

Wirkliche, göttliche und naturwissenschaftliche Natur : neue Literatur zur Naturphilosophie des deutschen Idealismus

Autor(en): **Bondeli, Martin**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg**

Band (Jahr): **45 (1998)**

Heft 3

PDF erstellt am: **21.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-761111>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

MARTIN BONDELI

Wirkliche, göttliche und naturwissenschaftliche Natur

Neue Literatur zur Naturphilosophie des deutschen Idealismus

Die Naturphilosophie des deutschen Idealismus zeichnet sich durch eine – sich im Umbruch innerhalb der Naturwissenschaften Ende des 18. Jahrhunderts spiegelnde – schubartige Zuwendung zu einem neuen Modell der organischen Natur aus. Die Folge ist, daß «Natur» in der Skala der metaphysischen Geistes- und Einheitsbegriffe nach oben rückt und in ein polarisierendes und integratives Verhältnis zum herkömmlichen naturwissenschaftlichen Naturverständnis tritt. Allem voran wird die Forderung laut, die Natur sei aus den Zwängen des Mechanismus zu befreien, dieser seinerseits aus dem Organismus heraus zu rekonstruieren.

Das Naturbild des deutschen Idealismus ist allerdings weniger einheitlich und eindeutig als gemeinhin angenommen. So wird die organische Natur, je nach Bedürfnis und Ausmaß der Rückkoppelung an die Naturwissenschaften, unterschiedlich ins Verhältnis zur mechanischen Natur gesetzt. So tritt der Naturbegriff je nach Autor und Epochenabschnitt in unterschiedlichen Nuancen und Feinbewertungen auf, die sich in der Regel im Spannungsfeld zwischen einer Natur als Verhältnis von Stoffen und Kräften einerseits und einer Natur als gleichberechtigtem Anderssein oder sogar als Wirklichsein des Geistes andererseits bewegen. Ein differenzierter Blick auf die Entstehungs- und Fortsetzungsgeschichte des deutschen Idealismus läßt zudem erkennen, daß der Vielfalt der Naturphilosophie dieser Epoche wenig Gerechtigkeit widerfährt, wenn man Schellings Beiträge als das Maß aller Dinge betrachtet.

Zu den Interpreten der Naturphilosophie des deutschen Idealismus, die nach wie vor Schelling eine Sonderstellung einräumen, gehört *Wolfdietrich Schmied-Kowarzik*. In seiner Studie *Von der wirklichen, von der seyenden Natur*¹, in

¹ SCHMIED-KOWARZIK W., «Von der wirklichen, von der seyenden Natur» . Schellings Ringen um eine Naturphilosophie in Auseinandersetzung mit Kant, Fichte und Hegel. Stuttgart-Bad Cannstatt 1996, 234 Seiten. (Schellingiana. Hrsg. von W.E. Ehrhardt im Auftrag der Internationalen Schelling-Gesellschaft, Band 8).

der zwölf seit 1981 veröffentlichte und zwei Originalbeiträge zu einem Gesamt vereinigt sind, gibt er eingangs seiner Überzeugung Ausdruck, bei der Schellingschen Naturphilosophie handle es sich um eine «singuläre Erscheinung innerhalb der klassischen deutschen Philosophie» (Vorwort). Schelling sei der einzige, der die Natur nicht nur unter dem Aspekt der «Naturerkenntnis», sondern auch als die «wirkliche» und «lebendige» Natur gedacht habe. Zu Recht rekurriert man heute angesichts der drohenden Naturzerstörung auf Schelling.

In der Hauptgedankenführung der dreiteilig aufgebauten Studie geht es dem Autor indessen weniger um Überlegungen, wie man mit Schellings Naturphilosophie heute zu einem anderen Umgang mit der Natur oder zu einer Revision des naturwissenschaftlichen Denkens finden könnte, denn um ein Plädoyer für Schellings generelles Naturverständnis in Abhebung von jenen Kants, Fichtes und Hegels.

Der erste Teil der Studie ist «Grundlegungen Kants und Schellings» gewidmet. Der Autor unterstreicht die Bedeutung von Kants Kräftelehre in den «Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft» von 1786 und des Konzepts der teleologischen Urteilskraft aus der dritten Kritik von 1790 für die Herausbildung von Schellings Naturphilosophie. Gleichzeitig unternimmt er den Versuch aufzuzeigen, welches die Gebrechen des Kantischen Naturbegriffs sind, die Schelling dazu bewegen mußten, über Kant hinauszuschreiten. Entgegen der verbreiteten Ansicht, Kant sei einer der Kronzeugen des mechanischen naturwissenschaftlichen Denkens der Neuzeit, anerkennt der Autor die Vielschichtigkeit von Kants Naturverständnis. Während die erste Kritik im Blick auf objektiv-gültige Erkenntnis die Grundlage einer unter Verstandeskategorien stehenden mathematisch-physikalischen Natur bereitstellt, vermitteln die zweite und dritte Kritik im Blick auf die Möglichkeit hypothetisch-gültiger Erkenntnis bald eine durch das moralische Subjekt realisierte, bald eine ästhetisch-spielerische und zwecksetzende organische Natur. Bei der Auflösung der Antinomie der Urteilskraft in der dritten Kritik erwägt Kant darüberhinaus die Statuierung eines – als «Idee» gefaßten – übersinnlichen Substrats oder «Urgrundes» der mechanischen und organischen Natur, was Schelling in seinen Erstlingsschriften als großen Lichtblick der Kantischen Philosophie empfinden wird.² Die von diesem Befund ausgehende Kant-Kritik von Schmied-Kowarzik setzt bei zentralen systematischen Prämissen der ersten Kritik an. Es fällt der Vorwurf, mit der Unterscheidung zwischen erkennbaren Gegenständen der Erscheinung und unerkennbaren Dingen an sich habe es Kant sich verunmöglicht, die Natur in ihrer «Wirklichkeit an sich» – worunter der Autor die organisch-

