

Gehört das Ich zur Natur?

Geistige und organische Natur in Schellings Naturphilosophie¹

Paul ZICHE (Jena/München)

Wilhelm G. Jacobs zum 65. Geburtstag

I. Natur- und Transzendentalphilosophie: Der Übergang von Natur zum Geist und seine Verhinderung

Von „geistiger Natur“ wird um 1800 in den Wissenschaften, die sich mit dem Menschen befassen, gehandelt; dieser Begriff ist also im Zwischenbereich von Physiologie, Psychologie und Anthropologie angesiedelt.² In der Systematik der Philosophie dieser Zeit ergibt sich das Problem, ob hiermit auf einen möglichen Zusammenhang zwischen Natur- und Transzendentalphilosophie verwiesen ist, der dann möglicherweise einen Zusammenhang zwischen der Philosophie und den genannten Wissenschaften vom Menschen vermitteln könnte.³ Sowohl die konkrete Zuordnung des Gegenstandsbereichs, der durch das Konzept „geistige Natur“ abgegrenzt wird, zu den verschiedenen Wissenschaften bzw. Teilgebieten der Philosophie als auch der in diesem Konzept gedachte Zusammenhang von Geist und Natur bleiben zunächst klärungsbedürftig. Der Mensch wird in dieser Zeit sowohl – in seiner Subjektivität – in subjektivitätstheoretisch begründeten, mit dem Anspruch apriorischer Gewißheit auftretenden Philosophien, wie bei Fichte, als auch – in der typisch menschlichen Verbindung von geistigen Vermögen und Leiblichkeit – in den empirischen Wissenschaften vom Menschen erörtert. Die subjektivitätsphilosophischen Konzeptionen, die transzendentalphilosophisch motiviert sind, stehen damit vor dem Problem, ihre Stellung zu den empirischen Theorien vom

¹ Dieser Text geht auf einen Vortrag zurück, der im Rahmen einer Gedenkveranstaltung zu „Schelling in Jena. Antrittsvorlesung 1798“ an der Universität Jena gehalten wurde; er entstand im Rahmen des Teilprojekts „Anthropologie und empirische Psychologie – Physiologie oder Seelenlehre?“ des SFB 482 „Ereignis Weimar-Jena. Kultur um 1800“ der DFG, der für ihre Unterstützung ebenso gedankt sei wie der Fritz Thyssen Stiftung, die Vorarbeiten mit einem Stipendium gefördert hat. Für Diskussionen danke ich Temilo van Zantwijk und Barbara Ziche, Jena.

² Typisch ist eine Dreigliederung dieses Bereichs: Psychologie als Wissenschaft vom Inneren, Physiologie vom Äußeren des Menschen, Anthropologie als Integration dieser beiden Teilbereiche; vgl. z.B. C. Chr. E. Schmid, *Empirische Psychologie* (Jena 1791) 11. Der Terminus „geistige Natur“ a.a.O. 16 f.

³ Vgl. P. Ziche, *Wissenschaften vom Menschen und Philosophie der Natur: Anthropologie zwischen Physiologie und Naturphilosophie*, in: O. Breidbach/P. Ziche (Hg.), *Naturwissenschaften um 1800. Beiträge zur Wissenschaftskultur in Weimar/Jena* (erscheint Weimar 2001).

Menschen zu bestimmen.⁴ Die Antwort Fichtes fällt eindeutig aus: In begründungstheoretischen Zusammenhängen können die empirischen Wissenschaften keinerlei Relevanz beanspruchen. Sehr viel komplexer stellt sich die Ausgangslage für Schelling dar. Seine in Jena präsentierte Auffassung, die Philosophie könne sich nur in der Doppelheit von Transzendental- und Naturphilosophie realisieren lassen, führt zur Frage, inwieweit die Natürlichkeit des Menschen einen Ort in dieser Naturphilosophie zu erhalten hat. Mit dieser Frage zeigt sich, daß im Verhältnis von Transzendental- und Naturphilosophie bei Schelling traditionelle metaphysische Probleme wie das Geist-Körper- bzw. Leib-Seele-Problem aufkommen; zugleich ergeben sich spezifische Anfragen an die Naturphilosophie Schellings: Die Wissenschaften vom Organischen, insbesondere die Physiologie, gehören zu denjenigen empirischen Wissenschaften, die für das Projekt einer Naturphilosophie zentral werden. Angesichts der Einordnung der Physiologie in die Wissenschaften vom Menschen liegt es nahe zu fragen, ob nicht auch die Anthropologie in die Naturphilosophie eingeht und welche Implikationen hinsichtlich des Verhältnisses von Natur und Geist damit einhergehen. Gerade Schellings Programm, die Natur ihrerseits philosophisch zu erfassen, macht die Frage nach der Natürlichkeit des Menschen und damit nach der Natürlichkeit des Geistes zum Problem zwischen Natur- und Transzendentalphilosophie.

Aus heutiger Sicht führen diese Fragen auf das Problem eines Reduktionismus, d. h. in diesem Fall auf das Problem, zu entscheiden, ob Aussagen über die menschliche Subjektivität durch naturwissenschaftliche Aussagen ersetzt werden können. Um 1800 war ein Reduktionismus in dieser Form nicht thematisch, auch nicht in den seinerzeit als materialistisch bezeichneten Naturwissenschaften (dazu unten, Abschnitt II). In der neueren Literatur wurde mehrfach festgestellt, daß Schelling in seiner Naturphilosophie und in seiner Subjektivitätstheorie eindeutig antireduktionistische Positionen vertrete.⁵ Diese Beurteilung kommt insofern in Schwierigkeiten, als Schelling in Jena sowohl eine Philosophie der Natur als auch eine subjektzentrierte Transzendentalphilosophie aufstellte und ein Antireduktionismus nun

⁴ Vgl. T. van Zantwijk/P. Ziche, *Fundamentalphilosophie oder empirische Psychologie? Das Selbst und die Wissenschaften bei Fichte und C. C. E. Schmid*, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 54 (2000) 557–580.

⁵ D. Sturma, *Die Odyssee des Geistes. Schellings Projekt einer naturphilosophischen Geschichte des Selbstbewußtseins*, in: H. M. Baumgartner/W. G. Jacobs (Hg.), *Philosophie der Subjektivität? Zur Bestimmung des neuzeitlichen Philosophierens* (Stuttgart-Bad Cannstatt 1992) Bd. 2, 580–590; Ders.: *Schellings Subjektivitätskritik*, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 44 (1996) 429–466; Sibille Mischer, *Der verschlungene Zug der Seele. Natur, Organismus und Entwicklung bei Schelling, Steffens und Oken* (Würzburg 1997) v. a. 108–140. – *Zur Anthropologie bei Schelling und zum Problem der Natürlichkeit des Geistes* vgl. auch J. Hennigfeld, Friedrich Wilhelm Joseph Schelling. Die Menschlichkeit des Absoluten, in: F. Decher/J. Hennigfeld (Hg.), *Philosophische Anthropologie im 19. Jahrhundert* (Würzburg 1992) 37–49, wo allerdings nur Texte der späteren Philosophie Schellings behandelt werden; H. Kimmeler, *Intelligenz ist nicht Geist. Die Natürlichkeit des Menschen in den Schriften Schellings und Hegels von 1800 bis 1802*, in: R. Heckmann/H. Krings/R. W. Meyer (Hg.), *Natur und Subjektivität. Zur Auseinandersetzung mit der Naturphilosophie des jungen Schelling* (Stuttgart-Bad Cannstatt 1985) 157–180, wo jedoch der Transzendentalphilosophie eine eindeutige Priorität zugeschrieben wird; H. Kuhlmann, *Schellings früher Idealismus. Ein kritischer Versuch* (Stuttgart/Weimar 1993) 231–260.

starke Aussagen über die Unabhängigkeit oder zumindest Eigenständigkeit beider Bereiche implizieren würde, die sich angesichts von Schellings Programmatik zunächst nicht einholen lassen. Ein weiteres Problem ergibt sich aus der großen Bedeutung der empirischen Wissenschaften, insbesondere der Naturwissenschaften, für Schellings Naturphilosophie.

