

Kasseler Philosophische Schriften – Neue Folge 3

Herausgegeben von  
Heinz Eidam und Wolfdietrich Schmied-Kowarzik

Die *Kasseler Philosophischen Schriften* waren ursprünglich eine Reihe der *Interdisziplinären Arbeitsgruppe für philosophische Grundlagenprobleme* der Universität Kassel, in der von 1981 bis 2004 insgesamt 38 Bände und Hefte erschienen. 2006 wurde die *Interdisziplinäre Arbeitsgruppe für philosophische Grundlagenprobleme* nach generellen universitären Umstrukturierungen aufgelöst, obwohl sie ohne Zweifel durch 25 Jahre hindurch das Profil der Universität Kassel mit großen Kongressen, internationalen Symposien, Ringvorlesungen und eben durch ihre Schriftenreihe erfolgreich geprägt hat. Die dadurch verwaisten *Kasseler Philosophischen Schriften* sollen nun in einer *Neuen Folge* unter veränderter Herausgeberschaft fortgeführt werden.

Heinz Paetzold  
Helmut Schneider (Hg.)

## Schellings Denken der Freiheit

Wolfdietrich Schmied-Kowarzik  
zum 70. Geburtstag

kassel  
university   
press

Gedruckt mit Unterstützung des Fachbereichs Erziehungswissenschaft/Humanwissenschaften und des Instituts für Philosophie der Universität Kassel.

Bibliografische Information Der Deutschen Nationalbibliothek  
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar  
ISBN 978-3-89958-539-1

2010, kassel university press GmbH, Kassel  
[www.upress.uni-kassel.de](http://www.upress.uni-kassel.de)

Satz: Frank Hermenau, Kassel  
Umschlaggestaltung: Heike Arend, Unidruckerei der Universität Kassel  
Druck und Verarbeitung: Unidruckerei der Universität Kassel  
Printed in Germany

## Inhalt

Vorwort der Herausgeber .....	7
Grußwort des Dekans des Fachbereichs .....	13
Grußwort des Direktors des Instituts für Philosophie .....	15
<i>Mohamed Turki</i>	
Von der Natur über die kritische Philosophie gesellschaftlicher Praxis zur Utopie. Zur Entwicklung des Denkens von Wolfdietrich Schmied-Kowarzik .....	17
I. Freiheit und Natur	
<i>Heinz Eidam</i>	
Das Wissen und seine Realität. Anmerkungen zu Schelling .....	41
<i>Martin Blumentritt</i>	
Warum ist das Vollkommene nicht gleich von Anfang? .....	63
<i>Dirk Stederoth</i>	
Abgründige Freiheit und die Notwendigkeit des Bösen. Eine Auseinandersetzung mit Schellings Freiheitsschrift .....	79
<i>Paul Ziche</i>	
„Menschliche Wissenschaft“. Freiheit als anthropologische Bestimmung im Übergang von Natur zu Mensch .....	91
II. Mythologie und Ästhetik	
<i>Hassan Givsan</i>	
„Ekstasis“ oder die Chymische Hochzeit in Schellings „positiver“ Philosophie .....	111
<i>Helmut Schneider</i>	
„Die Gottheiten von Samothrake“ .....	135
<i>Heinz Paetzold</i>	
Schellings ästhetischer Absolutismus heute .....	149

<i>Christian Danz</i> Mythos und Geschichte .....	169
III. Schellings Auseinandersetzung mit Hegel	
<i>Erhard Oeser</i> Die Kontroverse mit Hegel. Schellings Erneuerung der antiken Dialektik .....	195
<i>Myriam Bienenstock</i> Religion und Philosophie bei Schelling und Hegel .....	213
<i>Friedrich Hermann</i> Hegel als Episode? Die Bedeutung der Hegelschen Philosophie für die Entwicklung der Spätphilosophie Schellings .....	237
<i>Walter E. Ehrhardt</i> Nur ein Schelling .....	253
Anhang	
<i>Wolfdietrich Schmied-Kowarzik</i> Die Freiheit und das Absolute .....	265
Die Autorinnen und Autoren .....	285

## Vorwort der Herausgeber

Die in diesem Buch gesammelten Beiträge sind teils auf dem Schelling-Tag 2003 an der Universität Kassel und teils auf dem Schelling-Symposium aus Anlass des 70. Geburtstags von Wolfdietrich Schmied-Kowarzik 2009 an der Universität Kassel vorgetragen und diskutiert worden. Weitere Beiträge kamen noch hinzu, sie alle sind – wie die beiden Grußworte am Anfang deutlich machen – Wolfdietrich Schmied-Kowarzik zum 70. Geburtstag gewidmet.

### I

In seiner Laudatio gibt Mohamed Turki einen synthetischen Überblick über das philosophische Gesamtwerk von Wolfdietrich Schmied-Kowarzik. Natur, Geschichte, Praxis und Utopie sind dessen Grundbegriffe. Schelling, Hegel und Marx sind inspirierende Quellen, um die Geschichte als einen durch Individuen und durch die Gattung zu gestaltenden offenen Prozess zu konzipieren. In Marx macht Schmied-Kowarzik den Theoretiker der revolutionären Praxis stark. Der Akzent liegt auf der Praxis. Schon seit den 1980er Jahren wird von Schmied-Kowarzik in den praxisphilosophisch gelesenen Marx mit Schelling die ökologische Naturproblematik eingebracht, die mit Blochs Projekt einer Allianz zwischen Mensch und Natur als utopischer Ausblick die Vision einer „Humanisierung der Natur“ sowie der „Naturalisierung des Menschen“ (Marx) konkretisiert und erneuert.

Heinz Eidam analysiert die verschiedenen Etappen von Schellings „Erkenntnislehre“. Der junge Schelling war auf der Suche nach einem festen Ankerpunkt der Erkenntnis und konnte diesen nicht länger mehr in Fichtes Wissenschaftslehre finden. Die Naturphilosophie stiftete so etwas wie eine Gegenstandsgewissheit im Sein. Obwohl des mittleren Schellings Kritik an der phänomenalen Welt vom Absoluten her gedacht wird, gibt es doch überraschende Übereinstimmungen mit Kant, insbesondere mit dessen „transzendentalen Ideal“. Während dieses auf die Affinität von Möglichem und Wirklichem zielt, ist es für die positive Philosophie Schellings die „Indifferenz“, aus der alles durch Trennung hervorgeht. Für Kant ist das transzendente Ideal apriorische Denkvoraussetzung und Endzweck aller Erfahrung, ein „Prototyp“, für den späten Schelling geht das Sein aller Erfahrung voraus.

### 3.) Die Einweihung in das Kultmysterium der Kabiren im Heiligtum von Samothrake – der kommende und der werdende Gott

Nach Scheler vollzieht sich die Gottwerdung durch den Menschen, im Heiligtum der Kabiren durch den Kult. Schelling verweist darauf, daß es im Kult nicht so sehr um Einsicht ging, sondern um die Praxis, „sich für Leben und Tod den höheren Göttern zu verbinden.“ (40)

„Der Eingeweihte wurde durch die empfangenen Weihen selbst ein Glied jener magischen Kette, er selber ein Kabir, aufgenommen in den unzerreißbaren Zusammenhang und wie die alte Geschichte sich ausdrückt dem Heer der oberen Götter zugesellt.“ (40)

Durch die Einweihung in den Kult wurde also das Wesen der Kabiren und ihre Zahl potentiell auf alle Menschen ausgedehnt, die dem kommenden Gott dienen. Der kommende Gott ist der werdende Gott. Alle Menschen, wir alle, sind Kabiren.

Heinz Paetzold

### Schellings ästhetischer Absolutismus heute

In diesem Beitrag möchte ich die Frage erörtern, ob Schellings ästhetischem Absolutismus heute noch Relevanz zukommt. Vorgreifend ist unter ästhetischem Absolutismus die Position zu verstehen, die behauptet, dass die Philosophie zur Entfaltung ihres Anspruchs und ihres Aufbaus auf die Kunst angewiesen ist. Die Kunst ist die unvordenkliche Voraussetzung des philosophischen Denkens. Die Sätze, in denen Schelling diese Ansicht ausspricht, lauten: „Wenn die ästhetische Anschauung nur die objektiv gewordene transzendente (andere Lesart: intellektuelle HP) ist, so versteht sich von selbst, daß die Kunst das einzige wahre und ewige Organon zugleich und Dokument der Philosophie ist, welches immer und fortwährend aufs neue beurkundet, was die Philosophie äußerlich nicht darstellen kann, nämlich das Bewußtlose im Handeln und Produciren, und seine ursprüngliche Identität mit dem Bewußten. Die Kunst ist eben deswegen dem Philosophen das Höchste, weil sie ihm das Allerheiligste gleichsam öffnet.“<sup>1</sup>

Ich werde diese These Schellings auf den Zusammenhang seines Werkes *System des transzendentalen Idealismus* (1800) beziehen (I-IV). Sodann will ich die zeitgeschichtlichen Hintergründe beleuchten und dabei Schellings Philosophie als Teil der Romantik deuten (V). Bevor ich Schellings Ansatz auf die zeitgenössische Kunstphilosophie beziehe, möchte ich in einem Seitenschritt Ernst Cassirers Auseinandersetzung mit Schellings Philosophie in seinem Werk *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit* einführen (VI). Dann werde ich zum Schluss Schellings Position in der Kunstphilosophie mit Blick auf Adorno und Rorty betrachten (VII-VIII). In diesem Geflecht will ich meine eigene Position abschließend andeuten (IX).

