

Natur und geschichtlicher Prozeß

Studien zur Naturphilosophie
F. W. J. Schellings

Mit einem Quellenanhang als Studientext
und einer Bibliographie

Herausgegeben und eingeleitet
von Hans Jörg Sandkühler

In der wissenschaftsgeschichtlichen und philosophiehistorischen Forschung kommt den naturwissenschaftlichen und naturphilosophischen Ideen der klassischen deutschen Philosophie eine zunehmend bedeutsame Rolle zu. Wie kaum ein anderer hat F. W. J. Schelling (1775-1854) die Entwicklung der modernen Naturwissenschaft zur Grundlage philosophischer Theorie gemacht. Aus heutiger Perspektive erscheint die Schellingsche Naturphilosophie nicht nur als Kritik am zeitgenössischen naturwissenschaftlichen Empirismus, sondern auch als Grundlage einer nicht-technokratischen Natur- und Geschichtsauffassung (zum Beispiel als verschüttete Quelle einer »ganzheitlichen« Medizin). Gerade im Zusammenhang mit der Debatte um mögliche Alternativen zu vorherrschenden wissenschaftlichen Paradigmen erweist sich Schellings Naturphilosophie als alles andere denn rein spekulativ-idealistisch.

In Verbindung mit den Originaltexten Schellings im Anhang wird der vorliegende Band zu einem philosophie- und wissenschaftshistorischen Arbeitsbuch. Die Autoren aus der Bundesrepublik, West-Berlin, DDR und ČSSR verbindet das Interesse an einer materialistischen Schelling-Lektüre; marxistische und nicht-marxistische Interpretationen stellen sich gemeinsam der Kritik.

Hans Jörg Sandkühler (geb. 1940) ist Professor für Philosophie, Wissenschaftstheorie und Wissenschaftsgeschichte an der Universität Bremen.

Suhrkamp

Vorbemerkung 8

EINFÜHRUNG

Hans Jörg Sandkühler

Natur und geschichtlicher Prozeß. Von Schellings Philosophie der Natur und der Zweiten Natur zur Wissenschaft der Geschichte 13

PHILOSOPHIE DER NATUR IN DER GESCHICHTE

✗ Werner Hartkopf

Denken und Naturentwicklung. Zur Aktualität der Philosophie des jungen Schelling 83

Jiří Černý

Von der *natura naturans* zum »unvordenklichen Seyn«. Eine Linie des Materialismus bei Schelling? 127

Wolfdietrich Schmied-Kowarzik

Zur Dialektik des Verhältnisses von Mensch und Natur 145

Wolfgang Förster

Schelling als Theoretiker der Dialektik der Natur 175

Hans Heinz Holz

Der Begriff der Natur in Schellings spekulativem System. Zum Einfluß von Leibniz auf Schelling 202

Manfred Buhr

Geschichtliche Vernunft und Naturgeschichte. »Neue« Anmerkungen zur Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie 227

Steffen Dietzsch

Geschichtsphilosophische Dimensionen der Naturphilosophie Schellings 241

CIP-Kurztitelaufnahme der Deutschen Bibliothek

Natur und geschichtlicher Prozeß: Studien zur

Naturphilosophie F. W. J. Schellings;

mit e. Quellenanh. als Studententext u. e. Bibliogr. /

hrsg. u. eingel. von Hans Jörg Sandkühler.

- 1. Aufl. - Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984.

(Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft; 397)

ISBN 3-518-27997-1

NE: Sandkühler, Hans Jörg [Hrsg.]; GT

suhrkamp taschenbuch wissenschaft 397

Erste Auflage 1984

© Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 1984

Suhrkamp Taschenbuch Verlag

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere das

des öffentlichen Vortrags, der Übertragung

durch Rundfunk und Fernsehen

sowie der Übersetzung, auch einzelner Teile

Satz: IBV Lichtsatz KG, Berlin

Druck: Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden

Printed in Germany

Umschlag nach Entwürfen von

Willy Fleckhaus und Rolf Staudt

Dieter Pälke

Wissenschaftstheoretische Aspekte in Schellings naturphilosophischer Interpretation der Chemie 261

✧ Peter Nolte

Bemerkungen zum Verhältnis des Chemikers Schönbein zu Schelling. [Mit Briefen Schellings an Schönbein] 283

✧ Dietrich von Engelhardt

Schellings philosophische Grundlegung der Medizin 305

✧ Hans-Jürgen Treder

Zum Einfluß von Schellings Naturphilosophie auf die Entwicklung der Physik 326

MATERIALISTISCHE SCHELLING-FORSCHUNG IN DER KRITIK

Walter E. Ehrhardt

Die Naturphilosophie *und* die Philosophie der Offenbarung. Zur Kritik materialistischer Schelling-Forschung 337

ANHANG

F. W. J. Schelling

Zur Philosophie der Natur. Studententexte 363

1. Aus: Ideen zu einer Philosophie der Natur als Einleitung in das Studium dieser Wissenschaft (1797) 364
2. Aus: Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie. Oder über den Begriff der speculativen Physik und die innere Organisation eines Systems dieser Wissenschaft (1799) 389
3. Aus: System des transcendentalen Idealismus (1800) 407
4. Aus: Ueber den wahren Begriff der Naturphilosophie und die richtige Art ihre Probleme aufzulösen (1801) 424

Die Autoren 438

Verzeichnis der Quellen 443

Personenregister 445

Walter E. Ehrhardt
Die Naturphilosophie und
die Philosophie der Offenbarung

Zur Kritik materialistischer Schelling-Forschung

»Wir dürfen es nicht verhehlen, weder aus Pietät noch aus Klugheit, wir wollen es nicht verschweigen: der Mann, welcher einst am kühnsten in Deutschland die Religion des Pantheismus ausgesprochen, welcher die Heiligung der Natur und die Wiedereinsetzung des Menschen in seine Gottesrechte am lautesten verkündet, dieser Mann ist abtrünnig geworden von seiner eigenen Lehre, er hat den Altar verlassen, den er selber eingeweiht, er ist zurückgeschlichen in den Glaubensstall der Vergangenheit.«¹

Dieses Bild von dem Gegensatz des frühen und des späten Schelling, das Heinrich Heine in seinen Artikeln *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland* skizzierte, entspricht, wenn man von den poetischen Übertreibungen absieht, im wesentlichen noch heute der Quersumme der Schellingliteratur. Der Gegensatz erhält freilich mancherorts die umgekehrte Bewertung. Diejenigen Autoren, die, vor allem theologisch motiviert, das Alterswerk Schellings schätzen, neigen dazu, bei den Frühschriften möglichst den Anschluß an Fichte und andere Jenaer Einflüsse hervorzuheben, wenn auch etwa bedauernd konstatierend: »Die naturphilosophischen Irrtümer der Jugendzeit Schellings wirken... bis in die spätesten Zeiten fort.«² Diejenigen, die sich angewiesen fühlen, lieber den »aufrichtigen Jugendgedanken« Schellings in den Vordergrund zu stellen, werfen dem Spätwerk mystisch-religiöse und ästhetizistisch-romantische Einflüsse vor. Auffallend oder verdächtig strittig ist die Bestimmung des Zeitpunkts der Wende Schellings. So wird bereits die Proklamation der Kunst als Organon der Philosophie im *System des transzendentalen Idealismus* als Abkehr von der ursprünglichen Tendenz der Naturphilosophie gewertet, dann aber ist das Identitätssystem, die Zeit des Beginns der Zusammenarbeit mit Hegel, als der eigentliche Bruch angesehen, oder die Wendung wird in der Schrift *Philosophie und Religion* von 1804 oder doch aber in der Freiheitsschrift von 1809

angesetzt. Schließlich werden der Beginn der Weltalterarbeiten nach Carolines Tod und dann die zur Vollendung des deutschen Idealismus drängende Auseinandersetzung mit Hegel in den Vorlesungen über die Mythologie und Offenbarung als Neueinsatz angesehen. So gibt es zwei bis sieben Schellings, aber nicht einen. Heinrich Heines wirksam gewordenen Bild von dem Gegensatz des frühen und des späteren Schelling wurde bereits 1834 veröffentlicht; also sieben Jahre bevor Schellings Berufung nach Berlin als eine politische Provokation empfunden wurde, die diejenigen am liebsten mit Kartätschen begrüßt hätten, die sich noch kurz zuvor bemüht hatten, eine Neuausgabe der Werke Schellings zu veranstalten.³ Heines Urteil war zweifellos ungerecht und persönlich motiviert, denn in München war Schelling alles andere als ein »armseliges Mönchlein«⁴, sondern einer, der es verstand, gegen den Willen der pfäffischen Partei die Universität von allen Studienzwängen freizuhalten, und der machtvoll eine Schulreform durchsetzte, die wir heute als eine große Vermehrung von Chancengleichheit unter den damaligen Bedingungen betrachten, was die nur durch eine Dissertation erhaltenen Einblicke in die verbrannten Akten des Münchner Ministeriums gestatten.⁵ Wahrscheinlich vermutete Heine Schellings Einfluß hinter der Weigerung des Königs, ihn, wie er es angestrebt hatte, zum Professor für Literatur in München zu ernennen. (Das Platen-Kapitel in *Die Bäder von Lucca* legt ein beredtes Zeugnis davon ab, wie sehr sich Heine durch diese Zurücksetzung persönlich getroffen fühlte.)

