

LORE HÜHN

Die Idee der Neuen Mythologie

Schellings Weg einer naturphilosophischen Fundierung

Lore Hühn (Berlin)

Die Idee der Neuen Mythologie. Schellings Weg einer naturphilosophischen Fundierung

In der gegenwärtigen Diskussion um die Neubewertung des Mythos um 1800 werden häufig eingeschliffene Deutungsmuster kolportiert, die sehr Unterschiedliches bezeichnen. Doch wer sich eine Formel wie ‚der Mythos als das Andere der Vernunft‘ vorgeben läßt, muß zunächst die Berechtigung solcher Formeln am Textmaterial nachweisen und hier sehr sorgfältig durchbuchstabieren, was die Andersheit des Anderen denn ausmacht und worin diese sich von der Vernunft unterscheidet. Zu einem Überdenken mittlerweile modisch gewordener Schemata dürfte die Programmatik der Neuen Mythologie herausfordern, die an der Wende zum 19. Jahrhundert vor allem in Schelling einen ihrer wortmächtigsten Anwälte gefunden hat. Im März des Jahres 1800 schließt dieser sein *System des Transzendentalen Idealismus* mit der spekulativen Figur einer sich mythologisch vollendenden Philosophie ab; eine Vollendung freilich, die ins Werk zu setzen Schelling letztlich nicht der für ihn gegenwärtigen, vielmehr der kommenden Geschichte der Menschheit überträgt: „Wie aber eine Neue Mythologie, (..), selbst entstehen könne, dieß ist ein Problem, dessen Auflösung allein von den künftigen Schicksalen der Welt, und dem weiteren Verlauf der Geschichte zu erwarten ist.“¹

Die Losung der Neuen Mythologie ist um 1800 nicht neu. Bekanntlich taucht sie in dem von Hegel niedergeschriebenen, berühmt-berüchtigten *Ältesten Systemprogramm des deutschen Idealismus* (1796/97) erstmals auf, und seitdem hat sie unter den idealistischen und romantischen Autoren der allerersten Stunde Geschichte gemacht.² Sie avanciert zu einer Art Leerstelle für die philosophischen und literarischen Utopien, welche die Grenzziehungen aufgeklärter Vernunft nicht allein irritieren, vielmehr diese auf eine noch ausstehende, offene Form der Wirklichkeit hin überschreiten. In dem Bemühen, diese Leerstelle zu besetzen und auszufüllen,

1 Schelling, Friedrich Wilhelm Josef: *Sämtliche Werke*, hg. von K. F. A. Schelling, Stuttgart 1856 ff. (= SW), Band III, S. 629.

2 Vgl. Christoph Jamme und Helmut Schneider (Hrsg.), *Mythologie der Vernunft. Hegels „ältestes Systemprogramm des deutschen Idealismus“*, Frankfurt/M. 1984.

treffen verwandte Konzeptionen der Tübinger Stiftsfreunde³ ebenso aufeinander wie solche, die quer, wenn nicht gar in Konkurrenz⁴ zu diesen stehen.

³ Vgl. Bernhard Lypp, *Poetische Religion*, in: Walter Jaeschke und Helmut Holzhey (Hrsg.), *Früher Idealismus und Frühromantik. Der Streit um die Grundlagen der Ästhetik (1795–1805)*, Hamburg 1990, S. 99.

⁴ Es ist vor allem Friedrich Schlegel, durch den das Projekt der Neuen Mythologie im Kreis der Jenaer Romantik an Bedeutung gewinnt. Vgl. Heinz Gockel, *Zur Neuen Mythologie der Romantik*, in: Jaeschke/Holzhey: *Früher Idealismus*, S. 128; vgl. auch Karl Heinz Bohrer, *Friedrich Schlegels Rede über die Mythologie*, in: Karl Heinz Bohrer (Hrsg.), *Mythos und Moderne*, Frankfurt/M. 1983, S. 52–82. In der „Rede über die Mythologie“ — dem programmatischen Hauptteil des „Gesprächs über die Poesie“ (1800) — bindet er die geschichtliche Möglichkeit einer ästhetischen Revolutionierung des Zeitalters ausdrücklich an die Wiedergewinnung eines verloren geglaubten Mittelpunktes: „Es fehlt, behaupte ich, unsrer Poesie an einem Mittelpunkt, wie es die Mythologie für die der Alten war, und alles Wesentliche, worin die moderne Dichtkunst der antiken nachsteht, läßt sich in die Worte zusammenfassen: Wir haben keine Mythologie. Aber, setze ich hinzu, wir sind nahe daran, eine zu erhalten, oder vielmehr es wird Zeit, daß wir ernsthaft dazu mitwirken sollen, eine hervorzubringen.“ Friedrich Schlegel, *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, hrsg. von Ernst Behler u. a., Paderborn/München/Wien 1979 ff. (= KA), Band II, S. 312. Schlegels Interesse an der Rehabilitierung des Mythos steht ganz im Zeichen des „ästhetischen Imperativs“ (F. Schlegel KA I, S. 214). Dieser zielt auf eine radikale Poetisierung des Daseins derart, daß die Poesie als die ursprüngliche Erfahrungswirklichkeit zugleich das übergreifende Ganze bildet. Erstrebt wird die Neudefinition dessen, was wirklich ist. Doch dieses Neue sucht Schlegel nicht aus der Kritik des bislang Verfehlten und Verdrängten zu ermitteln. „Den Gang und die Gesetze der vernünftig denkenden Vernunft“ aufhebend will er vielmehr *unmittelbar* „uns wieder in die schöne Verwirrung der Fantasie, in das ursprüngliche Chaos der menschlichen Natur“ (F. Schlegel KA II, 319) versetzen. *Unbeschadet* des „Gang(s) der Vernunft“ glaubt er mithin, die schöpferischen Potentiale mythischer Weltauslegung beschwören und *direkt* für den herbeigesehnten, ästhetischen Neubeginn freisetzen zu können. Vgl. Bernd Bräutigam, *Leben wie im Roman. Untersuchungen zum ästhetischen Imperativ im Frühwerk Friedrich Schlegels (1794–1800)*, Paderborn u. a. 1986, S. 13 ff. Für ihn ist mit dem Ende des philosophischen Diskurses der Vernunft *revisionslos* der Neuanfang mit der Poesie zu machen. Er argumentiert dabei unter der Prämisse, die Vernunft selbst sei von ihrer mythologischen Abkunft her durch die ursprüngliche Spontanität künstlerischen Schaffens mitgeprägt und durchherrscht. Offenkundig wendet er sich mit dem Ruf nach der Neuen Mythologie zwar gegen die Hochschätzung, welche der aufklärerische Diskurs der Vernunft beimißt, nämlich die höchstmögliche Form der Wirklichkeit, ja deren „Mittelpunkt“ zu bezeichnen. Doch man kann nicht nachdrücklich genug darauf verweisen, daß Schlegel im Kontrast zu Schelling mit dieser Gegenwendung alles andere als eine kritische Revision der „vernünftig denkenden Vernunft“ selbst intendiert. Deren „Gang“ und „Gesetze“ läßt er faktisch unangetastet bestehen, gleichwohl er ihre ästhetische Überformung bewußt anstrebt. Schlegels Interesse an der Erneuerung des Mythos ist dem Schellings — soviel läßt sich vorab sagen —

Schelling nimmt im Hinblick auf die in Rede stehende Konzeption eine Sonderstellung gegenüber allen anderen Zeitgenossen seines Jenaer Umfeldes ein. Er ist derjenige unter den Idealisten, der die Idee einer Neuen Mythologie zu einem zentralen Moment der ganzen Naturphilosophie erhebt.⁵ In der „Philosophie der Kunst“, die er im Winter des Jahres 1802 noch in Jena vorträgt, findet sich die bemerkenswerte Selbsteinschätzung: „und ich verhehle meine Ueberzeugung nicht, daß in der Naturphilosophie, wie sie sich aus dem idealistischen Princip gebildet hat, die erste ferne Anlage jener künftigen Symbolik und derjenigen Mythologie gemacht ist, welche nicht ein Einzelner, sondern die ganze Zeit geschaffen haben wird.“⁶