<sup>1</sup> Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling: *Sämtliche Werke*. Hrsg. von K. F. A. Schelling. Erste Abteilung: 10 Bände, gezählt als I-X. Zweite Abteilung: 4 Bände, gezählt als XI-XIV. Stuttgart/Augsburg 1856-61; hier: Schelling, *Sämtliche Werke*, III, 627-628; vgl. III, 349).

## I

Schelling geht in seinem *System des transzendentalen Idealismus* davon aus, dass die Philosophie sich nur als System darstellen lässt.<sup>2</sup> Schelling radikalisiert die philosophische Bewegung von Kant zu Fichte; einerseits soll das System des transzendentalen Idealismus sich aus zwei Strängen zusammensetzen, der Naturphilosophie und der Transzendentalphilosophie. Aus der „Natur“ soll sich eine „Intelligenz“ entwickeln und aus der „Intelligenz“ soll eine „Natur“ gemacht werden.<sup>3</sup> Andererseits besteht Schelling gegen Kant und Fichte auf der *intellektuellen Anschauung*.<sup>4</sup> Sie ist nämlich die Voraussetzung und das „ziehende Prinzip“ des Systems (Jähmig) und schließt zwei Kriterien ein, Identität und Synthesis. Das Selbstbewusstsein muss mit sich identisch sein und muss zugleich die Synthesis von Subjekt und Objekt garantieren.<sup>5</sup> Das Wissen wird von Schelling als „Tathandlung“ des erkennenden „Ich“ verstanden. Die Transzendentalphilosophie als die „Wissenschaft vom Wissen“<sup>6</sup> nimmt ihren Ausgangspunkt beim Selbstbewusstsein.<sup>7</sup> Dieses bleibt von einem inneren Widerstreit geprägt. Das Wissen kann sich zwar seine Leistungen der spontanen Gegenstandskonstitution durchsichtig machen, aber die Gegenstände selbst, auf die sich das Bewusstsein richtet, sind immer auch einschränkende Begrenzungen der reinen Spontaneität.<sup>8</sup> Erst indem die Objekte der Erkenntnis als Weisen der Verendlichung der Spontaneität des Subjekts durchschaut werden, kann das Bewusstsein sich als ein erkennendes ergreifen. Alle Objektivität wird dann als vermittelte Subjektivität bewusst.

Das Wissen ist das Resultat der „Tathandlung“ des erkennenden „Ich“. Alle Gestalten, welche sich im Prozess des Objektivierens der Welt ergeben – von der Empfindung über die produktive Anschauung bis zur Reflexion und zum Urteil und zum Schematismus –, bleiben von einer Duplizität der Kräfte, dem Bewussten und dem Unbewussten, durchzogen, deren Widersprüchlichkeit zur praktischen Philosophie überleitet.<sup>9</sup>

<sup>2</sup> Schelling, *Sämtliche Werke*, III, 330, 353-354.

<sup>3</sup> Schelling, *Sämtliche Werke*, III, 342.

<sup>4</sup> Schelling, *Sämtliche Werke*, III, 369-373.

<sup>5</sup> Schelling, *Sämtliche Werke*, III, 363-365.

<sup>6</sup> Schelling, *Sämtliche Werke*, III, 358; vgl. 354, 345.

<sup>7</sup> Schelling, *Sämtliche Werke*, III, 355.

<sup>8</sup> Schelling, *Sämtliche Werke*, III, 380-386.

<sup>9</sup> Schelling, *Sämtliche Werke*, III, 427-526.

## II

Die praktische Philosophie gewinnt ihren Ansatzpunkt, indem alles Objektive nach und nach durch die Intelligenz überformt wird. Schelling betont, dass die ethische Idealität die „Tathandlung“ des erkennenden „Ich“ voraussetzt. Sie fügt aber eine neue Dimension hinzu. Das Bewusstsein verfährt nicht nur anschauend, also objektivierend, sondern es geht auch um die Realisierung der Idealität.<sup>10</sup> Die praktische Selbstbestimmung tritt in den Horizont des theoretischen Bewusstseins ein und gibt ihm eine andere Grundlage.

Für Schelling entwickelt sich die praktische Intelligenz aus dem Widerstreit, der zwischen der ‚ichhaften‘ Intelligenz und der Faktizität der anderen Intelligenzen waltet. Es ist erst die Objektivierung der Anderen, die den Prozess der Selbstbestimmung des „Ich“ auf den Plan ruft. Ich meine, dass Schelling hier auf dem Wege ist, das zu überwinden, was Karl-Otto Apel den methodischen Solipsismus der neuzeitlichen Philosophie genannt hat. Das ist die Ansicht, dass das Individuum als „solus ipse“ der Ausgangspunkt der Philosophie sein muss und dass erst in einem zweiten Schritt die Koordination der monadisch gedachten Individuen zur Gesellschaft und der politischen Gemeinschaft erfolgt. Schelling sagt dagegen zu Recht, dass das „Ich“ zu seiner Freiheit motiviert wird durch das Betrachten der handelnden Anderen. „*Der Akt der Selbstbestimmung, oder das freie Handeln der Intelligenz auf sich selbst ist nur erklärbar aus dem bestimmten Handeln einer Intelligenz außer ihr*“.<sup>11</sup> Oder in einer anderen Formulierung heißt es gleichlautend: „so gewiß als eine einzelne Intelligenz ist, mit allen den Bestimmungen ihres Bewußtseyns ..., so gewiß sind auch andere Intelligenzen mit gleichen Bestimmungen, denn sie sind Bedingungen des Bewußtseyns der ersten, und umgekehrt.“<sup>12</sup>

Die Gleichursprünglichkeit von Individualität und Sozialität hat ihr sicheres Fundament in der erkenntnistheoretischen Dimension. Nur „*dadurch, daß Intelligenzen außer mir sind, wird mir die Welt überhaupt objektiv*“.<sup>13</sup> Die Objektivität der Welt gründet letztlich darin, dass sie nicht nur von dem „Individuum“, sondern ebenso auch von „Intelligenzen“ „außer ihm“ „angeschaut worden ist“. Darin liegt eine „Harmonie“ hinsichtlich der „Vorstellun-

<sup>10</sup> Schelling, *Sämtliche Werke*, III, 535-537.

<sup>11</sup> Schelling, *Sämtliche Werke*, III, 540.

<sup>12</sup> Schelling, *Sämtliche Werke*, III, 544.

<sup>13</sup> Schelling, *Sämtliche Werke*, III, 555.

gen“ „verschiedener“ Intelligenzen. Die von dem Individuum erschlossene Welt ist also eingebettet in die Welt des Sozialen.<sup>14</sup>

Die Konsequenzen dieser erkenntnistheoretischen Annahme für die praktische Philosophie möchte ich an zwei Sachverhalten verdeutlichen. Einmal soll es um die Legitimation des „Sittengesetzes“ gehen, zum anderen wird die Ableitung des Rechts zur Sprache kommen.

### III

Das *Sittengesetz* ist aus der Selbstbestimmung des Menschen abzuleiten. Es abstrahiert von den Zufälligkeiten des je Einzelnen und stiftet das „Gemeinschaftliche“, das alle Intelligenzen miteinander verbindet. Den kategorischen Imperativ Kants reformuliert Schelling so, dass er besagt: „du sollst nur wollen, was alle Intelligenzen wollen können“<sup>15</sup>. Der Imperativ hat nicht mich als bestimmte „Intelligenz“ zum Adressaten, sondern mich als „Intelligenz überhaupt“. Der Imperativ impliziert eine Forderung, die an das Wollen geht.