Wenn man zunächst die Zwischenstellung einer „geistigen Natur“ zwischen Natur- und Transzendentalphilosophie festhält, so ist nach dem systematischen Verhältnis dieser beiden Formen von Philosophie bei Schelling zu fragen. Für Schelling gliedert sich in seinen ersten Jenaer Vorlesungen⁶ und in seinen ersten Publikationen in der Jenaer Zeit seine Philosophie in zwei Teile, in eine Naturphilosophie und eine Transzendentalphilosophie. Beide Teilwissenschaften der Philosophie seien einander entgegengesetzt und nicht aufeinander zurückführbar. Schelling tut zweierlei, um die Beziehung dieser Wissenschaften genauer zu erläutern: Einerseits sucht er nach einem „Parallelismus der Natur mit dem Intelligenten“ (I,3, 331), der nur in Natur- und Transzendentalphilosophie zusammen darstellbar sei. Diese gedoppelte Darstellung könnte man dann als Hinweis auf eine tiefere Einheitsstruktur verstehen. Zum anderen präsentiert er die Entgegensetzung von Natur- und Transzendentalphilosophie in einer symmetrischen Form: Wie die Transzendentalphilosophie vom Ideellen zum Reellen, oder – in Formulierungen, deren strikte Äquivalenz im Rahmen des Schellingschen Denkens hier nicht weiter überprüft werden soll – vom Subjektiven zum Objektiven oder vom Intelligenten zur Natur komme, so komme umgekehrt die Naturphilosophie vom Objektiven aufs Subjektive, von der Natur auf die Intelligenz.⁷ Es liegt nahe, diese zunächst vage Konzeption einer Beziehung der verschiedenen Systemteile, diesen Zusammenhang von Natur und Geist, als einen Übergang zu verstehen, wobei dann – aus der Perspektive der Naturphilosophie – der Geist in die Naturphilosophie aufzunehmen wäre.

Im folgenden soll dem in zwei Schritten nachgegangen werden. Im Ausgang von der philosophischen Systematik Schellings, wie sie am Anfang seiner Jenaer Zeit vorlag bzw. entwickelt wurde, soll konkret gefragt werden, ob für Schelling der menschliche Geist in der Natur vorkommt oder nicht. Die Antwort wird sein müssen: Der Geist kommt bei Schelling auf jeden Fall nicht als Gegenstand in der Natur

⁶ Zumindest in den Vorlesungsankündigungen; welche Vorlesungen er tatsächlich gehalten hat, ist im Detail noch ungeklärt; vgl. den Editorischen Bericht zu Schelling, AA I,7. Schellings Werke werden, soweit möglich, nach der Akademieausgabe (AA) zitiert, sonst nach den „Sämtlichen Werken“, jeweils mit Angabe von Band und Seite.

⁷ Vgl. z.B. I,3, 271 (Reell-Ideell); I,3, 342 (Objektives-Subjektives); I,3, 331 (Intelligentes-Natur). – I.f. verwende ich die Begriffe ‚Natur‘ und ‚Geist‘, um die beiden Seiten dieses Verhältnisses zu benennen; mit keinem dieser Begriffe, insbesondere nicht mit dem Begriff ‚Geist‘, soll dabei eine Prädisposition hinsichtlich einer bestimmten philosophischen Richtung indiziert sein. – Mischer, *Der verschlungene Zug*, 23, mahnt an, die angeführten Passagen würden „regelmäßig überinterpretiert“, da in ihnen nicht gefordert wäre, „das Ich aus der Natur zu erklären“, sondern in der Natur eine zugrundeliegende Produktivität nachzuweisen. Angesichts der systematischen Bedeutung der gegenläufigen Parallelität von Transzendental- und Naturphilosophie wird die Frage nach dem Zusammenhang dieser Produktivität mit dem Ich der Transzendentalphilosophie jedoch unabweisbar. Zur Beziehung von Natur- und Transzendentalphilosophie in dieser Phase bei Schelling vgl. auch B. Sandkaulen-Bock, *Ausgang vom Unbedingten. Über den Anfang in der Philosophie Schellings* (Göttingen 1990) 93–98.

vor. In einem zweiten Schritt soll untersucht werden, wie sich vor diesem Hintergrund Schellings Bezugnahme auf empirische Theorien aus dem Bereich, den man den damaligen empirischen Wissenschaften vom Menschen zuordnen kann, darstellt. Die Befunde der Schelling-internen Untersuchung und der externen Bezüge können abschließend in den Versuch einer Erläuterung von Schellings Verständnis des Verhältnisses von Natur und Intelligenz und dessen Problemen eingeordnet werden. Die Spannung, die sich aus der Parallelführung von Natur und Geist einerseits, der Absage an eine Aufnahme des Geistes in die Natur andererseits ergibt, muß dabei als Grundlage von Schellings Position – zumindest in der hier betrachteten Phase seines Philosophierens – herausgestellt werden.

Zunächst ist genauer darzustellen, wie Schelling den Parallelismus der beiden philosophischen Grundwissenschaften begründet. Schelling eröffnet sein *System des transzendentalen Idealismus* (1800) mit Erörterungen zum Begriff des Wissens: „in jedem Wissen [ist] ein wechselseitiges Zusammentreffen beider (des Bewußten und des an sich Bewußtlosen) nothwendig; die Aufgabe ist: dieses Zusammentreffen zu erklären.“ Hier ist noch nicht von einem Übergang im Sinne einer (kontinuierlichen oder diskreten) Veränderung des einen in das andere die Rede; keine der Seiten erhält zunächst ein Primat. In der Folge formuliert Schelling dieses Zusammentreffen als temporale Sequenz, wodurch zwei Betrachtungsrichtungen ausgezeichnet werden; in der einen Richtung, die zur Naturphilosophie führt, „*wird das Objektive zum Ersten gemacht, und gefragt: wie ein Subjektives zu ihm hinzukomme, das mit ihm übereinstimmt*“ (I,3, 340). Hier wird die Natur gegenüber dem Subjektiven als ein Erstes gesetzt, ohne daß allerdings das Subjektive von ihr aus bestimmt wäre. Trotz der Temporalisierung des Zusammenhangs wird hier noch kein Übergang ausgesprochen; Schelling geht aber einen Schritt weiter und bezeichnet das ‚Hinzukommen‘ eines Subjektiven zum Objektiven ausdrücklich als ein ‚Kommen‘ von der Natur zur Intelligenz, womit das Bild des Übergangs kaum mehr abweisbar wird: „Die nothwendige Tendenz aller *Naturwissenschaft* ist also, von der Natur aufs Intelligente zu kommen“ (I,3, 340). Das Zusammentreffen und die gegenseitige Parallelisierbarkeit von Objektivem und Subjektivem soll hier also dadurch begründet werden, daß die Natur einen Ausgangspunkt bildet, von dem aus zum Intelligenten zu gelangen ist. Schelling gibt auch an, wohin eine derartige Tendenz der Naturwissenschaften zielen würde: „Die höchste Vervollkommnung der Naturwissenschaft wäre die vollkommene Vergeistigung aller Naturgesetze zu Gesetzen des Anschauens und Denkens“ (I,3, 340).

Mit der ‚Vergeistigung‘ und der ‚Tendenz‘ von der Natur zum Intelligenten sind die zunächst statischen Kategorien des Zusammentreffens oder der Parallelität dynamisiert; sie verweisen so ihrerseits auf die Vorstellung eines Übergangs zwischen Natur und Geist. Was läßt sich aus der Wahl dieser Konzepte, die ja beide metaphorisch aufgeladen sind, für Schellings Verständnis dieses dynamischen Zusammentreffens ablesen? Schelling nennt zwei Beispiele für vergeistigte Naturgesetze, nämlich die Gesetze für Magnetismus und Gravitation. Inwiefern sind diese Gesetze vergeistigt? Hier führt Schelling einen Gedanken fort, den er bereits einige Jahre früher in der *Allgemeinen Übersicht* formulierte und insbesondere in den *Ideen zu einer Philosophie der Natur* umsetzte: Schelling versteht die Gesetzmäßigkeiten des

Anschauens im Anschluß an Fichte und mithin transzendentalphilosophisch, wenn er die Anschauung als Zusammentreffen zweier Tendenzen faßt, einer vom Subjekt nach außen reichenden und einer diese nach außen gerichtete Tendenz begrenzenden. Wie er in den *Ideen* zeigt, kann man in dynamischen Materietheorien, die Materie aus dem Wechselspiel von zentripetaler Attraktion und zentrifugaler Repulsion begreifen, dieselbe Struktur des Zusammentreffens zweier Tendenzen realisiert sehen (AA I,5, 208–227). Entscheidend ist also die Strukturisomorphie⁸ zwischen Anschauung und Materie, verbunden mit der Idee, diese Strukturen auch in naturwissenschaftlichen Theorien zu sehen. Wenn Schelling im *System* nicht von Materietheorien, sondern von Magnetismus und Gravitation als Beispielen vergeistigter naturwissenschaftlicher Theorien spricht, hat er die entsprechenden Umbildungen seiner naturphilosophischen Positionen in der *Weltseele* (Magnetismus und allgemeine Polarität) und im *Ersten Entwurf* (Schwerkraft als Drittes zu Expansion und Kontraktion) mit diesem Argumentationsmuster verbunden.

