

**Europäische Hochschulschriften**

Publications Universitaires Européennes  
European University Studies

**Reihe XX**

**Philosophie**

Série XX    Series XX

Philosophie  
Philosophy

**Bd./Vol.149**



**PETER LANG**

Frankfurt am Main · Bern · New York · Nancy

Peter Lothar Oesterreich

**Philosophie, Mythos  
und Lebenswelt**

Schellings universalhistorischer  
Weltalter-Idealismus und die  
Idee eines neuen Mythos



**PETER LANG**

Frankfurt am Main · Bern · New York · Nancy

CIP-Kurztitelaufnahme der Deutschen Bibliothek

**Oesterreich, Peter Lothar:**

Philosophie, Mythos und Lebenswelt : Schellings  
universalhistor. Weltalter-Idealismus u.d.

Idee e. neuen Mythos / Peter Lothar

Oesterreich. - Frankfurt am Main ; Bern ; New  
York ; Nancy : Lang, 1984.

(Europäische Hochschulschriften : Reihe 20,  
Philosophie ; Bd. 149)

ISBN 3-8204-5244-3

NE: Europäische Hochschulschriften / 20

meiner Frau

ISSN 0721-3417

ISBN 3-8204-5244-3

©Verlag Peter Lang GmbH, Frankfurt am Main 1984

Alle Rechte vorbehalten.

Nachdruck oder Vervielfältigung, auch auszugsweise, in allen Formen  
wie Mikrofilm, Xerographie, Mikrofiche, Mikrocard, Offset verboten.

Druck und Bindung: Weihert-Druck GmbH, Darmstadt

"... daß es also auch nur Ein Höchstes ist,  
das in allem sich verwirklichen  
sich offenbaren will - Gott."<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Schröter, S.226

## Inhaltsverzeichnis

1. Einleitung	13
1.1. Die ungelöste Aufgabe einer Freilegung des originären Gesamtsinnes der W.A.	14
1.2. Grundzüge und Problemfelder der W.A.-Philosophie	19
1.3. Die hermeneutische Methode und die organische Struktur der Abhandlung	24
2. Die Problemexposition des universalhistorischen Weltalter-Idealismus	32
2.1. Das verschleierte Bild der Isis als Problem-metapher des historischen Idealismus	33
2.2. Der geschichtshermeneutische Orientierungsrahmen der W.A.-Philosophie	39
3. Die Rehabilitierung des historischen Sinnes philosophischer Wissenschaft	49
3.1. Geschichte im Horizont des poetischen Idealismus	50
3.1.1. Geschichte als Realprozeß progressiver Idealbildung	50
3.1.2. Die prästabilierte Harmonie von Freiheit und Notwendigkeit	54

3.1.3. Schauspiel und Geschichte: Die geschichtliche Lebenswelt als Produkt autopoetischer Sympraxis	57
3.1.4. Die produktive Einbildungskraft als Prinzip des poetischen Idealismus	61
3.2. Die Vollendung der Historie in der historischen Kunst	64
3.3. Schellings Kehre in den historiopoetischen Idealismus der W.A.-Philosophie	68
4. Die Lebensgeschichte des Absoluten als Gegenstand spekulativer Universalhistorie (Die philosophische Wiederholung mythologischer Thematik)	81
4.1. Philosophie als Biographie des Absoluten	81
4.2. Die ontobiologischen Grundlagen der W.A.-Konzeption	86
4.3. Spekulative Universalgeschichte und theogone Lebenswelt	92
5. Das spekulative Epos als formale Vollendung der Philosophie	105
5.1. Der epische Stil der W.A.: Die Erzählung als Form objektiver Wissenschaft	105
5.2. Die Rehabilitierung der Fabel als Form philosophischer Wahrheit	109

5.3. Das spekulative Epos als Vollendungsform philosophischer Wissenschaft	112
5.4. Der Übergang dialektischer Wissenschaft zum symbolischen System der Neuen Mythologie	117
6. Der methodische Stil der W.A.	131
6.1.1. Der innere Sinn als Organ universalhistorischer Erinnerung	132
6.1.2. Das transzendente Gedächtnis	136
6.1.3. Der interne Dialog als Verfahren transzendentaler Erinnerung	142
6.2. Philosophie und Theosophie: Das Verhältnis von Anschauung und Dialog innerhalb der transzendentalhermeneutischen Methodenkonzeption der W.A.	151
7. Die Idee der philosophischen Mythologie	165
7.1. Transzendente Schönheit und repoetisierte Lebenswelt im 'ältesten Systemfragment'	167
7.2. Neue Mythologie und personales Denken	179
8. Zusammenfassung der Forschungsergebnisse	197
Literaturverzeichnis	207

### 1. Einleitung

Das steigende Interesse am Thema 'Mythos' bezeugen die zahlreichen Veröffentlichungen neueren Datums.<sup>1</sup> Auch das von E. Husserl in die philosophische Diskussion eingeführte Lebensweltthema ist ausgehend von der Rezeption der 'Krisisschrift' zum Gegenstand eines über die reine Husserl-Forschung hinausgehenden philosophischen Interesses geworden.<sup>2</sup> Dieser vehemente Aufstieg beider Themen läßt sich als ein Indiz für die tiefgreifende Krisis der Philosophie als führendes Paradigma menschlicher Sinndeutung verstehen. Darüber hinaus artikuliert er ein allgemein geschärftes Problembewußtsein für die - wie Husserl formuliert - "... zunächst latente, dann aber immer mehr zutage tretende Krisis des europäischen Menschentums selbst, in der gesamten Sinnhaftigkeit seines kulturellen Lebens, in seiner gesamten 'Existenz.'"<sup>3</sup> Die Attraktivität mythischer oder vor- und außerwissenschaftlicher Weltanschauung markiert heute sicherlich ein Versagen der Philosophie in Hinsicht auf "... die Fragen nach Sinn oder Sinnlosigkeit dieses ganzen menschlichen Daseins."<sup>4</sup> Andererseits provoziert sie zu einer erneuten kritischen Selbstreflexion der Vernunft auf ihre geschichtliche Herkunft und ihr Verhältnis zum Mythos und zur Lebenswelt, von der sich eine Regeneration der Philosophie erwarten läßt.

Innerhalb dieses Problemhorizontes stellt sich u.a. die Aufgabe einer historischen Rückfrage auf die eventuell unterschätzte oder noch gar nicht gesichtete Bedeutsamkeit des Problemkomplexes Philosophie-Mythos-Lebenswelt für die Geschichte der Philosophie. Besonders interessant sind dabei diejenigen Philosopheme, die aus einer unserer heutigen Situation analogen Problemlage hervorgegangen sind und bisher ungehobene Elemente für ihre zukünftige Lösung enthalten. Innerhalb der Tradition des Deutschen Idealismus rücken unter diesem Gesichtspunkt Die Weltalter F.W.J. Schellings

in das Zentrum des Interesses.<sup>5</sup> Diese lange Zeit unveröffentlichten und unkonventionellen philosophischen Entwürfe aus den Jahren 1811-13 stellen die Dokumente eines universalhistorischen Philosophierens dar, dem sich besonders wegen seiner programmatischen Konzeption einer philosophischen Mythologie heute eine späte Wirkungsgeschichte eröffnen könnte.<sup>6</sup>

### 1.1. Die ungelöste Aufgabe einer Freilegung des originären Gesamtsinnes der W.A.

Schellings Weltalter-Entwürfe bezeugen den Versuch einer philosophischen Durchdringung der Zeiten. Auf der Suche nach dem Ursprung der sich geschichtlich überlagernden epochalen Weltgestalten des Universums schreibt er: "Das was jetzt zumal ist u. lebt ist darum nicht auf einmal entstanden; in einer undenklichen Reihe von Zeiten hat je die folgende die vorhergehende überdeckt; ..." <sup>7</sup>. Auch der Versuch einer Interpretation der W.A. gestaltet sich in einem besonderen Maße zu einem Unternehmen hermeneutischer Archäologie. Auf Grund ihrer Entstehungs- und bisherigen Rezeptionsgeschichte sind gerade sie der Verschüttungsgefahr und der Überlagerung durch wirkungsgeschichtlich dominante Philosopheme ausgesetzt.

Schon das Bruchstückhafte und die Variantenvielfalt der äußeren Textgestalt - von den geplanten drei Büchern kam nur das erste in drei Druckvarianten zur Ausführung - erschweren den Zugang zu einem Werk, das überdies nie seinem embryonalen Entwurfscharakter entwachsen und in eine zeitgenössische Öffentlichkeit herausgetreten ist. Hinsichtlich einer Primärrezeption hatten die W.A. nie „ihre“ Zeit. Eine eingehendere fachphilosophische Besprechung setzte erst über einhundertdreißig Jahre nach der Niederschrift infolge der Veröffentlichung der 'Urfassungen' durch M. Schröter im Jahre

1946 ein. Der fragmentarische Charakter, das Fehlen einer zeitgenössischen Wirksamkeit, die Hinwendung des späten Schelling zur faßlicheren Philosophie der Mythologie und Offenbarung, die rezeptionsgeschichtliche Dominanz Hegels und seiner Deutung des Deutschen Idealismus führten zu diesem weitgehenden Ausfall geschichtlicher Wirksamkeit. Allerdings wurde das Absinken des Publikumsinteresses und der die W.A. auch in der Sekundärliteratur begleitende Topos, es handele sich hier um ein Dokument eines gedanklichen Scheiterns, durch die überzogenen und nie eingelösten Vorankündigungen Schellings mit hervorgerufen. So heißt es z. B. am 14. August 1814 in einem Brief an den Verleger Cotta, in welchem Schelling die baldige Herausgabe des ersten Teiles der W.A. ankündigt: "Ich kann diesen wie das ganze Werk im Grunde für die Frucht alles meines Fleißes seit bald 20 Jahren angeben. Ob und wann auch das darin enthaltene System siegen wird: Auf jeden Fall wird dieß Buch ein klassisches seyn für diese Denkart, zu dem ich selbst nichts hinzuzusetzen noch zu ändern haben werde."<sup>8</sup> Dagegen stellen die uns vorliegenden Entwürfe keineswegs die gelungene Summe eines Denkens in klassischer Vollendungsgestalt dar, sondern das auf den ersten Blick enttäuschende Ergebnis einer aus Unentschlossenheit unabgeschlossenen Werkgenese. Damit scheint hier wieder zuzutreffen, was Hegel schon über das Philosophieren des frühen Schelling behauptete: "Denn sie ist noch nicht ein in seine Glieder organisiertes wissenschaftliches Ganzes, ... Diese Philosophie ist noch in der Arbeit ihrer Evolution begriffen, noch nicht zur reifen Frucht gezeitigt; es ist nur ihre allgemeine Idee anzugeben."<sup>9</sup> Hegels Unterscheidung zwischen der systematischen Ausarbeitung und der allgemeinen Idee eines Philosophierens ermöglicht hinsichtlich der W.A. neben der vorläufigen Suspension der Rede vom Scheitern dieser Philosophie zugleich eine differenzierte hermeneutische Fragestellung. Es erhebt sich nämlich die Frage, ob das Weltalter-Unternehmen auch von der sich in den Entwurfs-

fragmenten abzeichnenden Gesamtidee zum Scheitern verurteilt war oder das Werk trotz seines bruchstückhaften Äußeren dennoch das Evolutionsprodukt eines akzeptablen philosophischen Gesamtsinnes darstellt.

Die bisherige Geschichte der fachphilosophischen W.A.-Rezeption zeigt, wie schwierig es ist, im Gegenzug gerade gegen das hegelianisch geprägte Idealismusbild die originären und innovativen Ideen der W.A.-Philosophie freizulegen. Der erste eingehende Versuch einer W.A.-Interpretation stammt von H. Fuhrmans.<sup>10</sup> Gegen das damals allgemein akzeptierte Bild vom dynamischen Pantheisten arbeitet Fuhrmans die These heraus, Schelling gehe es in den Jahren 1806-21 um die Rekonstruktion einer christlichen Philosophie auf dem Boden des Idealismus in der Form eines "... explikativen Theismus ..."<sup>11</sup>. Allerdings gilt das Hauptinteresse dieser Arbeit den geistesgeschichtlichen und biographischen Bezügen. Symptomatisch für Fuhrmans' existentiell-biographischen Interpretationsansatz ist die Begründung des Scheiterns der W.A. Schellings durch eine "... biologische Wende um das vierzigste Lebensjahr ..."<sup>12</sup>. In der Bewertung des Gedankenstils zeigt er sich trotz seiner Bemühungen um den Eigenwert des Schellingschen Philosophierens noch vom Systemrationalismus Hegels eingenommen.<sup>13</sup> Anhand dieses heterogenen Maßstabes und mittels der Konstruktion eines Einbruches der Uferlosigkeit der theosophischen Gedankenwelt entfernt Fuhrmans die Weltalter-Philosophie vom "... Boden verantwortlicher Wissenschaft ..."<sup>14</sup>. Sein Gesamturteil lautet lakonisch: "Konstruktion wurde zu vager Spekulation."<sup>15</sup>

Die Interpretationen von W. Wieland und J. Habermas versuchen dagegen in die immanente Problematik der W.A.-Fragmente selbst einzudringen.<sup>16</sup> Beide Auslegungen leitet das Interesse an den hier niedergelegten Erkenntnissen zur geschichtlichen Grundverfassung menschlicher Existenz und führt beide Interpreten zu dem ambivalenten Ergebnis: Aus der konsta-

statierten Diskrepanz der von Schelling entdeckten temporal-existentialen Phänomene und seiner gegenläufigen metaphysischen Systemintention resultiere das Scheitern der W.A.. Diese erscheinen so jeweils als der Ausdruck einer vor der metaphysiksprengenden Entdeckung der radikalen Geschichtlichkeit menschlicher Existenz in die Sicherheit der Tradition zurückweichenden geistigen Inkonsequenz. Für Habermas zeigt sich die "... Frage nach dem geschichtlichen Gott ..."<sup>17</sup> als das leitende Grundproblem, das Schelling in das Dilemma führe: "Der geschichtliche Gott ist zwar geschichtlich, aber kein Gott, und der ewige Gott ist zwar ein Gott, aber nicht geschichtlich."<sup>18</sup> Das aus dieser Zwiespältigkeit resultierende "... Scheitern ist das Drama, das sich in den drei W.A.-Fragmenten vollzieht."<sup>19</sup> Ebenso stellt Wielands Abhandlung zu den temporalontologischen Grundlagen der W.A. die inhaltliche wie methodische Heterogenität der Fragmente heraus. Die Inkohärenz der sich im Text bekundenden Erfahrung ekstatischen Zeitlichkeit einerseits und des traditionellen Sukzessionsmodells andererseits verweist für Wieland auf eine "... Diskrepanz zwischen Schellings systematischen Wollen und der Selbsterfahrung ursprünglicher Phänomene ..."<sup>20</sup>. Vor dem Hintergrund von M. Heideggers kritischer These von dem prinzipiell "... Ungedachten ..."<sup>21</sup> der Metaphysik diagnostiziert Wieland im Denken Schellings, das unter dem "... Banne der Tradition und unter dem Zwang seiner eigenen systematischen Intentionen und seines metaphysischen Ansatzes ..."<sup>22</sup> stehe, eine undurchschaute Tendenz zur Umdeutung ursprünglicher Zeiterfahrungen. Ähnlich wie Habermas, der in den W.A.-Entwürfen einen zunehmenden Entzug der phänomenalen Basis feststellt<sup>23</sup>, kommt Wieland zu dem Ergebnis: "... die Weltalterphilosophie führte in ihrer Konsequenz, nämlich durch ihr mythologisches Programm, zur Selbstaufhebung alles denkerisch ausweisbaren Philosophierens ..."<sup>24</sup>.

Diese im ganzen enttäuschenden Ergebnisse der durch Schröters

Textedition initiierten W.A.-Forschung der fünfziger Jahre sind sicherlich mitverantwortlich dafür, daß das spezielle Forschungsinteresse für die W.A. in der Folgezeit stark nachließ. Wie gering die Aussicht eingeschätzt wurde, in den Fragmenten einen wenigstens der Idee nach einheitlichen Entwurf eines auch methodisch gesicherten Philosophierens entdecken zu können, belegt eine spätere Arbeit von J. Habermas mit dem bezeichnenden Titel Dialektischer Idealismus im Übergang zum Materialismus.<sup>25</sup> Den W.A. wird in dieser Interpretation nunmehr nur eine transitorische Bedeutung zugestanden. Habermas versucht hier, den historischen Idealismus in seinen krypto-materialistischen Elementen zu dechiffrieren und in seinen von Schelling angeblich gescheuten Konsequenzen aufzuweisen.<sup>26</sup> Dieses Resultat spielt eine neue Variante des Zweideutigkeitstopos aus, nämlich den als Idealisten verhüllten materialistischen Schelling.

Insgesamt erscheinen die W.A. im Spiegel ihrer Rezeptionsgeschichte betrachtet als ein hermeneutisches Rätsel. Im Medium der neoidealistischen, existentialontologischen, existentiellen und neomarxistischen Interpretationsinteressen zerlegt sich der Textkorpus trotz mancher die Interpretieren ansprechender Passagen in ein insgesamt inkonsequentes und vom Gesamtstil her unakzeptables Stückwerk. Die wenigen bisher vorliegenden eingehenden Interpretationsversuche bleiben mit dem Defizit belastet, einen inhaltlich wie methodischen Gesamtsinn der W.A. nicht aufweisen zu können, so daß im Überblick über die bisherige W.A.-Forschung immer noch das Urteil H. Zeltner's gilt: "Die 'Weltalter' sind weder in ihrem ursprünglich allein bekannten Text noch in den verschiedenen Urfassungen, ... , so zum Gegenstand einer philosophischen Interpretation gemacht worden, daß ihr Sinn wirklich erschlossen und das noch im Scheitern große Unternehmen Schellings wirklich verständlich geworden wäre."<sup>27</sup> Die Freilegung des originären Gesamtsinnes der W.A. stellt

die Hauptaufgabe der folgenden Interpretation dar.

## 1.2. Grundzüge und Problemfelder der W.A.-Philosophie

Die Schwierigkeiten des Verständnisses der W.A. gründen neben ihrem fragmentarischen Charakter und der auf den ersten Blick verwirrenden Variationenvielfalt mit ihren Umstellungen, Neuformulierungen und Abbrüchen in der allumfassenden Konzeption des Vorhabens selbst. Allein der thematische Umfang sollte die Totalität der Seinsgeschichte umspannen. Mit der Darstellung einer 'Vorwelt' ewiger Theogonie, weiter einer der Naturwelt korrelierenden Geisterwelt und schließlich der utopischen Einigung beider in der absoluten Zukunft einer 'Nachwelt' sollten die W.A. einen Einblick in eine Mehrzahl unterschiedlich verfaßter Welten geben, der die kosmologischen Vorstellungen des alltäglichen wie wissenschaftlichen Bewußtseins von der homogenen Uniformität der Welt überschreitet.<sup>28</sup> Eine neben der Ungewöhnlichkeit der geschichtlichen Darstellungsabsicht einer Folge epochal sich zeitigender und untereinander polyformer Welten weitere Auslegungsschwierigkeit bilden die mit dem Gedanken einer philosophischen Universalgeschichte verknüpften Nebenmotive, deren Verschränkung den W.A.-Fragmenten das Gepräge einer oft anscheinend ungeklärten Mehrdimensionalität der Gedankenführung geben. Es ist deshalb ratsam, sich einen vorläufigen Überblick über die Grundzüge und Problemfelder dieses Philosophierens zu verschaffen.

Schellings universalhistorische Philosophie wird von dem erklärten Leitinteresse getragen, "... die ganze Geschichte der Welt anzusehen als eine fortschreitende Offenbarung Gottes."<sup>29</sup> Das Seiende im ganzen soll aus der spekulativen Einsicht in seinen einheitlichen Sinn erklärt werden. Diese philosophische Grundaufgabe besteht für Schelling darin,

die Gesamtheit des Faktischen als einer universalgeschichtlichen Grundbewegung zugehörig verständlich zu machen, deren ermöglichender und durchdringend-bestimmender Sinn - so die spekulative Grundidee Schellings - die Offenbarung des Absoluten darstellt. Damit bestimmt sich die W.A.-Philosophie als eine geschichtliche Ontotheologie, in deren Struktureinheit sich Theogonie und Kosmogonie verschränken. Da auch die Anthropogenese zu dieser Gesamtstruktur gehört, läßt sich die W.A.-Philosophie als eine spekulative Rekonstruktion des geschichtlichen Universums begreifen, die die klassischen Themen der Metaphysik in einer dynamischen Verknüpfung von Theo-, Kosmo- und Anthropogenese erneut behandelt. Für den inneren Aufbau der W.A. ergibt sich damit eine charakteristische Verbindung von Theobiographie und mundaner Polyhistorie: Die Lebensperioden des sich offenbarenden Urwesens erweisen sich als epochale Folge unterschiedlicher Welten. 'Weltalter' ist somit der Name für einen Integrationsbegriff, der die theo-, kosmo- und anthropologischen Bestimmungsmomente der universalen Geschichtskonstruktion beinhaltet. Mit dieser thematischen Absicht - "... die Geschichte der Entwicklung des Urwesens haben wir uns vorgesetzt zu beschreiben ..." <sup>30</sup> - eröffnet sich die Mythologie-Problematik der W.A.. Als Darstellung der Evolution des göttlichen Urwesens, die zugleich eine Geschichte der Welt- und Menschwerdung umfaßt, bieten die W.A. eine philosophische Auseinandersetzung mit mythologischer Thematik dar, von der her sich die Perspektive eines neuen Mythos ergibt.

Die skizzierte Thematik der W.A. erforderte für Schelling auch eine Reformation der Philosophie als Wissenschaft. In den W.A. stellt sich für ihn die schwierige epistemologische Aufgabe der Ausarbeitung einer radikal historischen Philosophie. Denn mit der inhaltlichen Wende zur Universalhistorie stellt sich für die Form und den Gedankenstil folgerichtig die Frage: "Warum war oder ist es bis jetzt un-

möglich, daß sie, dem Wort und der Sache nach Historie, es auch der Form nach ist?" <sup>31</sup> Die adäquate wissenschaftliche Form historischer Vernunft stellt das zentrale epistemologische Problem der W.A. dar. Schelling geht es dabei um eine Restitution des Wesens der Philosophie als Wissenschaft, die inhaltlich und formal der Geschichtlichkeit ihres Gegenstandes zu entsprechen vermag. Befreit von aller subjektiven Reflexion soll sie das bloße Medium der Repräsentation ihres Gegenstandes sein, der "... Entwicklung eines wirklichen, lebendigen Wesens, die in ihr sich darstellt." <sup>32</sup> Im Zuge dieser Reformation vollzieht sich auch eine Regeneration der Metaphysik durch die Zusammennahme tradierter Thematik in die Einheit eines genetischen Zusammenhanges. Damit die Integration der thematischen Elemente in das Einheitsgefüge der universalen Seinsgeschichte gelingen konnte, sah sich Schelling zu einer Neufassung theologischer, kosmologischer und anthropologischer Sachverhalte genötigt. Dabei hat u.a. der Rückgriff auf naturphilosophische Erkenntnisse den Sinn, durch Rückgründung der Philosophie auf eine 'physische' Basis die durch den Zug zur "... Hyperphysik ..." <sup>33</sup> bodenlos gewordene überlieferte Metaphysik in der gewandelten Gestalt einer geschichtlichen Metaphysik zu erneuern. Hierbei besteht die Schwierigkeit nicht so sehr in der Erfindung neuer Thematik, sondern der Aneignung der Tradition in einer neuen und wissenschaftlich akzeptablen Form. Die "... dagewesene Wahrheit wieder geltend machen ..." <sup>34</sup>, das ist der Anspruch von Schellings W.A.-Philosophie, deren geistige Herkunft - gemäß ihrem Selbstverständnis - weit über den Gesichtskreis den neuzeitlichen Denkens zurückzuverfolgen ist.

Die radikal geschichtliche Intention der W.A. führt ferner das Problem einer adäquaten äußeren Darstellungsform der Philosophie mit sich. Die Präsentationsform realgeschichtlicher Totalität kann nach Schelling nicht das dialektische System, sondern nur die Präsentation des Gewußten in

einfacher Erzählung sein. Das Ideal philosophischer Universalhistorie ist in dieser Hinsicht die Vollendung der Rekonstruktion der Seinsgeschichte in der Form rein epischer Darlegung, in der sich die Vielfältigkeit des faktischen Geschehens in der Simplizität einer Erzählung versammelt und geklärt hat, so daß "... die Fabel wieder zur Wahrheit und die Wahrheit zur Fabel wird ..." <sup>35</sup>.

Trotz der angezielten episch-poetischen Vollendungsgehalt bildet die W.A.-Philosophie keineswegs den Typus eines unmethodischen Philosophierens. Gerade sie soll das Ergebnis eines dialektisch kontrollierten Verfahrens seingeschichtlicher Rekonstruktion darstellen. Besonders in der W.A.-Einkleitung finden sich methodologische Passagen, die in der Auseinandersetzung einerseits mit der Theosophie und andererseits mit der reinrationalistischen Systemphilosophie, einen eigenen Methodenstil herausstellen. Dabei stellt sich für das seinsgeschichtliche Rekonstruktionsverfahren vorgängig das erkenntnistheoretische Problem, wie innerhalb der selbst innergeschichtlichen Existenz des Philosophierenden eine das Ganze der Geschichte erfassende Einsicht überhaupt möglich ist.

Eine die inhaltlichen, formalen und methodischen Aspekte gleichermaßen betreffende Problematik ist die der Zeit. Schellings Entdeckung des organischen Wesens der Zeit bildet den hermeneutischen Schlüssel zur gesamten W.A.-Komposition, von der er schreibt: "Ich habe gewagt, die Gedanken, welche sich mir über das Organische der Zeit und der drey großen Abmessungen der selben, die wir als Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft unterscheiden, durch oft wiederholte Betrachtung gebildet haben, schriftlich aufzuzeichnen ..." <sup>36</sup> Die Zeitanalyse - gewonnen innerhalb von Untersuchungen zur geschichtlichen Grundverfassung überhaupt - bildet das Fundament für die seinsgeschichtliche Makrokomposition. Die Darstellung der Entwicklungsgeschichte des

Urlebendigen gründet sachlich in einer ausweisbaren Elementaranalyse der Lebendigkeit des Lebendigen überhaupt. Die W.A.-Spekulation erhebt sich so auf der Grundlage einer Ontobiologie, deren Zentralstück eine Phänomenologie der Temporalität des Lebendigen bildet. Die ontologische Idee einer allgemeinen Grundform evolutiv-organischer Zeitigung stellt das Zentrum Schellingscher Theoriebildung dar, durch das sich die Kommensurabilität der Strukturen auf der Gegenstands- und der Darstellungsebene ergeben.

Mit den philosophieimmanenten Problemen ist allerdings noch nicht die weitreichenste Fragestellung der W.A.-Unternehmung erwähnt. In dem schon zitierten Brief an Cotta behauptet Schelling: "In den Weltaltern ist nicht allein ein vollständiges metaphysisches System enthalten. Alle Ansichten sind zu dem Punkt geführt, wo sie schlechterdings in's Leben eingreifen müssen." <sup>37</sup> Schelling verspricht sich hier von der W.A.-Philosophie eine Wirkung in der Lebenswelt. Damit führen die W.A. die philosophietranszendierende Tendenz der Bewegung des Deutschen Idealismus weiter fort, die sich schon im sogenannten 'Ältesten Systemprogramm des deutschen Idealismus' ausspricht. <sup>38</sup> Die wirkungsgeschichtliche Absicht ist eine philosophische Sinnstiftung mit dem Ziel einer universalen Versöhnung von Philosophie und Lebenswelt. Den Weg dazu sieht Schelling in der naturphilosophischen Regeneration der Philosophie, die gereinigt von aller bloß erkünstelten Spekulation mit ihrer neugewonnenen Plastizität und Anschaulichkeit von selbst lebensweltliche Allgemeinverständlichkeit besitzen müßte. Durch die daraus resultierende Popularität - so hofft Schelling - müßte sich die Verschmelzung der sonst voneinander isolierten Welten zur Einheit einer utopischen Integralwelt von selbst ergeben. "Dann wird zwischen der Welt des Gedankens und der Welt der Wirklichkeit kein Unterschied mehr seyn. Es wird Eine Welt seyn, und der Friede des goldenen Zeitalters zuerst in der einträchtigen Verbindung aller Wissenschaft sich

verkünden."<sup>39</sup>

Allerdings darf bei einer Beurteilung die Vorläufigkeit und Unabgeschlossenheit der W.A. in der vorliegenden Textgestalt nicht verkannt werden. Auch ihre Komplettierung und Ausarbeitung zu dem drei Bücher umfassenden Gesamtwerk hätte ihnen nicht den provisorischen Charakter genommen und sie zum Ideal eines spekulativen Epos vollendet. Sie werden auch von Schelling einschränkend lediglich als ein "... Versuch ..., der zu jener künftigen objektiven Darstellung der Wissenschaft einige Vorbereitung enthält, ..." <sup>40</sup> bezeichnet und bleiben aufgrund dieses Experimentalcharakters insgesamt noch forschend-vorläufiges Philosophieren, das das Ziel der reinen Erzählung der Geschichte des Seins noch außer sich hat. "Nicht Erzähler können wir seyn, nur Forscher ..." <sup>41</sup>.

### 1.3. Die hermeneutische Methode und die organische Struktur der Abhandlung

Die folgende Abhandlung versucht, die hermeneutische Aufgabe der Freilegung des Gesamtsinnes der W.A. zu lösen. Sie wird sich deshalb auf die programmatisch relevanten Passagen der W.A.-Entwürfe konzentrieren. Dabei soll eine interpretatorische Doppelstrategie verfolgt werden. Mit der Interpretation der W.A.-Philosophie soll nämlich zugleich eine Reinterpretation der Begriffe Philosophie, Mythos und Lebenswelt verbunden sein. Die Auslegung der W.A. wird sich dabei um eine Rekonstruktion des in den Texten niedergelegten Selbstverständnisses dieses Philosophierens bemühen. Sie besitzt damit den Charakter einer komparatistisch-rekonstruktiven Textinterpretation, deren werkzentrierte Intention aber für das Textverständnis notwendige Exkurse einschließt. Diese Rehabilitierung des Grundsatzes der älteren Hermeneutik, daß der Autor sui ipsius interpres sei, soll aber

keineswegs einen Rückfall in eine naive Methodologie bedeuten. Die gesprächshafte Kommunikationssituation des hermeneutischen Verfahrens mit ihrer "... Logik von Frage und Antwort ..." <sup>42</sup> darf innerhalb einer kritischen Interpretation nicht übergangen werden. Sie eröffnet die methodisch fruchtbare Möglichkeit der expliziten Anfrage an die W.A.-Texte, ob sie sich als eine spezifische Antwort auf den Problemkomplex Philosophie-Mythos-Lebenswelt erschließen. Umgekehrt bieten die sich innerhalb der Interpretation eröffnenden Sinnmöglichkeiten dieser drei Begriffe die anschließende Möglichkeit für eine kritische Rückfrage an das Gegenwartsbewußtsein. Allerdings verlangt ein solches Verfahren der Reinterpretation erst einmal eine Epochē von ihren heute gängigen Füllungen, um so die Offenheit für die Realisation neuer Sinnmöglichkeiten während der W.A.-Interpretation zu gewährleisten. Die Bauform der Abhandlung soll der explikativen Zirkelstruktur des Verstehens entsprechen. <sup>43</sup> Sie kann insofern als organisch bezeichnet werden, als ausgehend von einer Exposition des Ganzen über eine Analyse der Teilaspekte zu einer abschließenden und re-synthetisierenden Zusammenfassung fortgeschritten werden soll.

Dieser Interpretationsweg von der inventiven Synthesis über die analytische Artikulation zur Rekapitulation gliedert sich wie folgt: Das 2. Kapitel stellt anhand einer Interpretation des W.A.-Mottos die leitende Vorgabe des geschichtshermeneutischen Orientierungsrahmens der W.A.-Philosophie heraus. Es folgt die Untersuchung der Genesis des historiopoetischen Real-Idealismus innerhalb der Denkgeschichte Schellings. Das 4. Kapitel bringt dann die thematische Analyse spekulativer Universalhistorie als Biographie des Absoluten unter besonderer Berücksichtigung der temporalen und ontobiologischen Problematik. Der Aspekt der wissenschaftlichen Darstellungsform wird ferner zu einer Behandlung des Mythologie-Problems und der Rekonstruktion

des Begriffs eines spekulativen Epos führen. Der eigentümliche Methodenstil der W.A. soll dagegen das Thema des 6. Kapitels sein. Die Untersuchung der philosophietranszendenten Problematik der zukünftigen Integration von Philosophie und Lebenswelt, die einen Vergleich mit dem sogenannten 'Ältesten Systemfragment des deutschen Idealismus'<sup>44</sup> enthält, wird sich daran anschließen. Den Abschluß der Arbeit wird schließlich das 8. Kapitel mit der Rekapitulation der Forschungsergebnisse bilden.

Anmerkungen zum 1. Kapitel:

<sup>1</sup> Als Anthologien zum Thema 'Mythos' liegen u.a. vor: K. Kerényi, Die Eröffnung des Zugangs zum Mythos, Ein Lesebuch, Darmstadt, 1976; M. Fuhrmann (Hrsg.), Terror und Spiel, München, 1970 und H. Poser (Hrsg.), Philosophie und Mythos, Ein Kolloquium, Berlin, 1979

Unter den Monographien ist immer noch grundlegend: E. Cassirer, Philosophie der symbolischen Formen, Zweiter Teil, Das mythische Denken, Darmstadt, 1973. Bezüglich neuerer Veröffentlichungen siehe u.a.: M. Djuric, Mythos, Wissenschaft, Ideologie, Amsterdam, 1979; H. Blumenberg, Arbeit am Mythos, Frankfurt, 1981 und M. Frank, Der kommende Gott, Vorlesungen über die Neue Mythologie, Frankfurt a. M., 1982

<sup>2</sup> Zum Lebensweltthema siehe u.a.: G. Brand, Die Lebenswelt, Eine Philosophie des konkreten Apriori, Berlin, 1971; E. Ströker (Hrsg.), Lebenswelt und Wissenschaft in der Philosophie Edmund Husserls, Frankfurt a. M., 1979 und A. Schütz, T. Luckmann, Strukturen der Lebenswelt, Bd.1, Frankfurt a. M., 1979

<sup>3</sup> E. Husserl, Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie, Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie, hrsg. v. E. Ströker, Hamburg, 1977, S.4f.

<sup>4</sup> ebd., S.12

<sup>5</sup> Im folgenden wird zitiert aus: F.W.J. Schelling, Ausgewählte Werke, Darmstadt, 1976, unveränderter reprographischer Nachdruck aus: F.W.J. von Schelling, Sämtliche Werke, hrsg. v. K.F.A. Schelling, Bd.1-14, Stuttgart, 1856-1861; die Bandzahl wird durch arabische Ziffern angegeben, die Bände der zweiten Abteilung sind dabei gezählt als Band 11-14. Ferner siehe: F.W.J. v. Schelling, Die Weltalter, Fragmente,

In den Urfassungen von 1811 und 1813, hrsg. v. M. Schröter, München, 1956; Dieser Textausgabe wird künftig mit der Sigle 'Schröter' zitiert.

<sup>6</sup> Dabei konnte bei der vorliegenden Arbeit auf keine eingehende Abhandlung der Mythos-Problematik in den W.A.- zurückgegriffen werden. Die beiden Monographien von K.-H. Volkmann-Schluck und J. Hennigfeld beziehen sich auf die Gebiete der Identitäts- bzw. Spätphilosophie Schellings. (K.-H. Volkmann-Schluck, Mythos und Logos, Interpretationen zu Schellings Philosophie der Mythologie, Berlin, 1969; J. Hennigfeld, Mythos und Poesie, Interpretationen zu Schellings "Philosophie der Kunst" und "Philosophie der Mythologie" Meisenheim am Glan, 1973)

<sup>7</sup> Schröter, S.221f.

<sup>8</sup> Schelling und Cotta, Briefwechsel 1803-1849, hrsg. v. H. Fuhrmans und Liselotte Lohrer, Stuttgart, 1965, S.87

<sup>9</sup> G.W.F. Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III, hrsg. v. E. Moldenhauer und K.M. Michel, Frankfurt a. M., 1971, S.423

<sup>10</sup> H. Fuhrmans, Schellings Philosophie der Weltalter, Schellings Philosophie in den Jahren 1806-1821, Zum Problem des Schellingschen Theismus, Düsseldorf, 1954

<sup>11</sup> Siehe bes. ebd., S.450ff.

<sup>12</sup> ebd., S.202

<sup>13</sup> "Schellings Denken hat ja immer im Konstruktiven gelebt. Hier gab es nicht die Intensität jenes bohrenden kontinuierlichen Denkens, das von der Sache her seinen Fortgang findet, indem es ihrer innersten Dialektik nachgeht -

dieses Denken, das Hegel so ausgezeichnet hat."(ebd., S.201)

<sup>14</sup> ebd., S.201

<sup>15</sup> ebd.

<sup>16</sup> W. Wieland, Schellings Lehre von der Zeit, Grundlagen und Voraussetzungen der Weltalterphilosophie, Heidelberg, 1956; J. Habermas, Das Absolute und die Geschichte, Von der Zweispältigkeit in Schellings Denken, Bonn, 1954

<sup>17</sup> J. Habermas, Das Absolute und die Geschichte, S.322

<sup>18</sup> ebd., S. 372f.

<sup>19</sup> ebd., S.343

<sup>20</sup> W. Wieland, Schellings Lehre von der Zeit, S.55

<sup>21</sup> ebd., S.94

<sup>22</sup> ebd., S.54f.

<sup>23</sup> J. Habermas, Das Absolute und die Geschichte, S.380

<sup>24</sup> W. Wieland, Schellings Lehre von der Zeit, S.20

<sup>25</sup> J. Habermas, "Dialektischer Idealismus im Übergang zum Materialismus - geschichtsphilosophische Folgerungen aus Schellings Idee einer Contraction Gottes", in: ders., Theorie und Praxis, Sozialphilosophische Studien, Neuwied u. Berlin, 1969, S.108-161

<sup>26</sup> ebd., S.134f.

<sup>27</sup> H. Zeltner, Schelling-Forschung seit 1954, Darmstadt,

1975, S.67

28 Ein Überblick über die geplante Makrokomposition der W.A. findet sich in: H. Fuhrmans, Schellings Philosophie der Weltalter, S.309ff.

29 Schelling, Bd.8, S.305

30 Schröter, S.10

31 ebd., S.112

32 ebd., S.111

33 ebd., S.196

34 Schelling, Bd.8, S.270

35 Schröter, S.112

36 ebd., S.13

37 Schelling und Cotta, S.87

38 Schellingiana rariora, hrsg. v. Luigi Pareyson, Torino, 1977, S.51ff.

39 Schröter, S.118

40 ebd.

41 ebd.

42 H.-G. Gadamer, Wahrheit und Methode, Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, Tübingen, <sup>4</sup>1975, S.351

43 Zur Zirkularität des Verstehens aus existential-ontologischer Sicht: M. Heidegger, Sein und Zeit, Tübingen, <sup>12</sup>1972, S.152f.

44 Schellingiana rariora, S. 51ff.

## 2. Die Problemexposition des universalhistorischen Weltalter-Idealismus

Schon die ersten eingehenden Interpretationen der W.A. entdeckten in ihnen einen Idealismus von realhistorischem Grundcharakter. So hebt J. Habermas in seiner Abhandlung mit dem sprechenden Titel Das Absolute und die Geschichte den "... Zug der Freiheitsproblematik..., der tief in das geschichtliche Leben hineinführt ..." <sup>1</sup> hervor. W. Wieland betont ferner in seiner W.A.-Interpretation die Aufhebung des ahistorischen Idealismus durch die selbstkritische Reflexion auf seine eigene geschichtliche Bedingtheit und urteilt: "Dies war die Geburtsstunde des historischen Bewußtseins." <sup>2</sup> Das problematische Verhältnis von Absolutheit und Geschichtlichkeit und die Reflexionsfigur der Vernunft auf ihre geschichtliche Bedingtheit bilden bis heute Hauptthemen der Forschung. <sup>3</sup>

Im folgenden soll die Problemgestalt des universalhistorischen W.A.-Idealismus aus den bisher nicht zureichend interpretierten Eingangssätzen der Einleitung gewonnen werden. Sie lauten:

"Das Vergangene wird gewußt, das Gegenwärtige wird erkannt, das Zukünftige wird geahndet.

Das Gewußte wird erzählt, das Erkannte wird dargestellt, das Geahndete wird geweissagt." <sup>4</sup>

Diese beiden Spruchformeln bilden das Proömium der programmatischen Einleitung. Sie enthalten in nuce die gedanklichen Leit motive und den hermeneutischen Bezugsrahmen des intendierten Gesamtwerkes. Die Kenntnis des von W. Schröter edierten sogenannten 'frühesten Konzeptblattes' erlaubt es, sie im folgenden aus dem entstehungsgeschichtlich frühesten Kontext der Schellingschen W.A.-Produktion zu interpretieren. <sup>5</sup>

### 2.1. Das verschleierte Bild der Isis als Problemmetapher des historischen Idealismus

Die beiden proömialen Eingangsformeln der W.A.-Druckfassungen finden sich in den vorausgehenden Entwürfen nicht in einer exponierten Anfangsstellung, sondern eingebunden in einen gedanklichen Zusammenhang. In der konzeptionellen Keimzelle der W.A., dem sogenannten 'frühesten Konzeptblatt', wird durch den Kontext deutlich, wie sie aus dem Ursprungsproblem des Werkes hervorgegangen sind.

Die betreffende Problemlage wird von Schelling durch die Verwendung eines durch Schiller bekannt gewordenen Bild- und Spruchmotives veranschaulicht. <sup>6</sup> So heißt es am Anfang des 'frühesten Konzeptblattes': "'Ich bin das, was da war, was (da) ist und was (da) seyn wird, meinen Schleyer hat kein Sterblicher aufgehoben', so redete nach einiger Erzählung, unter dem Schleyer des Isisbildes das geahndete Urwesen einst im Tempel zu Sais den Wanderer an." <sup>7</sup> Diese szenische Konfiguration des ahnenden Wanderers vor dem verschleierten Isisbild allegorisiert die Beziehung des endlich-menschlichen Erkenntnisstrebens zur göttlichen Weisheit. Die Differenz zwischen der menschlichen und der göttlichen Intelligenz versinnbildlicht der Schleier, der das Götterbild verhüllt.

Das Motiv des verschleierten Isisbildes stellt spätestens seit der Veröffentlichung von Schillers philosophischem Lehrgedicht "Das verschleierte Bild zu Sais" im Jahre 1895 einen literarischen Topos für die allegorische Darstellung der Verhülltheit der Wahrheit dar. <sup>8</sup> Im Dichtungsfragment "Die Lehrlinge zu Sais" wird es zu einem Zentralsymbol des magischen Idealismus des Novalis. <sup>9</sup> Parallel dazu dient der Topos "... verschleierte Göttin..." <sup>10</sup> in der für die spekulative Naturphilosophie Schellings programmatischen Einleitung in die "Ideen zu einer Philosophie der Natur" schon als Problemmetapher. Sie veranschaulicht dort die natur-

philosophische Grundaufgabe der Freilegung der Idee von Natur. Die Wiederaufnahme dieses Motives in den W.A.-Entwürfen bedeutet sowohl eine Anknüpfung als auch eine Weiterführung des repräsentierten Grundproblems: die Verhülltheit des Absoluten für das menschliche Bewußtsein.

Dessen Grundcharakter ist die bloße Ahnung, deren Ambivalenz durch den ikonographischen Kontext des Isismotives deutlich wird. Einerseits bleibt das Verschleierte vor dem Blick des Betrachters verborgen, andererseits verweist die Verhüllung als solche auf das von ihr Verdeckte und bringt es als ein unbestimmbares Dahinter in den intentionalen Horizont des Betrachters ein. Das ahnende Bewußtsein bestimmt sich somit durch die Differenz von Unerreichbarkeit und gleichzeitig unaufgebarerer Verwiesenheit. Im Motiv des verschleierte Isisbildes veranschaulicht sich also die Ansicht des Sterblichen, dem die erfüllte Erkenntnis unverdeckter Wesenseinsicht trotz aller Bestrebungen nie gelingen kann. Innerhalb des Deutschen Idealismus versinnbildlicht das Isisbild als Problem-metapher die durch den Kritizismus Kants markierte Ausgangssituation, dessen erkenntnistheoretisch restriktiver Charakter - der sich besonders in der Differenz von Erscheinung und Ding an sich artikuliert - die idealistischen Unternehmungen zur 'Entschleierung' des Absoluten provozierte.<sup>11</sup>

Innerhalb der W.A.-Konzeption repräsentiert die Isis-metapher eine für den historischen Idealismus typische temporale Problemstellung. Schelling betont diese Wendung durch die Verknüpfung des Bildmotives des verschleierte Götterbildes mit dem Spruchmotiv, das eine temporal bestimmte Selbstdefinition des Absoluten enthält.

Das Absolute spricht sich hier als das Subjekt aus ("Ich bin..."), das allem im Horizont der Zeit Existierenden ("... das, was da war, was (da) ist und was (da)

seyn wird ..." <sup>12</sup>) zugrunde liegt. Das Seiende im ganzen, insofern es in der dreidimensionalen Horizontdifferenz von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft begegnet, bedeutet demnach die innerzeitliche Manifestation des einen göttlichen Urwesens.

