

COINCIDENTIA

2/2 - 2011

Entfaltungen der Welt

herausgegeben von Wolfgang Ch. Schneider
und Kirstin Zeyer



F. W. J. Schelling - Kommission
der Bayer. Akademie der Wissenschaften
Alfons-Goppel-Str. 11 · D-80539 München

Kueser Akademie

Bernkastel-Kues 2011

 **Aschendorff**
Verlag

Iw. Nr. 2891

„Coincidentia. Zeitschrift für europäische Geistesgeschichte“ ist eine interdisziplinäre wissenschaftliche Zeitschrift. Sie hat sich das Ziel gesetzt, im Sinne des Denkens des Nikolaus von Kues das kulturelle und spirituelle Erbe Europas zu klären, weiterzugeben und für die Gegenwart mit dem Bemühen fruchtbar zu machen, Fragestellungen von übergeordneter Bedeutung für Kultur, Wissenschaft, Kunst, Wirtschaft, Politik und Gesellschaft zu erarbeiten und Ideen für Handlungsperspektiven zu entwickeln.

Die Grafik auf dem Umschlag geht zurück auf die Figura Paradigmatica des Nikolaus von Kues im Codex Cusanus 218 (fol. 58 recto) des St. Nikolaus-Hospitals/Cusanusstifts, Bernkastel-Kues.

Zeitschrift der Kueser Akademie für Europäische Geistesgeschichte

Unter Mitwirkung von Gianluca Cuzzo (Turin), Claudia D'Amico (Buenos Aires), Mechthild Dreyer (Mainz), Agnieszka Kijewska (Lublin), Johann Kreuzer (Oldenburg), Armin Owzar (San Diego), Klaus Reinhardt (Trier), Claus-Artur Scheier (Braunschweig), Guy van Kerckhoven (Brüssel), Marie-Anne Vannier (Metz), Iris Wikström (Turku/Åbo), Kazuhiko Yamaki (Tokyo), Paul Ziche (Utrecht)

herausgegeben von Wolfgang Christian Schneider (Geschäftsführung),
mit Inigo Bocken, Harald Schwaetzer, Henrieke Stahl, Martin Thomé

Redaktion: Dr. Kirstin Zeyer

redaktion@coincidentia.de • www.coincidentia.de

Verlag: Aschendorff GmbH & Co.KG.

ISSN 1869-9782



© Kueser Akademie für Europäische Geistesgeschichte e.V.
Gestade 6 • 54470 Bernkastel-Kues

info@kueser-akademie.de • www.kueser-akademie.de

Alle Rechte, insbesondere das Recht der Vervielfältigung und Verbreitung sowie der Übersetzung vorbehalten. Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form (durch Fotokopie, Mikrofilm oder ein anderes Verfahren) ohne schriftliche Genehmigung des Herausgebers reproduziert oder unter Verwendung elektronischer Systeme verarbeitet werden.

INHALT

| | Seite |
|---|-------|
| Vorwort <i>Wolfgang Christian Schneider</i> | 319 |
| Dynamische Wirklichkeit. Bewegung als Grundbegriff aristotelischer Metaphysik <i>Alexander Aichele</i> | 321 |
| Aufführung der Gottesschau. Performativität als Vermittlungsstrategie in Cusanus' De visione Dei <i>Susann Kabisch</i> | 355 |
| „dass sie das Vaterunser und den Glauben nicht recht sprächen“. Die Cusanus-Lehrtafel der Lambertikirche in Hildesheim <i>Johannes Köhler / Wolfgang Christian Schneider</i> | 367 |
| Nikolaus von Kues als Kopernikaner: Sein Beitrag zur Astronomie nach Auffassung der Renaissance <i>Pietro Daniel Omodeo</i> | 403 |
| Die Mathematik als Kränkung des Menschen. Anmerkungen zu einem Topos der Moderne <i>Tom Müller</i> | 445 |
| Das Älteste Systemprogramm des Deutschen Idealismus und die Kantische praktische Philosophie als sein Wegbereiter <i>Klaus Honrath</i> | 451 |

| | |
|---|-----|
| Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus und Hegels „Differenzschrift“ <i>Claus-Artur Scheier</i> | 471 |
| Schellings Philosophie der Kunst als Realisierung des „ältesten Systemprogramms“? <i>Alois Wieshuber</i> | 481 |
| „Doch was ist Theilnahme?“. Zu einer Grundfrage bei Heidegger, Hölderlin und Hellingrath <i>Bruno Pieger</i> | 515 |
| Walter Benjamin oder die Wiederentdeckung des Menschen durch die Geschichte <i>Jürgen Nielsen-Sikora</i> | 545 |

Buchbesprechungen

| | |
|--|-----|
| Rudolf Fahrner: Gesammelte Werke Bd. 1 (Dichtung und Deutung) und Bd. 2 (Erinnerungen und Dokumente); herausgegeben von Stefano Bianca und Bruno Pieger. Köln / Weimar / Wien 2008 <i>Michael Stahl, Berlin</i> | 565 |
| Farben in Kunst- und Geisteswissenschaften; herausgegeben von Jacob Steinbrenner, Christoph Wagner und Oliver Jehle, Regensburg 2011 <i>Elena Filippi, Alfter</i> | 567 |
| Termine | 575 |
| Vorschau auf das kommende Heft | 579 |
| <i>Zu den Autoren</i> | 581 |

ENTFALTUNGEN DER WELT

Das vorliegende Heft der *Coincidentia* bietet eine offene Sammlung von Beiträgen, die sich gleichwohl, auf je verschiedene Weise, unter dem Titel „Entfaltungen der Welt“ fassen lassen.

Den Auftakt bildet ein Beitrag zur Auffassung der Bewegung bei Aristoteles von Alexander Aichele. Der Begriff der Bewegung wird darin als Eigenschaft des Bewegbaren in seiner Verwirklichung, gleichsam seiner Entfaltung betrachtet. Bewegtheit vollzieht sich daher, wenn sie nicht selbst anfangs- und endloses Kontinuum ist, in einem Zwischen und ist jeder möglichen Bestimmung vorausgesetzt.

Danach folgt eine Reihe von drei Beiträgen zu Nikolaus von Kues, der Leitfigur der Kueser Akademie. In dem ersten von ihnen arbeitet Susann Kabisch die performativen Elemente in „De visione Dei“ heraus, die einerseits dem Text im Hinblick auf einen geistigen Nachvollzug eingeformt, andererseits dem Leser oder Hörer im Sinne eines Nachvollzugs des Mitgeteilten aufgegeben sind. Der nachfolgende Text von Johannes Köhler und Wolfgang Christian Schneider über die Lehrtafel, die auf Geheiß des Nikolaus von Kues in der Lamberti-Kirche in Hildesheim aufgehängt wurde, führt das in gewissem Sinn fort: Sie fassen die Lehrtafel des Cusanus nicht einfach als Belehrung über unzureichend bekannte Gebete auf, sondern deuten sie als Text-Icona, deren Gehalt der Leser in sich abzubilden, in seiner spirituellen Praxis nachzuvollziehen hat. Ergänzt werden diese beiden Texte durch den Beitrag von Pietro Omodeo, der die cusanische Kosmologie im Hinblick auf ihre Rezeption in der renaissancezeitlichen Diskussion über das kopernikanische Weltsystem erörtert und fragt, weswegen Cusanus trotz weitgehend fehlender Übereinstimmung mit der kopernikanischen Lehre doch als deren Vorläufer in Anspruch genommen wird. Den Aufbruch in die Neuzeit mit dem Wirken des Kopernikus thematisiert auch Tom Müller, wenn er die Rede von der „Enttäuschung“ des Menschen durch die Mathematik thematisiert, die auf den Einbruch einer neuen Rationalität zurückgeht und der Erde, dem Ort des Menschen, einen veränderten, als „abgeschwächt“ empfunde-

- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Werke in 20 Bden. Bd. 1. Frankfurt a. M. 1971.
Ders.: Gesammelte Werke (GW). In Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft hg. von der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften. Hamburg 1968ff.
- Ders.: Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie. In: GW 4. Hg. von Hartmut Buchner / Otto Pöggeler. Hamburg 1968.
- Ders.: Wissenschaft der Logik. Bd. 2. Die subjektive Logik. GW 12. Hg. von Friedrich Hogemann / Walter Jaeschke. Düsseldorf 1981.
- Henrich, Dieter: Aufklärung der Herkunft des Manuskriptes ‚Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus‘. In: Jamme / Schneider (Hgg.): Mythologie der Vernunft, 144-169.
- Jacobi, Friedrich Heinrich: Ueber die Lehre des Spinoza, in Briefen an Herrn Moses Mendelssohn. Breslau 1789.
- Jamme, Christoph / Helmut Schneider (Hgg.): Mythologie der Vernunft. Hegels ‚ältestes Systemprogramm‘ des deutschen Idealismus. Frankfurt a. M. 1984.
- Kant, Immanuel: Kritik der reinen Vernunft (KrV). [1781, 1787].
Ders.: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (GMS). [1785, 1786].
- Link, Jürgen: Hölderlin-Rousseau. Retour inventif. Paris 1995. Dt. Hölderlin-Rousseau: Inventive Rückkehr. Opladen / Wiesbaden 1999.
- Rousseau, Jean-Jacques: Diskurs über die Ungleichheit. Discours sur l'inégalité. Kritische Ausgabe des integralen Textes. Mit sämtlichen Fragmenten u. erg. Materialien nach den Originalausgaben und den Handschriften neu ediert, übers. u. kommentiert von Heinrich Meier. Paderborn 1985.
- Scheier, Claus-Artur: Das anthropologische Prinzip. Zum geschichtlichen Ort von Mendelssohns Metaphysik. In: Text + Kritik. Sonderband: Moses Mendelssohn. Hg. von Heinz Ludwig Arnold. V / 11. München 2011, 126-139.
- Ders.: Entzweiung als Bildung des Zeitalters. Hegel und Rousseau im kulturphilosophischen Kontext. In: Zeitschrift für Kulturphilosophie (ZKph) 2 / 2008 / 2, 235-251.
- Ders.: Synthesis a priori. Zur ersten Philosophie zwischen 1781 und 1817. In: Transzendentalphilosophie und Spekulation. Der Streit um die Gestalt einer Ersten Philosophie (1799-1807). Philosophisch-literarische Streitsachen. Band 2. Hg. von Walter Jaeschke. Hamburg 1993, 2-12.
- Ders.: Schein und Erscheinung im platonischen Symposion. In: Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft 90, 1983, 363-375.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: Sämtliche Werke. Stuttgart / Augsburg 1885. Werke. Band 3 (SW 3).
- Stadler, Ulrich: System und Systemlosigkeit. Bemerkungen zu einer Darstellungsform im Umkreis idealistischer Philosophie und frühromantischer Literatur. In: Philosophisch-literarische Streitsachen. Band 1. Früher Idealismus und Frühromantik. Der Streit um die Grundlagen der Ästhetik (1795-1805). Hg. von Walter Jaeschke / Helmut Holzhey. Hamburg 1990, 52-68.

SCHELLINGS PHILOSOPHIE DER KUNST ALS REALISIERUNG DES „ÄLTESTEN SYSTEMPROGRAMMS“?

Alois Wieshuber

Jugend, Freundschaft

Das Bild der Romantik ist widersprüchlich. In ihm verdichten sich charakteristisch moderne Erfahrungen, krasse und anscheinend unvereinbare Gegensätze prallen aufeinander. Das gilt nicht erst für ihre düstere, gefühlsschwangere Spätzeit, sondern schon für ihren Auftakt: die Frühromantik, jene literarisch-philosophische Bewegung, der eine spezifische Form der Reflexion eignet, und mit der ein neues, folgenreiches Bewusstsein der Kunst und für Kunst in die Welt kommt.¹ Das „älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus“² hat man, seit seiner Entdeckung, oft mit zu den Gründungsdokumenten der Frühromantik gezählt. Es verspricht gegen die Zerrissenheit des Zeitalters anzutreten und zeichnet die Grundlinien einer Philosophie der Zukunft. Philosophie der Zukunft in einem doppelten Sinne: einerseits weil es sich hier um ein Projekt handelt, eine Skizze, die ihrer Ausführung harret, dann aber auch in einem tieferen Sinne, der sich auch in einer wie auch immer ausfal-

¹ Vgl. Scheier: Die Frühromantik als Kultur der Reflexion, 69-79. Als Reflexionsstruktur die es ermögli- che, die Frühromantik philosophisch-methodisch als Einheit zu verstehen, und so auch von der späteren Romantik abzugrenzen, arbeitet Scheier die Gleichsetzung des („jetzt in genauen Sinn romantisch zu nennende[n]“) Verhältnisses einer ursprünglich produktiven Substanz zur unvollendbaren Subjektivität mit demjenigen von „sich vernichtender und vernichteter Reflexion“ heraus (72).

