

DER EVOLUTIONSGEDANKE IN SCHELLINGS NATURPHILOSOPHIE

MATTHIAS KOSSLER

Johannes Gutenberg-Universität Mainz

IN MEINEM BEITRAG wird die These vertreten, daß die Naturphilosophie F.W.J. Schellings als ein Versuch betrachtet werden kann, eine naturwissenschaftlich geprägte Evolutionstheorie *philosophisch* zu fundieren, noch *bevor* eine solche Evolutionstheorie von Charles Darwin entwickelt wurde. Die naturwissenschaftlichen Erkenntnisse, auf die sich Schelling bezieht, sind freilich heute teilweise überholt, und damit ist auch die besondere *Gestalt*, die er seinem Evolutionsgedanken infolgedessen gab, eher von historischem Interesse. Aber sein Grundgedanke einer Evolution in der Natur ist möglicherweise noch aktuell. Auf die formale Struktur des Evolutionsgedankens und seine philosophische Verankerung sind daher die folgenden kurzen Ausführungen¹ beschränkt. Aus diesem Grunde wird auch zugunsten der Erörterung der systematischen Voraussetzungen von einer Berücksichtigung der weiteren Entwicklung der Schelling'schen Philosophie nach 1800 abgesehen.

Da die These einem verbreiteten Verständnis des Verhältnisses zwischen der Philosophie des Deutschen Idealismus und den Naturwissenschaften widerstreitet,²

¹ Der vorliegende Beitrag ist die etwas überarbeitete Fassung eines Vortrags, der im Rahmen des Mainzer Transdisziplinären Arbeitskreises *Philosophie und Naturwissenschaften* gehalten wurde. Aus dem Grunde wurde sein propädeutischer Charakter betont und auf die ausführliche Auseinandersetzung mit der spezifischen Sekundärliteratur zu Kant und Schelling weitgehend verzichtet.

² Die These steht auch in einem Spannungsverhältnis zu der dem Thema „Schellings spekulative ‚Naturphilosophie‘ und die Evolutionstheo-

rie: Gesprächspartner in der Frage nach einer Rückbesinnung auf die Naturphilosophie?“ gewidmeten Monographie von Reinhard Zecher, *Das Ziel der Einheit. Verwirklichung einer Idee oder Ergebnis eines Selbstorganisationsprozesses?* (Daedalus Bd. 13), Frankfurt/M u. a. 2000, insofern Zecher die Philosophie Schellings als „idealistisch-philosophische Gegenposition“ zur „materialistischen“ Evolutionstheorie behandelt (S. 8, 19). Allerdings ist hier auch die unterschiedliche Intention zu berücksichtigen, die bei Zecher bei dem Universalitätsanspruch der naturwissen-

ist es angebracht, einleitend wenigstens auf zwei für den Evolutionsgedanken bedeutsame Aspekte jener Philosophie hinzuweisen, die in pauschalen Beurteilungen meist nicht zum Vorschein kommen. Zum einen hat Schelling – wie die anderen herausragenden Vertreter des Deutschen Idealismus, Fichte und Hegel – weder die Resultate naturwissenschaftlicher Forschung noch die Gültigkeit ihrer experimentellen Methode bestritten oder absichtlich ignoriert. Wohl ist er der Auffassung, daß die empirischen Wissenschaften einer Ergänzung durch die Naturphilosophie bedürfen, aber diese fügt zu deren Resultaten nichts als den Gedanken der Notwendigkeit hinzu.

Der Satz: die Naturwissenschaft müsse alle ihre Sätze a priori ableiten können, ist zum Teil so verstanden worden: die Naturwissenschaft müsse der Erfahrung ganz und gar entbehren und ohne alle Vermittelung der Erfahrung ihre Sätze aus sich selbst herausspinnen können, welcher Satz so ungereimt ist, daß selbst Einwürfe dagegen Mitleid verdienen. – *Wir wissen nicht nur dies und jenes, sondern wir wissen ursprünglich überhaupt nichts als durch Erfahrung, und mittelst der Erfahrung*, und insofern besteht unser ganzes Wissen aus Erfahrungssätzen. Zu Sätzen a priori werden diese Sätze nur dadurch, daß man sich ihrer als notwendiger bewußt wird ...³

Daher fällt für Schelling die Naturphilosophie mit der Aufgabe zusammen, eine Naturwissenschaft im strengsten Sinne des Worts aufzustellen“ und ist die „Seele des wahren Experiments“.⁴ Zum zweiten ist darauf hinzuweisen, daß für Schelling die Teleologie in der Naturphilosophie keinen Platz hat, weil im Gebiet der Naturvorgänge keine außer ihnen liegenden Zwecke angenommen werden dürfen.

schaftlichen Methode und der Evolutionstheorie im Besonderen ansetzt. Dieser Gesichtspunkt, unter dem die Evolutionstheorie als konkurrierende Weltdeutung auftritt, bleibt in der vorliegenden Abhandlung ausgeklammert. Zu dieser Problematik vgl. meinen Aufsatz Philosophie und Methode, in: *Von der Perspektive der Philosophie. Beiträge zur Bestimmung eines philosophischen Standpunkts in einer von den Naturwissenschaften geprägten Zeit* (Hrsg. M. Kossler / R. Zecher). Hamburg 2003, S. 17-37. Außerdem bezieht sich Zecher in seiner viel ausführlicheren und materialreicheren Untersuchung maßgeblich auf Schellings hier nicht berücksichtigten

identitätsphilosophischen Entwurf von 1804. Dennoch bleiben Differenzen bei der Interpretation des Verhältnisses der Schellingschen Philosophie zu den Naturwissenschaften, auf die ich in diesem Rahmen nicht eingehen kann.