Das metaphysische Grundproblem von Einheit und Vielheit thematisiert sich hier in der für den Idealismus charakteristischen Weise der Frage nach der Identität absoluter Subjektivität. Das Typische der Lösungsvariante, die das Spruchmotiv der W.A.-Entwürfe zum Ausdruck bringt, wird durch die zentrale Bedeutung der Temporalität geprägt. Erst die trichotomische Differenz der drei Zeitdimensionen ermöglicht die Entfaltung der undifferenzierten Einheit des Absoluten zur in sich differenzierten Identität des Alleinen (ἓν καὶ πᾶν). Ferner vermittelt ihm das differenzierende Wesen der Zeit den Übergang aus der Verborgenheit in die Offenbarkeit seines geschichtlichen Daseins und eröffnet somit überdies die Perspektive für eine Wissenschaft des Absoluten, die zugleich die Geschichtlichkeit des Seienden im ganzen ernst nimmt. Denn ein solches Vorhaben verlangt mehr als die bloße Erkenntnis des Absoluten als eine indifferente Einheit. Es steht vor der wesentlich weitgespannteren Aufgabe einer wissenschaftlichen Rekonstruktion der Explikation einer überzeitlichen Einheit des Absoluten in die triadische Pluralität seines geschichtlichen Daseins. "Aber es ist nicht genug, das (Urwesen als das) Eine zu erkennen, (wenn) es muß (nicht) zugleich nach jenen drey Abtheilungen erkannt (wird) werden. Denn es ist Eins, als das Eine und als das Viele oder als das, was war, was ist und was seyn wird."<sup>13</sup> Daß damit nicht nur eine Bestätigung des idealistischen Identitätsschemas als Identität von Identität und Differenz gemeint ist, sondern seine temporal gefaßte Weiterführung, verdeutlicht die am Leitfaden der

Dreidimensionalität der Zeit entworfene Dreiteiligkeit des W.A.-Gesamtwerkes. An die Stelle der bloß logischen Identitätskonzeption tritt hier die geschichtliche. Die Selbstdefinition des Absoluten in seiner geschichtlichen Identität - als Identität der Einheit seines Wesen und der Pluralität seiner geschichtlichen Daseinsformen - bildet die thematische Vorgabe der gesamten W.A.-Trilogie und darf deshalb als ihr Motto bezeichnet werden.<sup>14</sup>

Der zweite Teil des Spruchmotivs trifft eine Aussage über das Verhältnis des Absoluten zum Bewußtsein des Sterblichen: "... meinen Schleyer hat kein Sterblicher aufgehoben ..." <sup>15</sup>. Damit wird zur Sprache gebracht, was die Isismetapher im Bild veranschaulicht: die durch den Schleier repräsentierte Differenz zwischen dem absoluten Intellekt und dem menschlich menschlichen Bewußtsein. Mit dem 'Sterblichen' soll aber hier keineswegs das menschliche Bewußtsein schlechthin bezeichnet werden. Gerade die Denker des Deutschen Idealismus vertreten einen alternativen Bewußtseinstypus, der durch spekulative Einsicht die Differenz zum göttlichen Bewußtsein aufgehoben hat. Hier dagegen ist das vorphilosophisch-lebensweltliche Bewußtsein gemeint, dem der spekulative Durchblick gerade abgeht. Ihm fehlt die spezifisch philosophische VernunftEinstellung, die Schelling in einem - parallel zu den W.A. 1811 verfaßten - Programmfragment mit dem Titel "Über das Wesen deutscher Wissenschaft" als den Sinn für Totalität bezeichnet: "Alle Metaphysik, sie äußere sich nun spekulativ oder praktisch, beruht auf dem Talent, ein Vieles unmittelbar in Einem und hinwiederum Eines in Vielem begreifen zu können, mit Einem Wort auf dem Sinn für Totalität." <sup>16</sup> Die Bezeichnung 'Sterblicher' bedeutet ferner einen definitorischen Archaismus, der den Menschen im Rückgriff auf ein Paradigma der griechischen Mythologie aus dem Gegenverhältnis zum Göttlich-Unsterblichen bestimmt. <sup>17</sup> Die mythische Szenerie von Isismetapher und -spruch stellt nicht nur einen Vor-

griff auf die Zielprogrammatur der W.A. - die Idee eines neuen Mythos - dar, sondern zugleich einen Rekurs auf den tragischen Weltaufenthalt des vorphilosophischen Bewußtseins in der mythologisch geprägten Lebenswelt.

Insgesamt gesehen bedeutet die Isismetapher nicht nur den entwurfsgeschichtlichen, sondern auch den systematischen Anfang der W.A.-Philosophie. Sie stellt keineswegs bloß ein 'romantisches' Ornament oder gar eine innerhalb eines philosophischen Textes deplazierte Regression in mythopoetische Bildlichkeit dar. Im Gegenteil bringt sie zusammen mit dem ihr zugehörigen Spruchmotiv die ineinander verschränkten Grundprobleme des historischen Idealismus zum Ausdruck. Zwar gilt allgemein die von H.M. Baumgartner im Hinblick auf die bisherigen Resultate der Schellingforschung ausformulierte These, "... daß Schellings Philosophie von Anfang an und in ihrem Kern als Philosophie des Absoluten zugleich Geschichtsphilosophie ist ..." <sup>18</sup>. Dennoch bildet die durch die Isismetapher repräsentierte Problemstellung für das generell geschichtsorientierte Denken Schellings einen markanten Wendepunkt. Das geschichtsfiktive Denken a priori konstruierender Vernunft verwandelt sich durch diese Problematisierung in das realgeschichtliche Denken der W.A.-Philosophie. Der reinrationale Idealismus geht über in den historischen Idealismus.

Es sind drei Grundprobleme realgeschichtlicher Identität, die die Isismetapher aufwirft. Das erste betrifft die geschichtliche Identität des Absoluten selbst. Es stellt sich als die Frage nach dem einheitlichen Sinn in der scheinbar unübersehbaren Pluralität realgeschichtlicher Faktizität. Die idealistische Grundaufgabe der 'Entschleierung' des Absoluten stellt sich hier in einer für den historischen Idealismus charakteristischen Neuformulierung. Die beiden anderen Grundprobleme betreffen die philosophierende Ver-

nunft im Bezugsrahmen ihrer realgeschichtlichen Bedingtheit. Das erste besteht in dem geschärften Bewußtsein für die Differenz zwischen dem vorphilosophisch-lebensweltlichen und dem spekulativen Typus menschlichen Bewußtseins. Im Zuge der für die W.A.-Philosophie charakteristischen Reflexion auf die geschichtlichen Bedingungen des Philosophierens selbst wird die Herkunft der Philosophie aus der Lebenswelt sichtbar, ihre Differenz zu ihr problematisch und die Konzeption einer künftigen Wiedervereinigung mit ihr erforderlich. Eng damit verknüpft ist das dritte Grundproblem der geschichtlichen Differenz und Konkurrenz des philosophischen und des mythologischen Paradigmas universaler Sinndeutung. Die bewußte Verwendung mythischer Metaphorik bedeutet eine Neuthematisierung und -bewertung des Verhältnisses von Philosophie und Mythologie. Das Emanzipationsschema philosophischer Mythoskritik wandelt sich zum Versuch der philosophischen Rehabilitierung des mythologischen Paradigmas. Dabei geht es Schelling um mehr als einen bloß retrospektiven Akt der Gerechtigkeit, nämlich um eine gemeinsame Zukunftsperspektive von Mythos und Logos. Die Philosophie entdeckt hier ihre eigene Gegenwart im Horizont einer durch den archaischen Mythos geprägten Vergangenheit und einer durch den Neomythos bestimmten Zukunft.

Die Frage nach der geschichtlichen Identität des Absoluten, die Differenz des lebensweltlichen und des spekulativen Bewußtseins und die Konkurrenz des philosophischen und des mythologischen Paradigmas universaler Sinndeutung bilden zusammen die den historischen Idealismus der W.A.-Philosophie kennzeichnenden Problemvorgaben. Die Isismetapher repräsentiert somit die der Entwurfsarbeit vorgelagerte geistige Herausforderung, der Schelling in den W.A. zu entsprechen versucht.

## 2.2. Der geschichtshermeneutische Orientierungsrahmen der W.A.-Philosophie

Die am Anfang des 'frühesten Konzeptblattes' exponierte thematische Vorgabe - die Idee der geschichtlichen Identität des Absoluten ("Ich bin das, was da war, was (da) ist und was (da) seyn wird ..." <sup>19</sup>) - findet in der Eingangsformel der Druckfassungen ihr komplementäres Gegenstück. Die beiden stilisierten Sinnsprüche stellen in prägnanter Kürze den gesamten Grundriß des temporal bestimmten Verstehenshorizontes menschlicher Subjektivität vor. Sie bilden den Orientierungsrahmen, innerhalb dessen sich die Ausführungen der W.A.-Abhandlung bewegen. Auf den ersten Blick auffällig ist die temporale Fügung dieser hermeneutischen Grundverfassung. Sie gibt eine Antwort auf die Frage nach der Verstehbarkeit und Mitteilbarkeit geschichtlicher Totalität für das selbst geschichtlich bedingte menschliche Bewußtsein. Der beherrschende Grundzug des innergeschichtlichen Seinsverständnisses, den die lapidare Dreiteilung der beiden Satzreihen zum Ausdruck bringt ("Das Vergangene wird gewußt, das Gegenwärtige wird erkannt, das Zukünftige wird geahndet. / Das Gewußte wird erzählt, das Erkannte wird dargestellt, das Geahndete wird geweissagt." <sup>20</sup>), ist die strikte Dreidimensionalität der Zeit. Ihre drei Horizontaspekte lassen das Seiende als Vergangenes, Gegenwärtiges oder Zukünftiges erfahrbar werden.

Diese Feststellung, daß das menschliche Bewußtsein durch die dreidimensionale Horizontalität der Zeit bedingt ist, könnte als eine nicht weiter erwähnenswerte Trivialität erscheinen. Sie entfaltet aber im Fortgang zu einer kritischen Differenzierung dreier fundamentaler Modi des Zeitbewußtseins ihren folgenreichen Charakter. Das Wissen verliert seine Monopolstellung als Grundbestimmung von Bewußtsein und relativiert sich zu einer Weise von Seins-

verständnis neben dem Erkennen und dem Ahnen. Sein Geltungsanspruch reduziert sich auf die Region des Vergangenen. Das Erkennen dagegen erstreckt sich auf die lebendige Präsenz des Gegenwärtigen, während das Ahnen sich antizipierend auf den Möglichkeitshorizont des Zukünftigen bezieht. Wissen, Erkennen und Ahnen bilden die koordinierten Komponenten der Gesamtstruktur des von Schelling im ersten der beiden Sinnsprüche explizierten temporal bestimmten Bewußtsein des Menschen.

Dieser Kritik der Uniformität der bloß szientistischen Konzeption von Bewußtsein und der Entdeckung der temporal diversifizierten Pluralität des konkreten menschlichen Seinsverständnisses fügt der zweite Satz der Eingangsformel die Verabschiedung eines Philosophierens hinzu, das an der beschränkten Phänomenbasis rein monologisierender Subjektivität ansetzt. Die hermeneutische Perspektive der W.A. verbleibt erst gar nicht in der Sphäre monopersonaler Introvertiertheit, sondern hat von Anfang an das Feld interpersonaler Kommunikation im Blick. Auch dieses unterteilt sich am Leitfaden temporaler Trichotomie in drei Bereiche: den der Erzählung, den der Darstellung und den der Weissagung. Das Gewußte wird nämlich gemäß der Chronologie der Ereignisse in der Form der Erzählung mitgeteilt. Die Kommunikabilität des Erkannten liegt im demonstrativen Aufweis seiner anschaulichen Präsenz, seiner Darstellung. Die Weissagung schließlich ist die adäquate Kommunikationsweise des die zukünftigen Ereignisse vorwegnehmenden ahnenden Bewußtseins.

Insgesamt bestimmt sich die in der Eingangsformel der W.A. vorgegebene Grundstruktur des geschichtlichen Bewußtseins durch drei unterschiedliche Einstellungsmomente, die sich - gemäß der Dreidimensionalität der Zeit - wiederum in drei Arten untergliedern. Die erste Einstellung ist die Ekstase

in die Horizontalität der Zeit, innerhalb derer das Vergangene, das Gegenwärtige und das Zukünftige begegnet. Diese Gegebenheiten werden in einem zweiten Moment durch das Subjekt angeeignet in den drei Formen des Wissens, Erkennens und Ahnens. Darauf folgt drittens eine erneute Ekstase in den drei interpersonalen Kommunikationsweisen der Erzählung, der Darstellung und der Weissagung. Diese drei Momente zusammengefaßt ergeben den Grundrhythmus eines Seinsverständnisses, das sich in dem dynamischen Einstellungswechsel von Ekstase und innerer Einkehr entfaltet. Das Außersichsein geschichtlicher Erfahrung geht erstens in sich zurück in eine Pluralität von adäquaten Aneignungsformen, um sich wieder in den entsprechenden interpersonalen Kommunikationsformen zu entäußern. Es ergibt sich somit eine dynamische Steigerungsreihe von der Dominanz des Objektiven zu der der Subjektivität und weiter zu der der Intersubjektivität.

Das hermeneutische Gesamtgefüge tritt in seiner Vollstruktur aber erst dann hervor, wenn die Isismetapher mit der Eingangsformel in einen Zusammenhang gebracht wird. Es ergibt sich dann die dynamische Grundstruktur eines ineinandergreifenden Handlungsgefüges, das den Bezugsrahmen abgibt, innerhalb dessen sich die universalgeschichtliche Sinnauslegung der W.A.-Philosophie bewegt. Die Isismetapher hat mit ihrem sachlichen Gehalt die Priorität, weil sie die Ermöglichung des in der Eingangsformel charakterisierten menschlichen Geschichtsbewußtseins thematisiert: das Erscheinen des Absoluten im geschichtlichen Weltinnenraum. Ohne seine Offenbarung als "... das, was da war, was (da) ist und was (da) seyn wird ..." <sup>21</sup> geriete die Ekstase menschlicher Subjektivität zum vergeblichen Ausgriff in einen geschichtlichen Leerhorizont. Der personalen Aneignung und interpersonalen Mitteilung wäre die Basis entzogen. Die Gegebenheit von Erfahrbarem für das temporal bedingte menschliche Bewußtsein stellt

ein das Konstitutionsvermögen menschlicher Subjektivität übersteigendes und unverzichtbares Faktum dar, in dem sich für Schelling das Absolute in seiner geschichtlichen Manifestation bezeugt.<sup>22</sup>

Der Gesamtsinn des sich ergebenden mehrstufigen Handlungsgefüges ist die fortgesetzte Offenbarung des Absoluten für das menschliche Bewußtsein. Er entfaltet sich in einer Folge kommunikativer Aktionen, die insgesamt eine Steigerungsreihe wachsender Repräsentation bilden: Dem Akt der Selbstdarstellung des göttlichen Einen im geschichtlichen All folgt seine Repräsentation im spekulativen Geschichtsbewußtsein des Menschen, die ihren Gipfel in der Form interpersonaler Kommunikation erreicht.

Die implizite Analytik der Grundstruktur des temporal bestimmten menschlichen Bewußtseins, die die Eingangsformel der W.A. beinhaltet, bedeutet überdies einen für den historischen Idealismus bezeichnenden Wandel des Begriffs menschlicher Subjektivität. Die Relativierung des Wissens zu einem Segment des menschlichen Bewußtseins unter anderen stellt eine phänomengerechte Bereichserweiterung dar, die dem vielfältigen Spektrum des konkret-geschichtlichen Seinsverständnis des Menschen Rechnung trägt. Ebenso wie der Absolutheitsanspruch des Wissens erhält auch die menschlicher Subjektivität überhaupt eine klare Absage. Der frühidealistische Anspruch konstitutiver Omnipotenz zerbricht am Aufweis ihrer Bedingtheit durch das Faktum der geschichtlichen Offenbarkeit von Sein. Schelling verläßt damit von vorneherein den Standpunkt reiner Subjektimmanenz, ohne den grundsätzlichen Subjektcharakter menschlichen Daseins fallen zu lassen. Das Paradigma monopersonal-selbstbezoglicher Subjektivität tritt zurück zugunsten einer pluralistischen Perspektive, innerhalb derer sich ausgehend vom Absoluten ein geschichtliches Interaktionsgeschehen

entwickelt, das die Bezugsmannigfaltigkeit menschlicher Subjektivität und Intersubjektivität mit einbegreift. Die eigentliche Bestimmung des menschlichen Bewußtseins liegt in der Potenzierung der geschichtlichen Offenbarkeit des Absoluten durch interpretierende Apperzeption und - wie sich zeigen wird - ihrer poetischen Verdichtung zu einer auch lebensweltlich akzeptablen Darstellungsform. Der Typus rein autonom konstruierender Subjektivität weicht in den W.A. dem geschichtshermeneutischen Bewußtsein, dem es um die sachgerechte Rekonstruktion des es transzendierenden und zugleich einbegreifenden universalen Geschichtszusammenhanges geht. Geleitet durch den Sinn für geschichtliche Totalität stellt es die Realisation geschichtlicher Vernunft dar.

Insgesamt gesehen beinhaltet die Eingangsformel der W.A. einen geschichtshermeneutischen Orientierungsrahmen, der eine massive Kritik ahistorischer Vernunft bedeutet. Ihre implizite Analytik des konkret-geschichtlichen Bewußtseins führt zu einer selbstkritischen Relativierung des idealistischen Konstitutionsautonomismus, Szientismus und Monopersonalismus. Als positiver Neuansatz ergibt sich die Blickerweiterung geschichtlicher Vernunft, die die geschichtliche Totalität als aletheisches Zusammenspiel absolut-göttlicher und derivativ-menschlicher Subjektivität und Intersubjektivität erschließt. Freilich bringt gerade diese phänomengerechte Anerkennung der Pluralität des Geschichtlichen eine verschärfte Schwierigkeit für die Lösung der idealistischen Grundaufgabe - der Realisierung absoluter Wissenschaft - mit sich.

Gerade Schellings Thematisierung der Temporalität erweist sich in dieser Hinsicht als doppeldeutig. Das differenzierende Wesen der Zeitigung besitzt nämlich zugleich einen produktiv-erschließenden wie restriktiv-verschließenden Charakter. Einerseits ermöglicht es überhaupt

DER ORIENTIERUNGSRAHMEN DER W.A.-HERMENEUTIK =====	
was da war , das VERGANGENE // was da ist , das GEGENWÄRTIGE // was da seyn wird , das ZUKÜNFTIGE //	wird gewußt, // wird erkannt, // wird gehandelt, //
Ich bin das,	wird erzählt. // das GEWUSSTE // wird dargestellt. // das ERKANNT // wird geweissagt. // das GEHANDLTE //
ontische	personinterne
interpersonale Offenbarkeit	Repräsentationsformen des menschlichen Bewußtseins
Die temporalhorizontale Selbsterschließung des Absoluten	

die temporalhorizontal strukturierte Sphäre der Selbst- und Fremdbegegnung absoluter und menschlich-endlicher Subjektivität, d.h. die geschichtlichen Weltinnenräume der Weltalter. Andererseits bedingt die geschichtliche Situietheit des menschlichen Bewußtseins eine Reduktion wissenschaftlicher Möglichkeit. Nicht nur das lebensweltliche Bewußtsein ist von der Limitation des Wissens auf die Region der Vergangenheit betroffen. Besonders das philosophische Bewußtsein muß sich fragen, ob angesichts seiner reduzierten Ausgangssituation das Programm absoluter Wissenschaft überhaupt Aussicht auf Erfolg besitzt. Damit stellt die Eingangsformel der W.A. bloß das geschichtshermeneutische Rahmengefüge dar, innerhalb dessen Schellings inhaltliche wie methodische Begründung des historischen Idealismus noch geleistet werden muß. Damit zieht sich die bisher exponierte Problematik auf die Frage nach der Möglichkeit einer 'Entschleierung' des geschichtlichen Absoluten für das selbst innergeschichtlich situierte Bewußtsein des Menschen zusammen.

Anmerkungen zum 2. Kapitel:

- <sup>1</sup> J. Habermas, Das Absolute und die Geschichte, Von der Zwiespältigkeit in Schellings Denken, Bonn, 1954, S.247
- <sup>2</sup> W. Wieland, Schellings Lehre von der Zeit, Heidelberg 1956, S.9
- <sup>3</sup> Dieses belegt der Überblick, den L. Hasler über die diesbezüglichen Beiträge der neueren Schellingforschung auf der Internationalen Schelling-Tagung in Zürich 1979 gibt. (Siehe: L. Hasler, "Zur Einführung. Schelling ernstnehmen", in: ders. (Hrsg.), Schelling, Seine Bedeutung für eine Philosophie der Natur und der Geschichte, Referate und Kolloquien der Internationalen Schelling-Tagung Zürich 1979, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1981, S.9-20)
- <sup>4</sup> Schelling, Bd.VIII, S.199
- <sup>5</sup> Schröter, S.187ff.
- <sup>6</sup> So berichtet Schiller in dem 1790 veröffentlichten Aufsatz "Die Sendung des Moses": "Unter einer Alten Bildsäule der Isis las man die Worte: "Ich bin, was da ist", und auf einer Pyramide zu Sais fand man die uralte merkwürdige Inschrift: "Ich bin alles, was ist, was war und was sein wird, kein sterblicher Mensch hat meinen Schleier aufgehoben." (F. Schiller, Sämtliche Werke, Bd.IV, hrsg. v. G. Fricke u. H.G. Göpfert, München, <sup>4</sup>1966, S.792)
- <sup>7</sup> Schröter, S.187
- <sup>8</sup> F. Schiller, Sämtliche Werke, Bd.I, hrsg. v. G. Fricke u. H.G. Göpfert, München, <sup>5</sup>1973, S.224ff.
- <sup>9</sup> Novalis, Schriften, Die Werke Friedrich von Hardenbergs,

Bd.I, hrsg. v. P. Kluckhohn u. R. Samuel, Darmstadt, 1960, S.79ff.

- <sup>10</sup> Schelling, Bd.II, S.11ff.
- <sup>11</sup> So interpretiert auch X. Tilliette die Isismetapher als einen auf Kants Erkenntniskritik rekurrierenden Problemtopos der romantischen Naturphilosophie: "Den Schleier der dunklen Gottheit, den Kant nicht zu durchschauen vermochte, hatten der Lehrling zu Sais und die ersten Romantiker gelüftet und hinter ihm s i c h erkannt, d.h. den Geist der Natur, der sich ins Selbstbewußtsein ausbildet." (X. Tilliette, "Die 'höhere Geschichte'", in: L. Hasler Schelling, S.195) Dieser Gebrauch der Isismetapher läßt sich bei Novalis folgenderweise belegen: "Einem gelang es - er hob den Schleier der Göttin zu Sais - Aber was sah er? Er sah - Wunder des Wunders - Sich Selbst." (Novalis, Schriften, S.110)
- <sup>12</sup> Schröter, S.187
- <sup>13</sup> ebd.
- <sup>14</sup> Die Gesamtkomposition der W.A. läßt sich in diesem Zusammenhang als e i n e emblematische Konfiguration interpretieren. Die Isismetapher stellt dann das Pictogramm vor. Das korrespondierende Spruchmotiv bildet das Motto und die diversen W.A.-Entwürfe das dazu gehörige Epigramm. Schellings Rückgriff auf die - durch den Rationalismus der Aufklärung verdrängte - literarische Darstellungsform des Emblems erklärt sich aus der ihr eigenen wechselseitigen Durchdringung von Bildlichkeit und Begrifflichkeit, die der Intention eines historiopoetischen Real-Idealismus entgegenkommt.
- <sup>15</sup> Schröter, S.187

<sup>16</sup> Schelling, Bd.VIII, S.9

<sup>17</sup> Die antike Version dieser tragischen Opposition läßt sich gut bei Heraklit (Fragment 62) exemplifizieren. (Die Fragmente der Vorsokratiker, griechisch und deutsch von H. Diels, hrsg. v. W. Kranz, Bd.I, Verlag Waidmann, <sup>17</sup>1974, S.164)

<sup>18</sup> H.M. Baumgartner, "Vernunft im Übergang zu Geschichte, Bemerkungen zur Entwicklung von Schellings Philosophie als Geschichtsphilosophie", in: L. Hasler, Schelling, S.175

<sup>19</sup> Schröter, S.187

<sup>20</sup> Schelling, Bd.VIII, S.199

<sup>21</sup> ebd.

<sup>22</sup> Die absolute Selbstvermittlung philosophischer Vernunft scheidet hier nicht wie in der Spätphilosophie im Zuge konsequenter Selbstreflektion reiner Rationalität, die am Ende auf das Faktum eines allem "... Denken zuvorkommenden Seyns ..." (Schelling, Bd.XIII, S.163) stößt. (Siehe dazu bes.: W. Schulz, Die Vollendung des Deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings, Pfullingen, <sup>2</sup>1975, S.61ff.) In den W.A. kommt vielmehr von vornherein das Problem ihrer realgeschichtlichen Relativierung zum Tragen.

### 3. Die Rehabilitation des historischen Sinnes philosophischer Wissenschaft

Die im vorherigen Kapitel interpretierte Eingangsformel der W.A. bildet mit ihren beiden Sinnsprüchen das **monolithisch exponierte** 'Denkmal' der Unreduzierbarkeit grundsätzlich geschichtlicher Verfaßtheit menschlichen Bewußtseins. Sie bedeutet zwar einerseits eine Restriktion der Geltungsansprüche des wissenschaftlichen Bewußtseins auf das Vergangene. Andererseits evoziert sie in den W.A. eine Neugestaltung philosophischer Wissenschaft. Schellings Entdeckung universaler Historizität macht nicht vor der Wissenschaft halt. So heißt es im Anschluß an die Eingangsformel konsequent: "Wissenschaft ist schon der Wortbedeutung nach Historie (ἱστορία)." <sup>1</sup> Mit dieser Identifikation von Wissenschaft und Historie leitet Schelling die für seine W.A.-Philosophie charakteristische Reformation des idealistischen Wissenschaftsbegriffes ein. Es geht ihm dabei um eine Rehabilitierung des historischen Sinnes von Wissenschaft. Der Rückgriff auf den altgriechischen Wortgebrauch von 'ἱστορία' bedeutet hier keineswegs nur den Versuch einer etymologischen Legitimation. <sup>2</sup> Er indiziert vielmehr das Unternehmen einer - wörtlich verstandenen - wissenschaftlichen Revolution, die in einer Renovation des anfänglichen und ursprünglichen Sinnes von Wissenschaft bestehen soll.

Die sachliche Notwendigkeit dieses Vorhabens erklärt sich freilich nicht nur allein aus den lapidar und abbreviativ gehaltenen Sätzen der W.A.-Einleitung. Gerade die volle Entfaltung des Problemhorizontes erfordert einen Rekurs auf das sich schon im Vorfeld der W.A.-Philosophie entfaltende Geschichtsdenken Schellings. Diese Aufgabe untergliedert sich erstens in die Darstellung seines Geschichtsbegriffes und seiner Konzeption der Geschichts-

wissenschaft, der Historie, und zweitens Schellings  
Kehre in das realgeschichtliche Philosophieren der W.A..

### 3.1. Geschichte im Horizont des poetischen Idealismus

"Die Geschichte ist ein Epos,  
im Geiste Gottes gedichtet ..." <sup>3</sup>

Diese Bestimmung von Geschichte als ein göttliches Gedicht ist von Schelling keineswegs metaphorisch, sondern direkt und eigentlich gemeint. Die gewöhnliche Sprachregelung, die den Wortgebrauch poetologischer Vokabeln für das Gebiet menschlicher Sprachkunstwerke reserviert, wird hier bewußt außer Kraft gesetzt. Der poetische Idealismus Schellings entfaltet damit ein Sprachspiel, innerhalb dessen die regionalontologische Wortverwendung zur universalontologischen erweitert und von der ontischen zur fundamentalontologischen vertieft wird. 'Poetisch' ist - wie sich zeigen wird - ein Ausdruck für die Konstitutionsart des Seienden überhaupt und 'Gedicht' ist der treffende Terminus für die Grundverfassung des Seienden im ganzen, insofern es als Produkt universaler Einbildungskraft angesprochen wird. Die Frage nach der sachlichen Berechtigung dieser semantischen Korrektur des eingebürgerten durch den philosophischen Sprachgebrauch und der Präzisierung des Schellingschen Geschichtsbegriffes im Vorfeld der W.A. führt im folgenden zu einer kursorischen Interpretation der entsprechenden Passagen aus dem System des transzendentalen Idealismus <sup>4</sup>.

#### 3.1.1. Geschichte als Realprozeß progressiver Idealbildung

Im vierten Hauptabschnitt des System des transzenden-

talens Idealismus sieht sich Schelling vor die Notwendigkeit einer Präzisierung seines Geschichtsbegriffes gestellt: "Es kommt hier vor allem darauf an, daß wir uns des Begriffs der Geschichte versichern." <sup>5</sup> Es folgt eine "... Deduktion des Begriffs der Geschichte..." <sup>6</sup>, in der Schelling die Grundbestimmungen seiner Geschichtskonzeption expliziert. <sup>7</sup>

Schellings Geschichtsdenken steht hier inhaltlich noch in der Zielperspektive der geschichtlichen Vollendung allgemeiner Rechtsverfassung. <sup>8</sup> Die begriffliche Fassung eines solcherart teleologisch strukturierten Geschichtsprozesses scheint aber in der Aporie eines Begriffsparadoxes scheitern zu müssen. Einerseits erfordert sie die Bestimmung einer den Geschichtsverlauf determinierenden und finalisierenden Notwendigkeit, die die Realisierung des geschichtlichen Telos garantiert. "Das Entstehen der allgemeinen Rechtsverfassung darf nicht dem bloßen Zufall überlassen seyn,.... Es entsteht daher die Frage, ob eine Reihe von Begebenheiten ohne Plan und Zweck überhaupt den Namen der Geschichte verdienen könne, und ob nicht im bloßen Begriff der Geschichte auch der Begriff einer Nothwendigkeit liege, welcher selbst die Willkür zu dienen gezwungen ist." <sup>9</sup> Andererseits ist auch der Begriff der Freiheit für die Geschichtskonstruktion unverzichtbar. Denn gerade als Sphäre des selbstbewußten Handelns individueller Freiheit hebt sich die Region des Geschichtlichen vom Bereich der Natur ab. Insbesondere ist die Realisierung allgemeiner Rechtsverfassung "... nur von dem freien Spiel der Kräfte, das wir in der Geschichte wahrnehmen, zu erwarten." <sup>10</sup> Der Versuch einer Bestimmung des Realbegriffes der Geschichte scheint so der unlösbaren Antinomie von Freiheit und Notwendigkeit erliegen zu müssen.

Das Geschichtsphänomen zeigt sich somit von einer

Doppeldeutigkeit, die sich in einem scheinbar unentscheidbaren Konflikt der liberalistischen und der fatalistischen Geschichtskonzeption reflektiert. Auf der einen Seite bietet es den Anblick eines nicht prädestinierten Geschehens, das sich im Unterschied gegen den bloßen Mechanismus durch unberechenbare Willkür auszeichnet. Der unprognostizierbare Charakter personaler Freiheit, deren individuell-deviatives Aktionspotential a priori unbegreiflich bleibt, läßt die geschichtlichen Ereignisse als Produkte des Zufalls erscheinen. In dieser Hinsicht beherrscht Fortuna die Geschichte. So betont Schelling, "... daß überhaupt alles, was nach einem bestimmten Mechanismus erfolgt, oder seine Theorie a priori hat, gar nicht Objekt der Geschichte sey. .... Der Mensch hat nur deswegen Geschichte, weil, was er thun wird, sich nach keiner Theorie zum voraus berechnen läßt. Die Willkür ist insofern die Göttin der Geschichte."<sup>11</sup>

Dieser Auffassung von Geschichte als eines bloßen Kräftespiels regelloser individueller Freiheit opponiert der Standpunkt strenger Gesetzmäßigkeit. Dieser kann das Argument für sich beanspruchen, daß die bloße Anhäufung zufälliger Begebenheiten ohne eine Gesetzesstruktur, die die disparaten Einzelaktionen zur Einheit eines im ganzen sinnvollen Handlungsgefüges synthetisiert, nicht Geschichte genannt werden kann. Denn gerade die sinnverleihende innere Gesetzmäßigkeit einer Ereignissequenz qualifiziert sie erst zu einem verstehbaren Gegenstand der Geschichtswissenschaft, "... so daß ebensowenig das absolut Gesetzlose, oder eine Reihe von Begebenheiten ohne Zweck und Absicht, den Namen der Geschichte verdiene ..."<sup>12</sup>. So scheint nicht Fortuna, sondern im Gegenteil das Fatum strenger Gesetzesnotwendigkeit die Geschichte zu beherrschen.

Für Schelling ist dieser scheinbar unauflösbare Antagonismus der beiden Geschichtskonzeptionen der Ausdruck

zweier zur vollen begrifflichen Fassung des Geschichtsphänomens gleichermaßen unzureichender Positionen, so daß gesagt werden kann, "... daß ebensowenig eine absolut gesetzlose Reihe von Begebenheiten als eine absolut gesetzmäßige den Namen Geschichte verdiene ..."<sup>13</sup>. Dieses negative Resultat bietet aber die Basis für Schellings eigene Problemlösung, die die beiden oppositionellen Standpunkte der Freiheit und Notwendigkeit integriert. Sie besteht in der Einsicht, daß die Geschichte nur als Produkt beider Konstituenten zu verstehen ist "... und daß nur Freiheit und Gesetzmäßigkeit in Vereinigung ... das Eigenthümliche der Geschichte constituire."<sup>14</sup> Damit bestimmt sich Geschichte als ein teleologisch strukturiertes Handlungsgefüge, das in sich das Rationalmoment finaler Gesetzmäßigkeit als auch das Gegenmoment individueller Willkür vereinigt. Damit ist sie als ein Prozeß progressiver Idealbildung erfaßt, in dem sich -trotz des im einzelnen herrschenden Spiels individueller Willkür - insgesamt ein geschichtsvollendendes Ideal herausbildet, so daß "... Geschichte weder mit absoluter Gesetzmäßigkeit noch auch mit absoluter Freiheit besteht, sondern nur da ist, wo ein Ideal unter unendlich vielen Abweichungen so realisiert wird, daß zwar nicht das Einzelne, wohl aber das Ganze mit ihm congruiert."<sup>15</sup>

Schelling läßt hier Geschichte sich als die Lösung des Gegensatzes von Freiheit und Notwendigkeit konstruieren.<sup>16</sup> Die Differenz von Gesetzmäßigkeit und individueller Willkür integriert sich in die dynamische Identität eines idealbildenden Geschichtsprozesses, dessen Lebendigkeit und Dynamik den Austrag ihres konfliktuösen Potentials darstellt. Diese Geschichtskonzeption Schellings wendet sich mit ihrer Anerkennung des geschichtlichen Realmomentes individueller Freiheit einerseits gegen den reinen Geschichtsrationalismus. Mit der Betonung des Idealmomentes eines universalpragmatischen Finalsinnens grenzt

sie sich andererseits gegen einen irrationalen Geschichtsrealismus, der das anarchistische Potential individueller Willkür verabsolutiert, ab. Damit haben sich die Konturen einer realidealistischen Geschichtsauffassung abgezeichnet, deren innere Möglichkeit - besonders die der paradoxal erscheinenden Fügung von Freiheit und Notwendigkeit - es im weiteren zu erläutern gilt.

### 3.1.2. Die prästabilisierte Harmonie von Freiheit und Notwendigkeit

In der bisherigen begrifflichen Vorklärung bestimmte Schelling die Geschichte als einen Prozeß, der die beiden gegensätzlichen Faktoren von Freiheit und Notwendigkeit in sich vereinigt. Damit sieht er sich vor die Frage nach der transzendentalen Möglichkeitsbedingung einer solchen Synthesis gestellt. Gesucht ist somit das die synthetische Struktur des Geschichtsprozesses fügende Vereinigungsprinzip. Denn nur durch eine Instanz, die die Gesetzlosigkeit individueller Willkür mit einer die partikuläre Individualgeschichte transzendierenden Sinnorientierung vereinigt, wird die dynamische Identität eines universalen Geschichtszusammenhanges - d.h. Geschichte in der von Schelling gemeinten umfassendsten Bedeutung - begreifbar. "Daß aus dem völlig gesetzlosen Spiel der Freiheit, das jedes freie Wesen, als ob kein anderes außer ihm wäre, für sich treibt ... , doch am Ende etwas Vernünftiges und Zusammenstimmendes herauskomme, ... , ist nicht zu begreifen, wenn nicht das Objektive in allem Handeln etwas Gemeinschaftliches ist, durch welches alle Handlungen der Menschen zu Einem harmonischen Ziel gelenkt werden, ... eine ihnen verborgene Notwendigkeit, durch welche es zum voraus bestimmt ist, daß sie eben durch das Gesetzlose des Handelns, und je gesetzloser es ist, desto gewisser, eine Entwicklung des Schauspiels herbei-

führen, die sie selbst nicht beabsichtigen konnten, ... ."17 Schelling stellt mit dem Gedanken einer geschichtsfügenden aber den Handelnden verborgenen Notwendigkeit heraus, daß die Gesamtgeschichte nicht nur ein Produkt menschlicher Freiheit ist, sondern sich ihren intentionalen Partikularperspektiven entzieht. Der Mensch ist weder als Individuum noch als Gattung alleiniges Konstitutionsprinzip der Geschichte. Die universelle Gefügtheit der unübersehbaren Vielzahl der - dem Chaos der Individualintentionalität entspringenden - Aktionen zur Sympraxis eines final strukturierten Geschichtskosmos kann weder als ein Produkt der in diesen Prozeß involvierten Individuen noch als Resultat bloß mechanischer Kausalität gedacht werden. Und dennoch bleibt eine solche "... absolute Synthesis aller Handlungen..."18 *conditio sine qua non* der Geschichte.

Damit wird für Schelling der Weg frei für eine die Einseitigkeiten rein subjektivistischer oder objektivistischer Geschichtstheorien unter sich zurücklassende transzendente Begründung der Geschichte aus der absoluten Identität von Subjekt und Objekt. "Eine solche Harmonie des Objektiven (Gesetzmäßigen) und des Bestimmenden (Freien) ist allein denkbar durch etwas Höheres, was über beiden ist, ... ."19 Die absolute Identität ermöglicht und garantiert die geschichtskonstitutive prästabilisierte Harmonie von Subjekt und Objekt, Freiheit und Notwendigkeit. Ihre verborgene Fügung ist bekannt unter dem Namen 'Schicksal' und 'Vorsehung'. Damit vertritt Schelling keineswegs eine dämoniologische Geschichtstheorie, die die Geschichte einer unbekanntten Macht ausliefert. Vielmehr vollzieht sich hier die für den Idealismus typische Form einer absoluten Begründung von Geschichte durch ihre transzendente Refundierung ins Absolute selbst - hier in die absolute Identität von Subjekt und Objekt. Geschichte als Prozeß progressiver

Idealbildung bedeutet die sukzessive in den Potenzen von Schicksal und Vorsehung gesteigert hervortretende Reproduktion und Manifestation der absoluten Identität.

Damit gewinnt Schelling schon auf dem Boden seines Systems des transzendentalen Idealismus die beiden Hauptcharaktere, die auch in seinen späteren Konstruktionen der Geschichte bestimmend bleiben. Erstens bestimmt sich Geschichte als Geschichte des Absoluten. Der Freiheit des Menschen kommt mit ihrem individuellen Aktionspotential eine die geschichtliche Selbstrepräsentation des Absoluten mitkonstitutive Bestimmung zu. Insgesamt ist für Schelling der geschichtlerschließende Leitsinn die sukzessive Offenbarung des Absoluten: "Es folgt nun aus dem Bisherigen von selbst, welche Ansicht der Geschichte die einzig wahre ist. Die Geschichte als Ganzes ist eine fortgehende, allmählich sich enthüllende Offenbarung des Absoluten."<sup>20</sup> Zweitens inhäriert dem Geschichtsgeschehen eine für reproduktive Vorgänge typische zyklische Verlaufsform. Dieses belegt die folgende philosophische Reinterpretation des aus der Mythologie entliehenen historischen Topos des goldenen Zeitalters: "Die Mythologie läßt die Geschichte mit dem ersten Schritt aus der Herrschaft des Instinkts in das Gebiet der Freiheit, mit dem Verlust des goldenen Zeitalters, ... , beginnen. In den Ideen der Philosophen endet die Geschichte mit dem Vernunftreich, d.h. mit dem goldenen Zeitalter des Rechts, wenn alle Willkür von der Erde verschwunden ist, und der Mensch durch Freiheit an denselben Punkt zurückgekehrt seyn wird, auf welchen ihn ursprünglich die Natur gestellt hatte, und den er verließ, als die Geschichte begann; ... ." <sup>21</sup> Die Geschichte bestimmt sich hier als das Interregnum menschlicher Willkür, durch das die posthistorische Wiederholung des prähistorischen goldenen Zeitalters vermittelt wird. Diese zyklische Reproduktionsstruktur bedeutet keine bloße Repetition,

sondern eine Wiederholung desselben in höherer Potenz. So hat sich die instinktive Einheit des prähistorischen goldenen Zeitalters am Ende der Geschichte in die freie und selbstbewußte des Vernunftreiches erhöht.

### 3.1.3. Schauspiel und Geschichte: Die geschichtliche Lebenswelt als Produkt autopoetischer Sympraxis

Den Gesamtcharakter seiner Geschichtskonzeption verdeutlicht Schelling in der folgenden Schauspielallegorie: "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 (disjecti membra poetae) die einzelnen Schauspieler sind, den objektiven Erfolg des Ganzen mit dem freien Spiel aller einzelnen schon im voraus so in Harmonie gesetzt hat, daß am Ende wirklich etwas Vernünftiges herauskommen muß."<sup>22</sup>

H. Zeltner hat darauf hingewiesen, daß Schelling hier versucht, seine geschichtsmetaphysische Aussage in die traditionelle Form des Topos vom Großen Welttheater zu fassen. "Bei dem Bemühen aber, das Gleichnis dieser Aussage dienstbar zu machen, ist es Schelling gleichsam unter den Händen zerbrochen."<sup>23</sup> Die Schauspielallegorie beinhaltet tatsächlich ein bemerkenswertes metaphorisches Doppelspiel. Einerseits bedeutet sie einen konventionellen Rückgriff auf den Topos des theatrum mundi. Durch die Übertragung in den bekannten Bildbereich des Schauspieles soll sich das Geschichtskonzept Schellings veranschaulichen. Andererseits verfremdet und sprengt schließlich die Originalität der philosophischen Aussageintention den konventionellen Rahmen ihrer Darstellungsform. Diese Aufgabe

der topischen Formulierung führt als Negation der metaphorischen Einkleidung wiederum auf den eigentlichen Gedankenkern zurück. Die Schauspielallegorie ist deshalb mehr als nur ein zerbrochenes Gleichnis oder "... eine gewollte Paradoxie ..." <sup>24</sup>. Sie stellt ein Reflexionspiel negativer Metaphorik dar, durch das es Schelling gelingt, die Originalität seines Konzeptes geschichtlicher Lebenswelt gerade durch die Aufhebung konventioneller Darstellungsform sichtbar zu machen.

Auch in inhaltlicher Hinsicht eignet sich der literarische Topos des Großen Welttheaters für die Veranschaulichung des Geschichtsuniversums. Das Schauspiel führt nämlich in der ästhetischen Anschauung das lebhaft vor Augen, was der empirischen Partikularperspektive des in der geschichtlichen Lebenswelt involvierten Individuums verborgen bleibt und was sich in der Esoterik der intellektuellen Anschauung nicht objektiv und allgemeingültig darstellt. Das Theater repräsentiert als in sich abgeschlossenes und überschaubares Handlungsgeschehen welthafte Totalität. Durch die das dramatische Geschehen leitenden Intentionen des Dichters fügen sich die antagonistischen Aktionen der dramatis personae zu einer gegliederten Handlungsstruktur zusammen. Die poetische Vorsehung hat die einzelnen Charaktere so disponiert, daß sich gerade in ihrem freien Spiel die sinnhafte Totalität der Bühnenwelt ergibt. Sie läßt die weltstiftende Harmonie von Notwendigkeit und Freiheit, die in der Befangenheit realgeschichtlicher Lebenswelt verborgen bleibt, ausdrücklich hervortreten. Das klassische Drama ist für Schelling somit das strukturelle Spiegelbild der Universalgeschichte. Sowohl der Makrokosmos der Geschichte als auch sein mikrokosmischer Reflex, das Theater, ist eine Repräsentationsform absoluter Identität. Als Produkte einerseits göttlicher andererseits menschlicher Dichtung gleichen sich realgeschichtliche

und dramatische Welt durch die innere Bauform poetischer Fügung nach dem Gesetz der Harmonie von Notwendigkeit und Freiheit, Subjekt und Objekt.

Das Postulat, das dieser poetischen Geschichtskonzeption Schellings zugrunde liegt, findet in der "Philosophie der Kunst" folgende prägnante Formulierung: "Wir verlangen für die Vernunft sowohl als für die Einbildungskraft, daß nichts im Universum gedrückt, rein beschränkt und untergeordnet sey. Wir fordern für jedes Ding ein besonderes und freies Leben." <sup>25</sup> Individuelle Autonomie macht für Schelling ein unverzichtbares *mundanes* Konstitutionsmoment aus. Das Universum ist nicht nur ein prädeterminierter Zusammenhang subordinierter und heteronomer Objekte, sondern ein System freier und selbstwirksamer Subjekte, die zueinander in einem Verhältnis organischer Wechselwirkung stehen. Das sich im Horizont von Vernunft und Einbildungskraft zeigende 'Universum', dessen Lebendigkeit im organischen Zusammenspiel individueller Freiheit sich entfaltet, ist im Kontext des poetischen Idealismus Schellings der Name für Lebenswelt im eigentlichen Sinne. Im Namen von Vernunft und Phantasie opponiert hier Schelling gegen die mechanistische Weltauslegung des Verstandes. Dieser versteht sich nicht auf die poetische Synthesis, in der sich die reine Begrenztheit mit reiner Absolutheit zusammenfügt und - so Schelling - das "... Geheimnis alles Lebens ..." <sup>26</sup> darstellt.

