Bedeutung gewesen, der aber sehr bald auch deren Probleme erkannte, insbesondere bezüglich Fichtes pauschaler Deklaration der Natur als Nicht-Ich: „Es ist, als ob Fichte in der Außenwelt gar keine Unterschiede wahrgenommen hätte. Die Natur ist ihm in dem abstrakten, eine bloße Schranke bezeichnenden Begriff des Nicht-Ich, des völlig leeren Objekts [...] so zusammen geschwunden, dass er eine Deduktion, die weiter als dieser Begriff sich erstreckte, nicht für nötig hielt“ (Schelling X 90–91). Wie aus den Studienbüchern Schellings ersichtlich ist, verläuft sein Weg zur Transzendentalphilosophie aber auch (1794) über die intensive Auseinandersetzung mit Platons Naturdeutung im *Timaios*,<sup>23</sup> wobei für ihn zunächst allerdings nicht die Naturthematik im Vordergrund steht, sondern die Idee der Transzendentalphilosophie: Im ‚göttlichen Verstand‘ des Demiurgen sieht er „offenbar in nuce schon das Modell eines ‚absoluten Ichs‘“, bemerkenswerter Weise „einige Monate vor dem Erscheinen von Fichtes programmatischer Schrift Über den Begriff der Wissenschaftslehre“. <sup>24</sup> Gleichwohl geht Schellings philosophische Intention letztlich in eine ganz

<sup>20</sup> Z.B. Wandschneider 1985, Kap. 1–3; Höhle 1990, Kap. 2 und 3.

<sup>21</sup> Leugnen, dass es „Erkenntnis a priori gebe, [...] wäre ebensoviel, als ob jemand durch Vernunft beweisen wollte, dass es keine Vernunft gebe“ (Kant KP V 12).

<sup>22</sup> Düsing 1985, 203–207; Franz 1998, 86–88.

<sup>23</sup> Sandkaulen-Bock 1990, 19–21; Franz 1998, 60–64; Jantzen 1998, 85–86.

<sup>24</sup> Franz 1998, 63; vgl. auch Jantzen 1998, 85–86.

andere Richtung als die Fichtes. Dementsprechend ist für Schelling nicht, wie noch für Fichte, primär Kants Theorie transzendentaler Gegenstandskonstitution von Interesse, sondern vielmehr Kants transzendente Dialektik: Im Naturprodukt als einem Bedingten – Spinozas *natura naturata* – sieht er den Verweis auf die Idee eines Unbedingten (Wieland 1967, 416), einer sich selbst produzierenden göttlichen Natur, also einer *natura naturans* im Sinn Spinozas (Jacobs 1998, 69, 77), in der die Natur selbst gleichsam den Charakter eines absoluten Subjekts gewinnt – eine für Fichte undenkbar Position.

### 3.1 Die Einbeziehung der Natur

Schellings erstes großes naturphilosophisches Werk *Ideen zu einer Philosophie der Natur* ist 1797 erschienen, gefolgt von weiteren Werken zur Naturphilosophie. Von argumentativer Kontinuität kann dabei freilich keine Rede sein. Die Dynamik seines „eruptiven Denkens“ führt Schelling zu immer neuen, „verschlungenen“ Entwürfen (Wieland 1967, 408), so dass sich schwerlich behaupten ließe, einer derselben repräsentiere *die* Naturphilosophie Schellings. Deshalb erscheint es mir sinnvoll, die Darstellung an späteren Ausführungen Schellings zu orientieren, die er – auch – im Rückblick auf die eigene Entwicklung und den ständig erweiterten philosophischen Horizont formuliert, etwa in den Münchener Vorlesungen von 1827.