² Siehe dazu Schellings affirmative Bemerkungen zu § 76 der «Kritik der Urteilskraft» in der Ich-Schrift. Vgl. SCHELLING F.W.J., Vom Ich als Prinzip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen. In: DERS., Sämtliche Werke. Hrsg. von K.F.A. Schelling. Stuttgart 1856ff., I/1, 242. Anm.

produktive Natur, die Natur in ihrer Eigenheit wie auch die Natur in ihrem Gesamtzusammenhang begreift – angemessen zur Geltung zu bringen (bes. 15ff.) Weiter wird wiederholt moniert, der Seinsstatus Kantischer Begriffe wie «Gegenstand», «ursprünglich-synthetische Einheit der Apperzeption» lasse sich nur unter Zuhilfenahme der «reflektierenden Urteilskraft» sowie einer ursprünglichen Existenzgewißheit des «Ich denke» rechtfertigen. (54f., 58f.).

Bei diesen Einwüfen Schmied-Kowarziks gegen Kant kann man sich nur schwer des Eindrucks erwehren, daß Schellings eigene Kant-kritische Position unbesehen übernommen wird. Zwar deckt der Autor insofern eine Kantische Schwachstelle auf, als der Seinsstatus der ursprünglichen Apperzeption in der Tat nicht hinreichend bestimmt worden ist. In ihrer vollen Konsequenz ist seine Kritik jedoch sehr fragwürdig. Der Autor unterstellt, Schelling folgend, daß Kants Dinge an sich (welche die Dinge der Erscheinungen als *an sich* und nicht für uns betrachtet sind) eindeutig mit dem Begriff jenes Gegenstandes, den Kant in der ersten Kritik als «Noumenon in positiver Bedeutung» bzw. als «intellektuelle Anschauung» bezeichnet hat³, und dadurch mit einem übersinnlichen positiven Grund der Natur gleichzusetzen sind (57).⁴ Damit bleibt unerörtert, daß die Dinge an sich als negativer Begriff nicht nur dazu da sind, die Möglichkeit eines positiven Begriffs von freier, produktiver Natur freizulegen, sondern auch – und in erster Linie – dazu, der Welt der Erscheinungen ein realistisches Fundament zu garantieren. Hinzu kommt, daß der Autor annimmt, die Dinge an sich seien Indiz einer von der mechanischen Erscheinungswelt unterschiedenen organisch verfaßten Wirklichkeit an sich, die man als wirklicher (bzw. wahrer) betrachten dürfe als die Wirklichkeit (bzw. objektive Gültigkeit) der Objekte der Erscheinungswelt. Dadurch wird der einseitig wiedergegebene Kantische Begriff der Dinge an sich in seinem Bedeutungssegment des An-sich zusätzlich zu einer nach Vollkommenheitsgraden gedachten Wirklichkeit uminterpretiert. Und dieser Uminterpretation entsprechend wird schließlich Kants These der Unerkennbarkeit der Dinge an sich als Symptom eines unvollkommenen Ausdrucks der gegebenen Wirklichkeit an sich verstanden.

Ein weiterer problematischer Punkt in Schmied-Kowarziks Kant-Kritik ist, daß mit Schelling vorausgesetzt wird, es handle sich bei der nämlichen Wirklichkeit an sich um etwas, dessen wir uns durch eine «unmittelbare Erfahrung» oder eine ursprüngliche «Selbst- und Existenzgewißheit» bewußt sind (24f.). Mit dieser Ansicht wird zwar richtigerweise angedeutet, daß auch Kant nicht umhin kann, seinem obersten Prinzip eine nicht-diskursive Existenzgewißheit zuzuschreiben. Doch legt der Autor diese Existenzgewißheit in einer Art und Weise aus, daß Kants erkenntnistheoretische Forderung des

³ Vgl. Kritik der reinen Vernunft, B 307ff.

⁴ Siehe auch die Kritik bei WAHSNER R., Naturphilosophie im deutschen Idealismus und alternative Konzepte. In: *Philosophische Rundschau* 44 (1997) 4, 299f.

Bezugs auf sinnliche Erfahrung ihren Sinn verliert. Weil es eine «unmittelbare Erfahrung» ist, welche die «sinnliche Erfahrung» möglich macht (25), wird die Begründung von Naturerkenntnis vom Autor als eine Konstruktion aus der «unmittelbaren Erfahrung» gefaßt. Wie eine solche Konstruktion die Wirklichkeit an sich, soweit sie in ihrer Eigenschaft als organische Natur, als Natur in ihrer Eigenheit und in ihrem Gesamtzusammenhang verstanden wird, begründen kann, bleibt dunkel. Die Wirklichkeit an sich wird zu einem undurchschaubaren Derivat der Existenzgewißheit. Und die in den Kontext der unmittelbaren Erfahrung gestellte Vorstellung von einer «empirischen Probe» oder einer sinnlichen Erfahrung als «unabdingbarem Bezugspunkt» (vgl. 88f.) kann nur metaphorische Bedeutung haben.

