

Year: 1996

Natur und Kunst im Idealismus

Angehrn, Emil

Posted at edoc, University of Basel

Official URL: <http://edoc.unibas.ch/dok/A5251856>

Originally published as:

Angehrn, Emil. (1996) Natur und Kunst im Idealismus. In: Natur- und Technikbegriffe : historische und systematische Aspekte: von der Antike bis zur ökologischen Krise, von der Physik bis zur Ästhetik. Bonn, S. 77-97.

Natur und Kunst im Idealismus

Emil Angehrn

1. Zur Fragestellung

Was sprechen wir an, wenn wir von »Natur und Kunst« handeln? Offenkundig interessieren nicht einfach zwei Sachverhalte, die wir je für sich betrachten und zudem in ein Verhältnis setzen. Es interessiert vielmehr eine Beziehung, die konstitutiv zu beiden Seiten gehört. Offenkundig ist dies zumal für den ersten Begriff: Zu den auffallenden Merkmalen philosophischer Naturreflexion gehört, daß sie Natur zumeist im Verhältnis zu ihrem Anderen behandelt: Gegensatzpaare wie Natur – Kultur, Natur – Geist, Natur – Geschichte sind klassische Ausprägungen. Das Andere zur Natur ist das menschliche Tun und Wirken:¹ Steht Natur für das, was aus sich heraus entsteht und von sich her bestimmt ist, so hat sie ihren Gegensatz in der vom Menschen hervorgebrachten Welt. Beide Seiten stehen nicht gleichgültig nebeneinander. Daß die Bestimmung des Naturbegriffs in der Ideengeschichte in nicht-kontingenter Weise auf das Andere der Natur verweist, ist nur die Kehrseite dessen, daß der Mensch seinerseits in einem Wesensbezug zur Natur steht. Von beiden Seiten ist der Bezug kein einheitlicher und einsinniger, ist er ein Bezug der Verwandtschaft und Zugehörigkeit ebenso wie des Gegensatzes und der Herrschaft. In letzter Instanz ist die Ambivalenz eine zwischen Naturzugehörigkeit und Naturtranszendenz des Menschen: Der Begriff »Natur« benennt nach Heidegger die wesentlichen »Bezüge des abendländischen geschichtlichen Menschen zum Seienden, das er nicht ist und das er selbst ist.«²

Es ist dieses *Verhältnis*, für das wir uns interessieren, wenn wir uns dem Thema »Natur und Kunst im Idealismus« zuwenden. Generell läßt sich im ideengeschichtlichen Überblick innerhalb der klassischen Begriffspaare eine Akzentverlagerung vom ersten zum zweiten Glied erkennen. Die beiden antiken Gegensätze φύσις – νόμος und φύσις – τέχνη gehen vom Primat der Physis aus; diese ist das geltungsmäßig wie ontologisch Primäre. Das von Natur Geltende ist der Konvention überlegen, das von Natur Seiende ist für das Artefakt Vorbild und Fundament. Demgegenüber betonen die modernen Begriffspaare: Natur – Geist, Natur – Geschichte, Natur – Kultur usw. den höheren Rang des Subjekts, das sich aus der Natur emanzipiert, sie als Gegenstand vor sich bringt, über sie herrscht. Erst recht macht es nach gängigem Urteil das Spezifikum des Idealismus aus, vom Subjekt auszugehen und die Welt nur aus dessen Perspektive wahrzunehmen. Nicht wenigen scheint idealistische Naturphilosophie durch den Ausgang vom transzendentalen Subjekt oder vom Geist von vornherein disqualifiziert. In Wahrheit ist

dieses Bild eine Vereinfachung, wie denn auch die Globalperspektive eines Heraufkommens des Subjekts nur den Hauptstrang der Denkgeschichte charakterisiert: Zu allen Zeiten gibt es Gegenströmungen zum herrschenden Diskurs, auch in Perioden krassester Naturbeherrschung wird der Ruf nach einer Versöhnung mit der Natur erhoben. Zum Interesse unserer Fragestellung gehört es, zu sehen, inwiefern auch im Idealismus nicht einfach ein Subjektdenken sich durchsetzt, sondern ein Wechselspiel zwischen dem Subjekt und den Potenzen der Natur zur Sprache kommt.

Dieses Wechselspiel ist nicht auf einen Punkt, auf *ein* Schema zu bringen. Dem widersetzt sich sowohl die Mehrschichtigkeit des Sachproblems wie die Divergenz der Positionen. Beides sei kurz verdeutlicht, um den Ansatz der folgenden Betrachtungen zu präzisieren. Die Mehrschichtigkeit des Verhältnisses von Natur und Kunst ist unmittelbar dadurch bedingt, daß beide Begriffe für sich in verschiedenen Bedeutungen und innerhalb verschiedener Sachzusammenhänge thematisierbar sind. Hinsichtlich des Naturbegriffs lassen sich im Horizont des Idealismus zumindest vier Perspektiven auseinanderhalten. Die im engen Sinn *naturphilosophische, ontologische* Perspektive fragt nach dem Wesen von Natur, nach dem, was die Natürlichkeit des Natürlichen ausmacht, was ein Naturwesen als solches konstituiert. Die *kosmologische* Perspektive zielt auf das Ganze der Erscheinungen; sie nähert sich damit der anderen Bedeutungskomponente des umgangssprachlichen Begriffs, welche Natur als den uns umgebenden Bereich, schließlich als die Welt im ganzen versteht. Die *wissenschaftstheoretische* Fragerichtung erörtert Prinzipien der Naturbetrachtung nach diesen beiden Stoßrichtungen, teils stellvertretend für Wissenschaft überhaupt, teils in regionaler Abgrenzung gegen Kulturwissenschaften. Schließlich figuriert Natur (als »Naturzustand«) in *geschichts- oder zivilisationstheoretischer* Perspektive als Anfangszustand, als Herkunft oder Bereich der Ursprünglichkeit (sei es im Sinne der ursprünglichen Roheit oder Harmonie).