Die Frage, *warum* überhaupt eine Natur existiert, bildet systematisch den Ausgangspunkt von Schellings naturphilosophischem Denken. Es ist zugleich die Frage nach dem Absoluten, die ihn zeitlebens begleitet hat (Wieland 1967, 419). Birgit Sandkaulen-Bock (1990) hat eindrucksvoll herausgearbeitet, wie komplex und wechselvoll die Argumentationslage diesbezüglich beim frühen Schelling ist. Im Sinn des gewählten methodischen Prinzips gebe ich stattdessen Schellings Überlegungen in den Münchener Vorlesungen *Zur Geschichte der neueren Philosophie* (1827, publiziert aus dem handschriftlichen Nachlass) hierzu wieder: Schelling betont dort die „völlige Unabhängigkeit von Fichte“ – er meint offenbar seine späteren Positionen. Auszugehen sei nicht vom menschlichen, endlichen Ich, sondern vom „unendlichen Subjekt“, das als unendliches „nie aufhören kann, Subjekt zu sein“ (Schelling X 99). Als Subjekt sei es ihm aber „gleichsam natürlich“, sich selbst auch „als Objekt zu wollen“ (Schelling X 99), „denn nur dazu ist es Subjekt, dass es sich selbst Objekt werde, da vorausgesetzt wird, dass nichts außer ihm sei, das ihm Objekt werden könne“ (X 101). Das Subjekt wird sich selbst zum Objekt, und nur dadurch *sei* überhaupt erst *Etwas*: Dies sei das *Primum Existens*, das erste Seiende.

Wesentlich für das unendliche Subjekt sei aber, dass es in diesem „Objekt-Werden nicht aufhört, Subjekt zu sein“, und das heißt, es muss „unendliches Selbstsetzen“ sein (Schelling X 101): „Indem es *etwas* ist, ist es auch unmittelbar wieder das über sich selbst Hinausgehende“

(Schelling X 103), mit andern Worten: Es verendlicht sich, um so, in der beständigen Wiederaufhebung des Endlichen, sich als unendlich zu begreifen (Schelling X 101 ff), sozusagen auf „einer zweiten Stufe oder Potenz“ (Schelling X 102). Im Sinn solcher *Potenzierung* ist es nicht mehr einfach nur Subjekt (A), sondern nun explizit als *Subjekt* bestimmt: *A qua A* oder, wie Schelling dies kennzeichnet,  $A^2$  (Schelling X 103). Das unendliche Subjekt verendlicht sich als reales Objekt, um sich in diesem Objekt-Setzen als Subjekt zu wissen, und dieses Wissen selbst ist etwas *Ideales* (Schelling X 103 f). Reales und Ideales gehören so intrinsisch zusammen.

Jenes ‚erste Seiende‘ nun deklariert Schelling als *die Materie* in ihrer noch unkörperlichen Grundform, deren *Realität* zunächst in nichts Anderem als ihrem Etwas-Sein besteht (Schelling X 104). Das dem Realen auf dieser Stufe gegenüber stehende *Ideale* wird von Schelling als ein Nicht-Etwas-Sein und deshalb mit dem *Licht* identifiziert (Schelling X 104 f), eine Auffassung, die sich dann auch bei Hegel findet.

Vorbereitet wird diese Position schon in dem 1800 erschienen Werk ‚System des transzendentalen Idealismus‘. Der Titel suggeriert eine Nähe zu Fichte. Doch das von Schelling prätendierte absolute Subjekt ist nicht mehr das reine Selbstbewusstsein, von dem Fichte ausgegangen war, sondern ein allem Bedingten zugrunde liegendes Absolutes: Darin wird die Affinität zu Spinoza sichtbar – mit dem Unterschied allerdings, dass Schelling das Absolute nicht mehr spinozistisch als ein höchstes Sein, sondern eben als Subjekt denkt. Davon wissen können wir endlichen Subjekte nur in intellektueller Anschauung, in einem unmittelbaren, unsinnlichen, ganzheitlichen Erfassen des Absoluten (wie es Schelling zufolge paradigmatisch die Kunst vermittelt (Schelling III 625)).<sup>25</sup> Dieses sei wesensmäßig *Eines*, eine Ideales und Reales umgreifende, beidem vorausliegende *Identität* beider, die Schelling, da diese selbst weder das eine noch das andere sei, auch als *Indifferenz* charakterisiert. Aus diesem Grund, so Schelling, habe das Subjektive niemals nur idealen, sondern ebenso realen Charakter, so wie auch das Objektive niemals nur realen, sondern stets auch idealen Charakter habe; „beides ist nie getrennt, sondern ursprünglich (auch in der Natur) beisammen“.<sup>26</sup>

Dem entsprechend habe die Philosophie stets zwei entgegengesetzte Richtungen zu verfolgen: Als Transzendentalphilosophie gehe sie vom Idealen aus, um das Reale daraus zu erklären – das ist im Grund noch das Fichtesche Programm. Als Naturphilosophie gehe sie aber vom Realen aus, um das Ideale daraus zu erklären – das ist neu gegenüber Fichte und löst bei diesem nur Kopfschütteln aus: „Die Natur ist Produkt der Intelligenz; wie kann denn hier wiederum, außer durch einen offenbaren Zirkel, die Intelligenz Produkt der Natur sein?“ (Fichte GA II/5, 421–422). Im Rahmen des Identitätssystems, das Schelling in den Jahren 1801

---

<sup>25</sup> Zur Problematik der intellektuellen Anschauung s. Wieland 1967, 417–420.