Gerade dieses Interesse an Freiheit und personalem Selbstleben führt Schelling zu einer bemerkenswerten Zuspitzung seiner Schauspielallegorie: "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 besondern Rolle, die wir spielen."<sup>27</sup> Geschichte konsequent als Theater vorgestellt sprengt den Rahmen des konventionellen Schauspiels und erweitert sich zu einem alle geschichtlichen Wirklichkeitsbezüge integrierenden Universaltheater. Dieses stellt keinen aus einer unpoetischen Lebenswirklichkeit ausgegrenzten und gesonderten Bezirk dar, sondern die Totalität einer poetischen Lebenswelt, in der sich Kunst und Leben völlig durchdringen. Mit dem Wegfall schauspieltranszendenter Bezüge im Universaltheater hebt sich auch die im konventionellen Schauspiel herrschende arbeitsteilige Distanz von Dichter, Schauspieler und Zuschauer auf. Die inventiv-poetische, die praktisch-performative und die theoretische Funktion treten in Personalunion auf und bilden zusammen einen Identitätstypus poetisch-praktischer Existenz. Diese ist zwar einerseits von der sonst üblichen durch die Textvorlage diktierten Rollenfixiertheit befreit, andererseits unterliegt sie aber auch dem Zwang zur Selbstverantwortung. Inmitten eines Verwirrspiels antagonistischer Aktionen und ohne die Zentralperspektive eines distanziernten Betrachters muß sie sich selbst definieren. Nicht durch die äußere Verfügung eines transzendenten Archepoeten, sondern aus der Autopoesie der beteiligten Akteure soll das Gesamtkunstwerk 'Weltgeschichte' hervorgehen. Daß allerdings die mannigfaltigen Sinnentwürfe und Aktionen der Geschichtssubjekte sich allmählich zur *Sympoesie* und *Sympraxis* eines final organisierten und gesteigert sinnprägnanten Geschichtsprozesses zusammenfügen und den interpersonalen Kontext eines Weltspiels bilden, übersteigt das Leistungsvermögen ihrer endlichen Subjektivität. Dazu bedarf es der universalen Sinnstiftung des Absoluten, die sich allerdings nur durch das Spiel der am Geschichtsprozeß Beteiligten zu realisieren und manifestieren vermag.

Damit haben sich die Grundzüge einer Konzeption eigentlicher geschichtlicher Lebenswelt abgezeichnet, die auch für die W.A. verbindlich bleibt und mit dem Namen 'poetische Lebenswelt' bezeichnet werden soll. 'Welt' bedeutet in diesem Zusammenhang eine organisch gefügte Totalität, deren harmonische Binnengliederung im Ganzen und in ihren Teilen ein Spiegelbild absoluter Identität darstellt. Ihre Lebendigkeit besteht in der elementaren Freiheit der sie immanent gestaltenden Subjektivität. Ihre Geschichtlichkeit stellt sich als progressive Realisation eines übergreifenden Sinnes dar, deren Vollendung die universelle *Sympoesie* und *Sympraxis* der Geschichtssubjekte sein soll. Schellings Entwurf geschichtlicher Lebenswelt vereinigt somit eine Vielzahl traditioneller Gedankenmotive: Leibniz Konstruktion prästablierter Harmonie, das Renaissance-motiv der Makrokosmos-Mikrokosmos-Entsprechung, den neuzeitliche Autonomiegedanken, die seit Kants Kritik der Urteilskraft wieder eingeführte Organismusidee und Friedrich Schlegels Gedanken einer progressiven Universalpoesie. Die Frage nach dem einheitlichen Sinn und vor allem der ontologischen Berechtigung dieser in der Schauspielallegorie vorgestellten Geschichtskonzeption führt auf das den poetischen Idealismus tragende Prinzip produktiver Einbildungskraft.

#### 3.1.4. Die produktive Einbildungskraft als Prinzip des poetischen Idealismus

Die Legitimität der Strukturanalogie von Schauspiel und Weltgeschichte, allgemeiner von idealischer Kunstwelt und empirischer Geschichtswirklichkeit, wurzelt in der Selbstigkeit ihres Konstitutionsprinzipes. Beide Regionen sind Produkte unterschiedlicher Potenzen desselben Dichtungsvermögens, d.h. in begrifflich-philosophischer Terminologie der produktiven Einbildungskraft. "Es ist ein und

dasselbe, was in beiden thätig ist, das Einzige, wodurch wir fähig sind auch das Widersprechende zu denken und zusammenzufassen, - die Einbildungskraft. Es sind also auch Produkte einer und derselben Thätigkeit, was uns jenseits des Bewußtseyns als wirkliche, diesseits des Bewußtseyns als idealische, oder als Kunstwelt erscheint."<sup>28</sup> Der Einbildungskraft gelingt gemessen an den Maßstäben des gewöhnlichen Verstandes etwas Unmögliches, nämlich die Herausbildung der Einheit unendlich Entgegengesetzter. Ohne die identitätsstiftende Tätigkeit dieses Dichtungsvermögens im ontologischen Sinne wäre z. B. der geschichtliche Kosmos als sich herausbildende Identität des unendlichen Gegensatzes von Freiheit und Notwendigkeit undenkbar. Sie leistet die paradoxal anmutende complexio oppositorum, in der sich aus den Differenzen individueller Willkür die organische Einheit sinnhafter Totalität herausbildet. Vom Standpunkt dieses poetischen Idealismus, der das Seiende als Produkt der universalen Poiesis produktiver Einbildungskraft versteht, erschließt sich auch die Legitimität der Schauspielallegorie. Denn die Selbigkeit des Produktionsprinzipes und der Konstitutionsart führt - freilich in der proteischen Wandlungsfülle potentieller Variation - zu einer Strukturanalogie der Produkte. Daher geschieht in der Schauspielanalgie keine sophistische Metabasis, sondern ein metaphorisches Spiel, dessen regionalontologische Übertragungen sich im universalen Horizont einer poetischen analogia entis bewegen und ontologisch rechtfertigen lassen.

Das Prinzip produktiver Einbildungskraft bedeutet im Denken Schellings aber nicht nur ein Dichtungsvermögen im Sinne einer Einigungskraft, sondern macht vor allem ein Bild- und Bildungsvermögen aus. Dieser zweite Grundcharakter erklärt die Bedeutung des - wie W. Schulz es formuliert - "... Phänomen der schöpferischen Phantasie ..." <sup>29</sup> in seinem Philosophieren. Besonders nach seiner identitäts-

philosophischen Wendung in der "Philosophie der Kunst" tritt dieser eidetische Charakter in Form einer Anverwandlung der platonischen Ideenlehre verstärkt mit hervor: "Wie Gott als Urbild im Gegenbild zur Schönheit wird, so werden die Ideen der Vernunft im Gegenbild angeschaut, zur Schönheit; ... Durch die Kunst wird die göttliche Schöpfung objektiv dargestellt, denn diese beruht auf derselben Einbildung der unendlichen Idealität ins Reale, auf welcher auch jene beruht. Das treffliche deutsche Wort Einbildungskraft bedeutet eigentlich die Kraft der *I n n e i n s b i l d u n g*, auf welcher in der That alle Schöpfung beruht."<sup>30</sup> Die universalsynthetische Funktion der produktiven Einbildungskraft, die auf dem Boden einer auf der Phänomenbasis menschlicher Subjektivität arbeitenden Transzendentalphilosophie entdeckt wurde, wird hier zum Schlüssel für eine Lösung des platonischen Methexisproblems, d.h. des Zusammenhanges von Urbild und Gegenbild. Damit gelingt Schelling hier der Entwurf einer poetischen Metaphysik, deren systematischer Grundgedanke in einer durch das Prinzip eidetischer Kreativität ermöglichten symbolischen Reproduktion des Urbildes im Gegenbild besteht.

Der Denkstil Schellings ist geprägt durch diese beiden Charaktere der produktiven Einbildungskraft, der identitätsstiftenden Form poetischer Fügung und dem Grundzug eidetischer Sinnprägnanz. In welchen Formulierungsvarianten Schelling das ontologische Strukturgefüge des Seienden als solches begrifflich zu fassen versucht, - als Subjekt-Objekt, als Ideal-Reales, als Grund-Existenzstruktur oder durch die Wesen-Existenz-Differenz - immer bestimmt es sich als ein durch poetische Synthesis ermöglichtes Vereinigungsprodukt. Aus dem Gesichtspunkt eidetischer Sinnprägnanz erklärt sich die Affinität sei-

nes Philosophierens zum Mythos, zur bildhaft-metaphorischen Sprechweise und dem Phänomen prädiskursiver Wirklichkeit. Von hier aus wird auch Schellings prinzipielle Opposition gegenüber dem logischen Idealismus Hegels verständlich, der bezüglich der philosophischen Wahrheit glaubt, "... an dem B e g r i f f e allein das Element ihrer Existenz zu haben ..." <sup>31</sup>. Dagegen steht Schellings Insistieren auf dem vorbegrifflichen methodischen Fundament intellektueller Anschauung und der damit verbundenen späteren Relativierung philosophischer Konstruktion zur Rekonstruktion. Es kennzeichnet die Position des poetischen Idealismus, daß er das anschauliche Sinnfundament eidetischer Intuition für eine unverzichtbare Bedingung der philosophischen Systembildung hält. <sup>32</sup>

Damit hat sich der poetische Idealismus mit seinem Prinzip der produktiven Einbildungskraft als Entwurfshorizont von Schellings Konzeption geschichtlicher Lebenswelt herausgestellt. Die ontologische Bedeutung seiner Redeweisen vom Universum "... als absolutes Kunstwerk ..." <sup>33</sup> oder von der Geschichte als "... Gedicht des göttlichen Verstandes ..." <sup>34</sup> wird daraus ersichtlich. Es stellt sich nun die Frage nach der für dieserart Geschichte adäquaten Form von Geschichtswissenschaft oder Historie.

### 3.2. Die Vollendung der Historie in der historischen Kunst

Schellings Ausführungen zur Verfassung der Geschichtswissenschaft finden sich in der zehnten seiner "Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums", die den Titel "Über das Studium der Historie und der Jurisprudenz" trägt. <sup>35</sup> Dort führt die Frage nach der Stellung der Historie im organischen Ordnungsgefüge der Wissenschaften zu einer Differenzierung der "... verschiedenen Standpunkte,

auf welchen Historie gedacht werden könnte." <sup>36</sup> Die Grundaufgabe der Geschichtswissenschaft besteht in der Verbindung der Vielheit historischer Tatsachen zur Einheit eines geschichtlichen Zusammenhanges. Gemäß den Arten dieser historischen Synthesis unterscheidet Schelling drei Typen von Geschichtswissenschaft.

Der erste Typus ist die positive Geschichtsforschung. Ihr methodisches Verfahren beschränkt sich auf den Vorgang "... der reinen Aufnahme und Ausmittlung des Geschehenen ..." <sup>37</sup>. Diese durch methodische Quellenforschung und Datierungsverfahren gesicherte äußere Anordnung des empirischen Materials gemäß dem Sukzessionsschema der linearen Zeitfolge - die sich im übrigen jeder Deutung und Interpretation enthält - stellt nach Schelling die eine Seite der empirischen Geschichtswissenschaft dar.

Die andere Seite macht die pragmatische Geschichtsschreibung aus. Sie stellt der positiven Geschichtsforschung eine Konzeption innerer Begreifbarkeit entgegen. Ihre interpretative Grundoperation vollzieht sich als eine "... Verbindung des empirischen Stoffes nach einer Verstandes-Identität, oder, ... der Anordnung nach einem durch das Subjekt entworfenen Zweck, der insofern didaktisch oder politisch ist." <sup>38</sup> Mit dem Entwurf der Geschichte als ein durch Zweckmäßigkeit teleologisch strukturiertes Gesamtgefüge besitzt die pragmatische Geschichtswissenschaft gegenüber der positiven den Vorteil einer stringenten Interpretation. Doch bleibt diese harmonisierende Subordination des empirischen Tatsachenmaterials unter eine durch den Geschichtswissenschaftler unter didaktischen oder politischen Kriterien ausgewählte Zielvorstellung von Geschichte belastet durch den Subjektivismusverdacht einer willkürlichen Sinnsubstruktion. Mit wenigen Ausnahmen fällt für Schelling die pragmatische Historie unter

das Diktum aus Goethes Faust : "Was sie den Geist der Zeiten nennen, ist ihr eigener Geist, worin sie sich bespiegeln."<sup>39</sup> Beide Spielarten der empirischen Historie sind mit einem Defizit belastet, die positive durch den Mangel an Sinnerschließung und die pragmatische durch den an Allgemeingültigkeit und Objektivität.

Der absolute Standpunkt der Historie wird deshalb erst nach ihrer Befreiung aus dem Subjektivismus der pragmatischen Geschichtsschreibung erreicht. Dieser "... beruht auf einer Synthesis des Gegebenen und Wirklichen mit dem Idealen, aber nicht durch Philosophie, da diese Wirklichkeit vielmehr aufhebt und ganz ideal ist, Historie aber ganz in jener und doch zugleich ideal seyn soll."<sup>40</sup> Der höchste Standpunkt der Historie vereinigt nach Schelling sowohl den positiven Anspruch auf die Darstellung empirischer Realität als auch den idealistischen Anspruch auf eine idealische Sinndeutung. Die absolute Historie gründet somit weder in einer bloß intellektuell-philosophischen noch in einer einseitig empirisch-positivistischen Synthesis. Diese Lösung der Aufgabe ihrer Konstruktion verweist wieder zurück auf das Phänomen der Kunst. Denn die hier angesprochene absolute Ineinbildung des Realen und Idealen besitzt poetischen Charakter. Schellings Einsicht in die integrative Funktion produktiver Einbildungskraft und sein Leitgedanke einer poetischen Versöhnung unendlich Entgegengesetzter kommt hier zum tragen. "Die Kunst also ist es, wodurch die Historie, indem sie Wissenschaft des Wirklichen als solchem ist, zugleich über dasselbe auf das höhere Gebiet des Idealen erhoben wird, auf dem die Wissenschaft steht; und der dritte und absolute Standpunkt der Historie ist demnach der der historischen Kunst."<sup>41</sup>

Damit klärt sich die Frage nach einer der Geschichte adäquaten Form von Geschichtswissenschaft auf dem Standpunkt

historischer Kunst vor dem Hintergrund einer metaphysischen Kommunikationstheorie poetischer Interpersonalität. Die Weltgeschichte - das Forschungsfeld absoluter historischer Wissenschaft - bedeutet hier das Artikulationsmedium der archepoetischen Potenz eines göttlichen Geistes. Die Aufgabe des Historikers besteht darin, die geschichtliche Wirklichkeit als einen solchen "... Spiegel des Weltgeistes ..." und als "... Gedicht des göttlichen Verstandes ..." <sup>42</sup> zu dechiffrieren. Die spezielle Leistung des historischen Künstlers ist nicht der freie Entwurf einer Universalgeschichte, sondern ihre Nachschöpfung in der Sphäre des menschlichen Selbstbewußtseins, um so den in ihr wirkenden schöpferischen Geist verstehen zu lernen. Die historische Kunst ermöglicht so eine kongeniale Rekonstruktion des Geschichtsuniversums, welche - wie Schelling sich in Anspielung auf die Schauspielmetaphorik ausdrückt - "... das Wirkliche ganz bestehen läßt, wie die Bühne reale Begebenheiten oder Geschichten, aber in einer Vollendung und Einheit darstellt, wodurch sie Ausdruck der höchsten Ideen werden."<sup>43</sup> Es geht ihr um eine poetische Sinnvertiefung, die die scheinbar amorphe Vielfalt historischer Tatsachen als Artikulation der Intentionalität des Absoluten zu verstehen gibt, ohne aber dabei ihren Wirklichkeitscharakter aufzuheben. Die Kunst wird damit - wie schon H. Zeltner gesehen hat<sup>44</sup> - als diejenige Sphäre sichtbar, innerhalb derer eine Vermittlung von Geschichte und Absolutem statt hat. Die poetische Synthesis hat sich sowohl als das konstitutive Prinzip geschichtlicher Lebenswelt wie auch als das ihrer historischen Rekonstruktion herausgestellt. Diese Adäquation von Inhalt und Form, Gegenstand und methodischer Darstellung macht den Gehalt der historischen Kunst als objektiver Wissenschaft aus. Es deutet sich hier eine für Schelling typische Umwertung der gewöhnlichen Einschätzung von Kunst und Wissenschaft an. Poetizität be-

deutet nicht eine Quelle des artifiziellen Scheines und der fiktiven Idealisierung, sondern erhebt die historische Rekonstruktion erst in den Rang einer wirklichkeitsadäquaten Wissenschaft, welche die subjektivistische Sinnsubstruktion und harmonisierende Fakteneliminierung der pragmatischen Geschichtsschreibung unter sich zurückgelassen hat.

Mit dieser Darstellung der historischen Kunst als der Vollendung historischer Wissenschaft ist die in den W.A. vollzogene Integration von Philosophie und Historie noch keineswegs erreicht. Ihre Differenz besteht darin, daß die Philosophie die Synthese des Idealen und Realen in der reinen Idealität, die Historie dagegen - wie H. M. Baumgartner formuliert - "... aus der Perspektive der Realität ..." <sup>45</sup> leistet. Auf dem Boden der "Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums" und im Horizont seiner identitätsphilosophischen Denkepoche war es Schelling unmöglich, die Konsequenzen einer Einsicht zu vollziehen, die sich schon in der achten Vorlesung finden läßt: "Der Gegensatz, der insgemein zwischen Historie und Philosophie gemacht wird, besteht nur, solange Geschichte als eine Reihe zufälliger Begebenheiten oder als bloß empirische Nothwendigkeit begriffen wird: ..." <sup>46</sup>. Mit der historischen Kunst ist von seiten der Geschichtswissenschaft eine für die Aufhebung dieses Gegensatzes geeignete Form der Historie gegeben. Schellings Kehre in den historiopoetischen Idealismus der W.A.-Philosophie bedeutet das entsprechende Entgegenkommen von seiten der Philosophie.

### 3.3. Schellings Kehre in den historiopoetischen Idealismus der W.A.-Philosophie

Innerhalb seiner identitätsphilosophischen Denkepoche

schließt Schelling eine Integration von Philosophie und Historie noch ausdrücklich aus. Denn die Philosophie soll sich gerade in der reinen Idealperspektive intellektueller Anschauung - d.h. ohne eine empirische Bezugnahme - konstituieren. "Darstellung in intellektueller Anschauung ist philosophische Konstruktion; ... Die Philosophie ist also die Wissenschaft der Ideen oder der ewigen Urbilder der Dinge." <sup>47</sup> Dagegen macht das Historische die spezifische Differenz aus, die spekulative Wissenschaft von der empirischen abtrennt. "Die realen Wissenschaften überhaupt können von der absoluten als der idealen allein durch das historische Element geschieden und besondere seyn." <sup>48</sup>

Diese ahistorische Gegenstellung der Philosophie im Unterschied zu den realen Wissenschaften erscheint Schelling auf dem Standpunkt der Identitätsphilosophie notwendig, um ihren Aufbau als reine Vernunftwissenschaft zu gewährleisten. Diese Aufbruchphase absoluter Systemkonstruktion kennzeichnet ein rationaler Konstruktivismus. Schellings Denken wird in dieser Periode bestimmt von der Idee einer absoluten Vernunftautonomie auf dem Gebiet der philosophischen Wissenschaft. In den Ausführungen zur "Philosophie der Kunst" findet sich die Formulierung der Position eines idealistischen Konstruktivismus, der die philosophietranszendenten Ansprüche der im alltäglichen Bewußtsein erschlossenen empirischen Lebenswelt für irrelevant erklärt. "Die Frage nach einer Wirklichkeit, wie sie im gemeinen Bewußtseyn gemacht wird, hat in Ansehung dessen, was absolut ist, gar keine Bedeutung, im Poetischen so wenig als im Philosophischen. Diese Wirklichkeit ist keine wahre Wirklichkeit, vielmehr im wahren Sinn Nichtwirklichkeit." <sup>49</sup>

Ein solcher idealistischer Purismus bedeutet eine radikale Abkehr von der Wirklichkeitsinterpretation des in der empirischen Anschauung lebenden alltäglichen Bewußtseins.

Dem Philosophen eröffnet sich durch das Organ der intellektuellen Anschauung eine intelligible Eigenwelt, die als ideale Selbstrepräsentation der Vernunft eine durch Apriorität und Apodiktizität gekennzeichnete Region jenseits der alltäglichen Lebenswelt darstellt. Die geschichtliche Bedingung dieser im Pathos emphatischer Vernunftentschlossenheit vollzogenen philosophischen Selbstbefreiung aus den Beschränkungen des sogenannten gemeinen Bewußtseins wird unter dem Eindruck des Sinngewinns absoluter Erkenntnismöglichkeit weitgehend ausgeblendet.<sup>50</sup> Die alltägliche Lebenswelt depotenziert sich aus der Perspektive dieser idealistischen Esoterik zur Nichtwirklichkeit.

Wie radikal sich im Denken Schellings diese Selbstermächtigung der Vernunft zugleich als eliminierende Abkehr von der vorphilosophischen Lebenswelt gestaltet, belegt die folgende Formulierung aus dem System des transzendentalen Idealismus: "Aus der gemeinen Wirklichkeit gibt es nur zwei Auswege, die Poesie, welche uns in eine idealische versetzt, und die Philosophie, welche die wirkliche Welt ganz vor uns verschwinden läßt."<sup>51</sup> Diese Feststellung stellt ein für Schelling typisches dreidimensionales Weltdenken heraus. Den drei Ekstasen der empirischen, ästhetischen und intellektuellen Anschauung entspricht die Triade der alltäglichen oder - wie Schelling sich ausdrückt - gemeinen Wirklichkeit, der Kunstwelt und der Ideenwelt. Das Verhältnis der drei Welttypen zueinander ist hier ganz von der Perspektive des Auszuges aus der alltäglichen Lebenswirklichkeit geprägt. Das eigentliche Bewußtseinsleben ereignet sich nicht auf dem Feld einer als sinndefizitär eingeschätzten Alltäglichkeit, sondern in den durch Idealität erfüllten Regionen von Poesie und Philosophie. Der radikale Exodus aus der Lebenswelt ist hier die Kehrseite der Selbstbehauptung idealistischer Philosophie.

Damit ergibt sich die Situation einer Dissoziation von Philosophie und Lebenswelt in der Form eines zunächst unproblematischen Parallelismus von Partialwelten, die sich gegenseitig nicht tangieren. In der Immanenz der Intellektualwelt ist die Alltäglichkeit ebenso verschwunden wie umgekehrt. Für den Philosophen bedeutet das Insistieren des gemeinen Verstandes auf der Wirklichkeit der sinnlichen Dinge lediglich ein Bildungsdefizit, das beweist, "... daß er selbst nicht auf dem Punkt der Bildung angekommen ist, auf dem eben das I d e a l e das Wirkliche und viel wirklicher als das sogenannte Wirkliche selbst ist."<sup>52</sup>

Für Schelling wird die Differenz von Philosophie und Lebenswelt erst nach der gelungenen Selbstkonstruktion absoluter Vernunftwissenschaft zu einem ernsthaften Problem. Die Nihilisierung der Lebenswirklichkeit durch den Idealismus droht auf diesen selbst zurückzuschlagen. Durch eine wachsende Einsicht in den Wirklichkeitscharakter des Geschichtlichen beginnt für Schelling der reinrationale Idealismus zu einer bloßen Wesenswissenschaft zu verblasen. Das Bewußtsein der Differenz von Vernunft und Wirklichkeit entzieht ihm den Rang einer objektiven, d.h. der Wirklichkeit adäquaten Form von Wissenschaft. Mit dem Gelingen seiner Identitätsphilosophie steht Schelling vor der Aufgabe einer entscheidenden Umkehr seines Denkens. Er steht vor der Aufgabe, den ahistorischen Idealismus aus seiner negativen Stellung und Isolation zum Positiven geschichtlicher Wirklichkeit herauszuführen und als absolute Wissenschaft zu vollenden.<sup>53</sup> Schelling hat versucht, dieses Kardinalproblem in zwei unterschiedlichen Ansätzen zu lösen. In seiner Spätphilosophie glaubt Schelling den Idealismus als Vereinigung von positiver und negativer Philosophie reformieren und als Entwurf einer dem Anspruch nach absoluten Wissenschaft wiederherstellen zu können.<sup>54</sup>

Dagegen bietet die Philosophie der Weltalter einen durch das Konzept der historischen Kunst vorgezeichneten Ausweg an. Die Idee einer Durchdringung von Vernunft und Geschichte in der Form poetischer Synthesis ermöglicht - wie sich zeigen wird - die historiopoetische Variante der Versöhnung von Philosophie und geschichtlicher Lebenswelt.

Schon in der programmatischen Eingangspassage der Stuttgarter Privatvorlesungen ist die Wende vom Schulsystem des reinrationalen Idealismus zum Weltsystem eines Real-Idealismus grundsätzlich vollzogen.<sup>55</sup> Sie geht einher mit einer Reformulierung des Systembegriffs und einer Neudefinition des Status philosophischer Subjektivität und ihrer Konstruktion. So kritisiert Schelling die rationalistischen Systeme als willkürliche Kompositionen ihrer jeweiligen Autoren: "Die meisten philosophischen Systeme sind bloß Werke ihrer Urheber - gut oder schlecht ersonnene - fast sich verhaltend wie unsere historischen Romane ( ... )."<sup>56</sup> Genauso wie einige subjektivistische literarische Artefakte stellen die rationalistischen Schulsysteme eine Reihe von der Subjektivität ihrer Konstrukteure belasteter Entwürfe dar, in denen die objektive Realität nicht zur Geltung kommen kann. Die Diskreditierung und Krise des Systemdenkens trifft nach Schelling aber nur dieserart Schulsysteme, die sich mit ihrer dogmatischen Illiberalität gegenüber der Weltwirklichkeit und ihrem ungerechtfertigten Alleinvertretungsanspruch selbst unmöglich machen. Ihre Zurückweisung bedeutet nicht das Ende des Systemdenkens überhaupt, sondern verweist auf eine alternative Antwort auf die Frage nach der Möglichkeit eines Systems: "... es hat lange schon ein System gegeben, ehe der Mensch darauf gedacht hat, eines zu machen - das System der Welt. Dies also zu finden ist die eigentliche Aufgabe."<sup>57</sup> Das besagt, daß das wahre System kein subjektives Machwerk, sondern eine objektive Gegebenheit ist. Es wird nicht erfunden, sondern

gefunden. Denn die objektive Realität hat als Welt von sich selbst her Systemcharakter. Schelling macht hier die schon in Kants Logik hervortretende Unterscheidung eines Schulbegriffs und eines Weltbegriffs der Philosophie für eine Umprägung des philosophischen Systembegriffs fruchtbar.<sup>58</sup> In einer kosmologischen Wendung des Weltbegriffs der Philosophie wird - unter der Voraussetzung einer prinzipiellen Identität von Mundanität und Systemcharakter - die Forderung nach einer die Schulsysteme ablösenden Darstellung des Systems der Welt erhoben. Dieser Rettungsversuch der Philosophie als objektiver Wissenschaft enthält allerdings eine deutliche Relativierung menschlicher Subjektivität. Das System der Welt bedeutet nämlich nicht mehr ein in völliger Autonomie entworfenes Produkt, sondern muß dem vorgegebenen Universum selbst entnommen werden. Die philosophische Subjektivität wird somit aus der Position des autokratischen Systemarchitekten in die Aufgabe der Reproduktion der Systemstruktur, die der Totalität der empirischen Wirklichkeit selbst innewohnt, versetzt. Philosophische Konstruktion wird Rekonstruktion.

Die Grundannahmen der systematischen Sinnstrukturiertheit des Alls, der Priorität objektiver Realität und der damit einhergehende reproduktive Charakter philosophischer Konstruktion entsprechen einem Ideal objektiver Wissenschaft, durch das die Legitimationskrise des reinrationalen Idealismus beendet werden soll und das auch für die Weltalter-Philosophie bestimmend wird. Die hier mit der Identifizierung von Philosophie und Historie hervortretende Wissenschaftskonzeption sieht sich ausdrücklich als die Überwindung des Fiktionalismus bloß subjektiver Begriffsentwicklung: "Wissenschaft ist schon der Wortbedeutung nach Historie (*ιστορία*). Sie konnte es nicht seyn, so lange sie als bloße Folge oder Entwicklung eigner Gedanken und Begriffe gemeint wurde ..." <sup>59</sup>. Im Zuge der voll-

ständigen Anerkennung der Geschichtlichkeit des Universums entfaltet der historiopoetische Idealismus die in den Stuttgarter Privatvorlesungen angelegte Idee des Welt-systems zum Konzept eines Systems der Weltalter, das als universale Historiographie den Vollendungstypus der Philosophie als objektiver Wissenschaft darstellen soll.

Anmerkungen zum 3. Kapitel:

- 1 Schröter, S.111
- 2 Das griechische Wort *ιστορία* bedeutet ursprünglich Nachforschung, Kenntnis und insbesondere wissenschaftliche Kenntnis, so z. B. in der Wendung *ιστορία περί φύσεως* = Physik. (Siehe: H. Menge, Langenscheidts Großwörterbuch Griechisch Deutsch, unter Berücksichtigung der Etymologie, Berlin/München, <sup>22</sup>1973, S.348f.)
- 3 Schelling, Bd.VI, S.57
- 4 Schelling, Bd.III, S.587ff.
- 5 ebd.,S.588
- 6 ebd.,S.589
- 7 ebd.,S.588-590
- 8 Siehe: Schelling, Bd.III, S.581ff.
- 9 ebd.,S.587
- 10 ebd.
- 11 ebd.,S.589
- 12 ebd.,S.590
- 13 ebd.,S.589
- 14 ebd.,S.590
- 15 ebd.,S.588

- 16 ebd., S. 590
- 17 ebd., S. 598
- 18 ebd.
- 19 ebd., S. 600
- 20 ebd., S. 603
- 21 ebd., S. 589
- 22 ebd., S. 602
- 23 H. Zeltner, "Das große Welttheater, Zu Schellings Geschichtsphilosophie", in: Schelling-Studien, Festgabe für Manfred Schröter zum 85. Geburtstag, hrsg. v. A.M. Kocktanek, München/Wien, 1965, S. 119
- 24 ebd., S. 129
- 25 Schelling, Bd.V, S. 393
- 26 Vollständig zitiert lautet diese aufschlußreiche Textstelle: " Das Geheimnis alles Lebens ist die Synthese des Absoluten mit der Begrenzung . Es gibt ein gewisses Höchstes in der Weltanschauung, das wir zur vollkommenen Befriedigung fordern, es ist: h ö c h s t e s Leben, freiestes, eigenstes Daseyn und Wirken ohne Beengung oder Begrenzung des Absoluten. Das Absolute an und für sich bietet keine Mannichfaltigkeit dar, es ist insofern für den Verstand eine absolute, bodenlose Leere. Nur im Besonderen ist Leben. Aber Leben und Mannichfaltigkeit, oder überhaupt B e s o n d e r e s ohne Beschränkung des schlechthin Einen, ist ursprünglich und an sich nur durch das Prinzip der göttlichen Imagination, oder, in der abgelei-

- teten Welt, nur durch die Phantasie möglich, die das Absolute mit der Begrenzung zusammenbringt und in das Besondere die ganze Göttlichkeit des Allgemeinen bildet." (Schelling, Bd.V, S. 393)
- 27 Schelling, Bd.III, S. 602
- 28 ebd., S. 626
- 29 W. Schulz, "Macht und Ohnmacht der Vernunft", in: L. Hasler (Hrsg.), Schelling, S. 24
- 30 Schelling, Bd.V, S. 386
- 31 G.W.F. Hegel, Phänomenologie des Geistes, hrsg. v. J. Hoffmeister, Hamburg, <sup>6</sup>1952, S. 12
- 32 In diesem Zusammenhang sei auf die zu wenig beachtete Schrift Schellings Über die Konstruktion in der Philosophie hingewiesen, in der die produktive Einbildungskraft als Grundvermögen philosophischer Konstruktion in der intellektuellen Anschauung herausgestellt wird: "... das Absolute, das an sich uneingeschränkt und schlechthin Eines ist, und das Besondere, welches ein Eingeschränktes und nicht Eines, sondern Vieles ist, ein Streit, der aber nur i n d e r C o n s t r u k t i o n der Idee und durch produktive Einbildung gelöst werden kann." (Schelling, Bd.V, S. 135)
- 33 Schelling, Bd.V, S. 385
- 34 ebd., S. 309
- 35 ebd., S. 306ff.
- 36 ebd., S. 307

- 37 ebd.
- 38 ebd.
- 39 ebd., S.308
- 40 ebd., S.309
- 41 ebd., S.310
- 42 ebd., S.309
- 43 ebd., S.310
- 44 Siehe: H. Zeltner, Schelling, Stuttgart, 1954, S.163
- 45 H.M. Baumgartner, "Vernunft im Übergang zu Geschichte, Bemerkungen zur Entwicklung von Schellings Philosophie als Geschichtsphilosophie", in: L. Hasler (Hrsg.), Schelling, S.188
- 46 Schelling, Bd.V, S.291
- 47 ebd., S.255
- 48 ebd., S.286
- 49 ebd., S.391
- 50 K. Hemmerle hat diese Grundgestimmtheit der Selbstmächtigkeit idealistischen Denkens mit dem Ausdruck 'Ergriffenheit' bezeichnet. (Siehe: K. Hemmerle, Gott und das Denken nach Schellings Spätphilosophie, Freiburg i. Breisgau, 1968, S.53) Als Pathos emphatischer Selbstbezogenheit enthält es das Verschwinden jedes denktranszendenten Wirklichkeitbezuges.

- 51 Schelling, Bd.III, S.351
- 52 Schelling, Bd.V, S.391
- 53 Schelling macht hier den Versuch, den Grundwiderspruch neuzeitlicher Philosophie, der sich im Antagonismus von Rationalismus und Empirismus zeigt, aufzulösen. In Hinsicht auf den Vollbegriff objektiver Wissenschaft erweisen sich nämlich sowohl der Rationalismus als auch sein empiristischer Gegenspieler als mangelhaft. Zwar vermag der rationale Intellektualismus mit seiner systematisch-apriorischen Konstruktion des Wißbaren dem neuzeitlichen Gewißheitsanspruch zu entsprechen. Aber den Erweis der Wirklichkeit dieses in Gewißheit Gewußten muß er naturgemäß schuldig bleiben. Ein Wissen, das dergestalt problematische Wirklichkeitsrelevanz besitzt, steht ferner in Gefahr lebensweltlicher Bedeutungslosigkeit. Umgekehrt vermag sich der geläufige Empirismus nicht auf das Niveau einer Vernunftwissenschaft mit den Standarts der Apriorität, Apodiktizität und Systemazität zu erheben. Diese Differenz von Gewißheitsanspruch und Wirklichkeitsrelevanz aufzulösen, stellt eine wissenschaftstheoretische Grundaufgabe des historiopoetischen Real-Idealismus Schellings dar.
- 54 Siehe hierzu besonders Schellings "Einleitung in die Philosophie der Offenbarung oder Begründung der positiven Philosophie" (Schelling, Bd.XIII, 1ff.), in der Schelling die Idee der Erneuerung der Philosophie in der Form eines "... metaphysischen Empirismus ..." (ebd. S.114) ausarbeitet.
- 55 Schelling, Bd.VII, S.365
- 56 ebd.

57 Schelling, Bd.VII, S.365

58 I. Kant, Werke in sechs Bänden, hrsg. v. W. Weischedel, Bd.III, Darmstadt,<sup>4</sup>1975, S.446f.

59 Schröter, S.111

4. Die Lebensgeschichte des Absoluten als Gegenstand  
spekulativer Universalhistorie  
( Die philosophische Wiederholung mythologischer The-  
matik )

Besonders M. Schröter hat die Affinität des Denkers Schelling zum Mythos und das auffällig mythopoetische Gepräge der W.A.-Entwürfe betont hervorgehoben.<sup>1</sup> In diesem und im folgenden Kapitel soll der mythopoetische Charakter der W.A. aus dem schon herausgestellten Leitproblem der Wiederherstellung des Idealismus als objektiver Wissenschaft erklärt werden. Es wird sich zeigen, daß der historiopoetische Real-Idealismus konsequent die programmatische Zielperspektive einer neuen philosophischen Mythologie entwickelt. Die sich innerhalb dieser Problematik entfaltende Reorganisation philosophischer Thematik ist der Gegenstand dieses Kapitels. Sie gestaltet sich zu einer Rehabilitierung mythologischer Sujets im Rahmen philosophischer Wissenschaft.

4.1. Philosophie als Biographie des Absoluten

Schelling sieht den bisherigen Idealismus zur Zeit der Abfassung der W.A. als eine Vorbereitung seines Unternehmens, innerhalb derer schon ein entscheidender Schritt in Richtung der Vollendung der Philosophie als objektiver Wissenschaft getan ist. So schreibt er in der W.A.-Einleitung: "Es ist ein Vorzug unserer Zeiten, daß der Wissenschaft das Wesen wiedergegeben worden, und zwar, wie wohl behauptet werden kann, auf eine Art, daß sie es nicht leicht wieder verlieren kann. Von nun an ist es die Entwicklung eines wirklichen, lebendigen Wesens, die in ihr sich darstellt."<sup>2</sup> Die Philosophie ist nichts anderes als die reine Selbstdarstellung ihres Prinzipes. Dieser Bestimmung von Philosophie entspricht die For-

derung nach Ausschaltung jeder subjektiven Reflexion und Einmischung im Wissenschaftsprozeß. Zweitens enthält sie eine für den historischen Idealismus typische Betonung der Realität des philosophischen Darstellungsgehaltes. Philosophie ist damit bestimmt als die Selbstrepräsentation eines Realprinzipes - eines "... wirklichen, lebendigen Wesens ..." <sup>3</sup> - in seiner geschichtsmächtigen Wirklichkeit. Sie soll reine Historiographie der Realgeschichte des Absoluten sein.

Schelling kann diesen durch den Zug zum Objektiven und Geschichtlichen geprägten Entwurf eines Idealismus durchaus als Konsequenz seiner bisherigen Denkgeschichte ansehen. Eine entscheidende Wegmarke zur Wiedergewinnung des Wesens philosophischer Wissenschaft als Historie bildet dann die transzendentalgenetische Methode Fichtes, die Schelling eigenständig im System des transzendentalen Idealismus zur Gesamtdarstellung der transzendentalen Geschichte des Ich ausarbeitet. und von der er retrospektive in seinen Münchener Vorlesungen Zur Geschichte der neueren Philosophie selbst sagt: "Zuerst in der Philosophie hatte ich hier die geschichtliche Entwicklung versucht - die ganze Philosophie war mir Geschichte des Selbstbewußtseyns, ..." <sup>4</sup>. Die Befreiung des Idealismus aus seiner anfänglich subjektiven Engführung sieht der späte Schelling grundsätzlich schon mit seiner Naturphilosophie vollzogen. In seiner ersten Münchener Vorlesung vom 26. November 1827 feiert er sie als den "... Durchbruch in das freie offene Feld objektiver Wissenschaft." <sup>5</sup> Gegenüber dem Fichteanismus besitzt seine Naturphilosophie einen inhaltlichen wie auch methodischen Vorteil. Erstens bedeutet sie eine Reinigung vom methodischen Subjektivismus Fichtes, über den Schelling urteilt: "... bei Fichte war es doch nur seine, also eine zufällige Reflexion, die alle Kosten der Fortschreitung bestritt." <sup>6</sup> Zweitens enthält sie die Idee eines uni-

versalen philosophischen Prinzipes, die die anthropozentrische Beschränkung aufhebt, die Schelling Fichte vorwirft: "Fichte faßt nicht etwa das Ich als allgemeines oder absolutes, sondern nur als m e n s c h l i c h e s Ich auf." <sup>7</sup>

Zur Zeit der Abfassung der W.A. waren allerdings die in der Naturphilosophie geleistete Ergänzung des Idealismus, die Ausarbeitung der transzendentalen Geschichte des Ich und der Entwurf des universalen Systems der Identitätsphilosophie für Schelling schon Epochen seiner denkgeschichtlichen Vergangenheit. Als Momente dynamischer Prozessualität von Realität, epochaler Geschichtlichkeit und Universalität gehen sie in die Konzeption der W.A. mit ein. In der Ablösung vom Intellektualismus der Identitätsphilosophie gilt es nun die evolutionäre Realgeschichte des Absoluten zu rekonstruieren. Bezeichnenderweise ist das Prinzip der Philosophie nicht mehr die absolute Vernunft, sondern das Urlebendige: "Das Lebendige der höchsten Wissenschaft kann nur das Urlebendige seyn, das Wesen, dem kein anderes vorausgeht, also das erste oder älteste Wesen." <sup>8</sup> Das Stichwort 'das Urlebendige' nennt das Zentralphänomen der gesamten W.A.-Philosophie. In ihr geht es um nichts anderes als die Darstellung der Lebensgeschichte dieses einen Urlebendigen. Das Seiende im ganzen soll als progressiver Entwicklungsprozeß des göttlichen Urwesens durchsichtig werden. "Denn Gott ist kein todes, stillstehendes Wesen, sondern lebendig, ja das höchste Leben selbst." <sup>9</sup> Philosophie wird damit folgerichtig zur Biographie des geschichtlichen Allebens des Absoluten.

Schelling selbst sieht in seinen W.A. eine Refundierung der alten Metaphysik, die sich nach seiner Meinung nach dem Verlust ihrer physischen Basis an die mechanische Weltauslegung der modernen Naturwissenschaften folge-

richtig zu einer von der Realität abgehobenen "... Hyperphysik..."<sup>10</sup> deformierte. Schon auf dem Boden der W.A.-Philosophie formuliert Schelling anhand des Grundunterschieds von Denken und Sein, des Positiven und Negativen, seine Kritik des reinen Idealismus: "Ein jeder, der dies thut, ein jeder, welcher läugnet, daß es ein allem Denken positiv entgegengesetztes, thätig widerstrebendes Prinzip gibt, der läugnet die Realität an sich und heißt mit Recht (in der gemeinen Bedeutung des Worts) Idealist."<sup>11</sup> Die Einführung der spekulativen Naturphilosophie eröffnet dagegen die Möglichkeit der Wiedergewinnung des Gebietes des Physischen, der Natur, für den Neuaufbau einer in der Realität wurzelnden neuen Metaphysik. Es geht Schelling in den W.A. um den Entwurf eines Idealismus auf der Basis eines Realismus, von dem er verkündet: "Die übersinnlichsten Gedanken erhalten jetzt physische Kraft und Leben, und umgekehrt wird Natur immer mehr der sichtbare Abdruck von den höchsten Begriffen."<sup>12</sup> Diese Integrationsstendenz des Realen und Idealen macht konsequenterweise auch vor dem Prinzip der W.A. nicht halt. Zwar gilt "... die reinste Gottheit, ist Naturlos, weil sie über allem Seyn und die ewige Freyheit ist;..."<sup>13</sup>. Doch mit ihrer Personalisierung zum Gott und dem Übertritt in die Dimension geschichtlicher Wirklichkeit geht notwendig ihre Naturalisierung einher. Die Möglichkeit einer geschichtlichen Offenbarung Gottes schließt notwendig den Gedanken einer Natur in Gott ein: "... so wie sie Gott Wirklichkeit, Existenz, Daseyn beylegen, müssen sie ihm eine Natur anerkennen. Denn wo Wirklichkeit ist, da ist Natur, ..." <sup>14</sup>. Diese prägnante Umformulierung des Gottesbegriffes richtet Schelling gegen die Tendenz der Aufklärungsphilosophie "... alles in sich in Gedanken aufzulösen ..." <sup>15</sup>. Vor allem bei Fichte sieht er sie in ihrer nihilistischen Tendenz hervortreten, da "... nach diesem Redner alles, was außer jenem Urlicht der Gottheit da ist, nur noch Bild ist, ein leeres Schematisieren ihrer selbst,

und wenn fernerhin alles, was in dieser Bilderwelt noch weiter wird, die ganze sogenannte erscheinende Natur - ... - nur ein Nichts des Nichts, ein Schatten von dem Schatten ist; ..." <sup>16</sup>.

