

SCHELLINGS NATUURFILOSOFIE EN HET MILIEUDEBAT
Over het nut van vervlogen filosofisch gedachtengoed voor actuele,
normatieve disputen.*

Antoon Braeckman

Proloog

Sinds enige tijd lijkt de filosofie, die als nooit te voren hopeloos op zoek is naar zichzelf, enig soelaas te vinden in de voorstelling van zichzelf als toegepaste ethiek. Het laat de filosoof in elk geval toe zich op te werpen als een instantie die normen kan vastleggen om bepaalde maatschappelijke, en bij voorkeur normatieve problemen of waardenconflicten, een uitweg te wijzen. Daarbij wordt niet zelden verwoed geschermd met 'grote filosofen' uit het verleden en hun respectievelijke mens- en wereldbeelden. De milieufilosofie, die sinds kort een aardig segment van de filosofische markt heeft weten in te palmen, illustreert die tendens op treffende wijze. De acute én bij brede lagen van de bevolking ook uiterst gevoelige milieuproblematiek krijgt op die manier, naast haar sociale, politieke en economische dimensies ook nog een exquise filosofische dimensie mee. Of dit terecht is of niet, laat ik hier voorlopig in het midden. Wat mij hier interesseert is het systematische gebruik dat daarbij wordt gemaakt van de filosofische klassiekers en hun meest beroemde epigonen. Ik voel me daar niet zo comfortabel bij. De redenen daarvan wil ik in onderhavig, polemisch essay, ontwikkelen aan de hand van een typische case-study: de vraag, of bijvoorbeeld vanuit Schellings natuurfilosofie, of vanuit het romantische natuurconcept in het algemeen, normen te bepalen zijn voor een hedendaagse benadering van het milieu.

Die vraag heeft vanuit milieufilosofisch perspectief ook een zekere pertinentie, gezien het feit dat Schellings natuurfilosofie bekend staat als het eerste wijsgerig goed onderbouwde antwoord op het mechanistische natuurconcept van de Verlichting. En tenslotte ligt dit natuurconcept, zo wordt toch gezegd, aan de oorsprong van de hedendaagse, wereldwijde natuurexploitatie. Is het dan niet aangewezen, zo gaat het argument verder, om met het huidige debat binnen de milieufilosofie terug aan te knopen bij die pionier van het andere natuur-denken?

Eigenlijk draait het ongemak dat ik bij dergelijke demarches ervaar, rond de vraag hoe met wijsgerige teksten om te gaan. Wat is een wijsgerige tekst, en

vooral : hoe moet hij gelezen worden ? Zeker waar het gaat om historisch filosofisch tekstmateriaal lijkt mij het antwoord op die vraag niet evident. En voor wat hedendaagse filosofische teksten betreft geldt in zekere zin hetzelfde. Wat kan men van dergelijke teksten verwachten, en wat niet ? Ook op die vraag lijkt me het antwoord niet zonder meer evident.

In wat volgt wil ik dat soort vragen ter sprake brengen, door te wijzen op twee vaak voorkomende euvels in het hedendaagse filosofiebedrijf : 1) het gebrek aan zin voor de historische heterogeniteit van filosofische teksten en 2) de soms aandoenlijke zelfoverschatting van intellectuelen die menen het maatschappelijke handelen decisief te kunnen beïnvloeden door het opstellen van normen en het uitwerken van een toegepaste ethiek.

Beide euvels lijken me het resultaat van één en dezelfde, kennelijk onuitroeibare en steeds weer herhaalde attitude om filosofische teksten en hun auteurs een aura toe te kennen, die hen boven hun historische en maatschappelijke context laat uitstijgen en hen bekleedt met een soort universaliteit, universele geldigheid. — Een dergelijke auratische lectuur is een esthetische lectuur. Ze maakt van de filosofische tekst en van zijn inhoud iets 'verhevens' : een kunstwerk, dat van alle tijden is en voor alle tijden geldt; en dat — met enige gevoel voor pathetiek — als zeldzame rots in de branding, baken kan zijn voor verdwaalde reizigers.

Ik ben van oordeel dat dit niet de goede manier is om met filosofische teksten en hun inhoud om te gaan. Zeker niet, wanneer het gaat om historisch tekstmateriaal.

1. Historisch-kritische inleiding

Het beroep op voormalig filosofisch gedachtengoed voor het oriënteren of beslechten van actuele, bij voorkeur normatieve vraagstukken, dient uiterst omzichtig te gebeuren. Zo'n beroep is immers erg vatbaar voor twee krachtige verborgen verleiders in het filosofielandschap : het gevaar van een a-historische lectuur — de verleiding van de bibliotheek — en het gevaar van een meervoudig, naïef intellectualisme — de verleiding van de intellectueel.

Onder het eerste type van verleiding versta ik de onwillekeurige suggestie, die uitgaat van de materiële organisatie van een bibliotheek, dat alle teksten, bedrukt papier zijn, en alle daarom even toegankelijk en zo nodig inwisselbaar zijn; dat filosofie een homogeen vakgebied is met een afgebakend auteursbestand, en dat die auteurs in principe mogelijke tijdgenoten zijn, aangezien ze stuk voor stuk commentaar geleverd hebben op steeds weer het zelfde, eeuwenoude en welomschreven probleemveld.

De suggestie van a-temporaliteit, van gelijktijdigheid die er gewekt wordt, zet de lezer aan om elke historiciteit, elke ongelijktijdigheid van het aanwezige tekstmateriaal als iets accidenteels te beschouwen. Dit heeft tot gevolg dat de aandacht verdwijnt voor historische discontinuïteit, voor historische individualiteit, voor tijdsgebonden breuken binnen een vakdomein, voor betekenisverschuivingen van basiscategorieën, voor woorden of uitdrukkingen die hun vroegere betekenissen in de loop van de geschiedenis herhaaldelijk en soms onopgemerkt ingeruild hebben voor andere.

De term natuur is zo'n woord. Sinds Schellings natuurfilosofie (1797-1803) heeft het woord tal van toen nog evidente connotaties afgestoten en voor nieuwe ingeruild. Dat dit ten dele samenhangt met de stand van de natuurwetenschap spreekt voor zich. Natuurfilosofie bedrijven in een tijd waarin Lavoisier nog moet wedijveren met aanhangers van de flogiston-theorie, of waarin Galvani en Volta aarzelend de grondslag leggen voor een elementaire electriciteitsleer, lijkt moeilijk vergelijkbaar met de huidige situatie, waarin nagenoeg elk detail van ons bestaan door en door afhankelijk is geworden van een feilloze technisch-wetenschappelijke natuurbeheersing.