³ F. W. J. Schelling, *Einleitung zu seinem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie*, Stuttgart 1988, S. 27 (§ 4). Schelling war an den Naturwissenschaften sehr interessiert und studierte nach Abschluß seines Theologiestudiums kurzzeitig Mathematik, Naturwissenschaften und Medizin in Leipzig.

⁴ Ebd., S. 24 und 29.

Es folgt von selbst daraus, daß in dieser Wissenschaft [der Naturphilosophie] keine idealistischen Erklärungsarten stattfinden, dergleichen die Transzendentalphilosophie wohl geben kann ..., welche Erklärungsart aber für die Physik und unsere mit ihr auf gleichem Standpunkt stehende Wissenschaft so sinnlos ist als die ehemaligen teleologischen Erklärungsarten und die Einführung einer allgemeinen Finalität der Ursachen in die dadurch entfaltete Naturwissenschaft. Denn jede idealistische Erklärungsart aus ihrem eigentümlichen Gebiet in das der Naturerklärung herübergezogen, artet in den abenteuerlichsten Unsinn aus ... Die erste Maxime aller wahren Naturwissenschaft, alles auch aus Natur-Kräften zu erklären, wird daher von unsrer Wissenschaft in ihrer größten Ausdehnung angenommen ...⁵

Eine Darstellung des Schellingschen Denkens bereitet Schwierigkeiten, weil es, wie die anderen Systeme des Deutschen Idealismus auch, in besonderem Maße in den nachkantischen philosophischen Auseinandersetzungen wurzelt. Ich will versuchen, einen Zugang ausgehend von dem Problem Zufall oder Zweck, das innerhalb der Diskussionen um die Evolutionstheorie immer wieder hervortritt, zu gewinnen. Daß etwas Zufälliges zweckvoll erscheint, oder daß wir etwas, das naturwissenschaftlich als Zufälligkeit angesehen werden muß, dennoch gleichsam ohne Absicht in den Kategorien der Zweckmäßigkeit ausdrücken, hat bei Kant in zweierlei Hinsicht zu philosophischen Überlegungen geführt. Dabei sind zwei Ebenen zu unterscheiden, auf denen das Verhältnis von Zufall und Zweck thematisiert wird.

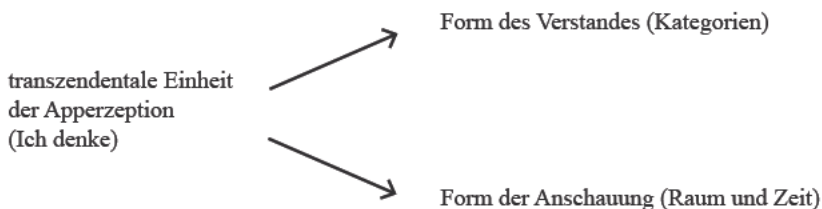
1.) Die erste und grundlegende Ebene betrifft die Möglichkeit empirischer und damit auch naturwissenschaftlicher Erkenntnis überhaupt. Wenn (nach der klassischen empiristischen Auffassung) das Empirische ganz unabhängig vom menschlichen Verstand gegeben ist, dann stellt sich für Kant die Frage, wie es dann dazu kommt, daß dieses Gegebene sich so zur Gesetzmäßigkeit des menschlichen Verstandes fügt. Ohne daß der Verstand das sinnlich Aufgefaßte in diskrete Elemente zerlegt, wäre es nicht meßbar, mathematisierbar und in Experimenten rekonstruierbar, durch die Gesetzmäßigkeiten aufgewiesen werden können, sondern es wäre ein ungliedertes Ganzes, ein "Gewühle von Erscheinungen".⁶ Wenn in dem sinnlich Gegebenen selbst keine ursprüngliche Entsprechung zu den Kons-

⁵ Ebd., S. 21 (§ 2). Schelling dehnt in den darauf folgenden Ausführungen diese Maxime sogar auf die Behandlung dessen, „was wir Vernunft nennen“ aus, das in naturphilosophischer Betrachtung „ein bloßes Spiel höherer uns notwendig unbekannter Naturkräfte ist“ (S. 22), und nimmt damit den Gedanken einer evolutionären Erkenntnistheorie vorweg. Freilich ist, wie in dem Zitat nur angedeutet wird, die

Naturphilosophie wiederum durch die Transzendentalphilosophie zu ergänzen, die die Welt ebenso unter dem Gesichtspunkt der Handlung des Selbstbewußtseins betrachtet, aber die Naturphilosophie für sich betrachtet ist, wie in dem Zitat ganz deutlich gesagt wird, nicht idealistisch.

