

Akademie der Wissenschaften der DDR
Zentralinstitut für Philosophie

Schriften
zur Philosophie und ihrer Geschichte

13

Natur – Kunst – Mythos

Beiträge zur Philosophie F.W. J. Schellings

*Herausgegeben
von Steffen Dietzsch*



Akademie-Verlag · Berlin
1978

Zeit – Geschichte – Kunst

Zur Struktur von Schellings „System des transzendentalen Idealismus“ (1800)

Zu den bedeutenden Werken der klassischen deutschen Philosophie nach Kants „Kritik der Urteilskraft“ (1790) und vor Hegels „Phänomenologie des Geistes“ (1807) gehört zweifellos Schellings „System des transzendentalen Idealismus“. Innerhalb der nachkantischen Versuche von Kritik, Verbesserung oder Weiterentwicklung der ursprünglichen transzendentalen Prinzipien Immanuel Kants kommt dem Jenenser Hauptwerk Schellings eine zentrale Stellung zu; es markiert den Schnittpunkt zwischen transzendentalphilosophischer Logik und identitätsphilosophischer Historik. – Das „System des transzendentalen Idealismus“ ist anderen philosophischen Entwürfen jener Zeit gegenüber insofern besonders ausgezeichnet, als es gerade „dem in der transzendentalen Denkart liegenden geschichtlichen Grundzug der Philosophie am nächsten bleibt“.¹ Darin liegen aber zugleich wesentliche Gründe, die es gestatten, Schellings erstem – und einzigem – einigermaßen ausgeformtem Systementwurf entschieden mehr als den von der Schelling-Forschung – und mehr noch von der Hegel-Forschung – gemeinhin zugestandenen bloß transitorischen Status beizumessen. Das „System“ resümiert in systematischer Weise die zeitgenössischen transzendentalphilosophischen Anstrengungen und antizipiert dabei zugleich aber auch kommende Systemstrukturen; damit ist das „System“ natürlich ein wichtiger Mittler zur Identitätsphilosophie Hegels, aber es kommt ihm in gleicher Weise ein in der Regel wenig beachteter Eigenwert hinsichtlich identitätsphilosophischer Authentizität und Geltung zu, der den konzeptionellen Vergleich gerade mit Hegel nicht zu scheuen braucht. „Les destins ultérieurs du *Système de l'Idéalisme transcendantal* ne sont pas conformes aux mérites de ce grand livre, bien qu'il ait inspiré la méthode de la *Phénoménologie de l'Esprit*.“² Das originäre Identitätssystem Schellings hat zwar gegenüber dem Hegels keine derart umfangreichen Ausformungen erfahren, und es ist vor allem rezeptionsgeschichtlich auch fast völlig von Hegel überlagert worden, aber Schelling hatte doch, anders als Hegel, immer auch schon ein kritisches Bewußtsein hinsichtlich der qualitativen Limitation des Identitätssystems.

1 D. Jähnig, Schelling, Die Kunst in der Philosophie, Bd. 1, Pfullingen 1966, S. 17. – Damit weist dieser wohl ausführlichste bürgerliche „System“-Kommentar auf einen zentralen Sachverhalt, der aber dort im weiteren Interpretationszusammenhang nicht immer in angemessener Weise durchgehalten wird.

2 X. Tilliette, Schelling. Une philosophie en devenir, Bd. 1, Paris 1970, S. 233.

Die hieraus folgenden realistisch-materialen Implikate, vor allem die bedeutende Rolle des Kunstwerks als systematischer Abschluß des gesamten Systems, verhindern bei Schelling eine uferlose Spiritualisierung der Totalität, die Hegels absoluten Geist seinerseits zwanghaft entwirkt. In der Sicht Adornos wird dieser Sachverhalt wie folgt kommentiert: „Als Schelling die Kunst zum Organon der Philosophie erklärte, hat er . . . eingestanden, was die große idealistische Spekulation sonst verschwiegen oder, im Interesse ihrer Selbsterhaltung, verleugnet; demgemäß hat Schelling denn auch . . . die eigene Identitätstheorie nicht so unerbittlich durchgeführt wie Hegel.“¹ Ein solches „Grenzbewußtsein“ verdankt Schellings Identitätskonzept dem ursprünglich kritizistisch-transzendentalen Motiv, dem das „System des transzendentalen Idealismus“ durchaus noch verpflichtet ist – gerade auch bei der Fortentwicklung aller virtuellen Dimensionen des Transzendentalismus. Schelling hat anders als Hegel – in der Vorrede der „Phänomenologie des Geistes“ etwa – deshalb immer schon ein gebrochenes Verhältnis zur Kritik am Transzendentalprinzip, sein „l'ouvrage marque l'aboutissement de toutes les études antérieures, depuis le premier contact avec la philosophie kantienne à Tübingen“;² das Unbehagen an absoluter Identität, seiner Egalität und Trostlosigkeit, hat der Kantianer Schelling in seiner Jenaer Zeit überhaupt nicht überwunden – und der Vorwurf der Phänomenologie-Vorrede, der, in verkürzter Weise, als auf Schelling abzielend tradiert ist, muß doch wohl auf seinen Urheber zurückfallen. Sicher ist, daß, auf Grund der bis in die erste Periode der Schellingschen Identitätsphilosophie hineinreichenden transzendentalphilosophischen Dimension, jener Begriff absoluter Identität *bier* noch nicht realisiert ist, „bis dahin reicht das 'System des transzendentalen Idealismus' nicht: es endet gewissermaßen auf der vorletzten Staffel des 'Prozesses'“.³

Auf diese Weise stellt das „System des transzendentalen Idealismus“ weder bloß ein exorbitantes Transzendental- noch ein unterentwickeltes Identitätssystem dar, sondern beansprucht mit Recht eine durchaus eigenständige souveräne Position, die dabei durchaus das kritizistische Erbe bewahrt und in manchen wichtigen philosophischen Zusammenhängen, vor allem solchen der Materialität der Wirklichkeit, auch schon Beschränktheiten künftiger absolut-idealistischer Identitätsphilosophie hinter sich läßt.

Aber letztlich bleibt Schelling mit seinem Transzendentalssystem – wenn auch

1 Th. W. Adorno, Gesammelte Schriften, hrsg. von G. Adorno und R. Tiedemann, Bd. 7: Ästhetische Theorie, Frankfurt a. M. 1970, S. 511. – Mit einer solchen Idealismus-Kritik, die – unhistorisch genug – bloß wieder den Schellingschen Kunstwerk-Begriff repetiert, vermag aber Adorno eine wirklich materialistische Alternative zum objektiven Idealismus nicht zu formulieren; allerdings lehrt er uns – selten genug – über eine bezeichnende, gelegentlich auch kompromittierende, Genealogie des eigenen Denkens.

2 X. Tilliette, a. a. O., Bd. 1, S. 185; auch: „Le titre 'Système de l'idéalisme transcendantal' est un hommage à Kant . . .“ (Ebenda).