Daarenboven blijkt uit het meest uiteenlopende tekstmateriaal, gaande van het literaire essay tot het politiek-juridische traktaat, dat Schellings (romantische) tijdgenoten spontaan tal van betekenissen verbonden met de notie natuur, die voor ons volslagen oninzichtelijk of onbegrijpelijk geworden zijn, en waarmee we het momenteel niet alleen wetenschappelijk, maar soms ook politiek behoorlijk moeilijk zouden hebben. Zo schrijft Schiller bijvoorbeeld in *Über die ästhetische Erziehung des Menschen* (1795) — een tekst die onverdeeld de bewondering wegdroeg van Hölderlin, Hegel en Schelling¹: "De natuur stippelt in haar fysische schepping de weg uit, die we op het morele vlak moeten bewandelen."² Een dergelijke zin begrijpen we niet meer. Waarmee niet gezegd is dat die uitspraak voor ons voor eeuwig ontoegankelijk moet blijven, maar wel dat het begrip ervan een zekere vertrouwdheid onderstelt met wat de notie 'natuur' hier mag betekenen. Want vast staat wel dat óns natuurbegrip hier niet bedoeld kan zijn. Te meer daar een dergelijke uitspraak in die tijd gold als toonbeeld van een emancipatorische en verheven morele gezindheid.

Dit heeft alles te maken met het feit dat het natuurbegrip in de grote romantische teksten, net als hier, niet descriptief maar normatief gebruikt wordt. Voor auteurs als Schiller en Hölderlin, maar ook voor Schelling verwijst de term 'natuur' niet in de eerste plaats naar het geheel van waarneembare, fysische feiten en gebeurtenissen die we in labo's kunnen analyseren. Dit is alleen in afgeleide zin zo. In de natuur zien de romantici allereerst een structuur, een patroon, een organisatievorm, die model kan staan voor alle andere domeinen in de realiteit, of het nu gaat om de geschiedenis, de staat, de kunst, de universiteit of het

wetenschappelijke denken. Het romantische natuurbegrip is in die zin een paradigmatisch begrip. Precies omdat het een uitgesproken normatief gehalte heeft bevat het ook een polemische en een programmatische component : het is kritiek van én ontwerp voor de bestaande werkelijkheid.

Om te achterhalen wat Schelling met natuur bedoelt volstaat het dus niet om naar zijn teksten te grijpen en te lezen wat er staat.

De tweede verborgen verleider — de verleiding van de intellectueel — is van een totaal andere aard en houdt verband met het wijsgerige project zelf om normen te bepalen van waaruit acute maatschappelijke problemen, zoals de milieuproblematiek, kunnen benaderd worden. Veelal draagt een dergelijk project immers de stille ambitie in zich om via het ontwikkelen van een historisch, filosofisch en maatschappelijk goed uitgebalanceerde normativiteit, invloed te kunnen uitoefenen op het betreffende maatschappelijke probleem. Niet zelden hoopt de intellectueel, die zo al gebukt gaat onder het schrijnende onevenwicht tussen zijn erg gewaardeerde eruditie en zijn nagenoeg volslagen maatschappelijke onmondigheid, — niet zelden hoopt hij via het bepalen van normen, via het uitwerken van een toegepaste ethiek, alsnog het maatschappelijke reilen en zeilen te kunnen oriënteren, bij te sturen of het zelfs (opnieuw) in goede banen te leiden.

Een dergelijke stille, heimelijke ambitie valt nog al eens ten prooi aan twee verleidelijke intellectualismen. Een eerste bestaat in het overschatten van de mogelijkheid dat intellectuelen het maatschappelijke handelen kunnen beïnvloeden : dat ze normen kunnen ontwikkelen die ook effectief aanvaard en nageleefd worden in de samenleving. Voor de milieuproblematiek zou dat betekenen dat intellectuelen/filosofen de verwachting zouden koesteren om via het opstellen van een alternatief normerend natuurbegrip, invloed uit te oefenen op het concrete gedrag van mensen en zo een beslissende rol te spelen in maatschappelijke sturingsprocessen.

Hierachter schuilt trouwens meteen een tweede intellectualisme : te denken dat een beter inzicht in de natuur en in haar kritische bestaansvoorwaarden, en dat een minder instrumenteel begrip en een meer positieve waardering van de natuur *ipso facto* tot een collectief natuurvriendelijker gedrags- en handelingspatroon zou leiden.

Maar behalve deze veeleer algemene argumenten voor het behoedzaam omspringen met historisch filosofisch materiaal ten behoeve van actuele normatieve discussies, is er ten aanzien van Schellings natuurfilosofie nog een bijkomende reden tot voorzichtigheid. Die heeft alles te maken met de merkwaardige plaats die de natuurfilosofie inneemt binnen Schellings globale, idealistische denkkader. Zijn natuurfilosofie is immers ontwikkeld in functie van een filosofische ethiek waarvan de menselijke vrijheid niet alleen het *alpha* maar ook

het *omega* is.³ Dit idiosyncratische vervlochten zijn van de natuurfilosofie met het idealistische vrijheidspathos dient correct ingeschat wil men Schellings natuurfilosofie en het daarin gehanteerde natuurbegrip bevragen op zijn mogelijk actualiseerbare, normatieve merites.

II. Beknopte bijsluiter bij Schellings natuurfilosofie

Voorwaarde voor een goede lectuur van Schellings natuurfilosofie is dat men een duidelijk zicht heeft op het ruimere filosofische kader en de specifieke optiek van waaruit die natuurfilosofie is ontworpen. In deze 'bijsluiter' wil ik daarom vooral de aandacht vestigen 1) op het transcendentiaal filosofische karakter ervan, 2) op het polemisch gehalte van de natuurfilosofie als moderniteitskritiek en 3) op haar normatieve verankering in een vrijheidsethiek met emancipatorische aanspraken. Voor alle duidelijkheid echter breng ik eerst nog heel even de meest markante facetten van Schellings natuurfilosofie in herinnering — zoals die in de meeste 'geschiedenissen' van de wijsbegeerte worden vermeld.

Schellings natuurfilosofisch avontuur begint in 1796 te Leipzig, wanneer hij er in de marge van zijn activiteiten als privé-leraar bij de jonge baronnen von Riedesel mathematica, fysica en geneeskunde studeert. Op dat ogenblik is hij eenentwintig jaar oud, pas afgestudeerd aan de universiteit te Tübingen, en heeft hij reeds enkele, voornamelijk transcendentiaal filosofische publicaties op zijn naam. In Leipzig gaat zijn aandacht voornamelijk uit naar de nieuwe ontdekkingen op het vlak van magnetisme, electriciteit en chemie. Reeds in het voorjaar van 1797 verschijnt zijn eerste natuurfilosofische publicatie: *Ideen zu einer Philosophie der Natur*, kort daarop gevolgd door *Von der Weltseele* (1798).⁴ Naar verluidt zouden die natuurfilosofische teksten Goethe ertoe hebben aangezet om Schelling in 1798 naar Jena te halen om er filosofie te doceren.