⁶ Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 111.

traktionen des Verstandes aufgewiesen werden kann, dann ist es fraglich, ob die Gesetzmäßigkeiten, zu denen die Naturwissenschaften gelangen, überhaupt etwas mit dem sinnlich Erfahrenen zu tun haben⁷. Kant löst das Problem dadurch, daß er eine formale Entsprechung von Verstand und sinnlicher Anschauung auf die Einheit der *Handlung* des Auffassens in beiden Fällen zurückführt. Diese Einheit der Apperzeption bezeichnet er, da sie aller empirischen Erfahrung vorausgesetzt ist, als transzendental und setzt sie in das Ich als das (transzendente) Subjekt der Handlung. Sie bewirkt, daß mit den Formen von Raum und Zeit die sinnliche Wahrnehmung eine Affinität zu den dieselben trennenden und verbindenden Verstandesfunktionen (Kategorien) hat.



Schema 1: Transzendente Einheit der Apperzeption nach Kant

Da die Einheit der Handlungen der Sinnlichkeit⁸ und des Verstandes in der spezifischen Beschaffenheit der menschlichen Erkenntnisvermögen oder im „Gemüt“ des Menschen liegt, kann Kant sagen: „Die Ordnung und Regelmäßigkeit also an den Erscheinungen, die wir Natur nennen, bringen wir selbst hinein, und würden sie auch nicht darin finden können, hätten wir sie nicht, oder die Natur unseres Gemüts ursprünglich hineingelegt“.⁹

⁷ So ist für Aristoteles die Natur nicht mathematisierbar, weil sie sich in ihrem Wesen dieser Formierung entzieht. In der Spätphase des klassischen Empirismus ergibt sich für David Hume, auf den Kant sich kritisch bezieht, aus der Inkommensurabilität von Sinnlichkeit und Verstand, daß die Naturgesetze keine notwendige Gültigkeit haben, sondern nur auf einer Gewohnheit in der Wahrnehmung von Empfindungen beruhen.

⁸ Die Sinnlichkeit ist nur in formaler Hinsicht (in bezug auf die Formen Raum und Zeit) auf

die Handlung des transzendentalen Subjekts zurückzuführen; in bezug auf das Materiale, die Empfindung, ist sie bloß rezeptiv.

⁹ Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 125. Die Abhängigkeit von den Erkenntnisvermögen betrifft bei Kant nur die formale Seite, d. h. die Form der Gesetzmäßigkeit überhaupt, nicht die inhaltliche Bestimmung: Zu bestimmten empirischen Gesetzen kommen wir nur durch das unabhängig von der Handlung des transzendentalen Subjekts gegebene Materiale der Anschauung, nämlich die Empfindungen.

2.) Die zweite Ebene baut auf der ersten auf, indem sie nicht mehr nur die Form der Gesetzmäßigkeit der Natur überhaupt betrifft, sondern die besonderen empirischen Gesetze. Die Frage, die hier in den Blick genommen wird, ist eher heuristischer Natur: Wie komme ich zu hypothetischen Annahmen von Gesetzmäßigkeiten in der Natur, da es doch zunächst einmal unendlich viele Möglichkeiten gibt, ein empirisches Phänomen zu erklären. Zwar werden diese Möglichkeiten im Lauf der Erforschung durch die experimentelle Methode eingeschränkt, doch ändert das nichts an ihrer Unendlichkeit in jedem Stand der Forschung, so daß auf keinen Fall eine neue Hypothese aus den Resultaten vorangegangener Experimente gefolgt werden kann. Kants Antwort ist, daß wir dadurch zu sinnvollen Annahmen kommen, daß wir die Zweckmäßigkeit als regulatives Prinzip auf die Natur anwenden. D. h. nicht, daß behauptet wird, die Natur sei an sich selbst zweckmäßig, sondern bloß, daß wir, wenn wir so denken, als ob die Natur zweckmäßig wäre, dann auch auf die richtigen Urteile kommen können.

Das bedeutet nun aber nicht, daß wir in der Natur bestimmte Zwecke unterstellen dürfen, die dem menschlichen Vorstellungsvermögen entspringen, etwa daß es ein Ziel der Natur wäre das Leben oder den Menschen bzw. eine vollkommene Spezies hervorzubringen.¹⁰ Eine solche Unterstellung würde dem Begriff der Natur widersprechen und die Sphäre der Naturnotwendigkeit, die allein durch effektive Kausalität bestimmt ist, mit der der Motivation vermischen, bei der finale Kausalität vorherrscht und die nur bei erkennenden Wesen stattfindet. Was Kant im Auge hat, ist die bloße Form der Zweckmäßigkeit oder die „Zweckmäßigkeit ohne Zweck“.¹¹ Die Berechtigung zur Verwendung dieses eigentlich widersprüchlichen Begriffs bezieht er aus der Ästhetik: Das Schöne in der Natur wirkt, als sei es einem künstlerischen Verstand und dessen Zielsetzung entsprungen, obwohl es doch in der Natur keinen Verstand und keine Zwecke gibt; umgekehrt wirkt das Schöne im Kunstwerk nur, wenn die Absichtlichkeit seines Hervorbringens nicht sichtbar wird, es also aussieht, als sei es unabhängig vom Wollen aus Natur entstanden, obwohl es durch den künstlerischen Verstand nach Zwecken hervorgebracht wurde.¹² Die Übereinstimmung von Natur und Kunst liegt dabei nicht im Gegenstand (ist also nicht objektiv), sondern in der Harmonie von Verstand und Einbildungskraft im Subjekt. Daher wird im Bereich des Ästhetischen die (ursprünglich vorfindliche)