Die real-idealistische Vermittlung von Denken und Sein, Natur und Geist entdeckt Schelling in dem 'Urphänomen' der Willensfreiheit, die in sich die Vereinigung des Intellektiven und Voluntativen bildet und das Moment idealer Wesensschau mit dem der realgeschichtlichen Verwirklichung verbindet. Eine erste begriffliche Fassung der Lebendigkeit aus der Dimension der Freiheit im Sinne wesenhafter Selbstverwirklichung findet sich bei Schelling schon in seiner Neuen Deduktion des Naturrechts aus dem Jahre 1795. Dort definiert er: "Leben ist die Autonomie in der Erscheinung, ist das Schema der Freiheit, insofern sie in der Natur sich offenbart."<sup>17</sup> Schon hier - wenngleich noch in der Beschränkung ichhaft-menschlicher Subjekttheorie - wird die Lebendigkeit des Seienden als Integrationspunkt sichtbar in dem sich Autonomie und Heteronomie, Freiheit und Naturkausalität, Subjektivität und Objektivität organisch vereinigen. Das Leben vermittelt der Freiheit ihre physische Wirklichkeit und umgekehrt der erscheinenden Natur den Charakter der Selbstdarstellung einer eigengesetzlichen Tätigkeit. Diese Einsicht in die vermittelnde Funktion des Lebensprozesses führt Schelling folgerichtig in seinen naturphilosophischen Schriften zu einer Aufhebung der seit Descartes in der Neuzeit permanent gewordenen "... Trennung zwischen dem Menschen und der Welt ..." <sup>18</sup>. Der Gegensatz der "... zwei feindlichen Wesen Geist und Materie ..." <sup>19</sup> annulliert sich in der Einsicht in die strukturelle Isomorphie der gleichermaßen organischen Verfassung von Mensch und Natur. Angesichts der Gültigkeit der Subjekt-Objekt-Struktur für alles Seiende - wenngleich in unterschiedlicher Potenz - kann

er den berühmten Integrationssatz von Geist und Natur aus der Einleitung der "Ideen zu einer Philosophie der Natur" formulieren: "Die Natur soll der sichtbare Geist und der Geist die unsichtbare Natur seyn."<sup>20</sup>

Die in der Naturphilosophie gewonnene universalontologische Gültigkeit des Prinzipes organischer Entwicklung geht als hermeneutische Prämisse in die Konzeption der W.A.-Philosophie mit ein. Nach der Absetzung der menschlich-ichhaften Subjektivität gilt hier für die absolute Subjektivität des Urlebendigen das Lebensgesetz organischer Evolution, sich nach der Maßgabe seines eigenen Wesens in gesetzmäßiger Selbstentfaltung hervorzubringen. "Dieses Urlebendige, da nichts vor oder außer ihm ist, von dem es bestimmt werden möchte, kann sich, inwiefern es sich entwickelt, nur frey, aus eigenem Trieb und Wollen, rein aus sich selber, aber eben darum nicht gesetzlos, sondern gesetzmäßig entwickeln."<sup>21</sup> Das gegenständliche Korrelat einer Philosophie als Biographie des Absoluten ist somit der Verlauf seiner eigengesetzlichen Lebensgeschichte. Im folgenden sei auf die Grundzüge einer ontologischen Theorie von Lebendigkeit - kurz 'Ontobiologie' - hingewiesen, die als hermeneutisches Paradigma Schellings Ausführungen leitet.

#### 4.2. Die ontobiologischen Grundlagen der W.A.-Konzeption

Für Schelling ist die Basis von Lebendigkeit der akute Widerspruch. "Ohne Widerspruch wäre kein Leben, keine Bewegung, kein Fortschritt, ein Todesschlummer aller Kräfte. Nur der Widerspruch treibt, ja er zwingt zu handeln. Also ist eigentlich der Widerspruch das Gift alles Lebens, und alle Lebensbewegung nichts anderes, denn die versuchte Überwindung dieses Giftes."<sup>22</sup> Die dynamische Identität des Lebendigen besteht in der Bewegung der Vermittlung

von antagonistischen Kräften. Dabei handelt es sich in erster Linie nicht um eine äußere Bedrohung und Herausforderung, die das Absinken der Lebenstätigkeit verhindert, sondern den Austrag eines Konfliktpotentials, das in der Subjekt-Objekt-Struktur des Seienden selbst begründet liegt. Nach Schelling konstituiert sich das Seiende nämlich im Widerstreit zweier Prinzipien. "Alles was ist, alles Seyende will zugleich in sich und aus sich. Es will in sich, indem es sich als Seyendes, als Subjekt setzt oder zusammenfaßt; in sofern widersetzt es sich der Entwicklung und Ausbreitung: es will aus sich, indem es das, was es in sich ist, auch wieder, nämlich äußerlich, zu seyn begehrt."<sup>23</sup> Damit bestimmt sich das Seiende als ein Spannungsgefüge zweier gegenläufiger Tendenzen, einerseits dem Streben im inneren Selbstbezug der eigenen Subjektivität zu verbleiben und andererseits dem entgegengesetzten Streben sich zu entäußern und objektiv darzustellen. Das Prinzip der kontraktiven Bewegung, das für das Moment des entwicklungsfeindlichen und verschlossenen In-sich-Seins verantwortlich ist, nennt Schelling auch "Egoität". Das der expansiven Gegenbewegung, durch das sich das Seiende für anderes erschließt und kommunikabel macht, nennt er dagegen 'Liebe'.<sup>24</sup> Bei einer Äquivalenz der beiden sich widerstrebenden Prinzipien von Egoität und Liebe würden sich allerdings die beiden entgegengesetzten Kräfte neutralisieren und eine Lebensbewegung ausschließen. Diese ergibt sich nur dadurch, daß die Dominanz kontraktiver Verschlossenheit allmählich einer sich steigernden Selbstoffenbarung und Aufgeschlossenheit weicht. Der Finalsinn dieses allgemeinen Entwicklungsprozesses ist die konkrete Selbstmitteilung des in seinem abstrakten Selbstsein noch Verborgenen. Dieses hat sich nur der gegenständlichen Entäußerung entgegengesetzt, "... um sich als das, was es in sich ist, wieder gegen jenes äußere zu offenbaren, mitzuthemen ..."<sup>25</sup>. Zusammenfassend gesagt

entfaltet sich somit Lebendigkeit aufgrund der Bipolarität enstatischer Subjekthaftigkeit und ekstatischer Objekthaftigkeit. Der Lebensprozeß selbst bestimmt sich als das explikative Geschehen der Selbsteröffnung des in sich Verschlossenen und sein Heraustreten in die Existenz eines Daseins für anderes. Die Herrschaft der Liebe auf der Grundlage überwundener Egoität, die Existenz der Offenbarkeit auf der Basis einer endgültig der Vergangenheit angehörig anfanglichen Verborgenheit bilden sein Ziel. Damit besitzt die ontobiologische Grundbewegung des Seienden einen unverkennbar aletheischen Charakter. 'Offenbarung' hat bei Schelling nicht eine primär theologische Bedeutung, sondern meint ontologisch vertieft den Grundcharakter der dynamischen Identität des Seienden überhaupt. Die voluntativ anmutende Konstruktion des Seienden aus dem Widerspiel gegensätzlicher Strebungen wird beherrscht durch eine intellektive Grundintention. Ihr kommunikativer Finalsinn bildet ein Für-andere-Dasein, das als Darstellung des eigenen inneren Wesens sowohl Selbstverwirklichung wie allgemeine Selbstmitteilung bedeutet.

Diese Interpretationsthese läßt sich auch mit der lingu-  
alen Metaphorik belegen, die Schelling in diesem Kontext  
gebraucht: "... denn in Ja und Nein besteht einmal alles  
Leben; ... dieselben Kräfte, in welchen sein inneres und  
ausgesprochenes Leben besteht, dieselben ( der Natur nach )  
sind auch wieder die aussprechenden Kräfte seines Da-  
seyms."<sup>26</sup> Die universale Gültigkeit der ontobiologischen  
Grundbewegung ergibt für jedes Seiende eine der mensch-  
lichen Sprache analoge Offenbarungstendenz. Alles Objektiv  
muß als Artikulation und 'Sichaussprechen' eines inneren  
subjektiven Wesens aufgefaßt werden. Seiendes ist  
qua Subjekt-Objekt-Struktur auf Selbstdarstellung und  
Mitteilung hin intentional geladen. Innerhalb einer von  
hier aus sichtbaren universalontologischen Kommunikati-

onstheorie wäre die in der Sphäre des menschlichen  
Selbstbewußtseins sich entfaltende Sprachlichkeit nur ein  
Spezialfall und Schellings Formulierung nicht metaphorisch  
zu verstehen. Damit ergibt sich eine 'Lesbarkeit' des  
Universums, durch die die materielle Welt eine neue Sinn-  
dimension gewinnt. Objektivität bedeutet keine zwang-  
hafte Fixierung und Beschränkung von Subjektivität, son-  
dern ihr Darstellungsmedium, in das sie sich herausbil-  
det, um sich selbst kommunikabel zu machen. Sie ist in  
ihrer sinnprägnanten Ausdrucksqualität zu entdecken,  
durch die hindurch sich eine innere Subjektivität zu  
verstehen gibt.

Die Einheit der ontobiologischen Grundbewegung des Seienden  
bestimmt sich in diesem Zusammenhang als die gelunge-  
ne Selbstartikulation: "Diese Einstimmigkeit des Ausspre-  
chenden und des Ausgesprochenen, die zur Vollkommenheit und  
zur thätigen Existenz erfordert wird, findet sich in allem  
Leben."<sup>27</sup> Schelling formuliert hier das Identitätsideal  
einer vollständigen Konvenienz des Subjektiven und Objek-  
tiven. Die Vollkommenheit des Seienden gründet in dem  
Entsprechungsverhältnis artikulierender Subjektivität mit  
der ihr harmonisierenden objektiven Artikulation. Diese  
Perfektion wesensadäquater Selbstdarstellung und Mittei-  
lung ist der virtuelle Grundzug jedes Seienden und der Fi-  
nalsinn seines aktuellen Lebensprozesses.

Die zu äußeren Wirksamkeit hervortretenden inneren Prin-  
zipien, die als realwirksame Kräfte den Lebensprozeß der  
Selbstobjektivierung hervorbringen nennt Schelling 'Po-  
tenzen'. Für ihn wird die gesamte Lebensentwicklung aus  
dem jeweiligen Zusammenspiel von drei Potenzen begreif-  
bar. Die erste Potenz ist die im Evolutionsprozeß an-  
fänglich herrschende verneinende und verschließende  
Kraft A<sup>1</sup>; die zweite ist die ihr entgegengesetzte Macht  
der Bejahung und Offenbarung A<sup>2</sup>, die den Entwicklungs-

fortschritt dominiert; die dritte ist schließlich die abschließende und vollendende Potenz  $A^3$ , mit deren Vorherrschaft das Ziel vollständiger Selbstverwirklichung erreicht ist. Von dieser Potenzenfolge schreibt Schelling:

"Eine, die andere aufnehmend, setzt sich als herrschende, zum gemeinschaftlichen Exponenten des Ganzen, und so einander folgend werden sie die bestimmenden Potenzen seiner äußeren Lebensperioden, die Zeiten seines Werdens und seiner Entwicklung, wie sie zusammen die bestimmenden Prinzipien seines inneren Lebens waren."<sup>28</sup>

Die periodische Gliederung alles Geschehens ergibt sich damit aus dem Entwicklungsschema der Potenzenlehre.

Schelling formuliert diesen Zusammenhang zwischen seiner Potenzenkonzeption und seinem die W.A. prägenden organischen Zeitmodell in einem Grundgesetz des Lebens:

"Alles Leben hat nur Ein Gesetz. Und so verhält es sich ebenso in Ansehung des höchsten Lebens. Dieselben Urkräfte ( der Natur nach ), welche in ihrem Zusammenhang die Prinzipien des inneren Lebens der Gottheit sind, dieselben äußerlich als Potenzen und mit Entscheidung hervortretend, sind die herrschenden Mächte der verschiedenen Zeiten. Oder im allgemeinen Ausdruck: Die Folge der Potenzen verhält sich als Folge von Zeiten

und umgekehrt."<sup>29</sup> Der Dreierfolge dominanter Potenzen  $A^1$ ,  $A^2$ ,  $A^3$  entspricht die triadische Periodisierung jeder Lebensentwicklung in die Epochen einer Vergangenheit, einer Gegenwart und einer Zukunft. Aus dem Kontext der in der Potenzenlehre gefaßten ontobiologischen Grundeinsichten erklärt sich der organische Zeitbegriff der W.A.-Philosophie.<sup>30</sup> Im Gegensatz zum mechanischen Zeitmodell einer unendlichen linearen Zeitfolge erklärt Schelling: "Also ist die Zeit im Ganzen organisch."<sup>31</sup> Die organische Zeit macht mit ihrer Periodisierung den Entwicklungsrhythmus der Herausbildung in sich verschlossener Subjektivität in deren Offenbarkeit objektiver

Wirklichkeit aus. Die Zeitigung ermöglicht die Explikation des inneren Wesens in sein äußeres Dasein. Als Periodisierung dieser organischen Reproduktionsbewegung bildet sie eine in sich abgeschlossene zyklische Epochenfolge, die die Ganzheitlichkeit des Seienden in seiner Lebensgeschichte verbürgt. Die organische Zeit in ihrer explikativen Funktion gehört so der Lebendigkeit des Seienden selbst an und ist nicht nur eine bloße Form unserer Vorstellung. Gegen diese von Kant vertretene Subjektivität der Zeit - "... jenes Scheinbild einer abstrakten Zeit ..." <sup>32</sup> behauptet Schelling deren Realität: "... kein Ding hat eine äußere Zeit, sondern jedes nur eine innre, eigne, ihm eingeborene und inwohnende Zeit."<sup>33</sup> Die Dinge sind nicht in der Zeit, sondern in jedem Seienden entsteht eine ihm eigene Zeit.

Die aus Schellings Analyse der ontobiologischen Grundverfassung hervorgehende begriffliche Fassung der Lebendigkeit des Seienden als Potenzenlehre erklärt die innere Bauform der W.A.-Komposition im makrologischen wie mikrologischen Bereich. Die Grundelemente der gesamten Rekonstruktionsarbeit sind die drei möglichen Konstellationen der drei Potenzen, die als Sequenz das Sukzessionsschema organischer Temporalität ergeben. Das wiederum bildet durch triadische Periodisierung die konkreten Formen epochaler Geschichtlichkeit in ihrer typischen Dreigliedrigkeit aus. Die Makrostruktur der W.A. ergibt sich aus der Anwendung der in der Potenzenlehre ausgebildeten ontologischen Theorie der Lebendigkeit im Bereich der Theologie. Damit entsteht eine Ontotheologie, die als die gesuchte Refundierung der Metaphysik in der spekulativen Physik das Seiende im ganzen als Lebensgeschichte des Absoluten darstellt. " So hat also auch das göttliche Leben ..., wie alles Leben seine Zeiten und Perioden der Entwicklung."<sup>34</sup> Die Grundgliederung der W.A. in den Äon der Vergangen-

heit, den der Gegenwart und den der Zukunft ergibt sich als kosmologische Konsequenz der triadischen Entwicklungsfolge des göttlichen Lebens, das sich im Universum darstellt.

Damit ereignet sich in den W.A. ein bemerkenswerter philosophischer Themawechsel. Gegenstand philosophischer Wissenschaft ist nicht mehr nur die Idee, sondern die realgeschichtliche Lebendigkeit des Absoluten. Dieser Grundzug der Verlebendigung alles bloß Idealen führt zur Konsequenz der Rückkehr mythologischer Thematik in der Philosophie. Schon in der Philosophie der Kunst hat Schelling die entsprechende Kennzeichnung des mythologischen Stoffes gegeben, die diese thematische Metamorphose verständlich macht. "Diese r e a l e n , lebendigen und existierenden Ideen sind die Götter; die allgemeine Symbolik oder die allgemeine D a r s t e l l u n g d e r I d e e n als realer ist demnach in der Mythologie gegeben ... . In der That sind die Götter jeder Mythologie nichts anderes als die Ideen der Philosophie nur objektiv und real angeschaut."<sup>35</sup> Der mythopoetische Charakter der W.A. entspringt dem entsprechenden Grundzug des Real-Idealismus, die Realisation des Absoluten in der geschichtlichen Wirklichkeit darzustellen. Das geschichtliche Universum wird so für Schelling als theogone Lebenswelt sichtbar.

#### 4.3. Spekulative Universalgeschichte und theogone Lebenswelt

Mit dem ontobiologischen Fundament des historiopoetischen Idealismus der W.A., das in der Auslegung der dynamischen Subjekt-Objekt-Identität gewonnen wird, gelingt Schelling eine philosophische Renaissance der antik-griechischen Physis-Idee. Der Offenbarungsprozeß der Heraus- und Ein-

bildung des verborgenen Wesens des Seienden in die Offenbarkeit seiner objektiven Wirklichkeit entspricht ihrer - von M. Heidegger herausgestellten - aletheischen Grundbestimmung: " ... φύσις ist ἀλήθεια , Entbergung ..."<sup>36</sup>. Die sich in der Potenzenlehre konkretisierende Tätigkeit der produktiven Einbildungskraft erscheint vor diesem Hintergrund als das moderne Analogon der Aristotelischen Genesis.<sup>37</sup> Das auf dieser Grundlage entworfene Konzept einer geschichtlichen Metaphysik stellt Schelling vor die Aufgabe, das Seiende im ganzen als Offenbarungsgeschichte des 'Urlebendigen' zu interpretieren.

Philosophische Wissenschaft bestimmt sich somit als Repräsentation dieses Universalprozesses weltimmanenter Theogenese in der Sphäre des menschlichen Bewußtseins. Sie soll sich zu einer spekulativen Universalhistorie gestalten, deren Objektivität die Ausschaltung aller subjektiven Reflexion und Einmischungen erfordert. Dieses wissenschaftliche Objektivitätsideal erfordert vom Philosophen ein asketisches, ganz auf seinen Darstellungsinhalt konzentriertes Bewußtsein, das demnach zum reinen Reflex der Selbstdarstellung eines theogonisch bestimmten Universums wird. Es steht in der Aufgabe, die kosmologische Epochenfolge der Weltalter als Lebensepochen des Absoluten, das sich in ihnen realisiert und leibhaft darstellt, zu verstehen. Der Geschichtskosmos erweist sich als die freie Objektivation der an sich vorgängigen absoluten Subjektivität, des Seins der Gottheit, das Schelling als reine Freiheit bestimmt: "Es kann selbst kein Seyendes seyn, sondern nur eine lautere Freyheit zu seyn."<sup>38</sup> Durch "... jenes Überseyende, das wir vor allem Seyenden setzen ..."<sup>39</sup>, erhält das Denken Schellings das für eine Meta-physik erforderliche Spannungsverhältnis ontologischer Differenz.<sup>40</sup> Die Grundvoraussetzung des Seins selbst in der Bestimmung absoluter Freiheit jenseits des gegenständlich Seienden bewahrt das Denken

Schellings sowohl vor ihrer pantheistischen Einebnung als auch ihrer deterministischen Interpretation eines dialektischen Essentialismus, der die Notwendigkeit der Entäußerung des Seins vertritt. Umgekehrt verharret es nicht im Agnostizismus der Voraussetzung eines "... Unvordenklichen ..." <sup>41</sup>, das "... unbegreiflich im wirklichen Verstande, incoercibel, indefinibel, in keine bestimmten Grenzen einzuschließen ..." <sup>42</sup> ist. Diesem Reduktionismus, der die Möglichkeit von Metaphysik durch die Ansetzung eines reinen Seins ohne Seiende vernichtet, tritt der göttliche Wille zur Offenbarung entgegen: "... die nackte Gottheit, das bloße göttliche Wesen begreifen wollen. Weil dies unmöglich, darum hüllt sich Gott ein in seine Werke ( sein Thun ) u. gewisse Gestalten ..." <sup>43</sup>. Damit ist der kommunikative Sinn der Schöpfungsmetaphysik Schellings freigelegt. Das geschichtliche Universum stellt die Tatsache göttlicher Freiheit dar, durch die sich die unmittelbar unbegreifbare Gottheit zu verstehen gibt, die verborgene Transzendenz sich in der Immanenz eines Weltinnenraums offenbart. Der Geschichtskosmos - so Schellings Ansatz - muß als Aktions- und Artikulationsraum des sich in ihm in einer sich steigernden Gestaltenfolge manifestierenden Absoluten begriffen werden.

Die Fundamentalaufgabe Schellingscher Geschichtsmetaphysik erfordert die Entzifferung der Totalität der empirischen Realität als Selbstdokumentation eines an ihm selbst hyperempirischen, intelligiblen Wesens, von dem von "... selbst klar ist daß es niemals in der Erfahrung vorkommen könne als in welcher wir nur Wirkliches oder Seyendes antreffen, ..." <sup>44</sup>. Diese real-idealistische Geschichtskonzeption, die bei ihrer Auslegung objektiver Realität auf eine ihr zugrundeliegende intelligible Freiheit rekurriert, distanziert sich von den Einseitigkeiten sowohl der rein empirischen Geschichtswissenschaft als auch der reinrationalen Geschichtskonstruktion. Sie bie-

tet die Aussicht auf eine Synthese, in der die Zerrissenheit des neuzeitlichen Daseins mit ihren Differenzen des Gegensatzes des Intelligiblen und des Sensiblen, der Innen- und der Außenwelt, der Freiheit und der Notwendigkeit zur Identität aufgehoben und versöhnt ist. Das Geschäft einer solchen Vermittlung leistet in den W.A. nicht mehr die die partikuläre Praxis der Humangeschichte, sondern eine theopraktische Universalgeschichte, an der die menschliche Freiheit nur teilhat.

Dieser Durchbruch durch die Beschränkungen einer anthropozentrischen Geschichtskonstruktion führt in den W.A. zu einer Gewichtsverlagerung anthropologischer und theologischer Aspekte. Das Göttliche kommt nicht mehr wie im Frühidealismus primär auf dem Boden der moralischen Praxis menschlicher Subjektivität in den Blick, sondern umgekehrt die menschliche Freiheit aus der Perspektive einer durch die göttliche Freiheit ermöglichten Universalgeschichte. Diese Reintegration der Humangeschichte in den übergreifenden geschichtlichen Horizont einer absoluten geschichtlichen Synthesis bedingt ferner eine gewandelte Selbstausslegung menschlicher Subjektivität. Der omnipotente Konstitutionstypus, der Geschichte als ausschließliches Produkt seiner eigenen Praxis sieht, tritt zugunsten des geschichtshermeneutischen Integrationstypus, der seine eigene Existenzmöglichkeit im Horizont einer ihn transzendierenden Universalgeschichte zu erklären versucht, ab. Das Paradigma anthropozentrischer Geschichtsdeutung weicht einer polypraktischen Perspektive des Zusammenspiels absoluter und menschlicher Freiheit in den Variationen sympraktischer und antipraktischer Konstellationen. Geschichte gewinnt den Charakter von 'Göttergeschichte', innerhalb deren theogonischem Aktionsraum Natur- und Humangeschichte sich entfalten. Damit verdichtet sich der Gegenstand philosophischer Universalgeschichte zu einem lebensweltlichen Szenarium, das mit seiner real-

geschichtlichen Verknüpfung von Theogonie und Kosmogonie, der in sie eingelagerten Anthropogenese und der innerweltlichen Begegnung des Menschlichen und Göttlichen die Thematik archaischer Mythologie in der Form moderner Philosophie wiederholt.

Wie allerdings diese Rehabilitierung mythologischer Stofflichkeit zur Sprengung der reinrationalen Form des Idealismus führt und so eine auch formale Metamorphose der Philosophie erzwingt, wird aus der folgenden Äußerung Schellings ersichtlich. "Doch bey weitem die Meisten erschrecken vor der Wirklichkeit dieser Bewegung, sie möchten den Streit, den nur die That entscheidet, mit friedlichen Allgemeinbegriffen schlichten u. das Resultat eines Lebens, das durchkämpft seyn will, einer Geschichte, in der wie in der Wirklichkeit Scenen des Kriegs u. des Friedens, Schmerz u. Lust, Gefahr u. Errettung wechseln durch die bloße Verknüpfung von Gedanken herausbringen in der Anfang und Fortschreitungsart gleich willkürlich ist."<sup>45</sup> Schelling artikuliert hier nicht nur eine Selbstkritik am apriorischen Konstruktivismus seiner Identitätsphilosophie, sondern auch eine Kritik an jeder nur begrifflich-dialektischen Interpretation von Geschichte, wie sie vor allem Hegel versucht. Ihr wirft Schelling Subjektivismus im Prinzip und in der Methode vor. Denn sie verfehlt die objektive Wirklichkeit von Realgeschichte, die nicht aus einer idealen Folge von Begriffen, sondern der realen von Taten besteht.

Schelling geht es im Real-Idealismus der W.A. grundsätzlich um die Verteidigung der Geschichte als Aktionsraum von Freiheit, die als antagonistisch strukturiertes Handlungsfeld mit seinen Diskontinuitäten eine positive lebensweltliche Wirklichkeit ausmacht, die als bloß dialektische Dynamik nicht adäquat zu erfassen ist. Die konkrete Faktizität und irreduzible Irregularität

der Realgeschichte weist jede bloß rationale Erklärung als unsachgemäße und subjektivistische Substruktion von sich zurück. Schelling stellt damit heraus, daß sich das Phänomen geschichtlicher Lebenswelt nicht auf reinrationale Strukturen reduzieren läßt. Philosophie erreicht sie nur in einer Rekonstruktion, die sie als Produkt der realen Positionen und Antipositionen tatkräftiger Willenssubjekte darstellt. Daß das Universum trotz dieser voluntativen Basis nicht in ein unerklärbares Chaos singulärer Positionen auseinanderfällt, sondern einen organisierten Kosmos ergibt, allgemein gesprochen der intellektualistische Geschichtsidealismus nicht einem voluntaristischen Realismus weicht, liegt in der schon angeführten real-idealistischen, hermeneutischen Grundstellung Schellings. Das geschichtliche Universum ist demnach die Repräsentation der übergeschichtlichen absoluten und indifferenten Identität von Subjektivität und Objektivität, kurz der lautereren Freiheit der Gottheit, die sich geschichtlich als die allmähliche Idealbildung des Realen, die sukzessive Durchdringung der blinden Voluntarität durch sinnorientierte Intellektualität und die Organisation des vorgängig Chaotischen darstellt. Das scheinbare Tatsachenchaos der Geschichte enträtselt sich dergestalt durchschaut-als innere und wesentliche Einheit eines Ereignisses: dem sich Ausleben absoluter Freiheit und der Offenbarung der Gottheit. Die Grundannahme einer - vom Kontingenzverdacht der Spätphilosophie unbetroffenen - sich in der Geschichte darstellenden unverbrüchlichen Zusammengehörigkeit des Positiven und des Negativen, der geschichtlichen Tatsächlichkeit und finaler Sinnorientiertheit, trägt die W.A.-Philosophie Schellings.

Diese universalgeschichtliche Perspektive bedeutet eine Befreiung aus der durch die Engführung neuzeitlicher Ontologie bedingten Identitätskrise menschlicher Subjektivität.

vität. Die unter dem Vorzeichen der cartesianischen res cogitans - res extensa - Differenz eintretende Entfremdung des Ich von einer mechanistisch gedeuteten Außenwelt, wird auf dem Standpunkt der W.A.-Philosophie durch die Entdeckung des homogen organisch strukturierten Geschichtsuniversum aufhebbar. Hinter dem 'Schleier' einer scheinbar mechanischen Natur wird ein theogoner, von göttlichem Leben erfüllter Kosmos sichtbar. Der daraus resultierende Gewinn an teleologischer Sinnprägnanz und Expressivität, die dem Universum als Artikulation absoluter Subjektivität zukommt, gibt dem Menschen die objektive Realität als eine homogene Lebenssphäre zurück, in der sich die göttliche Freiheit manifestiert. Damit wird eine Horizontverschmelzung subjektiver Innen- und objektiver Außenwelt zu einer Integrationswelt möglich, in der die menschliche Subjektivität ebenso aus der Residualposition bloßen Bewußtseinslebens entlassen wie die Natursphäre aus ihrer Unterbewertung als subjektlose Objektivität befreit ist. Die Reinterpretation des Seienden im ganzen unter dem Gesichtspunkt seiner qualitativen ontologischen Egalität, die mit der Allgemeingültigkeit der Subjekt-Objekt-Struktur angesetzt ist, führt sowohl zu einer Emanzipation der Natur wie auch zu einer Reintegration menschlicher Subjektivität in den Kosmos. Dieser erfüllt als theogonisches Geschichtsuniversum, das sich als lebendige Selbstdarstellung des Absoluten in der Epochenfolge dreier Weltalter entwickelt, innerhalb des Rahmens der W.A.-Philosophie den Wortsinn von 'geschichtlicher Lebenswelt'.

Anmerkungen zum 4. Kapitel:

<sup>1</sup> So bescheinigt M. Schröter in seiner Festrede bei der Jahrhundertfeier des Todestages von Schelling in Ragaz 1954 dem Denker Schelling eine genuine Affinität zum Mythos: "Ursprünglicher als irgendeinem anderen Philosophen ist Schelling von Jugend an bis in das höchste Alter ein unmittelbares, förmlich heimatliches Verstehen des Mythos inne, das organisch wachsend seinen eigenen Entwicklungsgang begleitet." (M. Schröter, Kritische Studien. Über Schelling und zur Kulturphilosophie, München, 1971, S. 104). Diese Affinität zum Mythos findet nach Schröter in den W.A. ihren konsequenten Ausdruck. Schelling betritt "... mit dem eignen Schaffen, von 1812 ab, nun das Reich des Mythischen selbst mit dem gewaltigen Versuch, den Gottheitsmythos des Welterschöpfers in der Trilogie seiner "Weltalter" metaphysisch auszudeuten und selbst zu gestalten." (ebd. S.120)

<sup>2</sup> Schröter, S.111

<sup>3</sup> ebd.

<sup>4</sup> Schelling, Bd.X, S.97

<sup>5</sup> Schelling, Bd.IX, S.366

<sup>6</sup> Schelling, Bd.X, S.91

<sup>7</sup> ebd., S.90

<sup>8</sup> Schröter, S.111

<sup>9</sup> Schröter, S.199

<sup>10</sup> Schellings - hier durch eine organologische Metapher

unterstützte - kritische Bestimmung der neuzeitlichen Philosophie als Hyperphysik lautet: "Die neuere Philosophie hob die leitende Verbindung mit diesem dem Unteren gänzlich auf; die Ansprüche an eine höhere Welt fortsetzend war sie nicht mehr Metaphysik, sondern Hyperphysik; anstatt sich zum Übernatürlichen zu schwingen, verfiel sie nur in's Unnatürliche. ... Derjenige erst hat gleichsam das Recht zu den geistigsten Sachen, der zuvor das Gegenteil ganz u. entscheidend durchkannt hat; ... . Der Baum, der auf der Erde Saft u. Leben in sich zieht, kann den blütenbehängten Wipfel wohl noch bis zum Himmel treiben; aber die Gedanken derer, die gleich anfangs sich von der Natur trennen wollen, sind wurzellose Pflanzen und die geistreichsten nur noch den zarten Fäden ähnlich, die zur Zeit des Spätsommers durch die Lüfte schwimmen, gleich unfähig den Himmel zu berühren u. durch ihr eigenes Gewicht zur Erde zu gelangen." (Schröter, S.196f.)

11 Schröter, S.51

12 ebd., S.9

13 ebd., S.44

14 ebd.

15 ebd., S.51

16 ebd., S.51f.

17 Schelling, Bd.I, S.249

18 Schelling, Bd.II, S.14

19 ebd., S.16

20 ebd., S.56

21 Schröter, S.111

22 Schröter, S.123

23 ebd., S.122

24 Siehe: Schelling, Bd. VIII, S.210f.

25 Schröter, S.123

26 ebd., S.179

27 ebd., S.179f.

28 ebd., S.180

29 ebd.

30 Die von W. Wieland aufgestellte These, Schelling stehe "... noch so sehr im Banne der Tradition und unter dem Zwang seiner eigenen systematischen Intentionen und seines metaphysischen Ansatzes, daß er, um überhaupt noch diesen metaphysischen Ansatz retten zu können, die Erfahrungen selbst immer schon im Sinne des geplanten Systems umdeutet..." (W. Wieland, Schellings Lehre von der Zeit. Grundlagen und Voraussetzungen der Weltalterphilosophie, Heidelberg, 1956, S.54f.), ist dagegen nicht stichhaltig. Die für diese Interpretation grundlegende Behauptung einer "... Diskrepanz zwischen Schellings systematischem Wollen und der Selbsterfahrung ursprünglicher Phänomene ..." (ebd. S.55) bedeutet eine Hineinspiegelung der Problematik der Existentialphilosophie und Metaphysikkritik M. Heideggers in das Denken Schellings. (Siehe bes. ebd. S.93f.) Der universalontologischen Auslegung der organischen Temporalität vor

dem Hintergrund ihrer ontobiologischen Voraussetzungen stellt sich dagegen keine solche Unstimmigkeit zwischen Phänomendeskription und Theoriebildung im Text entgegen. Schellings Fassung des Zeitproblems stellt sich als ein Modell der Zusammengehörigkeit von Zeitlichkeit und Ewigkeit dar. In diesem Gefüge besitzt einerseits die Ewigkeit einen archäologischen Vorrang: "Der ewige Wille allein gibt den ersten Punkt her, an dem sich der große Prozeß des Ganzen anknüpft." (Schröter, S.138) Die Ewigkeit stellt die temporale Indifferenz dar, die ausdifferenziert in das Auseinander der drei Zeitdimensionen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft sich als Zeitlichkeit offenbart. Andererseits besitzt die Zeitlichkeit als Offenbarung einen aletheischen Vorrang. Denn erst mit ihr tritt Ewigkeit in die Sphäre der objektiven Wirklichkeit ein, so daß Schelling umgekehrt sagen kann: "... daß also die Ewigkeit das Kind der Zeit ist." (Schröter, S.130). Diese Reinterpretation der metaphysischen Ewigkeitsidee hat M. Heidegger in seiner Schellinginterpretation treffend den 'Schlag der eigentlichen Zeitlichkeit' genannt. Dieser besteht darin "..., daß Gewesensein und Künftigsein sich behaupten und gleichursprünglich mit dem Gegenwärtigsein als die Wesensfülle der Zeit selbst ineinanderschlagen." (M. Heidegger, Schellings Abhandlung Über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809), Tübingen, 1971, S.136) Auch das Gefüge von Ewigkeit und Zeitlichkeit ist am Leitfadender ontobiologischen Grundbewegung gedacht: Die Zeit ist die Explikation der Ewigkeit, das wesentliche Ineinander der drei Zeitdimensionen bildet sich in das periodische Auseinander geschichtlicher Existenz heraus. Geschichte konstituiert sich nur aufgrund der ursprünglichen temporalen Zusammengehörigkeit von Ewigkeit und Zeitlichkeit als die Reproduktion des Ewigen im Zeitlichen.

31 Schröter, S.81

32 Schröter, S.79

33 ebd., S.78

34 ebd., S.83

35 Schelling, Bd.V, S.370

36 M. Heidegger, Wegmarken, Frankfurt a. M., 1967, S.371

37 Heidegger weist in diesem Zusammenhang nach, daß 'ΓΕΝΕΣΙΣ' bei Aristoteles die Bedeutung einer ursprünglichen - 'ΥΨΙΣ' und 'ΠΟΙΗΣΙΣ' umgreifenden - gestalthaften Herstellung besitzt. (Siehe: ebd. S.358f) Ebenso hat Schellings Theorie der produktiven Einbildungskraft eine universale Reichweite. So erklärt sich z. B. aus ihrer schematischen, der allegorischen und der symbolischen Funktion das gesamte Gebiet der theoretischen, praktischen und künstlerischen Produktivität. ( Schelling, Bd.V, S.407ff.)

38 Schröter, S.213

39 ebd., S.216

40 Zur Herkunft der Metaphysik aus der ontologischen Differenz von Sein und Seiendem siehe: M. Heidegger, Identität und Differenz, Pfullingen, <sup>5</sup>1976, S.31ff.

41 Schröter, S.215

42 ebd., S.219

43 ebd.

44 ebd., S.212

## 5. Das spekulative Epos als formale Vollendung der Philosophie

Mit der Lebensgeschichte des Absoluten ist zwar der eigentümliche Gegenstand der philosophischen Universalhistorie deklariert. Doch hat sich damit die Zielprogrammatik einer Wesensvollendung philosophischer Wissenschaft nur zum Teil geklärt. Denn die Doppelaufgabe der Rekonstruktion der idealistischen Philosophie auf höchstem Objektivitätsniveau wurde bisher nur in inhaltlicher Hinsicht gelöst. Aber auch das andere Teilproblem einer der ungewöhnlichen Thematiken der W.A. adäquaten objektiven Formgebung geht Schelling ausdrücklich an: "Nachdem die Wissenschaft dem Gegenstande nach zur Objektivität gelangt ist, so scheint es eine natürliche Folge, daß sie dieselbe auch der Form nach suche."<sup>1</sup>

### 5.1. Der epische Stil der W.A.: Die Erzählung als Form objektiver Wissenschaft

Auch in der Frage der Form leitet Schelling die Einsicht, daß nur durch die Identität von Philosophie und Historie das Objektivitätsideal vollendeter Wissenschaft erreichbar ist. Schon die Objektivität des Inhaltes gründet auf seiner historischen Authentizität. Der Gegenstand universalhistorischer Philosophie ist das Absolute in seiner realgeschichtlichen Offenbarung und objektiven Selbstdarstellung. Es stellt sich ferner die Frage nach einer historiographischen Präsentationsform, die der Realprozessualität ihres Darstellungsgegenstandes gerecht wird. Damit ergibt sich für Schelling folgende innovative Fragestellung, die die formalen Konsequenzen der angezielten historischen Transformation der Philosophie problematisiert: "Warum war oder ist es bis jetzt unmöglich, daß sie, dem Wort und der Sache nach Historie, es auch der Form

nach ist?"<sup>2</sup>

Gegen eine solche Herrschaft eines historiographischen Logos in der Philosophie erhebt sich aber ein auf den ersten Blick schlagender Einwand. Denn stellt nicht gerade die Abwendung von der Region des Werdenden und Geschichtlichen und in eins die - das Gebiet des Physischen transzendierende - Zuwendung zum zeit- und geschichtslos Ewigen eine notwendige Bedingung des meta-physischen Denkens dar? Eine 'geschichtliche Metaphysik' erscheint somit als eine contradictio in adiecto.<sup>3</sup> Neben dem aus der Konzeption der organischen Temporalität resultierenden Aufweis der grundsätzlichen Zusammengehörigkeit des Ewigen und Zeitlichen kann Schelling dagegen auch einen bisher unentdeckten temporalen Sinn der philosophischen Arche-forschung für sich in Anspruch nehmen. Die Grundfrage nach der Herkunft der gegenwärtigen Welt führt das Denken nicht in die Zeitlosigkeit weltloser Ewigkeit, sondern in eine Welt der Vergangenheit, die als realgeschichtliche Bedingung dem gegenwärtigen Kosmos vorgelagert ist. Die 'vertikale' Transzendenzbewegung der traditionellen Metaphysik mit ihrer Rückgründung des Zeitlichen im Ewigen wird in den W.A. durch die 'Horizontaltranszendenz' des äonischen Überstieges aus der Gegenwart in die Vergangenheit abgelöst. Nach Schelling realisiert die Philosophie damit ein temporales Selbstverständnis, das der Vollzugsgeschichte ihrer eigenen Arche-forschung gerecht wird: "Von jeher hat Philosophie die Grenzen der Welt und damit der gegenwärtigen Zeit zu überschreiten, die erste Herkunft der Dinge zu erklären gesucht und sich so an die Vergangenheit im höchsten Sinne gewendet."<sup>4</sup> Neben der realhistorischen Regression des Denkens in die Vergangenheit ergibt sich umgekehrt auch die progressive Bewegungsrichtung philosophischer Eschatonforschung, die in gegenläufiger äonischer Transzendenz den Äon der Zukunft antizipiert.

Damit ist erstens gezeigt, daß die archäologischen und eschatologischen Grundfragen der Philosophie sich mit dem radikalhistorischen Denken der W.A. vereinbaren lassen. Dieses bedeutet ferner, daß die Transzendenz-tendenz meta-physischer Fragestellung thematisch nicht den Horizont von Weltgeschichte überhaupt sprengen muß. Allerdings differenziert sie sich am Leitfadentemporaler Horizont-differenz von der uniformen Weltgeschichte zur polyformen Weltgeschichte. Das sich ergebende System der drei Weltalter stellt folglich bei aller äonischen Transzendenz eine homogene geschichtliche Thematik dar, die sachlich den Vorrang des historiographischen Logos in der Philosophie rechtfertigt.

Für diesen spricht ferner die durchgängige Synchronie von Inhalt und Darstellungsform. Denn der Fortgang historiographischer Darstellung bestimmt sich aus der inneren Chronologie ihres geschichtlichen Gegenstandes ausgehend von der Vergangenheit über die Gegenwart fortschreitend zur Zukunft: "Von der Vergangenheit kommt die Wissenschaft her, nimmt die Gegenwart auf u. dringt in die Zukunft."<sup>5</sup> In der Wissenschaft hat jede subjektive Reflexion und künstliche Ereignisumstellung zu unterbleiben. Nicht die durch chronologische Inversion, Raffung und Dehnung verfertigte künstliche Ordnung (ordo artificialis) geschichtlicher Ereignisse, sondern die natürliche Ordnung (ordo naturalis) des Entwicklungsganges der Sache selbst ist die erstrebte Darstellungsform objektiver Wissenschaft. Der philosophische Logos hat - wie Schelling es später einmal ausdrückt - "... auf gleicher Höhe ..." <sup>6</sup> mit dem Gegenstand zu sein. Es geht ihm um den präzisen Nachvollzug der Genese seines Gegenstandes, wie er sich aus dem Anfang durch seine Entwicklungsmomente hindurch selbst erzeugt und vollendet. "Aber keiner glaubet, wenn er nicht von dem was wirklich Anfang ist, ... , also dem an sich Unvordenklichen u. Ersten durch Mittelglieder, die aus

diesem selbst sich erzeugen ohne irgend etwas fremdartigen oder der Willkür u. der Meynung einigen Zutritt zu verschaffen, bis zu dem was wirklich das Ende ist fort-schreitet, daß er den Weg wahrer Wissenschaft wandlet. Alles was nicht auf diese Weise anfängt und fortschreitet, träfe es auch zufällig in Einzelem mit der wahren Wissen-schaft zusammen, ist bloß scheinbare, künstliche, gemachte Wissenschaft."<sup>7</sup>

Der Ausweg aus der subjektivistischen Artifizialität und Fiktionalität philosophischer Systeme - der 'scheinbaren, künstlichen, gemachten' Wissenschaft - bietet sich für Schelling in einer streng gegenstandssynchronen Form historischer Nacherzählung an. Erst wenn die Subjektivität des Philosophen sich im reinen Medium epischer Prä-sentation neutralisiert hat, vermag ein System die Höchst-form objektiver Wissenschaft zu erreichen. Schellings Frage nach der Möglichkeit einer Philosophie in der Form der Erzählung artikuliert somit das Schlüsselproblem der formalen Möglichkeit einer Wesensvollendung philo-sophischer Wissenschaft. "Das Gewußte wird erzählt, warum kann nicht auch das Gewußte der höchsten Wissenschaft mit der Geradheit und Einfalt wie jedes andere Gewußte erzählt werden?"<sup>8</sup> Geradheit und Einfalt sind die beiden Hauptcharaktere des Erzählstiles eines historischen Phi-losophierens. Die Geradheit kennzeichnet eine epischen Habitus, der-ohne die Umschweife subjektiver Einschalt-ungen und Kommentare- unvermittelt die Darstellung des objektiven Geschehens angeht. Die Einfalt meint nicht nur die Einsinnigkeit einer objektiven Erzählhaltung, sondern auch die prozessuale Einlinigkeit einer Historio-graphie, die dem objektiven Entwicklungsgang ihres Gegen-standes folgt. Beide Charaktere weisen den von Schelling intendierten Erzählstil als eine von Subjektivismen ge-reinigte Darstellungsform aus. Schellings Forderung nach einem der Form nach epischen Philosophieren entspringt

einer am Ideal wissenschaftlicher Objektivität orientier-ten epistemologischen Reflexion und stellt die stringente formale Konsequenz seines programmatischen Entwurfs uni-versalhistorischer Philosophie auf höchstem Objektivitäts-niveau dar.

## 5.2. Die Rehabilitierung der Fabel als Form philosophi-scher Wahrheit

Schellings Fragestellung hinsichtlich der Möglichkeit ei-ner formalen Wesensvollendung der Philosophie als objekti-ver Wissenschaft gipfelt in der wissenschaftstheoretischen Zielperspektive einer künftigen Identität von Wahrheit und Fabel. "Was hält sie zurück die geahndete goldne Zeit, da die Fabel wieder zur Wahrheit und die Wahrheit zur Fabel wird?"<sup>9</sup> Dieser Gedanke einer Identifizierung von Wahrheit und Fabel erscheint auf den ersten Blick als ein provozierendes Paradox. Denn die Fabel wird allgemein als fiktive Erdichtung dem Gebiet des höchstens Wahr-scheinlichen, meistens sogar dem des bloß Scheinbaren zu-gerechnet. Das Fabulieren gilt als ein unverbindliches Spiel der Phantasie ohne jeglichen Wahrheitsanspruch. Das Fabulöse bildet den Kontrapunkt zum wirklichkeits-getreuen Urteil. Allgemein gesprochen gründet in der an-genommenen Differenz von poetischem Schein und wissen-schaftlicher Wahrheit die strenge Trennung von Poesie und Wissenschaft.

Ein aufschlußreiches Beispiel der Thematisierung der Differenz von Wahrheit und Fabel stellt das kurze Stück aus Nietzsches Götzen-Dämmerung dar, das den Titel "Wie die 'wahre Welt' endlich zur Fabel wurde" trägt.<sup>10</sup> Nietzsche interpretiert hier die Geschichte der abend-ländischen Philosophie am Leitfaden der einseitigen Aufhebung der Wahrheit zugunsten der Fabel als ein fort-gesetztes 'Verscheinen' der Idee einer wahren Welt.