Im zweiten Teil der Studie behandelt Schmied-Kowarzik die Auseinandersetzung Schellings mit Fichte. Während Schelling in seinen ersten Schriften noch weitgehend den Geist von Fichtes transzendental-idealistischer Wissenschaftslehre atmet, nimmt er nach 1796 eine von Fichte beargwöhnte Aufteilung in eine Transzendental- und eine Naturphilosophie vor. Beide sollen paritätisch nebeneinander bestehen können. Ab 1801 werden beide Systemansätze zu einem einzigen System zusammengezogen, in welchem der Naturphilosophie der Primat zugesprochen wird.

Was die entscheidende strukturelle Differenz von Fichtes und Schellings Grundansicht von Natur betrifft, konstatiert der Autor ausgehend von der Tatsache, derzufolge Schelling die Genese des Bewußtseins tiefer anlegt als Fichte, zumal er auch die Ambition hat, die Herausbildung des Ich und damit Fichtes Anfangspunkt eines vorbewußten Bewußtseins aus der Naturproduktivität heraus zu konstruieren (118), Fichte neige im Unterschied zu Schelling dazu, die Natur ihrer Eigenständigkeit zu berauben. Der vorderhand unter dynamisierten Verstandeskategorien stehenden Natur komme lediglich die Rolle des permanenten äußeren Anstoßes durch das Nicht-Ich zu (134, 138). Dabei sieht Schmied-Kowarzik den Grund für Fichtes Verkennen der eigenständigen Natur in einem Übergewicht des Denkens innerhalb der genuinen Einheit von Denken und Sein im absoluten Ich. Und Fichtes Differenz in dieser Sache zu Schelling ist seines Erachtens in nuce schon in der Zeit von 1794/95 feststellbar. Schelling habe damals die Formel des «Ich bin Ich», mit welcher die Einheit von Form und Gehalt eines Satzes, von Identitäts- und Existenzgewißheit behauptet wird, akzentuierter als Fichte nach der Seite der Existenz ausgelegt (69, 103f.).

Es besteht kein Zweifel, daß Schelling die – durch Friedrich Heinrich Jacobis Diktum der Philosophie als Daseinsenthüllung inspirierte⁵ – Auffassung eines unvordenklichen Existierens im «Ich bin Ich» ernster nimmt als Fichte. Es spricht allerdings vieles dafür, daß Schellings Abweichung von Fichte ebenfalls mit einem sich verändernden Seins- und Vereinigungsver-

⁵ Vgl. SCHELLING F.W.J., Vom Ich als Prinzip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen, a.a.O. I/1. 186.

ständnis jenseits des vom Autor behandelten Realitätsproblems zu tun hat. Man denke nur an die Kritik an Fichtes Ich- und Reflexionsstandpunkt, die ab 1795 seitens des Frankfurter-Homburger Kreises um Hölderlin und Hegel erhoben wird. Schelling, der mit seiner Spinozistischen Umdeutung der Fichteschen Ich-Philosophie diese Kritik teilt, erkennt demnach auch, daß Fichtes Verhältnis von Ich und Nicht-Ich zwar als Monismus entworfen, jedoch im Verhältnis von Subjekt und Objekt, von theoretischer und praktischer Vernunft nur schwer mit dem Ideal einer ausbalancierten, symmetrischen Vereinigung in Einklang zu bringen ist. Wieweit man mit einem philosophischen System, das statt vom Ich vom Sein oder von der Natur als *primum* ausgeht, dem ausschließenden Setzen einer anderen, nicht geistkonformen Natur entgehen kann, ist natürlich eine andere Frage. Es scheint, daß Fichtes Anstoß-Natur gleichfalls unter dem naturphilosophischen Blick auf die Ich-Genese nicht überwindbar ist. Denn auch die ursprüngliche produktive Natur bedarf zu ihrer Manifestation einer Hemmung, einer Anti-Produktivität, die nicht ohne antinomische Gestalt auf die produktive Natur zurückübersetzt werden kann.

Die Auseinandersetzung mit Hegel folgt im letzten Teil der Studie. Obschon die Gemeinsamkeiten zwischen Schelling und Hegel nach 1801 in Sachen Naturphilosophie offenliegend sind, gibt es, wie der Autor hervorhebt, signifikante Differenzen, die sich bis in die Spätphilosophie beider Denker durchhalten. Den Kernpunkt dieser Differenzen sieht er, auf eine einfache Formel gebracht, darin, daß Hegel in seiner Naturphilosophie dem «Begreifen der Wirklichkeit», Schelling dagegen dem «Begreifen der *Wirklichkeit*» auf der Spur ist (183). Indem Hegel sogleich die *begriffene* Natur favorisiere, stelle er zwar sehr wohl wie Schelling die organische Natur in den Mittelpunkt, mißachte jedoch die Differenz zwischen begriffener Natur und Natur außerhalb des Begriffs. Schelling dagegen generiere eine Konzeption der zu begreifenden Natur, welche der Natur an sich besser zu ihrem Recht ver helfe, da er sich ihr mit Denkmitteln der *docta ignorantia* wie beispielsweise der Ekstasis annähere (164, 212ff.).