Ähnlich fächert sich der Kunstbegriff nach verschiedenen Richtungen auf. Einerseits steht er für die *ontologische* Frage nach dem Wesen der Artefakte, der τέχνη ὄντα, welche Aristoteles den φύσει ὄντα spiegelbildlich gegenüberstellt. Die Idee des menschlichen Hervorbringens setzt sich dann in drei verschiedenen Spezifizierungen fort. Das eine ist die *kulturtheoretische* Optik des Künstlichen im Gegensatz zum ursprünglich Natürlichen, die sich in eine eigentlich geschichtsphilosophische Perspektive ausweiten kann (im Gegensatz von Natur und Kultur, Natur und Geschichte, erster und zweiter Natur). Das zweite ist die Potenzierung der Kunst zur neuzeitlichen *Technik* als der reflexiv gewordenen und systematisch gesteigerten menschlichen Wirkungsmacht, die schließlich nicht mehr als ein Bereich *neben* der Naturwelt besteht, sondern diese zu absorbieren tendiert. Das dritte ist die mit dem heutigen Wortgebrauch meist assoziierte *ästhetische* Bedeutung, die *schöne Kunst*. In der Tradition ist diese zumeist *nicht* im Raster des Gegensatzes Natur – Kunst wahrgenommen worden, dies schon deshalb,

weil Schönheit im antiken Verständnis nicht originär und nicht notwendig mit Kunst assoziiert war (sondern etwa bei Platon gerade jenseits des Gemachten, in der Idee angesiedelt war — und insofern auch keine ästhetische, der αἰσθησις zugängliche Schönheit war). Sofern in modernen Konzeptionen demgegenüber das produktive Moment des Ästhetischen stärker hervortritt, wird das Verhältnis zur Natur auch für diese Bedeutung des Kunstbegriffs unmittelbar relevant.

In der Vielfalt dieser Perspektiven, die sämtlich im deutschen Idealismus Thema gewesen sind, möchte ich folgende Schwerpunkte setzen. Aufseiten des Naturbegriffs soll die ontologische Frage im Vordergrund stehen, mit der sich die erkenntnistheoretische Perspektive unmittelbar verknüpft (während die kosmologische und geschichtsphilosophische eher am Rand thematisch wird). Auf der Gegenseite soll das Hauptgewicht auf der schönen Kunst liegen. Diese Akzentuierung scheint mir insofern berechtigt, als die hier anzusprechenden Autoren gerade im Bereich sowohl der Naturphilosophie wie der Kunsttheorie bedeutsame und traditionswirksame Positionen entwickelt haben (während die Frage der Technik dem vorindustriellen Zeitalter entsprechend eher am Rande bleibt). Doch wird sich zeigen, daß auch in dieser Fokussierung das Rahmenthema, der menschliche Naturbezug, angesprochen bleibt. Selbstredend ist auch in dieser Eingrenzung keine gleichmäßige Darstellung der einschlägigen Theorien möglich. Ich versuche eine systematische und historische Problemkonstellation zu entfalten, indem ich selektiv Theoriestücke von Kant, Hegel und Schelling aufnehme. Ich betrachte zunächst die Seite der Naturtheorie und gehe von Kants Konzeption aus, zu welcher Hegel und Schelling gleichsam komplementäre Weiterführungen und Antworten darstellen.

2. Idealistische Naturphilosophie

a) Kant: Natur als Gesetzeszusammenhang und als Zweckzusammenhang

Interpreten haben zuweilen einen Zwiespalt in Kants Naturphilosophie hervorgehoben, welche Natur einerseits als gesetzmäßigen Zusammenhang aller Erfahrungsgegenstände, andererseits als ein sich selbst erhaltendes und in sich zweckmäßiges Gebilde behandelt. Die erste Sicht entspricht dem allgemeinen transzendentalphilosophischen Ansatz, der Kants theoretische Philosophie definiert. Die *Kritik der reinen Vernunft* will die Prinzipien objektiver wissenschaftlicher Erkenntnis bestimmen und stützt sich dabei auf die in der neuzeitlichen Naturwissenschaft vollzogene »Revolution der Denkart«³ ab, die darin besteht, Objektivität und Gesetzmäßigkeit der Erkenntnis nicht in naiv-realistischer Einstellung vom empirisch Gegebenen, sondern von den konstitutiven Leistungen des Subjekts her zu begreifen. Die Vereinheitlichung des Mannigfaltigen ist nicht im orien-

tierungslosen Aufnahmen, sondern nur auf der Basis eines subjektiven Vorgriffs möglich, eines hypothetischen Entwurfs von Strukturen und Gesetzmäßigkeiten, mit denen der Forscher an sein Material herangeht. Die Logik des Experiments spricht Kant in der berühmten Metapher des Gerichtshofs aus, wonach die Vernunft als bestallter Richter die Natur nötigt, auf die ihr vorgelegten Fragen zu antworten, um so nach Maßgabe dessen, »was die Vernunft selbst in die Natur hineinlegt, ... dasjenige in ihr zu suchen (nicht ihr anzudichten), was sie von dieser lernen muß.«⁴ Ich will hier nicht die einzelnen Schritte ausbreiten, in denen Kant die synthetischen Leistungen des Subjekts exponiert (Anschauungsformen, Kategorien, Verstandesgrundsätze), sondern nur das Fazit für das Naturverständnis festhalten. Die Wissenschaftstheorie als Exposition der transzendentalen Bedingungen, unter denen das empirisch Gegebene eine objektive Erkenntnis begründen kann, bildet in dem Sinne eine allgemeine Naturphilosophie, als Natur verstanden wird als Inbegriff aller Dinge, sofern diese Gegenstand zusammenhängender Erfahrung sind. Unhintergebar für die wissenschaftliche Naturbetrachtung ist die Unterstellung der Gesetzmäßigkeit und Systematisierbarkeit aller Erkenntnis. Die transzendente Erkenntniskritik will gerade das Vertrauen in die Gesetzmäßigkeit, das die praktizierte Naturforschung bezeugt, explizieren und in seiner Legitimität rechtfertigen. Natur ist die Gesamtheit der Erscheinungen, sofern sie unter Gesetzen stehen; die Natürlichkeit eines Naturdings besteht insofern, formell gesehen, in seinem Unterstelltsein unter Gesetze. Im Gegenzug zur antiken Vorstellung einer selbständigen, ihre Formen aus sich hervorbringenden Physis wird hier der in der modernen Naturwissenschaft zugrunde gelegte Begriff einer Natur formuliert, der gegenüber »das erkennende und handelnde Subjekt des Menschen die Rolle des ›Gesetzgebers‹ ihrer allgemeinen Gesetze behauptet.«⁵