3 W. Metzger, Die Epochen der Schellingschen Philosophie von 1795 bis 1802, Heidelberg 1911, S. 111f.

als Gipfelpunkt – dem Gedankenkreis des 18. Jahrhunderts verhaftet; das entscheidende Indiz dafür ist die Schlüsselstellung, die in seinem System dem Kunstwerk und dem Mythos zukommen.

Die hoffnungsvollen Ansätze zum Überschreiten des zeitgenössischen Verständnisses von Philosophie – die Konzentration auf erkenntnistheoretische Probleme – in Richtung auf das Problem menschlichen Handelns, auf eine universelle Geschichtsphilosophie also, werden durch eine Fixierung ans Ästhetische – und seine Kontamination mit dem Mythischen – genuin schon abgeblockt. Kunst als letztes Wort der Philosophie in transzendentalphilosophischer Absicht, die am Abschluß des „Systems des transzendentalen Idealismus“ erheischt ist, als „Schlußstein ihres ganzen Gewölbes“¹, repräsentiert zugleich den intellektuellen Abschluß einer ganzen Epoche. Schelling vollendet mit seinem Jenaer Hauptwerk im systematischen Sinne die Geistigkeit des 18. Jahrhunderts überhaupt.

Die Universität Jena, an der Schelling seit dem Wintersemester 1798/99 „Idealismi transcendentalis initia“ las, war in jenen Jahren des Zentrum der Transzendentalphilosophie schlechthin. Seitdem C. L. Reinhold, der erste Popularisator des Kantianismus, hier von 1787 bis 1793 erstmals an einer deutschen Universität die Philosophie Kants vorgetragen hatte, begann mit Fichte, dem Nachfolger Reinholds in Jena, an der Universität ein Jahrzehnt facettenreicher Kommentierungen und Weiterentwicklungen des Kantschen Kritizismus: von Niethammer, Forberg, Schad, Schelling, F. Schlegel bis zu Krause und Fries. Mit Hegel ist dann diese Epoche – auch systematisch – abgeschlossen und überwunden.

Das „System des transzendentalen Idealismus“ erschien zu Ostern 1800 bei Cotta. Schellings Werk wurde natürlich sofort – wie alle seine Werke – außerordentlich interessiert – und wie immer auch kontrovers – aufgenommen, galt Schelling doch neben Fichte als der seinerzeit bedeutendste philosophische Geist der transzendental-philosophischen Denkart. Die Rezeption des Werkes offenbarte aber auch zugleich die erheblichen Divergenzen, Mißverständnisse und erwartungsvollen Hoffnungen hinsichtlich der instauratio magna eines neuen philosophischen Systementwurfs, mit dem neue Einsichten über Totalität, Gesetzmäßigkeit und Beherrschbarkeit der ideellen und der realen Wirklichkeit zu erreichen wäre. Am 17. 4. 1800 übermittelte Schelling ein Exemplar seines Werkes an Goethe, der es außerordentlich freundlich aufnahm und – die „Einsicht in das System des transzendentalen Idealismus hat Herr Doctor Niethammer die Gefälligkeit mir zu erleichtern“ (Brief Goethes an Schelling vom 27. 9. 1800) – wohl auch durchaus studierte. Das schöne Bekenntnis zu Schelling jedenfalls, das er im selben Brief ablegte, war das Eindruckvollste, was der junge Philosoph in jener Zeit überhaupt erfahren konnte: „Seitdem ich . . . wie eine Monade, auf mich selbst zurückgewiesen, in den geistigen Regionen der Wissenschaft umher-

1 F. W. J. Schelling, Sämtliche Werke, hrsg. von K. F. A. Schelling, Stuttgart/Augsburg 1856ff., Bd. 3, S. 349.

schweben mußte, habe ich selten hier- oder dorthin ein Zug verspürt“, schreibt Goethe und weiter: „zu Ihrer Lehre ist er entschieden.“ (Brief an Schelling vom 27. 9. 1800). Auch Schiller nimmt das Werk im gleichen Sinne auf (vgl. Brief Schillers an Schelling vom 1. 5. 1800).

Innerhalb der im engeren Sinne philosophischen Zeitgenossenschaft ist die Wirkung zwiespältiger. Die Romantiker (F. Schlegel und Novalis)¹, Fichte und Reinhold nahmen das „System“ – aus unterschiedlichen Gründen natürlich – sehr kritisch auf; Reinhold etwa rezensierte das Werk in der Jenaischen Allgemeinen Literatur-Zeitung (Nr. 231 und 232 vom 13. 8. 1800) sehr negativ – ein Urteil, das, wie A. W. Schlegel vermutete, aber „doch unstreitig . . . von Jacobi ihm in der Feder dictiert ist“ (Brief von A. W. Schlegel an Schleiermacher vom 20. 8. 1800). Eine andere – anonyme – Rezension, die 1801 in der Erlanger Literatur-Zeitung (Nr. 82 und 83 vom 28. und 29. 4. 1801) veröffentlicht wurde, gab ein überwiegend positives Votum ab. Das war – immerhin ein Jahr nach Erscheinen des Bandes – eigentlich das erste öffentliche Bekenntnis zu Schellings Werk, das nicht aus dem engeren Schelling-Kreis stammte. Die erste positive öffentliche Reaktion überhaupt erschien ja in einer Zeitschrift, die Schelling selbst redigierte – im ersten Heft der „Zeitschrift für spekulative Physik“ (1800); ihr Verfasser war H. Steffens, der im Zusammenhang damit an Schelling schrieb: „Nichts hat mich so begeistert wie Ihre Transcendental-Philosophie . . . Es ist das umfassendste, was ich kenne – das wahrste System – ein erhabenes Kunstwerk“ (Brief Steffens' an Schelling vom 8. 8. 1800).

Das System brachte, und das muß als wichtigstes Ergebnis der unmittelbaren Rezeptionsgeschichte angesehen werden, in der Beziehung Schellings zu Fichte und seiner Wissenschaftslehre die schwerwiegenden Mißverständnisse und letztlich unvereinbaren Unterschiede beider Denker endgültig zum Vorschein. Fichtes Urteil war Schelling selbst immer sehr wichtig; ihm schickte er ebenfalls gleich nach Erscheinen des Buches ein Exemplar zu. Doch eine Diskussion über das System des transzendentalen Idealismus verzögerte Fichte bis zum Herbst 1800, und als sich Fichte dann äußert, ist seine Ablehnung deutlich. Die gleichberechtigte Behandlung von Natur- und Transzendentalphilosophie und besonders Schellings Meinung, die „Wissenschaftslehre . . . so wie sie von Ihnen aufgestellt worden ist, ist noch nicht Philosophie selbst“ (Brief Schellings an Fichte