² Das Textfragment, dessen Autorschaft umstritten bleibt, ist durch ein einzelnes Blatt in der Hand Hegels überliefert, bei dem es sich mit hoher Wahrscheinlichkeit um eine Abschrift handelt, die zwischen Ende 1796 und Anfang '97 zu datieren ist. Das Manuskript wurde von Franz Rosenzweig entdeckt und erstmals 1917 ediert. Wir zitieren es hier nach der kritischen Edition in: Jamme / Schneider (Hgg.): Mythologie der Vernunft, 7-17. Eine genaue Stellenangabe folgt den Zitaten in runden Klammern unter Verwendung der dort angeführten, sich auf das Manuskript beziehenden Seiten- und Zeilenangaben.

lenden Ausarbeitung und Vollendung nicht verlieren könnte: in diesem Sinne wird sie immer der Jugend gehören. In diesem ihrem Entwurf nimmt sie aber auch schon Zukunft vorweg: „dann herrscht ewige Einheit unter uns.“ (r, 25)

Die Überlieferung hat den Autornamen des Programms ausgelöscht: spätestens, seit sein Entdecker, Franz Rosenzweig, zusammen mit der Edition des Textfragments die Hypothese aufstellte, bei dem in der Hand Hegels überlieferten Blatt müsse es sich um eine Abschrift handeln und erstmals Argumente für die Verfasserschaft Schellings sammelte.³ Seitdem gehört zur Rezeptionsgeschichte des Textes vor allem der Streit um seine Verfasserschaft, der immer wieder unbeweisbare Hypothesen und Spekulationen veranlasst. Die dem Text zuzumessende Bedeutung droht sich dabei zunehmend aus diesem selbstreferentiellen Spiel zu speisen – während der Grund, den Rosenzweig ursprünglich angeführt hatte – dass es sich nämlich um das erste Systemprogramm des deutschen Idealismus handele – immer mehr bezweifelt wird.⁴ Unter den unzähligen Beiträgen zur Diskussion⁵ sind vielleicht diejenigen die fruchtbarsten, die versuchen seiner Eigenart gerecht zu werden und auf den Versuch einer eindeutigen Zuschreibung verzichten.⁶ Auch wenn die eleganteste Lösung des Verfasserproblems, die das Programm zur Gemeinschaftsarbeit aller drei Tübinger Freunde erklärt, nur wenige Anhänger findet,⁷ wäre es zu wünschen, dass der von

³ Rosenzweig: Ein handschriftlicher Fund.

⁴ Vgl. u. a. Henrich: Systemprogramm?

⁵ Von 1988 stammt ein Versuch von Frank-Peter Hansen einen Überblick über die Diskussion zu geben (ders.: Rezeptionsgeschichte und Interpretation). Eckart Förster zählte darin 275 zitierte Beiträge (vgl. ders.: „To Lend Wings to Physics Once Again“).

⁶ Vgl. z. B. die ebenso kenntnisreiche wie vorsichtige Abwägung von Manfred Frank und Gerhard Kurz in deren Einleitung zu dies.: Materialien zu Schellings philosophischen Anfängen, 25-35, bes. 31.

⁷ Emil Staiger etwa sieht in seiner Studie „Der Geist der Liebe und das Schicksal von 1935 „[...] diese vielumstrittene Arbeit, die heute in Hegels Abschrift vorliegt, von Schelling verfasst und offenbar stark von Hölderlin inspiriert worden ist [...] als letztes Dokument, an dem noch alle drei Freunde mehr oder minder beteiligt sind [...]“ (Ebd., 31.) Dem schloss sich 1950 Richard Geis

Freundschaft und Jugend kündende Charakter des Textes in der Forschung Widerhall fände, indem er Anlass für den Austausch spezialisierter Fachwissenschaftler bleibt.⁸

Das widersprüchliche Bild der Romantik, das wir eingangs ansprachen, resultiert nicht zuletzt aus deren immanenter Dynamik. Sie verpflichtet sich auf eine Realisierung im Diesseits⁹ und deshalb gehören all die unterschiedlichen Wege, auf der sie diesen Anspruch einzulösen strebt, ebenso zu ihr, wie die Diskrepanz zwischen hoffnungsfrohem Aufbruch und enttäuschter Erfüllung. Die Herausforderung besteht darin, die Romantik (wie auch die sog. romantische Philosophie) als Ganzes zu denken und das heißt, speziell den Widerspruch von Entwurf und Realisierung ins Verhältnis zu setzen.

Wir werden hier das „Systemprogramm“, mit einem Text konfrontieren, der etwa fünf Jahre später entstand, und den man als einen seiner Früchte bezeichnen könnte. Auch dieser Text wurde erst postum ediert. Es handelt sich um die Vorlesungen zur „Philosophie der Kunst“, die Schelling im Herbst 1802 in Jena konzipierte und die er, nachdem er sie im Wintersemester an der dortigen Universität erstmalig vorgetragen hatte, zwischen 1804 und 1805 noch drei Mal an der Würzburger Universität wiederholte.¹⁰ Es ist klar, dass es sich bei der Konfrontation dieser Texte hier nur um einen Versuch mit ungewissem Ausgang handeln kann. Es soll nicht behauptet werden, dass sie tatsächlich in einem Verhältnis von Programm und Ausführung zueinander stehen; vielmehr soll deutlich

an, der das Programm in die Reihe der Freundeslosungen stellte. (Geis: Die Tübinger Freundeslosungen, bes. 146-155; vgl. Hansen: Rezeptionsgeschichte und Interpretation, 118f.; vgl. unten Fn. 12.)

⁸ Einen Schritt in diese Richtung gingen etwa die Hegel-Tage in Villigst von 1969, deren Resultate nachzulesen sind in Bubner (Hg.): Das älteste Systemprogramm.

⁹ Hier konnte sie sich etwa auf Kants „Religionsschrift“ (1793) berufen.

¹⁰ Wir zitieren die „Philosophie der Kunst“ sowie alle bislang nicht in der historisch-kritischen Akademie-Ausgabe (AA) erschienenen Werke Schellings nach den von Karl Friedrich August Schelling herausgegebenen „Sämtlichen Werken“ (SW).

werden, wie Schellings Text in überraschender Weise dem Programm des namenlosen Autors die Treue hält: obwohl mit ihm weder seiner prinzipientheoretischen Anlage, noch seiner Methode (zu beidem ist im Programm nur wenig zu finden), noch dem Detail nach völlig zur Deckung zu bringen, atmet er spürbar denselben Geist. Wenn das stimmt, dann könnte Schelling derjenige sein, dem es in einzigartiger Weise gelingt den Zukunftscharakter der Jugendzeit durch die Realisierung hindurch zu erhalten. Vermutlich ist dies auch der Grund, weshalb in der Diskussion über die Verfasserschaft des Systemprogramms immer wieder Schelling favorisiert wird.

Das „Systemprogramm“ kondensiert Ideen, die zu einem gewissen Zeitpunkt innerhalb der philosophischen Avantgarde-Bewegung als konsensfähig gelten können.¹¹ Es fügt sich in eine Reihe mit den berühmtgewordenen Losungen, welche die Tübinger Jugendfreunde sich zuriefen, um sich auf „die gute Sache“ einzuschwören: „Ἐν καὶ πᾶν! Reich Gottes!¹² Vordergründig sieht es so aus, als müsse der Plan, sich in dieser Weise auf eine gemeinsame Sache einzuschwören, schon wenige Jahre später als gescheitert gelten. Statt sich einem Programm zu unterwerfen – ein Versuch der im Umfeld der Frühromantik noch in verschiedenen anderen Konstellationen unternommen wurde¹³ – sehen wir unsere Protagonisten an höchst unterschiedlichen Projekten arbeiten. Sie profilieren ihre Positionen in internen Auseinandersetzungen mit einer Heftigkeit, die schon unter Zeitgenossen Aufsehen erregt. Anlässlich einiger Spitzen, die 1801 öffentlich zwischen Fichte und Schelling ausgetauscht werden, etwa, schreibt Goethe seinem Freund Schiller spottend über die nachrückende Generation: „Ich fürchte nur, die Her-

¹¹ Vgl. Pöggeler: Die Frage nach der Kunst, 51.

¹² Vgl. Geis: Die Tübinger Freundeslosungen. Zur ersten Losung zitiert Geis Emil Staiger (ebd., 2): „Sie ist denkbar allgemein und ungezählter Deutungen fähig, doch eben deshalb trefflich geeignet, als Losung des Bundes zu gelten, dem es zunächst darum zu tun war, in welchem Sinn es auch sei, das Gefühl eines alle einzelnen Wesen durchdringenden und einenden Lebens zu wecken.“ (Staiger: Der Geist der Liebe und das Schicksal, 17.)

¹³ Wie jede Avantgarde neigte auch die Frühromantik zum Manifest.

ren Idealisten und Dynamiker werden ehester Tages als Dogmatiker und Pedanten erscheinen und sich gelegentlich einander in die Haare geraten.“¹⁴

Von den drei Freunden ist es Hegel, der sich am schärfsten gegen die Unbestimmtheit seiner und seiner Freunde jugendlicher Ideale wenden wird. Seine „Phänomenologie des Geistes“ kann im Ganzen als Abrechnung mit dem Geist der Romantik gelesen werden.¹⁵ Und als er nochmals 15 Jahre später in seinen Ästhetik-Vorlesungen über die Treue, als Moment der romantischen Subjektivität spricht, stellt er fest, dass die unbedingte Freundschaft ausschließlich der Jugend angehört. Denn die Jugend sei die Zeit, „wenn die Individuen noch in gemeinsamer Unbestimmtheit ihrer wirklichen Verhältnisse leben, [...], in welcher sie sich aneinanderschließen und so eng zu einer Gesinnung, einem Willen und einer Tätigkeit verbinden, daß dadurch jedes Unternehmen des einen zugleich zum Unternehmen des anderen wird.“ Vor der Aufgabe eines jeden, „seinen Lebensweg für sich zu machen, eine Wirklichkeit sich zu erarbeiten und zu erhalten“, würde dieser jugendliche Idealismus, der nichts „ins Werk setzt“, aber zurückgedrängt.¹⁶

Hölderlin wird früh auf seinem Weg zerbrechen, an der Härte seines Schicksals wie am Unverständnis und der Hilflosigkeit seines Umfelds. Was die Freundschaft zwischen Hegel und Schelling angeht, so machen sich noch während ihrer intensiven Zusammenarbeit in Jena Anzeichen bemerkbar, die darauf hindeuten, dass die Zeit, da „jedes Unternehmen des einen zugleich zum Unternehmen des anderen“ wird, dem Ende entgegengeht. Noch gibt man gemeinsam das „Kritische Journal“ (1802/03) heraus, ohne die Texte, die ausschließlich von den beiden Herausgebern stammen, zu zeichnen; doch in der „Differenzschrift“ von 1801, arbeitete Hegel den Unterschied der Schelling'schen Position zu derjenigen Fichtes nicht heraus, ohne seinerseits einen unabhängigen Standpunkt an-

¹⁴ Brief vom 16. September 1800 (Goethe: Werke (Weimarer-Ausgabe), Abt. IV, Band 15, 108-110, 110).

¹⁵ Vgl. Scheier, Die Frühromantik als Kultur der Reflexion, 78.

¹⁶ Hegel: Ästhetik, 186f.

zudeuten.¹⁷ Zwar zeugt die gemeinsame Jenaer Zeit von einem starken wechselseitigen Austausch zwischen beiden, doch werden sich fortan auch das Schelling'sche und das Hegel'sche System auseinanderentwickeln.¹⁸ Und auf dem Weg des ins-Werk-Setzens und Realisierens wird irgendwo die Freundschaft in den Hintergrund treten.

Gerade in der Weise, in der die drei Tübinger Freunde danach trachten, „eine Wirklichkeit zu erarbeiten“ und die Realität des Wissens „ins Werk setzen“ wollen, treten auch die Differenzen ihres Denkens hervor. Dennoch ist bei allen dreien gerade dieses schwer zu fassende Gemeinsame, dieser Geist der Jugend der entscheidende Ausgangspunkt. Sie verständigten sich gemeinsam über die Notwendigkeit, die Wirklichkeit selbst durch eine völlig neue Weise ihrer Darstellung zu verändern.¹⁹ Vielleicht ist das Systemprogramm auch daher so faszinierend, weil es das Versprechen des Virtuellen, noch-nicht-Realisierten enthält. Dabei ist es vor allem Schelling, der in gewisser Weise dem Jugend-Gedanken, wie er im Systemprogramm zum Ausdruck kommt, auch in seinem ersten reifen System noch die Treue hält. Bevor ich einige Züge dieses Systems und seiner Genese kurz vorstelle, wende ich mich dem Inhalt des „Systemprogramms“ zu:

¹⁷ Vgl. hierzu etwa Lauth: Hegels spekulative Position.