Als ein das Wollen ausdrückendes Verhalten ist das Sittengesetz abgehoben gegen den *Naturtrieb*. Diesem eignet eine Inklinaton auf das individuelle Wohlergehen. Davon jedoch kann es keinen Imperativ geben; denn der Glückseligkeitstrieb ist ein Naturgesetz. Das Naturgesetz geschieht von selbst; es braucht nicht geboten zu werden. Das Sittengesetz dagegen zielt auf Selbstbestimmung aus Freiheit, nicht auf ein äußeres Objekt. Für Schelling ist es wichtig, den zum Sittengesetz gehörenden kategorischen Imperativ vom bloßen Naturtrieb zu unterscheiden.<sup>16</sup>

Im Sittengesetz wird ein sich selbst bestimmender und wollender Wille vorausgesetzt. Als ein absoluter Wille ist er jenseits der Dichotomie von Naturtrieb und Sittlichkeit. Er ist absolut frei. Sein Gesetz folgt aus der Notwendigkeit seiner Natur. Tritt der absolute Wille in die Erscheinung, dann wird er Willkür, d. h. Wahlfreiheit. Das Sittengesetz mit seinem kategorischen Imperativ ist nur die „Bedingung der Erscheinung jenes absoluten Willens, der alles Bewußtseyn constituirt, und insofern auch Bedingung des sich selbst Objekt werdenden Bewußtseyns“.<sup>17</sup>

<sup>14</sup> Schelling, Sämtliche Werke, III, 556.

<sup>15</sup> Schelling, Sämtliche Werke, III, 574.

<sup>16</sup> Schelling, Sämtliche Werke, III, 575-576.

<sup>17</sup> Schelling, Sämtliche Werke, III, 577.

Schelling fügt hinzu, dass mit diesen Reflexionen Klarheit geschaffen wird über das Problem der „transzendentalen Freiheit“. Es gelten die folgenden Relationen. Als absoluter Wille ist der Wille selbst über die „Freiheit“ erhaben. Die Frage, ob es Willensfreiheit gibt, ist in Wahrheit die Frage, ob der empirische Wille frei im transzendentalen Sinne genannt werden kann. Als absoluter Wille ist der Wille „Quelle“ „alles Gesetzes“. Der in Erscheinung tretende absolute Wille ist die Willkür, die etwas Absolut-Subjektives ist. Sie ist, wie Schelling sagt, die „Anschauung des absoluten Willens selbst“, also die Objektivierung des absoluten Willens<sup>18</sup>. Freiheit ist das „*sich selbst Bestimmende in der zweiten Potenz*“. Freiheit ist das „zwischen dem Subjektiven und dem Objektiven des Wollens Schwebende“. Denn wenn ich auf die objektive Tätigkeit als solche reflektiere, dann findet sich im ‚Ich‘ lediglich die Naturnotwendigkeit. Achte ich nur auf die subjektive Seite, so verstehe ich das ‚Ich‘ als absolutes Wollen. Erst, wenn ich über beide hinausgehe, dann finde ich im ‚Ich‘ Freiheit des Willens.<sup>19</sup>

Wie ich schon andeutete, will Schellings *System des transzendentalen Idealismus* zwei Stränge ineinander arbeiten, die Naturphilosophie und die Transzendentalphilosophie. Man kann sagen, dass die Intelligenz die höchste Stufe der Natur ist. So zu reden, schließt ein, dass die Naturbasis des Geistes nie ganz aufgegeben ist. In diesem Sinne betont Schelling, dass das *Recht* zu deuten ist als ein „Naturgesetz zum Behuf der Freiheit“, das über das „Naturgesetz“ der ersten Natur errichtet wird. Das „Rechtsgesetz“ ist Teil dieser zweiten Natur. Es handelt sich um einen „Mechanismus“, der von der Moral zu unterscheiden ist, zugleich aber nur durch Freiheit zu entfalten ist. Das Recht ist ein „Supplement“ der sichtbaren „Naturordnung“, über welche die Freiheit nur wenig vermögen darf.<sup>20</sup>

Die Rechtsordnung ist nicht in Moralität umzumünzen. Dann resultiert „Despotismus“. Die Rechtsordnung ist eher eine Maschinerie, in deren Funktionieren der Mensch nicht eingreifen sollte. Eine Verfassung, in der nicht das Gesetz, sondern ein Despot regiert, ist der „unwürdigste“ und „empörendste“ Anblick, den es für jemand geben kann, der von der Heiligkeit des Rechts durchdrungen ist.<sup>21</sup>

Die rechtliche Ordnung mag sich einem „Naturzwang“ verdanken und mit dem Ziel geschaffen sein, der „Gewalttätigkeit“ ein Ende zu setzen. Aber der aus Zwang entstandene Staat mag voller Halbheiten stecken; dennoch ist

<sup>18</sup> Schelling, Sämtliche Werke, III, 577.

<sup>19</sup> Schelling, Sämtliche Werke, III, 578-579.

<sup>20</sup> Schelling, Sämtliche Werke, III, 583.

<sup>21</sup> Schelling, Sämtliche Werke, III, 584.

die Verfassung als eine Errungenschaft der Menschheit zu preisen. Sie wird – hier zeigt sich Schellings Abhängigkeit von der historischen Rechtsschule – variieren gemäß der Verschiedenheit der Kulturen, des Charakters der Nationen usw. Verfassungen sind experimentell zu erproben. Es kann vorkommen, dass Rechte in einem bestimmten Moment aufgegeben werden. Später mag man dies bereuen und sie dann zurück fordern.<sup>22</sup>

Kommt eine gediegene, das Volk nicht unterdrückende Verfassung zu Stande, dann zeigt sich, dass der Zufall eine große Rolle spielt. Schelling vertritt die zu seiner Zeit innovative Idee, freilich in der Nachfolge Kants und Friedrich Schlegels, dass die „Trennung der drei Grundgewalten des Staates“ bei allem möglichen Missbrauch durch die „Eifersucht der entgegengesetzten Gewalten“ nur dann zum Behuf der Freiheit der Menschen wirken kann, wenn es gelingt, zu einer Konföderation aller Staaten mit wechselseitiger Verfassungsgarantie zu kommen. Das Sicherheitsbedürfnis des Staates führt leicht zum Übergewicht der exekutiven über die legislative Gewalt. Gradmesser einer guten Verfassung ist, dass der Reiz zur „Insurrektion“ erlischt.

Der Staatenbund, so Schelling, setzt die allgemeine Durchsetzung der Idee der Verfassung voraus. Außerdem sollten die einzelnen Staaten zu einem „Staat der Staaten“ gehören und Schiedsrichter bestellen bei Streitigkeiten zwischen den Staaten, um Streitigkeiten zu schlichten, indem die Macht der Konföderation in die Waagschale geworfen wird<sup>23</sup>. Erst im 20. Jahrhundert sollte dieser Gedanke etwa durch den Neokantianer Hans Kelsen durchgeführt werden.

#### IV

Gleichsam en passant einige Bemerkungen zu *Geschichte* und *Naturteleologie*. Die *Geschichte* – so Schelling – hat für die praktische Philosophie eine vergleichbare Funktion wie die Natur für die theoretische Philosophie.<sup>24</sup>

Für Schelling besteht die Geschichte in der „Vereinigung“ von „Freiheit“ und „Nothwendigkeit“, oder in der Verbindung des „Bewußten“ mit dem „Bewußtlosen“. Ziel der Geschichte ist die Realisierung der „Rechtsverfassung“.<sup>25</sup> Der Handelnde der Geschichte will Freiheit realisieren; im Resultat

<sup>22</sup> Schelling, Sämtliche Werke, III, 585.

<sup>23</sup> Schelling, Sämtliche Werke, III, 586-587.

<sup>24</sup> Schelling, Sämtliche Werke, III, 590.

<sup>25</sup> Schelling, Sämtliche Werke, III, 591-593.

der verschiedenen Handlungen entsteht etwas, was so nicht gewollt war, das als Nothwendigkeit das Handeln bewusstlos lenkte. „Es ist also eine Voraussetzung, die selbst zum Behuf der Freiheit nothwendig ist, daß der Mensch zwar, was das Handeln selbst betrifft, frei, was aber das endliche Resultat seiner Handlungen selbst betrifft, abhängig sey von einer Nothwendigkeit, die über ihm ist, und die selbst im Spiel seiner Freiheit die Hand hat“.<sup>26</sup> Hier ist sowohl Hegels List der Vernunft wie auch Marxens und Engels' materialistische Geschichtsauffassung antizipiert.