1 Beide lehnen das „System“ als Spinozismus bzw. Atheismus ab; bei F. Schlegel kamen noch persönliche Motive hinzu, denn er hatte, während einer kurzen Abwesenheit Schellings von Jena, im Herbstsemester 1800 begonnen, ebenfalls über Transzendentalphilosophie zu lesen; jedoch vermochte er damit nicht akademisch zu reüssieren, da er sich gegenüber Schelling nicht durchsetzen konnte. „Ich konnte unmöglich zusehen“, schreibt Schelling an Fichte, „daß der gutbelegte Grund auf solcher Art zerstört und statt des ächten wissenschaftlichen Geistes, wovon hier immer noch ein Fond geblieben ist, der poetische und philosophische Dilettantismus nun aus dem Kreis der Schlegel auch unter die Studenten übergehe . . . Durch vier Stunden aber, die ich gehalten, war er bereits todtgeschlagen und ist nun schon begraben. Zum Teil auch durch eigene Schuld.“ (Brief Schellings an Fichte vom 31. 10. 1800)

vom 19. 11. 1800), mußte Fichte befremden. Schellings Transzendentalphilosophie – und überraschenderweise sogar schon Schellings frühe Aufsätze im „Philosophischen Journal“ seit Mitte der neunziger Jahre – erregte ihrerseits in Fichte „die Vermuthung“, wie er schreibt, „daß Sie die Wissenschaftslehre nicht durchdrungen hätten; aber . . . ich hoffe: Sie würden Zeit genug das fehlende ersetzen.“ (Brief Fichtes an Schelling vom 31. 5. 1801). Auch anderen gegenüber, so etwa seinem Jenaer Schüler J. B. Schad – ein späterer Schelling-Konvertit –, macht Fichte deutlich, daß Schellings System natürlich unterschieden werden müsse von der Wissenschaftslehre, einem „System, welches er *nie verstanden* hat“ (Brief Fichtes an Schad vom 29. 12. 1801).

Diese Dissonanzen überraschten auch die zeitgenössische Öffentlichkeit, aber dies wohl vor allem „pourquoi aussi le dissentiment intellectuel avec Fichte demeure masqué. Certes Schelling n'accorde pas à son aîné l'élaboration exclusive de l'idéalisme critique.“¹

Die Aufgabe, die sich Schelling im „System des transzendentalen Idealismus“ zuerst gestellt hatte, war es – noch in gewohnter erkenntnistheoretischer Fragestellung fixiert –, die transzendente Bedingung von Wissen, allgemeiner: die Übereinstimmung von Objektivem und Subjektivem, zu erklären. Schelling geht es nun aber nicht darum, Identität – gar als obersten Grundsatz – zu postulieren, sondern gerade ihr *quid iuris* zu befragen. „Ich suchte also mit Einem Wort den unzerreißbaren Zusammenhang des Ich mit einer von ihm nothwendig vorgestellten Außenwelt durch eine dem *wirklichen* oder empirischen Bewußtseyn vorangehende transcendente Vergangenheit dieses Ich zu erklären, eine Erklärung, die sonach auf eine transcendente Geschichte des Ich führte.“² Im „System“ nun werden Bedingungen, Geltung und Grenzen einer solchen *transzendentalen Geschichte der Identität* analysiert; das „System“ bezeichnet so den Ort *des Wechsels von Apriorität in Geschichtlichkeit* im Problemprisma nachkantischen Denkens.

Die Geschichte der nachkantischen Systementwürfe überhaupt „ist vorzugsweise die Geschichte der beiden Begriffe der intellektuellen Anschauung und der produktiven Einbildungskraft“.³ Das sind auch die leitenden Kategorien in

1 Tilliette, a. a. O., Bd. 1, S. 195; ebenso an anderer Stelle: „C'est vrai qu'il n'a jamais été un fichtéen de stricte observance . . .“ (Bd. 1, S. 267). – Die neuere Schelling-Forschung hat hinsichtlich der komplizierten Beziehung zwischen Schelling und Fichte ein klärendes und überzeugendes Wort gesprochen: Von einer „Einheitlichkeit zwischen Fichte und Schelling über die Prinzipien der Transzendentalphilosophie – und zwar bereits in Schellings Frühschriften –“ könne nicht die Rede sein (A. Schurr, Philosophie als System bei Fichte, Schelling und Hegel, Stuttgart 1974, S. 160); vgl. dazu auch: H. Holz, Spekulation und Faktizität, Bonn 1970, S. 10, und zur Gesamtsystematik neuerdings: I. Görland, Die Entwicklung der Frühphilosophie Schellings in der Auseinandersetzung mit Fichte, Frankfurt a. Main 1973.

2 F. W. J. Schelling, a. a. O., Bd. 10, S. 93f; cf. auch S. 96f.

3 H. Cohen, Kants Theorie der Erfahrung, Berlin 1885, S. 267.

Schellings System, durch sie werden die Dimensionen transzendentalen Fragens entscheidend geprägt.

Die höchste Aufgabe Schellingscher Transzendentalphilosophie lautet: „wie können die Vorstellungen zugleich als sich richtend nach den Gegenständen, und die Gegenstände als sich richtend nach den Vorstellungen gedacht werden?“¹ Der systematisch einzig sinnvolle Lösungsansatz, den Schelling hierbei sieht, liegt im transzendentalphilosophischen *Problem von Subjektivität*; in ihr – und das heißt in ihrem Handeln – allein muß eine entsprechend vermittelnde Potenz gefunden werden. Im klassischen transzendentalphilosophischen Verständnis von Subjektivität – bei Kant – figuriert der „innere Sinn“ (d. i. die Zeit) als transzendental-apriorische Funktion von Subjektivität schlechthin; der „innere Sinn“ ist danach ihr *Modus vivendi*. Er ist damit aber auch zugleich das eigentliche Organ der Transzendentalphilosophie (als einer Philosophie von Subjektivität), denn der „innere Sinn“ befähigt die Subjektivität zur, wie Kant (KrV, B 68) sagt, Selbstaffektion, zur *Selbstanschauung*. Dies aber ist genau derjenige Vorgang, der es Kant allein gestattet, einen Zugang zur Mannigfaltigkeit, d. i. zu ihrer Strukturierung, freizumachen. Mit dieser Konstruktion aber, die zur Konstitution seines Systems wesentlich gehört, avisiert Kant bereits eine Frühform der intellektuellen Anschauung. In dieser Tradition stehend, ist dann auch für Schelling das „einzig unmittelbare Objekt der transzendentalen Betrachtung . . . das Subjektive; das einzige Organ . . . also der *innere Sinn*“.² Zugleich sind hiermit Anfang und Ende der transzendentalphilosophischen Konstruktion des Schellingschen Identitätssystems abgesteckt: intellektuelle Anschauung und ihre Objektivationsmöglichkeit in der ästhetischen Anschauung (in der Kunst).