¹⁸ Vgl. Krings: Die Entfremdung zwischen Schelling und Hegel. Wie die „Diakrisis“ zwischen Schelling und Hegel durch zwei anonyme Schriften des vormaligen „Aenesidemus“, G. E. Schulze, befördert wurde, zeigt Meist: ‚Sich vollbringender Skeptizismus‘.

¹⁹ Ein wichtiges Fundament der neuen Darstellungsweise bildet der Gedanke der realen Entgegensetzung (Realrepugnanz), wie ihn erstmals Kants Schrift „Versuch den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen“ von 1763 vom Gebiet der Mathematik und Physik auf die Philosophie übertrug. Auf diese Weise hatte zuvor (s.u.) gewissermaßen die Physik der Philosophie schon Flügel verliehen.

Das „älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus“

Es ist eine revolutionäre Philosophie, die sich hier im befehlenden Ton eines Manifests ankündigt – Dieter Henrich sprach von einem „Agitationsprogramm“.²⁰ Es ruft zur Mitwirkung an der Herstellung einer künftigen Einheit auf – in Form eines großen gemeinschaftlichen und gemeinschaftsstiftenden Werks. Die Aufgabe der Realisierung eines höchsten Guts, die hier allerdings ästhetisch statt praktisch gedeutet ist, soll die Zersplitterung der Kultur auffangen. In der Anlage des Programms lassen sich zwei Teile unterscheiden, deren Grenze ziemlich genau durch den Seitenumbruch des Manuskripts markiert ist. Auf der Vorderseite geht der Autor voran und entwirft Grundzüge einer Philosophie, die zur Grundlage einer radikalen Kritik des Bestehenden taugt; auf der Rückseite geht es um die schöpferische Verwirklichung eines Werks, das die Kräfte Aller bündelt und in der schließlich die Spaltung der Gesellschaft und die Entfremdung des Einzelnen aufgehoben ist. Der philosophische Entwurf der ersten Seite gibt sich als praktischer, transzendentaler und ästhetischer Idealismus zu erkennen und greift auf kantische Terminologie zurück. Auf Spinozas postumes Hauptwerk anspielend bezeichnet er sich selbst als Ethik.²¹ Weiter ist von Metaphysik die Rede, die „künftig“ aber, wie es heißt, als „vollständiges System aller Ideen“ (r, 3 f.) zur Gänze in die Moral falle (r, 1). Beispielfhaft beruft sich der Text auf die praktischen Postulate Kants. Die Rede vom System verweist auf das Bedürfnis einer Vollendung von dessen, lediglich als propädeutisch zu verstehender, kritischer Philosophie.

Beginnend mit der Vorstellung des auktorialen Ich „von mir selbst, als einem absolut freien Wesen“ (r, 5 f.) und dem gleichursprünglichen Aufgang einer „ganze[n] Welt“, als der „einzig wahre[n] und gedenkbare[n] Schöpfung aus Nichts“ (r, 7 f.), folgt – mit einer schil-

²⁰ Henrich: Systemprogramm?, 11. Ders.: Aufklärung der Herkunft des Manuskripts, 156.

²¹ Mit dem damals eher unzeitgemäßen Ausdruck könnte darauf verwiesen sein, dass eine praktische Ausrichtung der Philosophie schon eignete, bevor sie in Kants Primat des Praktischen ausdrücklich reflektiert war.

lerschen Wendung²² – ein Abstieg auf die „Felder der Physik“ (r, 8). Hier soll eine transzendente, praktisch fundierte (entlang der Frage „Wie muß eine Welt für ein moralisches Wesen beschaffen sein?“ (r, 9 f.) verlaufende) Naturphilosophie der „Physik [.] einmal wieder Flügel geben“ (r, 11), indem sie ihr die entsprechenden Ideen vorgibt. Von der Natur an beginnt damit ein Aufstieg bis zu den höchsten Ideen. Er führt zunächst über das „Menschenwerk“ (r, 16) mit dessen zentraler Idee der Menschheit.²³ Die Darlegung der „Prinzipien für eine Geschichte“ (r, 23 f.) – so lässt sich auch die hier eingeschaltete Polemik gegen den Staat verstehen, die in einem revolutionären Aufruf zu dessen Abschaffung gipfelt – soll einer kritischen Geschichtsschreibung dienen, die an der Idee der Freiheit ausgerichtet ist und „das ganze elende Menschenwerk von Staat, Verfassung, Regierung, Gesetzgebung – bis auf die Haut entblößt“ (r, 25 f.). An die Sphäre der Geschichte der Menschheit schließen sich sodann die „Ideen von einer moralischen Welt“ (r, 26) an: „Gottheit, Unsterblichkeit [...] absolute Freiheit aller Geister“. Die beiden ersteren seien aber nirgends zu suchen als innerhalb der Intellektualwelt der freien Geister – womit der Vorstellung eines extramundanen Schöpfergottes eine Absage erteilt ist. Zusammengefasst wird das System schließlich noch in einer höchsten Idee, „die alle vereinigt, die Idee der Schönheit, das Wort in höherem platonischem Sinne genommen.“ (r, 32 f.) Hier angekommen erkennt das auktoriale Ich die Umfassung aller Ideen in der Idee der Schönheit als den höchsten Akt der Vernunft: „Ich bin nun überzeugt, daß der höchste Akt der Vernunft, der, indem er alle Ideen umfast, ein ästhetischer Akt ist und daß *Wahrheit und Güte, nur in der Schönheit* verschwistert

²² Sie findet sich in den Briefen „Ueber die ästhetische Erziehung des Menschen“ etwa zu Beginn des achten sowie zu Beginn und Ende des 17. Briefes. Zu den weiteren, zahlreichen Anklängen an Schiller vgl. etwa auch Strack: Systemprogramm und kein Ende, 125f. (Er leitet hieraus ein Argument für die Verfasserschaft Hölderlins ab, dem sich auch Förster (‘To Lend Wings to Physics Once Again’) anschließt.)

²³ „Menschheit (das vernünftige Weltwesen überhaupt) in ihrer moralischen Vollkommenheit“ war für Kant in der „Religionsschrift“ der allein denkbare Zweck der Schöpfung (Akademie-Textausgabe VI, 60).

sind“ (r, 33–36). Für den Philosophen bedeute dies, er müsse „eben so viel poetische Kraft besitzen, als der Dichter“ (r, 36 f.), woraus in geschichtlicher Perspektive schließlich eine höhere Würde der Poesie resultiere. Sie „werde am Ende wieder, was sie am Anfang war – Lehrerin der Menschheit“ (v, 9). Die Andeutung, die Poesie werde somit alle anderen einzelnen „Wissenschaften und Künste überleben“ (v, 10 f.), scheint zu bestätigen, dass hier eine typisch frühromantische Reflexionsstruktur zugrunde gelegt ist, die mit einer Selbstvernichtung der Reflexion (qua Einzelwissenschaft) operiert.²⁴ Doch lässt der Text das, was er mit Poesie meint, nicht ganz im Unbestimmten. Die Weise, wie sie am Ende die Einheit herbeiführen könnte, in der das Joch aller Unterdrückung abgeschüttelt ist, und so, in freier Entfaltung der Kräfte Aller, ein großes Werk der Freiheit entstehen könne, wird durch den Gedanken einer „neuen Mythologie“ erläutert. Ein Gedanke übrigens, den der Verfasser sich selbstbewusst als originäre Schöpfung vindiziert (die „noch in keines Menschen Sinn gekommen ist“, v, 16 f.). Damit das (durch Reflexion entstandene) Problem der Verständigung gelöst werde, und das aufgeklärte Individuum mit der Masse der Unaufgeklärten übereinkommen könne, müsse diese neue Mythologie „eine Mythologie der Vernunft werden“ (v, 19). Eine Versinnlichung der Vernunft bzw. das reziproke Vernünftigwerden der Mythologie wären dabei nicht nur ein Bedürfnis des Volkes, sondern durchaus auch der Philosophen. Der Wechsel der Erzählperspektive zu einem den Leser einbeziehenden „wir“ deutet implizit darauf hin, dass sich der Text vornehmlich an solche (Philosophen) wendet. Gleichzeitig wird, wie schon angedeutet, eine Aufhebung der Grenze zwischen Philosophen und Volk in Aussicht genommen, auf dass es jenen nicht mehr wie „seinen Weisen und Priestern“ (v, 27) gegenüberstehe. In einer letzten Wendung wird diese neue Mythologie schließlich als eine „neue Religion“ (v, 31) bezeichnet, die „ein höherer Geist, vom Himmel gesandt“, (v, 30) stiften müsse. Damit ist dieses höchste Menschenwerk als eine Tat gekennzeichnet, zu der alle Individuen aufgerufen sind, die aber in ihrer Realisierung kei-

²⁴ Vgl. Scheier: Die Frühromantik als Kultur der Reflexion.

nem Einzelnen zu verdanken sei, sondern der Gunst eines überindividuellen Geistes.

Erkennbar sind hier neben Anspielungen auf Platon und Spinoza vor allem zeitgenössische philosophische Positionen verarbeitet (Kant, Lessing, Jacobi, Herder, Schiller). Der ganze Duktus lässt darauf schließen, dass sich der Aufruf an Freunde, Vertraute oder Gleichgesinnte wendet, die mit diesen einigermaßen bekannt sind.²⁵ Dabei bleibt die Sprache, in der das Programm vorgetragen wird, aber populär und poetisch, wohl nicht zuletzt um performativ vorwegzunehmen, was gefordert wird. Überhaupt zeigt der Text eine Bewegung, in der von der Ankündigung (der Ausführungen zum System) im ersten Teil zur Aufforderung und schließlich zum Vorgriff auf das zu verwirklichende Resultat im zweiten Teil übergegangen wird. Performativ und appellativ gelingt es dem Text, über einen Bruch hinwegzusetzen, der sich der kritischen Analyse zeigt. Vielleicht ist die Unschärfe beabsichtigt um eine breitere Wirkung zu erzielen. Der Text geht über „Tabellen und Register“ zum Gebrauch von „Buchstabenphilosophen“ hinaus. Möglicherweise zielt er aber auch darauf, in nuce eine Strategie zu erproben, die sich zur Darstellung von Ideen eignet. Dabei werden zunächst, auf quasi analytischem Wege, alle Momente des Ganzen in der Aufzählung der Ideen abgeschritten. Daran schließt sich ein zweiter Teil an, dessen Thema die synthetische Realisierung dieses Ganzen ist. Vor allem dieser Teil ist es, der eine organische Struktur aufweist: Dabei greifen mehrere Kreise so ineinander, dass jeder für sich zwar ein Ganzes darstellt, in Beziehung auf den übergeordneten aber wieder als Mittel funktioniert. Der performative Charakter des Textes resultiert mit aus dieser organischen Verflechtung von Form und Inhalt. Sie lässt zuletzt Mittel und Zweck, Organ und Organismus ununterscheidbar ineinander übergehen. Beispielsweise ist die mit ästhetischem Sinn aufzufassende Vernunft ebenso sehr Organon wie Organismus (= System). Auch die Mythologie der Vernunft verhält sich als Mittel zur Herstellung der „Freiheit und Gleichheit der

²⁵ Die erstmals von Rosenzweig geäußerte Vermutung, der Text könne ursprünglich zum Zweck eines Vortrags verfasst worden sein (vgl. ders: Ein handschriftlicher Fund, 107), wird von zahlreichen Interpreten geteilt.

Geister“ (v, 29 f.), wie sie das „letzte, größte Werk“ (v, 31) ist. Die Vermittlung der philosophischen Idee ist in beiden Fällen (des performativen Systemprogramms wie der Mythologie der Vernunft) als Darstellung selbst wesentlicher Teil des Dargestellten, in der sich dieses einlöst bzw. einlösen soll.