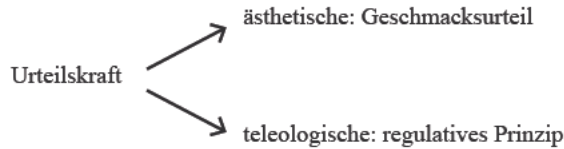
¹⁰ Zu Kants Zeit war diese Auffassung von Teleologie schon Gegenstand des Spotts; vgl. Xenien von Goethe und Schiller, Nr 15, mit dem Titel „Der Teleolog“: „Welche Verehrung verdient der Weltschöpfer, der gnädig / Als er den Korkbaum schuf, gleich auch den Stöpsel erfand“. G.W.F. Hegel zitiert diese Zeilen, indem er sich gegen die „vormals so beliebte teleologische Betrachtung“ wendet (*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830) Bd. 2 (Werke Bd. 9), Frankfurt/M 1970, S. 14)

„tug“ wendet (*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830) Bd. 2 (Werke Bd. 9), Frankfurt/M 1970, S. 14)

¹¹ Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*, Hamburg 1924, A 44.

¹² Vgl. ebd., A 181: „Genie ist die angeborene Gemütsanlage (ingenium), durch welche die Natur der Kunst die Regel gibt“.

Zweckmäßigkeit ohne Zweck als „subjektive“ bezeichnet. Wird dieser so gewonnene Begriff der Zweckmäßigkeit ohne Zweck auf das Objektive übertragen bzw. als objektiver gedacht, so gelangt man nach Kant zum Begriff des Naturzwecks und damit zum Organismus,¹³ Das – bloß regulative – Prinzip der teleologischen Urteilskraft ist es also, die Natur als Zweckmäßigkeit ohne Zweck, d. h. als Organismus (Selbstorganisation) zu betrachten. Zu betonen ist im Hinblick auf Schelling, aber auch auf moderne Selbstorganisationstheorien, daß für KANT damit nur ein Prinzip der Reflexion angesprochen hat und keine Aussage über die objektive Verfassung der Natur (dann wäre es ein konstitutives Prinzip) verbunden ist.



Schema 2: Ästhetische und teleologische Urteilskraft nach Kant

An diesen beiden Lehren knüpft SCHELLING an, wobei er sie in einer Art und Weise verknüpft, die bei Kant nicht vorkommt und durch die eine veränderte philosophische Konzeption entsteht.¹⁴ Insbesondere wird, wie noch zu zeigen sein wird, der regulative Charakter der organischen Naturbetrachtung aufgehoben.

Den Gedanken der transzendentalen Einheit der Apperzeption und ihrer konstitutiven Rolle für Verstand und Anschauung entwickelt Schelling weiter zur Konzeption des Absoluten bzw. des absoluten Wissens. Dabei geht er davon aus, daß all unser Wissen auf Anschauung und Denken beruht. Durch die Anschauung wird ein Gegenstand gegeben, im Denken wird er begriffen. Wissen findet da statt, wo Gegenstand und Begriff übereinkommen, das vollkommene Wissen da, wo beides Eins ist. Das ist nun bei Schelling – und hier folgt er Fichte –, dann der Fall, wenn

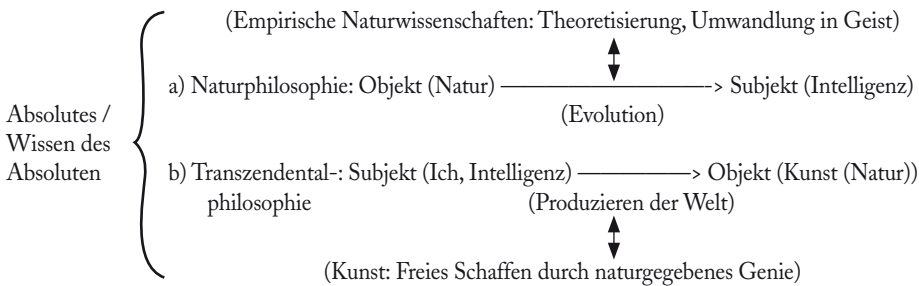
¹³ Ebd. A 291 f.: „In einem solchen Produkte der Natur [in dessen Begriff die Verknüpfung der wirkenden Ursachen zugleich als Wirkung durch Endursachen objektiv gedacht werden soll – M.K.] wird ein jeder Teil, so wie er nur *durch* alle übrigen da ist, als auch *um der anderen* und des Ganzen *willen* existierend, d. i. als Werkzeug (Organ) gedacht; welches aber nicht genug ist (...), sondern als ein die anderen Teile (folglich jeder den anderen wechselseitig) *hervorbringendes* Organ, dergleichen kein Werkzeug der Kunst, sondern nur der allen Stoff zu Werkzeugen (...) liefernden Natur sein kann; und nur

dann und darum wird ein solches Produkt als *organisiertes* und *sich selbst organisierendes Wesen* ein *Naturzweck* genannt werden können“. Diesen Gedanken der Selbstorganisation der Natur nennt Kant ein „Analogon des Lebens“ (ebd.).