<sup>26</sup> Schelling IV 87; VI 204–210.

bis 1806 entwickelt, gehören Transzendentalphilosophie und Naturphilosophie konstitutiv zusammen.

### 3.2 Die Grundstrukturen des Naturseins

Fichtes „völliger Totschlag der Natur“ (Schelling VII 445) ist für Schelling ein philosophisch inakzeptabler Mangel, den eben die *Naturphilosophie* beheben soll. Zur Erklärung der konkreten Strukturen des Naturseins argumentiert er in seinen Schriften unterschiedlich. Ein sich relativ durchhaltendes methodologisches Grundmuster ist dabei die schon erwähnte identitätstheoretische ‚*Potenzenlehre*‘, in der die Grundgedanken der Schellingschen Naturphilosophie gleichsam in nuce enthalten sind. Die ‚Potenzierung‘ soll dabei den *Stufenbau* der Natur begründen – freilich nicht als ein Evolutionsgeschehen (Jantzen 1998, 101), sondern in der Weise, „dass immer das, was auf einer vorhergehenden Stufe noch subjektiv gesetzt ist, in einer folgenden selbst objektiv werde“ (Schelling X 108). Der elementare Gegensatz von Subjekt und Objekt bildet dabei die *Ur-Dualität*, d.h. die ursprüngliche Identität erfährt eine *Entzweiung*, die nach Aufhebung und Rückkehr zur Identität strebt. Dualität sei sonach als „*die Bedingung aller Gestaltung*“ zu begreifen (Schelling III 299), als Grund aller Tätigkeit (Schelling III 325) mit dem Ziel, zur Identität zurückzukehren. Identität und Dualität bilden Schelling zufolge die Grundstruktur der Naturphänomene.

Schelling schwebt damit eine Art *Naturdialektik* auf der Grundlage der *Potenzenlehre* vor, die, wie gesagt, den *Stufenbau* der Natur erklären soll: In der Entgegensetzung des Subjektiven und des Objektiven ist das Subjektive eben auch *als Subjektives* objektiv gesetzt und in diesem Sinn *potenziert*. Diesem ‚potenzierten‘ Subjektiven als einem neuen Objektiven steht wiederum ein Subjektives gegenüber. Damit ist eine neue, *höhere Stufe* generiert, auf der ein neuer *Potenzierungsprozess* beginnt. Die *Potenzierung* ist damit als eine fortgesetzte *Selbst-Objektivierung* des subjektiven Moments zu verstehen, das in dieser Weise zunehmend expliziter hervortritt und insofern auch als eine *Steigerung* erscheint.

Auf der untersten Stufe der Materie überhaupt, des reinen Etwas-Seins, ist das Subjektive das Licht, verstanden als ein Nicht-Etwas. Auf der Stufe des physiko-chemischen ‚dynamischen Prozesses‘ erscheint es als dynamisches Prinzip. Im Organismus ist es die tätige, selbsterhaltende Form, und als Geist ist es *das Subjektive selbst als solches*.

Freilich: Mit welchem Recht kann Schelling behaupten, dass der auf die organismische Stufe folgende Geist ( $A^4$ ) die *höchste* Stufe sei? Wieso bildet diese den *Abschluss* des *Potenzierungs*geschehens? Darum, so erklärt Schelling, weil sich hier „die Intelligenz als identisch mit sich selbst anzuschauen genötigt ist“ (Schelling III 497). „Das Subjekt hat die notwendige Tendenz zum Objektiven, diese erschöpft sich“ (Schelling X 108). Denn Ziel und Abschluss dieser Bewegung ist „das vollkommenste Objekt“, und das ist das „als solches gesetzte Subjekt“ als „das nicht mehr



[weiter, D.W.] objektiv werden *könnende* (weil alle Formen da sind)“ (X 108).

Der Geist, als die höchste Potenzierungsstufe der Subjektivität, setzt danach alle niedrigeren Stufen voraus, „denn das folgende Moment muss immer das vorhergehende als seine unmittelbare Basis festhalten“ (Schelling X 113). Auch für den Geist als höchste Stufe bleiben damit alle vorausgehenden, niedrigeren Stufen vorausgesetzt.