So wirkungsvoll, ja prägend Heines Gegenüberstellung des jungen und des späteren Schelling war, *neu* war sie 1834 keineswegs. Schon 1804 hatte Johann Jacob Wagner seine Wandlung von einem Anhänger Schellings zu einem entschiedenen Gegner damit zu rechtfertigen versucht, daß Schelling in den *Ideen zu einer Philosophie der Natur* und in der *Weltseele* eine andere Philosophie veretrete als im »Identitätssystem« und der Schrift *Philosophie und Religion*. Der Versuch, die Verdienste Schellings in der Philosophie der Natur zu isolieren, ist also kein später erst hinzugekommenes Interpretationsschema, sondern ist schon als unmittelbare Reaktion auf Schellings erste Versuche nachweisbar, die Methode der Naturphilosophie auch im Gebiet der »Gretchenfrage« fruchtbar zu machen.

Seither sind zwischen der frühen Naturphilosophie und den späteren Zielen der Philosophie der Offenbarung variantenreich, von

der These eines Abgleitens ins Mystisch-Religiöse bis hin zur rationalen Vollendung, Übergänge und Brüche so oft betont worden, daß selbstverständlich erscheint, eine Kritik materialistischer Schellinginterpretation könne sich nur an dem Schema dieses Gegensatzes orientieren. Nichts liegt mir ferner. Meine Interpretationsmaxime ist vielmehr *Nur ein Schelling*^{5a}, und ich gehe darauf aus zu zeigen, daß kein innerer Grund in der Philosophie Schellings besteht, sein Denken in verschiedene Stücke zu zerlegen, die einander zu widersprechen scheinen und eklektisch angeeignet werden können. Dabei berufe ich mich auf den Doppelsinn des Ausdrucks »Naturphilosophie«. Versteht man diesen Ausdruck sehr eng, dann bezeichnet er natürlich zunächst die Schriften, in denen sich Schelling dem Gegenstandsbereich Natur zuwandte und »ein notwendiges Gegenstück«⁶ des *Systems des transzendenten Idealismus* darstellte. Andererseits ist der Ausdruck »die Naturphilosophie« aber so unmittelbar mit dem Namen Schellings verknüpft worden, daß seine Philosophie überhaupt unter dem Namen »die Naturphilosophie« Epoche machte und in der Philosophiegeschichtsschreibung ihrer Zeit kenntlich benannt war. Auch in der Selbstdarstellung Schellings in den Münchener Vorlesungen zur Geschichte der neueren Philosophie trägt sie diesen Titel, und noch in Berlin versucht Schelling das Wortspiel, seiner Natur alles zu danken, nur Naturphilosoph gewesen zu sein. Auch wenn man keinen Teil der Philosophie Schellings besonders auf- oder abwerten will, hat es daher einen guten Sinn, den Namen »die Naturphilosophie« als universale Bezeichnung der Philosophie Schellings zu benutzen. So gelesen, kann die Zusammenstellung »Die Naturphilosophie und die Philosophie der Offenbarung« auch einen Gesamtbegriff im Verhältnis zu seinem Teil nennen, so wie man etwa sagt, der Körper und seine Organe.

Für die Interpretationsmaxime einer organischen Einheitlichkeit der Philosophie Schellings gibt es gewichtige Gründe, wie ich an anderer Stelle gezeigt habe, unter anderem Schellings eigene Interpretation seiner Entwicklung und die Möglichkeit, die thematischen Felder, die er in der langen Geschichte seines Lebens bearbeitet hat, einheitlich als Versuch zu bestimmen, die Wirklichkeit der Freiheit überall zur Darstellung zu bringen. Auch unter der Interpretationshypothese »Nur ein Schelling« kann aber die Frage nach dem Materialismus in der Philosophie Schellings gestellt werden. Da jedoch die Vermutung eines Gegensatzes der Na-

turphilosophie und der Philosophie der Offenbarung außerordentlich verbreitet ist, will ich von ihr als dem Bekannteren ausgehen und wähle den Weg der Destruktion.

Der vermutete Gegensatz spiegelt sich in der Geschichte der Schelling-Literatur unseres Jahrhunderts. Das Wiedererwachen des Interesses an Schellings Philosophie war zunächst weitgehend an den Schriften im Bereich der Mythologie und Religion und der Ästhetik orientiert. Allzusehr blockierte die exakt gewordene Begrifflichkeit der Naturwissenschaft die Möglichkeit, die Schriften zu der Philosophie der Natur um 1800 wahrzunehmen. Es gehört zu den bemerkenswertesten Tendenzen in der neueren Schelling-Forschung zu versuchen, Schellings Philosophie als Wegbereiter des Materialismus der Neuzeit in Anspruch zu nehmen, wenn nicht gar offen von einer Vorwegnahme eines dialektischen Materialismus bei Schelling zu sprechen. Die Möglichkeiten hierzu, insbesondere in den Texten vor der Entstehung des *Systems des transzendentalen Idealismus*, sind offenbar so naheliegend, daß auch die Versuchung bestand, in der Ausdehnung von Positionen des Vulgärmaterialismus des vorigen Jahrhunderts auf die polaren Phänomene in der modernen Physik die Analogie Schellingscher Begriffe zu sehen. Überzeugender gelangen jedoch die Versuche, die konkrete historische Einwirkung der Naturphilosophie Schellings auf die Entstehung eines dialektisch-materialistischen Naturbegriffs zu verfolgen. Die Übereinstimmungen, die bewußt wurden und einen erheblichen Teil des gegenwärtigen Interesses an Schelling motivieren, zeigten sich als so weitgehend, daß besonders bei einigen sehr kenntnisreichen Autoren aus dem Kreise um Manfred Buhr es fast gewaltsam erscheint, daß den sorgsam interpretationen mehr äußerlich beigefügt wird, letztlich handele es sich bei Schellings naturphilosophischem Ansatz aber doch um einen bürgerlichen Idealismus, wobei der historische Idealismusanspruch – »es liegt in dem Idealismus selbst etwas Weltveränderndes«⁷ – kaum zureichend beachtet wird in seiner Fundierung in der *Kritik der praktischen Vernunft*. Zwar wird der »aufrichtige Jugendgedanke« neuerdings auch dem »mittleren« Schelling zugestanden, aber Habermas' an Ähnlichkeiten der Schöpfungs- und Gesellschaftsgeschichte angedeuteter Versuch, auch in Schellings religionsphilosophischen Erörterungen einen heimlichen Materialismus zu konstatieren, wird doch als eine zu weit gehende Abweichung von der lehrbuchmäßigen Einordnung Schellings in die

Philosophiegeschichte verworfen, und zwar gerade von solchen Autoren, die andererseits bemüht sind, Schellings Verdienste bei der Entstehung eines dialektischen Materialismus zu betonen (Förster und andere). Dabei ist die Anwendung des Begriffes Materialismus auf Schellings Philosophie keineswegs neu. Vielmehr hatte schon 1803 der Professor Salat diese Klassifizierung vorgenommen, und andere sind gefolgt. Auch Heinrich Heine hatte – noch 1830 erklärend, daß er nicht wisse, wer größer sei, Schelling oder Hegel – das Identitätssystem betrachtet als Synthese des französischen Materialismus und des transzendentalen Idealismus, der sich unter Fichte als einseitiger Gegensatz gebildet hätte. Neu, wenn auch nicht ohne Vorläufer, ist in der Schelling-Literatur vielmehr nur, daß die Bezeichnung Materialismus jetzt in einer positiv wertenden Absicht gebraucht wird.