Inwieweit das Konzept von Strukturisomorphien hinreicht, um den von Schelling angezielten Zusammenhang zu erklären, muß angesichts von Schellings Betonung dynamischer Zusammenhänge kritisch überprüft werden (dazu unten, Abschnitt III). Zunächst sind die Implikationen von Schellings dynamischer Begrifflichkeit genauer zu entwickeln. Schelling legt in den zitierten Passagen einen Übergang von der Natur zum Geist nahe, macht aber an anderen Stellen deutlich, daß er einen derartigen Übergang radikal ablehnt. In diesem Sinne greift er im *System* den Gedanken einer Vergeistigung der Natur wieder auf, wenn er kritisch vermerkt: „Man müßte denn hierher jene allmählichen Sublimationen der Materie zur Geistigkeit rechnen, bei welchen nur das Eine vergessen wird, daß der Geist eine ewige Insel ist, zu der man durch noch so viele Umwege von der Materie aus nie ohne Sprung gelangen kann“ (I,3, 429); fast gleichlautend formuliert er bereits in den *Ideen*: „Man kann [...] zwischen Geist und Materie so viel Zwischenmaterien schieben, die immer feiner und feiner werden, aber irgend einmal muß doch ein Punkt kommen, wo Geist und Materie Eins, oder wo der große Sprung [...] unvermeidlich wird“ (AA I,5, 105). Hieraus wird klar, daß die ‚Vergeistigung‘ der Materie nicht so zu verstehen ist, daß irgendeine Materie selbst geistig werden könnte. Die Konzepte ‚Tendenz‘, ‚Vervollkommnung‘ und damit auch ‚Vergeistigung‘ verweisen sämtlich auf Vorstellungen, die Schelling an anderen Stellen mit Metaphern und Bildern aus der Infinitesimalmathematik veranschaulicht; mit diesen Konzepten wird eine unendliche Annäherung, aber gerade kein Zusammenfallen, kein Übergang als Identisch-Werden bezeichnet.⁹ Schelling spricht diesen Sachverhalt insofern präzise aus, als im genannten Zitat nicht die Natur, sondern die Naturgesetze vergeistigt werden sollen. An einer späteren Stelle, im Rahmen einer Diskus-

⁸ Zur Bedeutung von Strukturisomorphien in Schellings Naturphilosophie vgl. die in Anm. 5 angeführten Arbeiten von Sturma und Mischer.

⁹ Hegel sieht, mit einer anderen Auswertung der Mathematik, gerade in Bildern der Infinitesimalmathematik, Möglichkeiten, einen Übergang unter Einschluß der Differenz zu denken; vgl. dazu P. Ziche, Mathematische und naturwissenschaftliche Modelle in der Philosophie Schellings und Hegels (Stuttgart-Bad Cannstatt 1996).

sion von Stufenleiterkonzepten und einer Kritik an einer empiristischen Erkenntnistheorie, lehnt Schelling ausdrücklich einen derartigen Übergang ab: „Daß es nun scheint, als ob es einen Uebergang aus dem Organismus in die Intelligenz gebe [...] ist bloße Täuschung“; „Wenn also überhaupt von einem Uebergang die Rede seyn kann“, so Schelling, „[...] so kann eher von einem Uebergang aus der Intelligenz in den Organismus, als von einem entgegengesetzten die Rede seyn“ (I,3, 497 f.). Der Grund liegt im transzendentalen Ansatz des *Systems*, wonach Natur und Intelligenz gar nicht zwei Objekte seien, sondern „der Organismus selbst nur eine Anschauungsart der Intelligenz ist“ (I,3, 498).

Zurück zur Programmatik des *Systems*, wo trotz dieser Absage an den Übergang der Mensch als Zielpunkt einer Betrachtung der Natur aufgestellt wird: „Das höchste Ziel [...] erreicht die Natur erst durch die höchste und letzte Reflexion, welche nichts anderes als der Mensch, oder, allgemeiner, das ist, was wir Vernunft [wie bei Kant steht für Schelling die Vernunft also höher als ihre Inkarnation im Menschen, P. Z.] nennen, durch welche zuerst die Natur vollständig in sich selbst zurückkehrt, und wodurch offenbar wird, daß die Natur ursprünglich identisch ist mit dem, was in uns als Intelligentes und Bewußtes erkannt wird.“ Die Naturwissenschaft hat, wie angeführt, die Tendenz, „die Natur intelligent zu machen; eben durch diese Tendenz wird sie zur *Natur-Philosophie*, welche die Eine nothwendige Grundwissenschaft der Philosophie ist“ (I,3, 341). Was eingangs als bloßer Parallelismus formuliert war, wird nun als Identität benannt, allerdings wird mit dem Stichwort der Tendenz die faktische Erfassbarkeit dieser Identität abgewiesen.¹⁰ Die Formulierung, die Natur sei intelligent zu machen, greift den Gedanken der Vergeistigung wieder auf; es kann nach dieser Formulierung nicht darum gehen, den Geist als Gegenstand in der Natur wiederzufinden, sondern vielmehr die Natur insgesamt intelligent zu machen. Die letztere Forderung kann, sowohl hinsichtlich der Bedeutungen von ‚Natur‘ als auch von ‚machen‘, in unterschiedlicher Weise interpretiert werden. ‚Natur‘ kann bedeuten, daß die Natur insgesamt bzw. die Prinzipien der Natur intelligent zu machen sind oder aber, daß dieser Forderung dadurch nachzukommen ist, daß die Gesamtheit der Einzelheiten der Natur entsprechend gefaßt wird; ‚machen‘ kann wieder zweierlei meinen (wiederum differenziert nach den beiden genannten Bedeutungen von ‚Gesamtheit der Natur‘), nämlich daß die Natur bereits intelligent sei und nur noch als solche erkannt werden müßte, oder daß sie tatsächlich erst intelligent zu machen sei in dem Sinne, daß sie allererst in eine Entwicklung aufzunehmen wäre, die zum Intelligenten führt. Hiermit wiederholt sich die Spannung, die bereits im Konzept der ‚Tendenz‘ angelegt ist: Schelling weist, terminologisch exakt, einen Übergang ab, fordert aber, daß die beiden Seiten, zwischen denen gerade kein Übergang möglich sein soll, durch die begrifflich nicht weiter präzierte Operation des ‚Machens‘ ineinander überführt werden sollen. Wenn er den Übergang nahelegt und zugleich zu verhindern sucht, versucht Schelling zwei widerstreitenden Intentionen gerecht zu werden: die Identität von

¹⁰ Schellings Insistieren auf der Notwendigkeit der Naturphilosophie zeigt, daß für ihn Tendenzen sehr wohl nach Gesetzmäßigkeiten operieren können; im Blick auf die mathematischen Hintergründe dieses Konzepts gewinnt diese Beobachtung zusätzliches Gewicht.