¹⁴ Ob diese Modifizierung als eine völlige Abkehr von der Kantischen Position oder (wie Schelling selbst meint) eine Weiterentwicklung derselben bedeutet, ist nicht Gegenstand der vorliegenden Untersuchung, in der die Lehren Kants, deren Kenntnis Schelling in seinen Schriften voraussetzt, nur erwähnt werden, um zu dem Ansatz Schellings hinzuführen.

ich mich als das im Anschauen und Begreifen Handelnde (Ich) erfasse. Wie bei Kant ist dieses Ich nichts empirisch Gegebenes (etwa Ich als leibliches Wesen oder Person), weil es ja der Möglichkeit jeder Erfahrung vorausgesetzt ist; das Ich steht hier nur für den Aktcharakter von Anschauen und Denken. Aber für Schelling ist das transzendente Ich ein zugleich im Akt des Anschauens und Denkens Gegebenes, das sich anschauen läßt, zwar nicht empirisch, aber in einem Selbstbezug, den er mit Fichte „intellektuelle Anschauung“ nennt. Natürlich ist auch das dem Anschauen Gegebene als Akt nicht empirisch im Sinne eines von außen Gegebenen, denn es ist der Akt des Anschauens selbst, der hier als stattfindender der Reflexion auf ihn gegenübertritt. Sein und Denken fallen in dem Bewußtsein „Ich bin“ bzw. „Ich ist“ zusammen.¹⁵ Das Erfassen des Ich ist ein *unbedingtes* Wissen, denn ‚Ich‘ bin nur, sofern ich mich intellektuell anschau und ich schau mich nur an, insofern ich bin. Die Erkenntnis ist absolut und daher für Schelling das Absolute, auf das alles bedingte Wissen zurückzuführen ist. Das Absolute ist kein Wesen oder Ding, sondern der angeschaute Akt des Denkens, der zugleich Akt des Anschauens ist; daher sind das Absolute und das Wissen von ihm nicht voneinander zu trennen.

Das Absolute kann für Schelling nur (intellektuell) angeschaut, nicht begriffen werden. Denn im Begreifen werden immer das Begreifende als Subjekt und das Begriffene als Objekt getrennt; Denken und Sein fallen in der begrifflichen Reflexion auf die intellektuelle Anschauung auseinander. Das Begreifen kann sich dem Wissen des Absoluten daher nur annähern, indem es die Einheit von Subjekt und Objekt a) einmal ins Objekt legt und zeigt, wie dieses ins Subjekt übergeht; und b) ein anderes mal legt es die Einheit ins Subjekt und zeigt, wie dieses das Objekt in sich enthält. So entsteht für den frühen Schelling die Annahme zweier philosophischer Wissenschaften, die einander ergänzen und nur so einen gewissen (aber unvollkommenen) Aufschluß über das Absolute ermöglichen. Die eine dieser Wissenschaften ist die Naturphilosophie, in der der Evolutionsgedanke auftritt.



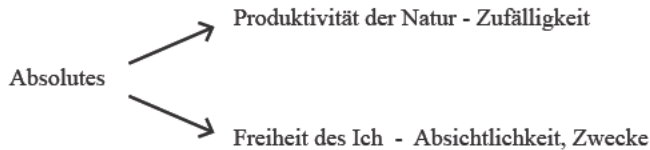
Schema 3: Naturphilosophie und Transzendentalphilosophie nach Schellings „System des transzendentalen Idealismus“ (1800)

¹⁵ Es ist klar, daß das Ich in diesem Ausdruck „Ich bin“ sich nicht auf die leibliche Existenz

bezieht. Ebenso liegt es auf der Hand, daß die Konzeption der intellektuellen Anschauung an

ZUR NATURPHILOSOPHIE

In der Naturphilosophie hat also das Handeln, das als das Absolute erschlossen wurde, die Form der Objektivität. Das Absolute in der Form der Objektivität ist nach Schelling die Natur als Produktivität. *Produktivität ohne Ziel* ist die Form, in der das Absolute gedacht werden kann, ohne daß Elemente aus der Sphäre des subjektiven menschlichen Handelns wie Absicht, Zweck, Vorstellung, eingemischt werden. Andererseits ist der Begriff der Produktivität geeignet, auf eine gemeinsame Wurzel mit der dem menschlichen Handeln zugrundeliegenden Freiheit zurückgeführt zu werden. Wesentlich für das Begreifen des Absoluten, in dem freies Handeln und Produktivität der Natur Eins sind, ist es, die Differenz zu beachten, was bedeutet, daß (wie bei Kant schon zu sehen war) in der Naturphilosophie Absicht und Freiheit nicht vorkommen dürfen.