Allein die Anwendung solcher allgemeinen Namen, die in der Philosophie überall ihre Schwierigkeiten hat, scheint insbesondere gegenüber Schelling problematisch, der wie kein Philosoph je vor oder nach ihm an jeder Stelle seines Philosophierens die Möglichkeit einer Philosophie mitreflektiert. Klassifizierende Bezeichnungen setzen Metaebenen der Betrachtung voraus. Eine solche Metaebene beansprucht eine Philosophie gegen die andere im Vergleich. Jeder Philosoph hat eine für seine Philosophie signifikante Art und Weise, sich auf andere Systeme zu beziehen, so daß es möglich sein muß, eine Geschichte der Philosophie als Geschichte der Philosophiegeschichte zu schreiben. So tritt Leibniz zum Beispiel anderen Philosophen gegenüber, um zu dokumentieren, daß die Wahrheit verbreiteter ist, als man denkt, und Kant gesteht dem Philosophen notwendig das Recht zu, zu behaupten, das, was vor ihm gewesen sei, sei eigentlich noch gar nicht Philosophie gewesen. Hegel schließlich ordnet die »Galerie der Narrheiten« der Philosophiegeschichte als einen zeitlichen Prozeß, der den Möglichkeiten der Begriffsbestimmungen der Idee entspricht. Genuin, scheint mir, kann auf einen Philosophen nur die Form der Philosophiegeschichte angewandt werden, die er selbst als auf Philosophie anwendbar betrachtet. Daher mag es legitim sein, zum Beispiel Hegels Philosophie als Stufe eines zeitlichen Prozesses zu werten und einzuordnen, oder Leibniz' Thesen allein unter dem Gesichtspunkt der Wahrheit der Lehren zu prüfen, oder Lenins philosophische Arbeiten durch ihre historisch-politische Funktion zu charakterisieren usw.

Bei Schelling aber wäre dann entsprechend zu berücksichtigen, daß er selbst in der Philosophiegeschichtsschreibung ein Verfahren anwandte, das für jede Philosophie die unbedingte organische Selbständigkeit fordert und jeden Rekurs auf übermächtige Einheitsbegriffe wie eine Krankheit verwirft. Schellings spezifische Methode der Philosophiegeschichtsschreibung verlangt, die Hoffnung aufzugeben, den Streit der Systeme »jemals dadurch zu beendigen, daß ein System Meister werde über das andere.«⁸ Die Begriffe werden bei ihm stets rückbezogen auf das in einer Philosophie *Gewollte*, und das unbedingte Verhältnis eben dieser Tatsachen wird in der Philosophiegeschichte als Resultat dargestellt. Für Schelling ist es nicht zulässig zu versuchen, für die Verschiedenheit der Systeme »eine Einheit zu finden, in welcher sie sich alle gegenseitig vertilgen..., sondern die Aufgabe ist eben, daß sie wirklich zusammenbestehen.«⁹

Soll diese spezifische Methode der Philosophiegeschichtsschreibung in der Materialismusfrage auf Schelling selbst angewandt werden, gilt es zu fragen, wie ein Materialismus in seiner Philosophie gewollt sein kann. Eine genuine Anwendung des Materialismusbegriffes auf Schelling setzt daher eine seiner Philosophie gemäße Erklärung des Materiebegriffes voraus, wobei zunächst offen bleiben muß, inwieweit dies die Wertungsambitionen des gegenwärtigen Materialismusprädikats berührt.

Schelling hat sich stets sehr dagegen verwahrt, solche allgemeinen Namen wie zum Beispiel »Idealismus« und »Realismus« überhaupt auf seine Philosophie anzuwenden, da sie Relatives zu Absolutem erhöhen. Das Prius des Realen selbst ist als dunkler Grund der sich erhebenden Klarheit des idealen Wesens nur in der Beziehung. Nichts wird absolut gesetzt. Forschungsprämissen wie »objektiver Idealismus«¹⁰ oder »psychologisch erklärbare Argumentationsstrategie« usw. können daher nur operativ relevant sein, nicht aber das Gewollte der Philosophie Schellings erreichen.

Für den Versuch, die frühe Naturphilosophie und die Philosophie der Offenbarung als organische Teile einer einheitlichen Philosophie Schellings darzustellen, will ich daher die Materialismusfrage als klassifizierenden Begriff zunächst ausklammern, um dem durch Schellings Philosophiegeschichtsschreibung spezifisch geforderten Interpretationsmodell angemessen zu bleiben. Ich werde versuchen, durch eine einfache Nachzeichnung der herrschenden Tendenzen in seinen auf Natur und Religion bezogenen Untersu-

chungen eine Übereinstimmung zu belegen, und damit das Problem stellen, ob das in dem einen Gebiet gewährte Prädikat des Materialismus in dem anderen verweigert werden kann.

Das überall in Schellings Philosophie Gewollte ist Freiheit. Sie kann als leitender Einheitsbegriff in Anspruch genommen werden. Dafür sprechen nicht nur viele Belege, wie »das ›A und O‹ aller Philosophie ist Freiheit«¹¹ oder »Freiheit ist unser Höchstes, unsere Gottheit, diese wollen wir als letzte Ursache aller Dinge«¹², sondern auch, daß jeder Gegenstandsbereich, den die Philosophie Schellings berührt, in seiner Autonomie und Unbedingtheit dargestellt werden soll: »Welcher Gegenstand Objekt der Philosophie sein soll, derselbe muß auch als schlechthin *unbedingt* angesehen werden.«¹³

Von vornherein kann man daher nicht erwarten, daß das Verhältnis der Naturphilosophie und der Philosophie der Offenbarung als ein Verhältnis der Bedingtheit in dieser oder jener Richtung dargestellt werden könnte, so daß etwa Gegebenheiten des Bereichs der Religion zur Begründung der Verhältnisse der Natur, oder umgekehrt, herangezogen werden könnten. Die Ausschaltung und Entlarvung der Herrschaft solcher dunkler Vorstellungen der Abhängigkeit, die Stellen aufzuzeigen, wo »Erdichtungen« an die Stelle wirklicher Zusammenhänge in einer Wissenschaft getreten sind, zu zeigen, wo Zwischenglieder fehlen, ist Hauptanliegen der Spekulation. Die prinzipiell selbständige Behandlungsart des Gebietes der Religion *und* der Natur, ja, jedes Gegenstandsgebietes überhaupt, macht es für den beabsichtigten Vergleich empfehlenswert, in der Betrachtung von einer Stelle auszugehen, in der beide Problemfelder bei Schelling zugleich im Blick stehen.

In der Freiheitsschrift von 1809 beruft sich Schelling bei der Behandlung des Theodizeeproblems, wie ein Böses in einer von Gott erschaffenen Welt möglich sein kann, ausdrücklich auf die Leistungen der Darstellung seiner Naturphilosophie: »Die Naturphilosophie unserer Zeit hat zuerst in der Wissenschaft die Unterscheidung aufgestellt zwischen dem Wesen, sofern es existiert, und dem Wesen, sofern es bloß Grund von Existenz ist. Diese Unterscheidung«, sagt Schelling, sei nur »so alt als die erste wissenschaftliche Darstellung derselben.« Und weiter: »Da nichts vor oder außer Gott ist, so muß er den Grund seiner Existenz in sich selbst haben. Das sagen alle Philosophien; aber sie reden von diesem Grund als einem bloßen Begriff, ohne ihn zu etwas Reellem und

Wirklichem zu machen. Dieser Grund seiner Existenz, den Gott in sich hat, ist nicht Gott absolut betrachtet, d.h. sofern er existiert; denn er ist ja nur der Grund seiner Existenz, Er ist die *Natur* – in Gott; ein von ihm zwar unabtrennliches, aber doch unterschiedenes Wesen.«¹⁴ Und zwar ein Wesen also, das nur Grund von Existenz ist. Um dies zu verdeutlichen, bedient sich Schelling hier der vollen Anschaulichkeit der Beispielssphäre seiner Naturphilosophie. »Analogisch«, schreibt er, »kann dieses Verhältnis durch das der Schwerkraft und des Lichtes in der Natur erläutert werden. Die Schwerkraft geht vor dem Licht her, als dessen ewig dunkler Grund, der selbst nicht actu ist, und entflieht in die Nacht, indem das Licht (das Existierende) aufgeht... Sie ist eben darum weder das reine Wesen noch auch das aktuelle Sein der absoluten Identität, sondern folgt nur aus ihrer Natur; oder *ist* sie, nämlich in der bestimmten Potenz betrachtet: denn übrigens gehört auch das, was beziehungsweise auf die Schwerkraft als existierend erscheint«, (also das Licht) »an sich wieder zu dem Grunde, und Natur im allgemeinen ist daher alles, was jenseits des absoluten Seins der absoluten Identität liegt.«¹⁵ Das Verhältnis der Schwerkraft und des Lichtes soll also analogisch verdeutlichen, was mit der Unterscheidung von dem Wesen, sofern es existiert, und dem Wesen, sofern es bloß Grund von Existenz ist, gemeint ist, und zwar in bezug auf Gott.