Die Darstellung Schmied-Kowarziks ist in diesem Punkt in mancher Hinsicht erhellend. Und es ist zweifelsohne zu würdigen, daß er sich mit Schelling um ein Hineindenken in die Natur als Natur bemüht. Dennoch bleiben viele Fragen offen. Gegenüber einem unverbesserlichen Begriffsrealisten mag die Beteuerung angebracht sein, daß es außerhalb der begriffenen Natur noch die wirkliche, lebendige Natur gibt. Aber sonst? Woher nehmen wir die Gewißheit, daß die vom Begriff befreite Natur auch «wirklich» die wirkliche und lebendige Natur ist? Ist die Annahme einer eigenständigen Natur nicht vielleicht eine Projektion unsererseits, die uns nicht weniger zur Selbsttäuschung verführt als die Flucht in den Begriff? Hegel ist in seinen

Frankfurter Jahren, die der Autor zu wenig berücksichtigt⁶, davon ausgegangen, daß die Flucht sowohl vor der Natur als auch vor dem Begriff vermieden werden muß. Deshalb hat er noch vor Schelling ein als «Liebe» und «Leben» gekennzeichnetes Verhältnis eines Bei-sich-Seins im Anderen entworfen. Seine Vorstellung von begriffener Natur ist deshalb nicht ohne Reflexion auf die Möglichkeit einer Natur außerhalb des Begriffes entstanden.

Daß Schelling in der Epoche des deutschen Idealismus nicht der einzige war, der sich emphatisch mit der Natur als wirklicher und lebendiger befaßte, daß es vielmehr zu seiner Zeit Denker gab, die ihn an Naturfrömmigkeit zu überbieten wußten, verdeutlicht die Dissertation *Natur und Gott: Das wirkungsgeschichtliche Verhältnis Schellings und Baaders* aus der Feder von Marie-Elise Zovko.⁷ Während Franz Xaver von Baader (1765–1841) in der Philosophiegeschichtsschreibung bisher meistens als Schüler oder Geistesverwandter Schellings herhalten mußte, unternimmt es Zovko aufzuzeigen, daß Baader ein eigenwilliger Denker war, der mit Schelling nach einer Annäherungsphase vor der Jahrhundertwende längere Zeit symphilosophierte und später zu einem namhaften Rivalen aufstieg.

Die Autorin hebt drei, sich in der Gliederung des Buches abzeichnende Etappen hervor, in denen eine produktive Auseinandersetzung zwischen Schelling und Baader greifbar wird. Die erste fällt in die Entstehungsphase von Schellings Naturphilosophie. Baader ist in den 90er Jahren ähnlich wie Schelling auf der «Suche» nach einer «dynamischen Naturphilosophie». Im Unterschied zu Schelling umgeht er jedoch den Kantischen und Fichteschen Anschlußkontext. Während sich in Schellings Entwicklung ab Mitte der 90er Jahre eine Kantisch-Fichtesche Subjektivitätsphilosophie mit einer – durch Jacobis Spinoza-Büchlein⁸ vorbereiteten – geläuterten Spinozanischen Lehre der unteilbaren Substanz, der wir uns im amor dei intellectualis annähern, vermischt, ist Baader von Anbeginn ungleich einhelliger und tiefer einer neuplatonischen und mystisch-hylozoistischen Naturspekulation verpflichtet. Von nachhaltiger Wirkung ist seine Rezeption der religiösen Naturspekulation des französischen Philosophen Saint-Martin⁹, durch die er den Zugang zur mittelalterlichen Mystik Jakob Böhmes findet. Diese Rezeption bringt es mit sich, daß er sich auf Grund als ein zum transzendentalen Idealismus und Subjektivismus seiner Zeit konträr stehender Realist oder Objektiv-

⁶ Der Autor weist en passant auf Hegels «Systemfragment von 1800» hin. Zu Hegels Denkentwicklung bis 1800 siehe jetzt BONDELI M., *Der Kantianismus des jungen Hegel. Die Kant-Aneignung und Kant-Überwindung Hegels auf seinem Weg zum philosophischen System*. Hamburg 1997.

⁷ ZOVKO M.-E., *Natur und Gott: Das wirkungsgeschichtliche Verhältnis Schellings und Baaders*. Würzburg 1996, 323 Seiten. (Epistema. Würzburger wissenschaftliche Schriften, Reihe Philosophie, Bd. 210).

⁸ JACOBI F.H., *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an Herrn Moses Mendelssohn*. 1. Aufl. Breslau 1785.

⁹ Louis-Claude de Saint-Martin, 1743–1803.

vist begreift und das aufklärerische Subjektivitäts-, Vernunft- und Fortschrittsdenken der Kantischen und Fichteschen Philosophie verwirft. In diesem Kontext wird nachgerade der gesamten neuzeitlichen Tradition des «cogito» mit einem auf Gott blickenden «cogitor» der Kampf angesagt. Und von daher erstaunt es auch nicht, daß Baaders Naturphilosophie anders als jene des jungen Schelling im Banne der christlichen Religion steht. Während der frühe Schelling mit dem Atheismus kokettiert, versteht Baader sich als Vertreter einer «heiligen Physik» oder einer «Naturphilosophie des Christentums» (59).