Nun erschöpft sich, wie gesagt, der Kantische Naturbegriff nicht in diesem Konzept. Die *Kritik der Urteilskraft* enthält eine der bedeutsamsten Reformulierungen des Teleologiedankens in der Moderne und macht damit einem anderen Naturverständnis Platz. Im Rahmen unserer Leitfrage ist dieses Werk schon dadurch von besonderem Interesse, daß es in seinen beiden Hauptteilen (der Kritik der ästhetischen und der teleologischen Urteilskraft) eben das Junktum von Natur und Kultur herausstellt und deren Zusammenhang des näheren als Wechselverweisung darstellt: Wie die Naturbetrachtung auf die teleologische Sichtweise hinzielt, in welcher »Natur als Kunst«⁶ erscheint, so beruht die Kunstschönheit auf der Kunst, die »als Natur anzusehen«⁷ ist. Naturteleologie und Kunstschönheit beruhen geradezu auf dieser spiegelbildlichen Verweisung, wobei in beiden Fällen der hypothetische Charakter offenbar ist: Es handelt sich um ein »Als-ob«⁸, welches bewußt, aber für die jeweilige Auffassungsweise konstitutiv ist.

Die teleologische Deutung, die Kant entfaltet, ist ihrerseits mehrschichtig, entsprechend den verschiedenen Typen von Zweckmäßigkeit, die er unterscheidet — subjektiver/objektiver, formaler/materialer, ästheti-

scher/logischer; daraus seien hier nur die für uns relevanten Aspekte genannt. Den allgemeinen Ansatzpunkt bildet nicht das klassische Thema des Naturzwecks, sondern eine eher eigenartige wissenschaftstheoretische Überlegung. Es geht um die Frage nach der Möglichkeit einer Erkenntnis der Natur im ganzen, um das Bedürfnis der menschlichen Vernunft nach Einheit. Unser Erkenntnisinteresse erschöpft sich offenkundig nicht darin, Gesetzmäßigkeiten in der Natur herauszustellen und die einzelnen Phänomene unter je spezifische Gesetze zu subsumieren. Es zielt darüber hinaus auf die Möglichkeit, Natur als einen durchgängigen Zusammenhang, als ein »System« zu fassen. Dies gilt nicht nur für den Ausgriff auf das Ganze, sondern ebenso sehr für das Kleinste, etwa den Versuch, das Wachstum eines Grashalms zu begreifen: Dazu müssen wir die »subjektiv-notwendige transzendente Voraussetzung« machen, daß Natur nicht ein »chaotisches Aggregat« von Fakten und Gesetzen sei, sondern einen systematischen Zusammenhang bilde, der für uns als solcher faßbar sei.⁹ Wir unterstellen, daß Natur das Vielfältige zu einer einheitlichen Ordnung zusammenfüge — eine allgemeine »zweckmäßige Anordnung der Natur in einem System, gleichsam zugunsten unserer Urteilskraft«.¹⁰

Vor diesem Hintergrund situiert Kant dann die eigentlich teleologische Naturinterpretation, deren Schwerpunkt der einzelne Organismus ist, das in sich zweckhaft aufgebaute Lebewesen, das sich selbst gestaltend hervorbringt und dessen Teile in einem funktionalen Wechselbezug zueinander und zum Ganzen stehen. Es liegt Kant daran, die qualitative Differenz zwischen einem Organismus und einem sei es noch so komplizierten mechanischen Gebilde (Uhr, Maschine) herauszustellen; in dieser ist jedes Element physikalisch für sich beschreibbar, jeder Prozeß als verursachte Bewegung erklärbar. Wir stoßen in der Erfahrung auf solche Naturwesen, bei denen die Unterstellung einer Finalstruktur die Voraussetzung für ihre systematische wissenschaftliche Erforschung (»d. i. Beobachtung nach einem ihrer inneren Möglichkeit angemessenen Prinzip«¹¹) ausmacht. So präsentiert sich Kants Rehabilitierung der Teleologie nicht als direkte Antithese zum Mechanismus. Sie versteht sich als heuristische Interpretation, welche im strengen Sinn weder als Erkenntnis noch als Erklärung gelten darf; Kenntnis von finaler Verursachung haben wir *sensu stricto* nur im Bereich des Handelns, »an Produkten der Kunst«¹². Doch bedeutet das Eingeständnis des Projektionscharakters nur die Unerkennbarkeit, nicht die Unmöglichkeit solcher Verursachung in der Natur; vielmehr ist die Annahme teleologischer Strukturen heuristisch geboten, um ein konkretes Verständnis der Naturerscheinungen zu erarbeiten, das rein mechanisch nie erreichbar sein wird: Die Hoffnung, daß dereinst ein neuer Newton »auch nur die Erzeugung eines Grashalms« nach rein mechanischen Gesetzen begreifbar machen könnte, hält Kant für schlichtweg verfehlt.¹³ Vielmehr empfiehlt er ein komplementäres Vorgehen, Natur »so weit mechanisch zu erklären, als es immer in unserem Vermögen ... steht«, und darüber hinaus die teleologische Beurteilung anzu-

wenden;¹⁴ Natur soll einerseits »als *bloße* Natur«, andererseits »zugleich als *Kunst*«, ihre Hervorgehensweise einerseits »mechanisch«, andererseits »technisch« interpretiert werden.¹⁵ Es sind zwei vereinbare, sich äußerlich ergänzende, doch begrifflich strikt zu trennende Perspektiven; die zugrundeliegende Unterscheidung von bestimmender Erkenntnis und reflektierender Beurteilung ist essentiell zur Auflösung der Antinomien der Urteilskraft.¹⁶ Wenn einerseits die methodische Präferenz für den Mechanismus mit der experimentellen Verfassung der neuzeitlichen Wissenschaft verknüpft ist,¹⁷ so muß andererseits die affirmative Funktion der Teleologie nicht nur als Orientierung der Forschung, sondern allgemeiner für die menschliche Selbstverständigung unterstrichen werden.