Die einseitige Einebnung der Differenz führt schließlich zu ihrer Absetzung: "... mit der wahren Welt haben wir auch die scheinbare abgeschafft!"<sup>11</sup> Mit der endgültigen Tilgung des metaphysischen Leitparadigmas des Gegensatzes von Wahrheit und Schein soll die neue postnihilistische Blütezeit der Menschheit beginnen: "INCIPIIT ZARATHUSTRA."<sup>12</sup>

Schellings Identitätsthese von Wahrheit und Fabel bedeutet dagegen weder eine einseitige Einebnung noch eine vollständige Absetzung des Unterschiedes von Wahrheit und Schein. Sie ist ferner kein Votum für eine Indifferenz, die den wissenschaftlichen Objektivitätsanspruch der Philosophie aufhobe. Es wird dagegen aus dem bisher interpretierten Gedankenkontext deutlich, daß Schelling hier ähnlich wie bei 'Poesie' den restringierten Wortgebrauch von 'Fabel' - seine übliche Einschränkung auf die Bedeutungsdimension des bloß Fiktionalen - sprengt. Fabel bestimmt sich im Rahmen der W.A.-Konzeption als historische Erzählung der realgeschichtlichen Ereignisse, so wie sie sich wirklich zugetragen haben. Sie präsentiert keine phantasievolle Fiktion, sondern stellt dar 'wie es wirklich gewesen ist'. Sie bildet als historiographischer Logos die Mitteilungsförm der geschichtlichen Wahrheit universalhistorischen Philosophierens. Historiographie bedeutet hier allerdings nicht das Verfahren einer bloßen Summation möglichst aller geschichtlichen Details. Die Fabel entsteht nämlich erst durch die Organisation des historischen Stoffes durch die poetische Synthesis im Sinne der historischen Kunst. Diese Reduktion des Geschehens auf die Grundstruktur eines sinnprägnanten Handlungsgefüges unterscheidet die Fabel von der bloßen Aufzählung. Für die historische Fabel ist die sinner-schließende Reduktion der pragmatischen Wesensstruktur von Geschichte genauso konstitutiv wie ihre historische Authentizität. Erst in der Verbindung dieser beiden

Momente wird ihre Stellung als adäquate Darstellungsform geschichtlichen Philosophierens und damit die Identitätsthese von Wahrheit und Fabel verständlich.

Auch der idealistischen Grundforderung nach einer systematischen Form philosophischer Wissenschaft kommt die historische Fabel entgegen. Schon Aristoteles hatte in seiner Poetik auf die synthetische Struktur des *'μῦθος'*, das griechische Wort für das lateinische 'fabula', hingewiesen. Er bestimmt dort den Mythos als die dichterische Mimesis eines Handlungsgefüges, das sich in mehrere Teilhandlungen gliedert.<sup>13</sup> Wird diese aristotelische Mimesis nicht als bloße Widerspiegelung, sondern als eine sinnvertiefende produktive Reproduktion interpretiert, so erweist sich Schellings historiopoetische Synthesis ihr verwandt. Schelling kommt demnach auch in formaler Hinsicht auf den Mythos zurück. Die historische Fabel der W.A. knüpft an die von Aristoteles analysierte Darstellungsform mythologischer Inhalte an. Allerdings enthält die W.A.-Fabel nicht die Thematik des griechisch-archaischen Mythos, sondern die geschichtliche Wahrheit des Absoluten. Dementsprechend organisiert sich das Erzählsystem der W.A. durch die innere Chronologie ihres Gegenstandes. Es konstituiert sich am Leitfaden der temporalen Logik, die der epochalen Zeitigung des absoluten Lebens innewohnt. Schelling selbst spricht von seiner geschichtlichen Philosophie als einem 'System der Zeiten': "... so ist doch der Augenblick gekommen, das große System der Zeiten in seinem weitesten Umfange zu entwickeln."<sup>14</sup>

Damit weist der Deutsche Idealismus um das Jahr 1812 zwei Varianten des Versuches der Vollendung der Philosophie als Wissenschaft auf. Der Typus des logischen Idealismus, der sich mit der Veröffentlichung der "Wissenschaft der Logik" 1812ff. eindrucksvoll manifestiert,

wird durch Hegel vertreten. Gegen dessen dialektisches Begriffssystem steht - freilich in der Esoterik unveröffentlichter Entwürfe - das Erzählsystem des durch Schelling repräsentierten historiopoetischen Real-Idealismus. Dieser stellt eine Weiterentwicklung des Idealismus dar, in der seine reinrationale Form produktiv kritisiert und überwunden worden ist. Der logische Idealismus zeigt sich so schon zum Beginn seiner exorbitanten Wirkungsgeschichte prinzipiell durch die W.A.-Konzeption eines Erzählsystems überholt, das in seiner Gesamtgestalt eines spekulativen Epos den Vollendungsstypus idealistischer Philosophie darstellen soll.

### 5.3. Das spekulative Epos als Vollendungsform philosophischer Wissenschaft

Obwohl sich Schelling der Vorläufigkeit seiner W.A.-Entwürfe bewußt ist, sieht er doch in ihnen den entscheidenden Durchbruch, durch den der Weg zu einer künftigen Weisensvollendung der Philosophie eröffnet ist. "Unserm Zeitalter schien es vorbehalten, zu dieser Objectivität der Wissenschaft wenigstens den Weg zu eröffnen."<sup>15</sup> Schelling selbst sieht sich als den Wegbereiter für einen kommenden Vollender der Wissenschaftsgeschichte. "Bey diesen Aussichten, welche die gegenwärtige Schrift auf mehr als eine Weise zu rechtfertigen suchen wird, darf sich wohl ein lang überlegter Versuch hervorwagen, der zu jener künftigen objektiven Darstellung der Wissenschaft einige Vorbereitung enthält. Vielleicht kommt der noch, der das höchste Heldengedicht singt, im Geist umfassend, wie von Sehern der Vorzeit gerühmt wird, was war, was ist und was seyn wird."<sup>16</sup> Die eschatologische Form der philosophischen Wissenschaft bildet demnach eine allumfassende und alles vorhergehende übertreffende universale Epopöe. Diese Ansetzung eines Universalepos als formales Paradigma

künftiger Wissenschaftsvollendung fügt sich bruchlos in den gedanklichen Kontext der herausgestellten Identitätsthese von Wahrheit und Fabel und den damit verbundenen epischen Stil der W.A.-Philosophie. Ein Rekurs auf die Bestimmung des Epischen in der Philosophie der Kunst erschließt ferner den Zusammenhang dieses Formalstils der W.A. mit dem Leitgedanken einer Vollendung philosophischer Wissenschaft in der Gestalt eines neuen Mythos.

Schelling weist hier auf ein doppeltes Defizit der Neuzeit hin. Der modernen Welt fehlt es nicht nur an einer geschlossenen Mythologie, sondern auch an einem wahren Epos. Dieses Ausbleiben beider beruht nicht auf einem geschichtlichen Zufall, sondern verweist auf ihre genuine Zusammengehörigkeit. Das Epos ist nämlich die adäquate Darstellungsform der Mythologie. "Daß die moderne Welt kein wahres Epos hat, und, weil mit einem solchen erst Mythologie sich fixiert, auch keine geschlossene Mythologie, brauche ich nicht weiter zu beweisen."<sup>17</sup> Schellings geschichtliche Perspektive erweitert sich ferner um die Epoche einer Postmoderne, in der das neuzeitliche Defizit an Mythologie und Epos wieder aufgehoben sein wird. Die Naturwelt der Antike und die Geschichtswelt der Moderne sollen sich zu einer neuen Identitätsgestalt integrieren, innerhalb derer sich die Partikularitäten neuzeitlicher Poesie wieder zur einheitlichen Form eines 'homerischen' Epos zusammenfinden. "Insofern diese erste wechselseitige Durchdringung der beiden Einheiten - der Natur mit der Geschichte und der Geschichte mit der Natur - in dem Epos geschieht, insofern wird das Epos des Homeros ( nach dem wörtlichen Sinn der Einigende, die Identität ), welcher dort das Erste ist, hier das Letzte seyn und die ganze Bestimmung der neuen Kunst erfüllen."<sup>18</sup> Die postmoderne Wiederholung der Mythologie geht einher mit der Rückkehr des Epos, in der die Kunst ihren Herkunftsbereich wieder erreicht und ihren Geschichtszyklus

durchlaufen haben wird. Wenn Schelling die Leitperspektive der W.A.-Philosophie "... das größte Heldengedicht..."<sup>19</sup> nennt, dann knüpft er an diese Geschichtskonzeption einer Wiederholung des Mythos in der Form eines universalen Epos an.

Der innere Zusammenhang zwischen dem historiopoetischen Idealismus und der epischen Darstellungsform läßt sich anhand der Konstruktion des Epos in der Philosophie der Kunst weiter verdeutlichen. Die W.A.-Einleitung bestimmte nämlich das Wissen als das präteritale Horizontsegment des geschichtlichen Bewußtseins: "... Das Vergangene wird gewußt..."<sup>20</sup>. Seine entsprechende Darstellungs- und Kommunikationsform ist die Erzählung: "Das Gewußte wird erzählt ..." <sup>21</sup>. Gerade diese beiden Charakteristika, Präteritalbezug und Narrativität, zeichnen das Epos aus. "Das Epos erzählt die Vergangenheit."<sup>22</sup> Damit ist es prädestiniert als Darstellungsform universalhistorischer Wissenschaft.

Ferner kommt der spezifische Objektivitätscharakter des Epos der Intention einer Vollendung der Philosophie als objektiver Wissenschaft entgegen. Das Epos kennzeichnet erstens eine strikte Enthaltung dichterischer Subjektivität. "Dionys von Halikarnas bestimmt als das Ausgezeichnetste des Epos, daß der Dichter *n i c h t* erscheine."<sup>23</sup> Es bestimmt sich zweitens überhaupt - im Gegensatz zur Lyrik, die "... ganz unter der Herrschaft der Reflexion ..." <sup>24</sup> steht, - als poetische Formgattung des "... *H a n d e l n s*, des *a n s i c h* Objektiven ..." <sup>25</sup>. Als Präsentationsform objektiven Handelns eignet sich das Epos vorzüglich für die Darstellung von Geschichte. Schelling bestimmt dementsprechend die Aufgabe des Epos, das in seiner Potenzensystematik nach der Lyrik die zweite Dichtart ausmacht: "Handeln, absolut oder objektiv betrachtet, ist Geschichte. Die Aufgabe der

zweiten Art ist also: ein Bild der G e - s c h i c h t e zu seyn, wie sie an sich oder im Absoluten ist."<sup>26</sup> Die Präferenz des Epos innerhalb der W.A.-Philosophie erklärt sich hier aus seiner spezifischen Qualität absoluter und rein objektiver Geschichtsrepräsentation.

Ein weiteres Charakteristikum des Epos, das besonders seine Zusammengehörigkeit mit dem Mythos erhellt, besteht in seiner Universalität. Denn als "... objektivste und allgemeinste Dichtart ..." <sup>27</sup> ist es ausgelegt für einen ebenso allgemeingültigen und universalen Stoff. Diesen aber findet es in der Mythologie. "Denn ein universeller Stoff ist die erste Bedingung aller Mythologie."<sup>28</sup> Die Mythologie bildet somit das stoffliche Korrelat der epischen Form der Poesie. Schelling betont ausdrücklich diese wesentliche Zusammengehörigkeit beider: "Was den eigentlich epischen *S t o f f* betrifft, so liegt schon in dem, was über die Bestimmung des Epos, ein Bild des Absoluten selbst zu seyn, gesagt worden ist, daß es einen *w a h r h a f t u n i v e r s e l l e n* Stoff fordert, und inwiefern dieser nur durch Mythologie existieren kann, daß *o h n e M y t h o l o g i e* das Epos undenkbar ist. Ja die Identität beider ist so groß, daß die Mythologie nicht eher die wahre Objektivität als in dem Epos selbst erlangt."<sup>29</sup> Diese Einsicht in die Identität von Epos und Mythologie eröffnet in Hinsicht auf ihre geschichtliche Konsequenz die Aussicht auf ein allumfassendes und endgültiges Universalepos. "Wie nun die Mythologie nur Eine ist, so kann ... auch das Epos nur Eines seyn ..." <sup>30</sup>.

Der Gedanke eines Universalepos, das ein poetisches Spiegelbild des Universums darstellt, spitzt sich bei Schelling zu zur Konzeption eines absoluten Lehrgedichts oder spekulativen Epos. "Da das Universum der Form und dem

Wesen nach nur Eines ist, so kann auch in der Idee nur Ein absolutes Lehrgedicht seyn, von dem alle einzelnen bloße Bruchstücke sind, nämlich das Gedicht v o n d e r N a t u r d e r D i n g e . Versuche dieses spekulativen Epos - eines absoluten Lehrgedichts - sind in Griechenland gemacht worden; ..." <sup>31</sup>. Das spekulative Epos soll die Wiederaufnahme und Vollendung der antiken Tradition des philosophischen Lehrgedichts darstellen. Die Anknüpfung an die poetische Darstellungsform von Wissenschaft, die von Thales und den Pythagoreern, Parmenides, Xenophanes und Lukrez ausgeübt wurde, bedeutet als Wiederholung des Anfanges das vollendende Ende. Auch für die Präsentationsform von Philosophie gilt die Identität von Rückkehr und Vollendung, des Einholens des Anfanges im Ende, die für Schellings zyklisches Geschichtsdenken bestimmend ist. Die Repoetisierung der philosophischen Form im spekulativen Epos bedeutet somit die vollendende Wiederholung ihres geschichtlichen Anfanges. Die sachliche Voraussetzung einer solchen Formerneuerung der Philosophie stellt allerdings die Poetizität ihres Inhaltes dar. Dieses ist nach Schelling gerade beim absoluten Wissen der Fall. "Das Erste ist, daß das D a r z u s t e l l e n d e an und f ü r s i c h s e l b s t schon poetisch sey. ... Dies ist aber nur einem absoluten Wissen, d. h. einem Wissen aus Ideen, möglich." <sup>32</sup> Darstellungsinhalt und Darstellungsform kommen somit in ihrer jeweiligen Poetizität überein. Das absolute Wissen findet nur in der poetischen Form eines spekulativen Epos seine adäquate Präsentation.

Das von Schelling in seiner W.A.-Einleitung erwartete 'größte Heldengedicht' <sup>33</sup> ist identisch mit der wissenschaftsgeschichtlich eschatologischen Gestalt des spekulativen Epos. Inhaltlich gesehen bringt sie mit der universalen Lebensgeschichte des Absoluten die ab-

schließende Erneuerung der Mythologie. Formal betrachtet bedeutet sie die epische Repoetisierung absoluter Wissenschaft. Insgesamt stellt sie die geschichtliche Vollendung der Philosophie in der Gestalt eines neuen Mythos dar.

#### 5.4. Der Übergang dialektischer Wissenschaft zum symbolischen System der Neuen Mythologie

Mit der wissenschaftstheoretischen Programmatik einer Vollendung objektiver Wissenschaft in einer Neuen Mythologie verknüpft sich auch eine Metamorphose der Wissenschaftssprache. Schelling fordert in den W.A. den Übergang von der philosophischen Kunstsprache zur Volkssprache. Diese Forderung stellt eine Spezifikation seines Postulates von der notwendigen Rückkehr des neuzeitlichen Denkens aus seiner subjektivistischen Artifizialität zur objektiven Natürlichkeit dar. So heißt es zur Darstellungsform der W.A.: "Ich habe mit vorgesetzt, die durch lange Betrachtung gewonnenen Gedanken über die Herkunft und die große Folge der Zeiten schriftlich aufzuzeichnen, doch nicht in sogenannter streng wissenschaftlicher nur in leicht mittheilender Form, wie sie die Natürlichkeit dieser Gedanken und der zur Klarheit gekommenen Wissenschaft allein angemessen ist. ... Die Sprache der Systeme ist von Gestern, die des Volks wie von Ewigkeit." <sup>34</sup> Diese Aufhebung der logisch-dialektischen Systemsprachen, die Schelling polemisch als das hohle " ... Geklapper einer seelenlosen, gehaltleeren Dialektik bezeichnet ..." <sup>35</sup>, führt allerdings nicht auf das unpoetische Niveau einer normalsprachlichen Alltäglichkeit zurück. <sup>36</sup> Die Philosophie in ihrer lebensweltrelevanten und volksnahen Vollendungs-gestalt ist vielmehr in eine mythologische Sprachform übergegangen. Zur näheren Erläuterung dieses wissenschaftssprachlichen Paradigmenwechsels vom dialektischen zum mythischen Logos sollen im folgenden Schellings Ausführ-

ungen über die symbolische Form der Mythologie in seiner Philosophie der Kunst herangezogen werden.<sup>37</sup>

Das Ergebnis seiner diesbezüglichen Überlegungen ist, daß die Darstellungsform des Mythos im Unterschied zum Schematismus und zur Allegorie als Symbolismus zu bestimmen sei, d.h. "... die Mythologie überhaupt und jede Dichtung derselben insbesondere ist weder schematisch noch allegorisch, sondern s y m b o l i s c h zu begreifen."<sup>38</sup> Schelling bestimmt dabei die Eigenart der symbolischen Darstellungsart aus dem Unterschied zu den anderen beiden Grundtypen. Repräsentation überhaupt stellt immer eine Vermittlung zweier Extreme, nämlich des Besonderen mit dem Allgemeinen, dar. Das rein Allgemeine ist dabei der Begriff. Das rein Besondere dagegen das Bild. Dieses "... ist immer concret, rein besonder, und von allen Seiten so bestimmt, daß zur völligen Identität mit dem Gegenstand nur der bestimmte Theil des Raumes fehlt, worin letzterer sich befindet."<sup>39</sup> Ausgehend von dieser allgemeinen Vorgabe soll der spezifisch mythologische Repräsentationstypus konstruiert werden, der sich als eine "... vollkommene Darstellung des Absoluten im Besonderen ..." <sup>40</sup>, d.h. im endlichen Gegenstandsbewußtsein des Menschen, auszeichnet.

Die erste Vermittlungsgestalt des Allgemeinen und des Besonderen ist das Schema. "Diejenige Darstellung, in welcher das Allgemeine das Besondere bedeutet, ... , ist Schematismus."<sup>41</sup> Der schematische Repräsentationstyp stellt das Besondere in der Form des Allgemeinen dar. Das Schematisieren ermöglicht den Übergang von der begrifflichen Allgemeinheit zum Bildhaften konkreter Gegenständlichkeit und damit die gesamte Gegenstandserkenntnis, "... unser Denken des Besonderen ..." <sup>42</sup>. Schelling folgt hier ausdrücklich der Kantischen Lehre vom transzendentalen Schematismus aus der Kritik der reinen Vernunft.<sup>43</sup> Allerdings wird innerhalb des Rahmens seiner allgemeinen Repräsentationstheorie auch

die Einseitigkeit des Schematismus markiert. "Das Herrschende im Schema ... ist das Allgemeine ..." <sup>44</sup>. Diese einseitige Dominanz des Allgemeinen macht es zu einer unvollkommenen Darstellungsform. Wegen der mangelnden phänomenalen Präsenz und bildhaften Plastizität sind Schemata für die Mythologie ungeeignet.

Im Gegensatz zum Schematismus bestimmt sich die Allegorie als diejenige Darstellungsart, "... in welcher das Besondere das Allgemeine bedeutet ..." <sup>45</sup>. Aber auch die Allegorie ist ein defizitärer Repräsentationstypus. Denn in ihr dominiert umgekehrt das Besondere, das in seiner bildhaften Konkretion nicht selbst der intelligible Sinngehalt ist, auf den es verweist. Auch die allegorische Darstellungsart ist mit einer für die bloße Bedeutungsrelation charakteristischen Differenz des Repräsentierenden und des Repräsentierten belastet. Ihre Unvollkommenheit besteht darin, daß den allegorischen Gestalten als bildhaften Stellvertretern eines sie transzendierenden intelligiblen Sinnes die notwendige Selbstständigkeit und Identität fehlt.

Erst mit der symbolischen Repräsentation ist die Darstellungsart des Mythos gefunden. Sie vereinigt in sich den Gegensatz von Schematismus und Allegorie. "Die Synthesis dieser beiden, wo weder das Allgemeine das Besondere, noch das Besondere das Allgemeine bedeutet, sondern wo beide absolut eins sind, ist das S y m b o l i s c h e ." <sup>46</sup> Die Verweisungsbezüge der beiden anderen Darstellungsarten haben sich im Symbol zur Indifferenz des Repräsentierenden und des Repräsentierten potenziert. In ihm ist das Besondere selbst das Allgemeine und umgekehrt, so daß es den positiven Grenzfall vollständiger Selbstrepräsentation darstellt. Das Symbol zeichnet aus, daß es der auf Sinnpräsenz ausgespannten Intentionalität des Menschen ein vollständiges Erfüllungserlebnis zu bieten hat.

In ihm ist der Mangel an bildhafter Konkretion, an dem die schematische Darstellung leidet, und andererseits das Defizit an intelligibler Sinnpräsenz, das die allegorische Repräsentation belastet, aufgehoben. Das Symbol ist als Sinnbild somit die gesuchte absolute Darstellungsform, in dem die Extreme des Bildhaften aber Bedeutungslosen und des sinnhaften aber Konkretionslosen im Gegenstandsbe-  
 wußtsein des Menschen ihre gelungene Vermittlung gefunden haben. "Wir begnügen uns allerdings nicht mit dem b e -  
 d e u t u n g s l o s e n S e y n , dergleichen, z. B. das bloße Bild gibt, aber ebensowenig mit der bloßen Bedeutung, sondern wir wollen, was der Gegenstand der absoluten Kunst-  
 darstellung sein soll, so concret, nur sich selbst gleich wie das Bild, und doch so allgemein und sinnvoll wie der Begriff; daher die deutsche Sprache Symbol vortrefflich als Sinnbild wiedergibt."<sup>47</sup>

Schelling gibt damit der von Goethe angeregten symbolischen Interpretation der Mythologie, wie sie sich in Karl Philipp Moritz' Abhandlung über die Götterlehre oder mythologische Dichtungen der Alten (1795) findet, ihre philosophische Begründung.<sup>48</sup> Die mythologischen Gestalten müssen demnach nicht allegorisch, d.h. etwas anderes bedeutend, sondern symbolisch-tautegorisch, ihr eigenes Sein bedeutend, be-  
 begriffen werden. Nur die symbolische Interpretation der Mythen wird ihrer eigentümlichen poetischen Realität und Autonomie gerecht.

Insgesamt manifestieren sich in den drei Darstellungsarten die drei Hauptfunktionen der Einbildungskraft. In ihr grün-  
 det alles Schematisieren, Allegorisieren und Symbolisieren: "Diese drei verschiedenen Darstellungsarten haben das Ge-  
 meinschaftliche, daß sie nur durch Einbildungskraft möglich und Formen derselben sind, nur daß die dritte aus-  
 schließlich die absolute Form ist."<sup>49</sup> Bei dieser in dem Prinzip der produktiven Einbildungskraft gegründeten Re-

DIE DARSTELLUNGSARTEN DER PRODUKTIVEN EINBILDUNGSKRAFT =====	Körper	Licht	Organismus	in regionalontologischer Spezifikation
	Handeln	Denken	Kunstproduktion	
	Das Allgemeine ( Begriff )			
				als allgemeine Kategorien
ALLEGORIE	SCHEMA	SYMBOL		

präsentationstheorie handelt es sich um einen Theoriekern des poetischen Idealismus Schellings. Die drei im Prinzip der produktiven Einbildungskraft fundierten Darstellungsarten sind nach Schelling nämlich "... allgemeine Kategorien ..." <sup>50</sup>, d.h. von universalontologischer Relevanz. In der Natur bekunden sie sich als die Potenzreihe von Körper, Licht und Organismus. <sup>51</sup> Anthropologisch konkretisieren sie sich dagegen im Denken, Handeln und der künstlerischen Produktion. "Ebenso das Denken ist bloßes Schematisieren, alles Handeln dagegen allegorisch (...), die Kunst ist symbolisch." <sup>52</sup> In der Region der reinen Wissenschaften läßt sich eine Potenzenssequenz von Arithmetik, Geometrie und Philosophie konstruieren, die wiederum in der realen als auch idealen Reihe der Kunst ihre Entsprechungen findet. <sup>53</sup> Von hier aus wird auch eine für die Schellingsche Systemkonstruktion typische Analektik deutlich. Sie besteht in der Herausbildung analoger Potenzensreihen durch die regionalontologische Konkretion der allgemeinen Potenzensfolge von Allegorie, Schematismus und Symbolismus. Insofern die symbolische Identität in allen Prozessen die Vollendungsstufe darstellt, erklärt sich aus dieser universalen Darstellungstheorie auch der poetische Zielcharakter des Geschichtsprozesses im Denken Schellings. Die Vollendung der Geschichte als Realprozeß progressiver Idealbildung ist die symbolische Repräsentation des Absoluten.

Aus dem dargelegten Charakter der symbolischen Repräsentation und dem Hinweis ihrer finalen Bedeutung für geschichtliche Prozesse wird deutlich, warum Schelling in der symbolischen Mythologie eines spekulativen Epos die Vollendungsgestalt philosophischer Wissenschaft sieht. Die philosophische Kunstsprache scheidet wegen der mangelnden Bildlichkeit und Konkretion ihrer bloß schematischen Darstellung aus. Ebenso ungeeignet ist die auf die empirische Gegenständlichkeit einseitig fixierte und

deshalb mit einem Sinndefizit belastete Normalsprache der alltäglichen Lebenswelt. Dagegen kommen in der Symbolsprache der Mythologie die gesuchte intelligible Sinnprägnanz mit der notwendigen empirischen Phänomenalität zur Deckung. H. Holz hat in diesem Zusammenhang zu Recht festgestellt, daß sich Schelling von der mythologischen Darstellungsart der W.A. eine gesteigerte lebensweltliche Wirksamkeit versprach. <sup>54</sup> Diese erhoffte Popularität muß allerdings als der externe Effekt der internen Wissenschaftsvollendung bestimmt werden. Auch die Wissenschaftsgeschichte endet in symbolischer Form, in der das Absolute zur absoluten Darstellung gekommen ist.

Anmerkungen zum 5. Kapitel:

<sup>1</sup> Schröter, S.112

<sup>2</sup> ebd.

<sup>3</sup> An der von J. Habermas konstatierten Unvereinbarkeit von Absolutheit und Geschichtlichkeit scheint Schellings Versuch einer geschichtlichen Metaphysik scheitern zu müssen. (Siehe: J. Habermas, Das Absolute und die Geschichte. Von der Zwiespältigkeit in Schellings Denken, Bonn, 1954, S.342f.)

<sup>4</sup> Schröter, S.112

<sup>5</sup> Schröter, S.211

<sup>6</sup> Die volle Formulierung des Postulates phänomengerechter Erklärung aus der Philosophie der Mythologie lautet: "Bei jeder Erklärung ist das Erste, daß sie dem zu Erklärenden Gerechtigkeit widerfahren lasse, es nicht herabdrücke, herabdeute, verkleinere oder verstümmle, damit es leichter zu begreifen sey. Hier fragt sich nicht, welche Ansicht muß von der Erscheinung gewonnen werden, damit sie irgend einer Philosophie gemäß sich bequem erklären lasse, sondern umgekehrt, welche Philosophie wird gefordert, um dem Gegenstand gewachsen, auf gleicher Höhe mit ihm zu seyn. Nicht, wie muß ein Phänomen gewendet, gedreht, vereinseitigt oder verkümmert werden, um aus Grundsätzen, die wir uns einmal vorgesetzt nicht zu überschreiten, noch allenfalls erklärbar zu seyn, sondern: wohin müssen u n s e r e Gedanken sich erweitern, um mit dem Phänomen in Verhältnis zu stehen." (Schelling, Bd.XII, S.137) An dieser Stelle wird deutlich woher die Wandlungsfülle der philosophischen Theoriebildung bei Schelling zu verstehen ist. Sie bedeutet eine Gedankenerweiterung, die

als fortgesetzte Selbstüberschreitung erreichter begrifflicher Fassungen dem unermüdlichen Interesse an einer gelungenen Konvenienz des Denkens mit den Phänomenen entspringt.

<sup>7</sup> Schröter, S.211f.

<sup>8</sup> ebd., S.112

<sup>9</sup> ebd.

<sup>10</sup> F. Nietzsche, Werke in drei Bänden, hrsg. v. K. Schlechta, München, <sup>7</sup>1973, Bd.II, S.963

<sup>11</sup> ebd.

<sup>12</sup> ebd.

<sup>13</sup> ἔστι δὲ τῆς μὲν πράξεως ὁ μῦθος ἢ μίμησις· λέγω γὰρ μῦθον τοῦτον τῆς σύνθεσις τῶν πραγμάτων.

Aristotelis de arte poetica liber, hrsg. v. R. Kassel, Oxford, <sup>5</sup>1980, 1450a 3ff.

<sup>14</sup> Schröter, S.122

<sup>15</sup> ebd., S.117

<sup>16</sup> ebd., S.118

<sup>17</sup> Schelling, Bd.V, S.442

<sup>18</sup> ebd., S.457

<sup>19</sup> Schröter, S. 118

<sup>20</sup> ebd., S.111

<sup>21</sup> ebd.

<sup>22</sup> Schelling, Bd.V, S.643

<sup>23</sup> ebd.

<sup>24</sup> ebd. S.645

<sup>25</sup> ebd.

<sup>26</sup> ebd., S.643

<sup>27</sup> ebd., S.654

<sup>28</sup> ebd., S.427

<sup>29</sup> ebd., S.654

<sup>30</sup> ebd., S.654f.

<sup>31</sup> ebd., S.664

<sup>32</sup> ebd.

<sup>33</sup> Schröter, S.118

<sup>34</sup> ebd., S.224

<sup>35</sup> ebd., S.208

<sup>36</sup> In Hinsicht auf die Intention einer lingualen Zusammenführung von Philosophie und Lebenswelt lassen sich Schellings W.A. und die ordinary language philosophy durchaus parallelisieren. Schelling teilt aber nicht deren metaphysikdestruktiven Charakter, der sich methodisch in der 'therapeutischen' Reduktion des metaphysischen auf den

alltäglichen Sprachgebrauch darstellt. So betont z.B. Wittgenstein in seinen Philosophischen Untersuchungen: "Wir führen die Wörter von ihrer metaphysischen, wieder auf ihre alltägliche Verwendung zurück." (L. Wittgenstein, Philosophische Untersuchungen, Frankfurt a. M., 1977, S.80). Bei Schelling dagegen bedeutet die symbolische Integrationsform einer Neuen Mythologie ebenso eine Reformation des Sprachgebrauchs der alltäglichen Lebenswelt.

37 Schelling, Bd.V, S.406ff.

38 ebd., S.411

39 ebd., S.407

40 ebd., S.408

41 ebd., S.407

42 ebd., S.408

43 Siehe: I. Kant, Werke in sechs Bänden, hrsg. v. W. Weischedel, Bd.II, Darmstadt, <sup>4</sup>1975, S.187ff.

44 Schelling, Bd.V, S.407

45 ebd.

46 ebd.

47 ebd., S.411f.

48 "Um an diesen schönen Dichtungen nichts zu verderben, ist es nötig, sie zuerst, ohne Rücksicht auf etwas, das sie bedeuten sollen, gerade so zu nehmen, wie sie sind ...". (K.P. Moritz, Götterlehre oder mythologische

Dichtung der Alten, Lahr, 1948, S.2f.)

49 Schelling, Bd.V, S.407

50 ebd., S.410

51 ebd., S.410f.

52 ebd., S.411

53 ebd.

54 H. Holz, "Das Weltalter-Programm und die Spätphilosophie", in: Schelling, Einführung in seine Philosophie, hrsg. v. H.M. Baumgartner, Freiburg/München, 1975, S.108f.

## 6. Der methodische Stil der W.A.

Auf den ersten Blick können die W.A.-Entwürfe als Ergebnisse einer durch keine methodische Reflexion gesicherten Produktivität erscheinen. So spricht M. Schröter hinsichtlich der beiden ersten W.A.- Fassungen von einer "... außergewöhnlichen Frische und Unmittelbarkeit, ja Naivität der metaphysischen Konzeption ..."<sup>1</sup>. Dagegen bezeugt schon die W.A.-Einleitung, die Schelling mit nur geringfügiger Variation allen drei Entwürfen vorangestellt hat, das Niveau der Methodenreflexion. Gerade der durch das Produkt hervorgerufene Eindruck der unmittelbaren Natürlichkeit und Naivität widerspricht nicht der methodischen Raffinesse seiner Produktion, sondern ist ihr Ergebnis. Schellings einer neuen Objektivität verpflichtetes Programm geschichtlicher Philosophie läßt sich im Ausgang der Horizontbeschränkungen des alltäglichen Bewußtseins nur mittels einer Reihe methodischer Wendungen und spekulativer Horizonterweiterungen realisieren. Im folgenden soll dieses die W.A. prägende funktionale Gefüge methodischer Grundoperationen, ihr methodischer Stil, herausgestellt werden.

Insgesamt wird der methodische Stil der W.A. sich von der Grundaufgabe einer universalhistorischen Anamnese her erschließen. Im ersten Abschnitt dieses Kapitels soll der innere Sinn als ihr horizonteröffnendes Organ thematisiert werden. Die Frage nach ihren anthropologischen Möglichkeitsbedingungen führt zweitens zu Schellings Konzeption des transzendentalen Gedächtnisses. Es folgt im dritten Abschnitt die Darstellung des dialogischen Verfahrens transzendentaler Erinnerung. Vor diesem Hintergrund wird dann Schellings methodischer Gesamtstil als eine Vermittlungsgestalt von Anschauung und Dialektik bestimmbar und eine Abgrenzung seiner Wissenschaftskonzeption von der Theosophie möglich werden. Der fünfte Abschnitt wird sich schließlich mit dem für die W.A. typischen

methodischen Sprachproblem poetischer Präsentationsform be-  
fassen.

#### 6.1.1. Der innere Sinn als Organ universalhistorischer Erinnerung

Die zentrale Aufgabe, die sich aus dem bisher herausgestell-  
ten Wissenschaftsprogramm des historiopoetischen Idealis-  
mus ergibt, besteht in der Vollendung objektiver Wissen-  
schaft als spekulativer Universalhistorie. Der Durchführung  
dieses Vorhabens stellt sich allerdings ein methodisches  
Hauptproblem entgegen. Denn es entsteht die Frage, wie für  
das menschliche Bewußtsein angesichts der Partikularität  
seines alltäglichen Erfahrungshorizontes und seiner Be-  
fangenheit in ihm eine Erkenntnis der Gesamtgeschichte des  
Universums überhaupt möglich sein soll. Gibt es für das  
menschliche Bewußtsein einen Ausweg aus der Geschichtsinvol-  
venz seines vorphilosophisch lebensweltlichen Daseins und  
einen Zugang zu einer Einstellung, in der sich die Totali-  
tät der Geschichte erschließt?

Schon des Teilproblem einer Totalitätserschließung ge-  
schichtlicher Vergangenheit scheint notwendig aporetisch  
enden zu müssen. Schellings berühmter Ausruf "O Vergangen-  
heit, du Abgrund der Gedanken!"<sup>2</sup> bekundet die Bodenlosig-  
keit dieses Versuches. In den Entwurfsfragmenten der W.A.  
findet sich eine Textpassage, die diese aporetische Situ-  
ation spekulativen Geschichtsdenkens verdeutlicht: "«Es  
ist ein Abgrund von Vergangenheit; u. die unermeß-» Das  
was jetzt zumal ist u. lebt ist darum nicht auf einmal ent-  
standen; in einer undenklichen Reihe von Zeiten hat je  
die folgende die vorhergehende überdeckt; ..."<sup>3</sup>. Schellings  
geschichtliches Denken steht an dieser Stelle vor dem Pro-  
blem präteritaler Archäologie. Dieses umfaßt erstens die  
aphoretische Aufgabe einer sukzessiven Freilegung ein-

ander überlagernder und verdeckender Vergangenheitsschichten.  
Die spezifisch philosophische Zielintention und wie W. Schulz  
betont "... das eigentliche philosophische Anliegen ..."<sup>4</sup>  
ist zweitens die absolute Ergründung der Vergangenheit, d.h.  
die Entdeckung eines absoluten Anfanges der Geschichte.  
Die Bewegung dieser aphoretischen Reduktion beginnt inner-  
halb des partikularen Gesichtskreises des sich binnenge-  
schichtlich vorfindenden Bewußtseins. Dieses eingeschränkte  
Geschichtsbewußtsein soll durch den Rekurs auf die es be-  
dingende und ihm vorgelagerte Vorgeschichte gesprengt und  
stufenweise erweitert werden. Doch die besonders schon  
im System des transzendentalen Idealismus so erfolgreiche  
methodische Grundoperation transzendentaler Erklärung durch  
die genetische Reduktion des faktischen Bewußtseins auf  
seine es ermöglichende Vorgeschichte trifft im real- und  
universalgeschichtlichen Kontext der W.A. auf erheblich  
größere Schwierigkeiten. Denn die realgeschichtliche Ver-  
gangenheit dehnt sich zu einer scheinbar unendlichen Staf-  
felung sich überlagernder Schichten jeweils in die Vergangen-  
heit abgesunkener Gegenwart aus, der wiederum jeweils eine  
weitere Vergangenheit vorgelagert ist. Für die spekulative  
Archäologie des geschichtlichen Denkens bildet sie so eine  
ebenso unermeßliche wie undurchdringliche Regressionsreihe.  
Jeder neu vergegenwärtigten Vergangenheitsschicht liegt  
wiederum eine sie bedingende Vorvergangenheit voraus. Die  
Entdeckung eines unhintergehbaren Vergangenheitsfundamentes,  
mit dem die Nachforschung erfolgreich abschließen könnte,  
scheint angesichts der Unendlichkeit der Vergangenheit un-  
möglich zu sein. Anstatt die Vergangenheit zu bewältigen  
droht sich das Denken in einen präteritalen regressus ad  
infinitum zu verlieren. Das Präteritum erweist sich schein-  
bar als aporetisches Apeiron, als "... Abgrund der Gedan-  
ken ..."<sup>5</sup>.

Diese drohende Aporie führt Schelling zu einer grundsätz-  
lichen Reflexion der Möglichkeiten und Grenzen spekulat-

tiver Geschichtsrekonstruktion.<sup>6</sup> Schellings Gedankengang setzt mit einem Hinweis auf das Verifikationsfundament historischer Konstruktion ein. Diese bewährt sich aus dem Korrespondenzverhältnis der in der Anschauung gegebenen objektiven Tatsachen. Erst durch diesen Rückbezug auf die Objektivität der Anschauung werden die subjektiven Konstruktionen des Historikers als Rekonstruktionen von Realgeschichte beglaubigt. Ohne eine solche die Rekonstruktionsarbeit leitende und verifizierende originäre Erschlossenheit geschichtlicher Gegebenheiten gliche der Versuch wissenschaftlicher Geschichtsdarstellung dem vergeblichen Vorhaben, eine Kopie ohne die Kenntnis des Originals anfertigen zu wollen. Als bewährende Instanz bietet sich auf den ersten Blick alternativ das Testat des inneren oder das des äußeren Sinnes an. "Alle Wissenschaft, die wir von vergangenen Dingen haben, gründet sich entweder auf ein äußeres Zeugnis, oder sie muß durch ein inneres beglaubigt seyn."<sup>7</sup> Schelling weist aber darauf hin, daß genauer genommen die äußere, empirische Anschauung allein für die Konstitution historischer Wissenschaft nicht zureichend ist. "Denn was wäre auch aber die gewöhnlich sogenannte Geschichte Historie, wenn ihr kein innerer Sinn zu Hülfe käme? Was sie bey den Meisten ist, die zwar ... so weit als möglich alles Geschehene, aber weniger als nichts von der eigentlichen Geschichte wissen."<sup>8</sup> Diese Stelle ist aufschlußreich für die differenzierte Beurteilung der Geschichtswissenschaft in den W.A. Schelling unterscheidet hier zwischen einem „vulgären“ und einem eigentlichen Begriff von Geschichte. Das gewöhnliche und von den meisten geteilte Geschichtsverständnis identifiziert Historie mit einer möglichst vollständigen Aufzählung geschichtlicher Tatsachen. Mit dieser Aggregation der äußeren, empirischen Anschauung entnommener Tatsachen ist lediglich ein privativer Modus von Historie erreicht. Der eigentliche Begriff der Geschichte ergibt sich erst als historiopoetische Synthese des empirischen Tatsachenmaterials mit einer inneren Einsicht.

Diese ist der hermeneutische Schlüssel, durch den sich "... im Lauf der Zeit geschehene äußerlich vorhandene Dinge ..." zum verstehbaren Kontext eigentlicher Geschichte zusammenschließen.

Während die eigentliche Historie sich bei ihrer Rekonstruktionsarbeit sowohl auf ein äußeres als auch ein inneres Sinnfundament stützen kann, verlangt die weitgespanntere Aufgabe einer universalen Geschichtsdarstellung, d.h. einer spekulativen Historie, eine auf weite Strecken rein im inneren Sinn sich vollziehende Produktivität. Denn gerade eine den Horizont des gegenwärtigen Weltalters transzendierende Historie bleibt bei dem Versuch der erinnernden Repräsentation von - aus der Perspektive unserer Gegenwartswelt - "... außer- und überweltlichen Dingen ..." auf die sinnerschließende Horizonteröffnung innerer Anschauung angewiesen. "Denn diese fordern schlechthin eine innere und geistige Empfängnis und können, ohne Ausschließung des ihnen angemessenen Sinnes, überall nicht aufgenommen werden."<sup>11</sup> Das Erkenntnisorgan des inneren Sinnes ist damit konstitutiv für die spekulative oder - wie X. Tilliette sie im Anschluß an eine Textstelle aus der Philosophie der Offenbarung nennt - 'höhere' Geschichte.<sup>12</sup>

Damit hat sich gezeigt, daß angesichts der Aufgabe einer universalhistorischen Rekonstruktion der Versuch einer regressiven Horizonterweiterung des alltäglichen Geschichtsbewußtseins in die Aporie eines historischen regressus ad infinitum gerät. Ferner bedarf es zum Gelingen spekulativer Historie einer Umstellung des Bewußtseins vom Sinnfundament äußerer, empirischer auf das innerer Anschauung. Der spekulative Historiker bestimmt sich somit als ein Typus introvertiert-mentaler Blick-einstellung. Die Genese von Universalhistorie vollzieht sich in der distanzierten Abgewandtheit von der gewöhnlichen Lebenswelt in der Dimension der personalen Innen-

welt des Geschichtswissenschaftlers selbst. Damit wird die anthropologische Dimension der Methodenfragen der W.A.-Philosophie sichtbar: Die Struktur menschlicher Persönlichkeit enthält die Möglichkeitsbedingungen universalhistorischer Konstruktion.

#### 6.1.2. Das transzendente Gedächtnis

Mit der Einführung der konstitutiven Instanz eines person-internen Wissensprinzips steht Schelling vor der Aufgabe, zu zeigen, wie trotz des Ausfalles des gewöhnlich unverzichtbaren empirischen Außenweltbezuges historische Erkenntnis möglich sein soll. Seine Problemlösung setzt mit der Thematisierung der Wiedererinnerung ein. Diese stellt eine dem externen Neuerwerb kontrastierende Art internen Wissenserwerbs dar. Sie besteht in der Wiederaneignung eines schon Gewußten, die der Notwendigkeit eines personexternen Erfahrungsbezuges enthoben ist und somit eine ausgezeichnete Möglichkeit personautonomer Wissensausbildung darstellt. "Wie geht es aber mit jenem Innerlichwerden und dadurch Wissen des Vergangenen zu? Da es in uns schlechterdings nicht hineinkommen kann, so muß es wohl schon da sein, aber wie ein vergessenes und verdunkeltes Bild in der Seele. Wissenschaft ist also im eigentlichen Verstande Erinnerung."<sup>13</sup> Diese Konzeption des Wissenschaftsprozesses als Erinnerung bedeutet, daß sich das geschichtliche Universum gerade nicht in der selbstvergessenden Haltung empirischer Weltzugewandtheit, sondern erinnernder Selbsteinkehr eröffnet. Sie stellt - wie Schelling selbst andeutet - eine Neuformulierung Platonischer Methodik dar: "... so antwortet derselbe Platon, dem wir jene tiefe Einsicht verdanken."<sup>14</sup> Diese Anverwandlung der Platonischen Anamnesislehre bedeutet neben der inneren Abkehr von den Außenbezügen der sensiblen Welt eine erinnernde Rückführung in eine intellektuelle Wesensschau des Sei-

enden im ganzen. Die in den Bezügen der gewöhnlichen Lebenswelt mit ihren separierenden Raum- und Zeitbezügen unerreichbare absolute Vergangenheit rückt nach einem radikalen Einstellungswechsel in unmittelbare Nähe. Das gewöhnliche und das spekulative Bewußtsein stehen in Hinsicht der Nähe oder Ferne des außer- und überweltlichen absoluten Anfanges in einem reziproken Verhältnis. "... und wie wir von Dingen, die wir selbst und gegenwärtig mit angesehen haben, kein äußeres Zeugnis, höchstens Hilfe der Erinnerung verlangen, ebenso bey überzeitlichen Dingen, die, da sie die entferntesten schienen, jetzt unendlich näher sich zeigen als viele tausende ja alle in der Zeit geschehenen Dinge."<sup>15</sup>

Anamnetische Reduktion verknüpft in sich sowohl die Ausbildung von Selbsterkenntnis als auch die Konstitution wissenschaftlicher Universalhistorie. Die introspektiv-spekulative Selbsteinkehr führt nicht nur zu Ansicht eines idealen Paradigmas des Universums, sondern bedeutet auch die Freilegung der zumeist von empirischen Präsenzen verdeckten Tiefendimension menschlicher Personalität. Die psychische Potenz einer alle gewöhnlich-lebensweltlichen Bezüge re-transzendierenden Wiedervergegenwärtigung bedeutet für Schelling kein akzidentiell Moment der Personstruktur, sondern die spezifisch menschliche Seinsmöglichkeit. "Dem Menschen muß ein Wesen zugestanden werden, das außer und über der Welt ist; denn wie könnte er allein von allen Geschöpfen den langen Weg der Entwicklungen von der Gegenwart bis in die tiefste Nacht der Vergangenheit zurückverfolgen, er allein bis zum Anfang der Dinge aufsteigen, wenn in ihm nicht ein Wesen von Anfang der Zeiten wäre? Aus der Quelle der Dinge geschöpft und ihr gleich hat das Ewige der Seele eine Mitt-Wissenschaft der Schöpfung."<sup>16</sup> Dieses apriorische Prinzip wissenschaftlicher Erinnerung, das die unverzichtbare Möglichkeitsbedingung spekulativer Universalhistorie darstellt, kann das transzendente Gedächtnis genannt werden. In ihm gründet zugleich

die Möglichkeit eines eigentlich menschlichen Existierens, das nicht in der Einrichtung und Bewältigung der Außenwelt, sondern in der schöpferischen Mitwissenschaft von Schöpfung besteht. Die spezifische Intelligenz des Menschen erreicht erst ihr natürliches Niveau im kongenialen Mitvollzug der Schöpfung archetypischer Intellektualität. Das Faktum des vorhandenen geschichtlichen Universums soll als Produkt dieser Schöpfungsgeschichte verstanden werden.