Die Natur ist alles, was nicht absolute Identität ist, oder man kann auch sagen: Der Bereich, in dem nur eine relative Identität aussagbar ist. Als relative Totalität führt Schelling den Begriff der Materie ein. So ist ihm in der Tat die Materie das *primum existens*.¹⁶ Das ist wohl zu unterscheiden von der Aussage: »Materie existiert«, denn diese Aussage würde eine Bestimmtheit voraussetzen, die im Begriff der Totalität der Relativitäten gar nicht gedacht werden kann, und Schelling will »die gewöhnlichen und bisher herrschenden Vorstellungen von der Materie gar nicht einräumen.«¹⁷ Die prinzipielle Unbestimmtheit, die dieser Begriff vielmehr verlangt, drückt Schelling gelegentlich sogar auf ganz physische Weise aus, indem er sagt: »Alle Materie ist ursprünglich flüssig.«¹⁸ So ist die Materie zwar als *Grund* der Existenz von Bestimmtheit eingeführt, aber nicht als ein Existierendes.

Die erste existierende bestimmte Differenz ist die der Schwerkraft und des Lichtes, wobei die Schwerkraft, also das, was als Kraft nur Grund ist¹⁹, als Grund der Existenz des Lichtes erscheint. Das

Licht ist also hier das erste Existierende –, eine Behauptung, in der man nicht unbedingt ein Platonrelikt wittern muß, wenn man bedenkt, welche Stellung das Licht mit seiner Geschwindigkeit als Bedingung der Möglichkeit der Aussagen über die Identität physikalischer Zustände in der jetzigen Physik noch hat. In der gebotenen Kürze ist es jedoch unzumutbar, wie »sich die Materie im Weltbau gestaltet«²⁰, zu eng an den Formulierungen Schellings darzustellen; denn die inzwischen eingetretene größere Eindeutigkeit unserer Begriffe über die Natur verlangt historische Erläuterungen und macht es schwer, manche Ausdrücke Schellings zu benutzen, ohne sie dem Spott derer preiszugeben, die in der Philosophie ohnehin einen bloßen Sprachfetischismus sehen. Wenn Schelling zum Beispiel die durchgängige Polarität aller Materie veranschaulichen will, sagt er kurz: »Alle Körper sind potentialiter im Eisen enthalten«²¹, denn das magnetische Eisen war ihm der Stoff, der das allgemeine Phänomen der inneren Polarität empirisch darstellte. Wir aber denken bei Eisen zunächst natürlich Fe; und die Aussage, alles sei ursprünglich Fe, würde die Grenze des Zumutbaren überschreiten. Von Schleiden bis in die Chemiker-Zeitungen unserer Tage²² beherrschten ja die Schriften die Diskussion um die Naturphilosophie, die »solchen Unsinn« bei Schelling bloß anzuprangern sich bemühten, und es ist vor allem ein Verdienst des Interesses materialistischer Forschungen der Gegenwart, wissenschaftsgeschichtlich adäquatere Darstellungen angeregt zu haben. Allein für die Frage nach der Berechtigung des Materialismusprädikats verbietet sich eine Anlehnung an deren Resultate. Um den sprachlichen Schwierigkeiten der Philosophie der Natur trotzdem zu entgehen, ziehe ich es daher vor, auf eine Anschaulichkeit überzugehen, die zwar von Schelling selbst inspiriert ist, aber den Vorteil hat, daß sie uns noch unmittelbar zugänglich ist.

Anschaulich und unter Umgehung der durch die Wandlung der naturwissenschaftlichen Terminologie entstandenen Klippen läßt sich Schellings Entwurf der Natur als eines autonomen Zusammenhanges der Produktivität an der Wirkung darstellen, die diese neue Möglichkeit der Naturerfahrung in der Kunst eröffnete. Zum Beispiel Philipp Otto Runge's *Kleiner Morgen* von 1808 kann für einen kurzen Einblick in die Verhältnisse in Schellings Naturphilosophie einen besseren Zugang bieten als die heute veraltete naturwissenschaftliche Begrifflichkeit jener Zeit. Daß Philipp Otto

Runge außerordentlich von Schellings Philosophie beeindruckt war, ist hinreichend belegt. Nicht nur seine Freundschaft mit Steffens, Tieck und Perthes, dem Verleger der *Weltseele*, legen dies nahe, sondern auch ein Brief Runges an Schelling bezeugt dies eindeutig: »Sie werden diese Übereinstimmung der Vorstellung mit Ihnen gewiß nicht für anmaßend von meiner Seite halten, und sich schon denken können, wie ich dieses verstehe«^{22a}, schreibt Runge in einem Brief an Schelling, und wenn er auch dort behauptet, vor der Schrift *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, deren Lektüre ihm »unmenschlich sauer« geworden sei, nie ein philosophisches Werk gelesen zu haben, so kann man doch auch Zitate aus früheren Schriften Schellings bei Runge nachweisen.

In dem *Kleinen Morgen* von 1808 gibt es zwei Aussageformen, die des Rahmens und die des inneren Bildes. Die des Rahmens kann man in der von Schelling exakt eingeführten Begrifflichkeit²³ allegorisch nennen: d. h. das Besondere, Dargestellte verweist auf ein Allgemeines. Die Aussageform des inneren Bildes dagegen ist symbolisch zu nennen, weil Besonderes und Allgemeines hier in völliger Indifferenz erscheinen. Gemäß dem aus der Naturphilosophie oben Berichteten ist unten im Rahmen das erste Existierende als Indifferenz von Licht und Schwere abgebildet. Sie ist der Grund der bestimmten Verhältnisse der Materie, wo Ad- und Kohäsionskräfte Grund bestimmter Räumlichkeit werden. Daher sind als nächste Allegorie Mineralien abgebildet, die aber ihrerseits als Grund der Existenz pflanzlicher Selbstheit in das Dunkel zurücktreten. Daß hier tätige Verhältnisse gemeint sind, deuten die verbindenden Putten an, polar sich als Geschlechter trennend. Die im Licht sich zuerst zeigende Freiheit, sich seinem Grunde entgegenzusetzen, tritt im Pflanzenreich noch in relativer Gebundenheit hervor. »Es mußte«, schreibt Schelling, »ein solcher Moment kommen, wo die im Innern, im Prinzip der Materie selbst durch die höhere Potenz erregten Bewegungen zum freien Spiel wurden. Dieser Moment konnte nur der der organischen Natur sein.«²⁴ »In den ersten freiwilligen Bewegungen des Tieres offenbart sich das Allgemeine, der Begriff, das eigentliche Geheimnis des Vorgangs, in welchem das Leben entsteht. Dieses Allgemeine ist, daß die selbstlose Materie, daß das außer sich gesetzte Prinzip sich selbst wiedergeben, seiner selbst mächtig werde... Nicht mehr, wie die Sterne, einer unablässigen Bewegung hingegeben, sondern dieses Prinzip unablässiger Bewegung in sich besiegt enthaltend, sind die

Tiere nichts anderes, als das völlig überwundene Gestirn.«²⁵ Der Blutkreislauf ahme zwar noch den astralen Säftekreislauf der Pflanzen nach, schreibt Schelling, und es mag dem entsprechen, daß Runge das Rot als den allegorischen Grund des Leibes wählte. Noch weniger an seinen Grund gefesselt, freier, tritt der Geist im Menschen hervor, allegorisch: die sich aus dem Kopf windende, fast kaum noch mit ihm als Grund verbundene Lilie. »Wie die Pflanze in der Blüte sich schließt, so die ganze Erde im Gehirn des Menschen, welches die höchste Blüte der ganzen organischen Metamorphose ist.«²⁶ Die sich frei bewegende Form des Geistes ist der Gedanke, allegorisch: der Engel, neigt sich, noch durch Wolken und Nebel getrennt, vor der Klarheit ewiger Wahrheiten, die hier als mathematisch regelmäßig geordneter Chor der denkenden Köpfe erscheinen. Die allegorische Anspielung auf die Mathematik ist durch die Kreise und Sinuswellen betont. Das Ideal Mathematik, allegorisch: die bildliche Scheidung der Klarheit von den Gedankenwolken und Nebeln, ist geradezu ein Beispiel, mit dem uns Schelling immer wieder das freie Verhältnis des Existierenden zu seinem dunklen Grunde »menschlich nahezubringen« versucht, etwa, wenn er sagt: »So wie im Menschen in die dunkle Sehnsucht, etwas zu schaffen, dadurch Licht tritt, daß in dem chaotischen Gemenge der Gedanken, die alle zusammenhängen, jeder aber den anderen hindert hervortreten, die Gedanken sich scheiden und nun die im Grunde verborgen liegende, alle unter sich befassende Einheit sich erhebt.«²⁷