Mit der gegen Fichte vollzogenen Rehabilitierung der Natur beansprucht Schelling in eins, den Grundstein für die poetische Einlösung der Neuen Mythologie gelegt zu haben. In der Überzeugung, die notwendigen theoretischen Vorarbeiten selbst erbracht und in seinen naturphilosophischen Schriften niedergelegt zu haben, gibt Schelling sich hinsichtlich einer solchen Einlösung außerordentlich zuversichtlich. Ungleich höhere Chancen jedenfalls als Hegel⁷ räumt er der poetischen Realisierung des ganzen Projektes ein. Als dieser in den Jahren 1803/04 die Idee einer Neuen Mythologie endgültig verabschiedet, ist Schelling gerade dabei, sie an Dante zu profilieren. In dessen Hauptwerk, der *Divina Commedia*, glaubt er, die mustergültige Vorlage für ein zukünftiges Epos gefunden zu haben, welches das Gesamtwissen der modernen Zeit in sich fassen und repräsentieren soll.⁸ Dies ist in der jüngeren Forschung völlig zu Recht mit Hinsicht auf die 1803 im *Kritischen Journal der Philosophie* erschienene Abhandlung *Über Dante in philosophischer Beziehung* her-

durchaus verwandt. Beide sind darum bemüht, eine völlig neue Form der Wirklichkeitserfahrung zu ermöglichen. Doch grundverschieden sind die Modelle, innerhalb derer der geschichtliche status quo auf die utopische Dimension einer allererst zu stiftenden Welt überschritten werden soll. Während Schlegel glaubt, im Medium der Kunst auf diese direkt „hinwirken“ zu können, versucht Schelling über den „Umweg“ der Besinnung auf das bislang Verfehlete und Vergessene eine Annäherung.

5 Vgl. Hans Freier, *Die Rückkehr der Götter. Von der ästhetischen Überschreitung der Wissensgrenze zur Mythologie der Moderne*, Stuttgart 1976, S. 89 f.

6 Schelling SW V, S. 449.

7 Vgl. Christoph Jamme, *Aufklärung via Mythologie. Zum Zusammenhang von Naturbeherrschung und Naturfrömmigkeit um 1800*, in: ders. u. Gerhard Kurz (Hrsg.), *Idealismus und Aufklärung. Kontinuität und Kritik der Aufklärung in Philosophie und Poesie um 1800*, Stuttgart 1988, S. 54.

8 „Dante ist in dieser Rücksicht urbildlich, da er ausgesprochen hat, was der moderne Dichter zu thun hat, um das Ganze der Geschichte und Bildung seiner Zeit, den einzigen mythologischen Stoff, der ihm vorliegt, in einem poetischen Ganzen niederzulegen.“ (Schelling SW V, S. 156)

vorgehoben worden.⁹ Doch die Stilisierung Dantes zu dem Urbild, an dem sich die künftige Dichtung orientieren solle, macht nur die *eine* Seite der Schellingschen Bemühungen um eine Neue Mythologie aus.¹⁰

Es greift zu kurz, wollte man die in Dante präfigurierte, epische Realisierung des Projektes nur aus sich heraus verstehen, ohne zugleich den naturphilosophischen Weg dorthin mitzuberechnen. Die *andere* Seite liegt in nichts weniger als der naturphilosophischen Fundierung des Selbstbewußtseins, welche Schelling in kritischer Abkehr von Fichte zumal in seinem *System des Transzendentalen Idealismus* vollzieht.

Der junge Schelling hat hier die (von Fichte) als Nicht-Ich begriffene Natur in ein Ergebnis unbewußt vollzogener Handlungen des Ich aufgelöst und damit dessen Macht auf das Ganze ausgeweitet. Die Natur wertet er zu dem Ort auf, an welchem das Ich nicht eine bloß zu überwindende Schranke, vielmehr die ermöglichende Voraussetzung seiner selbst erfährt. Fichtes Ideal ist eine Natur, die gleichsam ohne Rest zum Substrat menschlicher Herrschaft gerät. Seine Forderung an den Menschen, solange zu handeln, bis denn „alle Materie das Gepräge seiner (des Menschen, L. H.) Einwirkung trage“¹¹, stülpt der Natur von außen jenen Handlungscharakter über, der ihr nach Schelling ursprünglich inhäriert.

Es ist bekannt, daß Schelling zeitlebens gegen das Fichtesche Ansinnen, die Natur zu einem bloßen Reservoir für menschliche Zwecksetzungen herabzustufen, polemisierte.¹² Doch die provokative Stoßkraft seiner

9 Wolfram Högbe, *Prädikation und Genesis*, Frankfurt/M. 1989, S. 25 ff. Vgl. auch Claudia Becker, *Im Allerheiligsten, wo Religion und Poesie verbündet*. F. W. J. Schellings Aufsatz *Über Dante in philosophischer Beziehung* im Kontext der idealistischen Bemühungen um eine Neue Mythologie, in: Helmut Bachmaier und Thomas Rentsch (Hrsg.), *Poetische Autonomie? Zur Wechselwirkung von Dichtung und Philosophie in der Epoche Goethes und Hölderlins*, Stuttgart 1987, S. 308–328.

10 Vgl. Thomas Leinkauf, *Kunst und Reflexion. Untersuchungen zum Verhältnis Philipp Otto Runge zur philosophischen Tradition*, München 1987, S. 254 ff.

11 Vgl. Fichte, Johann Gottlieb: *Werke*, hg. von Immanuel Hermann Fichte, Berlin 1971. Nachdruck der Ausgaben: J. G. Fichtes sämtliche Werke, hg. von I. H. Fichte, Berlin 1845/46 (= SW), Band I, S. 351.

12 In der 1806 geschriebenen Streitschrift *Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichteschen Lehre* polemisiert Schelling: Fichte will die Natur „nur nicht als lebendig haben, aber als todt will er sie allerdings haben, als etwas, darauf er einwirken, das er bearbeiten und mit Füßen treten kann. (. . .); denn was ist am Ende die Essenz seiner (Fichtes, L. H.) ganzen Meinung von der Natur? Es ist die, daß die Natur gebraucht, benutzt werden soll, und daß sie zu nichts weiter da ist, als gebraucht zu werden; sein Princip, wonach er die Natur ansieht, ist das ökonomisch-teleologische Princip.“ (Schelling SW VII, S. 17) Und was er von einem solchen hält, daraus macht Schelling kein Geheimnis: „Was ist dem ächten Naturforscher in innigster Seele widriger als die teleolo-

Kritik wird nur verständlich, wenn man zugleich die ontologische Umdeutung mitbedenkt, die der Begriff der Freiheit bei ihm erfährt. Fichte – so blickt Schelling zurück – hat „zuerst die Freiheit in ihr Recht eingesetzt. Dass er diese Lehre auf das menschliche Ich beschränkte, dies war seine individuelle Schranke. Denkt man sich diese hinweg, so hat er schon verkündet, dass alles durch Freiheit sei.“¹³

Schelling intendiert ein Wirklichkeitsverständnis, das in allem die Signatur der Freiheit tragen soll. „Nur wer Freiheit gekostet hat, kann

gische Ansicht und Betrachtung der Dinge. In älteren Systemen war es wenigstens die Offenbarung der Güte, Weisheit und Macht des ewigen Wesens, die als Urzweck der Natur zu Grunde gelegt wurde: im Fichteschen System hat sie diesen letzten Rest von Erhabenheit verloren, und ihr ganzes Daseyn läuft auf den Zweck ihrer Bearbeitung und Bewirthschaftung durch den Menschen hinaus. (...) Die Naturkräfte sind nach derselben (Fichteschen Deduktion der Physik, L. H.) nur da, um menschlichen Zwecken unterworfen zu werden. Diese Unterwerfung wird das einmal ausgedrückt als eine allmähliche Aufhebung und Vernichtung der (also doch wirklichen?) Natur durch den Menschen – das anderemal als eine Belebung der Natur durch das Vernunftleben; als wäre nicht jede Unterwerfung unter menschliche Zwecke eine Tödtung des Lebendigen, oder als könnte belebt werden, was bloße Schranke seyn soll.“ (Ebd., S. 110) Schelling hat mit seinem emphatischen Plädoyer für eine Naturwissenschaft, die bewußt darauf verzichtet, Natur anzueignen, nicht nur Fichte schroff widersprochen, sondern vor allem – zumal in den Erlanger Vorlesungen – die verheerende Dialektik einer solchen Aneignungslogik freigelegt: der Wille des Menschen, über die Natur zu herrschen, verkehrt sich in sein genaues Gegenteil, nämlich dazu, von dem beherrscht zu werden, worüber er gerade gebieten will. Diese Lieblingsfigur des 18. Jahrhunderts – von Schiller als Dialektik der „Aufklärung des Verstandes“ (Friedrich Schiller, Werke, Nationalausgabe, Weimar 1948 ff., Band 20, S. 320) ausgewiesen – spielt Schelling in seinen zahlreichen Auseinandersetzungen mit Fichtes Naturphilosophie immer wieder aus.