Mit der Thematisierung des virtuellen 'Urwissens' des transzendentalen Gedächtnisses ist der hermeneutische Schlüssel geschichtlichen Philosophierens entdeckt. Es handelt sich ferner - so Schelling - nicht um eine obskure Größe, sondern die der menschlichen Natur einwohnende Vernunftpotenz. Weiter bedeutet es nicht nur ein transzendentales Konstitutionsprinzip der bloß idealen Vorstellung eines Geschichtsuniversums, sondern als kongenialer Nachvollzug ursprünglich realbildender Kreativität die Potenz realgeschichtlicher Wissenschaft. Die Idee dieser Isomorphie schöpferischer Intelligenz beinhaltet nicht nur die Konsequenz der strukturellen Entsprechung aller realproduktiven mit den ideal-reproduktiven Vollzügen - der modi essendi mit den modi cognoscendi - , sondern leitet auch die für die W.A. typische Vereinigung von neuzeitlicher Transzendentalphilosophie und Schöpfungsmetaphysik. Dabei gelingt Schelling die Reformulierung der Gehalte traditioneller Metaphysik auf dem Boden transzendental durchklärter menschlicher Subjektivität. Die im transzendentalen Gedächtnis bewahrte Möglichkeit der Selbstvergewisserung durch subjektinterne Evidenz entspricht einerseits dem Gewißheitskriterium neuzeitlicher Wissenschaft. Andererseits erschließt gerade die transzendente Analyse menschlicher Subjektivität die Tiefendimension eines zumeist vergessenen anschaulichen Sinnfundamentes universaler Wesenschau. Diese stellt eine immanente Transzendenz dar, die den subjektiven Konstitutionsleistungen

menschlicher Subjektivität einen universalen und objektiven Gehalt ermöglicht. Damit kommen Schellings W.A. jenseits der Alternative kritisch-restriktiver Transzendentalphilosophie oder dogmatischer Metaphysik zu stehen. Sie stellen einen Typus moderner Metaphysik dar, die in sich den Universalitäts- und Objektivitätsanspruch klassischer Philosophie mit dem Gewißheitsstandart neuzeitlichen Denkens vereinigt.

In Hinblick auf die klassische Temporalproblematik des Verhältnisses von Zeit und Ewigkeit bestimmt sich das transzendente Gedächtnis als das Ewige der Seele. Schelling schreibt darüber: "Dieses Wesen ist das Band, durch das der Mensch fähig wird, mit der ältesten Vergangenheit, wie mit der fernsten Zukunft in unmittelbaren Bezug zu treten, weil es die Zeit eingewickelt enthält. In welche wunderbare Beziehungen oder innere Verknüpfungen sieht er sich oft durch eben dieses Innerste versetzt, wenn ihm ein gegenwärtiger Augenblick als ein längst dagewesener vorkommt, oder eine ferne Begebenheit, als wäre er Zeuge von ihr gewesen!"<sup>17</sup> An dieser Stelle tritt die Bedeutung der organischen Konzeption der Temporalität für die Konstitution der spekulativen Historie deutlich hervor. Ewigkeit bestimmt sich weder bloß negativ als Zeitlosigkeit noch als ein der Zeitlichkeit überhaupt enthobenes 'nunc stans', sondern stellt eine absolute Zeitverdichtung dar, die die gesamte Zeitlichkeit enthält. Die Sukzessionspräsenz des Zeitlichen konzentriert sich im Ewigen zur simultanen Omnipräsenz. Allgegenwart macht den temporalen Charakter der im transzendentalen Gedächtnis verwahrten Idee des Universums aus. So kennt Schellings Temporal-konzept keinen Chorismos zwischen der Ewigkeit und der Zeitlichkeit. Zwischen beiden besteht keine qualitative Differenz, sondern lediglich der modale Unterschied von Komplexion und Explikation. Die Omnipräsenz der Ewigkeit impliziert das Gesamt der Explikate geschichtlicher

Partialpräsenzen: Die Zeit ist die explizierte Ewigkeit und das Ewige die komplexierte Zeit.

Die durch die Seelenpotenz des transzendentalen Gedächtnisses verbürgte Einsichtsmöglichkeit, in der sich das Sukzessive des gesamten Geschichtsprozesses zur Simultanität universaler Präsenz versammelt hat, gibt den entscheidenden Zentralgesichtspunkt der Konstitution spekulativer Historie ab. Als Omnipräsenz ermöglicht sie ein unmittelbares Verhältnis zu allen möglichen geschichtlichen Partialphänomenen, das von keiner geschichtsimmanenten Position mit ihren jeweiligen präteritalen und futurischen Absenzen erreichbar ist. Die Aporien eines durch empirische Außenweltbezüge geleiteten Konstruktionsversuches spekulativer Universalgeschichte, der sich am mechanischen Zeitmodell der linearen Zeitreihe orientierte, kommen damit zur Auflösung. Die gewöhnliche Historie bleibt nämlich erstens mit dem für sie unaufhebbar problematischen Charakter ihrer Erkenntnisse belastet und erreicht so nicht das Niveau apodiktischer Wissenschaft. Denn die Vergangenheit wird von ihr ausgehend von einem partikularen Gegenwartshorizont und den in ihm vorfindlichen Indizienmittels interpretierender Rückschlüsse rekonstruiert. Das Resultat eines solchen regressiv hypothetischen Verfahrens muß notwendig problematisch bleiben. Ihm geht gerade der unmittelbare Evidenzbezug anschaulicher Gegenwart ab, der die Objektivität seiner Hypothesen sichert. Die spekulative Historie besitzt dagegen mit dem transzendentalen Gedächtnis eine solche erkenntnissichernde Instanz unmittelbarer Anschauung. Die zweite Aporie der gewöhnlichen Historie besteht in der prinzipiellen Unvollständigkeit und Unabgeschlossenheit ihrer Nachforschungen, die durch die unendliche Sukzessivität der linearen Zeitreihe innerhalb des mechanischen Zeitmodells bedingt ist. Dagegen kann die spekulative Historie durch die Möglichkeit einer Zentralschau des Geschichtsuniversums prinzipiell die voll-

ständigen Rekonstruktion der geschichtlichen Totalität erreichen.

Der Einwand gegen die Schellingsche Konzeption einer Rekonstruktion der Universalgeschichte sub specie aeternitatis, daß die Ungeschichtlichkeit des Ewigen kein wissenschaftskonstitutives Kriterium für Historie abgeben könne, läßt sich am Leitfaden des Gedankens organischer Temporalität zurückweisen. Denn die Ewigkeit bestimmt sich in den W.A. keineswegs atemporal, sondern als eminenter Temporalitätsmodus zeiteinbegreifender Omnipräsenz. An dieser Stelle wird auch der temporalhermeneutische Charakter spekulativer Historie sichtbar. Aus der temporalen Zusammengehörigkeit von Ewigkeit und Zeitlichkeit wird die Geschichte als raumzeitliche Auslegung des Ewigen begreifbar. Die Historie ist lediglich der ideale Nachvollzug der realgeschichtlichen Selbstausslegung des Absoluten.

Mit diesem Hinweis auf die Konvenienz der hermeneutischen Bewegungsstruktur der Geschichte und der Geschichtswissenschaft erweist sich nicht nur das erkenntnistheoretische Grundproblem der Adäquation von wissenschaftlicher Konstruktion und objektiver Realität als gelöst. Es tritt auch die methodische Bedeutung des transzendentalen Gedächtnisses innerhalb einer hermeneutischen Konzeption universalgeschichtlicher Rekonstruktion verschärft hervor. Es stellt ein die Verfassung menschlicher Subjektivität mitkonstituierendes transzendentales Vorverständnis, dessen primäre Sinnerschließung den wissenschaftlichen Prozeß seiner erinnernden Aneignung ermöglicht und leitet, dar. Nach diesem Aufweis der fundamentalen Funktion des transzendentalen Gedächtnisses innerhalb einer transzendentalhermeneutischen Methodenkonzeption erhebt sich die Frage nach dem Verfahren der explizierenden Interpretation des in ihm implizit bewahrten Geschichtssinnes.

### 6.1.3. Der interne Dialog als Verfahren transzendentaler Erinnerung

Mit der Thematisierung des transzendentalen Gedächtnisses wurde zwar ein notwendiges Strukturmoment der anthropologischen Grundverfassung, die den Konstitutionsprozeß spekulativer Universalhistorie ermöglicht, herausgestellt. Doch bietet die Ansetzung dieser einen Potenz noch keine hinreichende Erklärung. Denn für sich allein bleibt sie ein nach außen wirkungsloses und in sich verschlossenes absolutes Wissensvermögen. Da es sich hier um eine Potenz des menschlichen Geistes handelt, ist es nicht abwegig, wenn Schelling zur Bezeichnung ihrer Intransitivität Formulierungen aus dem Bereich verbaler Kommunikationslosigkeit wählt. So schreibt er über das Ewige der Seele: "In diesem also ruht die unergründliche Vorzeit; aber obwohl es treu den Schatz heiliger Vergangenheit bewahrt, ist es doch in sich selbst stumm und kann nicht aussprechen was es in sich verschließt."<sup>18</sup> Insofern aber der wissenschaftskonstitutive Prozeß transzendentaler Erinnerung die Artikulation dieses absoluten Wissensprinzips im endlich-menschlichen Bewußtsein voraussetzt, erhebt sich nun die Frage nach den Möglichkeitsbedingungen seiner kommunikativen Entäußerung und Mitteilung.

Schelling führt deshalb eine zweite Potenz ein, durch die die kommunikative Erschließung des transzendentalen Gedächtnisses erklärt werden kann. "Auch würde es sich nie eröffnen, wäre ihm nicht ein Anderes beygesellt, das selbst ein Gewordenes ist, und darum von Natur unwissend und gleichsam ewig jung, wie nach dem Ägyptischen Priester die Hellenen."<sup>19</sup> Die zweite Potenz ist ein der ersten opponierendes Prinzip der Unwissenheit. Zu ihrer Charakterisierung spielt Schelling auf eine Stelle in Platons Timaios an.<sup>20</sup> Dort wird eine Sage berichtet, derzufolge die ägyptischen Priester von Sais die Hellenen als ewige Kinder ansähen. Denn diese be-

säßen keine auf alte und ursprüngliche Erzählung gegründete Meinung und kein durch Zeit ergrautes Wissen. "Νέοι ἐστέ, εἰπεῖν, τῆς ψυχῆς πάντες· οὐδεμίαν γὰρ ἐν αὐταῖς ἔχετε δι' ἀρχαίαν ἰστορίαν παλαιὰν δοξάν οὐδὲ μᾶθημα..."<sup>21</sup>. Diese Anspielung beweist nicht nur die Traditionsbindung des mythologischen Programms der W.A. mit der Philosophie Platons, sondern charakterisiert zugleich die Unwissenheit des vergangenheitsvergessenen Bewußtseins. Dieses ist keineswegs etwas Unmittelbares und Ungewordenes. Denn wenn Wissen - nach dem W.A.-Proömium - das begreifende Bewahren des Vergangenen ist, dann ist umgekehrt das Unwissen Produkt seines Vergessens. Das durch ständige Vergessenheit gekennzeichnete Bewußtsein wird immer wieder auf seine Unwissenheit zurückgeworfen und ist in diesem privativen Sinne ewig jung.

Nach dieser Einführung der beiden gegensätzlichen Bewußtseinspotenzen weist Schelling auf ihre gegenseitige Attraktivität hin, durch die ihre gemeinsame Interaktion erst verständlich wird. Sie beruht darin, daß jede nur vermittels der jeweils anderen sich selbst verwirklichen kann. So bedarf einerseits das nichtwissende bloße Wissenkönnen der ersten Potenz zur Ausbildung von Wissenschaft - der Information des transzendentalen Gedächtnisses: "Dieses also, um zur Wissenschaft der gewordenen Dinge zu gelangen, muß sich an jenes innere Orakel wenden, den einzigen Zeugen aus vorweltlicher Zeit."<sup>22</sup> Umgekehrt setzt deren transeunte Informationstätigkeit ein rezeptives Medium voraus, in dem sie sich entfalten kann und das diese äußere Selbstmitteilung provoziert. Die zweite Potenz bringt so das in der ersten liegende Potential zum Erwachen. "Dieses aber fühlt sich nicht weniger zu ihm gezogen. Es ruht in ihm die Erinnerung aller Dinge, ihrer ursprünglichen Verhältnisse, ihres Werdens, ihrer Bedeutung. ... Sicher würde es nie wieder erwachen, wenn nicht in jenem Unwissenden selbst die Ahndung und Sehnsucht der

Erkenntnis läge."<sup>23</sup>

Dem Finalsinn nach stehen die beiden Potenzen allerdings trotz ihrer kooperativen Interdependenz im **asymmetrischen** Verhältnis einer Zweck-Mittel-Relation. Die zweite Potenz des bloßen Wissenkönnens bleibt dem transzendentalen Gedächtnis als das kommunikative Medium seiner transeunten Repräsentation untergeordnet. Es stellt nach Schelling lediglich das Werkzeug dar, "... in dem es sich beschauen, aussprechen und sich selbst verständlich werden könne;..."<sup>24</sup> Damit erweist sich der Bewußtseinsprozeß der Genese spekulativer Historie als Geschehen der Selbstverständigung des Absoluten Wissens im anderen seiner selbst. Das Bewußtsein des spekulativen Historikers bestimmt sich somit als Region des artikulierten Fürsichseins der an sich verborgenen ewigen Wahrheit. Allerdings handelt es sich nicht um das Selbstbewußtsein Gottes im Menschen, sondern um die Aktualität einer dem Menschen genuin eigenen Wissenspotenz.

Ferner besitzt der durch das kommunikative Potenzenspiel ermöglichte wissenschaftskonstitutive Prozeß insgesamt eine hermeneutische Grundform. Es handelt sich nämlich bei ihm um die Auslegung des im transzendentalen Gedächtnis verwahrten Totalsinnes: "... denn in ihm liegt alles ohne Unterscheidung zumal, als Eins; in dem andern aber kann es, was in ihm ununterscheidbar ist, unterscheidbar machen und auseinanderlegen."<sup>25</sup> Die primäre Sinnerschließung intellektueller Anschauung zeichnet sich durch die Totalität und indifferente Unität ihres Sinngehaltes und die Simultanität seiner Gegebenheitsweise aus. Die Verständniszueignung dieses im transzendentalen Gedächtnis enthaltenen Sinnpotentials verlangt seine differenzierende Auseinanderlegung in der durch Sukzessivität und Diskursivität gekennzeichneten Form menschlich-endlichen Selbstbewußtseins. Es geht dabei um das hermeneutische Geschäft der Übersetzung göttlicher Weisheit in eine für den Menschen akzeptable Arti-

kulationsform. Die Frage nach der Möglichkeitsbedingung dieser explikativen Hineinbildung des absoluten Wissens in die Sukzessionsform des menschlichen Selbstbewußtseins führt wieder zu Schellings Grundgedanken produktiver Einbildungskraft zurück, der auch diese transzendentalhermeneutische Konzeption absoluter Wissenbildung trägt.

Der durch die Interaktion der beiden Potenzen ermöglichte Vermittlungsprozeß konkretisiert sich in einem Frage- und Antwortspiel. Die personinterne spekulative Anamnese vollzieht sich somit in dialogischer Form: "Es ist also im Menschen eines, das wieder zur Erinnerung gebracht werden muß, und ein anderes, das es zur Erinnerung bringt; eines in dem die Antwort liegt auf jede Frage der Forschung, und ein anderes, das diese Antwort aus ihm hervorholt."<sup>26</sup> Die Frage ist die Verbalisierung des Nichtwissens, umgekehrt die Antwort die Artikulation des Wissens. Die produktive Differenz der beiden gegensätzlichen Bewußtseinspotenzen findet in dieser Polarisierung in Frage und Antwort ihren Ausdruck. Die durch den Gegensatz der beiden Potenzen bedingte Spannung des Bewußtseins geht in diesem dialogischen Prozeß der Wissenbildung ihrer Lösung entgegen. Dabei manifestiert sich die Interdependenz der beiden prozeßkonstitutiven Potenzen in dem gegenseitigen Bedingungsverhältnis von Fragen und Antworten. Das Bewußtsein des spekulativen Historikers gestaltet sich somit zu einer Szenerie eines dialogischen Forschungsgesprächs. "Diese Scheidung, diese Verdopplung unserer selbst, in welchem zwei Wesen sind, ein fragendes und ein antwortendes, ein unwissendes, das nach Wissen sucht, und ein Wissendes, das aber sein Wissen nicht weiß; dieses stille Gespräch, diese innere Unterredungskunst, das eigentliche Geheimnis des Philosophen ist es, von welcher die äußere, darum Dialektik genannte, Kunst nur das Nachbild, und, so sie zur bloßen Form geworden, der leere Schein und Schatten ist."<sup>27</sup> Schelling weist hier darauf hin, daß der ursprüngliche Ort wissenschaftlicher Wahrheitsfindung

das personinterne Selbstgespräch ist. Der mæeutische Charakter dieser inneren Dialoganamnese gleicht zwar der erklärten Absicht der Sokratischen Dialogik.<sup>28</sup> Insofern knüpft das Schellingsche Methodenkonzept wieder an dem Indifferenzpunkt der abendländischen Dialektik, Logik und Rhetorik - nämlich der Philosophie Platons - an und geht hinter die mit den beiden Analytiken, der Topik und der Rhetorik des Aristoteles einsetzende Differenzierung wissenschaftlicher Methodik und endgültige Ausschließung des Mythos zurück.<sup>29</sup> Aber diese Tradition wird bei Schelling durch den Aufweis des personinternen Fundamentes transzendental vertieft. Mit diesem Aufweis der durch seine Potenzenverfassung ermöglichten dialogischen Selbstvermittlung des philosophischen Bewußtseins ist nämlich die Binnenstruktur der menschlichen Personalität als Möglichkeitsbedingung der Formen ihrer äußeren dialektischen Darstellung freigelegt. Die traditionelle Dialektik und Logik erscheinen in dieser Perspektive als abbildliche Entäußerungsformen personinterner Dialogik, des Gesprächs der Seele mit sich selbst. Ihre Abstraktionsform, die formalisierte Logik, schließlich bedeutet dann eine zum Abbild des Abbildes depotenzierte Tertiärgestalt. Damit wird schon von der methodischen Konzeption der W.A.-Philosophie Schellings die später in seinen Münchener Vorlesungen Zur Geschichte der neueren Philosophie geäußerte Kritik an der dialektischen Methode Hegels einsichtig. Diese stellt für ihn ein mit einem zweifachen Defizit belastetes Entäußerungsprodukt dar. Erstens unterschlage Hegel ein von ihm für den Fortschritt seines Wissenschaftsprozesses notwendig vorausgesetztes Anschauungsfundament.<sup>30</sup> Zweitens fehle der für die Erklärung seines Fortschreitens notwendige Rekurs auf reale Potenzen.<sup>31</sup> Der erste Einwand weist auf Schellings - in den W.A. durch die Thematisierung des transzendentalen Gedächtnisses vertretene - methodologische Überzeugung zurück, daß ohne die Primärererschließung intellektueller Anschauung philosophische Wissenschaft unmöglich

sei. Der zweite ist vor dem Hintergrund des Schellingschen Systemgedankens zu verstehen, daß erstens Prozessualität überhaupt sich nur durch das Zusammenspiel realer Potenzen erklären läßt und daß deshalb zweitens auch der Wissenschaftsprozess aus einer Analyse der ihn bedingenden Potenzenverfassung zu interpretieren sei.

Die in der W.A.-Einleitung dargestellte Genese philosophischer Wissenschaft in der Form personinterner Dialogik gründet in der Potenzenverfassung des individuellen menschlichen Geistes überhaupt, die Schelling ausführlicher in der spekulativen Psychologie seiner Stuttgarter Privatvorlesungen dargestellt hat. Dort findet sich im Rahmen der Konstitutionslehre der menschlichen Person durch die drei Hauptpotenzen des Gemütes, des Geistes und der Seele folgende Bestimmung philosophischer Vernunft: "Vernunft sey nichts anderes als der Verstand in seiner Submission unter das Höhere, die Seele. Daher sich auch in der wahren Wissenschaft die Vernunft wirklich leidend verhält, und eigentlich die Seele thätig ist."<sup>32</sup> Der Verstand macht in diesem Zusammenhang diejenige Potenz des Geistes aus, die "... das eigentlich Persönliche im Menschen, und darum auch die eigentliche Potenz der Bewußtheit ..." <sup>33</sup> darstellt. Er ist somit das Vermögen des für die Personkonstitution des Menschen unverzichtbaren individuellen Fürsichseins. Dagegen bedeutet die Seele "... das eigentlich Göttliche im Menschen, also das Unpersönliche ..." <sup>34</sup>, von der Schelling auch behauptet "... sie ist die Wissenschaft ..." <sup>35</sup>. Sie erweist sich als die der Potenz des reflexiven Ichbewußtseins entgegengesetzte Potenz der ekstatischen Offenheit für das Seiende im ganzen. Als Vermögen absoluten Seinsbewußtseins kann sie als die eigentlich wissenschaftserzeugende Potenz bezeichnet werden. Die Vernunft entsteht dem Menschen durch die Unterordnung des Verstandes unter die Seele, des reflexiven Ichbewußtseins unter das ekstatische Seinsbewußtsein. Das wissenschaftliche Bewußt-

sein setzt somit eine Abkehr von der ichfixierten Normalhaltung moderner Subjektivität voraus. Schellings methodische Wendung personaler Selbsteinkehr bedeutet deshalb keinen radikalen Subjektivismus, sondern zugleich mit der Befreiung des Denkens von der Herrschaft des Ich die Eröffnung der immanenten Transzendenz intellektueller Anschauung, in der der Totalsinn von Sein zur ursprünglichen Gegebenheit kommt.

Diese selbstkritische Bewußtseinsumstellung zeichnet gerade den spekulativen Historiker aus. Denn die Zuwendung zur absoluten Vergangenheit setzt die radikale Abwendung von der zeitgenössischen Lebenswelt und die Absetzung der Geltung ihrer Denk- und Sprechgewohnheiten voraus. "Auch bedarf es gar sehr der Scheidung von sich selbst, der Entfernung von der Gegenwart, der Hingebung an die Vergangenheit, um sich von den Begriffen und Eigenheiten seiner Zeit loszumachen."<sup>36</sup> Erst diese selbstkritische Katharsis des Bewußtseins von den Geltungsansprüchen der zeitgenössischen Lebenswelt befreit es zu einem unvoreingenommenen Medium, in dem sich die Geschichte selbst anschaulich darzustellen vermag. Im wissenschaftlichen Bewußtsein des spekulativen Historikers ist die Funktion des informellen Prinzipes von der Ichheit auf die Sache selbst, das sich geschichtlich darstellende Absolute, übergegangen. Dieser Positionswechsel tätiger Subjektivität ist die Voraussetzung eines Wissenschaftsprozesses, der zu Recht den Anspruch einer objektiven Repräsentation erheben will. "Wenn im Geschichtsschreiber nicht selbst die alte Zeit erwacht, so wird er nie wahr, nie anschaulich, nie lebendig darstellen."<sup>37</sup> Diese Verabschiedung der Herrschaft ichhafter Subjektivität bedeutet aber keineswegs einen Verzicht auf die kritische Tätigkeit des Verstandes überhaupt. Auch die spekulative Historie bedarf der historisch-kritischen Analyse. Schelling schreibt deshalb über den spekulativen Historiker: "Auch ihm ist viele Kritik und

Scheidungskunst nöthig, um aus der Verworrenheit der Nachrichten die reinen Thatsachen herauszuläutern, und das Wahre von dem Falschen, das Ächte von dem Unächten in der vorhandenen Überlieferung abzusondern."<sup>38</sup> Das diese kritische Tätigkeit ermöglichende Kriterium und erkenntnisleitende Prinzip bleibt aber das im transzendentalen Gedächtnis verwahrte Urwissen. Gemäß der transzendental-hermeneutischen Konzeption Schellings bedeutet die durch den internen Dialog erzeugte wissenschaftliche Verständlichkeit den Prozeß der erinnernden Zurückführung aller bloß äußeren Gegebenheiten auf diese dem Menschen eigentümliche Möglichkeit absoluten Sinnverstehens: "... also bleibt alles dem Menschen unfaßlich, bevor es ihm selbst innerlich geworden, d.i. auf eben jenes Innerste seines Wesens zurückgeführt worden, das für ihn gleichsam der lebendige Zeuge aller Wahrheit ist."<sup>39</sup>

Insgesamt stellt die methodische Konzeption der W.A. das Verfahren einer transzendentalhermeneutischen Anamnese dar, deren gegenläufige Bewegungsstruktur sich in die beiden Grundzüge einer destruktiven Reduktion einerseits und konstruktiven Reproduktion andererseits untergliedert. Die Reduktion besteht in der Zurückführung des Bewußtseins aus seiner lebensweltlichen Entäußerung auf das in der intellektuellen Anschauung erschlossene ursprüngliche Sinnfundament. Die Kehrseite dieser positiven Hinwendung ist die negative Abwendung von der alltäglichen Bewußtseinshaltung. Die äußere, empirische Anschauung wird als erkenntnisgründendes Prinzip abgesetzt. Dieses bedeutet einen grundsätzlichen Abbau der Geltung empirischer Sinnbezüge im allgemeinen und der Denk- und Sprechgewohnheiten der zeitgenössischen Lebenswelt im besonderen. Mit ihm geht die Aufgabe der Dominanz der ichreflexiven Bewußtseinshaltung einher. Diese Katharsis des Bewußtseins von den Voreingenommenheiten der jeweils herrschenden Selbstauslegung der Gegenwart ermöglicht positiv die Freilegung der transzendentalen

Tiefendimension eines apriorischen und universalen Sinnfundamentes. Diese als transzendentes Gedächtnis bezeichnete Potenz bedeutet allerdings kein Vermögen ichhafter Subjektivität, sondern ermöglicht eine - den subjektiven Konstitutionsleistungen des transzendentalen Ichs überlegene - Totalschau. Dieser in der ekstatischen Bewußtseinshaltung der intellektuellen Anschauung simultan und noch undifferenziert gegebene Sinn bedarf seiner Explikation im endlich-menschlichen Bewußtsein. Der Prozeß der Wissenbildung ist somit die erinnernde Aneignung der in der immanenten Transzendenz der intellektuellen Anschauung unfaßlichen Idee des Geschichtsuniversums. Die damit einsetzende Reproduktion des absoluten Wissens in der durch Sukzession bestimmten Form des menschlichen Selbstbewußtseins bedeutet eine transzendentalhermeneutische Verständnisaneignung, die sich nach Schelling in der Form eines personinternen Dialoges vollzieht. Die spekulative Universalhistorie ist schließlich das Endprodukt dieser durch die produktive Einbildungskraft ermöglichten dialogischen Übersetzung. Mit ihr vollendet sich der Wiederaufbau des spekulativ geläuterten Bewußtseins, das nach der Destruktion seiner vulgär lebensweltlichen Bezüge und seiner Reduktion auf die Ekstase intellektueller Anschauung auf dialogische Art sich wiederherstellt.

Im folgenden sollen diejenigen Ausführungen Schellings, die die Zusammengehörigkeit der Methodenmomente ekstatischer Reduktion und dialogischer Reproduktion innerhalb des transzendentalhermeneutischen Methodenstils der W.A. verdeutlichen, interpretiert werden. Dabei wird die spezifische W.A.-Lösung der von der Forschung besonders an der Früh- und Spätphilosophie Schellings hervorgehobenen Grundprobleme des Verhältnisses von Erfahrung und Reflexion, von Unmittelbarkeit und Vermittlung und des Positiven und Negativen, sichtbar werden.<sup>40</sup> Darüber hinaus

enthalten die entsprechenden Passagen eine prinzipielle Klärung der Differenz von Theosophie und philosophischer Wissenschaft. Damit wird schließlich entscheidbar, in welchem Verhältnis die W.A.-Philosophie zur theosophischen Tradition steht.

#### 6.2. Philosophie und Theosophie: Das Verhältnis von Anschauung und Dialog innerhalb der transzendentalhermeneutischen Methodenkonzeption der W.A.

Schelling behandelt zu Beginn seiner Überlegungen einen schwerwiegenden Einwand gegen die dialogische Form transzendentaler Erinnerung. Es ist der methodische Grundsatz einer mystisch-reduktionistischen Methodik, der behauptet, daß das absolute Wissen - nach der Vernichtung des reflexiven Ichbewußtseins - allein in der immanenten Transzendenz intellektueller Anschauung zu finden sei. Damit wäre als einzige methodische Wendung die vereinfachende Umformung des in sich differenzierten Personbewußtseins in die unitäre Bewußtseinsform des mystischen Visionärs verlangt. Mit der einseitigen Absetzung der Differenz des reflexiven Ichbewußtseins und des ekstatischen Seinsbewußtseins, des sich wissenden Nichtwissens und des sich nicht wissenden Wissens, wäre auch ihre dialogische Vermittlung überflüssig. Durch diese Eliminierung der Potenz eines ichhaften Fürsichseins wäre somit das absolute Wissen unmittelbar gegeben, "... so daß wir gleichsam nur innerlich seyn und ganz im Überweltlichen leben, alles unmittelbar erkennend."<sup>41</sup>

Diese radikale Reduktion in die immanente Transzendenz intellektueller Anschauung ist - so räumt Schelling ein - nicht nur grundsätzlich möglich, sondern darüber hinaus eine notwendige Bedingung für die Regeneration des menschlichen Bewußtseinslebens. "Wer kann die Möglichkeit einer

solchen Versetzung des Menschen in sein überweltliches Prinzip und demnach einer Erhöhung der Gemüthskräfte in's Schauen schlechthin läugnen: ... Der Mensch verjüngt sich immer wieder und wird neuselig durch das Einheitsgefühl seines Wesens. In eben diesem schöpft besonders der Wissenschaftsuchende beständig frische Kraft; ..." <sup>42</sup>. Die Ekstase dieser Zentralschau bedeutet für den Menschen die Steigerung und Potenzierung seines Daseins. Jenseits der Subjekt-Objekt-Differenz bildet sie die Erschließung der - in der Unmittelbarkeit des Gefühls gegebenen - ursprünglichen indifferenten Einheit absoluten Wissens. Durch diesen Rückgang in sein eigenes und ursprüngliches Sinnfundament kann das menschliche Bewußtsein seine unmittelbare Identität wiedergewinnen, die die notwendige Bedingung seiner erneuten Ausbildung und Regeneration darstellt. Es handelt sich hierbei um die anthropologische Anwendung eines universalontologischen Gesetzes, das Schelling folgendermaßen formuliert: "Ein jedes physisches und moralisches Ganzes bedarf zu seiner Erhaltung von Zeit zu Zeit der Reduktion auf seinen innersten Anfang." <sup>43</sup> Die Selbsterhaltung ist gemäß dieses ontobiologischen Grundgesetzes nur durch den radikalen Rückgang in den eigenen Ursprung möglich. Ohne den Rückbezug auf die der Ausbildung ihrer Teile prinzipiell vorhergehende innere Einheit zerfällt jedes lebendige Ganze, es sei eine menschliche Person oder ein organisches Naturprodukt. An dieser Stelle zeigt sich die in einen ontobiologischen Horizont eingebettete anthropologische Bedeutung der Methode. Der wissenschaftserzeugende Prozeß der transzendentalen Anamnese mit seinen beiden Grundzügen der Reduktion und Reproduktion bildet insgesamt einen Weg zur Erneuerung und Verlebendigung des individuellen menschlichen Bewußtseins.

Allerdings ergibt sich durch die ekstatische Reduktion allein für das menschliche Bewußtsein keine dauerhafte Wissenschaft. Denn seiner im gegenwärtigen Weltalter endlichen

Verfassung geht die Möglichkeit einer augenblicksübergreifenden Kontinuität intellektueller Anschauung ab. Es ist seiner Natur nach kein reines und ungeteiltes Seinsbewußtsein, das eine der Subjekt-Objekt-Relation überlegene Wissenssphäre darstellte. <sup>44</sup> Im Gegenteil hat es sich als endliches Selbstbewußtsein aus bruchstückhaften Kenntnissen durch teilweises Begreifen sein Wissen allmählich und stufenweise selbst auszubilden: "Wir leben nicht im Schauen; unser Wissen ist Stückwerk, d.h. es muß stückweis, nach Abtheilungen und Abstufungen erzeugt werden, welches nicht ohne alle Reflexion geschehen kann." <sup>45</sup> Mit dieser Anspielung auf die Paulinische Spiegelmetapher aus dem ersten Korintherbrief wird das menschliche Selbstbewußtsein von Schelling als Ort nur vermittelter Darstellung charakterisiert, das noch durch den Mangel unmittelbar anschaulicher Selbstgegebenheit bestimmt ist. <sup>46</sup> Dieses Defizit an Unmittelbarkeit haftet allem in Medium des reflexiven Ichbewußtseins sukzessiv synthetisierten Wissen an. Gegenüber der anschaulichen Präsenz der Sache selbst besitzt das repräsentative Wissen des Selbstbewußtseins somit nur einen sekundären epistemologischen Status. Es bildet keine ideeale Originalpräsenz, sondern nur ihr Abbild in der spiegelgleichen Sphäre des menschlichen Selbstbewußtseins. Damit ergibt sich ein Vorrang der Anschauung vor der Reflexion und der Idee vor dem Begriff, der Schellings Kritik an bloß begriffsdialektischen Systemen epistemologisch fundiert. Ohne einen in der intellektualen Anschauung eröffneten Primärsinn bleibt die Begriffsdialektik eine negative und artifizielle Leerform ohne einen positiven und originellen Gehalt.

Gegen eine mystisch-reduktionistische Methodik spricht aber nicht nur die mangelnde Stabilität und Konstanz, sondern auch ihre fehlende Kommunikabilität und Gewißheit. Denn "... alles Erfahren, Fühlen, Schauen ist an und für sich stumm und bedarf eines vermittelnden Organs, um zum Aussprechen zu

gelangen. Fehlt dieses dem Schauenden, ... , so verliert er das ihm notwendige Maß, er ist Eins mit dem Gegenstand und für jeden dritten wie der Gegenstand selber; eben darum nicht Meister seiner Gedanken ... "47. Im Schauen und Fühlen hat sich das menschliche Selbstbewußtsein in die ununterscheidbare Einheit einer unmittelbaren Erfahrung entäußert. Ohne die unterscheidende Tätigkeit des Verstandes wäre es für sich und für andere von seinem unreflektierten Erleben unabhebbar. Dieses mangelnde Selbstverhältnis impliziert ein kommunikatives Defizit. Denn ohne eine Verständnisaneignung der undifferenzierten Erfahrungsinhalte durch kritisch-distanzierte Reflexion können sie weder artikuliert noch anderen mitgeteilt werden. Ferner gibt erst die freie Reproduktion und repräsentative Fixierung unmittelbarer Erfahrung durch die Verstandestätigkeit die Möglichkeit der Selbstversicherung und Gewißheitssicherung von Erkenntnissen ab. Gerade in dieser Hinsicht der für die Wissenschaft unverzichtbaren Disziplin und Verantwortung zeigt sich die Inkompetenz desjenigen, der sich dem bloßen Schauen und Fühlen hingibt: "... was er trifft, das trifft er, jedoch ohne dessen gewiß zu seyn, ohne es fest vor sich hinzustellen und im Verstande gleichsam als in einem Spiegel wieder beschauen zu können."48

Weder die reine Unmittelbarkeit intellektueller Anschauung noch die bloße Form reflexiver Vermittlung sind allein hinreichend für die Ausbildung philosophischer Wissenschaft. Diese läßt sich nach Schelling nur durch die Verknüpfung beider Methodenmomente erreichen. Die intellektuelle Anschauung wird innerhalb des Integrationsrahmens transzendentalhermeneutischer Methodik das den gesamten Wissenschaftsprozeß ermöglichende positive Sinnfundament. Dieses indifferente Vorverständnis wird dann in Form des internen Dialoges reflexiv expliziert und so artikuliert. Aber auch mit dieser dialogischen Vermittlung, die sich äußerlich als Dialektik darstellen kann, ist das Ziel des Wissenschafts-

Prozesses nicht erreicht. Dieser vollendet sich vielmehr durch die Selbstaufhebung dialektischer Argumentation in der Narration der spekulativen Historie. Mit der These von der bloß transitorischen Bedeutung der Dialektik und ihrer Aufhebung in neomythischer Erzählung glaubt sich Schelling einig mit der Philosophie Platons. "Hin durchgehen also durch Dialektik muß alle Wissenschaft. Aber ... Kann nie wieder die Erinnerung vom Urbeginn der Dinge so lebendig werden, daß die Wissenschaft auch der äußeren Form nach Historie werden dürfte, und der Philosoph, dem göttlichen Platon gleich, der die ganze Reihe seiner Werke hindurch dialektisch ist, aber im Gipfel und Verklärungspunkt aller historisch wird, zur Einfalt der Geschichte zurückkehren könnte?"49 Damit fungiert im Selbstverständnis Schellings Platon als der Urstifter des Methodenprogramms der W.A.. Sein Finalsinn ist die Wiederholung verlorener Unmittelbarkeit. Die reine Unmittelbarkeit der intellektuellen Anschauung stellt sich vermittelt dialogischer Explikation in der erneuerten Unmittelbarkeit schlichter Narration wieder her.

Durch die Isolierung der im historiopoetischen Real-Idealismus Schellings vereinigten Methodenmomente transzendentaler Reduktion und Reproduktion ergeben sich zwei private Wissenschaftstypen: die Theosophie und der reinrationale Idealismus. Dabei besitzt die Theosophie mit ihrem Prinzip intellektueller Zentralschau wenigstens einen originären Inhalt. Deshalb räumt Schelling ihr einen Vorrang vor dem reinrationalen Idealismus ein. "Die erste hat an Tiefe, Fülle und Lebendigkeit des Inhalts vor dem letzten gerade soviel voraus, als der wirkliche Gegenstand vor seinem Bilde, die Natur vor ihrer Darstellung voraus hat."50 Dagegen stellen die reinrationalen Systeme einen gehaltlosen dialektischen Formalismus dar, "... eine todte das Wesen in Formen und Begriffen suchende Philosophie ..."51. Schelling läßt hier Theosophie und reinrationalen Idealismus vordem Hintergrund

der alten natura-ars-Kontroverse als die beiden extremen Gegensatzpositionen erscheinen.<sup>52</sup> Es ist für das metaphysische Erneuerungsstreben Schellings kennzeichnend, daß er - vor die Alternative gestellt - die theosophischen Originalität der reflektorischen Artifizialität vorzieht. "Denn diesen Vorzug haben die theosophischen Systeme vor allen bisher geltenden, daß in ihnen wenigstens eine Natur ist, wenn auch eine ihrer selbst nicht mächtige, in den andern dagegen nichts als Unnatur und eitel Kunst."<sup>53</sup>

Insgesamt hat sich gezeigt, daß Schelling mit seinem Methodenstil, mit seinen drei Hauptfiguren der transzendentalen Reduktion, dialogischen Reproduktion und narrativen Perfektionierung eine Reinterpretation der Philosophie Platons in der Dimension neuzeitlicher Bewußtseinsphilosophie darstellt. Damit läßt sich die Kontroverse bezüglich der Traditionsbindung des Denkens des mittleren Schelling hinsichtlich der W.A. entscheiden. Einerseits behält H. Holz mit seiner Betonung des Gewichtes der Platonischen Tradition grundsätzlich recht.<sup>54</sup> Andererseits ist gerade in methodischer Hinsicht die vor allem von E. Benz herausgestellte Beziehung Schellings zur Theosophie keine bloße 'Legende'.<sup>55</sup> Diese bildet mit dem Methodenmoment einer originären intellektuellen und anschaulichen Sinnerschließung in der immanenten Transzendenz der menschlichen Person ein Basis-element der modernen Reformulierung platonischer Philosophie. Zusammen mit der methodisch gleichrangigen Figur personinterner Dialogik konstituiert sie das methodische Gefüge von intellektueller Grunderfahrung und ihrer reflexiven Auslegung. In dieser Form hat sich die für Schelling charakteristische Zusammengehörigkeit von Erfahrung und Reflexion, die Ch. Wild schon für die Früh- und Spätphilosophie aufgewiesen hat, auch für die W.A.-Philosophie bestätigt.<sup>56</sup> Ferner läßt sich die von W. Schulz in seiner Interpretation der Spätphilosophie hervorgehobene Methodenstruktur vermittelter Selbstvermittlung - allerdings an-

gereichert um eine neomythologische Zielkomponente - schon in den W.A. finden.<sup>57</sup> Ermöglichung jeder dialogisch-reflexiven Selbstvermittlung des menschlichen Selbstbewußtseins ist die positive Sinnvorgabe intellektueller Anschauung. Die Rekonstruktionsarbeit des kritischen Verstandes verdankt sich einer ekstatischen Transzendenzerfahrung der Vernunft.

Die philosophische Methode transzendentaler Anamnese bedeutet ferner keine Folge beliebiger Kunstgriffe, sondern den in der Verfassung menschlicher Personalität vorgezeichneten Weg der Sinn- und Selbstfindung. Dieser Regenerationsprozeß beginnt mit der Destruktion des lebensweltlichen Ethos.<sup>58</sup> Erst durch die Umkehr der ich- und gegenstandsfixierten Haltung in die ekstatische Ausrichtung der intellektuellen Anschauung erschließt sich das in der Alltäglichkeit vergessene absolute Sinnfundament. Aus der selbstverlorenen Ekstase dieser Sinnfindung kehrt das Selbstbewußtsein in der Form seiner reflexiv-dialogischen Reproduktion zurück. Selbstfindung heißt in diesem Zusammenhang der transzendentalhermeneutische Vollzug der expliziten Verständnisaneignung des in der immanenten Transzendenz der intellektuellen Anschauung mitgeteilten Totalsinnes. Diese universalhistorische Neuausbildung des menschlichen Bewußtseins vollendet sich schließlich in seiner narrativen Ausformulierung. Mit der auf die interpersonale Kommunikation ausgelegten Mitteilungsform vermag das spekulativ erneuerte Bewußtsein wieder die Lebenswelt zu erreichen. Mit der Möglichkeit dieser neomythologischen Sinnvermittlung erweitert sich die Perspektive monopersonaler Identitätsfindung zu einem interpersonalem Horizont. Es bietet sich die Aussicht auf ein durch das Paradigma einer Neuen Mythologie regeneriertes lebensweltliches Ethos.

Diese ethisch-anthropologische Bedeutung der transzendentalhermeneutischen W.A.-Methodik fügt sich darüber hinaus in den schon herausgestellten metaphysisch-universalonto-

logischen Orientierungsrahmen der W.A.-Hermeneutik ein. Denn die transzendente Erinnerung bildet die freie Wiederholung der universalgeschichtlichen Selbstdarstellung des Absoluten. Sie und ihre neomythologische Ausformulierung stellen die selbst geschichtlichen Ereignisse der Repräsentation des Absoluten im intra- und interpersonalen Bewußtsein dar, durch die der Mensch in Freiheit die geschichtliche Selbstoffenbarung des Absoluten zu vollenden vermag.

Anmerkungen zum 6. Kapitel:

- 1 Schröter, S.IX
- 2 Schröter, S.218
- 3 Schröter, S.221f.
- 4 W. Schulz, "Macht und Ohnmacht der Vernunft", in: L. Hasler (Hrsg.), Schelling, S.23
- 5 Schröter, S.218
- 6 Schröter, S.204f.
- 7 Schröter, S.204
- 8 ebd.
- 9 ebd.
- 10 ebd.
- 11 ebd.
- 12 Siehe: X. Tilliette, "Die 'höhere Geschichte'", in: L. Hasler (Hrsg.), Schelling, S.193-204
- 13 Schröter, S.205
- 14 ebd.
- 15 ebd.
- 16 Schröter, S.112

- 17 ebd.
- 18 ebd.
- 19 Schröter, S.112f.
- 20 Platonis opera, hrsg. v. I. Burnet, Bd.IV, Oxford,  
18 1972, 21eff.
- 21 ebd., 22b
- 22 Schröter, S.113
- 23 ebd.
- 24 ebd.
- 25 ebd.
- 26 ebd.
- 27 ebd., S.113f.
- 28 Siehe bes.: Platonis opera, hrsg. v. I. Burnet, Bd.I,  
Oxford, 1973, 150bff.
- 29 Die einzige Disziplin, in der Aristoteles den Begriff des Mythos expliziert, ist die Poetik (Ar. poet. 6.8.), welche von vorneherein nicht den Status einer ἐπιστήμη sondern lediglich einer τέχνη genießt. Ohne die Schwierigkeiten des Mythos-Begriffes der Poetik zu verkennen, kann jedoch zumindestens dessen Ausschluß aus dem Bereich der Wissenschaft konstatiert werden.
- 30 Schelling, Bd.X, S.138

- 31 Schelling, Bd.X, S.139
- 32 Schelling, Bd.VII, S.472
- 33 ebd., S.466
- 34 ebd., S.468
- 35 ebd., S.469
- 36 Schröter, S.114
- 37 ebd.
- 38 ebd.
- 39 Schröter, S.115
- 40 Siehe bes.: C. Wild, Erfahrung und Reflexion, Eine Interpretation der Früh- und Spätphilosophie Schellings, Freiburg/München, 1968 u. W.Schulz, Die Vollendung des Deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings, Pfullingen,  
2 1975
- 41 Schröter, S.115
- 42 ebd.
- 43 ebd.
- 44 Eine ähnlich relativierende Einschätzung des menschlichen Selbstbewußtseins findet sich schon bei Hölderlin. Dieser weist in dem mit dem Titel 'Urtheil und Seyn' überschriebenen Aufsatz darauf hin, daß das urteilende Selbstbewußtseins des Menschen ein Zerfallsprodukt einer ursprünglichen Einheit darstellt. In ihm habe sich durch

'Ur-theilung', d.h. eine ursprüngliche Trennung, das absolute Seyn in die Subjekt-Objekt-Differenz auseinanderdividiert. (Siehe: Hölderlin, Sämtliche Werke, hrsg. v. F. Beissner, Bd.IV, Stuttgart, 1961, S.216f.)