Das Wechselspiel zwischen Form und Inhalt, das die hohe suggestive Kraft des Textes erzeugt, setzt sich über mehrere Stufen hinweg fort. So realisiert etwa das auktoriale Ich eine (formale) Einsicht, indem es (inhaltlich) das System aller Ideen durchläuft. Diese Einsicht, die sich in dem Moment einstellt, als der ganze Kreis der Ideen durchmessen und die höchste Idee erreicht ist – nämlich, dass der Akt, der alles Wirkliche als Eines umfasst, ein ästhetischer ist – wird sogleich wieder als Bedingung für jede einzelne Stufe dieses Prozesses in die inhaltliche Ebene eingespeist: „Man kan in nichts geistreich seyn selbst über Geschichte kann man nicht geistreich raisonnieren – ohne ästhetischen Sinn.“ (v, 2-4) In einer weiteren Stufe wird nun der Adressat des Textes gleichsam in den Kreis, den das Autor-Ich durchlief, mit hineingezogen. Was als „neue Mythologie“ auf der einen Seite als originäre Idee des Autors ausgegeben wird, ist andererseits ein Gemeinschaftswerk, das nur durch einen Genius gestiftet sein kann. Der stellt sich gleichermaßen als Resultat der gemeinschaftlichen Anstrengung erst ein, wie er als Bedingung des durch diese hervorzubringenden Werks anzusehen ist. Zweck und Mittel, Bedingtes und Bedingung stehen in einem fließenden Austausch.

Man kann in dieser performativen Logik durchaus ein originelles Konzept erkennen, das den Systemschluss, die Vermittlung zwischen der Vorstellung des freien Subjekts und der höchsten Idee, positiv durch das politisch-ästhetische Programm einer neuen Mythologie zu realisieren strebt. Das individuelle Subjekt, das versucht, die Allheit des Wirklichen philosophisch zu umfassen, kann dies durch ihren systematischen Entwurf allein nicht vollenden. Dieser bildet erst die eine, negative Seite des Blattes, das von der positiven, schöpferischen einer neuen Mythologie ergänzt wird. Die Idee der Schönheit, die jene der höchsten Wahrheit mitumfasst, kann nicht einfach erkannt werden, sie muss realisiert werden. Dies

ist der Kern des Gedankens einer neuen Mythologie. Durch sie sollen die Ideen ästhetisch gemacht werden und das heißt: allgemein fasslich. Aufgeklärte und Unaufgeklärte werden sich darin die Hand reichen, dass diese ästhetischen Ideen nun nicht mehr wie partielle „Wahrheiten“ von dem einen oder anderen erkannt werden, sondern der ganzen Menschheit lebendig vor Augen stehen. Die neue Mythologie ist die Realisierung der Idee der Schönheit, in welcher der erste Teil des Textes den Aufriss seines philosophischen Systems gipfeln lässt.

Die meisten Interpreten sehen zwischen den beiden Teilen des Programms einen Bruch. Wie lässt sich von einer (mehr oder weniger) transzendentalen, systematischen Form übergehen zu einer positiven, kreativen Poesie? Es ist dies eine Frage, mit der das Problem der Realisierung auf eine neue Stufe gehoben wird. Ausgangspunkt für diese Verwirklichung, soviel macht das Systemprogramm klar, soll die höchste Idee bzw. ein höchster Akt sein. Sie wird damit den Horizont eines endlichen Subjekts hinter sich lassen – und wahrscheinlich war schon die „Vorstellung von mir selbst, als einem absolut freien Wesen“ nicht auf ein solches gemünzt. Dennoch muss auch in dem endlichen Subjekt, dem reflektierenden Philosophen, eine Spur dieser Verwirklichung aufzuzeigen sein. Darüber aber, wie Reflexionsform und Poesie des Absoluten zu verbinden sind, wie der Bruch zu überwinden, der Übergang vom Negativen zum Positiven zu gestalten ist, macht das „Systemprogramm“ keine näheren Angaben. Es endet mit dem Verweis auf einen „höheren Geist“, der kommen muss, „diese neue Religion unter uns zu stiften“. Von allen „Verdächtigen“ hat Schelling seine Philosophie am konsequentesten in die angegebene Richtung einer neuen Mythologie fortgebildet.

Das Systemprogramm als Skizze zu Schellings Identitätsphilosophie?

Die Möglichkeit eines Systemabschlusses in der Idee der Schönheit beflügelt zur Zeit des Systemprogramms, also um 1796/97, neben Hölderlin und Schelling auch Novalis und Schlegel. Sie scheinen hier alle dem Fingerzeig der dritten Kantischen Kritik zu folgen, die

auf Schönheit und Naturteleologie gedeutet hatte, als den Sphären, in denen sich eine Harmonie zwischen den Prinzipien des Praktischen und des Theoretischen zeigt. Darin, wie ein solcher Abschluss zu leisten sei, ja, ob er überhaupt noch zu denken sei, differieren ihre Ansätze. Mit einer höchsten ästhetischen Idee, wie sie das „Systemprogramm“ entwirft, wird ein Systemabschluss gesucht, der die Einheit (von Sein und Sollen) als verwirklicht vorstellt und eine Brücke zurück zur Begründung des Systems schlägt: ein geschlossener Zirkel, wie er nach Kant in der Idee sowohl des Organismus als auch der Schönheit enthalten ist, die beide nur gedacht werden können als ihr Ende in sich selbst enthaltend, gleichsam als von diesem ihrem eigenen Ende (= Zweck) aus frei entspringend. Hier dürfte es Schelling sein, der am konsequentesten die organische Gestalt zum Vorbild des philosophischen Systems selbst umfunktioniert und so dem Denken die Aufgabe stellt, diese Gestalt aus der Immanenz des Denkens heraus wirklich hervorgehen zu lassen. Das Paradigma des architektonischen Baus, das noch Kant benutzte, wird durch das des Organismus abgelöst. „Ein System ist vollendet, wenn es in seinen Anfangspunct zurückgeführt ist.“²⁶ Ob das System von 1800, in dem Schelling dies behauptet, diesen Anspruch wirklich erfüllt, kann diskutiert werden. Der weitere Weg Schellings bestätigt jedoch, dass er die Vollendung der Vernunft ausdrücklich in dieser selbst sucht: „Außer der Vernunft ist nichts, und in ihr ist Alles“²⁷, behauptet apodiktisch die „Darstellung meines Systems“, die nur knapp ein Jahr später erscheint.

Das Identitätssystem wird auf die Kunst rekurrieren um die wesentlichen Identität von Sein und Denken, von der es überall ausgeht, objektiv auszuweisen. In dem Verhältnis von Kunst und Philosophie als ihrer realen resp. idealen Ansicht soll diese Identität schließlich ihren höchsten Ausdruck finden.

²⁶ System (1800), AA I,9,1, 328.

²⁷ Darstellung (1801), AA I,10, 117.

Reife: Schellings Identitätsphilosophie als Verwirklichung

Als Schelling im WS 02/03 über „Philosophie der Kunst“²⁸ liest, stellt er eine völlig neue Wissenschaft vor. Sie sei mit nichts zu vergleichen, „was bis auf die gegenwärtige Zeit unter dem Namen von Aesthetik, Theorie der schönen Künste und Wissenschaften, oder irgend einem andern existirt hat.“²⁹ Eine Kenntnis dieser Vorgeschichte der wahren Kunstwissenschaft, die Schelling nunmehr unter dem Titel einer „Constuktion der Kunst“ (ebd.) vorstellt, sei daher auch nur in negativer Hinsicht von Nutzen, nämlich zur künftigen Vermeidung irriger und einseitiger Ansichten. Die „Philosophie der Kunst“ soll Abschluss und Gipfel eines umfassenden einheitlichen Wissenschaftskonzepts sein, das wiederum auf dem sog. Identitätssystem basiert. Obwohl dieses System im Rückblick ebenso Fragment blieb, wie die Entwürfe der eigentlichen Jugendzeit, ist es wichtig sich zu vergegenwärtigen, dass es zu seiner Zeit (dem ersten Jahrzehnt des 19. Jhs.) von Schelling als Reife seiner eigenen wie auch der Philosophie insgesamt angesehen wurde. Ohne dass er eine zusammenhängende und umfassende Darstellung dieses Systems veröffentlichte, steht es doch für eine erste Phase der Vollendung und Reife in Schellings rasantem und wandlungsreichem Entwicklungsgang: als das Erwachsenenalter, in dem alle Anlagen und Ansätze der Jugend sich zu einem Ganzen mit festem Charakter ausbilden und ihre Vollendung erreichen. Doch unter der Oberfläche brodeln weiter Gegensätze, die in den jugendlichen Entwürfen noch unvermittelt hervorbrachen.

Die neue Epoche der Philosophie, in den Jugendschriften nur verkündet, soll mittels einer zu Bewusstsein erwachten Methode Wirklichkeit werden.³⁰ Mit deren Realisierung beginnt nun etwas

²⁸ Die Konzeption der Vorlesung spielt für die Entwicklung von Schellings sog. Identitätssystem, mit dem er ab 1801 die Wende zu einer „absoluten Metaphysik“ einleitete, eine bedeutende Rolle.

²⁹ Methode, 14. Vorlesung (SW, V 351).

³⁰ Eine wichtige Methodenreflexion zum Identitätssystem liegt in der, im „Kritischen Journal“ veröffentlichten, Hoyer-Rezension „Ueber die Construction in der Philosophie“ vor.

radikal Neues, Eigenständiges. An der Grenze der alten Epoche steht Kant, der mit seinen Kritiken die neue Epoche vorbereitet hat – allerdings nur negativ.³¹ So betont dies auch die 14. und letzte Vorlesung der „Methode des akademischen Studiums“ (1803), „Über die Wissenschaft der Kunst ...“, die Schelling der Einleitung zu seiner Vorlesung über Philosophie der Kunst entnahm (und die damit zu den wenigen von ihm selbst publizierten Teilen derselben gehört). Sie bringt in einem Absatz eine sehr gedrängte Übersicht über die Entwicklung der modernen Ästhetik beginnend bei Baumgarten. Schelling wiederholt hier die kantische Kritik der empiristischen, psychologischen wie aufklärerischen Ästhetiken: sie ordneten das Schöne dem Sittlichen oder dem Nützlichen unter. Die Passage endet mit den Worten: „bis der hierauf folgende Kantische Formalismus zwar eine neue und höhere Ansicht, mit dieser aber eine Menge kunstleerer Kunstlehren geboren hat.“³² Die Würdigung Kants beinhaltet zugleich eine Kritik, nämlich, dass dessen Philosophie durch ihre Beschränkung auf Kritik, ihr Verharren beim Negativen und Formalen³³, ihren Mangel an Positivem jenen „Kantianismus“ begünstigt habe, der sich durch Nachahmung eines unverstandenen Formalismus völlig vom Wahren entfernt hätte.

Erkennbar wird dieser Vorwurf an Kant in den weiteren Rahmen einer Kritik des Reflexionsdenkens zurückgestellt. Die Kritik dieses Denkens, das Schelling als Grundproblem der Moderne identifiziert, wird in der identitätsphilosophischen Phase wieder und wieder wiederholt. Sie bezieht sich dabei auf einen platonischen Topos, transformiert ihn aber in entscheidender Weise. Platon hatte in seiner „Politeia“ mit dem Argument, die Nachahmung einer bloßen Form entferne sich so vom wahren Urbild, dass es relativ zur

³¹ Immanuel Kant (SW VI, 9).

³² Methode, 14. Vorlesung (SW V, 351).

³³ Vgl. auch die 9. Vorlesung der „Methode“: „Wie der Dogmatismus in der Philosophie ist der gleiche in der Theologie ein Versetzen dessen, was nur absolut erkannt werden kann, auf den empirischen Gesichtspunkt des Verstandes. Kant hat weder den einen noch den andern in der Wurzel angegriffen, da er nichts Positives an ihre Stelle zu setzen wußte.“ (SW V, 299f.) Ebenso die Kritik an Kants Materiekonstruktion in der 12. Vorlesung (SW V, 332).

Wahrheit nur noch an dritter Stelle zu stehen komme, den Künstler aus der dort konstruierten Idealstadt verwiesen.³⁴ Schellings Charakterisierung des Reflexionsdenkens bedient sich einer an diesem Vorbild der Kunstkritik orientierten Figur einer „Nachahmung der Nachahmung“. Gleichzeitig verteidigt er aber nicht nur die Kunst gegen die platonische Kritik, er gibt ihr innerhalb seines Wissens- und Wissenschaftskonzepts sogar den Rang des zentralen Organs. Kunst gilt ihm als die höchste Objektivierung jener absoluten Form, die auch jeder Wissenschaft zugrunde liege. Ohne das in ihr aufscheinende intuitive Moment sei aber auch in der Wissenschaft nichts Neues möglich.

Platon sieht die Kunst ambivalent: zumindest bestimmte Kunstformen kritisiert er scharf aufgrund ihres abstrakten Formalismus. Schelling greift diese Kritik auf, verallgemeinert sie sogar, wenn er die Nachahmung als äußerliche Reflexion zum Grundfehler in allen Wissenschaften stempelt; andererseits erhebt er die Kunst zum wesentlichen Organ einer auf wahren Ideen gegründeten Wissenschaft – einer Wissenschaft die direkt gegen die Entzweiung produzierende und reproduzierende Denkweise der Reflexion aufgeboten wird.