Für Schelling stellt sich die Sache so dar, dass sich in der Geschichte das Bewusste mit dem Bewusstlosen vereinigt. Die Akteure verfolgen in Freiheit ihre Ziele. Heraus kommt eine gesetzmäßige Nothwendigkeit, die im Grunde das Werk der Gattung ist. Schelling hat seine Anschauung der Geschichte in das folgende Bild gebracht. Geschichte als Schauspiel: „Wenn wir uns die Geschichte als ein Schauspiel denken, in welchem jeder, der daran Theil hat, ganz frei und nach Gutdünken seine Rolle spielt, so läßt sich eine vernünftige Entwicklung dieses verworrenen Spiels nur dadurch denken, daß es Ein Geist ist, der in allen dichtet, und daß der Dichter, dessen bloße Bruchstücke ... die einzelnen Schauspieler sind, den objektiven Erfolg des Ganzen mit dem freien Spiel aller einzelnen schon zum voraus so in Harmonie gesetzt hat, daß am Ende wirklich etwas Vernünftiges herauskommen muß. *Wäre* nun aber der Dichter unabhängig von seinem Drama, so wären wir nur die Schauspieler, die ausführen, was er gedichtet hat. Ist er nicht unabhängig von uns, sondern offenbart und enthüllt er sich nur successiv durch das Spiel unserer Freiheit selbst, so daß ohne diese Freiheit auch er selbst nicht *wäre*, so sind wir Mitdichter des Ganzen, und Selbsterfinder der besonderen Rolle, die wir spielen“.<sup>27</sup> Bemerkenswert scheint mir an dieser Passage zu sein, wie und dass sich bei Schelling das Absolute mit der Menschenwelt vermittelt und in einander gearbeitet erscheinen.

Die Geschichte als Ganzes ist also eine fortschreitende, allmählich sich enthüllende, freilich nie vollständige „Offenbarung des Absoluten“.<sup>28</sup>

In der Geschichte äußert sich die Handlungsmacht des Menschen. Ihr wächst gleichsam das Objektive zu. Diese Art der Vermittlung von Bewusstheit und Unbewusstem markiert den einen Pol, welchem die *Naturteleologie* polar gegenüber steht. Hier vereint sich der bewusstlose Mechanismus des Naturprozesses mit der Zweckmäßigkeit. Der Naturprozess ist „Mechanismus“, und „selbst nichts als blinder Mechanismus“ und doch auch „zweck-

<sup>26</sup> Schelling, Sämtliche Werke, III, 595.

<sup>27</sup> Schelling, Sämtliche Werke, III, 602.

<sup>28</sup> Schelling, Sämtliche Werke, III, 603.

mäßig“. Das Produkt ist „zugleich blindes Produkt und doch zweckmäßig“. <sup>29</sup> Schelling betont, dass die Zweckmäßigkeit der Naturphänomene diesen selbst nicht vorausgeht, sondern sich allererst in ihnen offenbart. Dennoch bleibt die Differenz von Teleologie im Natur- und im Kunstprodukt. Bei der Natur wird die „Identität der bewußten und der bewußtlosen Tätigkeit“ bloß in der betrachtenden Vorstellung repräsentiert, aber nicht aus der internen Perspektive des „Ich selbst“ gewonnen. Dies leistet erst die Kunst. <sup>30</sup>

V

An dieser Stelle muss es darum gehen, den zeitgeschichtlichen Hintergrund des Schellingschen ästhetischen Absolutismus herauszuarbeiten. Ich knüpfe an die Idee Schellings an, derzufolge die Kunst allein es ist, der das objektiv zu machen gelingt, was der Philosoph nur subjektiv darzustellen vermag, die intellektuelle Anschauung. Und so wie einst die Philosophie „in der Kindheit der Wissenschaft von der Poesie geboren und genährt worden ist“, so werde sie in den „allgemeinen Ocean der Poesie“ zurückfließen. Das „Mittelglied“ der Rückkehr der Wissenschaft zur Poesie existiere in der „Mythologie“. <sup>31</sup>

Der zeitgeschichtliche Hintergrund ist der folgende. Johann Gottfried Herder hatte in seinem Dialog *Iduma oder der Apfel der Verjüngung* (1796) die Forderung aufgestellt, dass die Poeten seiner Gegenwart das Mythische als Material der Kunst gebrauchen sollten. „Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus“ wendete diese Forderung ins Programmatische. Die im „Ältesten Systemprogramm des deutschen Idealismus“ geforderte Neue Mythologie sollte zusammen mit der Poesie die zerstörte Synthesis der Gesellschaft wieder herstellen, indem die Poesie wieder zur „Lehrerin der (*Geschichte*) Menschheit“ würde. Postuliert war die Überbrückung der Kluft zwischen dem Volk und seinen „Weisen“ und „Priestern“. Allgemeine „Freiheit und Gleichheit“ der „Geister“ wären erreicht. <sup>32</sup>

<sup>29</sup> Schelling, *Sämtliche Werke*, III, 609-610.

<sup>30</sup> Schelling, *Sämtliche Werke*, III, 610-611.

<sup>31</sup> Schelling, *Sämtliche Werke*, III, 629. Vgl. neuerdings die Beiträge von Otabe, Kobayashi, Knatz und Yamaguchi, in: Lothar Knatz/Tanehisa Otabe (Hg.): *Ästhetische Subjektivität. Romantik & Moderne*. Würzburg: Königshausen & Neumann 2005, Kapitel III, 154-212.

<sup>32</sup> Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus. In: *Materialien zu Schellings philosophischen Anfängen*. Hrsg. von Manfred Frank und Gerhard Kurz. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1975, 111-112.

Im „Ältesten Systemprogramm des deutschen Idealismus“ wurde eine „Mythologie der Vernunft“ verlangt, die allerdings nur in der Poesie zum Zuge kommen kann. „Ehe wir die Ideen ästhetisch, d. h. mythologisch machen, haben sie für das Volk kein Interesse“ und „umgekehrt“ müsse die Mythologie „vernünftig“ werden.

Dies ist der Startschuss für ein romantisches Kunstprogramm. In Friedrich Schlegels *Rede über die Mythologie* (1800) wird der Mangel einer „Neuen Mythologie“ in der Gegenwart beklagt. Deshalb erreiche die zeitgenössische Poesie nicht das „Muster“ der Antike. <sup>33</sup> An Friedrich Schlegels Klage ist zu erinnern, dass es in der Moderne an einer Kunst fehlt, welche „den Zusammenhang“ mit einem „großen öffentlichen Leben“ herzustellen vermag, statt dass sich die Literatur in privat eingekapselter Lektüre erschöpft. <sup>34</sup> A. W. Schlegels *Vorlesungen über schöne Literatur und Kunst* (1801) situieren die Mythologie zwischen der unbewussten Naturinterpretation und der absichtsvollen Dichtung. Sie ist die „gemeinschaftliche Wurzel der Poesie, Geschichte und Philosophie“ und insofern die „verallgemeinerte Symbolik“. <sup>35</sup>

Schellings Forderung, dass die Philosophie wieder als ein Strom in den „Ocean der Poesie“ zurück kehren sollte, ist reinste romantische Programmatik, wenn man an Friedrich Schlegels Konzeption einer „Universalpoesie“ denkt. Im 116. Athenäumsfragment heißt es, dass die „Bestimmung“ der romantischen Poesie sei, „nicht bloß, alle getrennten Gattungen der Poesie wieder zu vereinigen und die Poesie mit der Philosophie und Rhetorik in Beziehung zu setzen. Sie soll auch Poesie und Prosa, Genialität und Kritik, Kunstpoesie und Naturpoesie bald vermischen, bald verschmelzen“. Während Friedrich Schlegel die „Unendlichkeit“ der Poesie erreicht durch eine nicht abbrechende Reflexion, ist für Schelling die Kunst unmittelbar die Darstellung des Absoluten: „Die Kunst bringt den ganzen Menschen, wie er ist, dahin, nämlich zur Erkenntnis des Höchsten, und darauf beruht der ewige Unterschied und das Wunder der Kunst“. <sup>36</sup>

<sup>33</sup> Manfred Frank: *Der kommende Gott. Vorlesungen über Neue Mythologie*. 1. Teil. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1982, 206. Vgl. auch Karl Heinz Bohrer: *Friedrich Schlegels Rede über die Mythologie*. In: *Mythos und Moderne. Begriff und Bild einer Rekonstruktion*. Hrsg. von Karl Heinz Bohrer. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1983, 52-82.

<sup>34</sup> Frank, *Der kommende Gott*, 196-197.

<sup>35</sup> Frank, *Der kommende Gott*, 201.

<sup>36</sup> Schelling, *Sämtliche Werke*, III, 630.