Schelling gaf zijn natuurfilosofie de naam 'speculative Physik' mee, waarmee hij duidelijk wou maken dat het een filosofische discipline gold, die geenszins verward mocht worden met empirische natuurkunde. Taak van die natuurfilosofie was een wijsgerig natuurconcept te ontwikkelen dat richtinggevend kon zijn voor het feitelijke empirisch onderzoek, maar dat desgevallend ook door dat empirisch onderzoek kon en moest worden bijgesteld. Vandaag stellen we ons die speculatieve fysica allicht nog het beste voor als een soort mengvorm van wijsgerige kosmologie en theoretische natuurkunde.

De grondtrekken van Schellings natuurconcept lagen in zekere zin reeds vast in de *Ideen zu einer Philosophie der Natur* (1797). Nadien heeft Schelling, op enkele details na, nog gesleuteld aan de systematische inpassing van zijn natuurfilosofie in het globale systeem. Sterk vereenvoudigd wordt Schellings

natuurbegrip gedragen door 1) de idee van de natuur als een organisch proces en 2) de idee dat het menselijke zelfbewustzijn de hoogste gestalte is van dat proces. — De dynamische band tussen natuur en mens : daar draait het dus om.

Voor wat het natuurconcept betreft is het interessant te zien hoe Schelling zonder meer afstand neemt van elk mechanistisch natuurmodel. Natuur is voor hem op de eerste plaats activiteit, productiviteit : dynamische wording, naar het model van een levend, zich ontwikkelend organisme. Die ontwikkelingsdynamiek wordt gedragen door een dialectisch krachtencomplex dat op diverse niveaus aanleiding geeft tot de vorming van steeds meer complexe, organische gestalten. Het krachtencomplex bestaat uit twee tegengestelde krachten die permanent op zoek gaan naar een tijdelijke evenwichtssituatie. Waar die ontstaat en momentaan gefixeerd wordt, ontstaat er een nieuwe natuurlijke gestalte. Als temporeel evenwicht van de *oorspronkelijke* krachten vertoont elk natuurproduct in die zin de organische structuur van het geheel. Het geheel is op een onmiddellijke wijze werkzaam in de delen en de delen spiegelen spontaan de werking van het geheel. Deel en geheel zijn elkaars spiegelbeeld.

Om het levendige, dynamisch-organische karakter van zijn natuurconcept te onderstrepen, gewaagt Schelling in zijn *Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie* zelfs van een 'dynamische Atomistik'. Hij hanteert er ook een schitterend beeld om te illustreren wat hij daaronder verstaat : "Het water van een stroom vloeit voorwaarts zolang het geen weerstand ontmoet. Waar weerstand is — daar ontstaat een draaikolk. Een dergelijke draaikolk is elk oorspronkelijk natuurproduct; elk organisme is net als een draaikolk niet iets vaststaands, maar iets dat voortdurend in verandering is — zij het dan dat het elk ogenblik opnieuw gereproduceerd wordt. Geen enkel product in de natuur is *gefixeerd*, maar wordt op elk moment door de kracht van de hele natuur gereproduceerd. (We zien eigenlijk niet het bestaan, maar het voortdurend gereproduceerd worden van de natuurproducten). Aan elk product werkt de hele natuur mee" (II 18).

Dat geldt ook voor de mens. Schelling beschouwt het menselijke zelfbewustzijn immers evenzeer als een resultaat van het natuurlijke, dynamisch-organische ontwikkelingsproces. De kracht die in de natuur aan het werk is, is dezelfde als die die zich manifesteert op het vlak van de geest (III 24). De mens, en meer in het bijzonder de structuur van het zelfbewustzijn, is alleen het hoogste, het meest volmaakte en meest voltooide product van die natuurlijke productiviteit. Het is de plaats waar de oorspronkelijke tegengestelde krachten die de hele natuurlijke ontwikkeling hebben beheerst, voor het eerst opnieuw *volstrekt* in evenwicht, *volstrekt* tot rust zijn gekomen. De mens, aldus een tekst van 1804, wordt daarom terecht de mikrokosmos : de mensgeworden God genoemd (II(E) 421).

Konstruktion

Zo geformuleerd klinkt Schellings dynamisch-organische natuurfilosofie fascinerend actueel. Zonder enige moeite lijkt hij hier wel de grondintuïties te anticiperen van Henri Bergson (*L'évolution créatrice*, 1907) van A.N. Whitehead (*Process and Reality*, 1929) of recenter nog van Ilya Prigogine & Isabelle Stengers (*La nouvelle alliance*, 1979). De vraag rijst dan ook hoe Schelling zo'n merkwaardig hedendaagse visie kon ontwikkelen in een tijd waarin de natuurwetenschappen nog maar pas goed op gang leken te komen; binnen een theoretische discipline die niet eens systematisch onderbouwd was door empirisch onderzoek; en vanuit een technisch-filosofische vorming die overwegend georiënteerd was door de studie van Kants kritische oeuvre, Reinholds versie van de transcendentiaalfilosofie en Fichtes *Wissenschaftslehre*?

Die hele toedracht wordt pas duidelijk wanneer we Schellings natuurfilosofie begrijpen zoals ze bedoeld was: als een transcendentale genese van het Ik of van de menselijke subjectiviteit als principe van denken en moraliteit. Net zoals de transcendentiaalfilosofie de objectieve werkelijkheid liet ontstaan, uitgaande van de oorspronkelijke activiteit van het Ik als transcendentiaal subject, zo zou de natuurfilosofie die activiteit van het Ik, die subjectiviteit op haar beurt terugvoeren op een meer oorspronkelijke, natuurlijke productiviteit. Die oorspronkelijke, natuurlijke productiviteit was evenmin als de transcendentale subjectiviteit een mogelijk object van ervaring, maar maakte, integendeel, precies alle ervaring mogelijk. Schelling noteerde dan ook consequent: "De natuurfilosoof vat de natuur op zoals de transcendentiaalfilosoof het Ik. Dat is echter onmogelijk, wanneer we uitgaan van het objectief werkelijke in de natuur. Het objectief werkelijke is in de natuurfilosofie net zo min oorspronkelijk als in de transcendentiaalfilosofie" (II 12). Daarom onderscheidt Schelling strikt tussen het natuurbegrip van zijn speculatieve natuurtheorie en het natuurbegrip van de empirische natuurwetenschappen: "De natuur als louter product (*natura naturata*) noemen we de natuur als object (daarmee laat de empirische natuurwetenschap zich in). De natuur als productiviteit (*natura naturans*) noemen we de natuur als subject (daarop draagt alle theorie)" (II 284). En om het transcendentale gehalte van dit natuurbegrip te onderstrepen, aarzelt Schelling zelfs niet om het verklaringsmodel dat hij in zijn speculatieve fysica hanteert formeel gelijk te stellen met dat uit de transcendentiaalfilosofie: "Het dynamische is voor de fysica wat het transcendentale is voor de filosofie, en dynamisch verklaren betekent in de fysica wat transcendentaal verklaren betekent in de filosofie" (II 709-10). "Over de natuur filosoferen betekent" vanuit zo'n perspectief dan ook "de natuur scheppen" (II 13).