45 Schröter, S.115f.

46 Siehe: 1. Kor. 13

47 Schröter, S.116

48 ebd.

49 ebd., S.117

50 ebd., S.116

51 ebd., S.116f.

52 Eine ähnliche Denkfigur der Rückgründung der Kunst (τέχνη) in der Natur (φύσις) findet sich - in Reaktion auf die sophistische Aufklärung - schon bei Platon und Aristoteles. Im Phaidros macht z.B. Platon gegen die sophistische Rhetorik das Aufweisen der Natur (... φύσιν εἶναι δεικνύουσα...) als notwendige Bedingung der Redekunst geltend. (Platonis Opera, hrsg. v. I. Burnet, Bd.II, Oxford, <sup>14</sup>1973, 271a) In seiner Physik sichert ferner Aristoteles durch den Mimesisbegriff die Bindung der ars an die natura: "... ἡ τέχνη μιμῆται τῆν φύσιν ...". (Aristotelis, Physica, hrsg. v. W.D. Ross, Oxford, <sup>5</sup>1973, 194a 21f.)

53 Schröter, S.117

54 H. Holz, Spekulation und Faktizität, Zum Freiheitsbegriff des mittleren und späten Schelling, Bonn, 1970, S.7

55 E. Benz, Schelling, Werden und Wirken seines Denkens, Zürich, 1955

56 C. Wild, Erfahrung und Reflexion, S.53ff. u. S.139ff.

57 W. Schulz, Die Vollendung des Deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings, S.61ff.

58 Zur Grundbedeutung des Wortes ἦθος und einer 'ursprünglichen Ethik: M.Heidegger, Über den Humanismus, Frankfurt a. M., 1949, S.41

## 7. Die Idee der philosophischen Mythologie

Die Interpretation des Methodenstils der W.A. führt u. a. zu dem Ergebnis, daß Schelling weder ein bloßer Prophet des Mythos ist noch mit seiner W.A.-Philosophie eine Regression in die unkritische Unmittelbarkeit der archaischen Mythologie beabsichtigt. Vielmehr stellen die W.A. in ihrem zugegebenermaßen fragmentarischen Charakter das Produkt einer gerade in methodischer Hinsicht durchreflektierten Konzeption dar. Als Telos dieses philosophischen Vorhabens kristallisierte sich - bedingt durch das epistemologische Leitmotiv optimaler wissenschaftlicher Objektivität - das Ideal einer Neuen Mythologie heraus. Diese durch die kritische Potenz einer dialogisch fundierten Dialektik konstituierte Erneuerungsform kann im Unterschied zum archaischen Mythos 'philosophischer Mythos' genannt werden.

Weder die Idee einer Neuen Mythologie noch ihre Spielart eines philosophischen Mythos stellt zur Zeit der Abfassung der W.A. eine wissenschaftliche Innovation dar. So sieht Schelling selbst - wie im vorherigen Kapitel gezeigt wurde - Platon als den Stifter der neomythischen Zielprogrammatik der Philosophie. Explizit läßt sich die Idee einer philosophischen Mythologie innerhalb des Deutschen Idealismus frühestens in dem 1917 von F. Rosenzweig unter dem Titel Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus veröffentlichten Textfragment belegen, das vermutlich im März-Juni 1796 entstanden ist.<sup>1</sup> Zwar läßt sich der Gedanke einer Neuen Mythologie - wie M. Frank gezeigt hat<sup>2</sup> - implizit schon bei Klopstock finden. Ausdrücklich fordert auch Herder in seinem 1796 in den Horren herausgegebenen Dialog Iduna, oder der Apfel der Verjüngung eine Erneuerung des Mythos.<sup>3</sup> Allerdings beschränkt er sich hier auf die Forderung einer dichterischen Verjüngung der überlieferten nordischen Mythologie. Dagegen findet

sich zwar bei Schelling selbst, in der schon 1793 veröffentlichten Jugendschrift Ueber Mythen, historische Sagen und Philosopheme der ältesten Welt, der für seine spätere Entwicklung - insbesondere seine W.A.-Philosophie - fruchtbare Begriff mythischer Philosophie. Doch die Zukunftsperspektive einer Neuen Mythologie ist hier noch nicht erreicht. Die mythische Philosophie besitzt lediglich den Status einer durch die Vernunftentwicklung überholten Vergangenheit. Sie ist die "... Philosophie der ältesten Welt und die Philosophie aller noch im Kindesalter stehenden Völker..."<sup>4</sup>. Demnach kann der Verfasser des 'Systemprogramms' die für seine Idee einer Mythologie der Vernunft beanspruchte Originalität zu Recht behaupten: "Zuerst werde ich hier von einer Idee sprechen, die soviel ich weiss, noch in keines Menschen Sinn gekommen ist - wir müssen eine neue Mythologie haben, ... , sie muss eine Mythologie der Vernunft werden." (61ff.) Mit dem Postulat "... die Philosophie muss mythologisch werden ..." (71) artikuliert sich hier die programmatische Forderung nach einem philosophischen Mythos.

Der folgende Vergleich mit diesem zumindestens innerhalb des Deutschen Idealismus urstiftenden Programm einer Mythologie der Vernunft verläßt die Binneninterpretation der W.A. und stellt das Werk in den weiteren Rahmen der vom 'Systemfragment' initiierten philosophischen Auseinandersetzung mit der Idee einer Neuen Mythologie. Es soll dabei die Frage beantwortet werden, ob und inwiefern das 'Systemfragment' für das W.A.-Vorhaben eine gedankliche Verbindlichkeit besitzt. Weiter soll die lebensweltliche Relevanz - insbesondere ihre utopische Dimension - stärker akzentuiert werden. Ferner wird gezeigt werden, daß trotz der programmatischen Treue zum 'Systemprogramm' mit der W.A.-Konzeption ein deutlich elaborierter und modifizierter Entwurf einer philosophischen Mythologie vorliegt.

### 7.1. Transzendente Schönheit und repoetisierte Lebenswelt im 'ältesten Systemfragment'

Der von F. Rosenzweig stammende Titel 'Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus' paßt nicht präzise zu dem in Hegels Handschrift abgefaßten Text. So stellt etwa M. Frank kritisch fest: "Ein Programm ist er allerdings - wenn auch nicht das älteste des Idealismus und kein sehr systematisches ..." <sup>5</sup>. Ferner handelt es sich nicht um ein Programm für das gesamte Spektrum des Deutschen Idealismus, sondern für seine ästhetische Grundform, die in der Überzeugung beruht, daß "... der höchste Akt der Vernunft ... ein ästhetischer Akt ist ..." (40f.). Inhaltlich spricht gegen den Titel 'Systemprogramm', daß der Text die Idee einer poetischen Aufhebung der Philosophie und einer utopischen Integration von Philosophie und Lebenswelt enthält, die - wie H. Braun konstatiert - "... die spekulativ-begriffliche Vollendung zum System als falsche Antizipation verwirft." <sup>6</sup> Da ferner auch die ästhetische Wendung des Idealismus schon 1795 durch Schillers Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen vollzogen worden ist, ist es zumindestens zweifelhaft, ob das Textfragment das älteste Programm eines ästhetischen Idealismus darstellt. <sup>7</sup> Damit ergibt sich als adäquater Titel unter Berücksichtigung seines eigentlich innovativen Gehaltes die Überschrift 'Das älteste Programm einer Mythologie der Vernunft'.

Die Frage nach dem Autor des Textes ist - trotz einer über fünfzig Jahre dauernden wissenschaftlichen Kontroverse - heute unentschiedener denn je. F. Rosenzweig hatte bei seiner Veröffentlichung des 'Systemprogramms' 1917 noch Schelling für den einzig möglichen Verfasser gehalten. <sup>8</sup> Dagegen favourisierte W. Böhm in seinem 1926 erschienen Aufsatz Hölderlin als Verfasser des "Ältesten Systemprogramms des deutschen Idealismus" wegen des ästhetischen Gedankengehaltes Hölderlin. <sup>9</sup> L. Strauß wiederum bestätigte - trotz

der Konzession, daß "... ein entscheidender Einfluß Hölderlins auf Schellings Philosophie nunmehr als gesichert betrachtet werden ..." <sup>10</sup> kann - die Rosenzweig-These von der Autorschaft Schellings. Auch die von Böhm und Strauß veröffentlichten gegenseitigen Erwidern hielten sich in der Perspektive einer Verfasserschaft Schellings oder Hölderlins. <sup>11</sup> Innerhalb der neueren Diskussion führte O. Pöggeler Hegel, in dessen Handschrift das Manuskript gehalten ist, auch als Autor des Systemprogramms ein. <sup>12</sup> Dagegen argumentierte H. Braun erneut für Hölderlin und X. Tilliette führte einen Indizienbeweis für Schelling. <sup>13</sup> Für eine vorläufig in personaler Hinsicht unbestimmte Erweiterung des mutmaßlichen Verfasserkreises sprachen sich M. Frank und G. Kurz mit der Unterstützung der Anonymus-These, die das 'Systemprogramm' einem bisher unentdeckten 4. Mann zuschreibt, aus. <sup>14</sup> Diese wachsende Schwierigkeit einer Identifizierung des Autors hat ihre sachlichen Gründe nicht nur in der Ungeklärtheit historischer Umstände, sondern auch in dem unelaboriert programmatischen Charakter dieses Entwurfs aus dem Freundeskreis der Frühidealisten. Ein heuristisches Grundproblem bilden die unterschiedlichen Idealismus-Begriffe der Interpreten. Ohne das dezidierte Urteil X. Tilliettes - "Einen schlagenden Beweis wird man nie ermitteln." <sup>15</sup> - zu teilen, soll die Autorenfrage in der folgenden Interpretation vorläufig offen gelassen werden. Sie wird sich, da auf eine Berücksichtigung des 'Systemprogramms' wegen seines hermeneutischen Erschließungscharakters nicht verzichtet werden kann, unter Ausklammerung der Verfasserfrage vorerst auf eine interne Auslegung seiner Zentralidee beschränken. Dabei wird sich zeigen, daß es die bisher zu wenig interpretierte transzendente Idee der Schönheit ist, von der her sich das 'Systemprogramm' als kohärenter Programmentwurf eines ästhetischen Idealismus erschließt. Der sich im nächsten Abschnitt anschließende Aufweis seiner weitgehenden formalen und inhaltlichen Isomorphie mit dem W.A.-Konzept wird allerdings auch

ein erneutes Wahrscheinlichkeitsargument für die Verfasserschaft Schellings darstellen.

Aber nicht nur die Autorenfrage, auch das Problem der Bestimmung des literarischen Genus des 'Systemprogramms' ist umstritten. So behauptet M. Frank: "Das ganze Papier hat den Charakter eines Kassibers, eines rasch aufgesetzten Briefs, ja eines "Agitationsprogramms" (D. Henrich), in dem nicht eigentlich ein Individuum seine Ansichten ausdrückt, sondern dem Geist zum Wort verhilft, der eine ganze Gruppe revolutionär gesinnter Rousseau-, Herder-, Jacobi-, Spinoza-, Schiller-, Kant- und Fichte-Schüler vereinigt." <sup>16</sup> Dagegen bestreitet X. Tilliette dem Text den Charakter eines Rundschreibens oder Manifestes und hält die Vermutung, "... daß es sich um eine Unterlage für einen mündlichen Vortrag handelt ..." <sup>17</sup>, für weit plausibler. F. Strack spricht ihm auch noch die Eigentümlichkeit kollektiver Produktion und eines exklusiven Adressatenkreises ab: "Der Text selbst spricht gegen eine Gemeinschaftsproduktion. ... Das kollektive 'wir' ist so allgemein gefaßt, daß jeder beliebige damit gemeint, die gesamte Menschheit eingeschlossen ist." <sup>18</sup> Diese Kontroverse kann nur durch eine eingehendere rhetorische Analyse des 'Systemprogramms' gelöst werden.

Zunächst fallen in der Durchsicht des Textes die publikumsorientierten Gedankenfiguren auf. Das auktoriale Ich wendet sich z.B. ausdrücklich selbst an ein fiktives Publikum: "Ihr seht von selbst, dass hier ..." (26). Ferner gebraucht der Verfasser das vereindringlichende Mittel der interrogatio, der sogenannten 'rhetorischen' Frage: "... die Frage ist diese: Wie muss eine Welt für ein moralisches Wesen beschaffen seyn?" (10f.) Den unmittelbaren Publikumsbezug indiziert auch das gehäufte Vorkommen des Personalpronomens im Plural. Dabei zeigt der wachsende Wechsel vom singularen 'ich' zum pluralen 'wir' eine sich steigernde kommunikative Identifikation des Verfassers mit seinem Publikum an, z.B.: "Die Idee

der Menschheit voran - will ich zeigen ... . Wir müssen also auch über den Staat hinaus!" (19ff.) Bei diesem Beispiel wird die Publikumswirksamkeit zusätzlich durch eine pathos-evozierende exclamatio unterstützt. Schließlich findet sich im Text selbst auch noch die ausdrückliche Thematisierung der Sprechsituation: "Zuerst werde ich hier von einer Idee sprechen, die ..." (61). Die aufgeführten publikumsorientierten Stilmittel und die explizite Thematisierung einer sprecherischen Kommunikationssituation weisen den Text des 'Systemfragments' eindeutig als einen Entwurf oder eine Nachschrift eines mündlichen Vortrags aus.

Folglich gehört das Textfragment in den Rahmen einer Kommunikationkonstellation, in der jeweils ein Redner einem Zuhörerkreis gegenübersteht. Die Wissenschaft für die Analyse und die Generation der für diese Redesituation bestimmten Redetexte ist aber die klassische Rhetorik. Diese unterscheidet z.B. bei Aristoteles zwischen den Gattungen der Gerichtsrede (γένος δικανικόν, genus iudicale), der Beratungsrede (γένος συμβουλευτικόν, genus deliberativum) und der Lobrede (γένος επιδεικτικόν, genus demonstrativum).<sup>19</sup> Die Gerichtsrede bezieht sich nach Aristoteles auf vergangene Tatbestände und zielt auf die Billigung des Gerechten (τὸ δίκαιον) und die Verurteilung des Ungerechten (τὸ ἀδίκον). Dagegen bezweckt die Beratungsrede eine Beurteilung des Zukünftigen in Hinsicht auf das Nützliche und Abträgliche (τὸ συμφέρον καὶ τὸ βλαβερόν). Die Lobrede schließlich hebt zwar hauptsächlich das Gegenwärtige entweder als Schönes (καλόν) hervor oder setzt es tadelnd als Häßliches (αἰσχρόν) herab. Aber oft erinnert sie auch an Vergangenes oder antizipiert Zukünftiges. Ein trennscharfes Kriterium, das das genus demonstrativum von den beiden anderen Gattungen unterscheiden läßt, findet sich zusätzlich in Quintilians Institutionis oratoriae libri XII.<sup>20</sup> Demnach hat die Lobrede

nicht wie die Beratungs- und Gerichtsrede über noch Zweifelhafte ( dubium ) zu entscheiden, sondern lobt das bereits Sichere ( certum ). Allerdings ist nicht zu verkennen, daß die meisten Texte nicht jeweils Reinformen dieser drei Redegattungen darstellen, sondern deren Modifikationen und Mischformen.

Im 'Systemprogramm' dominiert die Antizipation des Zukünftigen. Der Text beginnt mit der Perspektive naher Zukunft wissenschaftlicher Erneuerung - "eine Ethik. Da die ganze Metaphysik künftig in die Moral fällt ..." (1f.) - und schließt mit der eschatologischen Vision einer neuen Religion ab: "- Ein höherer Geist vom Himmel gesandt, muss diese neue Religion unter uns stiften, sie wird das letzte, größte Werke der Menschheit seyn." (78ff.) Allerdings enthält er auch kritische Bezüge zur zeitgenössischen Kultur, z. B. zu Kants Entwurf "... vom ewigen Frieden ..." (27), zur "... langsamen an Experimenten mühsam schreitenden Physik..." (12) und am stärksten auf "... das ganze elende Menschenwerk von Staat, Verfassung, Regierung, Gesetzgebung ..." (30f.). Eine Perspektive äußerster Vergangenheit enthält die folgende geschichtsphilosophische Anwendung des locus ab initio ad finem: "Die Poësie bekommt dadurch eine höhere Würde, sie wird am Ende wieder, was sie am Anfang war ..." (51f.). Damit klingt hier - die schon aus der W.A.-konzeption bekannte - zyklische Verlaufsform einer historia tripartita an, nach der Zerissenheit und Entfremdung der Gegenwart soll die Zukunft das 'goldene Zeitalter' der Vergangenheit mit seinem 'Ewigen Frieden' wiederbringen.<sup>21</sup> Dementsprechend ist die Hauptfunktion des Textes das Lob der Zukunft und der Tadel der Gegenwart. Das primäre Thema ist dabei aber nicht das einzelne Schöne, sondern - typisch für einen philosophischen Redetext - "... die Idee der Schönheit ..." (3). Dazu bedient sich der Autor einer Folge von argumenta ab efficientibus, die die Idee der Schönheit in ihren zukünftigen geschichtlichen Aus-

wirkungen präsentieren: die Vollendung systematischer Philosophie (1ff.), ihre Überbietung durch die Mythologie der Vernunft (62ff.) und schließlich die Stiftung der neuen Religion (77ff.). Die der ästhetischen Vernunft kontrastierenden Phänomene - z.B. der Klerus (33ff.) und die Buchstabenphilosophen (39f.) - werden a contrario als zukunftslose Relikte einer 'häßlichen Gegenwart' getadelt. Als ein solches progressives Lob der Idee der Schönheit gehört der Text des 'Systemprogramms' dem genus demonstrativum an. Ein weiterer Beleg für diese Klassifizierung ist das weitgehende Fehlen dialektischer Argumentation. Dem Autor geht es offensichtlich nicht um eine Diskussion von Problematischem, sondern um eine Artikulation von Vernunftgewißheit, die einer argumentativen Überführung des Zweifelhafte in das Sichere nicht mehr bedarf. Ausgehend vom fundamentum inconcussum eines apodiktischen Wissens entfaltet der Autor des 'Systemprogramms' seine postulatorische Rhetorik: "- wir müssen eine neue Mythologie haben, diese Mythologie aber muss im Dienste der Ideen stehen, sie mus eine Mythologie der V e r - n u n f t werden." (62ff.) Die starke Stilisierung dieses Trikolons mit seiner doppelten Regression gibt dem Gedanken einer neuen Mythologie an dieser Stelle eine stark persuasive Form. Überhaupt ist der letzte Teil des Textes rhetorisch besonders konsequent ausgearbeitet. So wird der Effekt der geforderten Mythologie der Vernunft - die Reintegration von Philosophie und Lebenswelt - durch die mehrfache kommutative Verknüpfung antithetischer Glieder eindrucksvoll artikuliert: "... die Mythologie muss philosophisch werden, um das Volk vernünftig, und die Philosophie muss mythologisch werden, um die Philosophen sinnlich zu machen." (70ff.) Es folgt eine prägnante Formulierung der positiven Konsequenzen dieser Versöhnung in drei anaphorisch gebundenen syntaktischen Einheiten: "Dann herrscht ewige Einheit unter uns. ... Dann erst erwartet uns g l e i - c h e Ausbildung aller Kräfte, des Einzelnen sowohl als aller Individuen. ... dann herrscht allgemeine Freiheit und

Gleichheit der Geister!" (72ff.) Die sententiöse Ankündigung des Stifters der neuen Religion schließt diese peroratio des 'Systemprogramms' ab. Damit hat sich das Textfragment als ein rhetorisch elaboriertes Produkt erwiesen. Obgleich es kein spezifisch dichterisches Werk ist, kann ihm dennoch wegen seines Figurenreichtums und seiner Tropizität eine poetische Qualität nicht abgesprochen werden. Es handelt sich hier um einen dem genus demonstrativum zugehörigen rhetorischen Text, der in seiner sprachlichen Form dem inhaltlich vom Philosophen wie vom Dichter geforderten "... ästhetischen Sinn ..." (44) entspricht.

In diesen Rahmen fügt sich auch die mythologische Selbststilisierung ein, die die Selbstdarstellung des auktorialen Ich im 'Systemprogramm' kennzeichnet. Philosophischer Fortschritt präsentiert sich innerhalb einer Rahmenerzählung, die die heroische Biographie eines im Sinne der ästhetischen Vernunft epochemachenden Geschichtssubjekts beinhaltet. So benützt der Autor für seine Selbstbeschreibung die Bildlichkeit des platonischen Seelenmythos im Phaidros.<sup>22</sup> "Ich möchte unsrer langsamen an Experimenten mühsam schreitenden Physik einmal wieder Flügel geben." (11ff.) Der Protagonist des 'Systemprogramms' schildert sich mit Attributen einer göttlich überlegenen Herkunft - "Hier werde ich auf die Felder der Physik herabsteigen;..." (9f.) - und äußert sich in erhabenen abschätziger Distanzierung über menschliche Kulturleistungen: "... das ganze elende Menschenwerk..." (30). Unmittelbare Identifikation mit der Vernunft selbst paart sich mit titanischer Umsturzgesinnung: "... Umsturz alles ... durch die Vernunft selbst." Allerdings versteht sich das heroische Ich lediglich als die Präfiguration des eigentlichen - mit der Paraphrase "Ein höherer Geist vom Himmel gesandt, ..." (73) angedeuteten - Geschichtsvollenders. Festzuhalten bleibt, daß im 'Systemprogramm' Wissenschaftsgeschichte innerhalb eines mythologischen Paradigmas zur Darstellung kommt.

Vom Gedankengang her läßt sich das 'Systemprogramm' in drei Hauptabschnitte gliedern. Der erste (1-47) skizziert die wissenschaftsimmanente Ausbildung des ästhetischen Idealismus. Der zweite Teil (48-65) bringt den Gedanken der Aufhebung der Philosophie in die Poesie und die Idee der Mythologie der Vernunft. Der dritte schließlich (66-80) beinhaltet die Antizipation einer repoetisierten Lebenswelt im Friedensreich der neuen Religion.

Auf den ersten Blick stellt der erste Abschnitt eine unoriginelle Häufung philosophischer Topoi dar. Im Programm einer "... Ethik ..." (1) klingt das Vorbild von Spinozas Ethica Ordine Geometrico demonstrata an.<sup>23</sup> Diese soll aus einem vervollständigten System der in Kants Kritik der praktischen Vernunft aufgestellten "... praktischen Postulate..." (5) bestehen.<sup>24</sup> Der genetische Ausgangspunkt seiner Entwicklung von der Idee der absoluten Autonomie ichhafter Subjektivität erscheint als eine Anspielung auf Fichtes Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre von 1794: "Die erste Idee ist natürlich die Vorstellung v o n m i r s e l b s t , als einem absolut freien Wesen." (5ff.)<sup>25</sup> Im Verweis auf die Idee der Schönheit "... in höherem platonischen Sinne ..." (39) findet ein Rückgriff auf den Phaidros und das Symposion statt.<sup>26</sup> Die Wendung, "... dass W a h r h e i t und G ü t e , n u r i n d e r S c h ö n h e i t verschwistert sind - ..." (41f.), bringt die klassische Transzendentalienlehre ins Spiel.<sup>27</sup> Die Aussage, "... dass der höchste Akt der Vernunft ... ein ästhetischer Akt ist ..." (40f.) verweist auf Schillers Briefe Über die ästhetische Erziehung des Menschen zurück.<sup>28</sup>

Bei näherer Betrachtung verknüpfen sich diese Ideen zu einem Programm der Erneuerung der Metaphysik auf der Basis moderner Subjektivität. Sie bilden insgesamt ein hierarchisches Gefüge, das sich in der Zentralidee der Schönheit vollendet. Diese bildet den in intellektueller Anschauung gegebenen

syneidetischen Gesamthorizont für das sich im 'Systemprogramm' artikulierende Seinsverständnis. Daß die höchste Vollzugsmöglichkeit der Vernunft sich aus ihrem primären Sinnbezug zur transzendentalen Idee der Schönheit erschließt, ist die Überzeugung des sich im Text mitteilenden ichhaften Selbstbewußtseins. "Ich bin nun überzeugt, dass der höchste Akt der Vernunft, der indem sie alle Ideen umfaßt, ein ästhetischer Akt ist, und dass W a h r h e i t und G ü t e , n u r i n d e r S c h ö n h e i t verschwistert sind - ..." (39ff.). Dieser Gebrauch der Akt-Potenz-Begrifflichkeit zusammen mit der Anspielung auf die beiden transzendentalen Namen 'bonum' und 'verum' bedeutet eine Anknüpfung an die scholastische Ontologie der Transzendentalien, deren locus classicus der Anfang der Quaestiones disputatae de veritate des Thomas von Aquin ist.<sup>29</sup> Dieser Rekurs auf die ältere Transzendentalienlehre ermöglicht der modernen Transzendentalphilosophie mittels der transzendentalen Integralidee der Schönheit eine Auflösung des sie belastenden Gegensatzes von theoretischer und praktischer Vernunft. Der Identität der transzendentalen Schönheit, die in sich das Wahre und Gute vereinigt, korrespondiert die Identität des ästhetischen Intellektes, der in sich die Differenz praktischer und theoretischer Intellektualität aufgehoben hat. Die Aufhebung der Differenzen intelligiblen und sensiblen Welt, der Philosophie und der vulgären Lebenswelt und des philosophischen und gemeinen Bewußtseins ist von hier aus zu verstehen. Die speziellen Ideen wie z.B. einer "... Physik im Grossen ..." (15) oder einer "... G e s c h i c h t e d e r M e n s c h h e i t ..." (29) ergeben sich durch eine Division der transzendentalen Zentralidee. So sind die Projekte spekulativer Historie und Physik als ihre regionalen Realisationen anzusehen. Die systematische Ausbildung des ästhetischen Idealismus wird im 'Systemprogramm' als der Bildungsgang einer progressiven wissenschaftlichen Realisation der transzendentalen Universalidee dargestellt. Der Prozeß beginnt

mit dem Selbstbewußtsein absoluter Freiheit und dem simultanen Weltbewußtsein, setzt sich über die Ideen einer spekulativen Physik und Historie, "... von einer moralischen Welt, Gottheit und Unsterblichkeit ..." (32) fort und vollendet sich in der Idee der transzendentalen Schönheit. Analog dem erotischen Bildungsgang im Symposion steigt das neuzeitliche Selbstbewußtsein die Stufen moderner Philosophie bis zur absoluten Theorie der in intellektueller Anschauung sich zeigenden Idee der Schönheit.<sup>30</sup> Der erste Abschnitt des 'Systemfragment' läßt sich demnach einheitlich als Bildungsweg ästhetischer Vernunft interpretieren.

Mit der Konstruktion von Wissenschaftsgeschichte aus dem Entwurfhorizont der Schönheitsidee kommen auch drei traditionelle Bestimmungen der Schönheit im 'Systemfragment' erneut zum Tragen: erstens die integritas sive perfectio zweitens die proportio debita sive consonantia und drittens die claritas.<sup>31</sup> Der Integrität entspricht im Text die Bestimmung der transzendentalen Schönheit als einer allumfassenden Einheit, einer "... Idee, die alle vereinigt ..." (38). Allerdings handelt es sich zweitens nicht um eine ununterschiedene Einheit, sondern eine in sich differenzierte Vereinigung, in der Wahrheit und Güte "... verschwistert sind ..." (42). Als ein solches "Ἐν διαφέρειν ἑαυτῶν" besitzt sie den Charakter einer wohlproportionierten und konsonanten Fügung. Drittens eignet der Idee der Schönheit die claritas einer sinnorientierenden Zentralidee. Der sich aus diesen drei Bestimmungen ergebende Grundgedanke ästhetischer Identität ist in seiner integrativen Funktion das gedankliche Leitmotiv des 'Systemfragment'.

Im Interesse der Realisierung ästhetischer Identität verbinden sich hier modernes Freiheitsbewußtsein und 'metaphysischer' Sinngehalt zu einem Aktionsprogramm, das mit der Revolution der Wissenschaft auch einen neuen Wissenschaftler- und Philosophentypus verlangt. Dieser besitzt

den ästhetischen Sinn, der ihn mit den Dichtern verbindet und von den "... BuchstabenPhilosophen ..." (44f.) unterscheidet. Allerdings beschränkt sich die Perspektive der ästhetischen Philosophie des Geistes nicht auf eine rein wissenschaftsimmanente Entwicklung. Diese die Philosophie transzendierende lebensweltliche Intention wird im zweiten Abschnitt des 'Systemprogramms' thematisiert.

Es geht dabei um das Problem der Erweiterung der ästhetischen Kommunikationsgemeinschaft, die bisher nur eine esoterische Gruppe von Dichtern und Philosophen umfaßt. Die Hauptschwierigkeit bilden dabei die Bewohner der alltäglichen Lebenswelt, die nicht wie die avantgardistische Elite der freien Geister "... die intellektuelle Welt in sich tragen ..." (35f.), sondern "... treuherzig genug gestehen, daß ihnen alles dunkel ist, sobald es über Tabellen und Register hinausgeht." (49f.) Die Lösung dieses hermeneutischen Grundproblems der lebensweltlichen Inkommunikabilität der Philosophie stellt die Poesie dar. Die Reflexion auf das prekäre Verhältnis von Philosophie und der alltäglichen Lebenswelt führt zu einer neuen Einschätzung der Dichtkunst: "Die Poësie bekommt dadurch eine höhere Würde, sie wird ... L e h r e r i n d e r M e n s c h e i t ; ... die Dichtkunst allein wird alle übrigen Wissenschaften und Künste überleben." (51ff.) Die führende Kommunikationsform der zukünftigen universalen 'Sinngemeinschaft', in der sich die einseitige Intellektualität philosophischer Wissenschaft ebenso wie die ideenlose Banalität des alltäglichen Bewußtseins aufgehoben haben wird, soll die poetische Sprache sein. Konkret erwartet der Verfasser des 'Systemprogramms' die Aufhebung der Dissoziation von Philosophie und vulgärer Lebenswelt in der höheren Einheit einer repoetisierten Lebenswelt durch das Paradigma der Mythologie der Vernunft. Die durch es gestiftete pax universalis bildet das utopische Thema des dritten Textabschnittes.

Diese Vision einer Vollendung der Geschichte trägt unverkennbar die Züge einer end- und vollgültigen Realisation der Idee der Schönheit. Die Mythologie der Vernunft repräsentiert dabei die ästhetische Identität des philosophischen und des mythischen Logos. Sie stellt das Produkt einer mit der Sinnlichkeit versöhnten Vernunft dar und ermöglicht als universale Kommunikationsform die Verständigung von Philosophen und Volk, in der sich die Einheit der Menschheit wiederherstellt. "Ehe wir die Ideen ästhetisch d. h. mythologisch machen, haben sie für das Volk kein Interesse und umgekehrt ehe die Mythologie vernünftig ist, muss sich der Philosoph ihrer schämen. So müssen endlich aufgeklärte und Unaufgeklärte sich die Hand reichen ... " (66ff.). Die dadurch wiedergewonnene "... ewige Einheit ..." (72) stellt dabei das geschichtliche Explikat der integritas sive perfectio dar, die "... allgemeine Freiheit und Gleichheit der Geister ..." (77) die politisch-soziale Realisation der debita proportio sive consonantia und die angesprochene allgemeine Aufklärung repräsentiert die Bestimmung der claritas. Damit zeigt sich, daß die transzendente Schönheitsidee auch die Leithinsicht für die abschließende Utopie des 'Systemprogramm' abgibt. Die politisch-soziale Dimension dieses frühen Dokumentes des Deutschen Idealismus darf nicht als bloße Reaktion auf die verbal ähnlichen Forderungen der Französischen Revolution mißverstanden werden. Sachlich gesehen ist es die Tiefendimension des transzendentalen Sinngehaltes der Idee der Schönheit, von der sich seine kulturrevolutionären und politisch-sozialen Postulate verstehen. Ihr Ziel ist bezeichnenderweise weder ein anarchistisches noch etatistisches Geschichtsende, sondern ihre Vollendung in einer religiösen Lebensform.

Gerade bei dieser Antizipation einer neuen religiösen Kommunikationsgemeinschaft artikuliert sich im 'Systemprogramm' eine Grenzerfahrung neuzeitlicher Subjektivität. Die Auf-

gabe der Stiftung dieser universalen Sinngemeinschaft durch die Mythologie der Vernunft übersteigt ihre Kompetenz. Schon in diesem frühidealistischen Textfragment wird die Lösung der Sinnkrise von der Transzendenz erwartet.<sup>32</sup> Dabei ist es die ästhetische Vernunft selbst, von der die Gewißheit mit der das Kommen dieses göttlichen Stifters behauptet wird, entspringt. "- Ein höherer Geist vom Himmel gesandt, muss diese neue Religion unter uns stiften, sie wird das letzte, größte Werke der Menschheit seyn." (73ff.)

Damit ist gezeigt, daß sich das 'Systemprogramm' formal von der bisher nicht genügend beachteten rhetorischen Form und inhaltlich von der bisher unterbewertenden Zentralidee der transzendentalen Schönheit bruchlos erschließt. Es verkörpert das Programm eines ästhetischen Idealismus, dessen Perspektive über seine wissenschaftsimmanente Realisation auf seine Verwirklichung als universale Lebensform hinausreicht. Dieses Ziel einer die Menschheit einigenden religiösen Kommunikationsgemeinschaft bedeutet die poetische Vermittlung des Gegensatzes von Philosophie und Lebenswelt. Die Mythologie der Vernunft ist dieses dazu erforderliche poetische Paradigma, das die ästhetische Identität der Menschheit ermöglichen soll. Diesem Gedankenkern des 'Systemprogramms' entspricht die mythologisch-heroische Selbstbeschreibung des auktorialen Ich und die durch Tropen und Figuren sich zeigende rhetorische Form. Diese gemäßigte Poetizität des Textes ergibt eine ästhetische Konvenienz von Form und Inhalt und kennzeichnet ihn selbst als einen Repräsentanten seiner Zentralidee.

## 7.2. Neue Mythologie und personales Denken

Die W.A.-Entwürfe weisen mit dem sogenannten 'Ältesten Systemprogramm des deutschen Idealismus' eine überraschende Übereinstimmung philosophischer Programmatik auf. Diese be-

trifft einerseits den rhetorischen Duktus ihrer sprachlichen Realisation. Andererseits wird sich zeigen, daß sich auch die drei Hauptgedanken des 'Systemfragments' - erstens die Ausbildung und Vollendung der Philosophie als Wissenschaft, zweitens ihre poetische Aufhebung im philosophischen Mythos und drittens die utopische Integration von Philosophie und Lebenswelt - in der W.A.-Konzeption wiederfinden lassen. Diese starke Entsprechung beider Texte unterstützt zweifellos aus systematischer Hinsicht ex post die ursprüngliche Rosenzweig-These von der Autorschaft Schellings. Es fragt sich aber, ob - einmal unterstellt Schelling sei der Verfasser - der folgende evolutionistische Interpretationstopos Rosenzweigs die Denkgeschichte Schellings in Hinsicht auf die W.A. zutreffend charakterisiert: "Die Entwicklung ist hier ein schrittweises Hervortreten dessen, was schon im Anfang in der Knospe eingefaltet beisammen lag - Evolution nicht Epigenese."<sup>33</sup> Besteht zwischen dem ästhetischen Idealismus des 'Systemfragments' und dem historiopoetischen Real-Idealismus der W.A. die uneingeschränkte Kontinuität, die X. Tilliettes bildhafte Interpretation des Denkweges Schellings nahelegt? "Hingegen betritt Schelling schlafwandlerisch den Pfad, den das Systemprogramm vorzeichnet."<sup>34</sup> Oder behält dagegen H. Fuhrmanns recht, wenn er für die W.A.-Philosophie eine "... Wende ins Christliche ..." <sup>35</sup> diagnostiziert? Diese Fragen werden sich erst nach der folgenden vergleichenden Untersuchung beantworten lassen.

Die vorliegenden W.A.-Entwürfe einhalten nicht nur die Programmatik einer poetischen Form philosophischer Wissenschaft, sondern stellen schon deren teilweise Verwirklichung dar. Auf die Stilisierung der beiden proömialen Sentenzen der W.A.-Einleitung braucht nicht erneut eingegangen zu werden. Aber auch in den Entwürfen des ersten Buches der W.A. findet sich gehäuft tropische Sprache, wie z.B. die metaphorischen Wendungen in der Formulierung: "Alles Leben muß durchs Feuer des Widerspruchs gehen; Wi-

derspruch ist des Lebens Triebwerk und Innerstes."<sup>36</sup> Diese metaphorische Sprache wird an manchen Stellen sogar zu regelrechten Allegorien ausgebaut. "Das ganze räumlich ausgedehnte Weltall ist nicht anderes als das schwellende Herz der Gottheit, das durch unsichtbare Kräfte gehalten in beständigem Pulsschlag oder Wechsel von Ausdehnung und Zusammenziehung fort dauert."<sup>37</sup> Der florierende Stil der W.A. entspringt vor allem dem häufigen Gebrauch von Naturmetaphern und organisch geprägten Bildern und Vergleichen, wie z. B. "... so daß die Früchte verschiedener Zeiten in Einer Zeit zusammen leben und in concentrischer Stellung, wie Blätter und Werkzeuge ein und der nämlichen Blüte um Einen Mittelpunkt versammelt sind."<sup>38</sup> Diese sachlich in den ontobiologischen Grundannahmen der W.A.-Philosophie fundierte organische Bildlichkeit wird begleitet durch Analogien des Menschlichen und Göttlichen, z.B. "... was im Menschen das Höchste ist, das ist in Gott, ... , die eigentliche Ewigkeit."<sup>39</sup> Es muß an dieser Stelle hervorgehoben werden, daß Schelling diese analogische und metaphorische Stilisierung keineswegs als einen zum Zweck der Publikumswirkung erzeugten Schein versteht. Sie ist eine der Potenzen-Analektik seiner Ontologie - wie er selbst betont - sachangemessene und eigentliche Sprachform: "Wir verwerfen nicht nur die gewöhnliche Meynung, nach welcher die anziehende und die ausbreitende Urkraft, die Elemente des Feuers und Wassers, die Kraft des Blitzes und die Sanftmuth des Lichtes, erst mit dieser äußerlich sichtbaren Welt entstanden seyn sollen, ... und die Ausdrücke, deren wir uns in dieser Beziehung gebrauchen, sind darum nicht, wie manche sich vorgestellt, uneigentlich sondern eigentlich verstanden."<sup>40</sup> Auch die im 'Systemprogramm' schon aufgetretenen publikumsorientierten Figuren lassen sich in den W.A. wiederfinden. So etwa die interrogatio: "Aber was ist denn nun das organisierende Prinzip dieser Perioden?"<sup>41</sup> Diese wird an anderer Stelle sogar zum Frage-und-Antwort-Spiel einer subjectio intensiviert: "Daher die so allgemeine Frage: wie wir denn diese Lauterkeit er-

kennen? Die einzige Antwort ist: ..." <sup>42</sup>. Ohne die Tropen und Figuren des Textes erschöpfend behandelt zu haben ist insgesamt das für einen philosophischen Text hohe Niveau sprachlicher Stilisierung deutlich geworden.

Allerdings stellen die vorliegenden W.A.-Entwürfe auch noch nicht das intendierte rein dichterische Endprodukt eines spekulativen Epos dar. Sie sind in einer rhetorischen Stil-lage abgefaßt, die eine Mittelposition zwischen einer rein begrifflichen und einer rein dichterischen Darstellung innehat. Narration und Argumentation gehen hier ein komplementäres Verhältnis ein: "Damit aber nicht dasselbe auf die nämliche Weise wiederholt werde, wollen wir versuchen, das, was oben mehr in erzählender Form, hier auf mehr dialektische Art auszudrücken." <sup>43</sup> Diese Technik der Variation des lingu-  
alen Paradigmas vereinigt die beiden Grundelemente epi-  
scher Narration und dialektischer Argumentation zu einer  
rhetorischen Integrationsform, in der der geläufige Gegen-  
satz zwischen 'poetischer' und 'philosophischer' Sprach-  
form aufgehoben ist. Dementsprechend stellt der Text der  
W.A. auch eine Mischform des genus demonstrativum und ge-  
nus iudicale dar, in der sowohl Zweifelhafte geklärt als  
auch schon Sicheres prägnant repräsentiert wird. Insges-  
amt kommt der literarische Vortragsstil der W.A. der in  
F. Schlegels Programm einer progressiven Universalphiloso-  
phie implizierte Rhetorica nova entgegen, in der Poesie,  
Philosophie und Rhetorik sich zu einer neuen Einheit ver-  
binden. <sup>44</sup>

Auch die programmatischen Hauptgedanken der W.A. korrespon-  
dieren mit denen des 'Systemprogramms'. Dem epistemologischen  
Vollendungspostulat entspricht in den W.A. der schon auf-  
gewiesene Entwurf philosophischer Wissenschaft in der Form  
spekulativer Universalhistorie. Diese bedeutet zweitens  
ihre Aufhebung in den philosophischen Mythos. Negiert wird  
dadurch die Einseitigkeit des ahistorischen und reinrati-

onalen Vernunfttypus. Dennoch wird im philosophischen Mythos  
die kritische Potenz der - in der intrapersonalen Dialogik  
fundierten - Dialektik bewahrt. Die symbolisierende Stei-  
gerung hebt ihn ferner auf das Niveau epischer Poesie.  
Auch die Präsenz des dritten programmatischen Kardinalge-  
dankens des 'Systemprogramms' - die Utopie der repoeti-  
sierten Lebenswelt - läßt sich für die W.A. konstatieren.  
Schelling äußert sich dazu mit dem Pathos eschatologischer  
Naherwartung: "Eine kurze Zeit ... . Dann wird die so oft  
vergebens gesuchte Popularität von selbst sich ergeben. Dann  
wird zwischen der Welt des Gedankens und der Welt der Wirk-  
lichkeit kein Unterschied mehr seyn. Es wird Eine Welt seyn,  
und der Friede des goldenen Zeitalters zuerst in der ein-  
trächtigen Verbindung aller Wissenschaften sich verkünden." <sup>45</sup>  
Die W.A. bilden demnach kein eigenes auf die wissenschafts-  
externe Wirksamkeit zugeschnittenes Werk von pädagogisieren-  
der Machart und können dennoch auf eine lebensweltliche  
Wirksamkeit hoffen. Denn ihre lebensweltliche Relevanz er-  
gibt sich aus der - die Lebenswelt und die Wissenschaften  
umgreifenden - Geschichtsperspektive von selbst. Die gegen-  
seitige Öffnung von Philosophie und Lebenswelt entspricht  
der integrativen Tendenz des Geschichtsprozesses, der sich  
vom Telos einer universalen mundalen Identität her bestimmt.  
In ihr - und hier zeigt sich wieder der Gedanke ästhetischer  
Versöhnung - ist die Dissoziation des mundus intelligibilis  
und des mundus sensibilis beseitigt. Der Topos des goldenen  
Zeitalters steht hier für das Geschichtsfinale einer Rein-  
tegration intellektueller Esoterik und empirischer Exoterik  
und der Wiedervereinigung idealistischer Philosophie und 'vul-  
gärer' Lebenswelt in der höheren Einheit der repoetisierten  
Integralwelt. Der Wissenschaft kommt - wie schon im 'System-  
programm' - dabei eine avantgardistische Funktion zu. Die  
epistemische Reintegration antizipiert und signalisiert die  
kommende pax universalis. Analog zum 'Systemprogramm'  
schließt die programmatische W.A.-Einleitung mit dem Ver-  
weis auf die mangelnde Kompetenz des Verfassers und auf

den zukünftigen Stifter des philosophischen Mythos in der Form des spekulativen Epos hin, "... der das größte Helden-  
gedicht singt, im Geist umfassend, wie von den Sehern der  
Vorzeit gerühmt wird, was war, was ist und was seyn wird."<sup>46</sup>

Nach dieser weitgehenden Übereinstimmung der W.A. und dem  
'Systemprogramm' in hinsicht auf die rhetorische Sprach-  
gebung und die programmatischen Kardinalgedanken soll auch  
ihre hauptsächlichliche Differenz hervorgehoben werden. Während  
das Selbstverständnis des 'Systemprogramms' vom ideellen Seins-  
sinn der transzendentalen Idee der Schönheit getragen ist,  
stellt in den W.A. die personale Sinnmitte des lebendigen  
und realgeschichtlich agierenden Absoluten den leitenden  
Verständnishorizont dar. Biographisch dokumentiert sich  
Schellings radikale Wende in eine personale Weltanschauung  
in seinem Brief an Georgii vom Osterfest 1811, in dem  
er im Zusammenhang mit dem Tod seiner Frau Caroline schreibt:  
"Täglich erkenne ich mehr, daß Alles weit persönlicher und  
unendlich lebendiger zusammenhängt, als wir uns vorzustel-  
len vermögen."<sup>47</sup> Welchen entscheidenden Einfluß diese Er-  
fahrung auf die philosophische Problematik der W.A.-Philo-  
sophie hat, belegt folgende Textstelle: "Und so sehr ich  
jederzeit die Rechte der Wissenschaft vertheidigt habe und  
mein ganzes Leben hindurch vertheidigen werde, möchte ich....  
sagen, ... wie weit näher, als die Meisten wohl begreifen  
können, ich jenem Verstummen der Wissenschaft bin, welches  
dann nothwendig eintreten muß, wenn wir erkennen, wie alles  
so unendlich persönlich zugeht, daß es unmöglich ist, ir-  
gend etwas eigentlich zu wissen."<sup>48</sup> Das reinrationale Wissen-  
schaftsparadigma und sein rein begriffliches Repräsentations-  
schema versagt angesichts des personalen Sinns von Sein. Die  
W.A. in ihrer Transformationsform des historiopoetischen  
Real-Idealismus und ihrer Zielintention des philosophischen  
Mythos sind das Produkt dieser Krisis. Mit dieser Kritik  
des Begriffssessentialismus des reinrationalen Idealismus  
findet schon in den W.A. eine theoretische Verarbeitung der

mit dem Phänomen persönlicher Existenz verbundenen - und  
durch das bloße Denken nicht aufzuhebende - Positivität  
des Seins statt.