## VI

In diesem Abschnitt meines Beitrags will ich an Ernst Cassirers Deutung der Philosophie Schellings erinnern, und zwar insbesondere an sein Narrativ der Genese des *Systems des transzendentalen Idealismus*, wie es im dritten Band von Cassirers *Erkenntnisproblem*, der zuerst 1920 publiziert wurde, dargestellt worden war.<sup>37</sup> Cassirer hatte hier noch nicht die Wende zur Kulturphilosophie vollzogen; denn die Spätphase Schellings mit der *Philosophie der Mythologie* (1837/42) und *Philosophie der Offenbarung* (1841/42) wird von Cassirer als eine „Art phantastischer Scholastik“ abgestempelt.<sup>38</sup> Im Gegensatz dazu wird Schellings *Philosophie der Mythologie* im zweiten Band der *Philosophie der symbolischen Formen* als die Entdeckung des Mythos als „ursprüngliche Lebensform“ gefeiert.<sup>39</sup>

Nach Cassirers Deutung erlangt der junge Schelling seine Selbständigkeit als Philosoph, indem er Fichtes negative Konzeption der Natur als „Schranke der Freiheit“<sup>40</sup> durch eine Auffassung ersetzt, welche der Natur einen „selbständigen geistigen Wert und Ursprung“ und eine „eigentümliche schöpferische Kraft“ zuspricht.<sup>41</sup> Dies geschieht schon in der Arbeit *Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie* (1799). Schelling revoziert freilich nicht die Fichtesche Überzeugung, dass die Philosophie von der „Gewißheit der Freiheit“ auszugehen habe, wie die Schrift *Vom Ich als Prinzip der Philosophie* (1795) bezeugt.<sup>42</sup> Der Schritt, den „Fundamentalgegensatz“ von Freiheit und Natur der *Philosophischen Briefe über Dogmatismus und Kriticismus* (1795) zu durchbrechen, wird in dem Text *Ideen zu einer Philosophie der Natur* (1797) unternommen. Natur wird jetzt als eine „Stufe in der Entwicklung und Selbstrealisierung des Geistes“ verstanden.<sup>43</sup>

In Schriften, die kurz vor dem *System des transzendentalen Idealismus* (1800) verfasst sind, etwa *Allgemeine Übersicht der neuesten philosophischen Litteratur* (1797) und in dem schon erwähnten Werk *Erster Entwurf*

<sup>37</sup> Ernst Cassirer: *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*. Dritter Band: Die Nachkantischen Systeme. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1974 = Nachdruck der Ausgabe von 1923, 216–284.

<sup>38</sup> Cassirer, *Erkenntnisproblem* III, 282.

<sup>39</sup> Ernst Cassirer: *Philosophie der symbolischen Formen*. Zweiter Teil. Das mythische Denken. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1973 = Nachdruck der 1. Auflage 1925, 9.

<sup>40</sup> Cassirer, *Erkenntnisproblem* III, 218.

<sup>41</sup> Cassirer, *Erkenntnisproblem* III, 219.

<sup>42</sup> Cassirer, *Erkenntnisproblem* III, 221.

<sup>43</sup> Cassirer, *Erkenntnisproblem* III, 225.

eines *Systems der Naturphilosophie*, will Schelling den Hiatus zwischen der theoretischen und der praktischen Philosophie überwinden, indem auf den Begriff der „Autonomie“ schon bei Kant hingewiesen wird. Das „Phänomen“ der Kunst und das des organischen Lebens sind es, welche der Autonomie des „sittlichen Willens“ zur Seite gestellt werden. Naturprodukt und Kunstprodukt erweisen sich beide als „frei“ und „notwendig“, weil beide der „Ausdruck“ einer „Regel“ sind, die sie sich selbst gegeben zu haben scheinen.<sup>44</sup> Die Natur wird dann in ihrer Produktivität und nicht als fertiges Produkt angeschaut. Der Werdensprozess der organischen Natur offenbart die innere Gestaltungskraft der Natur und erschließt sich der unmittelbaren Anschauung, wie es im *System des transzendentalen Idealismus* weiter ausgeführt wird.<sup>45</sup>

Cassirer unterstreicht, dass dies die Sicht Goethes ist, für den die Natur zu der Einsicht führt, „wie sie das Feste läßt zu Geist verrinnen, wie sie das Geisterzeugte fest bewahrt“. Diese Ansicht findet sich in Schellings *Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie* (1799). „Es muß“, so sagt Cassirer mit Bezug auf diese Schrift,<sup>46</sup> „gezeigt werden, wie die Produktivität allmählich sich materialisiert und sich kraft einer dynamischen Stufenfolge in immer fixiertere Produkte verwandelt, und wie andererseits in allen diesen der Trieb zum Heraustreten aus den eigenen Grenzen lebendig bleibt.“<sup>47</sup> Neben Rückbezügen auf Kants *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* und Goethes Naturauffassung läßt sich festhalten, dass Schelling insbesondere bei der Theorie der Materie der kritisch-kantischen Auffassung des Realitätsproblems nahe steht. Der Weg geht hier über die Analyse der Empfindung, die Bestimmung der intensiven Größe der Grundkräfte und die Weiterführung des Grundsatzes der „Antizipationen der Wahrnehmungen“. So lassen sich über die Theorie von Magnetismus, von Elektrizität und von den chemischen Prozessen verschiedene Phasen des Naturgeschehens analysieren, ehe man schließlich beim „Organismus“ landet. Hier werden insbesondere mittels der Kategorie der Polarität und den drei Kategorien der Sensibilität, die dem Magnetismus zugeordnet ist, der Irregularität, die auf die Elektrizität bezogen ist, und des produktiven Triebes, der dem Licht und dem chemischen Prozess entspricht, Grundlinien der Natur-

<sup>44</sup> Cassirer, *Erkenntnisproblem* III, 227.

<sup>45</sup> Cassirer, *Erkenntnisproblem* III, 231.

<sup>46</sup> Friedrich Wilhelm Joseph Schelling: *Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie*. In: Schelling: *Schriften von 1799–1801*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1975, S. 289 ff.

<sup>47</sup> Cassirer, *Erkenntnisproblem* III, 234.

philosophie angedeutet, schon im *Ersten Entwurf eines Systems der Naturphilosophie* und kurz darauf im *System des transzendentalen Idealismus*.<sup>48</sup>

Dem *System des transzendentalen Idealismus* liegt, wie ich schon im ersten Abschnitt dieses Essays dargelegt habe, die Idee zugrunde, dass Transzendentalphilosophie und Naturphilosophie auf „ein und dasselbe identische Grundverhältnis“ gerichtet sind, worin sich schon, sieht man auf Schellings weitere philosophische Entwicklung, die Identitätsphilosophie ankündigt. Nach dieser muss es einen „unendlich-fernen Punkt“ geben, auf den die beiden Parallelen zulaufen. Dieser Punkt ist die „Indifferenz“ aller „gegensätzlicher Momente“, wie Subjekt und Objekt, Real und Ideal, Materie und Form, Freiheit und Notwendigkeit.<sup>49</sup>

Für das *System des transzendentalen Idealismus* ist dies, wie schon von mir angedeutet, der künstlerische Trieb, der sich im Kunstwerk realisiert: „Dies Ich ist daher in der Erzeugung des Kunstwerks bewußt der Produktion nach, bewußtlos in Ansehung des Produkts.“<sup>50</sup> Weil für Schelling im *System des transzendentalen Idealismus* die Kunst zum Organon der Philosophie wird, scheiden sich spätestens hier die Wege von Schelling und Fichte in prinzipieller Weise. Schelling wird in der Rezension von Fichtes Schrift *Über das Wesen des Gelehrten* (1805) diesen als Repräsentanten der „alten Zeit“ abstempeln, der zwar an die Grenze der „neuen Zeit“ heranführt, dieser aber nicht mehr innerlich verbunden ist. Die neue Zeit ist für Schelling durch die Zentralität der Naturphilosophie und kulturell durch die Bewegung der Romantik angezeigt.<sup>51</sup>

Als Kantianer steht Cassirer dem Schellingschen Programm der Identitätsphilosophie skeptisch gegenüber, vor allem gegenüber der Art, wie das Unendliche mit dem Endlichen als vermittelt gedacht wird.<sup>52</sup> Auf die einzelnen Belege kann nicht eingegangen werden. Stattdessen stelle ich kurz Cassirers Kritik an Schellings Erkenntnisprinzip dar. Für Cassirer will Schelling philosophisch drei historisch unterschiedliche Denkansätze zusammenführen. Da ist erstens die Idee der Intuition Spinozas, zweitens Kants Konzeption eines intellectus archetypus und drittens Goethes „scientia intuitiva“. „Die drei Welten, die sich in diesen Namen ausdrücken, unter einem methodischen Gedanken zu begreifen und aus ihm heraus zu versöhnen, bildete

<sup>48</sup> Vgl. Schelling, *Sämtliche Werke*, III, 491–496. Cassirer, *Erkenntnisproblem III*, 234–238.