Resultaat: net als de transcendentaal- of bewustzijnsfilosofie is Schellings natuurfilosofie een transcendentale constructie: in formeel opzicht zijn in beide

gevallen uitgangspunt, werkwijze én resultaat hetzelfde. Telkens wordt uitgegaan van een onvoorwaardelijke activiteit (absolute Ik — Natuur als subject), waarna een complexe transcendentale constructie van een dialectisch-dynamisch proces volgt, waarin en waardoor de genese wordt verklaard van de subjectieve én de objectieve werkelijkheid, zoals die zich in de ervaring aandient. De idee van de natuur als subject en de daarmee verbonden dynamisch-organische beschouwingswijze blijkt vanuit dit perspectief niet méér te zijn dan een enigszins gewaagde extrapolatie van het transcendentale verklaringsmodel, aanvankelijk ontwikkeld als een "geschiedenis van het zelfbewustzijn" (I 306), naar het domein van de natuurlijke werkelijkheid en haar genese.

Met die op het eerste gezicht weinig orthodox-idealistische demarche wou Schelling nochtans gewoon aanknopen bij een problematiek die Kant in de *Kritik der Urteilkraft* had aangesneden : de noodzaak om de natuur minstens zo te denken dat ze verenigbaar was met de zelfverwerkelijking van de menselijke (morele) vrijheid.⁵ — Diezelfde probleemstelling vinden we ook terug in het *Oudste systeemprogramma van het Duitse idealisme* (1796/97), waar expliciet de vraag gesteld wordt hoe de wereld in elkaar moet zitten opdat een moreel wezen mogelijk zou zijn.⁶ Waarmee trouwens meteen de hele optiek van Schellings natuurfilosofie is aangegeven : hij wil een natuurconcept ontwerpen dat niet gewoon verenigbaar is met de menselijke vrijheid, maar dat vóór alles de mogelijkhedenvoorwaarden van die menselijke vrijheid articuleert. Uitgerekend in functie daarvan denkt hij de natuur als activiteit, als spontaneïteit. Die spontaneïteit is immers de natuurlijke prefiguratie van wat op het niveau van de mens zal uitgroeien tot morele vrijheid.⁷ Zowel methodologisch als inhoudelijk denkt Schelling op die manier het hardnekkige subjectivisme van Kant en Fichte te kunnen overschrijden. Methodologisch, omdat de natuurfilosofie alsnog het fundament leek te leveren voor het soeverein gewaande Ik als principe van de transcendentaal- of bewustzijnsfilosofie (UWBN 726); inhoudelijk, omdat dit natuurfilosofische project Schelling toeliet de eenheid te denken van subjectiviteit en objectiviteit, van natuur én geest op grond van één en hetzelfde dynamisch-productieve principe.

Afgezien van de vele ambiguïteiten en idealistische kunstgrepen, van de methodologische valstrikken en twijfelachtige redeneringen die men achter Schellings 'idealistische' natuurfilosofie mag vermoeden — en het gezamenlijke Kant-, Fichte- en Hegelonderzoek heeft in het verleden niets onverlet gelaten om ze systematisch op het spoor te komen — afgezien daarvan dus, blijft voor ons intussen nog steeds de vraag wat het theoretische statuut mag zijn van die natuurfilosofie, of eenvoudiger : hoe men die natuurfilosofie nu eigenlijk moet lezen.

De transcendentiaal filosofische techniek waarbij geconstitueerde objectiviteit teruggevoerd wordt op de activiteit van een transcendentiaal subject, of preciezer : het procédé om, uitgaande van zo'n activiteit, de constitutie van de eindige, objectieve werkelijkheid filosofisch te reconstrueren via een aaneenschakeling van dynamisch-dialectische handelings- of productieprocessen, definieert Schelling als 'Konstruktion'.

Alleen al de uitdrukking 'natuur als subject', waarmee Schelling zowel het object als het principe van zijn natuurfilosofie aangeeft, maakt duidelijk dat de natuurfilosofie dient gelezen als zo'n 'Konstruktion'. 'Natuur als subject' is immers geen descriptieve uitdrukking, maar staat voor de oorspronkelijke natuurlijke activiteit die de genese van de natuur als product (*natura naturata*) inzichtelijk moet maken. De constructie beoogt daarbij niet zozeer de werkelijke genese te 'reconstrueren', dan wel de logische genese, de logische 'Gestalt' van een mogelijke genese te ontwikkelen. De natuurfilosofie biedt ons in die zin nooit de ontwikkelingsdynamica, maar hooguit de ontwikkelingslogica van het natuurlijke wordingsproces. Noties als activiteit, productiviteit, kracht, product, materie, enzovoort, die er worden afgeleid en gebruikt, hebben uitsluitend binnen die constructie een betekenis.⁸

Het theoretische statuut van een dergelijke constructie is daarom opmerkelijk verschillend van dat van een metafysica van de natuur of van een kosmologie. Waar een metafysica van de natuur, in de klassieke dan wel in de kantiaanse zin, steeds het object dat ze wil verklaren vooropstelt, bestaat de specificiteit van Schellings speculatieve fysica er in dat ze haar eigen object — 'de natuur als subject' — zelf eerst moet voortbrengen, vooraleer ze van daaruit de logische genese van de natuur als product kan 'verklaren'.

Op de keper beschouwd, is de 'natuur als subject' een speculatieve fictie, ontworpen om de klassieke incommensurabiliteit van natuur en vrijheid ongedaan te maken; de geldigheid of ongeldigheid ervan blijkt uitsluitend uit haar vermogen om de natuur, zoals die zich aan die vrijheid voordoet, al dan niet inzichtelijk te maken. Op dit 'fictieve' karakter van de natuurfilosofie wijst Schelling trouwens zelf : "We onderscheidden in de constructie van de materie diverse momenten [...] zonder dat we het nodig vonden eraan te herinneren dat die onderscheidingen enkel ten behoeve van het speculatieve denken gemaakt werden; dat men zich bijgevolg niet moet voorstellen dat de natuur die momenten werkelijk, in de tijd doorloopt [...]. Wij achten dergelijke onderscheidingen evenwel noodzakelijk aangezien elke ware constructie *genetisch* moet zijn" (II 659). Het ontologisch voorbehoud dat Schelling hiermee articuleert is inherent aan het statuut van de natuurfilosofie als 'Konstruktion'.