In der inneren, nach der oben gegebenen Definition Schellings symbolisch zu nennenden Dimension des Bildes ist es gar nicht mehr nötig, die Indifferenz des Lichtes und der Schwere bloß zu allegorisieren. Sie ist in der Natur wirklich. Der Morgenstern ist diese Indifferenz selbst. Vor dem Lichte des Morgens tritt die Schwere in die Nacht zurück. An die Stelle des allegorisch angedeuteten Mineralreiches, als dem bestimmten Verhältnis der Kräfte, treten wirkliche Felsen und Meere, und inmitten der pflanzlichen Natur symbolisiert das Menschenkind selbst als höchste Stufe der Indifferenz des Lichtes und des dunklen Grundes den Ort, auf den alle geistigen Erscheinungen bezogen sind. Aber die Deutung der schwebenden Gestalten des inneren Bildes würde den gegenwärtig intendierten Zusammenhang verlassen. Es ging nur darum, an der bildlichen Darstellung anschaulich mit paraphrasierenden Schelling-Zitaten darzustellen, daß Schellings

Naturphilosophie aufgebaut ist als eine Stufenfolge der immer neu sich stellenden Alternative des relativ dunklen Grundes und des Lichtblicks der Freiheit. Die damit gegebene neue Möglichkeit, Natur nicht mehr als Hintergrundtranszendenz eines religiösen Bezuges oder als empirisches Stück einer geschaffenen Welt zu malen, sondern Natur in ihrem autonomen produktiven Bezug auf sich selbst darzustellen, wurde ja nicht nur von Runge aufgegriffen, wenn auch der »Kleine Morgen« ein einzigartiges Dokument des Überganges ist. Sie beherrscht vielmehr die Naturerfahrung der Kunst bis an unsere Tage. Nachahmung der Natur wurde zur Nachahmung ihrer Produktivität.²⁸

Diese »Erfindung seiner Jugend«, die Ordnung der Naturphänomene als Stufen tätiger Identität oder der Potenz zu beschreiben, hat Schelling nie aufgegeben, wie man aus der Darstellung des Naturprozesses in der Philosophie der Mythologie deutlich sehen kann und was auch der neuaufgefundene Briefwechsel mit dem Chemiker Schönbein trefflich belegt.²⁹

Die in der Naturphilosophie erfundene Möglichkeit, die Wirklichkeit der Freiheit darzustellen, wurde in der Freiheitsschrift angeboten als ein Weg, die Unterscheidung Gottes als existierendem, von dem, was in ihm Grund seiner selbst ist, zu denken. Wie Schelling in seiner Philosophie stets betont, ist er mit den ersten Schritten bereits voll in der Natur und benötigt keine Vermittlungsbegriffe, die »von der weiten Ferne abgezogener Gedanken«³⁰ erst herangetragen werden müßten. Das Problem eines Übergangs von Logik zur Natur, das bei Hegel so viel Kopfzerbrechen bereitet, oder eines Übergangs von Vernunft zu Geschichte³¹, kann in seiner Philosophie gar nicht auftreten. In der Stelle der Freiheitsschrift, von der wir ausgingen, ist das Angebot einer analogen Betrachtung von Natur und Religion gemacht. Es ist daher zu erwarten, daß in Konsequenz seiner Methode Schelling, auch wenn er das Verhältnis Gottes zu seinem dunklen Grund untersucht, bereits mit den ersten Schritten in seinem Gegenstande zu sein beansprucht. So wie die Gegebenheiten der Naturwissenschaft in der spekulativen Betrachtung darauf überprüft werden, wo Erdichtungen an die Stelle der wirklichen Zusammenhänge gesetzt wurden oder gar Zwischenglieder fehlen, so ist auch die Philosophie der Religion an das gewiesen, was an Quellen über diesen Gegenstand vorfindlich ist.

Da nach Schelling »alle, auch die Entwicklung des göttlichen Le-

bens«³² vom »Physischen« anfängt, so besteht kein Grund, hier einen Wechsel der Methode vorzunehmen. Schellings Begriff der Materie als »erste relative Totalität« klammert die Sphäre der mit dem Menschen auftretenden Gedankenbestimmungen jedenfalls nicht aus.³³ Mythologie gibt es erst mit dem Auftreten des menschlichen Bewußtseins, und so muß das menschliche Bewußtsein als der dunkle Grund der Existenz der Mythologie und ihrer Gottheiten begriffen werden. Schelling arbeitet in diesem Gebiet prinzipiell nicht anders, als er auch bei der frühen Aneignung der Naturwissenschaft gearbeitet hat: Er studiert die Quellen und sucht in der Vielfältigkeit der mythologischen Berichte jede Erscheinung nur dadurch zu bestimmen, daß er ihr Verhältnis zu anderen angibt. Dabei entdeckt er, am dichtesten dargestellt in der Kabirendeutung in der Schrift *Die Gottheiten von Samothrake*, daß es offenbar nur der Erdichtung oder einem herangetragenem Begriff angehört, wenn man annimmt, daß die Götter sich in absteigender Reihe folgen müßten. Vielmehr weist er nach, daß ihre historische Erscheinung ohne Rekurs auf einen übergeordneten Begriff der Vollkommenheit oder des menschlichen Irrtums darzustellen ist, wenn die »verschiedenen Götter nicht abwärts gehende, immer mehr sich abschwächende Ausflüsse einer höchsten und obersten Gottheit, wenn sie vielmehr Steigerungen einer untersten, zu Grunde liegenden Kraft sind, die sich endlich alle in Eine höchste Persönlichkeit verklären; alsdann nämlich«, schreibt er, »sind sie wie Glieder einer vom Tiefsten ins Höchste aufsteigenden Kette, oder wie Sprossen einer Leiter, deren tiefere nicht übergehen darf, wer die höheren erklimmen will. Dann, weil sie dem Menschen Mittler sind zwischen ihm und der höchsten Gottheit und nur Boten, Verkünder, Herolde des kommenden Gottes, gewinnt die Verehrung derselben einen Schein, der sich auch mit der besseren Menschheit verträgt, und der allein erklärt, wie die den vielen Göttern erzeugte Verehrung so tiefe und fast unausreißbare Wurzeln schlagen, so lange sich erhalten konnte.«³⁴

So bestimmt Schelling die Stufen der Mythologie als reale Entsprechungen der sich historisch entfaltenden Möglichkeiten des menschlichen Bewußtseins. Dabei kommen die »mythologischen Vorstellungen... nicht von außen in das Bewußtsein, sie sind Erzeugnisse eines Lebensprozesses, wenn gleich eines falschen, wie könnten sie sonst mit dem Bewußtsein sich so verwebt zeigen, wie wir sie mit ihm verwebt finden, so daß ganze Völker eher die

schmerzlichsten Opfer sich auferlegen, als daß sie diesen Vorstellungen entsagten. Sie sind ebensowenig bloß zufällige inneren Erzeugnisse des menschlichen Bewußtseins in dem Sinne, daß sie durch irgend eine *einzelne* Tätigkeit des Bewußtseins, z.B. die Phantasie, gesetzt würden. Sie sind Erzeugnisse der *Substanz* des Bewußtseins selbst und darum so mit ihm verwachsen.«³⁵ Die geschichtliche Entwicklung der Religion dokumentiert die Entstehung neuer Zustände des Bewußtseins und der Gottheit.