<sup>49</sup> Cassirer, *Erkenntnisproblem III*, 239–240.

<sup>50</sup> Cassirer, *Erkenntnisproblem III*, 242.

<sup>51</sup> Cassirer, *Erkenntnisproblem III*, 245–247.

<sup>52</sup> Cassirer, *Erkenntnisproblem III*, 247–253.

von früh an die geheime Triebfeder und den Ehrgeiz der Schellingschen Philosophie.“<sup>53</sup> Dies ist Cassirers Kernthese. Etwas ausführlicher.

Schelling will durch Rückgriff auf Spinozas *Tractatus de intellectus emendatione*, auf Kants *Kritik der Urteilskraft* und Goethes Naturforschungen das Rätsel der Vermittlung des Unendlichen und des Endlichen und das Rätsel der Indifferenz mit dem Konzept der philosophischen Konstruktion und mit dem Konzept der intellektuellen Anschauung philosophisch auflösen. Immer geht es um die Transzendenz des Endlichen, indem dieses mit dem Unendlichen verbunden wird und indem das Empirische mit dem Absoluten vermittelt wird. Spinozas Konzept der Intuition lässt die Schranken des Wissens – die leere Allgemeinheit an dem einen Eckpunkt wie die zufällige Besonderheit auf dem anderen – hinter sich, indem die Existenz zur Essenz überschritten wird. Das einzelne Phänomen wird durchsichtig auf die Struktur des systematischen Ganzen des Erkennens bezogen. Das bloß Faktische wird durch Intuition im Sinne Spinozas durch innere Nötigung zum Unbedingten hin überschritten. Kants Idee eines intellectus archetypus, also eines Verstandes, der anschauend erkennt, hat Schelling schon von früh auf fasziniert. Aber während für Kant der intellectus archetypus lediglich ein gedankliches Gegenbild zu dem intellectus ectypus des realen der Bilder bedürftenden menschlichen Verstandes ist, will Schelling ihn als konstitutiv für das menschliche Erkenntnisvermögen einsetzen. Goethes intuitives Erfassen von Gestalten in der Anschauung ist Schellings Modell für die intellektuelle Anschauung. Schelling sieht sich zu Goethe in einem analogen Verhältnis wie Kant einst zu Newton stand.<sup>54</sup> Für den Kantianer Cassirer ist Schellings Versuch, das Endliche mit dem Unendlichen „erkenntnistheoretisch“ zu vermitteln zum Scheitern verurteilt. Nur die Sittlichkeit vermag dies.

Für Cassirer besteht die „innere Tragik“ des Schellingschen Denkens darin, dass er im Kern von Anfang an um eine „künstlerische Anschauung des Seins ringt“ und deshalb in der Kunst das „eigentliche ‚Organon‘ aller Philosophie“ erblickt, im Zuge der Entfaltung seiner Philosophie jedoch „mehr und mehr von der Wirklichkeit zur schematischen Konstruktion, von der Erfahrung in ein abstraktes Jenseits des Begriffs geführt wird“. „Er selbst blieb ... bis zuletzt davon überzeugt, daß sein System in der esoterischen Form des reinen Wissens den gleichen Gehalt in sich schließe, den die Kunst nur in exoterischer und verhüllter Form darzustellen vermöge.“ Hier bezieht sich Cassirer auf Schellings *Bruno oder über das göttliche und natürliche*

<sup>53</sup> Cassirer, *Erkenntnisproblem III*, 264.

<sup>54</sup> Cassirer, *Erkenntnisproblem III*, 264–270.

*Prinzip der Dinge* (1802).<sup>55</sup> Nach Cassirer unterlag Schelling einer Selbsttäuschung. Statt wie Goethes Kunst- und Naturbetrachtung zu einer reinen „Symbolik“ des Wirklichen durchzustoßen, endete Schellings Philosophie „zuletzt in einem bloß subjektiven und zufälligen Spiel begrifflicher Allegorien“. Das Sicheingestehen dieses „Grundmangels“ könnte – so Cassirer – Schelling dazu bewogen haben, statt in der anfänglich ästhetischen Richtung des Philosophierens zu verharren, in der „Religionsphilosophie“ „einen neuen Mittelpunkt des Systems“ zu suchen.<sup>56</sup> Natürlich lässt sich gegen Cassirer fragen: Was heißt es, dass die Kunst Organon der Philosophie wird? Bedeutet das, dass das Philosophische sich nur in der Kunst ausdrücken kann? Man denke etwa an den Dichterphilosophen Jean-Paul Sartre. In diesem Essay suche ich die Antwort auf Schellings Vexierproblem in der Richtung der Einbettung seiner Thesen in die romantische Bewegung.

## VII

Nach der immanent philosophischen Analyse von Schellings Kunstauffassung und nach der Darlegung des kulturhistorischen Kontextes will ich im Schlussteil meines Beitrags fragen, ob sie Aktualitätspotentiale besitzt auch für den Beginn des 21. Jahrhunderts.

Das *System des transzendentalen Idealismus* erschütterte das neuzeitliche Ideal der *mathesis universalis*. Statt an der Mathematik, soll sich die Philosophie methodisch an der Kunst als ihrem neuen „Organon“ orientieren. Dies ist Romantik, insofern die Poesie zum Paradigma der Menschen für ihre Orientierung in der Welt avanciert. Das Programm der „Neuen Mythologie“, wie es im beginnenden 19. Jahrhundert auftauchte, findet in Schelling einen beredten Fürsprecher. Gegen die abstrakte Synthesis in den despotischen modernen Staaten setzt Schelling die zwanglose Einigung im modernen demokratischen Rechtsstaat, der sich zur Konföderation von Staaten verlängern muss.

<sup>55</sup> Schelling, *Sämtliche Werke*, IV, 231: „Insofern nun der Hervorbringende das Göttliche nicht erkennt, als solcher erscheint er notwendig mehr wie ein Profaner als wie ein Eingeweihter. Obgleich er es aber nicht erkennt, übt er es doch von Natur aus, und offenbart, ohne es zu wissen, denen, die es verstehen, die verborgensten aller Geheimnisse ... [W]erden wir nicht jede Erkenntnis, welche die Ideen nur an den Dingen, nicht an sich selber zeigt, exoterisch, dagegen die, welche die Urbilder der Dinge an und für sich selbst, mit Recht eine esoterische nennen?“

<sup>56</sup> Cassirer, *Erkenntnisproblem* III, 273.

Für mich sind in Adornos Kunstphilosophie Spuren einer modernisierten Romantik, einer *melancholischen Romantik* zu finden. Diese werde ich in Kontrast zu Richard Rortys neopragmatisch *halbierte Romantik* setzen.

Als Einstieg wähle ich den konkreten Kunstphilosophen Adorno. In seinem Vortrag „Zum Gedächtnis Eichendorffs“ aus Anlass von dessen 100. Todesjahr 1957 erinnert Adorno an eine subkutane Wirkungsgeschichte der Romantik in Deutschland. An Eichendorffs Lyrik lässt sich dies festhalten: „Eichendorff verherrlicht was ist und meint doch nicht das Seiende. Er war kein Dichter der Heimat sondern des Heimwehs, im Sinne des Novalis, dem er nahe sich wußte“.<sup>57</sup> Adorno bezieht sich auf einen „Unterstrom“ deutscher Dichtung, die nicht „Integration, System,... wollte, sondern Ausatmen und Dissoziation“.<sup>58</sup> An diesem Unterstrom, wie er vom „Sturm und Drang“ und vom jungen Goethe über Georg Büchner zu Frank Wedekind, dem Expressionismus und Brecht reichte, hat Eichendorff „insgeheim Anteil“.<sup>59</sup> Adorno formuliert: „Stand am Anfang der deutschen Romantik die spekulative Identitätsphilosophie, in der das Gegenständliche Geist ist und der Geist Natur, dann verleiht Eichendorff den bereits verdinglichten Dingen im Einstand noch einmal die Kraft des Bedeutens, des über sich Hinausweisenden.“<sup>60</sup> Eichendorffs Poesie zielt auf die „Versöhnung mit den Dingen durch die Sprache“.<sup>61</sup>

Der adornoschen Auslegung zufolge ist der Post-Romantiker Heinrich Heine in Deutschland immer eine Wunde geblieben.<sup>62</sup> „Heines stereotypes Thema, hoffnungslose Liebe, ist Gleichnis der Heimatlosigkeit, und die Lyrik, die ihr gilt, eine Anstrengung, Entfremdung selber hineinzuziehen in den nächsten Erfahrungskreis“.<sup>63</sup> In die inoffizielle Überlieferung der Romantik zählen Adorno zufolge zweifellos ein gegen den Strich gelesener Stefan George, Georg Trakl und die zweite Romantik nach Charles Baudelaire.<sup>64</sup> Das an der Romantik zu würdigende Erbe ist ihre Emphase für das Neue, das wie etwas Uraltes aussieht.<sup>65</sup> Dies ist das recht verstandene „Geniale“, das von der Romantik herausgearbeitet worden ist.