Die personale Fassung des Absoluten beinhaltet konsequenter-  
weise ein Realprinzip, "... ein irrationales ... Princip,  
welches die eigentliche Stärke in Gott ist ..."<sup>49</sup>. Dazu  
schreibt Schelling weiter: "Es ist so nothwendig anzuerken-  
nen als die Persönlichkeit Gottes. Wird doch schon in der  
Sprache der älteren Philosophie die Persönlichkeit erklärt,  
als der letzte Akt oder die letzte Potenz, wodurch ein  
intelligentes Wesen unmittheilbarer Weise besteht."<sup>50</sup> Der  
Formulierung nach greift hier Schelling nicht auf die klas-  
sische - aber noch von der Statik einer Substanz-Metaphysik  
geprägte - Definition des Boethius - "Persona est naturae ra-  
tionalis individua substantia."<sup>51</sup> - zurück, sondern bringt  
an dieser Stelle eine Paraphrase einer im Rahmen der dy-  
namischen Subsistenz-Ontologie des Thomas von Aquin geläu-  
figen Bestimmung der Person als "... res subsistens in in-  
tellectuali natura ..." <sup>52</sup>. In Anknüpfung an diese Tradition  
besteht für Schelling das Personsein in der unvertretbaren  
und unmittheilbaren Aktualität des Selbstvollzuges eines Ver-  
nunftwesens, d.h. der Positivität seines Subsistenzaktes.  
Ohne diese Realpotenz der "... Aseität ...", der "... Kraft  
des In-sich-selbst-Seyns, des auf-sich-selber-Beruhens  
..." <sup>53</sup> verlöre das Absolute den Charakter personaler  
Selbstständigkeit und Eigenwirklichkeit und höbe - auf  
den Status eines fiktiven Gedankenprodukts gesunken -  
sich selbst auf. Die Anthropologie der W.A. entspricht  
dieser personal ausgerichteten Theologie. Die konstitutive  
Realpotenz der menschlichen Person stellt nach Schelling  
die dem Verstand entgegengesetzte Kraft des Charakters dar.  
"Konnten wir das Seyn, jene Urkraft der Zusammenziehung und  
Verneinung, die Stärke in Gott nennen, so ist der Charakter  
die einzige, die eigentliche Stärke der Menschen."<sup>54</sup> Trotz  
dieser Betonung der transrationalen Existenz des Menschen

vertritt Schelling hier keinen irrationalen Individualismus. Gemäß der ontologischen Grund-Existenz-Struktur dient der Charakter als Realgrund der Ausbildung des verständigen Selbstes der Persönlichkeit, der als Basis der Persönlichkeitsentwicklung gerade "... überwunden, aufgeschlossen, gesteigert werden soll..."<sup>55</sup>. Der real-idealistische Personbegriff Schellings vermittelt somit die beiden entgegengesetzten Momente des Charakters und des Verstandes. Selbst den Naturprodukten kommt durch die Realpotenz eine personanaloge Individualität zu. "Wäre nicht aber auch in jedem andern Wesen eine solche Kraft in sich zu seyn u. auf sich selbst zu beruhen, so fiel alle Individualität u. Eigentümlichkeit hinweg."<sup>56</sup> Damit verdeutlicht sich der Sinn der theoretischen Betonung des Realprinzipes als "... ein allem Denken positiv entgegengesetztes, thätig widerstrebendes Prinzip..."<sup>57</sup> in der W.A.-Philosophie. Es geht Schelling in dieser Kritik gegen den Prinzipienmonismus des reinrationalen Idealismus um die philosophische Würdigung der Individualität und Personalität des Seienden.

Dabei bedeutet das Denken der W.A. keinen Verlust, sondern die personale Konkretisierung der Idee der Schönheit. Es läßt sich zeigen, daß sie bei der Realisierung des Konzeptes absoluter trinitarischer Interpersonalität das implizite Leitmotiv bleibt. Im folgenden soll die sich im W.A.-Entwurf von 1811 zu findende "... Entwicklung der Gottheit in mehrere Persönlichkeiten ..." <sup>58</sup>, in der sich Schellings dynamische Trinitätslehre darstellt, unter dem Aspekt der in ihr wirkenden drei Hauptbestimmungen der Schönheit interpretiert werden. Die Entfaltung des trinitarischen Kommunikationsgefüges der drei göttlichen Personen - des Vaters, des Sohnes und des Geistes - beginnt mit dem väterlichen Sein. Denn dessen durch die Realpotenz dominierte Existenz besitzt zwar keine temporale, aber eine ontologische Priorität vor der Idealität des Sohnes und der vollendeten Existenz des Geistes. Zudem entspricht sie als "... un-verbrüchliche Einheit ..."

und als "... ein unabtrennbares Ganzes ..." <sup>59</sup> dem integritas-Moment der Schönheit. Aber diesem in sich undifferenzierten und verschlossenen Sein des Vaters fehlt die zu vollständigen Personalisation notwendige Ausbildung von Selbstbewußtsein und Selbstgegenwart. Es ist bestimmt sowohl durch das Defizit an der debita proportio eines adäquaten intellektuellen Selbstbezuges als auch durch die mangelnde claritas der Selbstpräsenz. Nur durch die Setzung einer anderen, außer ihm selbstständig existierenden Person, des Sohnes, wird ihm der fehlende Bezug distanzierter Selbsterkenntnis vermittelt. Dabei geschieht die Setzung des Sohnes durch den Vater nicht durch Zerteilung des eigenen Seins, sondern seiner ganzheitlichen Mitteilung oder 'Zeugung'. "Nicht durch Theilung, .... kann also der im Seyn eingeschlossene Gott die andere Persönlichkeit setzen, sondern nur so, daß er selbst dabey in seiner Integrität und Geschlossenheit bleibt. Ein solches Setzen eines andern außer sich, wobey das Setzende in seiner Ganzheit bleibt, ist aber Zeugung."<sup>60</sup> In dieser zweiten göttlichen Person ist im Gegensatz zur ersten die Idealpotenz dominant. "Daher ist der Sohn in seiner Verwirklichung nicht anderes als das lebendige, artikulierende Wort selbst ..." <sup>61</sup>. Beide, sowohl der Vater als auch der Sohn, gelangen erst durch ihren interpersonalen Bezug zu ihrer vollkommenen Personalisation. Jeder wird dabei durch den anderen "... in seine eigene Freyheit gestellt ..." <sup>62</sup>. Der Sohn wird erst durch die Zeugung des Vaters in die Integrität einer selbstständigen Existenz freigesetzt und der Vater erlangt erst durch das reflexorische Medium des Sohnes ein adäquates Selbstverhältnis und  
keit erhöht..." <sup>63</sup>. Die von Natur aus absolute Persönlichkeit wird allerdings erst mit der dritten göttlichen Person, dem Geist, erreicht. Dieser ist frei von jeder einseitigen Dominanz des Realen oder Idealen, "... die absolute Einheit von Subjekt und Objekt in höchster Verwirklichung ... " <sup>64</sup>. Als solche besitzt der Geist als dritte göttli-

che Person sowohl die ursprüngliche Integrität des Vater als auch die Differenziertheit und Artikuliertheit des Sohnes und stellt damit die allen drei Grundbestimmungen der Schönheit entsprechende absolute Person dar. Damit hat sich die Gottheit in der Lebendigkeit der trinitarischen Kommunikationsgemeinschaft realisiert.

In einen systematischen Zusammenhang gestellt läßt sich der Wandel vom 'Systemprogramm' zu den W.A. als Personalisierung der transzendentalen Idee der Schönheit bestimmen. Das die W.A. prägende personale Vernunftinteresse, das hier zu einer dynamischen Fassung der Trinitätslehre führt, hebt diese deutlich vom frühidealistischen Programm philosophischer Mythologie ab. Damit spricht gegen eine Anwendung der Evolutionsthese Rosenzweigs auf die W.A., daß - trotz der unzweifelhaft großen Übereinstimmung - gerade das personalistische Element im 'Systemprogramm' nicht anzutreffen ist. In Hinsicht auf H. Fuhrmanns These von der 'Wende ins Christliche' muß einschränkend gesagt werden, daß die W.A. in ersten Linie eine neue 'Philosophie der Person' darstellt, ohne zu verkennen, daß infolge dieses personalorientierten Vernunftinteresses eine erneute Zuwendung zu typisch christlichen Themen wie die der Trinität geschieht.

Dieser personale Sinnwandel bedeutet für die W.A. keineswegs eine Einschränkung des Programms einer philosophischen Mythologie, sondern dessen Bestärkung und Zuspitzung. Der historiopoetische Real-Idealismus in der Gestalt der spekulativen Universalhistorie ist die vom ontologischen Sachverhalt der realgeschichtlichen und personalen Lebendigkeit des Absoluten geforderte philosophische Wissenschaft. Die Entdeckung und Würdigung der Positivität des Personalen und Individuellen führt ferner zu der formalen Konsequenz einer rein begrifflich geprägten Wissenschaftssprache und der Präferenz symbolischer Repräsentation in der Form eines spekulativen Epos, dessen Vorstufe der rhetorische Stil der

vorliegenden W.A.-Entwürfe darstellt. In diesen Rahmen gehört ferner die Methode personinterner Anamnese. Diese monopersonale Wissenschaftsperspektive erfährt schließlich ihre interpersonale Vollendung in der Aussicht auf eine durch den philosophischen Mythos gestiftete universale Kommunikationsgemeinschaft.

Anmerkungen zum 7. Kapitel:

<sup>1</sup> Als erste Ausgabe des 'Systemprogramms' erschien: Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus. Ein handschriftlicher Fund mitgeteilt von Franz Rosenzweig, Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse, 5(1917), Heidelberg, 1917. Im folgenden wird zitiert nach der Ausgabe in: Schellingiana rariora, hrsg. v. L. Pareyson, Torino, 1977, S.51-53. Die Zeilenangaben werden dabei den Zitaten direkt nachgestellt. Die Unterstreichungen sind dem Originaltext hinzugefügt.

<sup>2</sup> Zur Vorgeschichte der Idee einer Neuen Mythologie bei Herder und Klopstock siehe: M. Frank, Der kommende Gott, Vorlesungen über die Neue Mythologie, Frankfurt a. M., 1982, S.123-152

<sup>3</sup> J.G.Herder, Sämtliche Werke, hrsg. v. B. Suphan, Bd.XVIII, Hildesheim, 1967, S.483-502

<sup>4</sup> F.W.J. Schelling, Historisch-kritische Ausgabe, hrsg.v. H.M. Baumgartner, W.G. Jacobs, H. Krings u. H. Zeltner, I,1, Stuttgart, 1976, S.228

<sup>5</sup> M. Frank, Der kommende Gott, S.154

<sup>6</sup> H. Braun, "Philosophie für freie Geister. Zu Hegels Manuskript: ... eine Ethik", in: Hegel-Studien, Beiheft 9 (1973), S.24

<sup>7</sup> F. Schiller, Sämtliche Werke, Bd.V, S.570-669

<sup>8</sup> Das älteste Systemprogramm ..., S.11

<sup>9</sup> W. Böhm, "Hölderlin als der Verfasser des 'Ältesten System-

programm des deutschen Idealismus'", in: Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte, 4(1926), S.339-426

<sup>10</sup> L. Stauß, "Hölderlins Anteil an Schellings frühem Systemprogramm", ebd., 5(1927), S.734

<sup>11</sup> W. Böhm, "Zum 'Systemprogramm'. Eine Erwiderung", ebd., S.734-43 u. L. Strauß, "Zu Böhms Erwiderung", ebd., S.743-747

<sup>12</sup> O. Pöggeler, "Hölderlin, Hegel und das älteste Systemprogramm", in: Hegel-Studien, Beiheft 9 (1973), S.211-259

<sup>13</sup> X. Tilliette, "Schelling als Verfasser des Systemprogramms?", in: Materialien zu Schellings philosophischen Anfängen, hrsg. v. M. Frank u. G. Kurz, Frankfurt a. M., 1975, S.193-211

<sup>14</sup> M. Frank, G. Kurz, "Einleitung", ebd., S.31

<sup>15</sup> X. Tilliette, "Schelling als Verfasser des Systemprogramms?", ebd., S.203

<sup>16</sup> M. Frank, Der kommende Gott, S.154

<sup>17</sup> X. Tilliette, "Schelling als Verfasser des Systemprogramms?", S.194

<sup>18</sup> F. Strack, "Das Systemprogramm und kein Ende. Zu Hölderlins philosophischer Entwicklung in den Jahren 1795/96 und zu seiner Schellingkontroverse", in: Hegel-Studien, Beiheft 9 (1973), S.107

<sup>19</sup> Aristotelis ars rhetorica, hrsg. v. W.D. Ross, Oxford, 1974, 1358a 36ff.

<sup>20</sup> M.F. Quintilianus, Ausbildung des Redners. Zwölf Bücher, hrsg. v. H. Rahn, Darmstadt, 1972, S.292

<sup>21</sup> Siehe: H. Schanze, "Romantik und Rhetorik. Rhetorische Komponenten der Literaturprogrammatische um 1800", in: Rhetorik. Beiträge zu ihrer Geschichte in Deutschland vom 16.-20. Jahrhundert, ders. (Hrsg.), Frankfurt a. M., 1974, S.138

<sup>22</sup> Siehe bes.: Platonis opera, Bd.II, 246a ff.

<sup>23</sup> Spinoza, Opera/Werke. Lateinisch und Deutsch. Vier Bände, hrsg. v. K. Blumenstock, Bd.II, Darmstadt, 1967, S.84-557

<sup>24</sup> I. Kant, Werke in sechs Bänden, Bd.IV, 264ff.

<sup>25</sup> Fichtes Werke, hrsg. v. I.H. Fichte, Bd.I, Berlin, 1971 S.83-328

<sup>26</sup> Siehe bes.: Platonis opera, Bd.II, 249d ff. u. 209e ff.

<sup>27</sup> Zur scholastischen Transzendentalienlehre siehe vor allem: Th. v. Aquin (Ver. 1,1). Die fundamentale Bedeutung der Schönheit als die Einheit der transzendentalen Seinsbestimmungen bei Th. v. Aquin wurde herausgestellt in: G. Pöltner, Schönheit. Eine Untersuchung zum Ursprung des Denkens bei Thomas v. Aquin, Wien/Freiburg/Basel, 1978. Darüber hinaus wird die generelle Bedeutung der transzendentalen Schönheit für die Sinn- und Identitätsproblematik und ihre Relevanz für Hölderlin und Goethe dargelegt in: G. Scherer, "Identität und Sinn", in: G. Scherer, C.F. Gethmann, W.Krewani, Studien zum Problem der Identität, Opladen, 1982, S.1-203

<sup>28</sup> F. Schiller, Sämtliche Werke, Bd.V, S.570-669

<sup>29</sup> Th. v. Aquin, Ver. 1,1

- 30 Siehe: Platonis opera, Bd.II, 209e ff.
- 31 "Nam ad pulchritudinem tria requiruntur. Primo quidem integritas sive perfectio.... Et debita proportio sive consonantia. Et iterum claritas."(Th.v.Aquin, S.Th. I, 39,8)  
Zur ontisch-kategorialen und transzendental-ontologischen Bedeutung dieser drei Bestimmungen der Schönheit siehe: G. Scherer, "Identität und Sinn", S.149ff. u. G. Pöltner, Schönheit, S.171ff..
- 32 Zur Rezeption dieses Gedankens in der Philosophie der Gegenwart: M. Heidegger, "Nur noch ein Gott kann uns retten. Spiegel-Gespräch mit M. Heidegger am 23. September 1966, in: Der Spiegel, 23(1976), S.193-219
- 33 Das älteste Systemprogramm ... , S.40
- 34 X. Tilliette, "Schelling als Verfasser des Systemprogramms?", S.197
- 35 H. Fuhrmans, Schellings Philosophie der Weltalter, S.438
- 36 Schelling, Bd.VIII, S.321
- 37 ebd., S.226
- 38 Schröter, S.87
- 39 ebd., S.15
- 40 ebd., S.46
- 41 ebd.
- 42 ebd., S.16

- 43 ebd., S.63
- 44 H. Schanze, "Romantik und Rhetorik", S.134ff.
- 45 Schröter, S.118
- 46 ebd.
- 47 Siehe: Brief über den Tod Carolines vom 2. Oktober 1809 an Immanuel Niethammer, hrsg. v. J.L. Döderlein, Stuttgart-Bad Cannstadt, 1975, Anmerkung zu Zeile 37
- 48 Schröter, S.103
- 49 ebd., S.52
- 50 ebd.
- 51 Boethius, "De duabus naturis et una persona Christi", in: Patrologiae Latinae LXIV, J.-P. Migne (ed.), Paris, 1860, 1343
- 52 Th. v. Aquin, Compendium Theologiae, Grundriß der Glaubenslehre, deutsch-lateinisch, hrsg. v. R. Tannhof, Heidelberg, 1963, S.67
- 53 Schröter, S.266
- 54 ebd., S.94
- 55 ebd.
- 56 ebd., S.266
- 57 ebd., S.51
- 58 ebd., S.67

59 ebd., S.53

60 ebd., S.56

61 ebd., S.61

62 ebd.

63 ebd.

64 ebd., S.67

### 8. Zusammenfassung der Forschungsergebnisse

Die W.A.-Konzeption Schellings stellt als Entwurf einer philosophischen Rekonstruktion des geschichtlichen Universums die historiopoetische Variante der idealistischen Versuche der 'Entschleierung' des Absoluten dar. Sie projiziert damit eine spekulative Universalhistorie, die eine adäquate Repräsentation der sich im geschichtlichen All artikulierenden "... ewigen Freiheit ..." <sup>1</sup> bilden soll. Diese Aufgabenstellung führt zu einer Philosophie historischer Vernunft, deren Seinsgeschichtliches Problembewußtsein die Frage nach der geschichtlichen Identität des Absoluten und der Reintegration von Philosophie und Lebenswelt enthält. Ferner impliziert sie eine kritische Selbstreflexion der menschlich-endlichen Vernunft auf ihre eigene Situiertheit innerhalb des geschichtlichen Universums, die zu einer Destruktion des Glaubens an eine allmächtige Konstitutionspotenz des reinrationalen Systemdenkens und zur Sprengung seines monologischen Horizontes führt. Die positive Seite dieser Selbstkritik historischer Vernunft bildet dagegen die Möglichkeit eines neuen Selbstverständnisses und einer Umwidmung ihrer Funktion innerhalb des sie transzendierenden universalen Kommunikationsgefüges. Der ahistorische Konstitutionstypus philosophischer Vernunft wandelt sich zum historischen Rekonstruktionstypus, für den die Geschichte die dynamische Struktur einer kommunikativen Universalpraxis besitzt. Diese vollzieht sich in der repräsentativen Steigerung des sich im geschichtlichen All objektivierenden Absoluten innerhalb des menschlichen Bewußtseinshorizontes. Dieser gliedert sich in die mentalen Formen des Wissens, Erkennes und Ahnens und weiter die interpersonalen Artikulationsweisen des Erzählens, Darstellens und Prophezeiens. Innerhalb dieses Gefüges versteht sich die rekonstruktive Wissenschaftspraxis spekulativer Universalhistorie als Aktion menschlicher Freiheit, die die universale Kreativität absoluter Frei-

heit nachvollzieht und widerspiegelt.

Die in den W.A. eintretende Rehabilitierung des historischen Sinnes philosophischer Wissenschaft bedeutet ferner nach Schelling eine Re-revolution der Wissenschaftsgeschichte in der doppelten Bedeutung einer Restitution ihres Wesens und der vollendenden Wiederholung ihres geschichtlichen Anfanges. Diese Reidentifikation von Philosophie und Universalhistorie bereitet sich bei Schelling in einer allgemeinen Theorie der produktiven Einbildungskraft vor, die die Geschichte ebenso wie die Geschichtswissenschaft als Produkte ihrer poetischen Synthesis begreift. Die Geschichte erweist sich - bei Schelling als Realprozeß progressiver Idealbildung verstanden - mit ihrer inneren Tendenz zur sinnprägnanten Objektivität und der Freiheit und Notwendigkeit vermittelnden Identität menschlicher Sympraxis ebenso als Ergebnis poetischer Fügung wie die Historie, die erst auf dem Niveau der historischen Kunst ihre absolute Form erreicht. Der Problemdruck auf den rein in der intellektualen Anschauung konstruierenden Idealismus der Identitätsphilosophie, der gegenüber der in der empirischen Anschauung gründenden Lebenswelt des gemeinen Bewußtseins zunehmend in den Schein einer esoterischen Partialwelt rückt, führt schließlich zu einer Öffnung der Philosophie Schellings gegenüber der Positivität geschichtlicher Wirklichkeit. Infolgedessen bilden sich die zwei Varianten des historiopoetischen Real-Idealismus der W.A. und die Spätphilosophie mit ihrem Komplementärgefüge von positiver und negativer Philosophie. Die radikalhistorische Kehre vom Schulzum Weltsystem, die sich in den W.A. manifestiert, stellt dabei eine metaphysische Theorie realgeschichtlicher Kommunikation dar, dergemäß die Universalgeschichte als das Artikulationsmedium der archetypischen Potenz des göttlichen Geistes zu verstehen ist. Dabei ist es die Aufgabe des spekulativen Historikers in kongenialer Rekonstruktionsarbeit das objektive Universum als geschichtliche Selbst-

darstellung absoluter Subjektivität zu dechiffrieren.

Diese thematische Öffnung gegenüber dem realgeschichtlichen All bedeutet für den Deutschen Idealismus den Zug eines 'Neuen Realismus', der sich in der epistemologischen Programmatik der Vollendung der Philosophie als objektiver Wissenschaft ausprägt. In wissenschaftsgeschichtlicher Hinsicht bedeutet dabei die W.A.-Unternehmung eine Erneuerung der Metaphysik durch eine naturphilosophische Refundierung. Dabei gelingt Schelling eine neue Philosophie des Universums, die in einer personalorientierten ontologischen Theorie der Lebendigkeit gründet und sich dem mechanischen Naturalismus der Neuzeit entgegenstellt. Dieser ontobiologische Ansatz Schellings enthält eine kommunikative Reinterpretation der Subjekt-Objekt-Struktur. Die Lebendigkeit des Universums vollzieht sich in der dynamischen Struktur der explikativen Selbsterschließung interner Subjektivität in die Öffentlichkeitssphäre externer Objektivität. Insofern die spekulative Universalhistorie als philosophische Wissenschaft das objektive Universum als geschichtliche Selbstdokumentation absoluter Subjektivität begreift, ist sie Biographie des Absoluten. Schelling leistet in diesem Zusammenhang die Erarbeitung eines organischen Zeitbegriffes, der sowohl das temporale Integrationsgefüge von Zeitlichkeit und Ewigkeit als auch eine das mechanische Zeitmodell überholende Darstellung der organischen Eigenzeit des Lebendigen enthält. Ferner eröffnet die Theorie eines von teleologischer Sinnprägnanz und subjekthafter Expressivität gezeichneten Universums die Perspektive der Aufhebung der neuzeitlichen Isolierung menschlicher Subjektivität von einem mechanistisch gedeuteten All. Auf diesem Wege gelingt eine philosophische Rückgewinnung des Universums als theogone 'Lebenswelt'.

Formal entspricht der thematischen 'Neuen Objektivität' der W.A.-Konzeption die programmatische Forderung

nach einer entsprechend objektiven Darstellungsform philosophischer Wissenschaft. Die subjektivistische Artificialität der dialektischen Systemkonstrukte soll durch die objektive Präsentationsform der Erzählung abgelöst werden. Dabei entspricht dem universalhistorischen Gehalt der W.A. die universale Epopöe des spekulativen Epos, das als narratives Paradigma die Vollendungsform der Philosophie als objektiver Wissenschaft darstellt. Dieser Paradigmenwechsel vom dialektischen Begriffssystem zum symbolischen Erzählsystem gründet ferner in der allgemeinen Repräsentationstheorie der produktiven Einbildungskraft, innerhalb derer sich das Symbol als absolute Darstellungsform bestimmt. Die dadurch erreichte Kommunikabilität und lebensweltliche Wirksamkeit bildet den externen Effekt des internen Prozesses der Wissenschaftsvollendung. Diese Repoetisierung ist die formale Entsprechung zum theogonisch-universalen Erzählinhalt der W.A. und bedeutet als Vollendung der Philosophie zugleich den Rückgang in ihren geschichtlichen Ursprung, den Mythos.

Daß diese Rückkehr zum Mythos kein Zugrundegehen der philosophischen Wissenschaft im Sinne einer Regression in die archaische Mythologie bedeutet, sondern die Innovation eines philosophischen Mythos, in dem die Potenz philosophischer Kritik aufbewahrt bleibt, belegt Schellings methodologisches Konzept. Die Genese des geplanten W.A.-Mythos vollzieht sich demgemäß in einem Verfahren transzendentalhermeneutischer Anamnese, das sich in drei Grundoperationen gliedert. Der transzendentalen Reduktion des Bewußtseins auf das ursprüngliche Sinnesfundament der intellektuellen Anschauung folgt ihre intrapersonal-dialogische Explikation, die drittens durch den Akt der Symbolisierung ihre kommunikative Vollendungsgestalt erhält. Dieser Methodenstil integriert somit die Momente intellektueller Intuition, dialogischer Argumentation und neomythischer Narration. Schelling selbst versteht die W.A. gerade aufgrund dieser

Methodik und ihrer neomythischen Zielprogrammatur als eine Renaissance der Philosophie Platons. Ferner enthält dieser in sich differenzierte methodische Integralstil eine Vermittlung anschaulicher und dialogisch-dialektischer Momente, in der der neuzeitliche Gegensatz von Theosophie und reinrationaler Philosophie aufgehoben ist. Weiter erweist sich der methodische Ansatz der W.A. anthropologisch fundiert in der durch die Potenzenstruktur von Gemüt, Geist und Seele charakterisierten Grundverfassung menschlicher Personalität. In dieser Hinsicht bedeutet die Methode ein mæeutisches Verfahren der produktiven Regeneration des menschlichen Bewußtseins in den drei Schritten intellektueller Sinnfindung, intern dialogischer Sinnaneignung und -ausbildung und einer - auf interpersonale Mitteilung bezogene - symbolischen Sinnendarstellung.

Der interpretative Rekurs auf das sogenannte 'Älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus' zeigt ferner, daß die Programmatur eines philosophischen Mythos innerhalb des Deutschen Idealismus kein singuläres Phänomen darstellt. Denn das 'Systemfragment' bildet - in der Form heroisch-mythischer Selbstbeschreibung - das innerhalb des Idealismus urstiftende Programm einer Mythologie der Vernunft. Ausgehend von der transzendentalen Idee der Schönheit erschließt es sich als ein in Form und Inhalt kohärenter Entwurf ästhetischer Vernunft, der mit den Ideen einer Geschichtsvollendung philosophischer Wissenschaft, ihrer poetischen Aufhebung in den philosophischen Mythos und der utopischen Integration von Philosophie und Lebenswelt in einer universalen religiösen Kommunikationsgemeinschaft, die zentralen programmatischen Implikate der W.A. vorwegnimmt. Dennoch läßt sich die W.A.-Konzeption keineswegs nur als eine Explikation des 'Systemfragmentes' verstehen. In den W.A. artikuliert sich - wie Schellings Thematisierung des **trinitarischen** Kommunikationsgefüges der göttlichen Personen bezeugt - ein den reinen Idealismus überwindendes

personalorientiertes Vernunftinteresse, das die für die W.A. typische Entdeckung und Würdigung der Positivität des Individuellen und Realgeschichtlichen erklärt.

Die W.A.-Konzeption erschließt sich insgesamt von diesem interpersonal-kommunikativen Seinssinn als ein in sich geschlossener und konsistenter Entwurf einer 'kommunikativen Metaphysik personaler Freiheit'. Die Thematik eines durch die personale Lebendigkeit des Absoluten konstituierten Universums korrespondiert mit der symbolischen-und lebensweltliche Kommunikabilität implizierenden-Darstellungsform und mit dem Methodenstil intrapersonaler Anamnese, wodurch die Gestalt eines neuen und philosophischen Mythentypus entsteht.

Damit ist erst einmal das Gelingen einer originellen und epistemologisch wie methodisch durchreflektierten philosophischen Programmatik zu konstatieren. Auch die vorliegenden W.A.-Entwürfe können - gemessen an Schellings Eingeständnis ihrer Vorläufigkeit - nicht als Ausdruck eines philosophischen Scheiterns angesehen werden. Sie sind vielmehr in ihrer rhetorischen Stillage als Übergangsphänomen zu beurteilen, das zwischen der rein begrifflichen und der symbolischen Form angesiedelt ist. Allerdings tritt vor dem Hintergrund des programmatischen Gesamtanspruches der W.A. der quantitative und qualitative Mangel der vorliegenden Entwürfe klar heraus. Dabei liegt der entscheidende Punkt des Versagens Schellings nicht so sehr im quantitativen Moment der mangelnden Durchführung, sondern in dem Unvermögen der Vollendung der W.A. durch die symbolische Verdichtung, die ihre allgemeingültige Kommunikabilität erst gesichert hätte. Die spätere Rückkehr zu der mehr konventionellen Form der spekulativen Interpretation tradierter Mythen, erscheint vor diesem Hintergrund als resignative Konsequenz des Versagens gegenüber dem neomythischen Gesamtprogramm der W.A..

Insgesamt ist damit die W.A.-Philosophie Schellings ihrer Programmatik gemäß als eine konsistente und eigenständige Variante des Deutschen Idealismus ausgewiesen, die weder am Maßstab der Theosophie noch der anderen idealistischen Philosopheme adäquat beurteilt werden kann. Mit ihrer neomythischen Zielprogrammatik und ihrer unkonventionellen Sprachlichkeit bedeutet sie keineswegs einen vernunftdestruktiven Irrationalismus, sondern ist der Ausdruck eines durch die Selbstkritik historischer Vernunft hervorgerufenen und methodisch gesicherten Stilwandel des idealistischen Denkens, der in Schellings Selbstverständnis die Vollendung der Philosophie als objektiver Wissenschaft bedeuteten sollte. Von diesem Gesichtspunkt her läßt sich ferner eine deutliche Korrektur des bisherigen 'Idealismusbildes' formulieren. Gemäß dem Selbstverständnis des 'Ältesten Systemprogramms' als auch der W.A.-Konzeption stellt z.B. der logische Idealismus Hegels einen reinrationalen Reduktionstypus idealistischer Philosophie dar, dem die Zielprogrammatik der Reintegration von Philosophie und Lebenswelt durch eine Neue Mythologie der Vernunft fehlt. Spricht man dagegen dem 'Systemprogramm' tatsächlich den Charakter eines urstiftenden Programmwurfes des Deutschen Idealismus zu, so stellt dagegen der Integrationstypus des historiopoetischen Real-Idealismus der W.A. seinen systematischen Hauptrepräsentanten dar. Die Entwurfsfragmente der W.A.-Philosophie verweisen dann auf die noch ausstehende Aufgabe einer Vollendung des Deutschen Idealismus. Die Erhärtung dieses Argumentationszusammenhanges wird allerdings nur eine umfassende Revision der idealistischen Texte am Leitfaden der Philosophie-Mythos-Lebenswelt-Problematik erbringen können.

In Hinsicht auf die eingangs skizzierte Situation der gegenwärtigen 'Sinnkrise' bilden die W.A. Schellings das Angebot des 'alternativen' Stils eines personalkommunikativen und organischen Denkens, das ein universales Sinn-

verstehen ermöglicht. In ihrem Horizont ergibt sich ferner eine geschichtliche Reinterpretation, die zu einer begrifflichen Differenzierung des Philosophie-Lebenswelt-Mythos-Komplexes führt. Die Differenz von Philosophie und Lebenswelt ist nämlich nach Schelling kein naturhaftes Faktum, sondern das geschichtliche Produkt der Dissoziation der prädifferenten Lebenswelt des archaischen Mythos, die noch nicht in die Partialwelten der intellektualen und empirischen Anschauung auseinandergetreten ist. Dem linearen Modell der Entwicklung vom Mythos zum Logos, das spätestens seit der Aufklärung keine Erklärungskraft für einen zukünftigen Epochenwechsel mehr besitzt, stellt Schelling seine zyklisch-organologische Geschichtsdeutung entgegen, die die Aussicht auf eine postmoderne Zukunft eröffnet. Diese soll in einer durch den philosophischen Mythos gestifteten postdifferenten Lebenswelt bestehen, in der sich die Philosophie und die außerphilosophische Lebenswelt zur ästhetischen Identität einer universalen Kommunikationsgemeinschaft vereinigt haben.

Das persönliche Scheitern Schellings bedeutet dabei nicht die grundsätzliche Irrelevanz seines philosophischen Programms, sondern lediglich das Fehlschlagen seines vorschnellen Alleinganges. Die zeitgemäßere Alternative eines transitorischen Philosophierens, das ausgehend von individuellen Entwürfen die allgemeingültige und universale Sinnstiftung erstrebt, deutet Schelling selbst an mit der Formulierung der Anforderung der epochalen Zwischenzeit "... bis zu dem in noch unbestimmbarer Ferne liegenden Punkt, wo das große Epos der neuen Zeit ... hervortritt ...: daß das Individuum den ihm offenbaren Theil der Welt zu einem Ganzen bilde, und aus dem Stoff seiner Zeit, ihrer Geschichte und ihrer Wissenschaft sich seine Mythologie erschaffe."<sup>2</sup>

Anmerkungen zum 8. Kapitel:

<sup>1</sup> Schröter, S.14

<sup>2</sup> F.W.J. Schelling, Philosophie der Kunst, Darmstadt, 1974, S.397

Literaturverzeichnis

Aristotelis ars rhetorica, hrsg. v. W.D. Ross, Oxford, <sup>4</sup>1974

Aristotelis de arte poetica liber, hrsg. v. R. Kassel, Oxford, <sup>5</sup>1980

Aristotelis physica, hrsg. v. W.D. Ross, Oxford, <sup>5</sup>1973

Baumgartner, H.M., "Vernunft im Übergang zu Geschichte, Bemerkungen zur Entwicklung von Schellings Philosophie als Geschichtsphilosophie", in: L. Hasler (Hrsg.), Schelling, Stuttgart-Bad Cannstadt, 1981, S.175-192

Benz, E., Schelling, Werden und Wirken seines Denkens, Zürich, 1955

Blumenberg, H., Arbeit am Mythos, Frankfurt, 1981

Böhm, W., "Hölderlin als der Verfasser des 'Ältesten Systemprogramm des deutschen Idealismus'", in: Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte, 4 (1926), S.339-426

-, "Zum 'Systemprogramm'. Eine Erwiderung", in: Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte, 5 (1927), 734-43

Boethius, "De duabus naturis et una natura Christi", in: Patrologiae Latinae LXIV, J.-P. Migne (ed.), Paris, 1860, 1337-54

Brand, G., Die Lebenswelt, Eine Philosophie des konkreten Apriori, Berlin, 1971

Braun, H., "Philosophie für freie Geister. Zu Hegels Manuskript: ... eine Ethik", in: Hegel-Studien, Beiheft 9 (1973), S.17-33

Cassirer, E., Philosophie der symbolischen Formen, Zweiter

- Teil, Das mythische Denken, Darmstadt, 1973
- Diels, H.; Kranz, E. (Hrsg.), Die Fragmente der Vorsokratiker, Bd. I, Verlag Waidmann (s.l.), <sup>17</sup>1974
- Djuric, M., Mythos, Wissenschaft, Ideologie, Amsterdam, 1979
- Fichtes Werke, hrsg. v. I.H. Fichte, Berlin, 1971, fotomechanischer Nachdruck von: Johann Gottlieb Fichtes sämtliche Werke, hrsg. v. I.H. Fichte, Berlin, 1845/46
- Frank, M., Der kommende Gott, Vorlesungen über die Neue Mythologie, Frankfurt a. M., 1982
- Frank, M.; Kurz, G. (Hrsg.), Materialien zu Schellings philosophischen Anfängen, Frankfurt a. M., 1975
- Fuhrmann, M. (Hrsg.), Terror und Spiel, München, 1970
- Fuhrmans, H., Schellings Philosophie der Weltalter, Schellings Philosophie in den Jahren 1806-1821, Zum Problem des Schellingschen Theismus, Düsseldorf, 1954
- Gadamer, H.-G., Wahrheit und Methode, Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, Tübingen, <sup>4</sup>1975
- Habermas, J., Das Absolute und die Geschichte, Von der Zweispältigkeit in Schellings Denken, Bonn, 1954
- , "Dialektischer Idealismus im Übergang zum Materialismus - geschichtsphilosophische Folgerungen aus Schellings Idee einer Contraction Gottes", in: ders., Theorie und Praxis, Sozialphilosophische Studien, Neuwied/Berlin, <sup>3</sup>1969, S.108-161
- Hasler, L. (Hrsg.), Schelling, Seine Bedeutung für eine Philosophie der Natur und der Geschichte, Referate und Kollo-

- quien der Internationalen Schelling-Tagung Zürich 1979, Stuttgart-Bad Cannstadt, 1981
- Hegel, G.W.F., Phänomenologie des Geistes, hrsg. v. J. Hoffmeister, Hamburg, <sup>6</sup>1952
- , Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III, hrsg. v. E. Moldenhauer und K.M. Michel, Frankfurt a. M., 1971
- Heidegger, M., Identität und Differenz, Pfullingen, <sup>5</sup>1976
- , Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809), Tübingen, 1971
- , Sein und Zeit, Tübingen, <sup>12</sup>1972
- , Über den Humanismus, Frankfurt a. M., 1949
- , Wegmarken, Frankfurt a. M., 1967
- Hemmerle, K., Gott und das Denken nach Schellings Spätphilosophie, Freiburg i. Breisgau, 1968
- Henningfeld, J., Mythos und Poesie, Interpretationen zu Schellings "Philosophie der Kunst" und "Philosophie der Mythologie", Meisenheim am Glan, 1973
- Herder, J.G., Sämtliche Werke, hrsg. v. B. Suphan, Bd. XVIII, Hildesheim, 1967
- Hölderlin, Sämtliche Werke, hrsg. v. F. Beissner, Bd. IV, Stuttgart, 1961
- Holz, H., "Das Weltalter-Programm und die Spätphilosophie", in: Schelling, Einführung in seine Philosophie, hrsg. v. H.M. Baumgartner, Freiburg/München, 1975, S.108-127
- , Spekulation und Faktizität, Zum Freiheitsbegriff des mittleren und späten Schelling, Bonn, 1970
- Husserl, E., Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie, Eine Einleitung

- in die phänomenologische Philosophie, hrsg. v. E. Ströker, Hamburg, 1977
- Kant, I., Werke in sechs Bänden, hrsg. v. W. Weischedel, Darmstadt, <sup>4</sup>1974
- Kerényi, K., Die Eröffnung des Zugangs zum Mythos, Ein Lesebuch, Darmstadt, 1976
- Menge, H., Langenscheidts Großwörterbuch Griechisch Deutsch, unter Berücksichtigung der Etymologie, Berlin/München, <sup>22</sup>1973
- Moritz, K.P., Götterlehre oder mythologische Dichtung der Alten, Lehr, 1948
- Nietzsche, F., Werke in drei Bänden, hrsg. v. K. Schlechta, Bd. II, München, <sup>7</sup>1973
- Novalis, Schriften, Die Werke Friedrich von Hardenbergs, Bd. I, hrsg. v. P. Kluckhohn u. R. Samuel, Darmstadt, 1960
- Platonis opera, hrsg. v. I. Burnet, Bd. I, Oxford, 1973
- , Bd. II, Oxford, <sup>14</sup>1973
- , Bd. IV, Oxford, <sup>18</sup>1972
- Pöggeler, O., "Hölderlin, Hegel und das älteste Systemprogramm, in: Hegel-Studien, Beiheft 9 (1973), S. 211-259
- Pöltner, G., Schönheit, Eine Untersuchung zum Ursprung des des Denkens bei Thomas v. Aquin, Wien/Freiburg/Basel, 1978
- Poser, H. (Hrsg.), Philosophie und Mythos, Ein Kolloquium, Berlin, 1979

- Quintilianus, M.F., Ausbildung des Redners, Zwölf Bücher, hrsg. v. H. Rahn, Darmstadt, 1972
- Rosenzweig, F., Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus, Ein handschriftlicher Fund mitgeteilt von Franz Rosenzweig, Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse, 5 (1917), Heidelberg, 1917
- Schanze, H., Rhetorik, Beiträge zu ihrer Geschichte in Deutschland vom 16.-20. Jahrhundert, Frankfurt a. M., 1974
- Schelling, F.W.J., Ausgewählte Werke, Darmstadt, 1976, unveränderter reprographischer Nachdruck aus: F.W.J. Schelling, Sämtliche Werke, hrsg. v. K.F.A. Schelling, Stuttgart, 1856-1861
- , Historisch-kritische Ausgabe, hrsg. v. H.M. Baumgartner, W.G. Jacobs, H. Krings u. H. Zeltner, I, 1, Stuttgart, 1976
- , Die Weltalter, Fragmente, In den Urfassungen von 1811 und 1813, hrsg. v. M. Schröter, München, 1946
- Schellingiana rariora, hrsg. v. L. Pareyson, Torino, 1977
- Schelling und Cotta, Briefwechsel 1803-1849, hrsg. v. H. Fuhrmans u. L. Lohrer, Stuttgart, 1965
- , Brief über den Tod Carolines vom 2. Okt. 1809 an Immanuel Niethammer, hrsg. v. J.L. Döderlein, Stuttgart-Bad Cannstadt, 1975
- Scherer, G., "Identität und Sinn", in: G. Scherer; C.F. Gethmann; W. Krewani, Studien zum Problem der Identität, Op-laden, 1982, S. 1-191
- Schiller, F., Sämtliche Werke, Bd. I, hrsg. v. G. Fricke u. H.G. Göpfert, München, <sup>5</sup>1973
- Schröter, M., Kritische Studien, Über Schelling und zur Kulturphilosophie, München, 1971

- Schütz, A.; Luckmann, T., Strukturen der Lebenswelt, Bd.I, Frankfurt a. M., 1979
- Schulz, W., Die Vollendung des Deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings, Pfullingen, 1975
- , "Macht und Ohnmacht der Vernunft", in: L. Hasler (Hrsg.), Schelling, Stuttgart-Bad Cannstadt, 1981, S.21-31
- Spinoza, Opera/Werke, Lateinisch und Deutsch, Vier Bände, hrsg. v. K. Blumenstock, Bd.II, Darmstadt, 1967
- Strack, F., "Das Systemprogramm und kein Ende. Zu Hölderlins philosophischer Entwicklung in den Jahren 1795/96 und zu seiner Schellingkontroverse", in: Hegel-Studien, Beiheft 9 (1973), 107-149
- Strauß, L., "Hölderlins Anteil an Schellings frühem Systemprogramm", Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte, 5 (1927), S.679-734
- , "Zu Böhms Erwiderung", ebd., S.743-747
- Ströker, E. (Hrsg.), Lebenswelt und Wissenschaft in der Philosophie Edmund Husserls, Frankfurt a. M., 1979
- Thomas v. Aquin, Compendium Theologiae, Grundriß der Glaubenslehre, deutsch-lateinisch, hrsg. v. R. Tannhof, Heidelberg, 1963
- , Summa Theologiae, Bd.I, (Marietti), Rom/Turin, 1952
- Volkmann-Schluck, K.-H., Mythos und Logos, Interpretationen zu Schellings Philosophie der Mythologie, Berlin, 1969
- Wieland, W., Schellings Lehre von der Zeit, Grundlagen und Voraussetzungen der Weltalterphilosophie, Heidelberg, 1956
- Wild, C., Erfahrung und Reflexion, Eine Interpretation der

- Früh- und Spätphilosophie Schellings, Freiburg/München, 1968
- Wittgenstein, L., Philosophische Untersuchungen, Frankfurt a. M., 1977
- Zeltner, H., "Das große Welttheater, Zu Schellings Geschichtsphilosophie", in: Schelling-Studien, Festgabe für Manfred Schröter zum 85. Geburtstag, hrsg. v. A.M. Kocktanek, München/Wien, 1965, S.113-130
- , Schelling-Forschung seit 1954, Darmstadt, 1975