¹³ Schelling, Grundlegung der positiven Philosophie. Münchner Vorlesung WS 1832/33, hg. von Horst Fuhrmans, Torino 1972, S. 182.

¹⁴ Walter E. Ehrhardt hat wiederholt darauf insistiert, Schellings gesamte Philosophie als eine Einheit zu betrachten, nämlich als den Versuch, „die Wirklichkeit der Freiheit überall zur Darstellung zu bringen“. Vgl. Walter E. Ehrhardt, Die Naturphilosophie und die Philosophie der Offenbarung. Zur Kritik materialistischer Schelling-Forschung, in: Natur und geschichtlicher Prozeß, hg. von Hans Jörg Sandkühler, Frankfurt/M. 1984, S. 339. Dieser im Anschluß an Barbara Loer formulierten Position, nach der „Schellings Philosophie mit Recht als Kontinuum anzusehen“ ist, liegt die Einsicht zugrunde, daß das Verhältnis „von Freiheit und Natur“ von den frühesten Schriften an „entscheidend für den Aufbau der Strukturtheorie des Absoluten“ geblieben ist und als stets gleichbleibender Gegenstand seiner Fragestellung eine Kontinuität in den Phasen seiner philosophischen Entwicklung herbeigeführt hat. Vgl. Barbara Loer, Das Absolute und die Wirklichkeit in Schellings Philosophie. Mit der Erstedition einer Handschrift aus dem Berliner Schelling-Nachlaß, Berlin 1974, S. 164. Diese stets gleichbleibende Fragestellung spreche für eine Kontinuität in den Phasen seiner philosophischen Entwicklung.

das Verlangen empfinden, ihr alles analog zu machen, sie über das ganze Universum zu verbreiten.“¹⁵ Die Universalisierung der Freiheit, ihre Ausdehnung von der Subjekt- auf die Objektseite ist der Schritt, welcher die Natur als teilhabendes Moment einer übergreifenden Freiheitsstruktur faßt, die gerade nicht mit subjektiver Selbstbestimmung gleichzusetzen ist.¹⁶ Für Fichte wäre es ein schier unerträglicher Gedanke, der Natur eine solche Teilhabe zuzusprechen und *in* ihr das Prinzip zu verorten, das in seinen Augen einzig und allein auf der Seite des Subjekts zu finden ist.

Mit Schellings Ausweitung dieser Seite auf das Ganze rückt die Freiheit in die Stellung eines ontologischen Strukturprinzips auf, das Natur und Geschichte gleichermaßen in sich begreift.¹⁷ In der Freiheitschrift (1809) hat Schelling dies auf die prägnante Formel gebracht: „(. . .) daß es in dem zum System gebildeten Idealismus keineswegs hinreicht, zu behaupten, „daß Thätigkeit, Leben und Freiheit allein das wahrhaft Wirkliche seyen“, womit auch der subjektive (sich selbst mißverstehende) Idealismus Fichtes bestehen kann; es wird vielmehr gefordert, auch umgekehrt zu zeigen, daß alles Wirkliche (die Natur, die Welt der Dinge) Thätigkeit, Leben und Freiheit zum Grund habe, oder im Fichteschen Ausdruck, daß nicht allein die Ichheit alles, sondern auch umgekehrt alles Ichheit sey.“¹⁸

In der ontologischen Privilegierung von Subjektivität („daß (. . .) alles Ichheit sey“) hat Schelling selbst das Neue seines eigenen Ansatzes gegenüber der ganzen Transzendentalphilosophie, vor allem gegenüber Fichte gesehen. Diese Selbsteinschätzung ist ernsthaft noch niemals in Zweifel gezogen worden. Doch die grundlegende Relevanz, welche die meisten Interpreten¹⁹ dieser Selbsteinschätzung vorenthalten, liegt in der Radika-

15 Weiter heißt es in der Textstelle der Freiheitschrift (1809): „Es wird aber immer merkwürdig bleiben, daß Kant, nachdem er zuerst Dinge an sich von Erscheinungen nur negativ, durch die Unabhängigkeit von der Zeit, unterschieden, nachher in den metaphysischen Erörterungen seiner Kritik der praktischen Vernunft Unabhängigkeit von der Zeit und Freiheit wirklich als correlate Begriffe behandelt hatte, nicht zu dem Gedanken fortging, diesen einzig möglichen positiven Begriff des An-sich auch auf die Dinge überzutragen, wodurch er sich unmittelbar zu einem höhern Standpunkt der Betrachtung und über die Negativität erhoben hätte, die der Charakter seiner theoretischen Philosophie ist.“ (Schelling SW VII, S. 352)

16 Vgl. Günter Figal, Theodor W. Adorno, Das Naturschöne als spekulative Gedankenfigur, Bonn 1977, S. 157 ff.

17 Vgl. Figal, Adorno, Das Naturschöne, S. 151 ff.

18 Schelling SW VII, S. 351.

19 So etwa Dieter Jähnig, der Schellings Neuanatz gegenüber Fichte in einer bloßen, wenn auch „zweifachen Erweiterung“ des Subjektivitätsbegriffs erblickt – einer Erweiterung, welche sich einerseits an „der subjektiven Konzeption der *Natur* als eines sich *selbst* hervorbringenden Prozesses“ festmache, andererseits „der objektiven Konzeption des Selbstbewußtseins als eines den Menschen übergreifenden

lität des Schellingschen Ansatzes, Freiheit dort zugrunde zu legen, wo sie Fichte niemals ansiedeln würde, nämlich in der Wirklichkeit der „Natur“, der „Welt der Dinge“ selbst. Um die Radikalität dieser Grundlegung ermessen zu können, muß man sich vor Augen halten, daß sie mit einer ausschließlich an den Handlungen praktischer Subjektivität orientierten Freiheitskonzeption bricht. Denn Schelling konturiert einen Entwurf, in dem „alles Wirkliche“, zumal die Natur, auf Freiheit aufruhet. „Jedes soll, was es ist, mit Freiheit sein. Was etwas ist, soll es nicht blindlings, sondern mit seinem Willen sein.“²⁰

Erstmals im *System des Transzendenten Idealismus* (1800) stellt er der theoretischen Philosophie die praktische als gleichrangig an die Seite und behandelt beide als ebenbürtige Teile eines sie übergreifenden Ganzen. Alleine schon mit Hinsicht auf diese Gleichstellung läßt sich sagen, daß Schelling die von Fichte vorgegebene Idee des Primats praktischer Vernunft hinter sich läßt, freilich — so ist hinzuzufügen — ohne den Anspruch preiszugeben, den diese Idee einmal mit Blick auf die Wirklichkeit von Freiheit zu erfüllen versprach. Fichte hatte die in der Tathandlung fokussierte Selbstsetzung des Ich zugleich als Rückgang auf den intelligiblen Grund alles Seienden gedeutet.²¹ Schelling durchbricht von vornherein die diesem „zugleich“ supponierte Gleichsetzung, insofern er den Grundlegungsanspruch, welchen Fichte allein einem praktischen Handlungsvollzug glaubte aufbürden zu können, diesem erst gar nicht überträgt. Mehr noch: Schelling dementiert von Beginn an die Vorstellung vom Ich als dem Garanten der Möglichkeit von Freiheit. Die Vorzugsstellung, welche der junge Fichte den Akten praktischer Subjektivität glaubte beimessen zu können, bringt er ins Wanken, indem er die Handlungen, die Selbstbestimmung gerade verbürgen sollen, als solche decouvriert, durch welche sich das Ich in (neue) Unfreiheiten verstrickt.²² Schelling geht über den alleinigen Fundierungsanspruch praktischer Subjektivität hin-

Weltprozesses“ zugrunde liege. Ausgangspunkt dieser Erweiterung bleibe — so Jähmig — die unmittelbare Selbstgewißheit des „Ich bin“, wie sie Fichte von allem Nicht-Ich abgrenzt. Vgl. Dieter Jähmig, Schelling, Die Kunst in der Philosophie. Band 1: Schellings Begründung von Natur und Geschichte, Pfullingen 1966, S. 49.