Schema 4: Natur und Freiheit in Schellings Konzeption des Absoluten

Im Vergleich mit den Naturwissenschaften hat die Naturphilosophie die Aufgabe, die Ergebnisse, zu denen die Naturwissenschaften aufgrund der Beobachtung des empirischen Zufälligen gelangen, aus der Produktivität der Natur herzuleiten und damit als notwendige Erkenntnisse aufzuweisen. Zumindest für Schelling ist es – wie das eingangs angeführte Zitat belegt – klar, daß dadurch kein Konflikt mit den Naturwissenschaften entstehen kann, weil die Naturphilosophie nichts von den Resultaten der empirischen Forschung wegnimmt noch etwas hinzufügt, sondern nur die selben empirischen Sätze als notwendige begreift, so daß ein Unterschied „*bloß in Absicht auf unser Wissen* und die *Art* unseres Wissens von diesen Sätzen“ besteht.¹⁶

Wenn die Produktivität der Natur das Absolute ist, dann darf kein anderes Prinzip in den Herleitungen der Naturphilosophie auftreten. Das wäre etwa der Fall, wenn es eine von der Produktivität verschiedene und unabhängig von ihr vorhandene Materie der Naturprodukte oder einen Schöpfer gäbe, der sie nach Zweckvor-

Descartes' „*cogito ergo sum*“ anknüpft, das ja auch als unbedingtes Wissen das Fundament der Wissenschaften bildet.

¹⁶ Schelling, *Einleitung zu seinem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie*, a. a. O., S. 27 (§ 4).

stellungen hervorbringt. Daher werden die Naturphänomene und Gegenstände der Naturwissenschaft als bloße Hemmungen der Produktivität der Natur auf verschiedenen Stufen erklärt. Die Objekte in der Natur sind Produkte in dem Sinne, daß die Produktivität in ihnen nicht zum Stillstand kommt, sondern nur eine Hemmung erfährt. Da aber das Hemmende nicht außerhalb der Produktivität sein darf, muß in der Produktivität der Natur selbst eine ursprüngliche Entzweigung in zwei entgegengesetzte Richtungen angenommen werden.¹⁷ Dabei darf die entgegengesetzte Richtung der Produktivität nicht so stark sein wie die erste, da sonst die Produktivität zum Stillstand käme und die Natur aufhören würde, zu existieren. Genauer gesagt sind also die Produkte der Natur nur Ausdruck eines ständigen (erfolgreichen) Ankämpfens der Produktivität gegen die ihr immanente, zur Permanenz tendierende Hemmung. Das Naturprodukt ist ständiges Regeneriertwerden, wie es im Stoffwechsel der Organismen offenbar ist.¹⁸ Schelling dehnt diese organistische Betrachtungsweise auf die Natur als Ganze aus. Damit knüpft er an die oben dargelegte Lehre vom Prinzip der teleologischen Urteilskraft an, deutet sie aber zugleich um, indem er dieses Prinzip nicht mehr nur als regulatives, sondern als ontologisches begreift. Er gelangt dadurch zu einer Prozeßontologie, bei der Prozesse nicht aus Dingen und deren Eigenschaften erklärt, sondern umgekehrt Dinge und Eigenschaften als Äußerungen von Kräften und Prozessen verstanden werden.¹⁹ Den immer nur scheinbaren und labilen Gleichgewichtszustand der Richtungen der Produktivität, der sich in den Produkten als Naturgestalten manifestiert, bezeichnet Schelling als „Indifferenz“.²⁰

Damit ist die Grundstruktur der Evolutionslehre Schellings dargelegt. Nur um eine Vorstellung davon zu geben, wie Schelling sie konkretisiert, sei zum Abschluß in ganz groben Zügen die Konstruktion der Naturerscheinungen aus der Produktivität der Natur skizziert. Zuerst wird von Schelling die Materie als die erste Stufe des Übergehens der Produktivität ins Produkt bestimmt, als ein Wechselverhältnis von Expansions- und Kontraktionskraft. Die verschiedenen Qualitäten, die sich mit der allgemeinen Materie verbinden, werden auf das offene Verhältnis der entgegenge-

¹⁷ Diese Entzweigung ist für Schelling schon dadurch gegeben, daß das Absolute als Sichauf-sichselbstbeziehen, also als Reflexivität in der intellektuellen Anschauung bestimmt wurde.

¹⁸ Vgl. Schelling, *Einleitung zu seinem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie*, a. a. O., S. 39 f., wo er zur Verdeutlichung auch das Bild eines Wirbels im Strom verwendet, der, an einem Widerstand entstehend, immer an derselben Stelle, aber nie dasselbe Wasser ist.