Um zu sehen wie Schelling zu dieser Umwertung gelangt, muss man verstehen, wie er die Kunst als Objektivierung einer absoluten Form versteht, welche die Philosophie ideell darzustellen hat. Platons Kritik, argumentiert Schelling, sei nun zunächst nicht gegen die Nachahmung oder die Reflexion als solche gerichtet. Erst die Nachahmung einer abstrakten, äußerlichen Form werde zum Problem. Begreift man Form schon als eine Reflexion über einem Inhalt, so hätten wir es bei einer solchen abstrakten Form mit einer Form der Form, oder m. a. W. einer Reflexion der Reflexion zu tun. Es läge von daher nahe, die Reflexion einer Reflexion für die Fixierung der Entzweiung verantwortlich zu machen. Doch auch dies greift zu kurz. Man kann im Gegenteil bemerken, wie bei den Romantikern die Wiederholung oder Selbstanwendung der Reflexion eine wichtige Rolle für die Überwindung der durch das Reflexionsdenken produzierten Entzweiung spielt. Auch in der platonischen Ex-

plikation der Ideenstruktur wird man eine solche gedoppelte Reflexion antreffen. Es kann also auch nicht die Reflexion der Reflexion als solche sein, die dem Verstandesdenken zum Verhängnis wird. Im Gegenteil: Reflexion und Wiederholung sind methodisch so in der Anschauung zu platzieren, dass über der Reflexion das Ganze nicht verloren wird. Schelling verdeutlicht dies am Schema Wesen – Form. Der Grund, weshalb Reflexion im Verstandesdenken immer weitere Vereinzelung und Zersplitterung produziert, liegt also tiefer, in der Basis: ist diese einmal endlich oder abstrakt, wird jede weitere Reflexion sie nur weiter zersplittern. Dagegen kann eine Unterscheidung, welche die Reflexion in ein Absolutes einträgt, dieses nicht aufheben; allenfalls wird sich in ihm die Differenz selbst aufheben.

Abstrakte oder äußerliche Nachahmung heißt also eine solche, die unter Ausblendung des lebendigen Prinzips der Anschauung, der Einheit, die dem Abzubildenden zu Grunde liegt, verfährt. Der Weg, auf dem dieses Prinzip verlorengelht, ist das reflektierende Wahrnehmen, das zu seinen Objekten nur im Gegensatz zum eigenen subjektiven Für-sich-Sein kommt. Deshalb heißt es im § 1 der Vorlesung über das „System der gesamte Philosophie“:

„Es gibt wahrhaft und an sich überall kein Subjekt, kein Ich, also auch kein Objekt, kein Nicht-Ich. Daß ich sage: ich weiß oder ich bin der Wissende, dieß ist schon das *πρῶτον ψεῦδος*. Ich weiß *nichts*, oder *mein* Wissen, insofern es wirklich *meines* ist, ist kein wahres Wissen. Nicht ich weiß, sondern nur das All weiß in mir, wenn das Wissen, das ich das meinige nenne, ein wirkliches, ein wahres Wissen ist. Dieses Eine aber, das *weiß*, ist auch allein, das wahrhaft *gewußt* wird, und es ist hier weder eine Differenz noch eine Uebereinstimmung, denn das *Wissende* und das, was gewußt wird, sind nicht verschiedene, sondern ein und dasselbe.“³⁵

Der Ausgangspunkt für die Realität des Wissens ist hier also nicht mehr das Subjekt als solches, vielmehr ist das Wissen selbst in seiner Totalität als „All“ absolutes Subjekt eines Wissens, das sich in der Sphäre der Reflexion lediglich spiegelt, da es sich „in mir“ vollzieht. Das Ich ist exzentrisch zu jenem höchsten Akt, in dem das Wissen sich als Selbsterkenntnis vollzieht und doch finden wir in

³⁴ Platon: Politeia, bes. 595c–603e sowie 398a.

³⁵ System der gesamten Philosophie (1804), SW VI, 140.

uns eine Anschauung jenes Unbedingten, aus dem sich die Realität dieses Wissens generiert. So wie die absolute Form der Idee die Darstellung der absoluten Identität in der Differenz ist, wie sie diese mit der Reflexionsform verbindet, so wiederholt die philosophische Konstruktion diese Darstellung, indem sie sie in der Präsenz dieser Anschauung, die als Anschauung der Einheit zugleich die der Totalität ist, rekonstruiert.

Schelling behauptet nun nicht nur, dass auch die Kunst als Darstellung von Ideen begriffen werden kann, er sagt, die Form der Kunst wäre die genuine Form der Objektivierung der Idee. Eine Form, welche durch die Idee der Schönheit vorgestellt werde. An sich sind die Dinge in ewiger Schönheit, als Kunstwerk in Gott gebildet.³⁶ D. h. in der Kunst wird der Doppelcharakter der Idee als rein Ideelles einerseits und als endliche Erscheinung dieses Ideellen andererseits greifbar.³⁷

In der „Methode des akademischen Studium“, die das schellingische Wissenschaftskonzept in Hinblick auf seine institutionelle, d. h. universitäre Vermittlung vorstellt, heißt es über diese wahre Form:

„Jede Wissenschaft hat außer ihrer eigenthümlichen Seite eine andere noch, die ihr mit der Kunst gemein ist. Es ist die Seite der Form, welche in einigen derselben sogar vom Stoff ganz unzertrennlich ist. Alle Vortrefflichkeit in der Kunst, alle Bildung eines edlen Stoffs in angemessener Form geht aus der Beschränkung hervor, die der Geist sich selbst setzt. [...]

Es gibt vergängliche und hinfällige Formen, und als besondere sind alle diejenigen, in die sich der Geist der Wissenschaft hüllt, auch nur verschiedene Erscheinungsweisen des sich in ewig neuen Gestalten verjüngenden und wiedergebärenden Genius. Aber in den besondern Formen ist eine allgemeine und absolute Form, von der jene selbst nur wieder die Symbole sind; und ihr Kunstwerth steigt in dem Maße, in welchem ihnen gelingt jene zu offenbaren.“³⁸

³⁶ Vgl. Philosophie der Kunst, § 21, SW V, 385.

³⁷ Vgl. die analoge Konstruktion der Seele als Modus des unendlichen Erkennens in: System der gesamten Philosophie, § 276 ff., SW VI, 503–509.

³⁸ Dritte Vorlesung, SW V, 241.

Die absolute Form findet nach Schelling ihre höchste Objektivierung in der Kunst. Denn diese Form liegt in selbstgegebener Beschränkung. Leicht erkennt man hinter dieser Formulierung den kantischen Begriff der Autonomie. In der 14. und letzten Vorlesung der „Methode des akademischen Studiums“ führt er dies aus:

„Diejenigen Regeln, die das Genie abwerfen kann, sind solche, welche ein bloß mechanischer Verstand vorschreibt; das Genie ist autonomisch, nur der fremden Gesetzgebung entzieht es sich, nicht der eignen, denn es ist nur Genie, sofern es die höchste Gesetzmäßigkeit ist; aber eben diese absolute Gesetzgebung erkennt die Philosophie in ihm, welche nicht allein selbst autonomisch ist, sondern auch zum Princip aller Autonomie vordringt.“³⁹

Autonomie ist das Gesetz künstlerischer Kreativität, wie sie sich in der Produktivität des Genies zeigt. Weil dieses der Spiegel oder das Symbol der göttlichen Schöpferkraft in der Welt des Geistes ist, so ist das Genie der Steppunkt, der auch den allgemeinen mit dem besonderen Teil der Philosophie der Kunst verbindet. Als Übergang von der Welt der Ideen zur Welt der Erscheinung steht das Genie, die „Idee des Menschen [oder: Individuums] in Gott“ im Zentrum des Identitätssystems. Vom Individuum aus gesehen ist dies der Punkt an dem eine Singularität ein Maximum an Macht erreicht und daher teilnimmt am amor intellectualis dei. Aus der Perspektive des Allgemeinen ist es der Punkt, an dem dieses übergeht in die Besonderheit um sich in konkreten Gestalten zu fassen und darzustellen. Die Realisierungsstruktur, die Schelling in diesem Gedanken fasst, entspricht derjenigen im System Spinozas;⁴⁰ nur ist ihr eine ästhetische Wendung gegeben. Kunst soll gewissermaßen den Weg des Weisen, der sich von der Knechtschaft der Leidenschaften befreit, ersetzen und für eine Methode eintreten, die für die Wissenschaft insgesamt Vorbild ist, indem sie Individuum und Idee symbolisch vermittelt.

³⁹ SW V, 349.

⁴⁰ Zur Realisierungsstruktur bei Spinoza im Zusammenhang mit dessen dritter Erkenntnisgattung vgl. Kisser: Die dritte Gattung der Erkenntnis.

Der Weg zur Identität

Die Rolle, welche der Kunst in einer lebendigen Darstellung des wirklichen Wissens zukommen sollte, hatte sich schon im Jahr 1800 angekündigt, als Schellings „System des transscendentalen Idealismus“ erschien. Dieses gab sich dem Titel nach erstmals als „System“ aus und nicht bloß als Entwurf zu einem solchen zu erkennen. Als seinen Zweck gab die Vorrede an, das „System des gesammten Wissens“⁴¹ aufzustellen. Doch war es trotz allem in gewisser Weise immer noch kein Gesamtsystem, denn dieselbe Vorrede bekannte, dass es einer Ergänzung fähig, ja bedürftig sei. Es sei eben nur das System des Idealismus. Tatsächlich aber stand diese notwendige Ergänzung schon in der von Schelling in den Jahren zuvor entworfenen Naturphilosophie bereit. Es musste den Leser der Vorrede zum „System“ daher zunächst verwundern, wenn es dort hieß, hier würden „alle Theile der Philosophie in Einer Continuität und die gesammte Philosophie als das was sie ist“, dargestellt. Wie der Leser aber wenige Zeilen weiter erfährt, sollte dies keineswegs bedeuten, dass damit die Naturphilosophie überflüssig geworden wäre, da nämlich den

„Parallelismus der Natur mit dem Intelligenten [...] vollständig darzustellen weder der Transscendental- noch der Naturphilosophie allein, sondern nur beyden *Wissenschaften* möglich ist, welche ebendeßwegen die beyden ewig entgegengesetzten seyn müssen, die niemals in Eins übergehen können.“⁴²

Dem Parallelismus, der beiden Attribute „Ausdehnung“ und „Denken“ im System des Spinozas antwortet bei Schelling also ein Parallelismus von Natur- und Transzendentalphilosophie. Entsprechend wird die Differenz hier von zwei Seiten reflektiert und verdoppelt sich so gegenüber dem Modell Spinozas. So sind bei Schelling die beiden Pole des Realen und des Idealen in jeder der beiden Reihen repräsentiert.⁴³

⁴¹ AA I,9,1, 24.

⁴² AA I,9,1, 24f.

⁴³ Besonders deutlich wird diese Verdoppelung auch später in Schellings „Stuttgarter-Privatvorlesungen“ von 1810, die den „Uebergang von Identität

Der Unterschied der beiden Reihen als der besonderen Teile der Philosophie ergibt sich aus der Sicht einer Reflexion, wie sie die Einleitung dieses Werks anstellt,⁴⁴ aus deren beiden möglichen Richtungen: Wenn Wissen als die Übereinkunft eines Subjektiven mit einem Objektiven definiert wird, dann kann die Philosophie diese Identität im Wissen entweder von dessen objektiven oder von dessen subjektiven Pol ausgehend erweisen.⁴⁵ Offenbar muss erst die Durchführung dieses Beweises, einmal als Naturphilosophie das andere Mal als Transzendentalphilosophie, eine Entscheidung darüber herbeiführen, welche der beiden fundamentaler ist. Es zeigt sich dabei zwar, dass es letztere ist, in der der „überzeugende Beweis der ganz gleichen Realität *beyder* Wissenschaften in theoretischer Rücksicht“⁴⁶ (Hervorh. A. W.) geführt wird und auch dass es hier erstmals gelingt, eine der Systematizität des Wissens genügende Methode zu finden. Eine Methode nämlich, die es erlaubt,

„die einzelnen Momente nicht nur genau zu sondern, sondern auch in einer Aufeinanderfolge vorzustellen, bey der man durch die Methode selbst, mittelst welcher sie gefunden wird, gewiß seyn kann, daß kein nothwendiges Mittelglied übersprungen seye, und so dem Ganzen einen innern Zusammenhang zu geben, an welchen keine Zeit rühren könne, und der für alle fernere Bearbeitung gleichsam als das unveränderliche Gerüste dastehe, auf welches alles aufgetragen werden muß.“⁴⁷

Beide Aspekte hängen über den Punkt zusammen, dass das positive Merkmal, durch das die Vollständigkeit des Systems methodisch zu erweisen ist, wie schon Fichte es formulierte, darin liegen muß, dass

zu Differenz“, durch den man vom Wesen zur Existenz gelangt, als eine „Doublirung des Wesens“ erklären (SW VII, 424-426).