Schellings Auffassung einer ursprünglichen, dem Subjektiven und Objektiven gleichermaßen vorausliegenden absoluten Identität, die der Potenzenlehre ja zugrunde liegt, impliziert auch, dass die Natur im Ganzen kein bloßes Nicht-Ich, kein bloß Objektives ist, sondern eben auch Subjektcharakter besitzt. „Nirgendwo, in keiner Sphäre ist ein bloß Subjektives oder ein bloß Objektives, sondern immer eine Einheit beider. [...]“ (Schelling X 106). Insofern, so Schelling, könne seine Philosophie weder als Idealismus noch als Realismus, sondern müsste eigentlich als „Real-Idealismus“ bezeichnet werden (Schelling X 107). Dies sei „der einzig denkbare Idealismus“, der nämlich „zugleich vollkommener Realismus“ ist (Schelling IV 148).<sup>27</sup>

Geist und Natur gehören danach wesensmäßig zusammen: Die Natur erscheint als der de-potenzierte, aber „sichtbare Geist“, und der Geist umgekehrt als potenzierte, aber „unsichtbare Natur“ (Schelling II 56). Die Natur ist so als eine Erscheinungsform des Absoluten gedeutet und die Materie als der lediglich „bewusstlose Teil von Gott“ (Schelling VII 435) und somit jedenfalls als „Inbegriff göttlicher Kräfte und das erste Ebenbild des All“ (Schelling VII 210). Die Natur ist danach nicht nur *natura naturata*, die Natur als Produkt, sondern – im Gegenzug gegen den Cartesianischen Naturbegriff – wesentlich auch die beseelte, schöpferische Natur, *natura naturans*. Es ist deutlich, dass in diesem idealistisch gewendeten Spinozismus – auch Leibniz wird in diesem Zusammenhang wiederholt genannt<sup>28</sup> – die entscheidende Differenz gegenüber Fichtes Verständnis des Absoluten als Ich liegt.<sup>29</sup>

### 3.3 Zur Kritik

Schelling schöpft aus der Quelle einer mächtigen Intuition. Diesen Reichtum systematisch durchzuklären, ist hingegen nicht seine eigentliche Stärke.<sup>30</sup> Seine große Leistung ist sicher darin zu sehen, dass er Fichtes

---

<sup>27</sup> Die impliziten Aporien dieser Position hat Birgit Sandkaulen-Bock deutlich gemacht (1990, 95–98).

<sup>28</sup> Z.B. Schelling II 20; s. auch Holz 1984; Matsuyama 2000, 68.

<sup>29</sup> Dazu instruktiv Sandkaulen-Bock 1990.

<sup>30</sup> Vielmehr ist Schelling nur zu leicht der Versuchung erlegen, das von ihm rezipierte reiche empirische Material der zeitgenössischen Naturforschung (Meyer 1985, 136–137; Mutschler 1990, 93–108) vorschnell philosophisch zu vereinnahmen, was gelegentlich zu abenteuerlichen Ausdeutungen führt. Dass „die allgemeine Tendenz des chemischen Prozesses“ sei, „alle Materie in Wasser zu verwandeln“ (Schelling IV

*subjektiven* Idealismus überwindet. Die Naturphilosophie tritt der Transzendentalphilosophie grundsätzlich gleichberechtigt gegenüber. Der Natur ist ein Eigenrecht zuerkannt und ihre Vernachlässigung bei Fichte damit korrigiert.

Aber philosophisch sind dann auch *Begründungen* gefordert. Schelling sucht die Natur vom Absoluten her zu denken. In seiner identitätsphilosophischen Periode bestimmt er dieses als eine ursprüngliche *Identität* – oder auch Indifferenz –, die sich in die Dualität von Subjekt und Objekt entäußert. Das *Grundproblem* dieser Konstruktion liegt in der Frage, warum sich die absolute Identität überhaupt *entäußert*; warum bleibt sie nicht einfach Identität? (Küppers 1992, 50).