¹⁹ Darin sieht Schelling den Unterschied der Naturphilosophie zu den empirischen Wissenschaften; vgl. ebd., S. 32 (§ 6). Zur Unterscheidung von Dingontologie und Prozeßontologie vgl. a. Volker Schürmann, *Zur Struktur hermeneutischen Sprechens. Eine Bestimmung im Anschluß an Josef König*, Freiburg / München 1999, S. 55 ff.

²⁰ Vgl. Schelling, *Einleitung zu seinem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie*, a. a. O., S. 61.

setzten Kräfte zurückgeführt (so ist Qualität überhaupt als Intensität der Produktivität konstruierbar, während eine bestimmte Qualität auch für Schelling nur empirisch festgestellt werden kann). Durch den Wechsel der Kräfte und die Qualität ist aber die Produktivität noch nicht ins Produkt übergegangen; dazu muß zunächst der Wechsel in Indifferenz übergehen. Als Streben nach Indifferenz wird aus diesem Erfordernis die Schwere abgeleitet, die als allgemeine Schwere im Magnetismus wahrnehmbar ist. In der Indifferenz sind die Gegensätze aber nicht in einer Identität aufgehoben, sondern sie treten an der Masse als Elektrizität auf, die sich auf verschiedene Seiten verteilt. Im chemischen Prozeß macht sich deren Einheit geltend, und so gelangt Schelling über die Phänomene des Galvanismus zum Organismus. Der Organismus ist die Form, in der die Produktivität der Natur ins Produkt übergegangen ist, denn die Organismen sind selbst produzierende. Die entgegengesetzten Richtungen treten an ihnen als Geschlechtlichkeit hervor, durch die das organische Produkt die sich reproduzierende Gattung ist. So wie im einzelnen Organismus die Indifferenz des Stoffwechsels kein statischer Zustand ist und der Organismus trotz der Einheitlichkeit seiner Gestalt altert und vergeht, so ist auch das Leben der Gattung nur Teil der in Stufen zu höheren Formen der Manifestation der Produktivität führenden organischen Entwicklung der ganzen Natur. Der Produktivität der Natur entspricht „nur Ein Produkt, das in allen Produkten lebt“ und in einer Stufenfolge der Organisationen „vom Polypen zum Menschen“ erscheint.²¹

Aus dem Grundgedanken, daß die Produktivität der Natur in das Produkt bzw. in eine Stufenfolge von Produkten übergeht, werden so von Schelling die anorganischen und organischen Gestalten – wie er meint, mit Notwendigkeit – abgeleitet, so daß sich wiederum ein organischer Aufbau der Natur selbst aus dynamischen Grundannahmen ergibt.²² Dieses sich Manifestieren der Produktivität in den Produkten (in den Naturerscheinungen) nennt Schelling „Evolution“. An ihrem Endpunkt, in dem die Produktivität sich selbst in der menschlichen Vernunft gegenständlich wird, hängt die Naturphilosophie mit der Transzendentalphilosophie zusammen, die aber als von ihr zunächst getrennte und auf anderen Prinzipien be-

²¹ Schelling, *Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie* (1799), in: *Werke* (Hrsg. M. Schröter), Bd. 2, München 1927, S. 1-268, hier S. 54. Dem Abriß der Evolutionslehre wurden v. a. diese Schrift und die *Einleitung zu seinem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie*, a. a. O., zugrundegelegt. Schelling hat keine weitere Erklärung für den Übergang von Arten gegeben, wie das Darwin mithilfe der Mutation getan hat. Überhaupt bestand für ihn, da er von dynamischen Prinzipien ausgeht, das größere Problem nicht darin, die Stufen der Organismen

zu erklären, sondern das Anorganische zu konstruieren. Die konkrete Form der Schellingschen Evolutionstheorie ist auch von dem Physiologen Carl Friedrich Kielmeyer beeinflusst, der bereits anfang der 90er Jahre des 18. Jh. versucht hatte, die anorganischen und organischen Formen der Natur in einen Entwicklungsgang zu verbinden.

²² Daher nennt Schelling seine Naturphilosophie auch „dynamische Atomistik“ (*Einleitung zu seinem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie*, a. a. O., S. 44).

ruhende zu ihr hinzutreten muß, um die Einseitigkeit der naturphilosophischen Betrachtung zu überwinden.

Schelling hat damit nicht die naturwissenschaftliche Theorie der Evolution vorweggenommen. Vielmehr hat er für das philosophische Problem, wie der Grundgedanke einer solchen Theorie gefaßt werden kann, nämlich wie ein Entwicklungsgang der Formen in der Natur und insbesondere der Arten von Organismen immanent, d. h. ohne Rückgriff auf äußere Zwecke und Ziele zu erklären ist, einen Lösungsvorschlag vorgebracht. Sicherlich hat Schellings Evolutionslehre keinen unmittelbaren Einfluß auf die Entstehung der Darwinschen Evolutionstheorie gehabt. Aber es ist anzunehmen, daß sie, wie seine Naturphilosophie überhaupt zu seiner Zeit eine bedeutende Wirkung auch in den Naturwissenschaften hatte,²³ das Entstehen dieser neuartigen Form der Abstammungslehre vorbereitete. Arthur Schopenhauer etwa, der Schellings Gedanken aufnahm und umgestaltete, brachte seine Lehre vom die Natur wesentlich kennzeichnenden Kampf ums Dasein mit dem Evolutionsgedanken zusammen, aus dem durch „überwältigende Assimilation“ höhere Arten hervorgehen²⁴ (die Entstehung der Arten wird hier allerdings als nicht-zeitliche auf der Ebene der Ideen gedacht, insofern nur Individuen real sind). Auch Schopenhauer konnte keine Wirkung auf Darwin haben, weil seine Philosophie seinerzeit kaum rezipiert wurde, aber er kann als Beispiel dafür dienen, daß derartige Theorien anfang des 19. Jahrhunderts im Anschluß an Schellings Naturphilosophie im Schwange waren und sich mehr und mehr an ein naturwissenschaftlich akzeptables Modell annäherten.