Schelling behandelt den Prozeß der sich in Stufen herausbildenden Mythologie der Völker mit einer Kenntnisfülle, die jede nur sporadische Beschäftigung damit mutlos macht und die Trägheit lieber zum Vorurteil des Irrationalismus greifen läßt. Er verfolgt diesen Prozeß aber in all seinen Stufen und inneren Verhältnissen genau wie die Darstellung der Produktionen der Natur selbst. »Die verschiedenen Momente des theogonischen, Mythologie erzeugenden Prozesses an den sukzessiven Mythologien der Völker nachzuweisen, dies ist... der eigentliche Gegenstand einer Philosophie der Mythologie.«³⁶ So wenig, wie ein chemischer Beweis des menschlichen Gehirns als höchstes Produkt der Metamorphose³⁷ dem Wissen von der Natur zugrunde gelegt werden kann, kann dieses Wissen um die Geschichte der Mythologie in Abhängigkeit von einem hypostasierten Unbekannten wissenschaftlich dargestellt werden. Wie Schelling sich anheischig machte, »die ganze Naturphilosophie in Symbolen der Mythologie darzustellen«³⁸, wenn es nicht darauf ankäme, ihr ein unabhängiges Leben zu geben, so muß ihm, wenn jeder Zusammenhang autonom bleiben soll, auch das Umgekehrte möglich sein, ohne daß eine Abhängigkeit von Theorien der »Weltentstehung« den theogonischen Tatsachen substituiert wird. »Es geht im mythologischen Bewußtsein im Verlauf des ganzen Prozesses dasselbe vor, was in der Natur vorgegangen ist. Man kann insofern gewissermaßen sagen: ... die Mythologie sei nur die in einer höheren Potenz sich wiederholende Geschichte der Natur.«³⁹

Die astrale Religion, die Schelling die Epoche des Uranus nennt, frei griechische Götternamen für allgemein erreichte Zustände des Bewußtseins benutzend⁴⁰, geht so als nur zugrundeliegende in die Existenz des weiblichen Prinzips, der existierenden Differenz, über und wird von dem frei beweglichen Dionisos-Prinzip des Kampfes zu seiner einen Gestalt, in welcher alle Götter sind, geführt. Der mythologische Prozeß der werdenden Gottheit, der in

den griechischen Mysterien seinen Abschluß findet, indem das an nur objektive Gottheiten gefesselte Bewußtsein wieder in Freiheit gesetzt wird, ist aber in bezug auf die Offenbarung nur der dunkle Grund einer neuen Stufe der Existenz der Gottheit. »Es ist«, schreibt Schelling, »um die Offenbarung zu begreifen, notwendig, die sie erklärenden Prinzipien, schon *unabhängig* von ihr erkannt zu haben«, denn, »die Realität der Prinzipien, aus welchen sich die Offenbarung begreift, ist uns schon unabhängig von derselben durch die große Erscheinung der Mythologie gewiß«.⁴¹ Die Offenbarung, das ist zu betonen, übt für Schelling auf das Denken keine andere Autorität aus als »jeder Gegenstand der Natur und Geschichte, der denkend betrachtet wird, auf das Denken eine Autorität ausübt«.⁴² Die Offenbarung ist weder etwas, was der philosophischen Untersuchung ihre Unbedingtheit rauben kann, noch ist sie das letzte, was im Gebiet der Religion der Forderung der Philosophie entsprechen könnte. Vielmehr erklärt Schelling ausdrücklich, »die philosophische Religion, wie sie von uns gefordert ist, *existiert nicht*«.⁴³ Auch das Christentum, wie es dem Heidentum gegenübertritt und in ihm einen dunklen Grund hat, ist eine »geschichtliche Erscheinung«⁴⁴, Grund von Neuem. Es ist Grund für »die *freie* Religion, die Religion des Geistes, die, weil es ihre Natur ist nur Freiheit gesucht und mit Freiheit gefunden zu werden, nur als philosophische sich vollkommen verwirklichen kann.«⁴⁵ Es ist noch nicht diese selbst. Der Offenbarungsglaube als Gegensatz des mythologischen Prozesses hat von vornherein keine Gottheit als beherrschendes Objekt des Bewußtseins zum Inhalt. Sein eigentümlicher Inhalt ist vielmehr Christus, der Sohn, der nicht als notwendiges, sondern als freies Prinzip in die Geschichte tritt. Schelling betrachtet das Christentum nicht als Lehre, sondern als Sache, und Christus nicht als Stifter, sondern als Inhalt selbst.⁴⁶ Er nennt es »historisch wahnsinnig«, den Kreuzestod als Faktum leugnen zu wollen, »... da diese Eine Begebenheit die ganze Geschichte des Christentums gemacht hat.«⁴⁷ Schelling behandelt es als Tatsache, wie eine Naturerscheinung: »Wir können mit allen Künsten das Christentum nicht aus der Welt schaffen. Wir können weder es selbst ungeschehen machen, noch was infolge des Christentums sich ereignet hat, jene größte und tiefste Veränderung von welcher die Welt jemals Zeuge gewesen. Wir müssen das Christentum anerkennen als seiend, so gut wir jede Formation der Natur bestehen lassen müssen. Wir können es so wenig aus der Reihe der Dinge

ausstoßen, als wir eine der zahlreichen Pflanzenfamilien ausstreichen können.«⁴⁸ Es scheint mir ganz unübersehbar, daß Schelling hier in der Behandlung der inneren Struktur der Offenbarung und ihrer geschichtlichen Differenzierung in der Dogmatik prinzipiell in der gleichen Weise argumentiert wie in der Philosophie der Natur.

Es kann bei der allgemeinen Frage nach dem Materialismus hier nicht Aufgabe sein, die einzelnen Stufen der Offenbarungsgeschichte, die sich in der Kirchengeschichte, zum Beispiel auch in dem Verhältnis der Apostel zueinander oder im Auftreten des Protestantismus als natürliche Folge ausdrücken, nachzuzeichnen. Es genügt, die Tendenz dieser Arbeiten zu charakterisieren.

Man muß schon mit der von Heinrich Heine mitverursachten Voreingenommenheit lesen, wenn man Schellings Arbeiten in diesem Gebiete als einen Versuch versteht, die Wissenschaft in den »Glaubensstall« zurückzulocken. Schelling verwahrt sich sogar dagegen, den Apologeten des Protestantismus zu machen, den andere zu seiner Zeit als die höchste Stufe der Religionsentwicklung gepriesen hatten. »Mein Standpunkt«, schreibt Schelling vielmehr, »ist überhaupt das Christentum in der Totalität seiner geschichtlichen Entwicklung, mein Ziel jene erst wahrhaft *allgemeine* Kirche (wenn Kirche hier noch das rechte Wort ist), die allein im Geist zu erbauen ist, und nur im vollkommenen Verständnis des Christentums, und seiner *wirklichen Verschmelzung mit der allgemeinen Wissenschaft und Erkenntnis* bestehen kann.«⁴⁹ Schellings Tendenz ist auch hier zweifellos auf Wissenschaft gerichtet, auf Allgemein-Überzeugendes.

Wie die Philosophie der Natur darauf abzielt zu zeigen, wie statt des Streites um Hypothesen und dunkle Abhängigkeiten allein die wirklichen Verhältnisse der Naturerscheinungen selbst zueinander wissenschaftlich allgemein-überzeugend dargetan werden können, so wollte Schelling auch im Gebiet der Religion das Wissen von der Herrschaft dunkler Begriffe befreien, indem er das wirkliche Verhältnis der Erscheinungen zueinander bestimmte. Das »einfache Geheimnis« seines Verfahrens ist die Voraussetzung, daß auch in diesem Gebiet der Gegenstand keiner außer ihm selbst liegenden Voraussetzung bedürfe.⁵⁰ »Es ist für die Naturforschung endlich allgemein anerkannt, daß jeder Gegenstand derselben aus sich selbst erklärt werden müsse, d.h., daß alle Entstehungsgründe seines Werdens und Entstehens an und in ihm selbst

gefunden und entdeckt werden können. Dasselbe muß aber auch von geistigen Erzeugnissen gelten, die durch ihre innere Notwendigkeit und gesetzmäßige Entwicklung Naturerzeugnissen gleichzustellen sind«⁵¹, was auch an dem Beispiel der Mythologie dargetan wurde, die ganz ohne hypostasierte Begriffe, wie Urvolk, Weltgeist, Gesellschaft, menschliche Phantasie usw. erklärt werden konnte. Schelling betonte, daß das Wesentliche vor allem diese Methode sei, die »indem sie zugleich die der Philosophie ist... *allgemeine* Bedeutung auch für andere nicht weniger verwickelte Gegenstände [hat], derer sie, bei gehöriger Anwendung, sich ebenso mächtig erweisen würde.«⁵²