Mit der Kategorie des „inneren Sinns“ verbindet also Schelling sein Denken ganz mit dem Kantischen Transzendentalentwurf; ihm schuldet er den philosophischen Ansatz wesentlich. – Dieses Phänomen des „inneren Sinns“ trennt ja innerhalb des Kantischen Systems selber einen im engeren Sinne erkenntnisbegrenzenden, erkenntniskritischen Teil, dessen Paradigma die Prägnanz mathematischer Sätze darstellt, von einer darüber hinausweisenden und von Kant selber nicht weiter verfolgten *identitätsphilosophischen* Dimension ab, eben „weil Mathematik auf die Phänomene des inneren Sinnes und ihrer Gesetze nicht anwendbar ist“;³ jede weitere Ausweitung des transzendentalen Denkens in Richtung auf die Bewältigung der Totalität der Subjektivität, des Menschen und seiner Fähigkeiten und Handlungen, die also die im engeren Sinne bloßerkenntnistheoretische (erkenntnisbegründende) Fragestellung übersteigen will, wird also ohnehin hier am Problem des inneren Sinnes ansetzen müssen. Einen signifikanten Hinweis auf eine mögliche Identitätsstruktur innerhalb des ursprünglichen

1 F. W. J. Schelling, a. a. O., Bd. 3, S. 348.

2 *ibid.*, S. 350.

3 I. Kant, *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, in: *Werke*, hrsg. von E. Cassirer, Bd. 4, Berlin 1913, S. 373.

Transzendentalismus entnehmen wir dem Phänomen des transzendentalen Schematismus in Kants „Kritik der reinen Vernunft“. Hier wird – erkenntnistheoretisch verkürzt – die Möglichkeit eines identitätsphilosophischen Zusammenschlusses von Sinnlichkeit und Verstand aufgezeigt. Denn es ist klar, „daß es ein Drittes geben müsse, was einerseits mit der Kategorie, andererseits mit der Erscheinung in Gleichartigkeit stehen muß, und die Anwendung der ersteren auf die letzte möglich macht. Diese vermittelnde Vorstellung . . . einerseits *intellektuell*, andererseits *sinnlich* . . . ist das *transzendente Schema*“.¹ Das Schema nun als „ein transzendentes Produkt der Einbildungskraft“² ist *dadurch* zugleich mit dem inneren Sinn (der Zeit) verbunden, weil eben die Zeit – als Form des inneren Sinns – allein zu solch einer synthetischen Funktion fähig ist. Daraus aber erhellt, „daß der Schematismus . . . durch die transzendente Synthesis der Einbildungskraft auf nichts anderes, als die Einheit alles Mannigfaltigen . . . in dem inneren Sinne . . . hinauslaufe“.³ Diese Funktion der transzendentalen Einbildungskraft in Verbindung mit der transzendentalen Zeitbestimmung strukturiert die Weiterführung der transzendentalen Systematik auf spezifische Weise; der sinnlich-kategoriale Doppelcharakter von Einbildungskraft und innerem Sinn wird zum *entscheidenden Movens* für eine Identitätsphilosophie.

Schellings „Transzendental-Philosophie geht . . . von einem freien Handeln aus und ein solches kann nur postuliert werden . . . Ist das Prinzip der Philosophie ein Postulat, so wird das Objekt dieses Postulats die ursprünglichste Konstruktion für den *inneren Sinn*, d. h. das *Ich* . . . als Produzieren seiner selbst, seyn.“⁴ – *Dadurch* wird das Identitäts-Prinzip an der transzendentalen Subjektivität, am Ich, ansetzen. Dieser Begriff ist nun – im Gegensatz zu Fichte – kein „erster Grundsatz“, sondern der Begriff permanenter Selbstobjektivierung, er ist Prozeß und sonst nichts. Dieser Begriff der Intelligenz, des Ich, bewahrt bei Schelling ganz die ursprüngliche transzendentalphilosophische Konfiguration – dieses „*transzendente Ich* ist nicht verschieden von dem *transzendentalen Wir*. Es ist kein persönliches.“⁵ Anders gerade als bei Fichte: „Fichtes Ich“, bemerkt Novalis, „ist ein Robinson – eine wissenschaftliche *Fiction* . . . Schilderung des philosophischen Naturzustandes – eines isolierten Princip.“⁶

Schellings Begriff vom Ich ist davon unterschieden, es ist „auch kein *Ding*, keine *Sache*“,⁷ es ist „allerdings Objekt, aber nur *für sich selbst*, es ist also nicht

1 I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 177.

2 *Ebenda*, A 142.

3 *Ebenda*, A 145.

4 F. W. J. Schelling, a. a. O., Bd. 3, S. 371.

5 F. Schlegel, *Philosophische Lehrjahre 1796–1806*, Erster Teil, in: *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, hrsg. von E. Behler, Bd. 18, München/Paderborn/Wien 1963, S. 31 (Fragment Nr. 135).

6 Novalis, *Schriften*, hrsg. von P. Kluckhohn und R. Samuel, Stuttgart 1968, Bd. 3: *Das philosophische Werk II*, hrsg. von R. Samuel, Fragment Nr. 717 von „Das Allgemeine Brouillon“.

7 F. W. J. Schelling, a. a. O., Bd. 3, S. 367.

ursprünglich in der Welt der Objekte, es *wira* erst zum Objekt, dadurch daß es sich selbst zum Objekt macht“.¹ Kurz: es ist Tun und Reflexion zugleich oder, wie es Schelling nennt: *intellektuelle Anschauung*. Intellektuelle Anschauung ist so das Organ allen transzendentalen Denkens; um ihre Demonstrabilität bzw. ihre Vergegenständlichung zu vollziehen, muß hier zunächst auf die Ästhetik (zum Abschluß des Systems!) verwiesen werden.

Daß bei allem Unverständnis der philosophischen Zeitgenossen diesem Problem der intellektuellen Anschauung gegenüber doch diese Idee eine – von Kant selbst bedachte – folgerichtige Fortführung der Transzendentallogik darstellt, wird deutlich, wenn man sich vergegenwärtigt, daß „die *Idee* dieses . . . intuitiven Verstandes . . . im Grunde durchaus nicht anderes, als *dieselbe Idee der transzendentalen Einbildungskraft*“.² Jeder von interessierter Seite hier anklagende Hinweis auf eine – vorgebliche – Exotik dieser Idee der intellektuellen Anschauung verißt also völlig deren kategoriale Genesis.

Mit den Begriffen „innerer Sinn“ (Zeit), „produktive Einbildungskraft“, „intellektuelle Anschauung“ haben wir uns der zentralen Begriffe des „Systems des transzendentalen Idealismus“ versichert, denen unserer Analyse folgen muß.

Das Werk Schellings weist neben Einleitungen und Vorbemerkungen drei systematische Hauptprobleme auf: das System der theoretischen Philosophie nach den Grundsätzen des transzendentalen Idealismus (Abschnitt III), das System der praktischen Philosophie nach eben diesen Grundsätzen (Abschnitt IV) und die Deduktion eines allgemeinen Organon der Philosophie bzw. Hauptsätze einer Philosophie der Kunst (Abschnitt IV); hier scheint im übrigen schon die triadische Struktur von Hegels „Phänomenologie des Geistes“ – subjektiver Geist, objektiver Geist, absoluter Geist – antizipiert.