Wie ich versucht habe zu zeigen, ist die Evolutionslehre Schellings vor dem Hintergrund der Problematik von Zweck und Zufälligkeit zu betrachten. Diese Problematik ist in der Entwicklung der naturwissenschaftlichen Evolutionstheorie bis heute virulent. Selektion und Anpassung sind Begriffe, die der Sphäre zwecksetzenden menschlichen Handelns entlehnt sind. Sollen sie nicht, wie Kant nahelegt, eine bloß regulative Funktion in der Naturerklärung haben, sondern Bestandteil einer Theorie der Natur sein, so muß die Natur selbst als Organismus gefaßt werden.²⁵ Das läßt sich aber, folgt man Schelling, nur durch eine Abkehr von den ontologi-

²³ Schelling wird eine Wirkung auf die Entwicklungen in der Elektrodynamik und in der physikalischen Theorie des Lichts zugesprochen. Hans Christian Ørstedt, der als Begründer der Theorie des Elektromagnetismus gilt, war Anhänger Schellings, außerdem u. a. die Naturwissenschaftler Carl Gustav Carus, Gottlieb Heinrich Schubert, Lorenz Oken, Karl Friedrich Burdach und Henrik Steffens.

²⁴ Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung* Bd. I/1 (Werke Bd. I), Zürich 1977, S. 195 ff. (§ 27).

²⁵ Vgl. auch das berühmte Schlußwort in Darwins Hauptwerk: „Es ist wahrlich etwas Erhabenes um die Auffassung, daß der Schöpfer den Keim allen Lebens, das uns umgibt, nur wenigen oder gar nur einer einzigen Form eingehaucht hat und daß, während sich unsere Erde nach den Gesetzen der Schwerkraft im Kreise bewegt, aus einem so schlichten Anfang eine unendliche Zahl der schönsten und wunderbarsten Formen entstand und noch weiter entsteht“ (Charles Darwin, *Die Entstehung der Arten durch natürliche Zuchtwahl*, Stuttgart 1976, S. 678).

schen Voraussetzungen erreichen, die den empirischen Naturwissenschaften sonst zugrundeliegen, indem sie von Dingen, Eigenschaften und Sachverhalten als dem ursprünglich Gegebenen ausgehen. Eine Evolutionstheorie kann dann nur unter der Bedingung schlüssig sein, daß ihr im Sinne einer Prozeßontologie die Produktivität der Natur als das Ursprüngliche zugrundegelegt wird, aus der die Materie und ihre Gestalten erst zu erklären sind.²⁶ Die Art und Weise, in der Schelling diese Herleitungen im Einzelnen durchführt dürften in der Gegenwart weniger interessant sein als die grundsätzliche Forderung. Denn die Faktoren der Evolutionstheorie wie Fortpflanzungsrate, Mutabilität und Umweltbedingungen sind Prozesse; und die in den neueren Diskussionen innerhalb der Biologie zutage tretende Tendenz einer stärkeren Gewichtung der inneren Faktoren und deren genetischer Rekonstruktion gegenüber den äußeren Einflüssen rückt die Frage nach organischer Produktivität um so mehr ins Blickfeld. Weiter zeigt Schelling, daß eine ursprüngliche Produktivität als gleichsam unbewußte Tätigkeit der Natur nur insofern konzipiert werden kann, als die auf ihr gegründete Evolutionslehre als (unvermeidlich) einseitige Naturphilosophie durch eine von der bewußten Tätigkeit, d. h. von der Freiheit des Selbstbewußtseins ausgehende Transzendentalphilosophie ergänzt wird. So wäre, etwas kürzer und allgemeiner formuliert, die naturwissenschaftliche Evolutionstheorie nur Teil einer Weltsicht, zu der als notwendige Ergänzung der auf keine Weise auf sie zurückführbare Standpunkt der Freiheit menschlichen Handelns gehört.

²⁶ Derartige Konzeptionen haben übrigens in der Philosophiegeschichte eine lange Tradition. Schon Aristoteles hatte auf dieser Grundlage eine kontinuierliche Entwicklung der Organis-

men von niedrigen zu höheren Formen gelehrt. Die ontologischen Voraussetzungen der Naturwissenschaften wurden erst im Spätmittelalter entwickelt.