Natur und Geist aufzuweisen und zugleich eine fundamentale Differenz aufrechtzuerhalten. Wie diese beiden Intentionen zugleich gedacht werden können, bleibt zu entscheiden. Bevor auf Optionen einer konstruktiven Behandlung des Zugleichbestehens einer Identität und einer Differenz im Verhältnis Natur-Geist eingegangen wird, ist gerade im Rahmen der Naturphilosophie zu fragen, inwieweit Schelling hier der Auffassung der Wissenschaften seiner Zeit folgt oder ob diese Doppelstrategie bereits ein Element seiner philosophischen Reaktion auf diese Wissenschaften darstellt.¹¹

II. Geist und Natur in den Wissenschaften vom Menschen und ihre Rezeption in Schellings Naturphilosophie

Schelling reflektiert in den angeführten Passagen seiner Naturphilosophie und des *Systems* offensichtlich Theorien der Zeit, nicht nur philosophische, sondern auch solche aus den empirischen Wissenschaften. Im zitierten Hinweis auf das Einschleiben von Zwischenmaterien, das dennoch keinen Übergang von der Natur zum Geist gestatte, wird eine doppelte Bezüglichkeit sichtbar: einerseits zu Theorien der Physiologie mit den entsprechenden Verästelungen etwa zur Chemie oder genereller zu Materietheorien (Theorien des Nervenlebens, des elektrischen oder galvanischen Fluidums etc.¹²), andererseits aber zu – mit den physiologischen Theorien in enger Verbindung stehenden – anthropologischen und psychologischen Theorien.¹³ Anthropologie und Psychologie befaßten sich ex professione und ex cathedra mit der Wissenschaft vom Menschen und hatten dabei zu erörtern, was den Menschen als Menschen auszeichnet und zugleich in die Natur einbindet. Zwischen Schelling und den Protagonisten einer derartigen Wissenschaft vom Menschen lassen sich wechselseitige Bezugnahmen nachweisen. Zu den wichtigsten Bezugsautoren im *Ersten Entwurf* gehören mit Hermann Samuel Reimarus und Johann Gottfried Herder Autoren aus der damaligen Anthropologiedebatte. Umgekehrt verweist Carl Christian Erhard Schmid (1761–1812), Theologe und kantianischer Philosoph, Psychologe, Anthropologe und Autor einer umfangreichen *Physiologie, philosophisch bearbeitet* (3 Bde., Jena 1798–1801), mehrfach, und zwar insbesondere in seiner *Physiologie*, auf Schelling.¹⁴ Dabei ist

¹¹ Eine dem widersprechende Bewertung gibt D. Sturma, Logik der Subjektivität und Natur der Vernunft. Die Seelenkonzeption der klassischen deutschen Philosophie, in: G. Jüttemann/M. Sonntag/Chr. Wulf (Hg.), Die Seele. Ihre Geschichte im Abendland (Weinheim 1991) 236–257, der ein Hervorgehen des Bewußtseins als emergentes Phänomen aus der Natur sieht (244).

¹² Vgl. z.B. aktuell M. Durner/F. Moiso/J. Jantzen, Wissenschaftshistorischer Bericht zu Schellings naturphilosophischen Schriften 1797–1800. Ergänzungsband zu Schelling, AA I, 5–9 (Stuttgart-Bad Cannstatt 1994); Stuart Strickland, Galvanic Disciplines: the Boundaries, Objects, and Identities of Experimental Science in the Era of Romanticism, in: History of Science 33 (1995) 449–468.

¹³ So spielen die Theorien des Nervenlebens in Ernst Platner, Neue Anthropologie für Aerzte und Weltweise (Leipzig 1790), eine zentrale Rolle.

¹⁴ Schmid geht insbesondere auf Schellings *Ideen, die Weltseele* (z.B. Physiologie, Bd. 3, 15) und das *System des transzendentalen Idealismus* (Physiologie, Bd. 3, 5) ein.

Schmid kein Parteilänger einer Naturphilosophie im Sinne Schellings; bei aller Bewunderung, die er der Breite und Fundiertheit, auch empirischen Fundiertheit, des Schellingschen Ansatzes zollt, kritisiert er Schellings Betonung des aus sich selbst heraus schöpferischen Geistes in der Naturphilosophie.¹⁵ Umgekehrt scheint Schelling im *Ersten Entwurf* auf Diskussionen Schmidts zu seinen Texten einzugehen.¹⁶

Schmid deckt in seinen Arbeiten das ganze eingangs benannte Spektrum einzelner Wissenschaften vom Menschen ab: Er bezieht einerseits Psychologie und Physiologie eng aufeinander, andererseits aber auch Psychologie (bzw. Anthropologie) und Philosophie, auf der Suche nach einer vernunftmäßig geordneten Kenntnis des Menschen.¹⁷ Die methodische Reflektiertheit von Schmidts Texten schließt einen eingehenderen Vergleich mit Schellings philosophischem Projekt zumindest nicht aus: Schmid bemüht sich insbesondere um die Begründung von Psychologie, Anthropologie und Physiologie als Wissenschaften nach den Standards Kantischer Methodologie. Schmid versteht seine Physiologie als Zoonomie, d. i. als eine philosophische Bearbeitung der Physiologie.¹⁸ Immer wieder bezieht er sich in seiner *Physiologie* auf Philosophen als Garanten für seine Aussagen, und zwar nicht nur auf solche, die sich in einer Naturphilosophie unmittelbar mit physiologischen oder genereller empirischen Fragen überhaupt befaßt hätten, sondern etwa auch auf Fichte, so im Kontext der Unterscheidung zwischen Mensch und Tier, die dazu zwingt, im Menschen ein doppeltes – höheres und niederes – Vermögen anzunehmen.¹⁹ Methodisch sieht er für die Psychologie eine wichtige Grundlage in den Maximen vernünftiger Analogie und allgemeiner Zweckmäßigkeit der Natur,²⁰ die eben nicht nur in der Naturwissenschaft, sondern auch bei der Erforschung der Seele einsetzbar sei. Psychologie wird dann zu einer Suche nach den Gesetzen der „geistigen Natur“: In der Psychologie sucht man „Gesetze der geistigen Natur, oder allgemeine Vorstellungen von der Verknüpfung der Erscheinungen des menschlichen Geistes unter sich selbst und mit den körperlichen Erscheinungen.“²¹

Schmid legt einen Vorschlag für eine transzendentalphilosophisch reflektierte Beziehung zwischen Wissenschaften von der Natur und Wissenschaften von der Intelligenz vor, die Fichte ausführlich, wenn auch in Form einer vernichtenden Kritik, diskutiert. Bei Schelling ist hingegen keine unmittelbare Diskussion dieses Vor-

¹⁵ Schmid, *Physiologie*, Bd. 1, 29 f.

¹⁶ Eine Bemerkung Schellings (I, 3, 84) über kritische Ausführungen zu seiner in der *Weltseele* diskutierten Konzeption einer absoluten Materie – die dann immateriell wäre – ist am ehesten auf Schmid zu beziehen (Bezugstext wäre dessen *Physiologie*, Bd. 1, 354 f.); der Kontext verweist auf die bereits angedeutete Diskussion über ‚Zwischenmaterien‘.

¹⁷ Schmid, *Psychologie*, 8; vgl. auch 69–71.

¹⁸ Schmid, *Physiologie*, Bd. 1, 1.

¹⁹ Schmid, *Physiologie*, Bd. 3, 64; ganz ähnlich auch die Kombination heterogener Materialien, von Physiologen über Platner bis zu Schellings System des transzendentalen Idealismus, in Schmidts Fußnote zu tierischen Gefühlen (a. a. O. 91 f.).

²⁰ Schmid, *Psychologie*, 83 f.

²¹ Schmid, *Psychologie*, 16 f.

schlags nachweisbar.²² Selbst wenn man Schmid's philosophische Position ablehnt, bleibt angesichts der von ihm dargestellten Problemlage die Frage bestehen, ob es in einer Naturphilosophie, die auf eine Vergeistigung der Materie, einen Übergang zum Geist zielt, nicht erforderlich wäre, empirische Materialien (aus Psychologie, Anthropologie und Physiologie) aufzunehmen. In zwei Punkten könnte man in Schellings Naturphilosophie tatsächlich eine entsprechende Bezugnahme entdecken: Zum einen in der Thematisierung der Physiologie, zum anderen in der Dreiteilung des *Ersten Entwurfs* in drei Hauptabschnitte, die – in genauer Entsprechung zu dem angeführten Verhältnis der drei Wissenschaften Physiologie, Psychologie und Anthropologie – das Naturprodukt in seiner Außenbestimmtheit, in seiner Innenbestimmtheit und in der Wechselwirkung dieser beiden Bestimmungsformen thematisieren.