20 Die ganze Textstelle, welche sich in der Erlanger Vorlesung findet, lautet: „Denn das höchste Gesetz alles Lebens ist: es soll Freiheit sein; und dieses ist das höchste Gesetz des Universums: es soll nichts andres sein als ewige Freiheit. Jedes soll, was es ist, mit Freiheit sein. Was etwas ist, soll es nicht blindlings, sondern mit seinem Wissen sein.“ (Schelling, *Initia Philosophiae Universiae*. Erlanger Vorlesung WS 1820/1821, hg. von H. Fuhrmans, Bonn 1969, S. 106)

21 Vgl. Fichte SW I, S. 91 ff.

22 Vgl. Bernhard Lypp, *Ästhetischer Absolutismus und politische Vernunft. Zum Widerstreit von Reflexion und Sittlichkeit im deutschen Idealismus*, Frankfurt/M. 1972, S. 120 ff.

aus oder genauer, er geht hinter diesen zurück, wenn er schreibt: „Was jeder . . . von selbst einsieht, ist, daß der Anfang und das Ende dieser (nämlich Schellings eigener, L. H.) Philosophie *Freiheit* ist, das absolut Indemonstrable, was sich nur durch sich selbst beweist . . . Das Seyn ist in diesem System nur die aufgehobene Freiheit.“²³ Schon im *System des Transzendentalen Idealismus* ist die alles beherrschende Tendenz der Ontologisierung bestimmend für das ursprünglich transzendentalphilosophisch formulierte Problem der Freiheit. Diese Schrift, welche eine Schlüsselstellung²⁴ zwischen Transzendental- und Identitätsphilosophie einnimmt, geht von der Voraussetzung einer spekulativ nicht mehr zu hintergehenden Freiheitsstruktur aus, welche ihrerseits absolut notwendig ist.

Die verschiedenen Stadien, mithin die sechs Hauptaufgaben der ganzen Schrift, werden allesamt von der Frage bestimmt, in welcher Form jene immer schon unzweifelhaft verbürgte Freiheit, von der Schelling als dem „Anfang und Ende“²⁵ seiner ganzen Philosophie spricht, in Natur und Geschichte Präsenz und Objektivität erlangt.²⁶ Schelling thematisiert Freiheit gar nicht mehr unter der Frage, wie das Ich als selbst bestimmend zu denken sei, vielmehr allein unter der, wie durch dessen Handlungen hindurch eine diesem gar nicht zur Disposition stehende Freiheitsstruktur objektiv und notwendig werde.²⁷

23 Schelling fährt fort: „In einem System, das das Seyn zum Ersten und Höchsten macht, muß nicht nur das Wissen die bloße Copie eines ursprünglichen Seyns, sondern auch alle Freiheit nur nothwendige Täuschung seyn, weil man das Princip nicht kennt, dessen Bewegungen ihre scheinbaren Aeußerungen sind.“ (Schelling SW III, S. 376) Schelling grenzt sich mit dem Diktum, Sein als „aufgehobene Freiheit“ zu begreifen, nicht zuletzt von der Privilegierung ab, welche im Gefolge der durch Jacobi geprägten Spinoza-Rezeption im Tübinger Stift dem Begriff Sein zuteil wurde. Hölderlins Skizze „Seyn Urtheil Möglichkeit“ ist in jüngster Zeit vor dem Hintergrund dieser Rezeption allzu häufig diskutiert worden, als daß diese hier noch einmal ausgebreitet werden müßte. Lediglich die zentrale Stelle im sogenannten „Jacobi-Büchlein“ sei angeführt: „Das Seyn ist keine Eigenschaft, ist nichts Abgeleitetes von irgend einer Kraft; es ist das, was allen Eigenschaften, Beschaffenheiten und Kräften zum Grunde liegt; das, was man durch das Wort Substanz bezeichnet; und vor welchem nichts gesetzt werden kann, sondern was Allem vorausgesetzt werden muß.“ (Jacobi, Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn. Neue vermehrte Ausgabe, Breslau 1789, S. 105)

24 Vgl. Birgit Sandkaulen-Bock. Ausgang vom Unbedingten. Über den Anfang in der Philosophie Schellings, Göttingen 1990, S. 146 ff.

25 Schelling SW III, S. 376.

26 Vgl. Horst Folkers, Hegels erste philosophische Positionsbestimmung. Die Stellung der Differenzschrift in der Ausbildung der Identitätsphilosophie. Dissertation, Heidelberg 1986, S. 148 ff.

27 Vgl. Figal, Adorno, Das Naturschöne, S. 155 ff.

Anders als Kant, der Freiheit — verstanden als praktische Vernunft — durch den Ausschluß aller Sinnlichkeit nachgerade definiert, gehören für Schelling Freiheit und Natur *ab initio* zusammen und zwar dergestalt, daß sie als gegenseitig sich fordernde, immer schon aufeinander verwiesene Seiten eines Ganzen auftreten.²⁸ Der Gedanke ihrer unvordenklichen Vermittlung dementiert vor allem die Prämisse, welche Kants vielzitierte ‚Wende zur Ästhetik‘²⁹ angestoßen und auf den Weg gebracht hat. Dieser Gedanke unterläuft von vornherein die „unübersehbare Kluft zwischen dem Gebiete des Naturbegriffs, als dem Sinnlichen, und dem Gebiete des Freiheitsbegriffs, als dem Übersinnlichen“³⁰, welche zu überbrücken der Königsberger seiner dritten Kritik bekanntlich aufgetragen hatte. Während letzterer die Kluft beider Gebiete menschlicher Erfahrung schlechterdings setzt und auf der Grundlage dieser — in Gestalt der dritten Antinomie der reinen Vernunft vorgegebenen — Setzung eine Vermittlung anstrebt, geht Schelling umgekehrt von ihrer zumal unzweifelhaft verbürgten Einheit aus.³¹

„Die Freiheit ist das einzige Princip, auf welches alles aufgetragen ist, und wir erblicken in der objektiven Welt nichts außer uns Vorhandenes, sondern nur die innere Beschränktheit unserer eignen freien Thätigkeit. Das Seyn überhaupt ist nur Ausdruck einer gehemmten Freiheit. Es ist also unsere freie Thätigkeit die im Wissen gefesselt ist.“³²

Schelling geht es von Beginn an um das *unter der Existenz* von Freiheit entworfene Wirkliche.³³ Die „objective Welt“, mithin Natur *und* Wissen,

28 Schelling SW III, S. 379.

29 Vgl. Odo Marquard, Kant und die Wende zur Ästhetik, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 16, Meisenheim 1962, S. 231 ff.

30 Immanuel Kant, Kritik der Urteilskraft. Werke in zwölf Bänden, hg. von Wilhelm Weischedel, Frankfurt/M. 1968, Bd. IX–X, B XIX.

31 Vgl. Bernhard Lypp, Ästhetischer Absolutismus und politische Vernunft, S. 11 ff.

32 Schelling SW III, S. 379.

33 Vgl. Wolfgang Wieland, Die Anfänge der Philosophie Schellings und die Frage nach der Natur, in: Manfred Frank u. Gerhard Kurz (Hrsg.), Materialien zu Schellings philosophischen Anfängen, Frankfurt/M. 1975, S. 244 ff. W. Wieland hat auf den Paradigmenwechsel aufmerksam gemacht, den der junge Schelling vollzieht, insofern er gar nicht mehr nach einer zuverlässigen Begründung dessen, was ist, fragt, sondern von Beginn an seine Philosophie in die vom „Ältesten Systemfragment des Deutschen Idealismus“ (1796/97) vorgezeichnete Perspektive stellt: „Die erste Idee ist natürlich die Vorstellung von mir selbst, als einem absolut freyen Wesen. Mit dem freyen, selbstbewußten Wesen tritt zugleich eine ganze Welt — aus dem Nichts hervor — die einzig wahre und gedenkbare Schöpfung aus Nichts. — Hier werde ich auf die Felder der Physik herabsteigen; die Frage ist diese: wie muß eine Welt für ein moralisches Wesen beschaffen seyn?“ Schelling, Briefe, hg. von Horst Fuhrmans I, Bonn 1962, S. 69. Die Frage, wie unter den Bedingungen der Freiheit die Welt beschaffen, d. i. hervorzubringen sei, zielt mithin nicht auf das, was ist, vielmehr darauf, ob das, was ist, auch so

begreift er als derivierte („gehemmte“, „gefesselte“) Modi einer sie übergreifenden Freiheitsstruktur. Im Blick auf die Natur muß man konkretisieren: Insofern sie von einer solchen Struktur einbehalten ist, wird sie selbst zum Ort der Repräsentation von Freiheit. Die Schellingsche Perspektive, die Natur nicht als gegeben, vielmehr als durch „freie Tätigkeit“ ermöglicht und damit als gewordene zu begreifen, hintergeht von Anbeginn deren verselbständigte ‚Außenseite‘ in Gestalt der *natura naturata*³⁴ auf ihren inneren Erzeugungsprozeß, ihre Genesis.³⁵

Zugleich kann man jedoch nicht nachdrücklich genug darauf verweisen, daß Schelling zunächst und vor allem — an erster Stelle in seiner Naturphilosophie — die ganze *Ambivalenz* dieser Repräsentation offenlegt.