Sobald Baader auf dieser geistigen Grundlage mit Kants Naturlehre und Fichtes dialektischem Verhältnis von Ich und Nicht-Ich konfrontiert wird, tritt seine Idee der einen und einzigen Natur auf den Plan. Diese treibt ihn, wie seine Schrift «Über das pythagoreische Quadrat in der Natur oder die vier Weltgegenden» von 1798 verrät, nicht nur zu einer Revision von Kants dualer Kräftelehre. Sie führt ihn auch zu einer die dialektische Dreiheit von Einheit, Differenz und Verbindung von Einheit und Differenz übersteigenden Lehre der Vierheit. Das vierte und höchste Element des Quaternars soll als die Natur im Sinne der Einheit der Dreiheit oder im Sinne des überseienden Einen verstanden werden. Dem Vorbild Böhmes folgend ist diese Natur für Baader die göttliche Natur, die sich im Zustand des Geschaffenseins durch Bewegungen des Fort- und Zurücklaufens, des Verlustes und Wiederfindens des Mittelpunktes auszeichnet. Die Dreiecks- und Kreissymbolik wird dadurch zum vorzüglichen Darstellungsmittel. Wie die Autorin herausarbeitet (bes. 30–33), gelangt Baader auf dieser Grundlage zu einer Korrektur von Kants dualer Kräftelehre, die sich mit Schellings damaligen Ansichten auffällig überschneidet. Baader stellt die These auf, die Kräfte der Repulsion und Attraktion seien durch eine dritte Kraft, durch die Schwerkraft, zu vereinigen. Schelling tritt in der Schrift «Über die Weltseele» von 1798 für die nämliche Auffassung ein. Ob Schelling, wie Zovko vermutet (vgl. 31, Anm. 7), in dieser Sache wirklich durch Baader beeinflusst wurde, läßt sich allerdings nicht mit Sicherheit belegen. Es versteht sich, daß ähnlichen Denkvoraussetzungen leicht ähnliche Einsichten entspringen. Zustimmung kann man der Autorin jedoch gewiß in der generellen Einschätzung, wonach Baader mit seiner Lehre der Vierheit die neuplatonischen Denkfiguren in Schellings bisherigem Denken verstärkt zur Geltung zu bringen verstand und dadurch die Loslösung der Naturphilosophie von der Transzendentalphilosophie vorantrieb.

Die im zweiten, dem Hauptteil der Arbeit behandelte Etappe umfaßt die Zeit von 1806 bis 1818. In dieser Periode kommt es in München zur persönlichen Bekanntschaft, engeren Zusammenarbeit und schließlich zum Bruch zwischen Schelling und Baader. Nicht ohne Drängen von Seiten Baaders vollzieht Schelling ab 1806 seine berühmt-berüchtigte theosophische Wende. Mit Verve stürzt er sich auf mystisches Schrifttum; er bekennt sich vorübergehend zur Schwärmerei und vertieft sich zur Freude Baaders in die

Philosophie Böhmes. Wie die Autorin nachweist, färbt sich das Studium Böhmes auf Schellings Terminologie ab (vgl. 200). Doch nicht nur dies. Böhmes Verständnis einer Selbstgebärung Gottes aus der ewigen Natur schlägt sich in seinem esoterischen Denken ebenso nieder wie Böhmes eindringliche Frage nach dem Ursprung des Bösen in Gott. In der Freiheitsschrift von 1809¹⁰ schließt Schelling an Böhmes Rede von einem «Ungrund» der Schöpfung aus der ewigen Natur an und definiert erstmals die Freiheit in Gott als Vermögen sowohl zum Guten als auch zum Bösen. Ergänzend zu den Ausführungen der Autorin sei erwähnt, daß Schelling zu der letzteren Ansicht nicht allein durch die Böhme-Lektüre, sondern auch durch eine Reinhold-Reminiszenz angeregt worden sein dürfte.¹¹ Reinhold hatte im zweiten Band seiner «Briefe über die Kantische Philosophie» von 1792¹² mit seiner Behauptung, der freie Wille sei der Wille zum Guten wie zum Bösen, ja eine profilierte Debatte zur Freiheitsproblematik in Gang gesetzt.

Daß es zwischen Schelling und Baader am Ende ihrer gemeinsamen Denkperiode zum Bruch kam, hatte, wie die Autorin weiter aufweist, neben persönlichen und kulturpolitischen auch offenliegende sachliche Gründe. Schelling näherte sich zwar schrittweise der Baader-Böhmeschen Naturspekulation an, jedoch nie mit der Intention, auf seine rational-konstruktivistische, linear-evolutionistische Naturauffassung zu verzichten. Schellings Bekenntnis zu einem Pantheismus der Freiheit in der Freiheitsschrift von 1809 kollidierte außerdem mit Baaders anthropomorph-personalistischem Gottesbild. Für Schelling, der bei aller Abkehr von seinem früheren transzendental- und naturphilosophischen Standpunkt stets an gewissen Rationalitätsstandards festhielt, wurde Baader am Ende ihrer Freundschaft mehr und mehr zum unerklärbaren «Phänomenen», d. h. zum unheilbaren Schwärmer. Er sprach damit jenes harte Urteil über Baader aus, das gut ein Jahrzehnt zuvor Hegel über ihn, Schelling, ausgesprochen hatte. Dabei entbehrt es nicht einer gewissen Ironie der Umstände, daß sich mit dem Bruch zwischen Schelling und Baader eine Annäherung zwischen Hegel und Baader abzeichnen begann.