<sup>57</sup> Theodor W. Adorno: *Zum Gedächtnis Eichendorffs*. In: *Noten zur Literatur I*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1968, 105-144; hier: 112.

<sup>58</sup> Adorno, *Eichendorff*, 121.

<sup>59</sup> Ebd.

<sup>60</sup> Adorno, *Eichendorff*, 125.

<sup>61</sup> Adorno, *Eichendorff*, 129.

<sup>62</sup> Adorno: *Die Wunde Heines*. In: *Noten zur Literatur I*, 146-154.

<sup>63</sup> Adorno, *Die Wunde Heines*, 153.

<sup>64</sup> Theodor W. Adorno: *Ästhetische Theorie*. Hrsg. von Gretel Adorno und Rolf Tiedemann. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1974, 174.

<sup>65</sup> Adorno, *Ästhetische Theorie*, 256.

Die Grundintention der Romantik war Adorno zufolge, den mimetischen Impuls, das sich Anschmiegen an die Natur, ohne diese zu domestizieren, zu erretten. Die Romantiker verfehlten jedoch oft das Moment des Konstruktiven und des Formenden an der Kunst.<sup>66</sup> Dadurch war der Klassizismus als Devise der künstlerischen Gestaltung vermieden. Die Drohung, ins Amorphe und Regressive zu verfallen, war indessen nicht abgewendet.

Mit ähnlicher doppelter Stoßrichtung, d. h. einer würdigenden und kritisierenden Perspektive, preist Adorno das „in der apparition Aufgehende“ als Merkmal romantischen Kunstschaffens. Damit ist das „Mehr“ an erscheinender Geistigkeit an der Kunst gemeint, mehr jedenfalls als das, was buchstäblich vorfindlich ist.<sup>67</sup> Die Romantik ist zugleich partiell kritisierbar. Denn sie betont an der Kunst lediglich das Ungewöhnliche, das Erstaunliche und Einmalige, wodurch sie dem auf „Vertretbarkeit“ beruhenden Geist der modernen Gesellschaft, welcher sich in der Herrschaft des Tauschprinzips zeigt, sich nicht gewachsen erwies.

Das Zentrum von Adornos Kunstphilosophie ist zweifellos die Annahme, dass Kunstwerke durch ihre interne Stimmigkeit etwas Absolutes verkörpern, dass dies „Absolute“ der Kunstwerke, ihr „Rätselcharakter“, aber der Philosophie bedarf, um entschlüsselt zu werden.<sup>68</sup> Obwohl Adorno selbst, soviel ich weiß, nie die Parallelität dieses Gedankens zu Schelling betont hat, so liegt sie doch auf der Hand. Die begrifflose Erkenntnis der Kunst ist auf den philosophischen Gedanken angewiesen, um erfasst zu werden. Indessen ist auch wahr: Schelling organisiert den philosophischen Diskurs als „System“. Die Kunst hat eine „logische“ „Organon“-Funktion. Adorno dagegen konzipiert das philosophische Denken als systematisches Denken in „Konstellationen“ und „Modellen“, wie die *Negative Dialektik* (1966) lehrt.<sup>69</sup>

*Ästhetische Theorie* und *Negative Dialektik* müssen als komplementär einander ergänzende Werke gesehen werden. In der *Negativen Dialektik* gibt es einen Passus, der ein urromantisches Motiv als Utopie der nicht auf Identität festgeschriebenen Philosophie artikuliert. Adorno schreibt: „Über die Romantik hinaus, die sich als Weltschmerz, Leiden an der Entfremdung fühlte, erhebt sich Eichendorffs Wort ‚Schöne Fremde‘. Der versöhnte Zustand anektierte nicht mit philosophischem Imperialismus das Fremde, son-

<sup>66</sup> Adorno, *Ästhetische Theorie*, 275.

<sup>67</sup> Adorno, *Ästhetische Theorie*, 128.

<sup>68</sup> Adorno, *Ästhetische Theorie*, 188-205.

<sup>69</sup> Theodor W. Adorno: *Negative Dialektik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1966, 23, 28-40.

dem hätte sein Glück daran, daß es in der gewährten Nähe das Ferne und Verschiedene bleibt, jenseits des Heterogenen wie des Eigenen“.<sup>70</sup>

### VIII

In seinem Buch *Contingency, Irony, and Solidarity* (1989) integriert Richard Rorty zentrale Elemente der romantischen Kunstauffassung in ein neopragmatisches Modell der politischen Philosophie. Ich nenne Rortys Vorhaben eine halbierte Romantik.

Wie den Romantikern geht es Rorty um „a poetized culture“ [eine poetisierte Kultur].<sup>71</sup> Die poetisierte Kultur führt zur Stärkung des liberalen Gemeinwesens. Da die liberalen Institutionen sich pragmatisch bewährt und ihre Flexibilität unter Beweis gestellt haben, ist keine philosophische Begründung des liberalen Gemeinwesens mehr erforderlich.

Philosophie im Sinne von transzendentaler Letztbegründung (Apel, Habermas) hat ausgespielt. Die Kontingenz der Sprache und die des Gemeinwesens sind nicht hintergebar. Es kann immer nur um vorläufige provisorische Vokabulare gehen, mit denen die Menschen ihr Leben beschreiben und ihm damit Sinn verleihen. Das Subjekt der Poetisierung der Kultur ist die Ironikerin. Sie lässt sich von drei Annahmen leiten. Erstens gibt es keine „final vocabularies“. Zu jedem Vokabular lässt sich ein dazu konkurrierendes angeben bzw. denken. Dies nährt immer wieder den Zweifel an einem letzten Vokabular. Zweitens können logische Argumente die Zweifel an einem letzten Vokabular nicht zerstreuen. Drittens. Alternative Vokabulare führen nicht dichter an die Realität heran. Es gibt keine Metainstanz, welche den Streit zwischen den Vokabularen schlichten kann.<sup>72</sup>

An die Stelle von Philosophie und Metaphysik tritt im Zuge der kulturellen Modernisierung die Literaturkritik (literary criticism).<sup>73</sup> Deren Funktion ist es, Ratgeber in moralischen Fragen zu sein. Die Intellektuellen werden zu „moral advisers“.<sup>74</sup> In der demokratischen Hochkultur haben ironistische Intellektuelle eine kulturelle Rolle übernommen, welche in früheren Zeiten Re-

<sup>70</sup> Adorno, *Negative Dialektik*, 190.

<sup>71</sup> Richard Rorty: *Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press 1989, 53, 67, 69.

<sup>72</sup> Rorty, *Contingency*, 73.

<sup>73</sup> Rorty, *Contingency*, 79.

<sup>74</sup> Rorty, *Contingency*, 80.

ligion, später Naturwissenschaft und schließlich Philosophie hatten<sup>75</sup>. Die ironistischen Intellektuellen haben eine besondere Sensibilität für Neubeschreibungen. Der metaphorische Effekt der Sprache und d. h. die poetische Funktion der Sprache führt immer wieder zur Erosion von eingebürgerten Vokabularen und damit zur Konstitution neuer.<sup>76</sup>

Rorty legt einen Schnitt zwischen Privatheit und Öffentlichkeit. Metaphysiker, wie Platon, und Philosophen, wie Marx, haben diesen Einschnitt immer wieder überbrücken wollen. Auch die Romantik an Ort und Stelle (etwa Schelling) tat dies. Sie missverstand die Kunst als eine metaphysische Kraft, die imstande wäre, Privatheit und Öffentlichkeit zu vereinen.<sup>77</sup> Eine, wie ich es nenne, halbierte Romantik kann durch die Poetisierung der Kultur nur zu individueller Neuschaffung (self-creation), nicht aber zu Selbsterkenntnis (self-knowledge) oder gar zur Entdeckung von Wahrheit führen. Mit Nietzsche muss man Wahrheit als „bewegliches Heer von Metaphern“ verstehen.<sup>78</sup> Den drohenden Zirkel, dass liberale Ironie nur darin besteht, für das Individuum privat bleibende Neubeschreibungen zu liefern und damit keinen Beitrag zur weiteren Entwicklung des Gemeinwesens, versucht Rorty dadurch zu umgehen, dass er die Abschaffung von Grausamkeit und die Erweiterung der Solidarität durch Inklusion vormals ausgeschlossener Gruppen als moralische Norm einführt, an der sich alle Reformen des Gemeinwesens messen lassen müssen.<sup>79</sup>