Solange Schelling sich in der Naturphilosophie jedoch auf Themen der Physiologie beschränkt, kann nicht von einer Aufnahme des Programms der Wissenschaften vom Menschen die Rede sein. Lassen sich darüber hinausgehende Anknüpfungspunkte nachweisen? Neben einer knappen Bemerkung im *Ersten Entwurf* zur Bedeutung von Sinnesorganen für ein Verständnis unserer Vorstellungen, die nicht eigentlich anthropologisch zu nennen ist (dazu weiter unten), finden sich Themen, die ausdrücklich aus dem Kontext der Wissenschaft vom Menschen stammen, nur in Schellings ausführlicher Erörterung der Kunsttriebe der Tiere. In der *Einleitung* zum *Ersten Entwurf* kommt Schelling – nach einer kurzen, ganz parallel zu den genannten Erläuterungen im *System* geführten Passage zum Zusammenhang von Natur- und Transzendentalphilosophie – direkt auf diese seinerzeit umstrittene Realisierungsform von Vernunft in der Natur zu sprechen; die Beziehung von Natur- und Transzendentalphilosophie wird sofort in einem speziellen Problem gespiegelt, das etwa von Schmid zum Hintergrund der Anthropologie gerechnet wird.²³ Das Sachproblem bestand in der Schwierigkeit, tierische Leistungen wie – um die Standardbeispiele zu nennen – den Bau von Bienenwaben, Biberdämmen und Vogelnestern zu erklären. Für eine Naturphilosophie oder auch eine Transzendentalphilosophie relevant wurden diese Leistungen, weil sie es nahelegten, Tiere in Analogie zu vernünftig handelnden Lebewesen zu betrachten und ihnen auch die Möglichkeit zu willkürlicher, zielgerichteter Handlung zuzugestehen. Im Rahmen dieser Debatte wurde eine Vielzahl von Optionen diskutiert, von der Behauptung, Tiere verfügten über Analoga zum menschlichen Bewußtsein oder wenigstens einen Grad von Bewußtsein bis hin zur völligen Leugnung eines tierischen Bewußtseins.

²² Schelling trifft sich in seiner kritischen Haltung mit Fichte. Explizite Verweise Schellings auf Schmid finden sich in I,7, 107, hier kritisch gegen den „schweren Stein des Anstoßes“, den Schmid „der eben beginnenden Naturphilosophie [...] in den Weg wälzte“ (Schellings bezieht sich auf Zuspitzungen bei Fichte, der gefordert habe, mit dem Experiment in eine der Erfahrung bislang unerreichbare Region vorzustoßen), sowie, wieder kritisch, der Hinweis, Schmid's Physiologie sei angesichts der Tatsache, daß sie „bei manchen andern Vorzügen doch die Wissenschaft um keinen Schritt weiter gebracht habe“, in der Allgemeinen Literatur-Zeitung zu ausführlich besprochen worden (I,3, 665).

²³ Vgl. die entsprechenden bibliographischen Angaben in C. Chr.E. Schmid, Allgemeine Encyclopädie und Methodologie der Wissenschaften (Jena 1810) 205.

Schellings Antwort ist im *Ersten Entwurf* und in der *Einleitung* dazu mit aller Klarheit formuliert: „dieß alles wird daraus erklärt, daß es eine bewußtlose, aber der bewußten ursprünglich verwandte Produktivität ist, deren bloßen Reflex wir in der Natur sehen, und die auf dem Standpunkt der natürlichen Ansicht als ein und derselbe blinde Trieb erscheinen muß, der von der Krystallisation an bis herauf zum Gipfel organischer Bildung [...] nur auf verschiedenen Stufen wirksam ist“ (I,3, 272). Die Kunsttriebe werden hier also, unter Berufung auf eine „natürliche Ansicht“, die Schelling hiermit als Erkenntnisverfahren für die Naturphilosophie akzeptiert, aus jeglicher Verbindung mit der Vernunft bzw. dem Bewußtsein ausgeklümpelt und als reine Naturkräfte betrachtet, getreu dem Programm Schellings, „Die erste Maxime aller wahren Naturwissenschaft“ sei, „alles aus Naturkräften zu erklären“ (I,3, 273). Kunsttriebe setzen weder Analogia zur Vernunft noch eine graduelle Abstufung der Vernunft bei unterschiedlichen Lebewesen voraus; diese Bewertung der Kunsttriebe entspricht genau der Standardreferenz, auf die Schelling vielfach verweist, dem Werk von Hermann Samuel Reimarus *Über die Triebe der Tiere*. In der Anwendung dieser Maxime auf die Kunsttriebe sieht Schelling eine Erweiterung des Bereichs naturwissenschaftlich und naturphilosophisch erfassbarer Phänomene; die Kunsttriebe werden also in den Bereich des Natürlichen hineingenommen (I,3, 273), die Vernunft des Menschen bleibt aber durch die Absetzung der Kunsttriebe von der Vernunft ausdrücklich ausgenommen.²⁴

An dieser Stelle findet sich ein nur schwer einzuordnender, dieser Separation der Vernunft aus der Natur scheinbar widersprechender Hinweis: Auch die Vernunft wäre, zumindest wenn man in den Kunsttrieben Analogia zur menschlichen Vernunft sieht, selbst ein Spiel höherer Naturkräfte (I,3, 273 f.): „Denn gesetzt, daß in den Handlungen der Thiere wirklich etwas ist, was ein solches Analogon voraussetzt, so würde, den Realismus als Prinzip angenommen [was Schelling tut, vgl. I,3, 274], nichts weiter daraus folgen, als daß auch das, was wir Vernunft nennen, ein bloßes Spiel höherer uns nothwendig unbekannter Naturkräfte ist. Denn da alles Denken zuletzt auf ein Produciren und Reproduciren zurückkommt, so ist nichts Unmögliches in dem Gedanken, daß dieselbe Thätigkeit, durch welche die Natur in jedem Moment sich neu reproducirt, im Denken nur durch das Mittelglied des Organismus reproduktiv sey“. Dieser Hinweis, der nicht zur bislang konstatierten Abstinenz Schellings hinsichtlich einer Einbeziehung der Vernunft in den Naturzusammenhang passen will, kann nicht einfach dadurch zurückgewiesen werden, daß man auf Schellings Ablehnung der Analogizität von Kunsttrieben und Vernunft verweist; Schelling bezieht sich später noch einmal ausdrücklich affirmativ auf diese Passage: „Wenn das Licht *das Reproduciren des Producirens selbst ist* [...], so kann es nicht befremden, daß es besonders der organischen Natur vorsteht [...], und es ist nicht zu verwundern, wenn selbst das *Denken* nur der letzte Ausbruch von dem ist, wozu das Licht den Anfang gemacht hat (Einleitung zur Naturphilosophie S. II)“ (I,4, 47).

Wenn Schelling die Annahme, die Tiere bewiesen in ihren Kunsttrieben eine Analogizität zur menschlichen Vernunft, ablehnt, so bezieht er sich damit auf eine

²⁴ Vgl. hierzu auch Mischer, *Der verschlungene Zug*, 127–136.

bestimmte Deutung von Analogien: Die Kunsttriebe gestatten nach Schelling nicht, den Tieren eine Vernünftigkeit zuzuschreiben, in der lediglich ein geringerer Grad der menschlichen Vernunft gesehen würde. Der Unterschied von Vernunft und Natur kann demnach kein bloß gradueller sein. Wenn Schelling demgegenüber eine Analogizität positiv in Anspruch nimmt, hat er eine andere Form der Beziehung im Auge, die im genannten Zitat durch Begriffe wie „Ausbruch“ oder die Höherrangigkeit der unbekanntenen Naturkräfte indiziert ist. Schelling denkt auch hier keinen Übergang; der Begriff des ‚Ausbruchs‘ verweist, ähnlich wie das Begriffsumfeld von ‚Tendenz‘, auf eine Verknüpfung des Übergangsmotivs mit der Abweisung eines solchen Übergangs: ‚Ausbruch‘ gehört zu einer Vielzahl von Begriffen, mit denen Schelling Repräsentationsverhältnisse benennt, die den Zusammenhang unterschiedlicher Bestimmungsebenen vermitteln sollen, ohne diese auf der Ebene des Repräsentierten zusammenfallen zu lassen. Die Relation des Abbild-Seins ermöglicht für Schelling einen weitgehenden Zusammenhang von Abgebildetem und Abbild, ohne jedoch einen Übergang zwischen beiden Sphären zu erfordern. Im ersten Zitat wird deutlich, daß ein solches Zusammenfallen nur auf einer tieferliegenden Ebene geschehen kann: Wenn Vernunft ein Spiel höherer Naturkräfte ist, ist sie gerade nicht ein Naturgegenstand neben anderen; wenn Vernunft auf der Ebene der Prinzipien der Natur verstanden wird, bedeutet das keine Naturalisierung im abwertenden Sinne einer Reduktion.²⁵ Das bereits mit den Konzepten einer ‚Tendenz‘ oder ‚Annäherung‘ gedachte Abgrenzungsmotiv wird so aufgegriffen, nun erweitert um eine Stufenordnung von Repräsentationsverhältnissen.