Nun muss auch das Entäußerungsgeschehen vom Absoluten selbst ausgehen. Dem Rechnung tragend, stellt Schelling in den Münchener Vorlesungen (1827), wie gesehen, seine eigene Argumentation rückblickend so dar, dass das Absolute als *Subjekt* gefasst wird: Als Subjekt braucht es ein Objekt, und da außer ihm nichts existieren kann, macht es sich selbst zum Objekt. Das aus sich Herausgehen des Absoluten sucht Schelling also so zu erklären, dass er ihm *Subjektcharakter* zuspricht (Schelling X 381, 383).

Die prätendierte absolute *Identität* von Subjekt und Objekt erscheint zuletzt also doch wieder als *Subjekt*. Zum Einen deshalb, weil das Absolute nur so – gut Fichtesch – als *selbstsetzend* gedacht werden kann – eine konstitutive Bedingung seiner Absolutheit: Damit scheint Spinozas Fehler eines dogmatisch behaupteten absoluten *Seienden* vermieden. Zum Andern soll das aus sich Herausgehen des Subjekts als das Sich-Entgegensetzen eines Objekts begrifflich werden. In diesem Sinn ist in das als Subjekt gefasste Absolute implizit schon die Differenz hineingelegt (Lauth 1985, 24). Der identitätsphilosophische Ansatz ist damit verabschiedet und Schelling wieder auf die Fichtesche Linie eines *absoluten Subjekts* eingeschwenkt, – dem als solchem freilich, wie schon bemerkt, eben nicht mehr die unmittelbare Evidenz der Selbstgewissheit zukommt.

Die Evidenz der Selbstgewissheit kommt nur dem individuellen Ich zu, das – wovon Schelling überzeugt ist – als absolute Instanz jedoch nicht in Frage kommt. Ein überindividuelles, wahrhaft absolutes Subjekt hingegen hat *hypothetischen* Charakter und bedürfte somit einer eigenen Begründung, die Schelling nicht liefert, sondern vielmehr, wie Hegel dann in der ‚Phänomenologie des Geistes‘ (freilich ohne Namensnennung) kritisiert, „wie aus der Pistole mit dem absoluten Wissen anfängt“ (Hegel 3.31).

Hinsichtlich des Status des Absoluten schwankt Schelling bis zuletzt.

---

196, i. Orig. hervorgehoben); dass „das Wasser das *vollkommen depotenzierte Eisen*“ sei (IV 197); dass Pflanze und Tier entgegengesetzte Pole seien, unter denen die Schwerkraft erscheine (Schelling IV 202): das sind einige Exempel für mancherlei Unsinn in Schellings naturphilosophischen Schriften.

Indem er es in seiner Spätphilosophie als *diskursiv unbegreiflich* betrachtet (Burbidge 1984), gerät er in die Nähe der ‚Vernunft-Kritik‘ seines Zeitgenossen *Friedrich Heinrich Jacobi* (1743–1819).<sup>31</sup> Schellings Konstruktion des Absoluten, die den ganzen naturphilosophischen Ansatz tragen soll, hängt begründungstheoretisch so zuletzt in der Luft. Was bleibt, ist ein reicher Fundus genial erdachter Ideen, inspirierend, oft nicht einmal unplausibel, Visionen, an denen sich die naturphilosophische Reflexion und philosophisches Systemdenken weiter abarbeiten können.

Dass Schelling mit dem Rückgriff auf ein absolutes *Subjekt* offenbar selbst nicht glücklich war, bezeugt nicht nur der – wenn auch untaugliche – Rekurs auf eine Subjekt und Objekt vorausliegende ‚Identität‘, sondern auch der gelegentliche Bezug auf die *Vernunft* als absolute Instanz; so in der Schrift *System der gesamten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere. Erster Teil* von 1804: „Die Vernunft, als Vernunft, [...] ist die absolute Identität aller besonderen Folgen aus Gott, ebenso wie das absolute All selbst“<sup>32</sup> – dies gleichsam eine Reprise jener Kantischen Hypothese eines *übersinnlichen Vernunft-Substrats der Natur* (Kap. 1). Erst in seiner *Spätphilosophie* hat Schelling – ähnlich wie Fichte (Kap. 2.2) – das Problem der Vernunft in einem grundsätzlichen Sinn thematisiert, in der Doppel-Konzeption von ‚negativer‘ und ‚positiver‘ Philosophie zu lösen und gleichsam noch *über* die Vernunft *hinauszudenken* versucht – ein paradoxes Unterfangen.