⁴⁴ Wie sich Schelling im Briefwechsel mit Fichte verteidigt, sei der Standpunkt dieser Einleitung derjenige des gemeinen Verstandes, der sich hier erst zum philosophischen erhebe. (Brief an Fichte vom 19. November 1800, AA III,2, 279.)

⁴⁵ Vgl. AA I,9,1, 29f.

⁴⁶ AA I,9,1, 25.

⁴⁷ Ebd.

„der Grundsatz von welchem wir ausgegangen wären, das letzte Resultat sey“,⁴⁸ dass sich also der Kreis schließt.⁴⁹

Sowohl die Versicherung der Gewißheit des Prinzips als auch die Möglichkeit der Aufstellung einer systembildenden Methode hängen offenbar mit einem Konzept von Geschichtlichkeit zusammen, wie es zunächst nur die unter der Potenz des Handelns stehende Transzendentalphilosophie explizieren kann, die sich eben deshalb auch als eine „fortgehende Geschichte des Selbstbewußtseyns“ präsentiert, worin sie eben die „gesamte Philosophie als das, was sie ist“,⁵⁰ darstellt. Aber auch wenn es die ideale Reihe ist, in der die Philosophie zu sich kommt, so sieht Schelling doch in der Frage der Priorität die Entscheidung zugunsten der anderen fallen.⁵¹ So mag die *Geschichte* zwar mit dem „Ich“ beginnen, es mag dieses Ich sein eigenes Produkt sein, es mag ihm eine „Schöpfung aus Nichts“⁵² aufgehen, aber es ist all dies nur für sich selbst und sofern es sich als solches ergreift, d. h. letztlich nur aus transzendentalphilosophischer Sicht (oder, wie man verkürzend auch sagt: aus seiner subjektiven Sicht). Auch die Entgegensetzung zur Naturphilosophie erscheint gewissermaßen nur aus Sicht der Transzendentalphilosophie selbst. So lässt das „System“ (1800) zwar die Einheit der höchsten Anschauung, mit der es in seinen Beginn zurückkehren soll, ganz in das Produkt fallen:

„Dieses unveränderliche Identische, was zu keinem Bewußtseyn gelangen kann, und nur aus dem Product widerstrahlt, ist für das Producirende eben das, was für das Handelnde das Schicksal ist, d. h. eine dunkle unbekannte Gewalt, die zu dem Stückwerk der Freyheit das Vollendete, oder das Objective hinzubringt“;⁵³

doch eben darin bleibt das Kunstprodukt doch auch auf ein Ich bezogen. Der Künstler wird sich des durch ihn handelnden Genies

⁴⁸ Fichte: Über den Begriff der Wissenschaftslehre, (1794), GA I,2, 131.

⁴⁹ Vgl. oben Fn. 25.

⁵⁰ System (1800), Vorrede, AA I,9,1, 25.

⁵¹ Darstellung (1801), AA I,10, 96.

⁵² Allgemeine Uebersicht (1797), AA I,4, 76.

⁵³ AA I,9,1, 316.

gewahrt. Er vollendet sein Werk im „Gefühl einer unendlichen Harmonie“.⁵⁴ Sollte der Ausdruck Gefühl nun aber darauf hindeuten, dass die Beziehung zwischen dem in seinem Werk sich zeigenden Absoluten und dem Subjekt von der Philosophie nicht mehr gefasst werden könnte, so bliebe Schelling hinter seinem etwas später formulierten Anspruch zurück,

„diejenigen Gegenstände, welche der Dogmatismus der Religion und die Nichtphilosophie des Glaubens sich zugeeignet haben, der Vernunft und der Philosophie zu vindiciren“.⁵⁵

Natur- und Transzendentalphilosophie unterscheiden sich für Schelling nicht so, als lägen ihnen objektiv zu unterscheidende Bereiche zugrunde. Beide sind absolut, d. h. beide umfassen das ganze All. Denn darum war es Schelling ja zunächst mit seiner Naturphilosophie gegangen, die Absolutheit und Unabhängigkeit der Natur gegen deren Unterordnung unter ihr fremde Zwecke, wie Sittlichkeit, zu erweisen.

Man muss sich den Unterschied zwischen Natur- und Transzendentalphilosophie also mehr vorstellen wie den zwischen zwei Perspektiven. Wenn Schelling hier also noch die Notwendigkeit *beider* Perspektiven betont, dann heißt dies, dass das wahre Urbild nur durch die Kombination zweier, für sich genommen einseitiger Sichtweisen zu erkennen sei. So wie beim beidäugigen Sehen die wahre, räumliche Position durch die Kombination zweier parallaxtisch verschobener Bilder „errechnet“ wird. Der nächste Schritt in Schellings Entwicklung, der uns zum sog. Identitätssystem führt, wird darin bestehen, das wahre Urbild direkt, ohne Umweg über die Parallaxe, quasi jenseits einer Vermittlung durch Perspektivität darzustellen oder, um im Bild zu bleiben, weniger ein Zyklopenauge als vielmehr das Licht selbst (als das Medium des Sehens) zu konstruieren.

Eine Voraussetzung für das Gelingen, soviel wird jetzt noch klarer, ist, dass die philosophische Konstruktion die Wiederholung einer ursprünglichen, einer Selbstkonstruktion ist, durch die sich die

⁵⁴ Ebd. 317.

⁵⁵ Philosophie und Religion (1804), SW VI, 20.

Wirklichkeit des Absoluten nicht nur in verschiedenen Aspekten und unter verschiedenen Bestimmungen, sondern letztlich in endlichen Individuen darstellt. Anhand dieses Modells lässt sich auch die Kritik des Reflexionsdenkens gut nachvollziehen: Das Absolute ist in dieser ursprünglichen Konstruktion, aber es kann durch ein Subjekt, das sich in der Entgegensetzung gegen ein Objekt konstituiert, nie als Ganzes wahrgenommen werden, da diese Unterscheidung, der oberste „Grundsatz“ hinter den das Reflexionsdenken nicht zurückkann, ihm den Blick verstellt. Das gilt für den Dogmatismus, der versucht, das Absolute als Objekt aufzufassen, das gilt aber auch für die Transzendentalphilosophie selbst, die eben dies am Dogmatismus kritisiert hatte, weil auch sie auf den Gegensatz von Endlich und Unendlich bezogen bleibt, ohne hinter diese Differenz blicken zu können. Dies, also die Einsicht in den Ursprung dieser Differenz, soll das Konzept einer Wiederholung der Selbstkonstruktion des Absoluten in der philosophischen Konstruktion leisten. Dazu muss sie sowohl die extremen Pole von „Sein“ und „Erkennen“ zusammenspannen als auch deren Heraustreten aus einer differenzlosen Einheit wiederholen. Um zu diesem allgemeinen Differenzlosen als Ausgangspunkt der Konstruktion zu gelangen, fordert sie eine Abstraktion vom Subjektiven, also der anschauenden Tätigkeit, mit welcher Schelling die fichtesche intellektuelle Anschauung noch behaftet sah, um zu einem reinen Subjekt-Objekt zu gelangen und schließlich zu einer absoluten Vernunft.⁵⁶

Die Identität wird nun als Grund eines absoluten Gegensatzes gedacht (wie ja die Teile der Philosophie einander „ewig entgegengesetzt“ sind). Was absolute Entgegensetzung ist und wie absolute Einheit als ihr „höherer“ Grund zu denken ist, erklärt anschaulich der Dialog „Bruno“ von 1802:

„Beziehungsweise entgegengesetzt nenne ich, was in irgend einem Dritten aufhören kann entgegengesetzt zu seyn und eins werden. Absolut aber, wovon dieß nicht gedacht werden kann. Denke dir zwei Körper von entgegengesetzter Natur, die sich mischen können und dadurch einen dritten hervorbringen, so hast du ein Beispiel des ersten. Denke dir den

⁵⁶ Vgl. Begriff der Naturphilosophie (1801), AA I,10, 91 und schließlich ders: Darstellung (1801), AA I,10, 116.

Gegenstand und das vom Spiegel zurückgeworfene Bild des Gegenstandes, so hast du ein Beispiel des anderen. Denn kannst du dir ein Drittes denken, worin das Bild je in den Gegenstand, der Gegenstand in das Bild übergehen könnte, und sind sie nicht eben dadurch, daß das eine Gegenstand, das andere Bild ist, nothwendig ewig und schlechthin getrennt?“

Die Beziehungsweise Entgegensetzung und Vereinigung lässt sich also am Beispiel der Körpermischung vorstellen. Die Einheit stellt sich hier in einem Dritten, einem Produkt gleicher Ebene her. Das bedeutet, die Mischung ist ebenfalls körperhaft und macht sich in einer Trübung bemerkbar. Während nach diesem Modell eines „mit Differenz behafteten“ Produkts, das aus der wechselseitigen Einschränkung seiner Faktoren resultiert, Gradation in einem Kontinuum gedacht wird, lässt sich der qualitative Ursprung der Faktoren als solcher nicht nach diesem Modell beziehungsweise Entgegensetzung denken. An oberster Stelle sind es die „Faktoren“ von Identität und Differenz selbst, deren Entgegensetzung nur in einer höheren, ungetrübten Einheit aufgehoben sein kann: in der absoluten Identität.

Um Wirklichkeit zu denken, müssen Intensität und qualitative Bestimmtheit zusammenkommen. Beide Modelle müssen kombiniert werden und dies geschieht in der gedoppelten Einheit der Idee.

Die Erkenntnis des Prinzips der absoluten Einheit, dieses Licht, das Schelling in einem Augenblick im Jahr 1801 aufgegangen ist,⁵⁷ wird sich direkt in der Methode niederschlagen und eine neue Darstellungsweise erlauben. Die „Darstellung“ arbeitet zwar noch nach dem Kontinuumsmodell des Potenzschemas, betont aber als zusätzliche Bedingung, dass die Faktoren A und B als solche ausdrücklich gesetzt sind.⁵⁸

Warum die Faktoren Einheit und Differenz auseinandertreten, dafür kann der Grund nicht in der Natur als solcher liegen und die Frage findet deshalb auch in der „Darstellung“, die abbricht, bevor sie mit ihrem Konstruktionsgang den Menschen erreicht, keine Lösung. Um bis zur Wirklichkeit vorzudringen, muss aber diese Frage

⁵⁷ So Schelling in einem Brief an Eschenmayer vom 30. Juli 1805 (Fuhrmans (Hg.): Briefe und Dokumente, III, 222).

⁵⁸ Vgl. Darstellung (1801), § 48, AA I,10, 140.

beantwortet werden. Das betont auch der im Jahr darauf erscheinende „Bruno“. Hier macht Schelling auch erstmals methodisch so vom Ideenbegriff Gebrauch, wie es für das sog. Identitätssystem prägend wird. In der Idee als gedoppelter Einheit soll genau das gedacht werden: das Hervorgehen qualitativer Differenz aus ungetrübter Einheit und quantitative Gradation auf der Basis dieser Faktoren innerhalb der Sphäre eines endlichen Produkts als Erscheinung dieses absoluten Gegensatzes.⁵⁹

Was zuvor hypothetische Annahme war, die Abkunft des Differenzen, Endlichen aus dem Unendlichen der ungetrübten Einheit, soll im Ideenbegriff mitgedacht sein. Das Prinzip der Individuation findet damit auch seine Verortung innerhalb des Systems: und zwar in der Idee des Menschen (in Gott). Diese Idee wird in gewisser Weise zur zentralen Idee des Identitätssystems und wie insgesamt von der „Philosophie der Kunst“ Licht auf das Identitätssystem fällt, so wird ganz besonders diese Idee durch die „Philosophie der Kunst“ erhellt. Die Idee des Menschen in Gott ist nämlich nichts anderes als die Idee des Genies.⁶⁰

Was vorher als Unmöglichkeit erkannt war, eine Erklärung für das Gegebensein wirklicher Differenzen zu finden, ist nun (erneut) in den Fokus der Philosophie gerückt. Es wird sich aber zeigen, dass der Ideenbegriff und die mit ihm verbundene Konstruktionsmethode nicht ausreichen um die Wirklichkeit der Differenz zu erklären, um bis zur Existenz vorzudringen. Wenn mithilfe des Potenzschemas die Möglichkeit qualitativer Differenzen dargestellt werden konnte, so werden nun Möglichkeit und Wirklichkeit in der Idee als Virtualität dargestellt. Eine philosophische Erklärung für die tatsächliche Aktualisierung dieser Virtualität zu geben bezeichnet eine Grenze dieser Darstellungsweise, die Schelling daher später durch weitere Mittel zu ergänzen sucht.