Die Naturphilosophie, also den theoretischen Teil, mit welchem das „System“ anhebt, organisiert er von der Figur einer Selbstnaturalisierung des Ich her, dem die eigenen Objektivierungen zum Zerrbild und gerade nicht zum Spiegel gelingender Selbstanschauungen geraten. „Durch die ganze theoretische Philosophie hindurch sahen wir das Bestreben der Intelligenz, ihres Handelns als solchen bewußt zu werden, fortwährend mißlingen.“³⁶

sein soll. Der Imperativ, daß die Beschaffenheit der Welt nicht einfachhin gegeben, sondern als herzustellen allererst aufgegeben sei, wird von dem Interesse getragen, durch freies Handeln zu entwerfen, was als wirklich gelten soll. Die bereits in jenem frühesten Dokument des Idealismus sich abzeichnende Idee, Wirklichkeit aus Freiheit zu entwerfen, nimmt Schelling anno 1800 auf, doch so, daß er diese Idee in Gestalt einer ontologischen Theorie der Freiheit erneuert, welche freilich nicht mit der „Vorstellung von mir selbst, als einem absolut freyen Wesen“, das sich seine Welt nach Maßgabe einer *creatio ex nihilo* erschafft, zu wechseln ist.

- 34 „Die *Natur* als bloßes *Produkt* (*natura naturata*) nennen wir *Natur* als *Objekt* (auf diese allein geht alle *Empirie*). Die *Natur* als *Produktivität* (*natura naturans*) nennen wir *Natur* als *Subjekt* (auf diese allein geht alle *Theorie*).“ (Schelling SW III, S. 284) Diese von Spinoza terminologisch übernommene Unterscheidung spielt in den naturphilosophischen Entwürfen Schellings, zumal denen, die auf der Ebene der Transzendentalphilosophie anzusiedeln sind, eine Schlüsselrolle (vgl. Schelling SW IV, S. 91). Sie fungiert als eine Art Grundmuster, das erlaubt, eine (dynamische) Hervorbringung zu denken, die immer zugleich auch eine Selbsthervorbringung beschreibt. „Das Dynamische ist für die Physik eben das, was das Transcendentale für die Philosophie ist, und dynamisch erklären heißt in der Physik eben das, was transcendental erklären in der Philosophie heißt. (...) Alle dynamischen Bewegungen haben ihren letzten Grund im Subjekt der Natur selbst, nämlich in den Kräften, deren bloßes Gerüste die sichtbare Welt ist.“ (Schelling SW IV, S. 75)
- 35 „Die transcendente Philosophie, indem sie alles Objektive vorerst als *nicht vorhanden* ansieht, ist ihrer Natur nach aufs *Werdende* und *Lebendige* gerichtet, denn sie ist in ihren ersten Principien *genetisch*, und der Geist wird und wächst in ihr zugleich mit der Welt.“ (Schelling SW I, S. 403)
- 36 Schelling SW III, S. 536.

Die Erfahrung dieses „Mißlingens“ — so die provokante These des Fünfundzwanzigjährigen — bringt eine unbewußt vollzogene Naturentwicklung auf den Weg, welche die Bildungsgeschichte des Ich in allen ihren Stufen und Formationen beherrscht. In dieser Erfahrung liegt das zentrale Motiv, aus der sich die Dynamik einer fortwährenden Selbstobjektivierung des Ich speist, welches diesen ganzen Prozeß ebenso ins Werk setzt und vorantreibt wie es sich in eins damit dessen Herrschaft ausliefert.

Zu einer mißlingenden wird diese Erfahrung, weil die Tätigkeit seiner Entäußerung dem Ich zu einem Akt der Entfremdung wird. Dieses erreicht nur, unter der Hand eine (scheinbar) unabhängige Wirklichkeit zu formieren, die — obzwar das eigene Werk — als fremde, schicksalsgegebene Naturmacht auf es zurückkommt. In der Sprache des Schelling'schen Textes: Dem Ich entsteht ein „Produkt“, das nicht von ihm intendiert war. „Nun war es dem Ich nicht um das Produkt, sondern um sich selbst zu tun. Es will nicht das Produkt, sondern in dem Produkt sich selber anschauen“.³⁷ In dieser Selbstanschauung³⁸ bekommt es das Ich mit einem Gegenbild zu tun, mit welchem es nichts zu tun haben will. Der Versuch, im Widerschein der eigenen Objektivierung „sich“ zu finden, mißrät, weil das Selbstbewußtsein in seinem Spiegel sich nie in actu („Handeln als solches“), vielmehr allein im derivierten Modus der Vergegenständlichung begegnet. Ein solcher Versuch verfehlt, was er ergreifen will, und jede weitere Objektivierung potenziert nur eine solche Verfehlungsstruktur.

Terminus ad quem ist mithin nicht das geronnene „Produkt“, dieses zwingt im Gegenteil zu einer weiteren Selbstentäußerung, gerade weil in ihm die Prozessualität des Ich erlischt und zum Stehen kommt. Von der „Starrheit“ dieses Resultats her sich sehend³⁹ als das, was es nicht sein

³⁷ Schelling SW III, S. 455.

³⁸ „Wenn man uns fragt, worin das Wesen des Geistes besteht, so antworten wir: in der Tendenz sich selbst anzuschauen. Ueber diese Thätigkeit können wir mit unseren Erklärungen nicht hinaus. In ihr schon liegt die Synthesis des Idealen und Realen in unserem Wissen, durch sie allein kennt der Geist sich selbst, und er hat nur Eine Grenze des Wissens, *sich selbst*“. (Schelling SW I, S. 380, S. 401)

³⁹ Marie-Luise Heuser-Keßler insistiert völlig zu Recht darauf, die Spiegelmetapher — als klassische Metapher für Reflexionsvorgänge — habe für Schelling keine grundlegende Relevanz, insofern sie die nichtgegenständliche Seite des „Prozesses der Objektconstitution“ gar nicht einfange. „Die Spiegelmetapher, (...), ist nicht ausreichend, denn spiegelungsfähig ist (nimmt man die Metapher in ihrer physikalischen Grundbedeutung ernst) immer nur die Außenseite bereits vorhandener Objekte der Natur, die *natura naturata*, nicht jedoch der innere Erzeugungsprozeß der Natur, die *natura naturans*.“ Marie-Luise Heuser-Keßler,

will, wird das Ich fortwährend zur Produktion getrieben. Indem immer wieder der Vollzug in seinem Resultat verschwindet, nimmt auch jeweils wieder ein solches Produkt das Aussehen faktisch bestehender Positivität an.

Der über die Figur einer mißlingenden Selbstanschauung definierte Wirklichkeitsentwurf legt eine solche Naturerfahrung frei, die unter dem Diktat blind vollzogener Handlungen des Ich zustande kommt. Dieser Entwurf antwortet zunächst und vor allem auf die Frage, wie die Vorstellung von der Natur als einer verselbständigten Erscheinungsform entstehen könne. Die Evidenz ihrer vorfindlichen Gegebenheit in Gestalt der *natura naturata* wird von Schelling nun keineswegs als bloßer Schein abgetan, vielmehr anerkannt und als zum Stillstand gebrachtes, geronnenes Produkt einer Genesis dechiffriert, — einer Genesis indes, von der das Jenenser System zeigt, daß sie sich in Wahrheit einem zum Zwang geratenen Prozeß verdankt, welchen das Ich — getäuscht über seine wahren Aktivitäten — „bewußtlos und unwillentlich“⁴⁰ zurücklegt. In der Bewußtlosigkeit liegt begründet, daß es die Stadien dieses Prozesses nicht als Formen durchschaut, in denen die Potentialität seines eigenen Tuns sich manifestiert.⁴¹

Für Schelling verbietet es sich sodann, die Bildungsgeschichte des Ich einseitig als Gang einer stufenweise sich potenzierenden Höherentwicklung zu reflektieren, ohne dieses „Höher“ unweigerlich in Frage zu stellen.⁴² Denn diese Geschichte ist zwar die eigene des Ich, insofern es sie initiiert und durchläuft, doch evidentermaßen handelt es sich nicht um eine Geschichte aus eigener Vollmacht. Nicht umsonst interpretiert Schelling ihre Formierung vor dem Hintergrund einer Selbstanschauung, aus deren *Scheitern* — paradox genug — die Konstitution von Wirklichkeit hervorgeht. „Unbeabsichtiger, aber nothwendiger Weise“⁴³ bringt das Ich durch jenes fortwährende Scheitern eine Naturentwicklung auf den Weg, an

Votum zu Hans Heinz Holz „Über das spekulative Verhältnis von Natur und Freiheit“, in: Hans Michael Baumgartner und Wilhelm G. Jacobs (Hrsg.), *Philosophie der Subjektivität? Zur Bestimmung des neuzeitlichen Philosophierens*. Akten des 1. Kongresses der Internationalen Schelling-Gesellschaft 1989, Stuttgart-Bad Cannstatt 1993, S. 132.