Die dritte, nach 1818 beginnende Etappe steht nach Zovko unter dem Vorzeichen der Rivalität. Die Autorin führt hier den Nachweis, daß Schellings Ausarbeitung einer positiven Philosophie neben der rationalen, negativen Philosophie nicht zuletzt als «Gegenentwurf» zu Baaders Religionsphilosophie gedacht war (271). Baader seinerseits unterließ es nicht, in seinen

¹⁰ SCHELLING F.W.J., Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände. Mit einem Essay von W. Schulz. Freiheit und Geschichte in Schellings Philosophie. Frankfurt a.M. 1975., 48, 98f.

¹¹ Bezeichnenderweise fällt in Anmerkung 4 von Schellings Freiheitsschrift der Name Reinholds.

¹² Vgl. REINHOLD C.L., Briefe über die Kantische Philosophie, Band 2. Leipzig 1792. 7. und 8. Brief.

«Vorlesungen über religiöse Philosophie» aus dem Jahre 1826 Schellings Naturphilosophie der Irreligiosität zu bezichtigen (288), was Schelling zu erneuten Entgegnungen anstachelte.

Gesamthaft vermittelt die Autorin ein faszinierendes Bild der philosophischen und persönlichen Beziehung zwischen Schelling und Baader. Baader, so der generelle Eindruck, war Schelling in der Entwicklung der Naturphilosophie stets einen innovativen Schritt voraus. Schelling folgte nach, aber ließ sich, mit Bedacht, nie von seinem Antipoden einnehmen, sondern integrierte die neuen Einsichten in sein eigenes Konzept. Als geradezu spannend erweist sich dabei Zovkos Nachweis, wie mit Schelling und Baader zwei naturphilosophische Denkweisen aufeinandertreffen, die sich anziehen und zugleich abstoßen, ja, abstoßen müssen. Denn Schellings Denken bleibt, wie Zovko treffend bemerkt, bei allen Diffundierungen der Ich-Philosophie in die Natur, bei allen Depotenzierungen der Subjektivität und allen Kehren gegen Subjektivismus und Rationalismus dennoch dem Projekt einer Subjektwerdung der Natur treu. Baader dagegen ist Vertreter einer, wie die Autorin es nennt, «anthropomorphistisch-analogischen» Denkweise, die einen durch Archetypen und Symbole fixierten Übergang der Gottnatur in eine von der Mitte abfallende und zu dieser dank göttlicher Gnade zurückkehrende Welt beschreibt. Weniger folgen kann man der Autorin allerdings dort, wo sie die These stark zu machen versucht, das Baadersche Naturdenken dürfe im Gegensatz zum Schellingschen als wirklich gelungene Überwindung des Subjektivismus verstanden werden. Baaders Gottnatur ist zwar in anderer Weise, aber dennoch, zumal sie sich doch zu einem Anthropomorphismus bekennt, nicht weniger subjektivistisch als Schellings Subjektnatur.

Einen bemerkenswerten Kontrast zur Schelling-Schrift Schmied-Kowarziks bildet die unter dem Titel *Die Begründung einer Naturphilosophie bei Kant, Schelling, Fries und Hegel* erschienene Habilitationsschrift von *Wolfgang Bonsiepen*.¹³ Mit seiner systematisch anspruchsvollen und materialreichen Studie, in welcher eine Entstehungsgeschichte des deutschen Idealismus unter naturphilosophischer Optik mit einer Präsentation relevanter Gebiete der damaligen Geschichte der Naturwissenschaften, der Psychologie und Anthropologie verbunden wird, steht der Autor nämlich – im Gegenzug gegen Schellings Idee einer sich von der Verstandesnatur abhebenden spekulativen Naturphilosophie – für die Überzeugung ein, «daß nicht eine Naturphilosophie in Opposition zur modernen Naturwissenschaft, sondern in Reflexion auf deren positive Grundlagen für die Bewältigung der modernen Probleme infrage kommt» (25). Zudem wird mit der Darstellung der kritischen Fortführung der Kantischen Vernunftkritik und Naturphilosophie durch Jakob

¹³ BONSIEPEN W., *Die Begründung einer Naturphilosophie bei Kant, Schelling, Fries und Hegel. Mathematische versus spekulative Naturphilosophie.* Frankfurt a.M. 1997, 651 Seiten (Klostermann, Philosophische Abhandlungen, Band 70).

Friedrich Fries (1773–1843) indirekt der Ansicht widersprochen, Schelling sei jener Naturphilosoph, der wie kein anderer den Bezug zur Naturforschung seiner Zeit hergestellt habe. Nach Bonsiepen darf man vielmehr behaupten, «daß seit Aristoteles wohl keiner der großen Philosophen so sehr an der Front der Naturforschung gestanden hat wie Fries» (21).