Toch vertellen ook deze regels niet het hele verhaal. Niettegenstaande dit ontologische voorbehoud : dit zogenaamd 'fictieve' karakter van Schellings

speculatieve fysica, lijken zijn natuurfilosofische teksten ook geregeld ontologische pretenties te hebben. Vandaar het dikwijls erg ambigue karakter ervan.⁹ Op andere plaatsen is hij dan weer glashelder, zoals in onderhavig, merkwaardig citaat over de 'Aktionen' (letterlijk : de acties) :

"De oorspronkelijke 'Aktionen' echter *zijn* zelf niet in de *ruimte*, ze kunnen niet als een deel van de materie beschouwd worden. [(in voetnoot :) [...]] Er is geen individualiteit in de materie te brengen zonder dergelijke oorspronkelijke *eenheden*, die geen eenheden van het product, maar van de *productiviteit* zijn.] Onze positie kan bijgevolg het principe van het *dynamisch atomisme* genoemd worden. Want elke oorspronkelijke 'Aktion' is voor ons, net als het atoom voor de corpusculaire filosofie, echt *individueel*, elk is volkomen besloten in zichzelf en stelt zo een *natuurmonade* voor. [(in voetnoot :) Onze stelling is dus niet : er *zijn* in de natuur dergelijke enkelvoudige 'Aktionen'; wel : ze zijn de ideële verklaringprincipes van de kwaliteit. Deze enkelvoudige 'Aktionen' laten zich niet werkelijk aanwijzen — ze *bestaan* niet, ze zijn dat, wat men in de natuur leggen, in de natuur denken moet, om de oorspronkelijke kwaliteiten te verklaren. We dienen dan ook niet méér te bewijzen dan wat we beweerd hebben, namelijk dat dergelijke enkelvoudige 'Aktionen' *gedacht* moeten worden als de ideële verklaringprincipes van alle kwaliteit, en dit bewijs hebben we gegeven]" (II 22-3).

Moderniteitskritiek

Maar behalve een transcendentale constructie is Schellings natuurfilosofie ook en misschien vooral een moderniteitskritiek. Er is reeds op gewezen : het motief van Schellings natuurfilosofische bemoeienissen, en meer in het bijzonder de redenen om een dynamisch-organisch natuurconcept te ontwikkelen, liggen niet zozeer binnen, dan wel buiten de natuur : in de menselijke vrijheid. Zij vormt de eigenlijke inzet, zij is het eigenlijke waarom van de natuurfilosofie. Precies daarom is de natuurfilosofie ook méér dan alleen maar speculatieve fysica. Het is tevens filosofische kritiek : kritiek van die tendensen binnen de moderne cultuur die de menselijke vrijheid, zoals Schelling die begreep, meer leken te bedreigen dan te bevorderen.

Kenmerkend voor de moderne cultuur, aldus Schelling, is de rigide scheiding van 'Geist' en 'Sinnlichkeit', van natuur en geest, van subjectiviteit en objectiviteit. Die scheiding, die voor het eerst haar filosofische articulatie kreeg in de Cartesiaanse tegenstelling tussen 'res extensa' en 'res cogitans', splitste de werkelijkheid op in twee principieel onverenigbare sferen (III 341-2; I(E) 397). Aan de ene kant was er de sfeer van het subject : de sfeer van het denken en van de vrije wil; aan de andere kant de sfeer van het object : de sfeer van de brute,

domme en dode materialiteit, volkomen beheerst door efficiënt-causale wetmatigheden (I(E) 395). Die opdeling van de werkelijkheid, aldus Schelling, is in de moderniteit, en meer bepaald in haar verlichte, intellectualistische variant, uitgegroeid tot een paradigmatisch denkmodel (III 296-7, 697).

Schelling doelt op het mechanistische denkmodel en zijn typische 'beheersingslogica', dat sinds het aanbreken van de Verlichting bepalend was geworden voor de meest uiteenlopende domeinen van de moderne cultuur. In de wetenschap wordt de natuur eenzijdig gedefinieerd als een blind mechanisme en gereduceerd tot een technisch manipuleerbaar instrument ten behoeve van de nog jonge 'homo oeconomicus' (III 704-5). Op moreel vlak is het niet anders. Wat voor de uitwendige natuur geldt, geldt immers evengoed voor de inwendige natuur : ook in de verhouding tot zichzelf en tot de eigen zinnelijkheid trekt de verlichte mens de eis tot perfecte beheersing radicaal door. Zelfbeheersing en zelfdiscipline worden bekleed met de hoogste morele waardigheid. En wat goed is voor het individu moet dat ongetwijfeld ook zijn voor de gemeenschap. Dezelfde mechanistische beheersingslogica die het wetenschappelijke kennen, het technische kunnen, de economische groei en de morele waardigheid bepaalde, zou tenslotte ook de moderne samenleving sturen (III 645). In naam van de individuele vrijheid werden nieuwe, verlichte staats- en samenlevingsvormen ontworpen, steevast gemodelleerd naar goed geoliede machines. Maar telkens, aldus Schelling, leken dergelijke mechanische rechtsordes meer onvrijheid te creëren dan mogelijk te maken. De Franse Revolutie was daarop geen uitzondering gebleken.

Beschouwd tegen die achtergrond heeft Schellings natuurfilosofie en het erin aanwezige pleidooi voor een rehabilitatie van natuur en zinnelijkheid als onophefbare mogelijkheidsvoorwaarden van de menselijke vrijheid, niet zomaar een kritische, maar zelfs een uitdrukkelijke polemische dimensie. Dit mag althans blijken uit de scherpe bewoordingen waarmee hij Fichte nog in 1806 de mantel uitveegt omwille van diens onvermogen om zich een andere dan puur instrumentele kijk op de natuur voor te stellen : "Want wat is tenslotte de essentie van [Fichtes] kijk op de natuur ? Die, namelijk, dat de natuur gebruikt, benut moet worden, dat ze geen andere reden van bestaan heeft dan gebruikt te worden; hij benadert de natuur vanuit het principe van de economische doelrationaliteit [das ökonomisch-teleologische Princip]. 'Zo hoort het ook', stelt [Fichte] trouwens, 'opdat het menselijke leven door de eigen vrijheid vrij zou worden. Daartoe is het nodig dat men de natuur onderwerpt aan menselijke doelstellingen'" (III 611). Zo'n denkstijl, zo'n grondhouding wil Schelling met zijn natuurfilosofie een halt toeroepen. Tegen een dergelijke instrumentele visie op de natuur, maar ook tegen het vernietigende vrijheidsconcept dat erachter schuilgaat, is Schellings natuurfilosofie gericht. Dáárom bepleit Schelling een rehabilitatie van de zinnelijkheid, dáárom bepleit hij een organisch natuurconcept, dáárom tenslotte construeert

hij een werkelijkheidsvisie waarin subject en object niet voortdurend tegen elkaar uitgespeeld worden, maar waarin ze verenigd zijn als de onderscheiden verbijzonderingen van eenzelfde absolute productiviteit.