⁴⁰ Schelling SW X, S. 95.

⁴¹ Lore Hühn, *Ekstasis. Überlegungen zu Schellings Spekulationen über die Grenze menschlichen Wissens*, in: Hans Michael Baumgartner und Wilhelm G. Jacobs (Hrsg.), *Philosophie der Subjektivität? Zur Bestimmung des neuzeitlichen Philosophierens*. Akten des 1. Kongresses der Internationalen Schelling-Gesellschaft 1989, Stuttgart-Bad Cannstatt 1993, S. 444.

⁴² Vgl. Hartmut Böhme und Gernot Böhme, *Das Andere der Vernunft. Zur Entwicklung von Rationalitätsstrukturen am Beispiel Kants*, Frankfurt/M. 1992, S. 153 ff.

⁴³ Schelling SW X, S. 97.

deren sukzessiven Entfaltung sich seine Potentialität ablesen läßt. Doch dieser Prozeß ist keiner, nach dessen Maßgabe sich das Selbstbewußtsein einfach nur ausdifferenziert und an Bestimmtheit gewinnt. Der springende Punkt, an dem Schelling vor allem mit Hinsicht auf die Naturphilosophie festhält, liegt anderswo: Nur in völliger Verkennung seiner selbst wird das Ich sich objektiv und notwendig. Dem ganzen Prozeß des „beständig sich-selbst-Objekt-werden(s) des Subjektiven“⁴⁴ — so die zentrale Formel des Textes — ist diese Verkennung keineswegs äußerlich, sie prägt vielmehr die ganze Wirklichkeitskonstitution von Beginn an. Nicht einen zeitlichen, mithin einmaligen Anfang hat Schelling vor Augen, wohl aber ein Ursprungsgeschehen, das sich als identisches je aufs neue in den verschiedenen Formationen der Geschichte des Ich wiederholt. Die dieser Wiederholung innewohnende Dynamik bezeugt ihren zwanghaften Charakter darin, daß sie das Ich zu stets komplexeren und höheren Objektivationen seiner selbst treibt.⁴⁵ Unter der Oberfläche dieses „Höher“ wirkt die archaische Macht einer grandiosen Selbstermächtigung fort, deren Herrschaft — so Schellings radikale Kritik — die Geschichte neuzeitlicher Naturaneignung von Grund auf durchwaltet. Diese Geschichte denkt er von dem imaginären Selbstanspruch des Ich her, allein auf sich gestellt die Natur als Bildnis seiner selbst zu entwerfen. Über die fiktive Dimension dieses Anspruchs vollzieht sich in seinen Augen die als Natur begriffene Wirklichkeitskonstitution des Ich. Denn für Schelling ist die Geschichte der Natur zugleich die Geschichte der Versuche, diesem Anspruch zu genügen — einem Anspruch freilich, welchen das Ich von Anfang an nur um den Preis realer Ohnmacht aufrechterhalten kann. Diesen Anspruch muß es als solchen verwerfen, will es den fatalen Konsequenzen jener Entwicklungslogik entkommen, welche Schelling in seiner Naturphilosophie nach Maßgabe einer „unwillentliche(n) Verstrickung des Ich in seine Produktionen“⁴⁶ profiliert. Diese Verstrickung wirkt sich auf das Ich dergestalt aus, daß ihm die Natur zu einem völlig fremd bleibenden „Außer sich“⁴⁷ gerät.

Freilich verrät die Figur einer mißlingenden Selbstanschauung auch

44 Schelling SW III, S. 345.

45 Vgl. Schelling SW III, S. 430.

46 Vgl. Dieter Korsch, *Der Grund der Freiheit*, München 1980, S. 86.

47 „Das sich selbstbewußte Ich ist offenbar nur das zu sich selbst gekommene Ich, eigentlich der Ausdruck des Zusichselbstkommens. Dieses Ich ist aber selbst nicht möglich, ohne ein außer sich vorauszusetzen; denn nur das kann zu sich kommen, was außer sich war; es setzt also ein Vonsichgekommensein voraus. Dieses außer und von sich Gekommensein kann nur repräsentiert sein durch die besinnungslose Natur.“ Walter E. Ehrhard (Hrsg.), *F. W. J. Schelling. Einleitung in die Philosophie, Münchner Vorlesungen aus dem Jahr 1830*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1989, S. 43.

etwas über das in ihr verfehlte Andere, nämlich eine Wirklichkeit, in welcher das eigene Tun keineswegs als fremde Naturmacht auf das Ich zurückschlägt.

Einer solchen Wirklichkeit kann nach Schelling nur die Kunst den Weg bahnen. Sie allein ermöglicht dem Ich, die Versuche seiner Selbstanschauung endlich gelingen zu lassen, indem es diese nicht wie bisher durch anders mißlingende bloß ersetzt. Für ihn geht es nun keineswegs schlicht um eine Alternative dergestalt, daß mit der Kunst eine schlechthin andere Wirklichkeit beschworen und ins Werk gesetzt werden soll. Denn die Kunst ist in seinen Augen nicht die Gegenspielerin, vielmehr die Vollenderin eines Ganzen, auf das theoretische und praktische Philosophie nicht anders denn unzulänglich und im Modus der Verfehlung ausgreifen.⁴⁸ An diese Vollendung bindet er anno 1800 den zeitlebens bekräftigten Systemanspruch seines Denkens⁴⁹, indem er allein der Kunst die Erfüllung dessen zutraut, wozu das Selbstbewußtsein bislang — zumal in Verkehrung seiner ursprünglichen Intentionen — stets nur unterwegs war.

Der Kunst läßt — so die immer wieder von Schelling umkreiste Formel — in „vollkommene(r) Selbstanschauung“⁵⁰ des Ich die Erinnerung an die unvordenkliche Einheit von Natur und Freiheit wach werden. „Da es nun die freie Tendenz zur Selbstanschauung in jener Identität war, welche die Intelligenz ursprünglich mit sich selbst entzweite, so wird das Gefühl, was jene Anschauung begleitet, das Gefühl einer unendlichen Befriedigung seyn. Aller Trieb zu produciren steht mit der Vollendung des Produkts [Kunstprodukt(s), L. H.] stille, alle Widersprüche sind aufgehoben, alle Räthsel gelöst.“⁵¹

48 „Daß alle produktive Anschauung aus einem ewigen Widerspruch entspringe, welcher der Intelligenz, die kein anderes Streben hat als das in ihre Identität zurückzukehren, einen beständigen Zwang zur Thätigkeit auferlegt, und sie in der Art ihres Producirens ebenso fesselt und bindet, als die Natur in ihren Hervorbringungen gefesselt erscheint, . . . , wird durch die ganze Theorie der Anschauung weiter ins Licht gesetzt werden.“ (Schelling SW III, S. 430) In Abgrenzung zu Fichte ist zu betonen, daß nach Schelling auch in den Handlungen praktischer Subjektivität ebendieser Zwangszusammenhang fortwirkt, welcher untergründig die ganze Dimension theoretischen Philosophierens, mithin die Naturphilosophie, durchherrscht. Es ist das Verdienst der Interpretation Bernhard Lypps, den zwanghaften Charakter jener Logik herausgearbeitet zu haben, welchen Schelling den Subjekten sowohl in ihren theoretischen wie in ihren praktischen Weltbezügen gleichermaßen unterlegt. Vgl. Bernhard Lypp, *Ästhetischer Absolutismus und politische Vernunft*, S. 120 ff.