Auch hiermit verbleibt Schelling auf einer Diskussionsebene, in der er auf empirische Wissenschaften zugreifen kann. Reimarus selbst, daneben auch Herder als ein Autor, der sich sowohl mit Kunsttrieben als auch mit Reihen- oder Stufenleitermodellen im Rahmen einer Konzeption von aufeinander aufbauenden Naturkräften befaßt, gehören, wie erwähnt, zu den am häufigsten zitierten Autoren im *Ersten Entwurf*; die Kombination eines Stufenleitermodells mit einer auf unterschiedlichen Stufen wiederholten isomorphen Struktur konnte Schelling aus Carl Friedrich Kielmeyers Rede *Ueber die Verhältnisse der organischen Kräfte* von 1793, die er wiederholt anführt, entnehmen.²⁶ Aber auch für Stufenleitern ist zu fragen, ob sie wirklich vom Organischen zum Geistigen tragen können; für Schellings Verständnis der Stufenleiter-Modelle stellt sich dieselbe Frage, die eingangs im transzendentalphilosophischen Kontext aufgeworfen wurde: Die von ihnen nahegelegten Übergänge können von Schelling, trotz seines Insistierens auf der Einbindung der Einzelphänomene in übergreifende Konzeptionen, nicht übernommen werden.

Eine Absage an einen Übergang von Natur zu Geist, bei gleichzeitiger umfassender Ausdehnung des Bereiches des physiologisch Erfassbaren, läßt sich auch in

²⁵ Vgl. z. B. die Unterscheidung zwischen dem Prinzip der Natur bzw. einzelner Naturvorgänge und diesen Vorgängen selbst in I,3, 11 f., 128–131, 149 f.

²⁶ Zu Kielmeyer vgl. K. T. Kanz (Hg.), *Philosophie des Organischen in der Goethezeit. Studien zu Werk und Wirkung des Naturforschers Carl Friedrich Kielmeyer, 1765–1844* (Stuttgart 1994) und Th. Bach, *Philosophie und Biologie im Werk C. F. Kielmeyers und F. W. J. Schellings* (Stuttgart-Bad Cannstatt 2000).

den Einzelwissenschaften der Zeit konstatieren. Wenn man fragt, inwiefern sich die Physiologie der Zeit, in der ja auch Gehirn, Nerven und Sinnesorgane in ihrer Funktion untersucht werden, mit geistigen Phänomenen befaßt, so ist eine zunächst nicht selbstverständliche Beobachtung festzuhalten: Als physiologische Theorien präsentieren sich die entsprechenden Ansätze zunächst in einer Weise, die man durchaus als reduktionistisch kennzeichnen könnte. Dieser Eindruck täuscht aber; auch dort, wo die Physiologie Gehirn und Nerven betrachtet, wird der ganze Bereich der Vorstellungen komplett abgespalten. Der Grund liegt in methodologischen Prinzipien, die von Kants Unterscheidung des inneren und äußeren Sinnes herkommen. Selbst für Johann Christian Reil, der für Schelling ein paradigmatischer „Materialist“ ist (vgl. I,3, 74–78), können Phänomene des inneren Sinnes nicht Gegenstand der physiologischen Forschung sein.²⁷ Die Funktionen der Sensibilität und Irritabilität, soweit sie – wie bei Albrecht von Haller – durch präzise bestimmte Experimentalparadigmata bestimmt sind, können allerdings sehr wohl in der Physiologie abgehandelt werden; hiermit ist aber keineswegs der menschliche Geist naturalisiert.

In der naturwissenschaftlichen Debatte ist somit, unter Bezug auf Kant, ein Problembewußtsein hinsichtlich des Zusammenhangs von Natur und Geist angelegt, das auch in Schellings Naturphilosophie reflektiert wird. Schelling diskutiert im *Ersten Entwurf* die Bedeutung einer genauen Kenntnis der Sinnesorgane für ein Verständnis der Vorstellungen. Dabei weist er die (empiristische) Auffassung zurück, der Ursprung von Vorstellungen müsse durch einen „äussern Reiz dieser Organe“ (I,3, 188) verständlich gemacht werden.²⁸ Für Schelling erlaubt eine Kenntnis der Sinnesorgane keinerlei Folgerungen für ein Verständnis der Vorstellungen: „Wir behaupten vielmehr, daß eine durch äußern Reiz erregte Thätigkeit des Organs nur das *nothwendig Coexistirende* der Vorstellung ist“; eine kausale Bestimmung der Vorstellung durch das erregte Sinnesorgan wird abgewiesen. An diesem Punkt geht Schelling im *Ersten Entwurf* (und im *System*) von einer Erörterung der tierischen Vernunft zum Menschen über, in Form einer Zurückweisung einer empiristischen Erkenntnistheorie. Er bezieht sich mit diesen erkenntnistheoretischen Hinweisen aber nicht auf die Anthropologie seiner Zeit in dem Sinne, daß hier empirisch faßbare Aspekte eines Zusammenhanges von Innen- und Außenbestimmtheit erörtert würden; zugleich betont er, daß er auch mit diesen Ausführungen noch im „Kreis der organischen Natur“ verbleibe (I,3, 192).²⁹

Geht man einen Schritt weiter zu Alexander von Humboldt, der mit seinen Arbeiten zum Galvanismus und zur „vitalen Chemie“ in einem Grenzbereich zwischen Physiologie und Wissenschaften vom Anorganischen arbeitet, so wird deutlich, daß Fragen nach der von Schelling angesprochenen Koexistenz bereits 1798

²⁷ Vgl. J. Chr. Reil, Von der Lebenskraft, in: Archiv für die Physiologie 1 (1795) 8–162; vgl. z.B. 9: „Ich werde also die Vorstellungen in der Naturlehre der Thiere als Phänomene eigner Art und als Kräfte in der Kette der Naturkräfte betrachten, die für uns in der Erfahrung keinen weiteren absoluten Grund haben, und denen ich daher auch keine Substanz, in der sie gegründet seyn sollen, andichten kann.“

²⁸ Vgl. bereits die Einleitung zu den *Ideen*, v. a. AA I,5, 73 f.

²⁹ Vgl. auch die entsprechende Passagen in I,3, 157 zur Sensibilität als physikalisches Phänomen.

als typisch für den Gegenstandsbereich der Naturphilosophie – der sich auch Humboldt zurechnet – angesetzt werden, ohne daß hiermit ein Materialismus gegeben wäre: „Der Naturphilosoph kann dreist noch kühnere Fragen wagen, Er kann die Frage aufwerfen: welche Bewegung oder welcher chemische Process geht im Hirne *gleichzeitig* mit der Idee des Wollens vor? [...] Es gab eine Zeit, wo man das Anathem des groben Materialismus über solche Fragen ausgestossen hätte. Jetzt, da die Kritik geschieden, was Object menschlicher Wahrnehmung, was ausserhalb derselben ist, jetzt darf man solche Missverständnisse nicht mehr besorgen. Das *Denken* selbst ist freilich kein chemischer Process, aber es ist mir sehr wahrscheinlich, daß gleichzeitig mit demselben materielle Veränderungen im Hirn vorgehen.“³⁰ Für Humboldt ist die Gleichzeitigkeit Kriterium der Koexistenz und damit Zielpunkt seiner ‚kühnen‘ Frage, die sich aber nicht als starke Aussage im Sinne einer Physiologisierung des Geistigen präsentiert, sondern als Zurückweisung, im Rückgriff auf Kant, eines (modern gesprochen) Reduktionismus oder einer empiristisch-sensualistischen Erkenntnistheorie. Die von Schelling eingeführte Parallelität von Natur- und Transzendentalphilosophie tritt demgegenüber als systematisch weitaus massivere These auf; Parallelität in Schellings Sinne muß also mehr besagen als Koexistenz in der Zeit.