Aber diese Norm muss nicht mehr begründet werden. Dynamische Neubeschreibungen der sozialen Lebenswelt sollen der Norm zu gesellschaftlicher Wirksamkeit verhelfen. Durch Beschreibungen von Demütigungen soll die Kapazität der Staatsbürger und -bürgerinnen eines liberalen Gemeinwesens, menschenunwürdige Zustände zu gewahren, vergrößert werden. Derartige Beschreibungen sind indessen weniger von der zünftigen Philosophie, sondern eher von poetischer Literatur, Ethnographie oder von journalistischen Features zu erwarten.<sup>80</sup>

Für Rorty sind literarische Beschreibungen von Grausamkeit und Demütigung von politisch-öffentlicher Relevanz; denn sie können die Öffentlichkeit aufrütteln und so zur Verbesserung der liberalen Institutionen beitragen. Georges Orwell's *Animal Farm* (1945) und *1984* (1949) werden als Bücher

<sup>75</sup> Rorty, Contingency, 82.

<sup>76</sup> Rorty, Contingency, 89.

<sup>77</sup> Rorty, Contingency, 120.

<sup>78</sup> Rorty, Contingency, 26-27.

<sup>79</sup> Rorty, Contingency, 65.

<sup>80</sup> Rorty, Contingency, 94.

gewertet, welche für die Wahrnehmung von Grausamkeiten sensibilisieren, die gerade von Intellektuellen ausgeübt werden, indem sie die neueste Technologien für Folter und Gehirnwäsche einsetzen. Die Romane von Wladimir Nabokov können uns empfindsam machen dafür, wie die Kultivierung der ästhetischen Sensibilität eines Individuums dazu führen kann, blind zu werden für die ‚Leiden‘ der Menschen um uns herum.<sup>81</sup> Rorty geht es weit eher um die moralisch-politisch relevante Steigerung der Empfindsamkeit, Grausamkeit und Demütigung wahrzunehmen, als um Begründungen von Moral. Die Kontingenz als grundlegendes Merkmal des politischen Gemeinwesens macht, dass eine progressive Vergrößerung des Scopos von Mitgefühl zwar zu hoffen, aber nicht theoretisch nachzuweisen ist.

Rorty folgt damit eher der Romantik Friedrich Schlegels als der Romantik Schellings. Deshalb spreche ich von halbierter Romantik. Von Schlegel lässt sich eine Linie zu Nietzsche und weiter über Heidegger bis zu Derrida ausziehen. Indem Rorty seine halbierte Romantik mit Dewey verstärkt, vermag er gegen den spielerischen Unernst eines Friedrich Schlegel, den schon Hegel geißelte, ein Gegengewicht einzubauen.

Adorno auf der anderen Seite erspürt in der Romantik die Qual der Heimatlosigkeit. Als im Tiefsten romantischer Impuls kann daher das Schwarze des Negativitätsdenkens entziffert werden. Adorno will das Projekt der Romantik vor einem Rückfall in prämoderne regressive Utopie „erretten“. Er muss konsequenterweise die Romantik modernisieren und sie gegen den Strich bürsten. Charles Baudelaire steht daher schon für die zweite Romantik, diejenige der Moderne.

## IX

Meine eigene Position liegt irgendwo zwischen Adorno und Rorty. Gegen Rorty ist geltend zu machen, dass liberale Gemeinwesen (selbst die USA) immer wieder davon bedroht sind, ins Totalitäre umzuschlagen, wie die öffentliche Akzeptanz von Folter und Regime-Change als Zeichen der Regierung von Präsident George W. Bush nicht nur in den USA, sondern auch in weiten Teilen der deutschen Öffentlichkeit belegen kann. Daher muss man mit Adorno an zwei Grundsätzen festhalten. Wir müssen erstens bei dem Sturz der Metaphysik mit dieser selbst solidarisch sein. Diese auch von Lyotard unter-

<sup>81</sup> Rorty, Contingency, 170 ff.

stützte Metaphorik besagt, dass die Metaphysik heute zwar nicht mehr belebt werden kann und soll. Dennoch war sie kein bloß unsinniges Unterfangen. Zweitens müssen wir Kunst und Kulturindustrie normativ unterscheiden. Für Schelling stellte sich dieses Problem nicht. Kulturindustrie macht die Differenz von Kunst, Propaganda, Unterhaltung und Reklame unkenntlich. Die ungehinderte Ausbreitung der Kulturindustrie entzieht der Beschäftigung mit Kunst die ihr zukommende kognitive und normative Basis.

Schellings Position ist missverstanden, wenn sie gelesen wird als Versuch, die Ästhetik zur „prima philosophia“ (Welsch) zu machen. Der zu verteidigende Punkt bei Rorty besteht darin, die Ästhetik nicht von der Ethik abzukoppeln, sondern die Spannung zwischen ihnen dialektisch zu durchdenken.

(In diesem Essay sind einige Formulierungen verwendet, die zuerst 1995 in der Zeitschrift *JTLA* [Journal of the Faculty of Letters, The University of Tokyo, Aesthetics], Vol. 20, 31-44 unter dem Titel „Profile und Aktualität der romantischen Kunstphilosophie“ veröffentlicht wurden.)

Christian Danz

## Mythos und Geschichte

Beobachtungen zur Geschichtsphilosophie des jungen Schelling

In seinem epochalen Jugendwerk *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet*, dessen erster Band 1835 erschien, räumte David Friedrich Strauß dem jungen Schelling eine grundlegende Bedeutung für die Herausbildung und Etablierung des Mythos als einem methodischen Leitbegriff der im Entstehen begriffenen modernen Bibelwissenschaft ein. Durch Johann Philipp Gabler und Schelling, so Strauß, wurde „der Begriff des Mythos als ein ganz allgemein, für die älteste Geschichte, heilige wie profane, gültiger aufgestellt, nach dem Heyne'schen Grundsatz: a mythis omnis priscorum hominum cum historia tum philosophia procedit“.<sup>1</sup> Strauß bezieht sich in der Einleitung seines Werks, welche einer problemgeschichtlichen Einordnung seines eigenen, mythischen Standpunkts<sup>2</sup> in die zeitgenössische Debattenlage gewidmet ist, auf Schellings Aufsatz *Ueber Mythen, historische Sagen und Philosopheme der ältesten Welt*, der 1793 im fünften Stück der von Heinrich Eberhard Gottlob Paulus herausgegebenen Zeitschrift *Memorabilien* erschien.<sup>3</sup> Dem von Schelling in diesem Aufsatz ausgearbeiteten Verständnis des Mythos als einem methodischen Leitbegriff der Bibelwissenschaften attestierte Strauß, dass er sowohl über den supranaturalistischen als auch über den rationalistischen Standpunkt hinausführt. Ebenso lasse Schellings Verständnis des Mythos die von Kant in der Religionsschrift *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* vorgelegte allegorische Deutung der Bibel weit hinter sich.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> D. F. Strauß, *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet*, Bd. 1, Tübingen 1835, S. 28.

<sup>2</sup> D. F. Strauß, *Das Leben Jesu*, Bd. 1, S. IV.

<sup>3</sup> F. W. J. Schelling, *Ueber Mythen, historische Sagen und Philosopheme der ältesten Welt*, AA I, 1, 193-246. Zum Verhältnis von Strauß und Schelling siehe O. Wintzek, *Ermächtigung und Entmächtigung des Subjekts. Eine philosophisch-theologische Studie zum Begriff Mythos und Offenbarung bei D. F. Strauß und F. W. J. Schelling*, Regensburg 2008.

<sup>4</sup> D. F. Strauß, *Das Leben Jesu*, S. 25: „Unten diesen natürlichen Auslegungen, welche das Ende des 18ten Jahrhunderts in reicher Fülle hervorbrachte, war es ein merkwürdiges Zwischenspiel, mit Einem Male die alte allegorische Erklärung der Kirchenväter heraufbeschworen zu sehen in *Kant's* moralischer Schriftauslegung.“ Zur zeitgenössischen exegetischen Kritik an Kants allegorischer Bibelauslegung siehe B. Seidel, *Kant und die Zielgerade der Historiotheologie in der Späten Aufklärung. Ein Beytrag zum Anheben der Kantischen Philosophie unter den Betreybern der theologischen Wissenschaft*