49 „Ein System ist vollendet, wenn es in seinen Anfangspunkt zurückgeführt ist. Aber eben dieß ist der Fall mit unserem System.“ (Schelling SW III, S. 628)

50 Schelling SW III, S. 615.

51 Schelling SW III, S. 615.

Mit dem Kunstprodukt kehrt das Transzendentsystem in seinen Anfang zurück, indem das Ich in vollendeter Selbstanschauung den zum Zwang geratenen Prozeß ständigen Objektivierens zum Stehen bringt. Das „Gefühl einer unendlichen Befriedigung“, welches das Kunstwerk erzeugt, ist das Gefühl einer Befreiung, und zwar einer zweifachen. Denn das Kunstprodukt entbindet ebenso das Ich von der Nötigung (dem „Trieb“) zu produzieren, wie es zugleich die Natur aus einer Entwicklungslogik entläßt, welche der Realisierung ihrer wirklichen Autonomie im Wege steht. Die fatalen Konsequenzen dieser Entwicklungslogik hat Schelling nicht umsonst in seiner Naturphilosophie nach Maßgabe einer „unwillentliche(n) Verstrickung des Ich in seine Produktionen“⁵² profiliert. Doch für ihn ermöglicht das im Kunstprodukt erreichte Ende zugleich einen Neuanfang, der eine „symbolische Ansicht der Natur“ freisetzt. „Wahre Mythologie“, schreibt Schelling, „ist eine Symbolik der Ideen, welche nur durch Gestalten der Natur möglich und eine vollkommene Verendlichung des Unendlichen ist. (...) Sucht ihr also eine universelle Mythologie, so bemächtigt euch der symbolischen Ansicht der Natur, lasset die Götter wieder Besitz von ihr ergreifen und sie erfüllen (...).“⁵³

Die Rückkehr der Götter hat — um in der Sprache des Bildes zu bleiben — ihre Vertreibung aus der Natur zur Voraussetzung. Diese Vertreibung ist, wenn man so will, das vorrangige Thema des über die Figur einer mißlingenden Selbstanschauung interpretierten Naturentwurfs. Diese Figur, an welcher Schelling seine ganze *Transzendentalphilosophie* ausrichtet, zielt auf eine im Kunstprodukt erreichte Vollendung, von der die *identitätsphilosophisch* geprägte Idee einer „symbolischen Ansicht der Natur“ zugleich ihren Ausgang nimmt. Das Ende der Transzendentalphilosophie fällt — so läßt sich zugespitzt sagen — mit dem Anfang der Identitätsphilosophie zusammen, weil die der neuen Mythologie zugeschriebene „vollkommene Verendlichung des Unendlichen“ strukturell jener „bewußtlosen Unendlichkeit“ entspricht, über die Schelling schon im Jahre 1800 den „Grundcharakter des Kunstwerks“ definiert: „Der Grundcharakter des Kunstwerks ist also eine *bewußtlose Unendlichkeit* (Synthesis von Natur und Freiheit). Der Künstler scheint in seinem Werk außer dem, was er mit offener Absicht darein gelegt hat, instinktmäßig gleichsam eine Unendlichkeit dargestellt zu haben, welche ganz zu entwickeln kein endlicher Verstand fähig ist.“⁵⁴

Die Kunst ist für Schelling der Ort, welcher die eigentümliche Realität des Unbewußten („instinktmäßig“) als internes Moment des eigenen

52 Vgl. Dieter Korsch, *Der Grund der Freiheit*, S. 86.

53 Schelling SW VI, S. 67.

54 Schelling SW III, S. 619.

Selbstvollzuges bewahrt, ohne dieses Moment zu einem bloßen Nicht, lediglich einem Anlaß für Bewußtes zu depotenzieren. „Für wen es z. B. in aller Thätigkeit des Geistes überall nichts Bewußtloses gibt, und keine Region außer der des Bewußtseyns, wird so wenig begreifen, wie die Intelligenz in ihren Produkten sich vergesse, als wie der Künstler in seinem Werk verloren seyn könne.“⁵⁵ Und nicht von ungefähr komme es – wie Schelling wiederholt versichert – zu der „Aussage aller Künstler, daß sie zur Hervorbringung ihrer Werke unwillkürlich getrieben werden, daß sie durch Produktion desselben nur einen unwiderstehlichen Trieb ihrer Natur befrieden“.⁵⁶

Das Kunstprodukt grenzt im transzendentalphilosophischen Systembau auf der einen Seite an das Naturprodukt (ein „*bewußtlos* Hervorgebrachtes“⁵⁷) und es nähert sich auf der anderen Seite dem Freiheitsprodukt (ein „*mit Bewußtsein* Hervorgebrachtes“⁵⁸). In der Besinnung auf das jeweils von diesen verdrängte „Andere“ nimmt die Kunst ebenso eine Zwischen- wie Sonderstellung ein. Denn sie bringt nichts weniger denn die Aufhebung des Widerspruchs zum Vorschein, der Natur und Geschichte, Nothwendigkeit und Freiheit ursprünglich entzweite.⁵⁹ „Alles Handeln ist nur zu begreifen durch eine ursprüngliche Vereinigung von Freiheit und Nothwendigkeit.“⁶⁰ Das Handeln mithin, dessen Produkt das Kunstwerk ist, wird von Schelling als ein solches ausgelegt, „in welchem Freiheit und Nothwendigkeit absolut vereinigt sind“.⁶¹ Doch ihre Vereinigung sei „allein denkbar durch etwas Höheres, was ü b e r beiden ist“.⁶² Und Schelling nennt dieses Höhere die „*a b s o l u t e I d e n t i t ä t*“, das „*ewig Unbewußte*“⁶³, welches sich allein in der Kunst offenbart.

„Das Kunstwerk nur reflektirt mir, was sonst durch nichts reflektirt wird, jenes absolut Identische, was selbst im Ich schon sich getrennt hat; was also der Philosoph schon im ersten Akt des Bewußtseyns sich trennen läßt, wird, sonst für jede Anschauung unzugänglich, durch das Wunder der Kunst aus ihren Produkten zurückgestrahlt.“⁶⁴ Was die Kunst als „jenes absolut Identische“ reflektiert, ist nicht mehr am Paradigma des Selbstbewußtseins⁶⁵ orientiert oder gewonnen, sondern übersteigt dieses

55 Schelling SW III, S. 430.

56 Schelling SW III, S. 617.

57 Schelling SW III, S. 612.

58 Schelling SW III, S. 612.

59 Vgl. Horst Folkers, *Hegels erste philosophische Positionsbestimmung*, S. 153 ff.

60 Schelling SW III, S. 605.

61 Schelling SW III, S. 613.

62 Schelling SW III, S. 600.

63 Schelling SW III, S. 600.

64 Schelling SW III, S. 625.

65 Vgl. Birgit Sandkaulen-Bock, *Ausgang vom Unbedingten*, S. 99 ff.; vgl. ferner

auf einen ontologischen Fluchtpunkt hin, welcher — aller Subjektivität enthoben — der Entgegensetzung von bewußter und unbewußter Produktivität schlechterdings zuvorkommen. Dieser ontologisch konzipierte Ort bringt die Wahrheit des Absoluten⁶⁶ als eine solche zur Erscheinung, welcher der totalitären Anmaßung des Ich, niemanden und nichts sich zu verdanken als sich selbst, zutiefst widerstreitet.

Das im Kunstprodukt erreichte Ende tritt dann ein, wenn das Ich sich in der Täuschung über seine wahre Natur nicht von sich entfremdet, indem es nach Maßgabe eines sich selbst tragenden Prinzips das Ganze sein will. Im Verzicht auf diesen — aus identitätsphilosophischer Perspektive — hybriden Selbstanspruch liegt der Wahrheitsgehalt der Kunst. Nur deshalb vermag das Ich sich von der fatalen Entwicklungslogik ständigen Objektivierens freizumachen, weil es davon läßt, die Natur nach einem fiktiven Selbstanspruch zu modellieren, dem es, wenn es sich recht versteht, gar nicht entsprechen kann. Denn nicht in sich hat oder findet das Ich seinen Grund, aus identitätsphilosophischer Sicht hat es vielmehr teil an der „absoluten Identität“⁶⁷ jenes Höchsten, welches in Gestalt der Selbstoffenbarung Gottes sich ebenso in seiner Vernunft wie in der Natur bezeugt und dokumentiert.⁶⁸ Die Erfahrung einer solchen „Teilhabe“ führt zum Bruch mit der Hybris, welche die Geschichte des Ich auf den Weg gebracht und insgeheim begleitet hat.