Der kategoriale Ausgangspunkt des „System des transzendentalen Idealismus“ ist jener Begriff des Ich, der das Sich-Selbst-Produzieren, was zugleich ein Sich-Selbst-Anschauen ist, meint. Dieses Ich ist weder bloß Subjekt willkürlicher Tätigkeit noch Objekt fremder Tätigkeit, sondern Subjekt-Objekt, damit aber Produktivität und Produkt gleichermaßen. Der hierbei aber auftretende Widerspruch im Ich, dieses Subjekt-Objekt, „ist nur dadurch aufzulösen, daß das Ich in dieser Endlichkeit sich unendlich *wird*, d. h. . . . als ein *unendliches Werden*“.³ Die Aufgabe, die sich also schon von Anfang an für Schelling immer stellt, ist die des historisch-genetischen Bezugs selber; die Systemkonstruktion Schellings ist somit *nicht* geprägt von *ursprünglicher Identität*, sondern von der Möglichkeit des Werdens dieser Identität – von *Historizität* also. Das System ist da-

1 Ebenda; und an anderer Stelle: „Die Frage: ob das Ich ein Ding an sich oder eine Erscheinung sei – diese Frage an sich widersinnig. Es ist überhaupt kein Ding, weder Ding an sich noch Erscheinung.“ (ibid., S. 375)

2 G. W. F. Hegel, Jenaer Schriften, hrsg. von G. Irlitz, Berlin 1972, S. 162.

3 F. W. J. Schelling, a. a. O., Bd. 3, S. 383.

mit ein erstes *geschichtsphilosophisches* System in der Periode transzendentalphilosophischer Neubestimmung von Philosophie.

Im *ersten Problemkreis* werden in drei „Epochen“ die verschiedenen historischen Bewegungen des transzendentalen Ich, des Subjekt-Objekt, vollzogen.

Die „erste Epoche“ umfaßt den Prozeß der Subjektivität „von der ursprünglichen Empfindung bis zur produktiven Anschauung“. Eine erste Aufgabe dabei ist es, den Grund dafür anzugeben, daß das Ich sich als begrenzt anschaut. Der Grund dafür liegt in einem, durch die im Subjekt-Objekt vereinten entgegengesetzten Tätigkeiten produzierten *Gemeinschaftlichen*, in einem so entstehenden *Gattung*-produkt, das heißt: „Das Ich findet etwas Entgegengesetztes in sich . . . also: es findet in sich aufgehobene Tätigkeit.“⁴ Der Grund der Begrenzung der Tätigkeit des Ich liegt, obzwar in der Tätigkeit dieses Ich selber, aber doch in einer *vergangenen* Handlung des transzendentalen Ich. Dies ist eine erste Erfahrung handelnder Subjektivität überhaupt im Kontakt mit der Wirklichkeit, die als dinghaft Fremdes verkannt bleibt.

Zur Erklärung dieser Verdinglichung (von undurchschauter Geschichte also) wird zunächst auf eine Theorie der „produktiven Anschauung“ verwiesen. In dieser Theorie der produktiven Anschauung werden die – das Ich konstituierenden – entgegengesetzten Tätigkeiten aufeinander bezogen; im Vexierspiel dieser Tätigkeitsdialektik erscheint jene – begrenzte, reale – als Ding, diese – unbegrenzte, ideale – als Ich. Jene entgegengesetzte Tätigkeiten „werden nur durch ein handelndes Ich zusammengehalten. Aber das Ich hat keine Anschauung seiner selbst in diesem Handeln, die Handlung geht also im Bewußtsein gleichsam unter, und nur der Gegensatz bleibt *als* Gegensatz im Bewußtsein zurück.“² Dieser Gegensatz manifestiert sich als ein von beiden Tätigkeiten konstituiertes Drittes, als ein gemeinschaftliches Produkt – Schelling nennt es Materie. Aber: „Nun war es dem Ich nicht um das Produkt, sondern um sich selbst zu tun. Es will nicht das Produkt, sondern in dem Produkt sich selbst anschauen.“³ Das aber führt zur „zweiten Epoche“, wo es also zunächst zu klären gilt, wie denn das Ich dazu komme, sich selbst als produktiv anzuschauen. Die Möglichkeit dafür liegt darin, daß ja beide entgegengesetzten Tätigkeiten letztendlich *als* Tätigkeiten prinzipiell identisch sind, denn auch was als Ding, als äußerliche Tätigkeit erscheint, hat den Grund seiner Möglichkeit in der Tätigkeit des intellektuellen Anschauens des transzendentalen Ich; also ist der innere Sinn – die entscheidende Dimension dieses Ich – die gemeinschaftliche Basis für die Einsicht ins Wesen jener vorgeblichen Dualität von Ding und Ich. Diese Selbstreflexion des Ich auf sich selbst ermöglicht so Einsicht in das Eigene als ursprüngliche Tätigkeit, als kreative Produktivität, denn es ist ja „das Objekt, transzendental angesehen, nichts anderes als die . . . produktive Anschauung selbst“;⁴ es ist „bestimmt durch

1 Ebenda, S. 405.

2 Ebenda, S. 433.

3 Ebenda, S. 455.

4 Ebenda, S. 462.

inneren Sinn“, es ist „nichts anderes als fixierte . . . Zeit“. ¹ Der innere Sinn ist somit der transzendente Grund dieser Identität, wobei zugleich eine wichtige Einsicht in die genetische Struktur des Ich, des Selbstbewußtseins – dessen Geschichte Schelling hier ja ausschließlich verfolgt – erreicht wird.

Mit dem Problem der Zeit aber haben wir *nicht nur die Identität* des Ich begründet, sondern *auch zugleich dessen Grenze*; denn in dieser „zweiten Epoche“ haben wir ja das *absolute* Ich deduziert bekommen, und die Aufgabe wäre nun, „wie aus einem Handeln des absoluten Ich . . . das ganze System der Beschränktheit, welches meine Individualität konstituiert, sich erklären lasse . . . Der Grenzpunkt“, den Schelling nun markiert, „zwischen der absoluten, ihrer selbst als solchen unbewußten, und der bewußten Intelligenz ist also bloß die Zeit. Für die reine Vernunft gibt es keine Zeit, für sie *ist* alles, . . . für die Vernunft, insofern sie empirisch ist, entsteht alles, und, was ihr entsteht, alles nur successiv.“ ² Damit ist eigentlich zum ersten das Problem der *Geschichte* transzendentalphilosophisch wirklich gestellt, denn: „Das Ich muß, um das Objekt überhaupt als Objekt anschauen zu können, einen vergangenen Moment als Grund des Gegenwärtigen setzen, die Vergangenheit entsteht also immer wieder nur durch das Handeln der Intelligenz, und ist . . . insofern notwendig, als dieses Zurückgehen des Ich notwendig ist. . . . Es kann mir jetzt nur ein Objekt mit diesen und keinen anderen Bestimmungen entstehen, weil ich im vergangenen Moment ein solches produziert hatte, was den Grund gerade dieser und keiner anderen Bestimmung enthielt.“ ³

Die Vergangenheit, die vergangene Tätigkeit, das Objekt also, kann so in seiner ontologischen Eigenständigkeit bewahrt werden, ohne daß es doch dem Ich ontologisch fremd wäre. Damit betont der transzendentalphilosophische Idealismus bei Schelling die Verschiedenheit und Mannigfaltigkeit der Realität ebenso wie ihre Einheit mit dem Ich, das heißt die Einheit von Subjektivität und Objektivität; im Organismus findet Schelling diese Struktur symbolisiert. Dessen Doppelcharakter widerspiegelt die Einheit von unendlichem Produzieren und endlichem Produkt qua Produkt.