Ethiek

Schellings natuurfilosofie — zoveel is intussen wel gebleken — wordt dus uiteindelijk gemotiveerd door een uitdrukkelijk normatieve stellingname : door een ethiek, waarin vrijheid niet vereenzelvigd wordt met beheersing en waarin emancipatie niet uitloopt op onderdrukking. Wat de intellectualistische Verlichtingsmoraal als steen des aanstoots had beschouwd en daarom ook systematisch had onderdrukt, wordt hier gerecupereerd als mogelijkheidsvoorwaarde én vehikel van een nieuwe, meer humane ethiek : natuur en zinnelijkheid zijn niet langer obstakels voor de vrijheid, maar maken vrijheid precies mogelijk. Het assumeren van die natuurlijkheid is dan ook een eerste voorwaarde voor de (morele) uitbouw van die vrijheid. Daartoe wil de natuurfilosofie de theoretische bijdrage leveren : door aan te tonen hoe en waarin vrijheid en natuurlijkheid verenigd zijn.

Schellings natuurfilosofie is in die zin door en door gefundeerd in een ethiek, en niet omgekeerd. Zijn natuurfilosofie is geen op zich staande, normatief vrijblijvende studie van de natuur, waaruit zo mogelijk een ethiek zou kunnen worden afgeleid, integendeel. Schellings natuurfilosofie ontleent haar normatief gehalte volledig aan het vrijheidsconcept en de ethiek, in functie waarvan ze ook ontworpen werd.

Dit concept van vrijheid is echter op zijn zachtst gezegd, vaag en ambigu en misschien niet eens erg consistent. Bondig geformuleerd brengt het twee onderscheiden vrijheidsbegrippen samen : dat van de vrijheid als zelfontplooiing, dat uitstekend aansluit bij de idee van de natuur als dynamisch proces; en dat van de vrijheid als zelfbeheersing, dat de morele suprematie van de geest op de zinnelijkheid moet vasthouden. — Schellings kritische positie tegenover het intellectualisme van de *Aufklärung* komt dan neer op de stelling dat vrijheid als zelfontplooiing niet in tegenspraak hoeft te zijn met vrijheid als zelfbeheersing; dat natuurlijke spontaneïteit verenigbaar is met morele vrijheid; kortom, dat plicht en geluk kunnen samenvallen en dat idealiter ook doen.

Dit is de ethische én emancipatorische boodschap die de natuurfilosofie de moderne mens voorhoudt. Het is een boodschap voor de verscheurde mens, voor de mens die heen en weer geslingerd wordt tussen zinnelijk geluk en morele zelfdiscipline, tussen intellectuele 'Bildung' en doelrationele efficiëntie, tussen artistieke verbeelding en pragmatische berekening, en beide zo moeilijk met elkaar weet te verzoenen. Het is terzelfdertijd ook de belofte, dat wat eens werkelijkheid was in de pre-moderne, antiek-Griekse cultuur, ooit opnieuw werkelijkheid zal

zijn, wanneer het eenzijdige instrumentaliseren van menselijke verhoudingen definitief uit de wereld zal zijn geholpen en de mens nog slechts in harmonie zal leven met zijn medemens en met de hem omringende natuur (III 540-1).

Schellings natuurfilosofische boodschap is dus vóór alles een boodschap voor de mens; niet voor de natuur. De ethiek die hij voorstaat drukt niet een bekommernis uit omtrent de natuur als natuur, maar omtrent de natuur voor zover ze voorwaarde én vehikel is en kan zijn voor een welbepaald soort menselijke vrijheid. Onduidelijk blijft of de zorg om die menselijke vrijheid *ipso facto* ook een zorg om de natuur impliceert of zelfs garandeert. Schelling laat dát in elk geval niet zien.

III. Natuurfilosofie en moderniteit

Het feit dat Schelling zijn natuurfilosofische interesses kadert binnen het ruimere debat rond moderniteit is interessant. Op die manier verwijst hij ons immers naar de enige cultuurhistorische samenhang, van waaruit de milieuproblematiek filosofisch én normatief zinvol ter sprake kan gebracht worden.

Moderniteit

De confrontatie tussen Schellings natuurfilosofie met de moderniteit, waarop ze een antwoord wil zijn, leert ons alvast iets over die moderniteit. Schellings beeld van de moderniteit wordt beheerst door een reeks van antagonismen, die filosofisch terug te voeren zijn op de fundamentele tegenstelling tussen subjectiviteit en objectiviteit. Zo zijn er de antagonismen tussen God en mens, tussen mens en natuur, tussen individu en gemeenschap, tussen geest en zinnelijkheid. Belangrijk is evenwel dat Schelling die tegenstelling niet als oorspronkelijk beschouwt, maar het ontstaan ervan duidelijk verbindt met de opkomst van het christendom, waarvan de grondintuïties door Descartes accuraat gearticuleerd zouden worden. In de Griekse oudheid, dus vóór het christendom, aldus Schelling, bestonden dergelijke antagonismen *überhaupt* niet: goden en mensen, individu en gemeenschap leefden toen nog in een 'natuurlijke' eenheid. Die historisering van de moderniteit en haar antagonismen, brengt Schelling ertoe de moderne periode te beschouwen als een (onvermijdelijke) overgangsfase op weg naar een 'Jenseits der Moderne', naar een nieuwsoortige cultuur waar de moderne differentiaties en antagonismen op nog ongeziene wijze verzoend en verenigd zullen worden. Tot een dergelijk overschrijden van de grenzen van de moderniteit wil Schelling met zijn natuurfilosofie bijdragen.

De moeilijkheid van Schellings (natuur)filosofische moderniteitskritiek is niet alléén of niet zozeer dat ze geformuleerd wordt vanuit een ethisch perspectief dat reeds voorbij het moderne ligt, maar vooral dat ze steunt op een metafysica van de geschiedenis. Zo'n metafysica ontslaat Schelling immers van een meer indringende analyse van de oorsprong en de werking van de mechanismen die verantwoordelijk zijn voor de correct waargenomen, maar steeds ook betreunde tegenstellingen en tendensen binnen de moderne samenleving. Anders geformuleerd : Schellings natuurfilosofische moderniteitskritiek neemt het fenomeen van de moderniteit te weinig *au sérieux*; precies daarom is zijn afwijzende kritiek te massaal en dus ook ... ineffectief.