Fichte und Schelling übernehmen den Kantschen transzendentalen Ansatz mit dem Ziel, dessen Probleme zu bereinigen und das Verhältnis von Ich und Nicht-Ich bzw. von Absolutem und Natur zu klären. Es ist instruktiv zu sehen, in welche Aporien sie sich ihrerseits dabei verstricken und dadurch sichtbar machen, was als Problemlösung *nicht* in Frage kommt. Bezeichnend ist aber, dass beide – positiv oder negativ – zuletzt auf die *Vernunft* als unhintergehbare Instanz stoßen und damit schon eine Vorausweisung auf *Hegels Systementwurf* geben, der das Absolute als *Logik* bestimmt und diese zugleich als Grund der Natur ausweist.

---

<sup>31</sup> Sandkaulen-Bock 1990, B. 34–37, 40–43, 178–179.

<sup>32</sup> Schelling VI 207, i. Orig. hvgh.; VI 208.

#### 4. Literatur

Bartuschat, Wolfgang (1972) Zum systematischen Ort von Kants ‚Kritik der Urteilskraft‘. Frankfurt/M. 1972.

Braun, Hermann/ Riedel, Manfred (ed. 1967) Natur und Geschichte. Karl Löwith zum 70. Geburtstag. Stuttgart 1967.

Burbidge, John (1984) Contraries and Contradictories: Reasoning in Schelling's Late Philosophy, in: *The Owl of Minerva* 16/1, 55–68.

Düsing, Klaus (1968) Die Teleologie in Kants Weltbegriff. Bonn 1968.

Düsing, Klaus (1985) Teleologie der Natur. Eine Kant-Interpretation mit Ausblicken auf Schelling, in: Heckmann/Krings/Meyer (ed. 1985), 187–210.

Fichte, Johann Gottlieb (Werke) ed. Immanuel Hermann Fichte. 8 Bände. Berlin 1845–1846 (‚I 482‘ verweist auf Band I, Seite 482).

Fichte, Johann Gottlieb (GA) Akademie-Ausgabe (Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, ed. Lauth, Reinhard/ Fuchs, Erich/ Gliwitzky, Hans. Ca. 40 Bände) Stuttgart 1962 ff (GA I/2: 431 verweist auf Gesamtausgabe Reihe I, Band 2, S. 431).

Franz, Michael (1998) Die Bedeutung antiker Philosophie für Schellings philosophische Anfänge, in: Sandkühler (ed. 1998), 50–65.

Gloy, Karen (1990) Selbstbewusstsein als Prinzip des neuzeitlichen Selbstverständnisses. Seine Grundstruktur und seine Schwierigkeiten, in: *Fichte-Studien* 1 (1990), 41–72.

Hammacher, Klaus (1996) Transzendente Theorie und Praxis. Zugänge zu Fichte. Amsterdam, Atlanta (GA) 1996.

Heckmann, Reinhard/ Krings, Hermann/ Meyer, Rudolf W. (ed. 1985) Natur und Subjektivität. Zur Auseinandersetzung mit der Naturphilosophie des jungen Schelling. Stuttgart 1985.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (JEN) *Jenenser Logik, Metaphysik und Naturphilosophie*. Hamburg 1967.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (Werke) in 20 Bänden, ed. Eva Moldenhauer/ Karl Markus Michel. Frankfurt/M. 1969 ff. (‚9.15‘ verweist auf Band 9, S. 15; ‚Zus.‘ verweist auf einen eingefügten Zusatz).

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1980): *Naturphilosophie*. Band I. Die Vorlesung von 1819/20. In Verbindung mit Karl-Heinz Ilting herausgegeben von Manfred Gies. Napoli 1980.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (2000) Vorlesung über Naturphilosophie Berlin 1823/24. Nachschrift von K.G.J. v. Griesheim, ed. Gilles Marmasse. Frankfurt/M. et al. 2000.

Heinrich, Dieter/ Wagner, Hans (ed. 1966) *Subjektivität und Metaphysik*. Festschrift für Wolfgang Cramer. Frankfurt/M. 1966.

Heintel, Erich (1966) Naturzweck und Wesensbegriff, in: Heinrich/Wagner (ed. 1966), 163–187.

Holz, Hans Heinz (1984) Der Begriff der Natur in Schellings spekulativem System. Zum Einfluss von Leibniz auf Schelling, in: Sandkühler (ed. 1984), 202–226.

Hösle, Vittorio (1990) Die Krise der Gegenwart und die Verantwortung der Philosophie. Transzendentalpragmatik, Letztbegründung, Ethik. München 1990.