Dies bestätigt sich insbesondere bei der Ausweitung der Perspektive vom einzelnen Lebewesen zum teleologischen Weltbegriff, eine Ausweitung, die bei Kant mit dem Wechsel von der naturphilosophischen zur ethischen und theologischen Perspektive einhergeht. Natur ist auf ihre Selbsttranszendierung *als* Natur angelegt: Ihren letzten Zweck hat sie in der Hervorbringung von Kultur;¹⁸ als System von Zwecken hat sie ihre Gerichtetheit allein durch den Menschen als jenes Wesen, welches — nicht als natürliches, sondern als moralisches Wesen — Selbstzweck sein kann. Darüber hinaus erschließt der »physikotheologische« Horizont den Ausblick auf einen letzten Grund und eine göttliche Absicht, der allerdings nicht durch theoretische Naturerkenntnis einzuholen, sondern allein durch die ethische Betrachtung konkret zu begründen ist: Es ist letztlich kein spezifisches Erkenntnisinteresse, sondern im engen Sinn ein »moralischer Grund«, ein Bedürfnis unserer moralischen Orientierung in der Welt, das uns veranlaßt, für diese Welt eine Ordnung zu unterstellen, die einem moralischen Gesetzgeber außerhalb der Welt entspringt.¹⁹ Es ist das Interesse, uns selber als freie moralische Subjekte und als Handelnde in der Welt verstehen zu können. In den Blick kommt — entsprechend dem generellen Stellenwert der dritten *Kritik* — die grundlegende Vermittlung von theoretischer und praktischer Orientierung. Den abschließenden Horizont bildet nicht eine theoretische Weltdeutung, sondern das Selbstverständnis des Menschen in der Welt. Die Supposition von Ordnung und Zweckmäßigkeit ist keine Erkenntnis und dennoch keine beliebige Setzung, sondern Ausdruck einer Grundhaltung, eines Selbstverständnisses des Menschen, der sich als moralisches Wesen und zugleich als Teil einer Welt, als »Weltwesen« unter anderen begreift.²⁰

b) Schelling: Von der Transzendentalphilosophie zur Naturphilosophie — *natura naturata* und *natura naturans*

Als idealistische Naturphilosophie gelten die Theorien von Schelling und Hegel, die sich u. a. — auch gegenüber Kant — dadurch auszeichnen, daß sie auf einer außerordentlich breiten Vertrautheit mit den zu ihrer Zeit verfüg-

baren wissenschaftlichen Kenntnissen fußen und diese mit der philosophisch-spekulativen Deutung zu vermitteln suchen. Diese Nähe zur empirischen Wissenschaft ist mit ein Grund ihrer späteren Diskreditierung geworden; für uns ist sie das bemerkenswerte Zeugnis eines Zeitalters, wo Philosophie, wohl zum letzten Mal vor der auf breiter Basis sich durchsetzenden Differenzierung der Einzelwissenschaften, sich eine solche integrative Leistung zutrauen konnte. In der Sache können die Ansätze der beiden Autoren als komplementäre (teils direkt entgegengesetzte) Weiterführungen und Antworten zu der von Kant hinterlassenen Situation der Naturphilosophie gelten. Es sind gewissermaßen zwei Versuche, die Dualität zu schließen, die bei Kant zwischen dem transzendentalen Naturverständnis der *Kritik der reinen Vernunft* und dem Begriff des organischen Naturprodukts in der *Kritik der Urteilskraft* bestehen blieben, zwischen der Natur als Gesamtheit der Erfahrungsgegenstände und dem aus sich Bestimmtein des Lebendigen. Das Schwanken zwischen transzendentaler Subjektperspektive und dem Grundsein der Natur kann durch Potenzierung jeder der beiden Seiten zum Stillstand gebracht werden: durch Rückgang in den Grund der Natur, von dem her dann auch die Konstitutionskraft des Subjekts begriffen wird, oder durch Vertiefung des Bewußtseins zum Geist, der umgekehrt die Natur zu seinem Produkt herabsetzt. Die beiden Optionen entsprechen den von Schelling und Hegel beschrittenen Wegen. Der von beiden konstruierte, durchgängige Zusammenhang von Natur und Geist findet seine Aufhellung von entgegengesetzten Polen her. »Alles Philosophieren besteht in einem Erinnern des Zustandes, in welchem wir eins waren mit der Natur.«²¹

(Aufgabe der Naturphilosophie ist es, das Subjekt, das den Referenzpunkt des neuzeitlichen Philosophierens darstellt, auf seinen Ursprung, seine »transzendente Vergangenheit«²² hin zu beleuchten. Es geht nicht um die nostalgische Erinnerung an eine ursprüngliche Harmonie im Naturzustand, sondern um die kritische Frage nach der Tragfähigkeit des Fundaments neuzeitlicher Reflexion, um die Zerschlagung der Illusion von der Autarkie des Subjekts und einer sich selbst begründenden Vernunft. Formal herrscht zwischen dem Unternehmen der Transzendentalphilosophie und der Naturphilosophie Gegenläufigkeit: Geht es für jene darum, von den konstitutiven Funktionen des Subjekts aus sich des Sinnes von Objektivität zu vergewissern, so interessiert sich Naturphilosophie dafür, die Genese des Subjekts aus der Produktivität der Natur nachzuzeichnen. Abstrakt gesehen, sind es zwei gleichwertige Fragerichtungen — transzendente Konstitution und Realgenese —, doch »die wahre Richtung für den, dem Wissen über alles gilt, ist die, welche die Natur selbst genommen hat.«²³ So behandelt Schelling sie nicht einfach als logisch gegenläufige Perspektiven, sondern integriert sie zugleich in eine kontinuierliche Stufenfolge, um so »die gesamte Philosophie ... als fortgehende Geschichte des Selbstbewußtseins«²⁴ vorzutragen. Doch mündet jede Perspektive an ihrem Endpunkt in die entgegengesetzte, so daß die vollständige Darstellung des Verhältnisses von Natur und Subjekt

»weder der Transzendental- noch der Naturphilosophie allein, sondern nur beiden Wissenschaften möglich ist, welche eben deswegen ... niemals in Eins übergehen können«, aber »sich wechselseitig suchen und ergänzen.«^{25 26} Unverkennbar zielt in diesem Wechselbezug die Hauptstoßrichtung des Gedankens dahin, das bewußte Ich auf seine vorsektiven Wurzeln zurückzuführen, damit gleichsam eine angeborene Verblendung der Philosophie zu zerschlagen und die Genese des Ich samt seiner prästendierten Selbständigkeit aus der Natur begreifbar zu machen (eine »physikalische Erklärung des Idealismus«²⁷ zu geben). Die Bedeutung dieser Rückführung ist aus dem Naturbegriff selber aufzuhellen.