Intellectuele kritiek

De confrontatie tussen Schellings natuurfilosofie met de moderniteit leert ons ook iets over de draagwijdte van een dergelijke filosofische of intellectuele kritiek.

Zo moeten we vaststellen dat de dynamiek van modernisering en rationalisering (Weber) zich heeft doorgezet in weerwil van de scherpe kritiek van de kant van Schellings natuurfilosofie en van de ruimere romantisch-idealistische 'tegencultuur'. Ook al leidde de verdergaande differentiatie van het maatschappelijke handelen geregeld tot normatieve conflicten, toch is het proces van modernisering grotendeels immuun gebleven voor dergelijke, bij uitstek intellectuele kritiek.

Verder stellen we ook vast dat het beeld dat we momenteel van de natuur hebben, in intellectueel opzicht althans, sterk verwant is met dat van de romantische natuurfilosofie. Zo spreken we weliswaar niet meer over organismen of over de natuur als een organisme, maar hebben we het bij voorkeur over 'ecosystemen'. Toch mag er geen twijfel over bestaan dat het grondpatroon van Schellings organismeconcept — een dynamisch krachtenspel, dat zichzelf gestalte geeft en voortdurend op zoek is naar een nieuw, want steeds weer verstoord evenwicht — in ruime mate de begripsinhoud dekt van wat vanuit systeemtheoretisch perspectief een 'eco-systeem' wordt genoemd. Ook daar gaat het immers om een 'autopoëtisch' (Luhmann) gebeuren dat een evenwicht zoekt te bewaren binnen zichzelf en met zijn omgeving via 'reductie van complexiteit'. Het is echter helemaal niet duidelijk of Schellings natuurfilosofisch organismeconcept op enigerlei wijze aandeel heeft gehad in de vorming van onze huidige notie van 'ecosysteem'. Daarvoor ontbreekt elk aantoonbaar historisch-causaal verband tussen beide.

Tot slot echter moeten we óók vaststellen dat het beschikken over een concept van de natuur als (organisme of) eco-systeem, met de daaraan verbonden

normatieve en sociaal-technische directieven voor een ecologisch verantwoord productie- en consumptiepatroon, blijkbaar niet volstaat om ons allen daadwerkelijk op een milieuvriendelijke manier te doen leven. Kennelijk zijn er binnen de moderne samenleving diverse en in vele gevallen zelfs tegengestelde logica's en mechanismen aan het werk, die een soort onvermijdelijkheid hebben en die we niet op elkaar weten af te stemmen of met elkaar weten te verzoenen; niet op maatschappelijk vlak, en ook niet binnen ons dagelijkse leef- en gedragspatroon.

IV. Besluit

Na dit alles blijkt het selectief ophalen van vervlogen natuurfilosofisch gedachtengoed voor het actuele milieudebat een weinig nuttige bezigheid — althans, wanneer men hoopt dit gedachtengoed te kunnen recycleren voor hedendaags gebruik. Wat met natuurlijk materiaal mogelijk is, kan nu eenmaal niet met historisch materiaal, ook al is dit materiaal als tekst nog tastbaar present.

Wat daarentegen wel 'recycleerbaar' lijkt en zelfs een constante is gebleken in de geschiedenis van de moderne filosofische kritiek is het blijvend onvermogen om haar normatieve aanspraken maatschappelijke effectiviteit te verlenen. Dit doet onvermijdelijk de vraag rijzen wat dan nog de betekenis, de rol of de plaats kan zijn van zo'n filosofische kritiek in sociaal-ethische aangelegenheden zoals het milieudebat.

Bij wijze van afsluiter en in weerwil van het voorgaande, zou ik alsnog op die pregnante vraag willen ingaan.

Een eerste voorwaarde om vanuit filosofische hoek zinvol en kritisch in te haken op de moderniteit en haar mogelijk kwalijke gevolgen voor bijvoorbeeld het milieu — ook dat heeft ons de geschiedenis van Schellings natuurfilosofie bijgebracht — bestaat erin die moderniteit radicaal *au sérieux* te nemen; ze te beschouwen als de onvermijdelijke bestaansconditie waarin wij enerzijds noodgedwongen, maar — in vergelijking met andere en oudere culturen — anderzijds ook relatief geëmancipeerd leven. Dat betekent dat we het gedifferentieerd-zijn, dat we de onvermijdelijke (normatieve) antagonismen van de moderne samenleving erkennen en we geen alternatieven ontwikkelen, waarin die conflicten ontkend of toegedekt worden.

Filosofische kritiek lijkt me binnen een dergelijke gedifferentieerde context noodzakelijk beperkt te moeten blijven tot een locale en momentane kritische reflectie, die wel de discussie over normen op een ruimere schaal wil aangaan, maar geen (normerende) totaalvisie meer zoekt te krijgen op het (maatschappelijke) leven als geheel.

Daarenboven impliceert diezelfde moderne, gedifferentieerde context ook, dat de intellectuele of filosofische kritiek weliswaar maatschappelijke analyses, logische argumentaties, normatieve gezichtspunten en cultuurkritische perspectieven kan ontwikkelen, die dan ter beschikking staan van politici en beleidsmensen allerhande, — maar over het wanneer en vooral over het hoe die argumenten zullen benut worden beslist in geen geval nog de filosoof/intellectueel.

Een dergelijke op het eerste gezicht nogal sceptische kijk op de mogelijkheden van intellectuele kritiek, ook ten overstaan van het milieuprobleem, vertoont twee grote moeilijkheden. Om te beginnen wordt op die manier de onmiddellijke band tussen filosofische kritiek en kritische praktijk doorgesneden. Daarenboven lijkt het als noodzakelijk voorgestelde lokale karakter van de filosofische kritiek een rechtstreekse aanslag in te houden op haar — van oudsher erkende — tendens tot universaliteit (Kant).

Wat het tweede probleem betreft meen ik dat de erkenning van de tijd-ruimtelijke localiteit van elke filosofische kritiek niet in tegenspraak hoeft te zijn met bepaalde van haar universaliteitsaanspraken. Men zou immers kunnen verdedigen dat elke filosofische kritiek minstens op theoretisch vlak haar onvermijdelijke particulariteit moet trachten te overstijgen door de discussie aan te gaan met waardesystemen, overtuigingen, normatieve apriori's die met de imperatieven van de betrokken filosofische kritiek concurreren of er zelfs mee in conflict zijn. Niet in het vastleggen van een allesomvattende of alle particulariteit overstijgende normativiteit, maar in het aangaan van discussies en onderhandelingen met tegengestelde normensystemen, maakt een rationele kritiek haar aanspraken op universaliseerbaarheid waar. Door haar imperatieven bespreekbaar te maken, door haar bereidheid om zich via discussie en onderhandeling te proberen dóórzetten, overstijgt de rationele kritiek niet alleen haar initieel lokaal karakter, maar bewijst ze bovendien haar mogelijke universaliseerbaarheid.