Bonsiepen beginnt die Skizzierung der Kantischen Begründung der Naturphilosophie mit einigen vorkritischen Schriften des Königsbergers, die erhellen, daß dieser sich zunächst auf der Basis der Leibnizschen Kräftemetaphysik (insbesondere der Entgegensetzung von toter und lebendiger Kraft) und des Monadensystems Newtons Gesetzen und Gravitationssystem annäherte (38ff.). Mit der kritischen Wende Kants, die der Autor anschließend ins Auge faßt, wurde dann aber der Vermischung Leibniz' mit Newton in Form einer Kritik an Leibniz' Monadensystem entgegengearbeitet (48ff.). Kant vertrat einen Dualismus von Begriff und Anschauung, der die Formen der reinen Anschauung in einem der Newtonschen Wissenschaft angemessenen Sinne zur Geltung bringen wollte. Um den Übergang des kritischen Kant zu den Nachkantianern transparent zu machen, weist Bonsiepen punktuell darauf hin, welche Ambivalenzen und Probleme Kants Dualismus mit sich bringt. Erwähnt wird, daß die transzendente Deduktion in ihrer objektiven Form mit einem Vermittlungsproblem von apriorisch erkannter und aposteriorisch gegebener empirischer Natur einhergeht (50), worauf zu Kants Zeit besonders Salomon Maimon sein Augenmerk richtete. Problematisiert wird ferner, daß in Kants Ideenlehre zwei Ansätze durcheinandergehen. Einerseits werden die Ideen ganz an die Verstandeserkenntnis zurückgebunden, andererseits muß ihnen doch ein «quasi-ontologischer Status» zugebilligt werden (67ff.).¹⁴ Und schließlich wird anhand der «Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft» (72f.) und der «teleologischen Urteilskraft» aus der dritten Kritik (94ff.) exemplifiziert, daß es Kant, wie dieser bald auch einsieht, nicht gelungen ist, die Phänomene der dynamischen Natur auf mechanische Gesetze zurückzuführen. Sowohl dieser Befund als auch das schwankende Ergebnis der Ideenlehre sind Bonsiepen zufolge die Dreh- und Angelpunkte für den Überstieg von Kant zur post-Kantischen Systemphilosophie.

Auf einen Abschnitt zum «Kampf um das Erbe Kants», in welchem der Autor auf Reinholds Elementarphilosophie, Schulzes und Maimons skeptizistische Herausforderung des Kritizismus sowie schließlich auf Fichtes frühe Grundsatzphilosophie und dessen spärliche Grundzüge einer allgemeinen Naturlehre eingeht, folgt eine dichte Darstellung der Genese, des Aufbaus und der Bewegungsstruktur von Schellings Naturphilosophie. Ähnlich wie der Schrift Schmied-Kowarziks läßt sich auch Bonsiepens Darlegungen entnehmen, daß die Genese von Schellings Naturphilosophie ohne Kants

¹⁴ Zu diesem Problem siehe auch BONDELI M., Zu Kants Behauptung der Unentbehrlichkeit der Vernunftideen. In: *Kant-Studien* 87 (1996) 166–183.

Kräftelehre und das Konstruktionsverfahren von Fichtes früher Ich-Philosophie nicht denkbar ist. Bonsiepen macht darüberhinaus aber auch kenntlich, wie sehr Schelling, abgesehen von allen Einflüssen, die die Vertiefung in naturwissenschaftliche Theorien mit sich bringt, bei seiner Ausarbeitung der Naturphilosophie von der Substanzmetaphysik Spinozas und der dynamischen Atomistik Leibniz' zehrte. Als gewinnbringend erweist sich, daß Bonsiepen Schellings Naturphilosophie kritisch kommentiert. Es wird nicht nur aufgewiesen, wie sie als Reaktion auf Kantische und Fichtesche Defizite nachvollziehbar ist. Es wird auch schonungslos aufgezeigt, welche Folgeprobleme mit Schelling entstehen und wo Schelling hinter Einsichten des Kritizismus zurückfällt. Allem voran läßt sich monieren, daß Schelling eine Kräftekonstruktion vorlegt, die Raum, Zeit und Materie zu Ideengebilden verflüchtigen läßt, und daß die Schwierigkeiten von Kants transzendentaler Deduktion mittels der zweifelhaften Annahme einer prästabilierten Harmonie behoben werden (162, 319).

Während im finalen Teil der Schrift herausgearbeitet wird, in welchen Punkten Hegel sich bei allen Affinitäten zu Schellings Naturphilosophie von dieser unterscheidet – zentral sind Hegels Verzicht auf eine Realgenese¹⁵ der Natur sowie seine akzentuiert bewußtseinstheoretische und logisch-dialektische Begründung der Natur –, kommt im Abschnitt zu Fries die eigentliche Pointe in Bonsiepens Argumentationsrichtung zur Geltung. Fries' Revision der Kantischen Vernunftkritik und Naturlehre hebt im Grunde genau bei den von Reinhold, Fichte, Schelling und Hegel festgestellten Kantischen Defiziten an. Ihr Vorzug ist aber, daß sie beim Versuch, diese wettzumachen, eine andere, nicht-spekulative Richtung einschlägt. In seiner Absicht, eine «anthropologische» Vernunftkritik zu generieren und eine «mathematische» Naturphilosophie aufzustellen¹⁶, steht Fries auf dem Boden der genuinen Kantischen Philosophie, weshalb er sich auch als profunder Kritiker der gesamten nachkantischen Systemphilosophie profilieren kann. Mit der spekulativen Naturphilosophie teilt Fries die Forderung eines nicht radikalen Dualismus der Kantischen Erkenntnisstämme des Rationalen und Empirischen. Mit Kant geht er dagegen in einer anti-monistischen Tendenz einig,

¹⁵ Hegels Stufenkonzept der Natur ist nicht genetisch, sondern klassifikatorisch. Das hat damit zu tun, daß Hegel sowohl gegen die Vorstellung einer Metamorphose der Natur als auch gegen Projektionen der Idee geistiger Tätigkeit und Entwicklung in die Natur auftritt. Vgl. LUCAS H.-C., Hegels unvollständige Archäologie der menschlichen Vernunft. Vom Ausbleiben einer Geschichte der Naturwissenschaften neben der konsequent durchgeführten Geschichte der Philosophie. In: *Il Cannocchiale. Rivista di studi filosofici*, Gennaio-aprile 1997, Napoli 1997, 102ff.