Der entscheidende Schritt besteht darin, Natur in ihrem Doppelstatus wahrzunehmen: als Quell des Hervorbringens alles Seienden und als Gesamtheit der Gegenstände und Gestalten. Schelling will die von Kant thematisierte Gesamtheit der Erscheinungen nicht bloß als »Welt«, sondern im engen Sinn als »Natur«, d. h. nicht bloß als Gegenstand und »Produkt«, sondern als »produktiv« verstehen.²⁸ Der in mittelalterlichen Systemen noch als welttranszendent angesetzte Grund der Welt wird in die Natur hineingenommen, die so als *natura naturans* das Ganze des Seienden als *natura naturata* begründet. Eben darin geht die philosophische Wissenschaft über die Empirie hinaus, daß sie ihr Objekt nicht »im *Sein* als etwas Fertiges«, sondern »im *Werden* und als ein erst Zustandzubringendes« betrachtet: Was uns als objektives Gebilde gegeben ist, will sie als Objekt eines Subjekts, letztlich eines »absolut nicht Objektiven«, einer »ursprünglichen Produktivität« erfassen.²⁹ Das Vorhaben einer Naturphilosophie ist es, aus dieser Produktivität heraus konkrete Wirklichkeit in ihrer Entstehung und Selbstgestaltung zu begreifen, nicht nur die vielfältigen Phänomene zu klassifizieren oder unter Gesetze zu subsumieren: »Über die Natur philosophieren heißt die Natur schaffen.«³⁰ Aufgabe einer solchen genetischen Betrachtung ist nicht die Erklärung des produktiven Prinzips selber, »das nur als Grundlage aufzuweisen ist«, sondern des »fixierten Produkts«:³¹ Dessen Entstehung aber ist nach Schelling nur aus dem Zusammenwirken entgegengesetzter Kräfte, einer ursprünglichen Produktivität und einer Tendenz zur Festigung und Hemmung, zu begreifen. So haben wir als Prinzip aller physikalischen Erklärung eine »ursprüngliche Entzweiung in der Natur selbst«³² zu denken. Erst der Antagonismus zweier irreduzibler Kräfte (die Schelling etwa als Expansivkraft und Attraktivkraft bzw. retardierende Kraft beschreibt³³) macht die Genese der bestimmten Gestalt begreifbar, die allerdings nicht im einmaligen Akt aufgeht: Das Bestehen des Gegenstandes ist vielmehr als Äußerung einer *creatio continua*, einer fortwährenden Auflösung und Reproduktion, zu verstehen. Diese drei ursprünglichen Tendenzen — Produktion, Hemmung, Reproduktion — konstituieren die Dynamik der Natur, die sich darin als Dynamik des Lebens erweist. Natur begreifen heißt, Seiendes als lebend denken, das Sein selber als Leben explizieren; Leben realisiert exemplarisch den Widerspruch des Natürlichen, zugleich Produkt und produktiv, Gestalt und

Formung zu sein. Natur vom Leben her begreifen heißt, das Ganze von seiner höheren Potenz her begreifen und das organische Werden als »Sinnbild der ursprünglichen Konstruktion alles Produkts«³⁴ verstehen: »Die Natur als ursprünglich-produktiv« liegt der Differenz von belebter und unbelebter Natur voraus, welche nur die Natur »als Objekt« betrifft.³⁵ Von diesem Grund aus zeichnet Schellings Naturphilosophie — in einer hier nicht aufzunehmenden breiten inhaltlichen Diversifizierung — die Stufen der Selbstkonstitution des Natürlichen nach, die sich über die Stadien der Materie und des Lebens als einheitlicher Prozeß fortsetzt und bis zur Selbstbezüglichkeit des Bewußtseins führt, wo die materielle Naturgestaltung in die ideelle Bewußtwerdung übergeht und die Umkehrung der naturphilosophischen zur transzendentalphilosophischen Perspektive ermöglicht. Als allgemeinste Kennzeichen des Schellingschen Ansatzes können wir zum einen die einheitlich-durchgehende Systematik von der Natur zum Bewußtsein, zum anderen die Doppelung von Produkt und Produktivität — die prinzipielle Entscheidung, das Ganze der Erscheinungen zugleich als Hervorbringungsprozeß zu deuten — festhalten.

c) Hegel: Von der Natur zum Geist

Wenn Hegels Philosophie für viele als Zeugnis der Naturverachtung gilt, so nicht nur wegen der Fremdheit idealistisch-apriorischer Systemkonstruktion gegenüber empirischer Naturbetrachtung. Grundlegender ist die inhaltliche Opposition von Natur und Geist, in welche Hegel seine Naturtheorie integriert. Zwar äußerlich ähnlich angelegt wie bei Schelling, als stufenweise Höherentwicklung durch alle Stadien natürlicher Prozessualität hindurch, folgt seine Naturphilosophie einer entgegengesetzten Tendenz: Sie will nicht den Geist in seinem Ursprung, der Natur, begründen, sondern diese über sich hinaus und zum Geist als ihrem wahren Grund zurückführen. Der Geist ist nach Hegels System nicht nur das Höhere, das sich aus der Natur heraus entwickelt und über sie herrscht, sondern die Grundlage schlechthin, auch der Natur selber. Geist ist die Substanz alles Wirklichen: Alles ist von ihm durchdrungen, seiner letzten ontologischen Tiefenschicht nach als Geist bestimmt. Geist ist »die höchste Definition des Absoluten«;³⁶ die Selbsterkenntnis des Geistes in allem ist Aufgabe und Resultat. Den Ausgangspunkt im Blick auf Natur aber bildet deren Fremdheit und Undurchdringlichkeit: Sie ist »ein Rätsel und Problem« für den Geist, der sich in ihr nur »ahnt«, doch »nicht findet«.³⁷ Der Zweck naturphilosophischer Reflexion ist, diese Undurchdringlichkeit zu durchdringen, damit der Geist »in allem, was im Himmel und auf Erden ist, sich selbst kenne«³⁸ und Gott nicht nur in seiner geistigen Gestalt, »sondern in diesem seinem unmittelbaren Dasein erkannt werde.«³⁹