⁵⁹ Einen ähnlichen Spagat hatte Schelling schon einmal in der Naturphilosophie erprobt, aber nach vehementer Kritik Eschenmeyers zurückgezogen. Auch gegen den erneuten Versuch mit der Identitätsphilosophie wird Eschenmayer wieder Protest einlegen. Vgl. Jantzen: Eschenmayer und Schelling.

⁶⁰ Vgl. Philosophie der Kunst, § 63, SW V, 460.

In seiner Schrift „Über den wahren Begriff der Naturphilosophie“ (1801), hatte er noch betont, die Evidenz auf die er sich mit seiner Philosophie berufe, sei ganz die selbe, wie die der Wissenschaftslehre.⁶¹ Hinter dieser Versicherung mochte die Bemühung stehen, sich doch noch mit Fichte über die wesentlichen Prinzipien der Philosophie zu einigen. Schelling hatte daher angeboten, die Wissenschaftslehre als formale Logik der Wissenschaft, die der Philosophie vorausgehe, gelten zu lassen.⁶² Damit degradiert er sie aber ebenso zu einer Propädeutik, wie er auch Kants Kritiken nur als solche gelten lassen wollte. Schon die Vorrede zum „System“, die von der Durchführung des Idealismus und dessen Beweis „durch die That selbst“ spricht,⁶³ will sich vom Formalismus solcher Propädeutik absetzen und stattdessen die Wirklichkeit der Wissenschaft betonen. In der v. a. brieflich geführten Auseinandersetzung mit Fichte kommt es daher zu einer Diskussion darüber, was eigentlich als Philosophie zu bezeichnen sei: die wirkliche *Durchführung* der Wissenschaft oder ihr formaler Beweis. Als es zu keiner Einigung mit Fichte kommt, setzt Schelling sich nun auch in seinen Publikationen schärfer von ihm ab und kritisiert die Wissenschaftslehre offensiv, womit die Tendenz, über den Beweis der Wissenschaftslehre hinauszugehen nun klar zu Tage tritt. Schon im Briefwechsel hatte Schelling darauf hingewiesen, dass die eigentliche Evidenz, auf die er sein System zu stützen denkt, höher liege als die der Wissenschaftslehre. In den „Fernerer Darstellungen“ (1802) wird dieser Punkt ausgeführt: wie jede „angebliche Philosophie“ bleibe auch die Wissenschaftslehre in dem Gegensatz befangen, der durch die Beziehung des Bewusstseins auf ein Endliches entsteht.⁶⁴ M. a. W., es ist Fichtes Beschränkung auf das im empirischen Bewusstsein gegebene reine Bewusstsein, die zu überwinden ist, um sich aus der Abstraktion zu befreien:

⁶¹ Vgl. Begriff der Naturphilosophie (1801), AA I,10, 92.

⁶² Vgl. den Brief Schellings an Fichte vom 19. November 1800, AA III,2, 278-283, 279f.

⁶³ System (1800), AA I,9,1, 24.

⁶⁴ Fernere Darstellungen, SW IV, 363.

„Das absolute Bewußtseyn, welches das absolute Erkennen selbst ist, nur durch das Medium des im empirischen Bewußtseyn vorkommenden reinen Bewußtseyns sehen, heißt, es in dem ersten Auffassen gleich mit dem Gegensatz des reinen und empirischen Bewußtseyns, die beide ebenso wenig als Unendliches und Endliches, *a priori* und *a posteriori*, anders als durch das an sich betrachtete absolute Bewußtseyn vereinigt seyn können, belasten, und jene allgemeine Einheit des Endlichen und Unendlichen auf einen einzelnen Fall einschränken.“⁶⁵

Das Ich erweist sich nun also nur als ein spezieller Fall, ja als eine eingeschränkte Perspektive auf eine Idee. Abstrahiert man von dieser subjektiven Perspektive, zeigt sich die zugrundeliegende wahre Idee: die Idee des Genies. Bezeichnete die Idee des Menschen in Gott schon das Objektivwerden der Idee als Idee, so wird sie durch den Ausdruck „Genie“ hinsichtlich ihres produktiven Wesens noch einmal bestimmter gefasst. Der § 63 der „Philosophie der Kunst“ lautet:

„Dieser ewige Begriff des Menschen in Gott als der unmittelbaren Ursache seiner Produktionen ist das, was man *Genie*, gleichsam den Genius, das inwohnende Göttliche des Menschen, nennt. Es ist so zu sagen ein Stück aus der Absolutheit Gottes. Jeder Künstler kann daher auch nur so viel produciren, als mit dem ewigen Begriff seines eignen Wesens in Gott verbunden ist. Je mehr nun in diesem für sich schon das Universum angeschaut wird, je organischer er ist, je mehr er die Endlichkeit der Unendlichkeit verknüpft, desto produktiver.“⁶⁶

Wieviel Entwurf steckt noch in der Ausführung?

Wenn wir uns bei diesem Abriss über Schellings System der Kunstphilosophie aus den Jahren von 1802–05 bewusst nicht auf die Passagen bezogen, die den Formulierungen des „Systemprogramms“ besonders nahe kommen, so weil es nicht darauf ankommen sollte, letzteres unbedingt für Schelling zu reklamieren; stattdessen sollte gezeigt werden, dass in ihm Entwurf und Konkretion in besonderer Weise übereinkommen und in jedem seiner Momente eine Einheit bilden sollen. Wie seinen ehemaligen Tübinger Mitstreitern war es auch Schelling nicht allein darum gegangen, Wirklichkeit theore-

tisch abzubilden, sondern eine neue Weise ihrer Darstellung zur erproben. Deshalb suchte er nach einem neuen Standpunkt für die Philosophie, der es erlaubte, deren immanente Grenze zu durchbrechen und fand ihn in demjenigen der schöpferischen Produktion, wie er im Begriff der Poesie anklingt.

„Deßwegen hat die Poesie vorzugsweise den Namen der Poesie, d.h. der Erschaffung behalten, weil ihre Werke nicht als ein Seyn, sondern als Produciren erscheinen. Daher kommt es, daß die Poesie wieder als das Wesen aller Kunst kann angesehen werden, ungefähr so wie die Seele als das Wesen des Leibes. Allein in der Beziehung, inwiefern nämlich Poesie das Erschaffende der Ideen, und dadurch das Princip aller Kunst ist, war von ihr schon in der Konstruktion der Mythologie die Rede.“⁶⁷

So heißt es rückblickend auf den entsprechenden Abschnitt der Philosophie der Kunst. Wie im „Systemprogramm“ wird der Begriff der Poesie durch den der Mythologie expliziert und wie dort trägt sie nicht nur inhaltlich zur Lösung der Aufgabe bei, sondern greift gleichsam auf die Form des Systems über und verspricht so realisiert zu werden. Den Übergang vom Individuum zum Überindividuellen, das als Werk Aller von einem Genius gestiftet zu betrachten sei, bildet das Systemprogramm schon performativ vor. Schellings Philosophie der Kunst demonstriert mit der philosophischen Konstruktion eine Methode, die diesen Austausch von Stoff und Form intelligibel machen soll. In der Konstruktion des Genies stellt die Philosophie der Kunst sich zudem die Aufgabe, diesen Ansatz für ein konkretes Wissenschaftskonzept fruchtbar zu machen. Der performative Charakter, den auch das Systemprogramm zeigt, wird beibehalten und soll in eine universelle, wissenschaftstaugliche Methode überführt werden.

Anders als bei Hegel, bei dem die Konkretion gleichzeitig zur Kritik des romantischen Entwurfes gerät, scheint es Schelling zu gelingen, die in diesem enthaltenen Möglichkeiten in einer positiven Idee zu artikulieren. Dazu spannt er beide Pole, Reales und Ideales, in einem System zusammen, dessen namensgebende Identität nicht als unbestimmte Einerleiheit zu verstehen sei, sondern als artikuliert Einheit nach dem Modell des Organismus. Die Formstruktur, in der

⁶⁵ Ebd., SW IV, 354.

⁶⁶ Philosophie der Kunst, SW V, 460.

⁶⁷ Philosophie der Kunst, SW, V, 631f.

sich Idealität und Realität in jedem Punkt durchdringen, wird durch das in der Philosophie präsente „Urwissen“ ausgedrückt.⁶⁸ Konnte man im Systemprogramm wie in Schellings System von 1800 noch das frühromantische Reflexionsmodell, das in einer Selbstvernichtung der Reflexion gipfelt, wenn alle Einzelwissenschaften sich in unbestimmter Poesie aufheben, am Werk sehen, so ist das Identitätssystem hier konkreter, ohne dem frühromantischen Grundgedanken zu widersprechen. Als Erscheinung gelten ihm die Trennungen des Reflexionsdenkens. Ihnen stellt es das „lebendige Band des Seyns und des Werdens“ als das „einzig Reelle“ gegenüber.⁶⁹ Die Einheit, die so umschlossen ist, ist aber, das stellt die „Philosophie der Kunst“ klar, nicht eine Sphäre des Ungefährten, in welcher eine wissenschaftliche Philosophie nicht mehr vordringen könne. Im Gegenteil: Die Philosophie versichert sich in ihrer höchsten Form einer Philosophie der Kunst der universellen wissenschaftlichen Methode philosophischer Konstruktion, die als zentrales Organ jeder Wissenschaft zu gelten habe. Die Philosophie der Kunst favorisiert damit nicht mehr die geschichtliche Perspektive des Reflexionsdenkens, nach der

„die Philosophie, so wie sie in der Kindheit der Wissenschaft von der Poesie gebohren und genährt worden ist, und mit ihr alle diejenigen Wissenschaften, welche durch sie der Vollkommenheit entgegengeführt werden, nach ihrer Vollendung als ebensoviele einzelne Ströme in den allgemeinen Ocean der Poesie zurückfließen, von welchem sie ausgegangen waren.“⁷⁰

Stattdessen macht sie in der Dialektik der konstruktiven Methode die wahre, „die Zeit selbst begreifende“ Ewigkeit präsent. In der Zeit reflektiert sich diese als Vergangenheit und erscheint im Modus der Erinnerung.⁷¹ Die Ausarbeitung einer solchen Methode kann als ein neuer Weg betrachtet werden, die im Systemprogramm gestellte Aufgabe zu erfüllen. Es ist aber ein Weg, der sich von des-

⁶⁸ Vgl. Methode (1803), siebte Vorlesung, SW V, 280.

⁶⁹ Aphorismen (1806), SW VII, 239.

⁷⁰ System (1800), AA I,9,1, 329.

⁷¹ Aphorismen (1806), SW VII, 238f.

sen unmittelbar populär-politischer Form entfernt und stattdessen auf eine Erziehung durch Kunst und auf eine Erneuerung der Kunst durch Philosophie setzt. Immerhin ist Schelling (von allen als Verfasser des Programms diskutierten Autoren) dem Gedanken einer neuen Mythologie am längsten treu geblieben. In der Philosophie der Kunst weist er darauf hin, dass seine eigene Naturphilosophie die Bausteine zu einer solchen liefern könnte.⁷² Später scheint er sich (offenbar veranlasst auch durch eine Aufforderung Goethes, ein großes Naturgedicht zu verfassen)⁷³ mit dem Gedanken infiziert zu haben, selbst an deren Ausführung mitzuwirken. Gut möglich, dass noch Schellings Weltalter Versuche sind, die diese Idee zeitigte.

Literaturverzeichnis

- Bubner, Rüdiger (Hg.): Das älteste Systemprogramm. Studien zur Frühgeschichte des deutschen Idealismus. Bonn 1973 (= Hegel-Studien, Beiheft 9).
 Fichte, Johann Gottlieb: Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Stuttgart-Bad Cannstatt 1965–2010 (= GA).
 Ders.: Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie, als Einladungsschrift zu seinen Vorlesungen über diese Wissenschaft. (1794) In: GA I,2, 107–172.