¹⁶ Die einschlägigen Schriften von Fries hierzu sind: Reinhold, Fichte und Schelling (1803); Neue Kritik der Vernunft (1807); Entwurf des Systems der theoretischen Physik (1813); Mathematische Naturphilosophie nach philosophischer Methode bearbeitet (1822); Neue oder anthropologische Kritik der Vernunft (1828–1831).

die sich darin niederschlägt, daß Fries die Voraussetzung, die Materie oder der Stoff müsse aus Kräften konstruiert werden, für unsinnig hält.

Eine der wesentlichen Veränderungen des Kantischen Resultats, die Fries' mathematische Naturphilosophie mit sich bringt, besteht darin, daß der Organismus nicht als teleologisch verfaßt beschrieben wird, sondern als ein «Gesetz des Kreislaufs als Form organisierender physischer Prozesse» (427). Seine dynamische Naturlehre gelangt dadurch stärker als jene Schellings und auch jene Kants) in die Nähe der modernen Selbstorganisationstheorien (452). Hervorzuheben sind aber auch die erkenntnis- und wahrheitstheoretischen Korrekturen, die Fries mit seiner anthropologischen Vernunftkritik anbringt. Fries unterbreitet in bezug auf Kants transzendente Deduktion den folgenreichen Vorschlag, es sei zwischen Deduktion und Beweis zu unterscheiden. Wie Reinhold und Maimon geht er davon aus, Kants transzendente Deduktion, der Beweis der objektiven Gültigkeit von Erfahrung mittels des Aufweises der notwendigen und hinreichenden Bedingungen von Erfahrung, sei zirkulär. Als fruchtbar erachtet Fries lediglich den Versuch eines regressiven Verfahrens, in welchem ausgehend von empirischen Fakten die Bedingungen empirischer Erkenntnis aufgesucht werden (326ff.). Sein alternativer Entwurf besteht darin, daß auf der einen Seite eine auf einem «Wahrheitsgefühl» basierende «transzendente Wahrheit», d. h. eine nicht weiter hinterfragbare Zuordnung von Begriff und Gegenstand auf der Ebene apriorischer Begriffe, anzunehmen ist, auf der anderen Seite eine «empirische Wahrheit», die in ein Verfahren der «rationalen Induktion» eingebunden ist, welches uns dazu verhilft, die apriorischen Begriffe aufzufinden (328f., 382ff., 408ff.).

Es ist hier nicht der Ort für eine in Einzelheiten gehende kritische Auseinandersetzung mit Bonsiepens profunder Präsentation der Friesschen Lehre. Zumindest auf einen mir unklar scheinenden Punkt sei dennoch abschließend hingewiesen.

Fries' Alternative zur Kantischen Deduktion hat in der Tat einen unübersehbaren Vorteil. Mit der Einführung der empirischen neben der transzendentalen Wahrheit wird eine empirische Basis unseres Erkennens supponiert, die von den apriorischen Begriffen und Prinzipien der Erkenntnis getrennt ist, die aber nicht, wie bei Kant, in dualistischer Form außerhalb dieser Prinzipien steht. Der Zirkel von Bedingungen der Erfahrung und gegebener Erfahrung kann dadurch vermieden werden. Nicht ganz durchsichtig wird nun aus den Ausführungen Bonsiepens, was Fries in diesem Verfahren als Alternative zu Kants Beweisanspruch vorschwebt. Beschränkt Fries sich auf die Explikation von, im Wahrheitsgefühl verankerten, transzendentalen und empirischen Wahrheiten (bzw. Tatsachen)? Oder soll dasjenige, was als rationale Induktion entfaltet wird, mehr sein als nur ein Prozeß der Selbsterhellung oder Bewußtwerdung apriorischer Erkenntnis: nämlich ein Beweis der objektiven Gültigkeit dieser Erkenntnis, der von Fakten ausgeht, die als empirisch wahr gelten? Falls letzteres zutrifft, fragt man sich, wie ein

solcher Beweis geführt werden kann, wie man mit anderen Worten ausgehend von empirischen Daten durch regressive und progressive Verfahrensschritte eine apriorische, objektiv-gültige Erkenntnis über diese Daten geltend machen kann. Zwar merkt Bonsiepen zu Recht bei seinem Plausibilisierungsversuch der Position von Fries an, daß wir beim Verfahren der rationalen Induktion nicht bloß hypothetisch oder wahrscheinlich gültige Urteile voraussetzen, sondern auch sich durch «Gewißheit» auszeichnende apriorische «allgemeine Gesetze». Andernfalls wäre dieses Verfahren gar nicht durchführbar (411ff.). Diese allgemeinen Gesetze betreffen aber lediglich den methodischen Rahmen dieses Verfahrens, und nicht den in seiner Anwendung begriffenen Inhalt. Aus diesen Gesetzen lassen sich somit progressiv nicht gewisse Urteile ableiten. Es scheint demnach, daß auch Fries den alten Streit zwischen Rationalismus und Empirismus nicht zufriedenstellend geschlichtet hat.