Mit Hinblick auf diese Erfahrung revidiert Schelling zugleich die transzendentalphilosophische Ausgangslage eines Selbstbewußtseins⁶⁹, das sich in seinen Augen nur noch anmaßt, sich aus sich heraus begründen und als der „lichte Punkt im ganzen System des Wissens“⁷⁰ ausweisen zu können.

Das Scheitern des transzendentalphilosophischen Bedründungsanspruchs geht als systematische Voraussetzung in Schellings Kunstphilosophie ein. In diesem Scheitern kommt die Geschichte eines Erfahrungsprozesses nicht nur an ein Ende, vielmehr zur Vollendung. Ein solches Ich nämlich, das allein in Objektivierungen sein Fortschreiten erfährt, sucht — so die spekulative Grundannahme — durch die perennierenden Ent-

Christian Iber, *Das Andere der Vernunft als ihr Prinzip. Grundzüge der philosophischen Entwicklung Schellings mit einem Ausblick auf die nachidealistischen Philosophiekonzeptionen Heideggers und Adornos*, Habilitation, Berlin 1993, S. 113 ff.

66 Schelling SW III, S. 628.

67 Schelling SW III, S. 625.

68 Schelling SW III, S. 627.

69 Vgl. B. Sandkaulen-Bock, *Ausgang vom Unbedingten*. Göttingen 1990, S. 143 ff.; vgl. ferner Chr. Iber, *Das Andere der Vernunft als ihr Prinzip*. Berlin 1993, S. 116.

70 Schelling SW III, S. 108.

täuschungen seiner Selbstentäußerung hindurch den Anschluß an etwas ganz „Anderes“, nämlich die Gegenwart einer Einheit⁷¹, die sich nicht anders denn als Grenzüberschreitung des praktischen und theoretischen Weltbezuges vollziehen läßt. Schelling hat diese Einheitserfahrung in immer neuen Wendungen und doch gleichbleibendem Grundansatz als „Zumal“⁷² und als „Vereinigung“⁷³ von Freiheit und Notwendigkeit charakterisiert. In dieser Charakterisierung wird der Bruch mit dem weitgehend von Fichte vorgegebenen subjektivitätstheoretischen Paradigma⁷⁴ ebenso offenbar wie sich hier ankündigt, was Schelling in seiner *Philosophie der Kunst* zum Programm erhebt.⁷⁵ Die Kunst wird zum Ort, an welchem die Aufhebung des Zwiespalts von Freiheit und Natur sich ereignet. Diese Aufhebung begreift Schelling zugleich als Manifestation des in Natur und Geschichte sich letztlich verbergenden Gottes in der Welt.⁷⁶ Mithin

71 Mit Hinsicht auf die Kunst schreibt Schelling in einer Anmerkung: „Das, was für das freie Handeln in einem unendlichen Progressus liegt, soll in der gegenwärtigen Hervorbringung eine *Gegenwart* sein, in einem Endlichen wirklich objektiv werden. (Schelling SW III, S. 615.)

72 „Wir können, dies vorausgesetzt, behaupten, daß bis zu dem in noch unbestimmbarer Ferne liegenden Punkt, wo der Weltgeist das große Gedicht, auf das er sinnt, selbst vollendet haben, und das Nacheinander der modernen Welt sich in ein *Zumal* verwandelt haben wird, jeder große Dichter berufen sey, von dieser noch im Werden begriffenen (mythologischen) Welt, von der ihm seine Zeit nur einen Theil offenbaren kann, — von dieser Welt, sage ich, diesen ihm offenbaren Theil zu einem Ganzen zu bilden und aus dem Stoff derselben sich seine Mythologie zu schaffen.“ (Schelling SW V, S. 445)

Zur Interpretation dieser Textstelle, vgl. Th. Leinkauf, *Kunst und Reflexion*, München 1987, S. 254.

73 Schelling SW III, S. 628.

74 Schelling selbst hat in einem Brief vom 30. 7. 1805 an Eschenmeyer den Neubeginn mit dem Identitätssystem — in Abhebung vom transzendentalphilosophischen Ansatz des *Systems* — aufs plastischste beschrieben: „Nun habe ich seit dem Augenblicke, daß mir das Licht in der Philosophie aufgegangen ist, seit 1801, wo ich die bekannten Aphorismen erscheinen ließ, ja früher schon, gegen das Ende meines Systems des Idealismus mit aller mir möglichen Deutlichkeit behauptet, daß die Philosophie keineswegs in einem Objectiviren des Urbilds, d. h. in einem (insofern subjectiven) Setzen des Urbildes oder Absoluten als eines Objectiven bestehe; daß vielmehr das Setzen in der Vernunft kein Setzen des Menschen (des Subjects), und wie dasjenige, wovon die Vernunft das Setzen ist, weder ein subjectives, noch ein objectives, sondern eben ein *absolutes* sey.“ (Schelling an Eschenmeyer [Brief vom 30. 7. 1805]. In: Schelling, *Briefe und Dokumente III*, hrsg. H. Fuhrmans, 222 f.)

75 Vgl. B. Sandkaulen-Bock. *Der Ausgang vom Unbedingten*. Göttingen 1990, S. 146 ff.

76 „Dann wird auch Gott seyn“, schreibt Schelling, und er verweist dabei auf einen projektierten Idealzustand, eine „dritte Periode der Geschichte“, wo Notwendigkeit als Freiheit und Freiheit als Notwendigkeit erscheint. „Die dritte Periode der Geschichte wird die seyn, wo das, was in den früheren als Schicksal und als

schließt sich (aber) auch der Kreis des Transzendental-systems, denn die Kunst läßt hervortreten, worauf dessen naturphilosophische Passagen von Anfang an⁷⁷ aus waren: Die Natur, die als göttlicher Text nicht mehr entziffert werden kann, soll als *repraesentatio*⁷⁸ der unvordenklichen Vermittlung von Freiheit und Notwendigkeit wieder lesbar werden. „Die Kunst ist eben deßwegen dem Philosophen das Höchste, weil sie ihm das Allerheiligste gleichsam öffnet, wo in ewiger und ursprünglicher Vereinigung gleichsam in Einer Flamme brennt, was in der Natur und Geschichte gesondert ist, und was im Leben und Handeln, ebenso wie im Denken, ewig sich fliehen muß. (...) Was wir Natur nennen, ist ein Gedicht, das in geheimer wunderbarer Schrift verschlossen liegt. Doch könnte das Räthsel sich enthüllen, würden wir die Odyssee des Geistes darin erkennen, der wunderbar getäuscht, sich selber suchend, sich selber flieht; denn durch die Sinnenwelt blickt nur wie durch Worte der Sinn, nur wie durch halbdurchsichtigen Nebel das Land der Phantasie, nach dem wir trachten.“⁷⁹

Natur erschien, sich als Vorsehung entwickeln und offenbar werden wird, daß selbst das, was bloßes Werk des Schicksals oder der Natur zu seyn schien, schon der Anfang einer auf unvollkommene Weise sich offenbarenden Vorsehung war. Wann diese Periode beginnen werde, wissen wir nicht zu sagen. Aber wenn diese Periode seyn wird, dann wird auch Gott seyn.“ (Schelling SW III, S. 604).

77 Vgl. B. Lypp. *Ästhetischer Absolutismus und politische Vernunft*. Frankfurt/M. 1972, S. 131.

78 Vgl. Figal, Adorno, *Das Naturschöne als spekulative Gedankenfigur*, S. 168.

79 Schelling SW III, S. 628. In der Literatur wird diese Passage zumeist wegen ihrer eingängigen Metaphorik angeführt, bei der man sich nicht lange aufzuhalten braucht. Die Metapher der Odyssee des Geistes ist jedoch mehr als eine bloß rhetorische Figur, denn das dem antiken Helden auf seinen Irrfahrten unterlegte Motiv nach Selbsterkenntnis läßt die ganze Ambivalenz einer Suche hervortreten, die gerade in ihrer Suche nach Erkenntnis zur Selbsttäuschung gerät. Zur Interpretation dieser Ambivalenz, vgl. auch H. Freier, *Die Rückkehr der Götter*. Stuttgart 1976, S. 183.