Jacobs, Wilhelm G. (1998) Schelling im Deutschen Idealismus. Interaktionen und Kontroversen, in: Sandkühler (ed. 1998), 66–81.

Jantzen, Jörg (1998) Die Philosophie der Natur, in: Sandkühler (ed. 1998), 82–108.

Kant (KRV) Kritik der reinen Vernunft, zitiert nach der A-Ausgabe (1. Auflage von 1781) und der B-Ausgabe (2. Auflage von 1787).

Kant (PR) Prolegomena (Akademie-Ausgabe Bd. IV).

Kant (KP) Kritik der praktischen Vernunft (Akademie-Ausgabe Bd. V).

Kant (KU) Kritik der Urteilskraft, zitiert nach der 3. Originalausgabe. Berlin 1799.

Küppers, Bernd-Olaf (1992) Natur als Organismus. Schellings frühe Naturphilosophie und ihre Bedeutung für die moderne Biologie. Frankfurt/M. 1992.

Lauth, Reinhard (1984) Die transzendente Naturlehre Fichtes nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre. Hamburg 1984.

Lauth, Reinhard (1985) Der Unterschied zwischen der Naturphilosophie der Wissenschaftslehre und Schellings von zwei charakteristischen Ansatzpunkten des letzteren aus erläutert, in: Heckmann/Krings/Meyer (ed. 1985), 211–228.

Mathieu, Vittorio (1989) Kants Opus postumum (ed. Gerd Held). Frankfurt/M. 1989.

Matsuyama, Juichi (2000) Mechanisch versus dynamisch – Zur Bedeutung des dynamischen Naturverständnisses und zum Vergleich der Materiekonstruktion bei Kant und Schelling, in: Matsuyama/Sandkühler (ed. 2000), 41–69.

Matsuyama, Juichi/ Sandkühler, Hans Jörg (ed. 2000) Natur, Kunst und Geschichte der Freiheit. Studien zur Philosophie F.W.J. Schellings in Japan. Frankfurt/M. 2000.

Meyer, Rudolf W. (1985) Zum Begriff der spekulativen Physik bei Schelling, in: Heckmann/Krings/Meyer (ed. 1985), 129–155.

Mues, Albert (ed. 1989) Transzendentalphilosophie als System. Die Auseinandersetzung zwischen 1794 und 1806. Hamburg 1989.

Mutschler, Hans-Dieter (1990) Spekulative und empirische Physik. Aktualität und Grenzen der Naturphilosophie Schellings. Stuttgart, Berlin, Köln 1990.

Radermacher, Hans (1970) Fichtes Begriff des Absoluten. Frankfurt/M. 1970.

- Reich, Klaus (1932) Die Vollständigkeit der Kantischen Urteilstafel. Hamburg <sup>3</sup>1986.
- Rohs, Peter (1991) Johann Gottlieb Fichte. München 1991.
- Sandkaulen-Bock, Birgit (1990) Ausgang vom Unbedingten. Über den Anfang in der Philosophie Schellings. Göttingen 1990
- Sandkühler, Hans Jörg (ed. 1998) F.W.J. Schelling. Stuttgart, Weimar 1998.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph (Werke). Nach der Originalausgabe von K.F.A. Schelling in neuer Anordnung hg. v. Manfred Schröter. 13 Bde. München 1927 ff.
- Schrader, Wolfgang H. (1972) Empirisches und absolutes Ich. Zur Geschichte des Begriffs Leben in der Philosophie J.G. Fichtes. Stuttgart-Bad Cannstadt 1972.
- Schulz, Walter (1975) Die Vollendung des Deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings. Pfullingen <sup>2</sup>1975.
- Taver, Katja V. (1999) Johann Gottlieb Fichtes Wissenschaftslehre von 1810. Versuch einer Exegese. Amsterdam, Atlanta (GA) 1999.
- Wandschneider, Dieter (1985) Die Absoluteit des Logischen und das Sein der Natur. Systematische Überlegungen zum absolut-idealistischen Ansatz Hegels, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 39 (1985), 331–351.
- Widmann, Joachim (1982) Johann Gottlieb Fichte. Einführung in seine Philosophie. Berlin, New York 1982.
- Wieland, Wolfgang (1967) Die Anfänge der Philosophie Schellings und die Frage nach der Natur, in: Braun/Riedel (ed. 1967), 406–440.