Wenn man das Prädikat des Materialismus auf die Naturphilosophie Schellings anwenden will, sehe ich daher überhaupt keinen Grund, es der Philosophie der Mythologie und der Offenbarung oder der eines anderen Gebietes zu verweigern. Dort, wie überall sonst, läßt die existierende Wissenschaft frühere Stufen in den dunklen Grund zurücktreten, und die Materie als relative Totalität ist Schelling in jeder Wissenschaft überhaupt nur dunkler Grund der sich erhebenden Klarheit. In ihr wird nichts hypostasiert, kein transzendentes Absolutes gesetzt, das zuließe, etwa eine Metaphysik als Hyperphysik zu beginnen, oder jenseits des absoluten freien Prinzips überhaupt etwas zu suchen. Gewollt ist die wissenschaftliche Methode, die Wirklichkeit der Freiheit darzustellen, indem die großen Gegenstände, wie Natur, Kunst, Religion usw. als autonome Zusammenhänge der Produktivität nachgewiesen werden. Auch die Wissenschaften selbst, sogar die Philosophie, will Schelling nur durch gleiche Autonomie, nur durch Freiheit, verbunden sehen, so daß bei genuiner Betrachtung der Einheit des Gewollten auszuschließen ist, daß zum Beispiel die Materie der Naturphilosophie Herrschaft beanspruchen dürfte gegenüber der der Kunst, Religion usw. – und umgekehrt. Der Streit um die Anwendbarkeit des Materialismus-Prädikats auf die Philosophie Schellings oder einiger Stücke derselben muß daher seine Quelle in Positionen haben, die bereit sind, jenseits des Prinzips der Freiheit, etwas als seiend zu wollen.

Die früheste Behauptung eines Materialismus bei Schelling läßt diese Tendenz in der einfachsten Form erkennen: Der Materialismuskorollar wurde in die Diskussion geworfen, um der Naturphilosophie den Ausgang von einem anderen als dem in der Religion geglaubten Prinzip anzulasten. Die Diffamierung als Pantheismus

und Atheismus, die sich mit diesem Prädikat verband, war die unmittelbare Reaktion auf die ersten Versuche Schellings, den Zusammenhang tätiger Freiheit auch in den Erscheinungen des Gebietes der Religion nachzuweisen und eine historische Konstruktion des Christentums im wissenschaftlichen Studium der Theologie zu fordern. Das im Glauben vorliegende Bild der Schöpfung sollte außerhalb der Forderung, allgemein überzeugend zu sein, gehalten werden in den Händen derer, die es hüteten und ihre Herrschaft darauf gründeten. Schelling wurde unterstellt, die Behauptung zu teilen, daß »das dumme Ding da hinter der Welt, Gott genannt, nichts weiter sei, als – ein dummes Ding!«⁵³

Die fortschreitenden Arbeiten, in den Zeugnissen der Mythologie das Material für eine Archäologie der Zwischenglieder der Bildung des menschlichen Bewußtseins vom Gegensatz des Tieres bis zu seinem gegenwärtigen Zustand zu verfolgen, die sich abzeichnende Möglichkeit, das Gebiet der Religion zu einem allgemein-überzeugenden werden zu lassen, auf dem die Zeit für Bekenntnisse vorbei ist⁵⁴, trieb das Materialismusprädikat konsequent in die entgegengesetzte Richtung. Diejenigen, die den Anspruch auf Herrschaft mit den materiellen Gütern verbanden, in deren Besitz sie waren oder sein wollten, mußten Schelling ein Verleugnen und Verlassen der sinnlich-materiellen Basis anlasten. So speiste sich zunächst die Behauptung derer, die Schelling Idealismus, Poesie, Mystizismus und Irrationalismus anlasten, aus Quellen des Vulgärmaterialismus und Empirismus, der mit der Berufung auf die Begreiflichkeit der nächsten Umgebung das Recht beansprucht, alle Gegenstandsgebiete diesem Verständnishorizont zu unterwerfen.

Aber nach Stirners Entlarvung der dogmatischen Hypostasierung höchster Wesen auch in den Begriffen Gesellschaft, Mensch, Selbstbewußtsein usw. wurde die Möglichkeit ergriffen, die historischen Relativitäten und Veränderungen im gesellschaftlichen Sein in den behaupteten materiellen Abhängigkeiten mitzubestimmen. Für diejenigen, die den Anspruch auf Herrschaft mit der Arbeitskraft verbanden, wurde konsequent das neue Bild der Natur als eines autonomen Zusammenhangs freier Produktivität, das Schelling entworfen hatte, ein Vorbild, das die allgemeine historische Dialektik verbürgt und widerspiegelt.

Für diese neue methodologische Anknüpfung an in anderer Relation schon »Materialismus« Gescholtenes konnte wohl nichts ver-

führerischer sein als das Bild eines Gegensatzes zwischen dem frühen und späten Schelling, da die sich auf das Sinnlich-Materielle berufende Kritik dem Versuch Schellings, durch die wissenschaftliche Darstellung der Erscheinungen der Mythologie und Offenbarung nur noch eine allgemeinüberzeugende (= keine?) Begründung der Herrschaft auf diese zuzulassen, ja einen Idealismus vorwarf. Das Bild eines Gegensatzes in Schelling gestattete, die Religionskritik zunächst weitgehend den Erfolgen eines »Vulgärmaterialismus« zu überlassen. Der Hinweis auf den »aufrichtigen Jugendgedanken«, der gegenwärtig wie ein Zauberstab intensive, gelehrte Forschungsarbeit auf die Frühschriften Schellings lenkt, muß daher verstanden werden aus der sich kreuzenden Interessenlage der Polemik, nach der entweder den Schriften zur Philosophie der Natur oder denen zur Philosophie der Religion, Materialismus oder Idealismus und umgekehrt unterstellt wird.

So verständlich historisch das Ergreifen der vereinfachenden Behauptung eines Gegensatzes zwischen dem frühen und späten Schelling war, so hemmend erweist sie sich jedoch in der Gegenwart. Die Verwirklichung der Freiheit kann nirgends darauf verzichten, die wissenschaftliche, allgemeinüberzeugende Klarheit dunklen Abhängigkeiten entgegensetzen. In der historischen Situation eines Jahrhunderts, das ganz »theologisch geworden«⁵⁵, eines Jahrhunderts, in dem anerkannt wurde, daß »die Kritik der Religion die Voraussetzung aller Kritik (ist)«⁵⁶, konnte die vorläufige Beendigung dieser Kritik wichtiger erscheinen als deren wissenschaftliche Durchführung, weil dadurch Energien freigesetzt wurden für die Aufgabe, die Wirklichkeit der Freiheit auch in den ökonomischen Erscheinungen darzustellen, auf die sich mehr und mehr die Herrschaft gründete, bevor die Technik diese Fundierung übernahm. Daß Schelling nur über Mythologie und Offenbarung las, wurde Zielscheibe der Polemik, gegenüber der das Ziel, das gewollt ist in diesen Arbeiten, ganz unbeachtet blieb. Nur das dogmatische Festhalten an dieser historisch verstehbaren Bewertung verhindert gegenwärtig bedauerlicherweise, daß mit gleicher Intensität, wie in den »aufrichtigen Jugendgedanken« geforscht wird, auch die wissenschaftlichen Zusammenhänge bearbeitet werden, die Schelling im Gebiete der Religion aufdeckte.