Diese Definition der Aufgabe läßt zugleich die eminente Schwierigkeit einer Philosophie der Natur anklingen. Diese ist schwieriger als die Geistesphilosophie wegen der Geistesferne ihres Gegenstandes, welche zugleich eine Fremdheit gegenüber der eigenen begrifflichen Bestimmtheit ist. »Äußerlichkeit«, Titel für diese Fremdheit, ist die Grundbestimmung der Natur schlechthin und enthält die gegenseitige Äußerlichkeit der Momente ebenso wie die Äußerlichkeit des Ganzen bzw. des Begriffs gegenüber den Momenten: »Die Natur ist der sich entfremdete Begriff, der darin nur ausgelassen ist ...; in der Natur verbirgt sich die Einheit des Begriffs.«⁴⁰ Dieser logischen Bestimmung entspricht die basalste Realbestimmung der Natur als Raum: Die Äußerlichkeit des Ausgedehntseins, in vielen Theorien erstes Unterscheidungsmerkmal weltlicher Realität gegenüber dem Geist (Descartes, Spinoza), markiert gleichzeitig den direktesten Gegensatz zur Seinsweise des Geistes: Dem *partes extra partes* steht das Insichsein, die Selbstbezüglichkeit der Freiheit gegenüber. Hat der Geist sein Wesen in der Freiheit, in seinem Beisichsein und Insichsein, so »ist die Substanz der Materie die Schwere«:⁴¹ Der Körper hat seinen Mittelpunkt nicht in sich, sondern ist in der Gravitation auf anderes bezogen. Äußerlichkeit heißt zunächst Teilbarkeit und getrenntes Bestehen der individuellen Existenzen: Diese sind über äußere Relationen miteinander verbunden, während die Momente des Lebendigen, noch mehr die Gestalten des Geistes nur durch ihren inneren Bezug ihr Bestehen haben und über ihn zu begreifen sind. Naturphilosophie zeichnet im Ausgang von der Äußerlichkeit die sukzessive Verinnerlichung dieses Bezogenseins nach und hat ihr Telos in der Subjektivität als der Struktur jenes Seienden, welches das Ganze seiner Bestimmtheit aus seiner Selbstbeziehung heraus als eigene Bestimmtheit setzt. Im Bereich des Natürlichen herrscht nach Hegel »Notwendigkeit und Zufälligkeit«:⁴² Notwendigkeit als mangelhafte Transparenz im Zusammenspiel von Besonderem und Allgemeinem, sofern die Gesetzmäßigkeit nicht der Sache erwächst, sondern ihr von außen übergestülpt wird; Zufälligkeit als unregelmäßiges Nebeneinander der Bestimmungen und mangelhafte Rationalisierbarkeit der Besondere, die nicht vom Begriff her faßbar ist. Diese »Ohnmacht der Natur«,⁴³ die sich z. B. in der keinem Begriff folgenden Ausdifferenzierung der Gattungen und Arten manifestiert, bedeutet eine Schranke philosophischen Begreifens, die nicht durch genauere Erkenntnis, sondern nur aufgrund der Höherentwicklung des Gegenstandes überwindbar ist. Der — auch hier nicht inhaltlich nachzuzeichnende — Stufengang der Naturphilosophie, der ähnlich wie bei Schelling angelegt, nicht als Realevolution, sondern als Begriffsdialektik verstanden ist, führt von der Materie über Körper und Organismus bis hin zur Grenze der Selbsttranszendierung des bloßen Lebens. Auf der letzten Stufe sucht Hegel den Übergang zum Geist aus der inneren Selbstwidersprüchlichkeit, der Nichtentsprechung von Sein und Wesen, zu erklären, welche dem Natürlichen von Anfang an als »angeborener Keim des Todes«⁴⁴ innewohnt und es schließlich über sich hinaustreibt.

Indessen bezeichnet der Übergang von der Natur zum Geist in Hegels System nicht nur einen Schritt des Erkennens von einem Gegenstand zum anderen. Innerhalb der Welt des Geistes vollzieht sich in wiederholten Ansätzen der reale Prozeß der Selbstrealisierung als Abarbeitung der Natur, als ein Sich-Herausarbeiten aus der Natur als eigener Unmittelbarkeit: Der Geist ist seinem Wesen nach »die Tätigkeit, zu sich zu kommen und sich zu dem zu machen, was er an sich ist«,⁴⁵ und dieses Zusichkommen ist die Überwindung seiner Naturalität. Es ist dies eine Themenstellung, die für die Geistesphilosophie nach der Wende zum Geschichtsdenken unhintergebar ist und die entsprechend auch bei Kant und Schelling verhandelt wird; Hegel hat sie vielleicht in grundsätzlicher Weise ausgearbeitet, indem er sie sowohl innerhalb der historisch-geschichtsphilosophischen Frage wie in der systematischen Perspektive der Gestalten des subjektiven und objektiven Geistes und schließlich in der Selbsterfassung und Selbstdarstellung des Geistes (in den Medien des absoluten Geistes, der Kunst, Religion und Philosophie) zum Tragen brachte. Über den von gewissen Autoren idealisierten Naturzustand ist nach Hegel nichts Besseres zu sagen, als daß aus ihm herauszugehen sei, wobei aber dieser Entnaturalisierung als Entstehungsort des Geistes und der Geschichte auf der Gegenseite die Schaffung einer neuen Einheit und Unmittelbarkeit, einer »zweiten Natur«, korrespondiert. Doch liegt alles an der Differenz zwischen erster und zweiter Unmittelbarkeit, zwischen bloßer Natur und Wahrheit des Geistes.