Die „dritte Epoche“ offenbart uns dann letztlich nochmals in reiner Form den Mechanismus der Verdinglichungskritik im Ich – den transzendentalen Schematismus und seinen Grund, die Zeit. In der bisherigen Geschichte des Ich – daran sei kurz erinnert – ging die Untersuchung von (a) der Unmittelbarkeit des bewußtlosen Subjekt-Objekt des Selbstbewußtseins aus, hin (b) zu einer Objektivität, die sich als fremd zur eigenen, Objektivität erst erzeugenden Tätigkeit verhielt – einer bewußten Subjekt-Objekt-Trennung –, um endlich (c) in der produktiven Anschauung das Subjekt zugleich zum Objekt zu erheben – zum bewußten Subjekt-Objekt. Nun wird der Bereich der theoretischen Philosophie

¹ Ebenda, S. 468.

² Ebenda, S. 483ff.

³ Ebenda, S. 486.

überschritten – hin zum *zweiten Problemkreis*, der praktischen Philosophie nach transzendentalen Grundsätzen.

Hier nun stehen sich objektive Welt und Intelligenz *tatsächlich* gegenüber, und der Weg, der im ersten Kreis – als theoretische Erörterung – gegangen wurde, muß auf neuer Ebene erneut beginnen. Schelling betont hier ausdrücklich, daß praktische Philosophie hier auf keine traditionell dabei abzuhandelnde Moralphilosophie insistiert, vielmehr versucht er erste Umrisse einer universellen Handlungstheorie.

Auch dieser Abschnitt ist wieder triadisch – analog zu den „Epochen“ in drei „Sätzen“ – gegliedert. Der Möglichkeit *freien Handelns* des Ich ist also dieser Problemkreis allein gewidmet. Dieses Ich hier ist allerdings gegenüber dem Ich der theoretischen Philosophie im ersten Problemkreis insofern eine qualitativ höhere, potenzierte Figur, weil dort die Einsicht in die eigene Autonomie noch nicht in so zentraler Weise zum Tragen kam, „weshalb es auch nicht sich selbst als gesetzgebend unterscheidet, sondern die Gesetze nur in seinen Produkten, wie in einem Spiegel, erblickt“. ¹ Die Untersuchung hier rekurriert ganz auf die aus dem *wirklichen Handeln* des transzendentalen Ich hervorgehende „*zweite Natur*“, so wie im ersten Problemkreis – den man in Anlehnung an oder im Vorgriff auf Hegel auch den „subjektiven Geist“ nennen könnte – zunächst die *Natur des Ich* abgeklärt werden mußte.

Jetzt entfalten sich die interpersonale Struktur des transzendentalen Ich und zugleich damit die Möglichkeit seiner Objektivierung durch das *erzeugte* Gefüge einer Totalität von Handlungen. Diese Interaktionen prägen die verschiedenen Dimensionen handelnder Subjektivität, seinen Wirkungskreis, seine Kreativität und seine Grenzen. „Die Welt ist unabhängig von mir, obgleich nur durch das Ich gesetzt, denn sie ruht für mich in der Anschauung anderer Intelligenzen“, schreibt Schelling, woraus dann zugleich auch erhellt, „daß ein isoliertes Vernunftwesen nicht nur nicht zum Bewußtsein der Freiheit, sondern auch nicht zu dem Bewußtsein der objektiven Welt als solcher gelangen könnte, daß also nur Intelligenzen außer dem Individuum und eine nie aufhörende Wechselwirkung mit solchen das ganze Bewußtsein mit allen seinen Bestimmungen vollendet.“ ² Schelling anerkennt also durchaus die Verschiedenheit von Realität und Individualität *prima facie*, aber er erkennt zugleich ihre Kompatibilität – und darum geht es ja vorzüglich – in wechselseitigen Handlungen; denn es ist das Handeln immer auch konfrontiert mit anderem Handeln und mit Produkten anderer (und das heißt: vergangener) Handlung. Auch die Tatsache, daß das Ich im Handeln wesentlich im Fremden doch auch das Ich widerspiegelt, vermag hier zunächst keine befriedigende Erkenntnis zu sein. Das Ich sieht sich – auch wenn das Andere, Objektive das Ich ist – im anderen Ich gerade dadurch beschränkt. Gefragt ist hier also nach einem „gemeinschaftlichen Focus“, nach

¹ Ebenda, S. 535.

² Ebenda, S. 556f.

einem gemeinschaftlichen Grund von Übereinstimmung – zumindest nach seiner Möglichkeit. Eine schrankenlose und begrenzte Handlungsmöglichkeit ist der Subjektivität immer schon durch die Anwesenheit anderer Subjektivität grundsätzlich verwehrt – diese Einsicht hebt Schellings historischen und sachlichen Realitätssinn hervor, und sie weist alle pseudo-romantischen Lesarten der Subjektivitätsphilosophie Schellings als unbegründet, wenn auch nicht ideologisch uninteressiert ab. Schellings kritische Einsicht ist eben gerade dies – und damit ist die alltägliche Erfahrung des handelnden Menschen zunächst auf den Begriff gebracht –, „daß *freie* Handlungen sogar durch eine unbekannte Notwendigkeit ursprünglich schon unmöglich gemacht sind, . . . was die Menschen zwingt, bald die Gunst oder Mißgunst der Natur, bald das Verhängnis des Schicksals anzuklagen oder zu erheben“.¹

Um den Mechanismus für eine Identitätskonstruktion zu schaffen, der diese Erfahrung des Subjekts nicht negiert, sondern mit ins Kalkül nimmt, sieht sich Schelling wieder auf die Potenzen des transzendentalen Subjekts verwiesen. Im Handel dieser Subjektivität offenbart sich nämlich die vermittelnde Struktur der *produktiven Einbildungskraft*, welche „für das Handeln eben das ist, was für das Denken bei Ideen das Symbol, oder bei Begriffen das Schema ist“.² Bedeutsam am Projekt künftiger Identität ist es, daß sie stets immer eine *produzierte* Identität ist und keine prästabilisierte Harmonie. Damit aber thematisiert Schelling auch in diesem Kreis erneut Geschichte, ja jetzt eigentlich erst Geschichte realiter. In diesem Prozeß schematisieren sich – im transzendentalphilosophischen Sinne – die handelnden Subjektivitäten, sie produzieren so die Gattungsbewegung des Menschen. Indem hier freies Handeln mit dem Vorgefundenen vergangenen Handlungen – deren Objektivationen – sich verflucht, ist der Prozeß der Gattung einer der Vereinigung von Freiheit und Notwendigkeit. Im Gattungsprozeß wird so deren Identität vollzogen. „Wir kommen hier auf das höchste . . . aber nicht aufgelöste Problem der Transzendental-Philosophie. – Freiheit soll Notwendigkeit, Notwendigkeit Freiheit sein. . . . oder anders ausgedrückt: der bewußten . . . Tätigkeit . . . soll eine bewußtlose entgegenstehen, durch welche der uneingeschränkten Äußerung der Freiheit unerachtet etwas ganz unwillkürliches, und vielleicht selbst wider den Willen des Handelnden, entsteht, was er selbst durch sein Wollen nie hätte realisieren können.“³ Dieses Problem des Eingriffs einer dem Menschen im Handeln verborgenen Notwendigkeit in dieses Handeln,