Bei der angegebenen, sich kreuzenden Interessenlage der Anwendung des Materialismusprädikats kann es auch nicht verwundern, daß das Angebot, »heimlichen Materialismus« in der Spätphiloso-

phie zu konstatieren, von denen zurückgewiesen wurde, die es aufgreifen sollten, denn es kam nur von einer Position, für die alles im Durchgang durch die gesellschaftliche Vermittlung den Schein der Dialektik erhält, während das Prinzip der autonomen Produktion, der tätigen Freiheit, ihr unter der Herrschaft der Theorie bleibt.⁵⁷ Ebensowenig läßt sich die positiv-wertende Absicht des Materialismusprädikats in der gegenwärtigen Schelling-Forschung unterstützen durch Versuche, eine moderne Physik, die noch nach letzten Teilchen sucht, dort, wo dialektische Alternativen auftreten, mit dem Entwurf der freien Produktion der Stufenfolgen aus Schellings Philosophie der Natur »materialistisch« zu verbinden, so verlockend und anregend Analogien auch sein mögen, die sich verfolgen ließen bis hin zu dem »unabhängigen Gedanken« der Möglichkeit der »schwarzen Löcher«, »daß durch fortgesetzte Negation der wirklichen Ausdehnung Wesen von Wesen entstehen, die nur noch Ausdehnung *versuchen*«. ⁵⁸

Besonders hemmend erweist sich die Fixierung auf den angeblichen Gegensatz des Alters- und des Jugendwerkes jedoch für die Analyse der Wirkungen Schellings in dem gesellschaftlich-politischen Bereich, in dem die Zeit für Bekenntnisse noch nicht vorbei ist. Die historischen Gründe, die 1841 vorlagen, einen zum Spätbürgerlichen Idealismus gerechneten Schelling auf die Seite der Reaktion zu »verorten«, blockieren bis heute die Möglichkeit, dem Ziel der Wirklichkeit der Freiheit, überall nur das Allgemein-Überzeugende gelten zu lassen, die richtungsweisenden Untersuchungen auf dem Gebiet der Religion zuzuordnen. Die relative Unabhängigkeit einer Philosophie von den sozialen Bewegungen einer Zeit besteht nicht im gleichen Maße für die Kritik.⁵⁹ In einer Zeit, in der noch allein die Wissenschaft das Allgemeininteresse der Freiheit verbürgte, daß bei Veränderungen nicht andere Herren sich erhoben, und in der ein Sozialismus nur noch als wissenschaftlicher die Vermehrung der Freiheit erwirken konnte, steht die wissenschaftliche Methode *eo ipso* im Dienste der Freiheit. Daß die Kritik der Religion es damals vorzog, bei einem »Hinwegschelten« stehenzubleiben, ähnlich wie Fichte es mit der »Natur« getan hatte, statt das Angebot zu ergreifen, mit der wissenschaftlichen Erforschung der Mythologie und Offenbarung jede Möglichkeit der Begründung der Herrschaft auf dunkle Abhängigkeiten in diesem Gebiet zu beenden, entsprach der historischen Verteilung der Macht. Ungeschichtlich aber wäre es, diese Strategie der Verweige-

rung auf die gegenwärtigen Verhältnisse zu übertragen, in denen weltweit einesteils religiöse Kräfte einen großen Teil des Kampfes gegen die Unterdrückung tragen und anderenteils die noch nicht konkret wissenschaftlich erkannte Notwendigkeit in den einzelnen Erscheinungen der Religion immer neu die Flucht zu dunklen Abhängigkeiten ermöglicht. Ich bekenne daher gern, derjenige zu sein, der gesagt hat, daß die Kräfte, die bei den »aufrichtigen Jugendgedanken« Schellings stehenbleiben zu müssen glauben und die Einheit des in seiner Philosophie Gewollten unbeachtet lassen, dieses sehr zum Schaden ihrer eigenen Ziele tun.⁶⁰ Es gilt ein Tabu zu brechen! Vielleicht gehört Schellings mahnendes Schlußwort vor den Berliner Studierenden, »... nicht über der Theologie die Ökonomie vergessen«⁶¹, zu jenen sibyllinischen Äußerungen, mit denen Schelling manchmal Politisches zu verhüllen pflegte; denn er hat sich stets nur an Hörer gewandt, die seiner »Darstellung zu-voreilen«⁶² und nur lernen, um selbst zu schaffen.⁶³

Anmerkungen

- ¹ H. Heine, *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland*, Reclam 8517–20, S. 213.
- ² F. Brentano, *Über die Zukunft der Philosophie*, Leipzig 1929, S. 120.
- ³ H. J. Sandkühler, *Freiheit und Wirklichkeit*, Frankfurt/M. 1968, S. 232 und 246.
- ⁴ H. Heine, a.a.O. S. 216.
- ⁵ F. W. J. Schelling, *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums*, hrsg. von W. E. Ehrhardt, Hamburg 1974, S. 154f.
- ^{5a} W. E. Ehrhardt, »Nur ein Schelling«, in: *Studi Urbinati*, 51 B (1977).
- ⁶ F. W. J. Schelling, *Sämtliche Werke*, hrsg. von K. F. A. Schelling, Stuttgart 1856ff., Bd. III, S. 332.
- ⁷ A.a.O. Bd. XI, S. 466.
- ⁸ A.a.O. Bd. IX, S. 213.
- ⁹ Ebd.
- ¹⁰ A.a.O. Bd. XI, S. 466.
- ¹¹ F. W. J. Schelling an G. W. F. Hegel, 4. 2. 1795.
- ¹² F. W. J. Schelling, *Sämtliche Werke*, a.a.O. Bd. XIII, S. 256.
- ¹³ A.a.O. Bd. III, S. 11.
- ¹⁴ A.a.O. Bd. VII, S. 357f.
- ¹⁵ Ebd., S. 358.
- ¹⁶ A.a.O. Bd. IV, S. 142f.

- 17 Ebd., S. 208, vgl. S. 425.
- 18 Ebd., S. 147.
- 19 Ebd., S. 145.
- 20 Ebd., S. 431.
- 21 Ebd., S. 157.
- 22 F. W. J. Schelling, *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums*, a.a.O. S. 167.
- 22a Ph. O. Runge, *Hinterlassene Schriften*, Göttingen 1865, Bd. 1, S. 157.
- 23 F. W. J. Schelling, *Sämtliche Werke*, a.a.O. Bd. V, S. 407.
- 24 A.a.O. Bd. X, S. 379.
- 25 Ebd., S. 384.
- 26 A.a.O. Bd. IV, S. 210f.
- 27 A.a.O. Bd. VII, S. 361.
- 28 Ebd., S. 301.
- 29 Vgl. in diesem Band, S. 288-302ff.
- 30 F. W. J. Schelling, *Sämtliche Werke*, a.a.O. Bd. VIII, S. 205.
- 31 Vgl. hierzu W. E. Ehrhardt, »Die Absolutheit der Vernunft und der Geschichte«, in: *Schelling. Seine Bedeutung für eine Philosophie der Natur und der Geschichte*, hg. von L. Hasler, Stuttgart 1981, S. 239f.
- 32 F. W. J. Schelling, *Sämtliche Werke*, a.a.O. Bd. VIII, S. 205.
- 33 Zur Unterscheidung Materie/Körperlichkeit siehe a.a.O. Bd. XI, S. 424.
- 34 A.a.O. Bd. VIII, S. 359.
- 35 A.a.O. Bd. XIII, S. 378.
- 36 Ebd., S. 381.
- 37 A.a.O. Bd. IV, S. 210.
- 38 A.a.O. Bd. V, S. 446f.
- 39 A.a.O. Bd. XIII, S. 492.
- 40 A.a.O. Bd. XII, S. 254.
- 41 A.a.O. Bd. XIII, S. 530.
- 42 Ebd., S. 140.
- 43 A.a.O. Bd. XI, S. 253.
- 44 A.a.O. Bd. XIV, S. 19.
- 45 A.a.O. Bd. XI, S. 255.
- 46 A.a.O. Bd. XIV, S. 35.
- 47 A.a.O. Bd. V, S. 425.
- 48 A.a.O. Bd. XIV, S. 22f.
- 49 Ebd., S. 321.
- 50 Vgl. a.a.O. Bd. XII, S. 670.
- 51 Ebd., S. 671.
- 52 Ebd., S. 672. Das Datum des 20. März 1846 dieser Vorlesung steht vermutlich in Beziehung zu dem »Testament«, das Stephan Djunkovski kurz vor oder nach dem 20. März 1844 erhalten haben will. Vgl. X. Tilliette, *Schelling im Spiegel seiner Zeitgenossen*, Torino 1974, S. 514f.

- 53 F. W. J. Schelling, *Sämtliche Werke*, a.a.O. Bd. VIII, S. 53.
- 54 A.a.O. Bd. X, S. 402.
- 55 Ebd., S. 398.
- 56 K. Marx, *Frühe Schriften*, Bd. 1, Darmstadt 1971, S. 488.
- 57 F. W. J. Schelling, *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums*, a.a.O. S. 160.
- 58 F. W. J. Schelling, *Sämtliche Werke*, a.a.O. Bd. XI, S. 427.
- 59 Vgl. H. J. Sandkühler, in diesem Band S. 62ff.
- 60 Vgl. J. Cerný, in diesem Band S. 127ff.
- 61 F. W. J. Schelling, *Sämtliche Werke*, a.a.O. Bd. XIV, S. 333.
- 62 A.a.O. Bd. IV, S. 212.
- 63 A.a.O. Bd. V, S. 241.