Zusammenfassend können wir so in den Positionen des deutschen Idealismus eine zunehmende Vertiefung des Naturdenkens erkennen — Vertiefung insofern, als das herrschende Naturbild der modernen Wissenschaft, welche Natur als Gegenstand quantifizierender Forschung unter mechanischen Gesetzen auffaßt, durch die metaphysische Anschauung einer aus sich bestimmten, in sich zweckmäßigen Natur ergänzt und erweitert wird. Bei Kant bildet das teleologische Verständnis den abschließenden Horizont, der zwar nicht in gleicher Weise wie die mechanischen Verhältnisse wissenschaftlich erforschbar, doch zur Gesamtbeschreibung der Natur wie zur Selbstsituierung des Menschen in ihr unverzichtbar ist. Zugleich verliert mit dieser Umorientierung das gesetzgebende Erkenntnissubjekt seine allein herrschende Position. In den Systemen von Schelling und Hegel wird die Polarität von transzendentelem Subjekt und selbständiger Natur dahingehend überwunden, daß das Subjekt und seine Genese selber eingefügt werden in den umfassenden Entwicklungsgang der Natur. Deren innere Selbstgestaltung, Selbstdifferenzierung und Reflexivwerdung wird dann bei Hegel bis zu dem Punkt geführt, wo sie sich als Natur aufhebt und zur Vorgeschichte des Geistes herabsetzt. Indessen kommt es darauf an, diesen Schritt richtig zu fassen. Es ist ein Schritt der Darstellung eines systematischen Zusammenhangs, nicht der realen Genese eines Höheren aus einem Tieferen. Es ist eine Darstellung, die in ihrem Resultat den Grund aufweist, der in Wahrheit schon dem Anfang zugrunde liegt: Die für Hegels ganzes

Denken göltige Figur, wonach das scheinbar Erste und Unmittelbare als Vergegenständlichung und nicht-durchschaute Vermittlung sich erweist, wird von ihm auch auf das Verhältnis des Geistes zu seinem naturalen Vorstadium appliziert. So kehrt die Vertiefung des Naturdenkens zum Subjekt zurück, doch nicht mehr als abstrakter Instanz einer transzendentalen Erkenntnisfunktion, sondern zu dem metaphysisch verstandenen Begriff eines Geistes, der sich als letzte Substanz aller Wirklichkeit behauptet.

An diesem Punkt angelagt, ist die Perspektive umzukehren: Zu fragen ist nicht mehr, wie wir von der Natur zum Geist kommen, sondern wie wir im Medium des Geistes — genauer der Kunst — auf Natur stoßen. Dabei handelt es sich nicht um eine bloße Umkehrung der Betrachtungsperspektive, vielmehr interessiert, inwiefern in der Sache selber eine gegenläufige Bewegung und Verweisung stattfindet.

3. Die Kunstanschauung des Idealismus

a) Hegel: Der Vorrang der Kunst vor der Natur und die Grenze der Kunst

Alle drei Autoren stehen nicht nur für prominente Positionen der Naturphilosophie, sondern desgleichen der philosophischen Ästhetik. Ich will daraus nur einzelne Aspekte herausheben, die mir im Horizont des Naturbezugs von besonderem Interesse scheinen, und ich setze dabei, in historischer Umkehrung, mit dem Endpunkt ein, um von ihm aus der Linie einer sukzessiven Rehabilitierung des Naturgedankens zu folgen.

Das Thema »Kunst und Natur« kommt in der philosophischen Ästhetik in zwei verschiedenen Fragestellungen zur Sprache. Die eine betrifft das seit der Antike debattierte Nachahmungsverhältnis zwischen Kunst und Natur, das bei Hegel (wie bei anderen modernen Autoren) nicht mehr die ursprüngliche Bedeutung einer Strukturentsprechung zwischen den Hervorbringungsweisen der Kunst und der Natur hat, sondern das Abbildverhältnis gegenüber den Naturgebilden (als Objekten) betrifft und entsprechend für die Theorie von untergeordneter Bedeutung ist. Das andere Thema ist der spezifisch neuzeitliche Bezug von Naturschönheit und Kunstschönheit, der bei Hegel vor dem Hintergrund der generellen Hierarchie zwischen Geist und Natur so bestimmt wird, daß Kunstschönheit als »die aus dem Geiste geborene und wiedergeborene Schönheit« höher stehe als die Schönheit der Natur.⁴⁶ Begründet wird die Höherwertigkeit der Kunst nicht durch den Eigenwert der menschlichen Schöpfungskraft, sondern durch den Wahrheitsgehalt des Dargestellten; Schönheit, Leitbegriff des Ästhetischen, ist nicht Wohlgefälligkeit für die Sinne, sondern wird von Hegel als »das sinnliche Scheinen der Idee«⁴⁷ definiert, als Manifestation des Wahren, als *splendor veri*. Im Blick auf diesen Wahrheitsanspruch sind Naturgebilde den Gestalten des Geistes unterlegen. Die ontologische Defizienz der Natur

bedingt ihre wahrheitsmäßige und damit ästhetische Schranke: In ihr kommt weder die Selbstdifferenzierung eines Ganzen in seine Momente noch deren Zusammenfügung zur ideellen Einheit zur adäquaten Darstellung. Wohl gibt es Schönheit in der Natur, vor allem im Lebewesen, welches das organische Zusammenspiel von Teilen und Ganzem beispielhaft verkörpert. Doch bleibt solche Schönheit doppelt begrenzt, sofern das Natürliche »weder schön für sich selber, noch aus sich selbst als schön«⁴⁸ produziert ist. Für die Selbsterkenntnis des Geistes bildet Natur, wie vollkommen sie auch sei, keinen Spiegel: Wie die theoretische Naturbetrachtung kommt die »Anschauung der Natur als schöner« nicht über die »Ahnung des Begriffs«, der wahren Einheit, hinaus.⁴⁹ Die regelmäßige Struktur des Kristalls, der symmetrische Aufbau eines Organismus, das harmonische Zusammenspiel von Farben, Größen und Tönen vermag in der Natur nicht als Selbstexplikation eines Inneren, einer Seele, zur Darstellung zu kommen. Erst die menschliche Gestalt enthält die Durchdringung von innerem Wesen und äußerer Gestalt, die sinnliche Manifestation des Wahren; sofern diese Durchdringung den Gradmesser der Kunst überhaupt abgibt, bildet die plastische Darstellung der Individualität, exemplarisch die griechische Skulptur, den unüberbietbaren Höhepunkt schöner Kunst — »Schöneres kann nicht sein und werden.«⁵⁰