1 Ebenda, S. 549f.

2 Ebenda, S. 559; hier zeigt sich wieder an zentraler Stelle die fortdauernde Wirkung des authentischen Transzendentalismus bei Schelling, denn: „Diese Verbindung, bei der sich Schelling ausdrücklich auf Kants transzendentale Schematismus beruft, zeigt, wie aufmerksam er Becks Lehren studiert hatte.“ (J. E. Erdmann, Grundriß der Geschichte der Philosophie, Berlin 1878, Bd. 2, S. 479) Zugleich weist das auf die bisher immer noch unterschätzte Rolle, die J. S. Beck bei der Fortbildung der Transzendentalphilosophie Kants spielte und darauf, daß er weit mehr war als nur der Kant-Popularisator, als der er bislang weithin gilt.

3 F. W. J. Schelling, a. a. O., Bd. 3, S. 594.

seine Begrenzung durch Fremdes, soll endgültig aufgelöst werden. Diese Notwendigkeiten sollen transzendental erklärt, jedoch nicht eskamotiert werden. Wie also kann uns, „indem wir völlig frei, d. h. mit Bewußtsein, handeln, bewußtlos etwas entstehen, was wir nie beabsichtigten, und was die sich selbst überlassene Freiheit nie zu Stande gebracht hätte“.¹ Der Grund liegt eben in der geschichtlichen Bewegung der Gattung, die hierbei jene verborgene Notwendigkeit konstituiert und deren integrativer Macht jeder handelnde Einzelne unterworfen bleibt. Dieser ganze Vorgang wirft uns aber sofort wieder auf einen *Naturmechanismus* zurück, der die Sinnhaftigkeit von Handlung trotz alledem sichert. Das zeigt uns sofort die Grenze dieser Handlungstheorie, die bloß bei einer unzulänglichen Transzendentalisierung der Antinomik menschlicher Handlungen in die Natur stehenbleibt. Dem Verdinglichungsdenken vermag Schelling noch nicht zu entfliehen. Auch seine jetzt versuchte *ästhetische Wende* vermag hier letztlich nicht als Hinwendung zu einer neuen Denkform zu überzeugen.

Die Geschichte jedenfalls ist bei Schelling noch ungeeignet für das transzendente Geschäft der Realisierung von Identität, denn sie kann hier *nie* vollständig *objektiv* werden, das heißt, ein Zusammenhang des handelnden Subjekts mit einer objektiven Außenwelt kann hier nicht bruchlos und stringent hergestellt werden. Das handelnde Subjekt bleibt hier immer unbefriedigt, es bleibt bei Schelling ein „ewiges Bruchstück“ – gerade auch im Drängen nach vorn.

Kann nun aber jene transzendental angelegte Subjekt-Objekt-Identität, die, unbewußt aber real, als *Natur* hervorstrahlt, zu mindest ein erhellendes Licht auf eine analoge, *aber bewußte* Leistung des transzendentalen Subjekts werfen? Kann, was dort unbewußt sich offenbart, hier mit Bewußtsein nachvollzogen werden?

Gegen eine ursprüngliche Identität von bewußter und unbewußter Tätigkeit in der Natur ist also eine Identität höherer Ordnung gefordert – eine Identität, deren Zentrum die transzendente Subjektivität und das heißt immer deren Tätigkeit selber ist; es muß also hierin „eine Anschauung sich aufzeigen lassen, durch welche in *einer und derselben* Erscheinung das Ich *für sich selbst* bewußt und bewußt, los zugleich ist, und erst durch eine solche Anschauung bringen wir die Intelligenz gleichsam ganz aus sich selbst heraus, erst durch eine solche ist also auch das ganze (das höchste) Problem der Transzendental-Philosophie (die Übereinstimmung des Subjektiven und Objektiven zu erklären) gelöst“.²

Damit betreten wir den *dritten Problemkreis* – die *Kunst* als Gipfelpunkt des Systems des transzendentalen Idealismus.

Dieser Abschlußteil muß hinsichtlich des systematischen Anspruchs an die geforderte Identitätskonstruktion folgendes gewährleisten: Identität muß (a) als Produktion des transzendentalen Subjekts zu begreifen sein und (b) Gegenständigkeit und Objektivität ausweisen. Die Widerstreit von Natur und Frei-