III. Strukturisomorphie und ihre Insuffizienz: Modelle des verhinderten Übergangs

Die Frage, inwieweit bei Schelling im Ausgang von einer Naturphilosophie, die einer Transzendentalphilosophie parallel, aber in entgegengesetzter Richtung geführt wird, ein Zusammenhang von Natur und Geist etabliert wird, machte eine Doppelstrategie deutlich. Zu klären war, wie ein Zusammentreffen von Natur und Intelligenz denkbar ist, ohne daß ein Übergang erfolgen würde; wie die Tendenz der Natur, zur Intelligenz zu kommen, realisiert sein könne, ohne einen entsprechenden Übergang tatsächlich zu vollziehen. Die Parallelität von Natur und Intelligenz, eine Annäherung der Natur an die Intelligenz und dennoch eine unüberbrückbare Differenz von Natur und Intelligenz sollen zugleich gedacht werden. Die menschliche Vernunft wird zum Zielpunkt der Naturphilosophie, zugleich darf in der Naturphilosophie nur die Vernunft der Tiere auftreten, die gerade nicht, nicht einmal über das Modell der Annäherung, mit der menschlichen Vernunft in Beziehung zu bringen ist. Zunächst ist als Resultat der Bemerkungen zu den empirischen Theorien im Hintergrund der frühen Jenaer Naturphilosophie Schellings festzuhalten, daß Schelling mit der Ausgrenzung des Bereichs der Intelligenz aus einer physiologischen Erklärbarkeit, mit dem Absprechen einer tierischen Vernunft oder eines tierischen Bewußtseins, wie gezeigt, nicht außerhalb der naturwissenschaftli-

³⁰ A. von Humboldt, *Versuche über die gereizte Muskel- und Nervenfasern nebst Vermuthungen über den chemischen Process in der Thier- und Pflanzenwelt*. Bd. 2 (Posen/Berlin 1798) 51 f.; Humboldt verweist hier auch auf die Debatte zwischen Kant und Samuel Thomas Soemmerring über das Seelenorgan.

chen Debatten steht. Der transzendentalphilosophische Ansatz und naturwissenschaftliche Resultate konvergieren in diesem Punkt, wobei diese Konvergenz darin begründet ist, daß Kantische Distinktionen in den naturwissenschaftlichen Texten ihrerseits eine bedeutende Rolle spielen.

Wie kann man Schellings Idee eines verhinderten, aber angestrebten Übergangs umsetzen? Eine Möglichkeit, die Parallelität von Intelligenz und Natur zu realisieren, deutet bereits die *Allgemeine Übersicht* an; sie wird später in den *Ideen* mit dem Hinweis auf die Parallelisierbarkeit von Materiestruktur und Struktur der Anschauung umgesetzt. Nur dann, so Schelling in der *Allgemeinen Übersicht*, wenn der Geist im Anschauen der Objekte nur sich anschaut, ist eine Identität von Vorstellung und Gegenstand gegeben (AA I,4, 85). Diese Identität liegt nun tatsächlich vor, wenn man zu strukturellen Betrachtungen übergeht: Die Struktur des Geistes gibt die Struktur der Natur vor.³¹ Der „allgemeine Geist der Natur“ und die „Natur unseres Erkennens“ (I,1, 360) fallen in diesem Sinne zusammen. Die Identität (oder Isomorphie) von Strukturen, hier der Struktur des Widerstreits zweier Kräfte, würde die Identifizierung leisten.³² Hiermit löst Schelling sein Problem insofern, als eine Strukturisomorphie Möglichkeiten einer Differenzierung offenläßt; zwei strukturidentische Entitäten sind nicht insgesamt identisch.

Bereits mit dieser Konzeption einer Strukturidentität geht Schelling über die Möglichkeiten hinaus, die in methodisch durchreflektierten und auf der Höhe der kritischen Errungenschaften stehenden Texten wie der *Physiologie* Schmidts oder Humboldts *Versuchen* zur Verfügung standen. Schmid und Humboldt konstatierten und benannten Koinzidenzen bzw. die Denkbarkeit von Koinzidenzen; Humboldts ‚kühne‘ Frage des Naturphilosophen beschränkte sich auf die Frage, welche physiologischen Vorgänge denn gleichzeitig mit dem Denken ablaufen. Humboldt beschränkt sich auf die Frage nach einem Parallelismus ohne weitere Annahmen zu einer Kausalität oder wechselseitigen Reduzierbarkeit der parallelen Vorgänge.³³ Strukturidentitäten sagen genau dann mehr als solche Feststellungen von Koinzidenzen, wenn die Natur insgesamt als strukturiert erwiesen und diese Strukturiertheit, nicht die Einzelphänomene der Natur, dann auf die Vernunft bezogen wird bzw. mit dieser identifiziert werden kann. Die Vernunft wäre dann nicht Naturgegenstand, sondern Naturstruktur. So kann es Schelling gelingen, einerseits die kritisch gewonnenen Limitationen beizubehalten und andererseits, ohne Übergang, von der Natur zum Geist zu ‚kommen‘. Es sei darauf hingewiesen, daß dieses Argumentationsmuster – das Herstellen von Zusammenhängen durch Strukturgleichheiten, die eine Einbettung in eine umfassende Strukturiertheit, in einem zweiten Schritt dann die Hypostase derartiger Strukturiertheit zum absoluten Prinzip gestatten – auch den naturphilosophisch generierten Naturzusammenhang insgesamt für Schelling bestimmen.

³¹ Mit dieser strikten Implikationsrichtung wird der Zusammenhang in der *Allgemeinen Übersicht*, AA I,4, 114, präsentiert.

³² Vgl. wieder die in Anm. 5 genannten Arbeiten von Sturma und Mischer.

³³ Eine Unterscheidung naturphilosophischer Erklärungen von Kausalerklärungen wird bei Mischer, a. a. O., vorgenommen.

Insgesamt zeigt sich ein gemeinsames Problem in Naturphilosophie, Transzendentalphilosophie und den empirischen Wissenschaften vom Menschen, das Problem eines Übergangs zwischen Natur und Geist. Der generelle Trend in allen drei Gebieten, zumindest in den deutschen Debatten der Zeit um 1800, geht dahin, einen derartigen Übergang, oder gar eine Reduktion, abzulehnen. Vor diesem Hintergrund wird verständlich, warum Schelling in seiner Naturphilosophie die Naturwissenschaften, insbesondere die Physiologie, heranziehen kann, ohne hiermit in eine reduktionistische Position zu verfallen. Allerdings konnte Schelling innerhalb der Naturphilosophie nicht, wie die entsprechenden Naturwissenschaftler, unter Berufung auf Kant eine präzise Demarkation zwischen Naturphilosophie und Naturwissenschaften formulieren; die unter Berufung auf Kant aus der Naturwissenschaft ausgeschiedenen Probleme werden für die Naturphilosophie wieder Thema. Schelling formuliert dabei eine extreme Position: Er möchte den Übergang so nahe legen wie möglich, ihn aber zugleich verhindern und, über das Konzept von Strukturisomorphien, auf grundlegendere Strukturen verweisen. Die im letzten Schritt angedeutete Suche nach einer fundamentalen Einheitsstruktur kann ihrerseits als Motivation gesehen werden, einen Übergang zumindest als Annäherung anzustreben. Was bei Humboldt temporale Gleichzeitigkeit war, wird bei Schelling Parallelität, impliziert also eine über die Gleichzeitigkeit hinausgehende Aussage über strukturelle Gleichheit, die aber durch zwei Mechanismen der Differenzsetzung, die Annäherung und den Abbildcharakter, wieder zurückgenommen wird.