Wat de eerste moeilijkheid betreft — het doorknippen van de onmiddellijke band tussen theoretische kritiek en kritische praktijk — illustreert de wijze waarop de milieubeweging en meer in het bijzonder 'Greenpeace' omgaat met kritiek, in zekere zin wat ik bedoel. *Greenpeace* publiceert geen wijsgerig-normatieve traktaten over de verhouding tussen natuur en mens. Die theoretische kritiek laat ze over aan gespecialiseerde wetenschappers, inclusief filosofen. De organisatie heeft naar filosofische maatstaven wellicht zelfs een eerder vaag gearticuleerd natuurconcept. Maar het kritisch potentieel van de organisatie ligt niet dáár. *Greenpeace* is namelijk zo modern om zich uitsluitend te concentreren op haar kritische praktijk, om haar kritische praktijk te professionaliseren, in functie van de efficiëntie. Haar kritiek is fysisch, lokaal én effectief. *Greenpeace* haakt systematisch in op een particulier spanningsveld tussen ecologie en economie waar de balans dreigt om te slaan ten nadele van de ecologie. Door haar kritische

praktijk te enten op een locale spanning binnen de moderniteit (tussen economie en ecologie) wil de organisatie die spanning niet doen verdwijnen — wat trouwens onmogelijk is — maar tracht ze ertoe bij te dragen dat het evenwicht tussen beide concurrerende waardesystemen althans tijdelijk hersteld wordt.

Slaagt een filosoof/intellectueel erin krachtige argumenten ter beschikking te stellen van een dergelijke kritische praktijk — argumenten, die aan de onderhandelingstafel daarenboven nog effect blijken te hebben, dan heeft hij met zijn filosofische kritiek meer bereikt dan hij ooit had mogen verhoppen.

Epiloog

Ik ben mijn essay begonnen met grenzen te stellen aan de mogelijke recycleerbaarheid van historisch filosofisch gedachtengoed. Ik eindig met het terugschroeven van het mogelijk maatschappelijk impact van de filosofische kritiek. Beide demarches hebben eenzelfde achtergrond: de kritiek op het auratisch lezen, op het auratisch omgaan met filosofische teksten en hun auteurs. Wát mijn kritiek mobiliseert, is de overtuiging dat een dergelijk omgaan met filosofische teksten de filosofische kritiek onschadelijk maakt door hem als een 'verheven woord' boven en buiten het moderne spanningsveld te houden. Om effectief te zijn moet de filosofie haar aura afleggen en zich *in* dat moderne spanningsveld begeven. Om effectief te zijn moet de filosofie de moderniteit dus ter harte, moet ze de moderniteit ernstig nemen. De prijs die ze daarvoor moet betalen is evenwel dat ze zich onderwerpt aan de logica en de mechanismen van die moderniteit. Wat betekent dat ze zich specialiseert: zich terugtrekt op een bepaald, beperkt terrein en niet langer pretendeert een normerende totaalvisie te kunnen ontwikkelen op het moderne maatschappelijke leven als geheel.

Noten

*Een eerste versie van dit artikel heeft als discussietekst gediend voor de Wijsgerige Vereniging Thomas van Aquino (vergadering van 23 mei 1992).

¹Vgl. de brief van Hegel aan Schelling, dd. 16 april 1795, de brief van Schelling aan Hegel, dd. 21 juli 1795, en de brief van Hölderlin aan Niethammer, dd. 24 februari 1796 (opgenomen in M. Frank und G. Kurz (Hrsg.), *Materialien zu Schellings philosophischen Anfängen*. Frankfurt/M., Suhrkamp, 1975, blz. 130, 132, 142-3).

²F. Schiller, *Über die ästhetische Erziehung des Menschen*. In *Sämtliche Werke* (Säkularausgabe, Bd. V: *Philosophische Schriften*). Stuttgart, Fackelverlag, 1985, blz. 276.

³Vgl. de brief van Schelling aan Hegel dd. 4 februari 1795 (opgenomen in M. Frank und G. Kurz (Hrsg.), *Materialien zu Schellings philosophischen Anfängen*, blz. 127).

⁴Later volgen : *Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie* (1799), *Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie* (1799), *Allgemeine Deduktion des dynamischen Prozesses* (1800), *Über den wahren Begriff der Naturphilosophie* (1801), *Darstellung meines Systems der Philosophie* (1801), *Über das Verhältnis der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt* (1802), *Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie* (1802), *System der gesamten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere* (1804), *Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichteschen Lehre* (1806). — Ik verwijs naar *Schellings Werke*. Nach der Originalausgabe in neuer Anordnung herausgegeben von M. Schröter. München, Becksche Verlagsbuchhandlung, 1927 ff. (sigel : *Hauptbände* : I-VI / *Ergänzungsbände* : I(E)-VI(E)).

⁵I. Kant, *Kritik der Urteilskraft* (Ph. Bib. 39a). Hamburg, Felix Meiner, 1974, blz. 11.

⁶A. Braeckman, "'Het oudste systeemprogramma van het Duitse idealisme' : een romantisch manifest over kunst en het einde van de politiek. Vertaald en van enig commentaar voorzien." In : *De Uil van Minerva*, 5/2 (1988-9), blz. 105.

⁷H. Krings, "Vorbemerkungen zu Schellings Naturphilosophie". In L. Hasler (Hrsg.), *Schelling. Seine Bedeutung für eine Philosophie der Natur und der Geschichte*. Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1981, p. 74; H. Krings, "Natur als Subjekt. Ein Grundzug der spekulativen Physik Schellings". In R. Heckmann, H. Krings u. R. Meyer (Hrsg.), *Natur und Subjektivität. Zur Auseinandersetzung mit der Naturphilosophie des jungen Schelling*. Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1985, blz. 112, 127.

⁸Zie daartoe het uitstekende artikel van H. Krings "Natur als Subjekt. Ein Grundzug der spekulativen Physik Schellings", blz. 112-117, 124.

⁹Die ambigüiteit is typisch voor het post-kantiaanse idealisme. De radicalisering van Kants kritische filosofie bracht immers met zich mee dat de constitutie van de werkelijkheid voor het bewustzijn nog moeilijk los te koppelen resp. te onderscheiden viel van de constitutie van de werkelijkheid als werkelijkheid. De post-kantianen wilden in zekere zin de kwadratuur van de cirkel : een transcendentiaal-filosofie ontwerpen die terzelfdertijd ook ontologie was (cf. R. Heckmann, H. Krings u. R. Meyer (Hrsg.), *Natur und Subjektivität. Zur Auseinandersetzung mit der Naturphilosophie des jungen Schelling*, blz. 233).