1 Ebenda, S. 596.

2 Ebenda, S. 610f.

heit soll in einer demonstrierbaren Totalität überholt werden. Diese neue Totalität wird für Schelling repräsentiert im *Kunstprodukt*; es ist produziert durch „jenes wunderbare Vermögen“, schreibt Schelling, „durch welches . . . das Unmögliche gelingt, nämlich einen unendlichen Gegensatz in einem endlichen Produkt aufzuheben. Es ist . . . die in der höchsten Potenz sich wiederholende produktive Anschauung, . . . das Einzige, wodurch wir fähig sind auch das Widersprechende zu denken und zusammenzufassen, – die Einbildungskraft.“¹ Durch dieses wunderbare Vermögen der „Ineinsbildung“ werden im vom Ich produzierten Kunstwerk entgegengesetzte Tätigkeiten vereinigt. Im Kunstprodukt kann sich so eine Resultante konstituieren aus Objektgesetzlichkeit der Realien (der unbewußten Tätigkeit und der Form des Stoffes) und der gewollten subjektiven Formierung des stofflich Gegebenen (die bewußte Tätigkeit). Diese ästhetische Produktivität folgt also nicht nur ausschließlich dem bewußt-wollenden Subjekt, sondern ebenso den – unbewußten – Normativen der Natur selber. Diese besondere Art der Produktivität ist so die bewußte Mimesis der unbewußten *natura naturans*. Die ursprünglich höchste Frage der Transzendentalphilosophie, zu deren Beantwortung das ganze System entworfen wurde, klärt sich so: Identität kann kein vorgeordneter erster Grundsatz sein, der ja bloß einem hypertrophen Subjektverständnis folgen würde, sondern Identität ist erst Produkt einer in besonderer Weise ausgezeichneten gegenständlichen Subjekt-Objekt-Tätigkeit. Hier führt uns Schelling also schon einen ersten, die bloße „Gedanklichkeit“ überwindenden, quasi-praktischen Mechanismus zur Bewältigung der Wirklichkeit vor. Die ästhetische Tätigkeit leistet damit einen Vor-Schein, ein Vor-Bild der praktischen gesellschaftlichen Tätigkeit. Praxis qua Kunst: damit ist in versteckter Weise von Schelling schon das Arbeitsproblem tangiert; diese neuartige, am Vorbild der Kunstwelt des klassischen Weimar geschulte philosophische Konstruktion kann natürlich letztlich zur adäquaten Bewältigung materialer Wirklichkeit nicht beitragen, denn Kunst ist eben in dieser Funktion doch nur eine Abkürzung von gegenständlicher Arbeit und nicht diese selbst – aber sie ist eben doch tatsächlich so etwas wie *Praxis in nuce*. Transzendentalphilosophie, als spezifisch deutscher Reflex der sich anbahnenden bürgerlichen Gesellschaft, endet zwiespältig: in verschiedenen adäquaten Erfassungsweisen der abgespiegelten Totalität gesellschaftlicher Handlungen – einmal wird die Funktion der allgemeinen gesellschaftlichen Tätigkeit in der Identitätsphilosophie Schellings zwar gegenständlich, aber als besondere, ästhetische, geltend gemacht, und zum anderen vermag die Identitätsphilosophie bei Hegel diese allgemeine gesellschaftliche Tätigkeit als *Arbeit* zu begreifen, freilich allein wieder bloß als geistige. Schellings Einsicht in den Geist dieser neuen Totalität gleicht dem Geist, den er allein begreift – nicht der gesellschaftlichen Wirklichkeit. „Die Kunst wird bei Schelling zum Paradigma schöpferischen Produzierens schlechthin; . . . in ihr sind Subjekt und Objekt eins geworden; wie auch die Gegensätze von Theorie und Praxis, Wissen

1 Ebenda, S. 626.

und Handeln . . . Freiheit und Notwendigkeit in der Kunst aufgehoben seien. So löst sich bei Schelling die Philosophie . . . in die Kunst auf; die Kunst ist bei ihm etwa in der Art Aufhebung und Verwirklichung der Philosophie, wie Marx im Kampf des Proletariats die Verwirklichung der Philosophie sah.“¹

Dieses so ausgezeichnete Kunstprodukt impliziert einen „begrifflich“ ganz neuen Typ vom Absoluten. Hier ist der traditionelle – theologische – Begriff vom Absoluten als Transzendenz von Zeit überwunden zugunsten eines innerweltlichen, ganz um den Menschen und sein Geschick zentrierten Phänomens. Dieser neue humanisierte Begriff vom Absoluten ist möglich auf Grund derjenigen Leistung, mit der der Mensch transzendentalphilosophisch spezifisch ausgerüstet wurde – „durch das allgemein Vermittelnde, die Zeit“;² sie ist seit Kant als Form des „inneren Sinns“ der Grund auch für diese zum Tragen kommende ästhetische Konstruktion. Die „allgemein anerkannte und auf keine Weise hinwegzuleugnende Objektivität der intellektuellen Anschauung“ aber ist die Kunst selbst, schreibt Schelling, also „die ästhetische Anschauung eben ist die objektiv gewordene intellektuelle“.³ Das Kunstwerk, das Kunstprodukt ist als subjektiv produziertes mit einer besonderen Zeit-Figuration ausgerüstet, und das liegt ja an der besonderen Struktur des Subjekts, die es somit für diesen neuen Typ des Absoluten favorisiert. Das Kunstwerk vermag auf Grund dieser Eigenschaft, wie es ein anderer weiterdenkender Kantianer – Schiller – zutreffend formuliert hat, „die Zeit *in der Zeit* aufzuheben, Werden mit absolutem Sein, Veränderung mit Identität zu vereinbaren“.⁴ Das Absolute ist so eigentlich keine jenseitige Entität mehr, sondern der Mensch selber – freilich der ästhetisch produzierende; denn die Kunst erst bringt ja das transzendente Subjekt zur Einsicht und mehr noch zur Realität dieses verborgenen Refugiums von Identität, das in ihm selbst liegt und das aber zugleich auch weit mehr ist als der Raum des Subjektiven. Dadurch eröffnet sich zugleich unabweisbar eine mythologische Dimension. Wenn so die ästhetische Anschauung die objektiv gewordene intellektuelle darstellt, „so versteht sich von selbst, daß die Kunst das einzige wahre und ewige Organon zugleich und Dokument der Philosophie sei, . . . eben deswegen der Philosophie das Höchste, weil sie ihm das Allerheiligste gleichsam öffnet, wo in ewiger und ursprünglicher Vereinigung gleichsam in Einer Flamme brennt, was in Natur und Geschichte gesondert ist, und was im Leben und Handeln, ebenso wie im Denken, ewig sich fliehen muß“.⁵ Dieser systematische Ansatz zu einer

1 H. Redeker, Subjekt-Objekt-Dialektik als ästhetisches Problem, in: *Wiss. Zschr. der Humboldt-Universität Berlin, Ges.- u. sprachwiss. Reihe*, 18 (1969) 1, S. 1.

2 F. W. J. Schelling, a. a. O., Bd. 3, S. 562.

3 Ebenda, S. 625.

4 F. Schiller, *Werke*, Nationalausgabe, hrsg. von L. Blumenthal und B. von Wiese, Weimar 1962, Bd. 20, S. 353. Diese „*die Zeit entwerfende Überwindung der Zeit*“ bleibt künftig auch „als die für die Neuzeit im Ganzen maßgebliche Wesensverfassung des ‚Absoluten‘ anerkannt“ (D. Jähnig, a. a. O., Bd. 2, S. 302).

5 F. W. J. Schelling, a. a. O., Bd. 3, S. 627f.

„Neuen Mythologie“, zu einem „Land der Phantastie, nach dem wir trachten“, bedeutet nun zuletzt in der Tat eine umfassende *Resurrektion der Natur*; denn in der Mythologie, deren erster und vorzüglichster Stoff das Kunstwerk ist, wie Schelling dann später in seinem anderen großen Jenaer Werk – der „Philosophie der Kunst“ – schreibt, ersteht in der vollzogenen Natur-Geschichte-Synthesis eine neue Natur-Identität – es wird „uns in der Kunst *selbst* die *Natur* wieder“¹ gebracht.

Das aber bedeutet letztendlich ein systematisches Dementi jener ursprünglichen Leistungen des transzendentalen Subjekts, deren Geschichte hier im „System des transzendentalen Idealismus“ doch begreifbar wurde: Tätigkeit, Handeln.

¹ F. W. J. Schelling, a. a. O., Bd. 5, S. 415; schon früh wußte Schelling von diesem Natur-Rekurs der Mythologie, denn „Mythologie (ist) . . . ursprünglich nichts anderes, als ein historischer Schematismus der *Natur* . . . gewesen“. (F. W. J. Schelling, a. a. O., Bd. 1, S. 472)