Vor diesem Hintergrund erweisen sich die von Schelling präsentierten Strukturisomorphien nicht als haltbarer Lösungsvorschlag. Man kann die grundsätzliche Schwierigkeit ebenso wie die möglichen Lösungsoptionen anhand des Problems aufzeigen, vom Objekt zum Subjekt zu kommen. Schellings Ausgangsfrage, wie ein Zusammentreffen von Objektivem und Subjektivem zu erklären ist, setzt eine Subjekt-Objekt-Spaltung voraus, die in den herangezogenen Texten durchgängig leitend bleibt, selbst wenn bestimmte naheliegende Deutungen eines solchen Zusammentreffens – etwa die empiristische Version einer Aufnahme äußerer Reize – abgelehnt wird. Was für eine Philosophie der Natur gerade eine Chance darstellte, der Versuch, die Natur als das Andere des Subjekts selbst philosophisch zu erfassen, erweist sich nun als Problem: Entweder werden Natur und Geist nach unterschiedlichen, jeweils dem Gegenstandsbereich angemessenen Prinzipien erörtert, oder man nimmt eine umgreifende Konzeption von Philosophie in Anspruch. Im ersten Fall wird die Möglichkeit einer Bezogenheit der beiden Bereiche fraglich, im zweiten ihre Unterschiedenheit. Das Übergangsproblem stellt sich so erneut.

Dieses kritische Resümee erlaubt zugleich einen Überblick über die möglichen Optionen zur Behebung von Schellings Schwierigkeiten. Zum einen könnte man versuchen, den Identitätsaspekt herauszustellen und gelangt so in eine Identitätsphilosophie, wie sie Schelling ab etwa 1801 vertrat. Die Ausblendung der Differenzen rächt sich für Schelling allerdings insofern, als bereits 1804, in *Philosophie und Religion*, die Doppelung von Einheit und ihrer Unmöglichkeit in neuer Form wieder auftritt. Ein anderer Versuch könnte darin bestehen, Schellings Idee von

Strukturisomorphien mit dem dynamischen Konzept des Übergangs zu verbinden und nach einem dynamisierten Form- und Strukturbegriff zu suchen, wie er in Goethes Gestaltbegriff oder in den dynamischen Stufenleitern, im Anschluß etwa an Kilmeyer, im *Ersten Entwurf* gedacht wird.³⁴ Inwiefern diese historisch vorliegenden und von Schelling auch herangezogenen Konzepte es schaffen, die widerstreitenden Motive zu vereinigen, ist jedoch fraglich.

Die grundsätzliche Gegenversion müßte versuchen, gerade die Notwendigkeit von Differenz, von Unterschiedenheit der beiden in Beziehung gesetzten Seiten zu betonen. Wieder lassen sich zwei Optionen denken. Möglich wäre, eine Theorie der Differenz in Repräsentationsverhältnissen zu entwickeln, die eine Anordnung strukturisomorpher Formen in einer Reihe, die sich dem Repräsentierten annähert, gestatten würde. Zugleich wäre ein Maß für die durch solche Repräsentationsverhältnisse erzielte Identität erforderlich. Beide Forderungen verweisen auf methodische Ressourcen, wie sie später Hegel, auch in kritischer Auseinandersetzung mit Schelling, entwickelt. Eine radikalere Lösungsversion ergibt sich, wenn man die Subjekt-Objekt-Spaltung in einer Weise überwindet, die Natur und Geist nicht zusammenfallen läßt. Es wird Hegels Leistung sein, das empiristische Erkenntnismodell konsequent in die Selbstthematizierung des Geistes hereinzunehmen und das Wissen damit nicht mehr als ein Zusammentreffen von Subjektivem und Objektivem zu verstehen. Auch Schelling versucht in seiner Identitätsphilosophie, die so noch implizierte Subjekt-Objekt-Trennung konsequent zu überwinden; der Unterschied zu Hegel besteht darin, daß Hegel diesen Gedanken in einer Selbst-Karikatur etwa empiristischer Erkenntnistheorien entwickelt mit der Möglichkeit, empirische Bezüglichkeiten aufzunehmen, und hiermit auch neue Möglichkeiten schafft, die empirischen Wissenschaften in eine Philosophie des Geistes hineinzunehmen.³⁵

Mit Ausnahme der Hegelschen Version einer Philosophie des Geistes zeichnen sich alle aufgeführten Optionen dadurch aus, daß in ihnen das Problem eines Übergangs ohne Rückgriff auf die spezifische Verfaßtheit der beiden in Beziehung gesetzten Seiten geklärt werden soll. Die Beziehung zwischen Gegenständen der Philosophie – Natur und Geist – wird mit der zwischen Teilbereichen der Philosophie – Naturphilosophie und Transzendentalphilosophie – parallelisiert. Wenn man das Verhältnis von Natur und Geist verstehen will, so muß man, nach Schelling, das Verhältnis der unterschiedlichen Wissenschaften, d.h. der unterschiedlichen Teilgebiete der Philosophie, verstehen, in denen diese Konzepte jeweils thematisiert werden. Eine Subjektivitätstheorie hat es nicht nur mit den Strukturen von Subjektivität und von Natur als dem Anderen der Subjektivität zu tun, sondern auch mit den Wissenschaften, philosophischen und empirischen, die jeweils diese Ge-

³⁴ Vgl. den Zusammenhang von Gestalt und Bildung im *Ersten Entwurf*, z.B. I,3, 33 f., 42 f., 85.

³⁵ Vgl. P. Ziche, *Psychologie und Anthropologie bei Hegel*, in: O. Breidbach/D. von Engelhardt (Hg.), *Hegel und die Lebenswissenschaften* (Berlin 2001); sowie O. Breidbach, *Typologie und Metamorphose. Überlegungen zu Grundkonzepten der Naturphilosophie*, in: O. Breidbach/P. Ziche (s. Anm. 3). – Die von Sturma (s. Anm. 11) konstatierte Parallele von Schellings Naturphilosophie und Hegels Anthropologie erweist sich in dieser Perspektive als problematisch.

genstände thematisieren. Das aufgewiesen zu haben – und in einer Weise aufgewiesen zu haben, die nicht mit den empirischen Wissenschaften konfligiert – ist ein wesentliches Verdienst der hier vornehmlich in ihren Schwierigkeiten dargestellten Überlegungen Schellings zum Ort des menschlichen Geistes in der Natur.

ABSTRACT

Around 1800, both nature and the relationship between nature and the mind were dealt with in empirical, scientific disciplines. Schelling, at the same time, proposed that the whole of philosophy falls into two parts, philosophy of nature and *Transzendentalphilosophie*. It becomes, therefore, necessary to show how the relationship between empirical sciences and apriorical philosophy affects *Transzendentalphilosophie*, and, in particular, the mutual connection between the philosophy of nature and *Transzendentalphilosophie* as conceived by Schelling. Schelling pursues a twofold aim: nature and the mind are to be brought together as intimately as possible, but at the same time Schelling resolutely denies the possibility of a transition from nature to mind. This leads to inconsistencies in the models Schelling uses to describe the relationship between mind and nature; what is to be learnt from Schelling, however, is that a theory of subjectivity has to take into account not only the subject itself and nature, but also the various sciences that deal with these issues.

Um 1800 werden sowohl die Natur als auch der Übergangsbereich zwischen Natur und Geist in empirischen Wissenschaften behandelt, letzterer in Gebieten wie der Anthropologie und der Psychologie. Gleichzeitig legt Schelling ein Programm vor, das die Gesamtheit der Philosophie in zwei Gebieten, in einer Natur- und einer Transzendentalphilosophie, abzudecken beansprucht. Die Frage nach dem Wechselverhältnis zwischen apriorischer Philosophie und Erfahrungswissenschaften ist damit auch für die Transzendentalphilosophie zu stellen und in ihrer Bedeutung für den Zusammenhang von Natur- und Transzendentalphilosophie zu erörtern. Dabei zeigt sich bei Schelling eine Doppelstrategie: Einerseits sollen Natur und Geist engstens verknüpft werden, andererseits lehnt Schelling einen Übergang von der Natur zum Geist ab. Das Verdienst dieser – letztlich zu widersprüchlichen Modellen für einen Zusammenhang von Natur und Geist führenden – Überlegungen Schellings besteht im Nachweis, daß eine Theorie der Subjektivität nicht nur das Subjekt und die Natur, sondern auch die unterschiedlichen Wissenschaften, die jeweils diese Gegenstände thematisieren, betrachten muß.