⁷² Philosophie der Kunst, SW V 446–449. Vgl. bes. den Schluss der Passage: „Nicht wir wollen der idealistischen Bildung ihre Götter durch die Physik geben. Wir erwarten vielmehr ihre Götter, für die wir, vielleicht noch ehe sie in jener ganz unabhängig von dieser sich gebildet haben, die Symbole schon in Bereitschaft haben. Dieß war der Sinn meiner Meinung, inwiefern ich behauptete, daß in der höheren speculativen Physik die Möglichkeit einer künftigen Mythologie und Symbolik zu suchen sey. Uebrigens muß diese Bestimmung allein der Fügung der Zeit überlassen werden; denn noch scheint der Punkt der Geschichte, wo sich ihr Nacheinander in ein Zumal verwandeln wird, unbestimmbar weit entfernt, und was jetzt möglich ist, nur das schon früher Angegebene seyn zu können, nämlich daß jede überwiegende Kraft sich aus jedem Stoff, also auch aus dem der Natur, ihren mythologischen Kreis bilden kann, welches doch wiederum nicht ohne eine Synthese der Geschichte mit der Natur möglich seyn wird. Das Letzte der reine Homeros.“ (Ebd. 449) Vgl. weiter Hühn, Lore: Die Idee der neuen Mythologie.

⁷³ Vgl. AA III,2, 115.

- Förster, Eckart: ‚To Lend Wings to Physics Once Again‘: Hölderlin and the ‚Oldest Programme of German Idealism‘. In: *European Journal of Philosophy* 3:2 (1995), 174-198.
- Frank, Manfred / Kurz, Gerhard (Hgg.): *Materialien zu Schellings philosophischen Anfängen*. Frankfurt a. M. 1975.
- Franz, Michael: Hölderlin und das ‚älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus‘. In: *Hölderlin Jahrbuch*. Band 20, Tübingen 1977, 328-357.
- Geis, Richard: *Die Tübinger Freundeslosungen ‚Hen kai Pan‘ und ‚Reich Gottes‘*. Ein Beitrag zur Frühgeschichte des deutschen Idealismus. o.O. [1950, Diss. LMU München, Maschinenschrift]
- Goethe, Johann Wolfgang: *Werke*. Hg. i.A. der Großherzogin Sophie von Sachsen (= Weimarer Ausgabe), Abt. IV (= Briefe), Band 15. Weimar 1894.
- Hansen, Frank-Peter: *‚Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus‘*. Rezeptionsgeschichte und Interpretation. Berlin / New York 1989.
- Henrich, Dieter: *Systemprogramm? Vorfragen zum Zurechnungsproblem*. In: Bubner (Hg.): *Das älteste Systemprogramm*. 5-33.
- Ders.: *Aufklärung der Herkunft des Manuskripts ‚Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus‘*. In: Jamme / Schneider: *Mythologie der Vernunft*. 144-169. (Erstveröffentlichung in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 30 (1976), 510-528.)
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Differenz des Fichte’schen und Schelling’schen Systems der Philosophie in Beziehung auf Reinhold’s Beyträge zur leichtern Übersicht des Zustands der Philosophie zu Anfang des neunzehnten Jahrhunderts*, 1stes Heft. Jena 1801 (Werke 1, 31-168).
- Ders.: *Vorlesungen über die Aesthetik*. Hg. v. H. G. Hotho. In: Ders., *Werke*. Hg. v. einem Verein der Freunde des Verewigten, Band 10,2, Berlin 1835.
- Jamme, Christoph / Schneider, Helmut: *Das Manuskript und seine Überlieferung*. In: Dies.: *Mythologie der Vernunft*. 1-44.
- Dies. (Hgg.): *Mythologie der Vernunft. Hegels ‚ältestes Systemprogramm des deutschen Idealismus‘*. Frankfurt a. M. 1984.
- Jantzen, Jörg: *Eschenmayer und Schelling. Die Philosophie in ihrem Übergang zur Nichtphilosophie*. In: Jaeschke, Walter (Hg.): *Religionsphilosophie und spekulative Theologie. Der Streit um die göttlichen Dinge (1799-1812)*. Hamburg 1994 (= *Philosophisch-literarische Streitsachen*, Band 3), 74-97.
- Kant, Immanuel: *Kritik der Urtheilskraft (1790)*. In: *Kants gesammelte Schriften*. Hg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften (= *Akademie-Textausgabe*), Bd. V, Berlin 1908/13, 167-485.
- Krings, Hermann: *Die Entfremdung zwischen Schelling und Hegel: 1801-1807*. In: *Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse*, Jg. 1976, Heft 6, 1-24.
- Ders.: *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (1793)*. In: *Ebd.* Band VI, Berlin 1907/14, 1-202.

- Kisser, Thomas: *Die dritte Gattung der Erkenntnis und die vernünftige Liebe Gottes*. In: Hampe, Michael / Schnepf, Robert (Hgg.): *Baruch de Spinoza. Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt*. Berlin 2006 (*Klassiker Auslegen*, Band 31), 283-296.
- Kurz, Gerhard / Frank, Manfred: *Einleitung*. In: Dies. (Hg.): *Materialien zu Schellings philosophischen Anfängen*. Frankfurt am Main 1975, 7-49; zum „Systemprogramm“ v.a. Abschnitt IV, 25-31.
- Lauth, Reinhard: *Hegels spekulative Position in seiner ‚Differenz des Fichte’schen und Schellingschen Systems der Philosophie‘ im Lichte der Wissenschaftslehre*. In: *Kant-Studien* 72 (1981), 430-489.
- Meist, Kurt Reiner: *‚Sich vollbringender Skeptizismus‘*. G. E. Schulzes Replik auf Hegel und Schelling. In: Jaeschke, Walter (Hg.): *Transzendentalphilosophie und Spekulation. Der Streit um die Gestalt einer Ersten Philosophie (1799-1807)*, Hamburg 1993 (= *Philosophisch-literarische Streitsachen*, Band 2), 192-230.
- N.N.: [Das ‚älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus‘.] In: Jamme, Christoph / Schneider, Helmut (Hgg.): *Mythologie der Vernunft. Hegels ‚ältestes Systemprogramm des deutschen Idealismus‘*. Frankfurt a. M. 1984, 7-17.
- Platon: *Politeia*.
- Pöggeler, Otto: *Hegel, der Verfasser des ältesten Systemprogramm des deutschen Idealismus*. In: Jamme / Schneider: *Mythologie der Vernunft*. 126-143. (Erstveröffentlichung in: *Hegel-Tage Urbino*. Hg. v. Hans-Georg Gadamer, 1969 (*Hegel-Studien, Beiheft 4*), 17-32.)
- Ders.: *Die Frage nach der Kunst: von Hegel zu Heidegger*. Freiburg / München 1984.
- Rosenzweig, Franz: *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus. Ein handschriftlicher Fund*. In: Jamme / Schneider: *Mythologie der Vernunft*. 79-125. (Erstveröffentlichung in: *Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse*, Jg. 1917, 5. Abh.)
- Scheier, Claus-Artur: *Die Frühromantik als Kultur der Reflexion*. In: Jaeschke, Walter / Holzhey, Helmut: *Früher Idealismus und Frühromantik. Der Streit um die Grundlagen der Ästhetik (1795-1805)*. Hamburg 1990 (= *Philosophisch-literarische Streitsachen*, Band 1), 69-79.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: *Sämmtliche Werke*. Hg. v. K. F. A. Schelling, Abteilung I, Stuttgart und Augsburg 1856-1861 (= *SW*).
- Ders.: *Briefe und Dokumente*. Hg. v. Horst Fuhrmans. Bände 1-3. Bonn 1962, 1973, 1975.
- Ders.: *Historisch-kritische Ausgabe*. Hg. i. A. der Schelling-Kommission der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Stuttgart Bad-Cannstatt 1976 ff. (= *AA*).

- Ders.: ‚Timaeus.‘ (1794) Hg. von Hartmut Buchner. Stuttgart-Bad Cannstatt 1994 (= Schellingiana 4).
- Ders.: Allgemeine Uebersicht der neuesten philosophischen Litteratur. (1797/98) In: AA I,4, 57-190.
- Ders.: System des transcendentalen Idealismus. (1800) In: AA I,9.
- Ders.: Anhang zu dem Aufsätze des Herrn Eschenmayer betreffend den wahren Begriff der Naturphilosophie. (1801) In: AA I,10, 83-106.
- Ders.: Darstellung meines Systems der Philosophie. (1801) In: AA I,10, 107-212.
- Ders.: Bruno oder über das göttliche und natürliche Princip der Dinge. Ein Gespräch. (1802) SW IV, 213-332.
- Ders.: Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie. (1802) In: SW IV, 333-510.
- Ders./Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (Hg.): Kritisches Journal der Philosophie. 2 Bde. Tübingen 1802-1803 (SW V, 1-206).
- Ders.: Ueber die Konstruktion in der Philosophie. (1802) In: SW V, 125-151.
- Ders.: Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums. (1803) In: SW V, 207-252.
- Ders.: Philosophie der Kunst. (Aus dem handschriftlichen Nachlaß.) In: SW V, 353-736.
- Ders.: System der gesammten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere. (Aus dem handschriftlichen Nachlaß.) 1804. In: SW VI, 131-576.
- Ders.: Immanuel Kant. (1804) In: SW VI, 1-10.
- Ders.: Philosophie und Religion. (1804) In: SW VI, 11-70.
- Ders.: Aphorismen über die Naturphilosophie. (1806) In: SW VI, 198-244.
- Ders.: Stuttgarter Privatvorlesungen. (Aus dem handschriftlichen Nachlaß.) 1810. In: SW VII, 417-484.
- Ders.: Die Weltalter. Fragmente. In den Urfassungen von 1811 und 1813 [= Schellings Werke. Münchner Jubiläumsdruck. Nachlaßband]. München 1946.
- Schiller, Friedrich: Ueber die ästhetische Erziehung des Menschen, in einer Reihe von Briefen. In: Die Horen. Eine Monatsschrift. Tübingen 1795. Stück 1, 7-48; Stück 2, 51-94, Stück 6, 45-85 (auch in: Kleinere prosaische Schriften von Schiller. Aus mehreren Zeitschriften vom Verfasser selbst gesammelt und verbessert. Band 3, Leipzig 1801, 44-309).
- Strack, Friedrich: Das Systemprogramm und kein Ende. Zu Hölderlins Entwicklung in den Jahren 1795/96 und zu seiner Schellingkontroverse. In: Bubner (Hg.): Das älteste Systemprogramm. 107-150.
- Strauß, Ludwig: Hölderlins Anteil an Schellings frühem Systemprogramm [1927]. In: Ders.: Schriften zur Dichtung (= Gesammelte Werke, Band 2). Hg. von Tuvia Rübner, 95-149. (Erstveröffentlichung in: Deutsche Vierteljahrschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 5 (1927), 679-734.)

„DOCH WAS IST THEILNAHME?“
ZU EINER GRUNDFRAGE BEI HEIDEGGER, HÖLDERLIN
UND HELLINGRATH

Bruno Pieger

Am 10. Februar 1976,¹ also gut ein Vierteljahr vor seinem Tod, schreibt Martin Heidegger einen letzten großen Brief an Imma von Bodmershof, die einst mit dem früh verstorbenen Norbert von Hellingrath, dem Entdecker und Herausgeber von Hölderlins Spätdichtung, verlobt war. Es heißt darin:

„Norberts IV. Band – Sie wissen es – liegt stets neben mir. Der schöne und des Dichters einzig würdige Druck hilft schon allein dem ‚geneigten‘ Leser unmittelbar in die Erfahrung des Dichterischen. Dieses aber spricht zu mir seit Wochen – in günstigen Stunden – durch die drei ersten Verszeilen der Titanenhymne:

„Nicht ist es aber
Die Zeit. Noch sind sie
Unangebunden. Göttliches trifft untheilnehmende nicht.“

Heidegger fährt fort:

„Schon die Weise, in der die Worte auf die drei Zeilen verteilt sind – mit dem geheimnisvollen ‚aber‘, läßt sich kaum in ihrer Tragweite ausdenken. [...] Doch was ist Theilnahme? Finden wir noch ihr Eigenes, solange wir verkennen, daß Dichten und Denken im Sinne dieses Dichters die Urhandlungen sind?“²

¹ Der vorliegende Aufsatz geht auf einen Vortrag zurück, der am 24.05.2006 zur Eröffnung der von der Martin-Heidegger-Forschungsgruppe anlässlich von Heideggers 30. Todestag veranstalteten Tagung „Heidegger und die Dichtung“ (anstelle des ursprünglich vorgesehenen Vortrags von Franco Volpi) in Meßkirch gehalten wurde. Ein von den Veranstaltern angekündigter Tagungsband kam nicht zustande. Für die jetzige Veröffentlichung wurde der Beitrag überarbeitet und um einige Abschnitte ergänzt, die auch Literatur der jüngeren Zeit einbeziehen.

² Pieger (Hg.): Heidegger, Bodmershof: Briefwechsel, 143.