In einem weiteren Horizont allerdings wird auch diese Schönheit relativiert. Kunst wird von Hegel in einer grundsätzlich geschichtlichen Perspektive wahrgenommen, in der sie die drei Stufen der symbolischen (z. B. ägyptischen), klassischen (griechischen) und romantischen (christlichen) Kunst umgreift. Dabei gehört es zur Eigentümlichkeit dieses Rasters — etwa im Gegensatz zur historischen Entwicklung in Politik, Religion oder Philosophie —, daß nicht das Ende, sondern die Mitte den Kulminationspunkt bildet: Das dritte Stadium verkörpert zwar keine höhere Schönheit, doch eine höhere Wahrheit des Geistes. Der Mangel der vollendeten Schönheit ist das Verbleiben im Sinnlichen, ist das Medium der Kunst selber: In diesem kann der Mensch nur als plastische Individualität, nicht in der »Tiefe und Unendlichkeit des Subjektiven« zur Darstellung gelangen.⁵¹ Diese Schranke wird auf zwei Wegen überstiegen: im Hinausgehen über die Kunst ins Reich des Gedankens, in Religion und Philosophie, oder in der kunstimmanenten Transzendierung der klassischen Übereinstimmung von Form und Gehalt; romantisch-christliche Kunst ist eine Darstellung subjektiver Innerlichkeit, die aber in ihrer ästhetischen Geltung hinter das klassische Ideal zurückfällt. Für beides gilt die Grundthese vom Vergangenheitscharakter der Kunst: Kunst ist nicht mehr »auf der Höhe der Zeit«,⁵² nicht mehr die höchste Form, in welcher sich menschliche Selbstverständigung Ausdruck verleiht. Interessant ist indessen in unserem Zusammenhang, daß sich auch dieses Höhere, die freie Subjektivität, gerade im Rahmen der Ästhetik problematisiert findet. Dies gilt einerseits für den verabsolutierten modernen Subjektivismus, wie ihn Hegel in einem Strang der Gegenwartskunst vor Augen hat

und in der Kritik der romantischen Ironie zur Sprache bringt: Hier offenbart sich die gänzliche Ablösung des Subjekts von seinen metaphysischen und natürlichen Grundlagen als Indiz der Falschheit.⁵³ Gleichmaßen symptomatisch ist ein anderes Motiv, das Hegel im Übergang von der klassischen zur romantischen Kunst ansiedelt: Mehr als einmal vermerkt er den »stillen Zug der Trauer«, der den »Götterbildern der Alten selbst bei der bis zur Lieblichkeit vollendeten Schönheit« innewohnt.⁵⁴ Es ist die Trauer über den bevorstehenden Untergang: Der Übergang von der schönen Individualität zur Subjektivität ist *auch* unwiederbringlicher Verlust. Im Motiv der Trauer klingt das Bewußtsein der Verlustbilanz an, die mit der Emanzipation zum modernen Subjekt einhergeht. Es ist kein Zufall, daß sich die Ambivalenz der Moderne gerade im Ästhetischen zu Wort meldet — in jener Dimension, deren Vollendung dem Prinzip der Subjektivität vorgelagert bleibt. Kunst, ihrer Grundbestimmung nach Hervorbringung des Subjekts, ist gleichwohl nicht *reiner* Ausdruck der Subjektivität. Neben der dezidierten Höherwertung der aus dem Geist geschaffenen Kunst gegenüber der Natur enthält Hegels Ästhetik eine bemerkenswerte Selbstrelativierung des Subjekts innerhalb der Kunst selber.

b) Schelling: Kunst als Vereinigung von Freiheit und Natur

Von den Einschränkungen, denen sie bei Hegel unterliegt, scheint Kunst bei Schelling frei. Kunstphilosophie, bei Hegel der Religion und Philosophie untergeordnet, bildet den Abschluß in Schellings *System des transzendentalen Idealismus*. Zur Schlüsselfigur wird Kunst, weil in ihr das Systemprogramm selber zu seinem Abschluß kommt. In dessen Fluchtpunkt steht die Konvergenz von Transzendentalphilosophie und Naturphilosophie, die Harmonie zwischen ideeller und reeller Welt, die letztlich auf die Identität zwischen dem bewußten subjektiven Hervorbringen und der bewußtlosen Tätigkeit der Natur verweist. Diese Koinzidenz wird zweifach erfahren, in der Naturteleologie und in der Kunst, die ähnlich wie bei Kant spiegelbildlich aufeinander verweisen: Naturprodukte erscheinen als zweckmäßig hervorgebracht, Kunstwerke als naturerzeugt. Der Vorzug der Kunst ist, jenes Zusammenfallen, das in der Natur real gegeben ist, im Prinzip der Transzendentalphilosophie selber, im Subjekt, faßbar werden zu lassen: Wie Natur als »bewußtlose Poesie«,⁵⁵ so ist Kunst als selbstbewußte Natur tätig.

Die Verwurzelung künstlerischen Tuns in einer dem Subjekt vorausliegenden Natur weist Schelling im Akt des Produzierens auf, der sich als ein vom Subjekt weder intendierter noch beherrschter Schöpfungsakt vollzieht. Künstlerisches Gelingen, als Vereinigung von Freiheit und Natur, ist ein objektives Geschehen, durch welches das Subjekt sich selbst »überrascht und beglückt« fühlt und das es nur »gleichsam als freiwillige Gunst einer höheren Natur ansehen« kann.⁵⁶ Schöne Kunst vereinigt in sich den Akt des re-

flektierten Hervorbringens und etwas, das nicht gelernt oder durch Übung erworben, »sondern allein durch freie Gunst der Natur angeboren sein kann.«⁵⁷ Es ist dies die Kraft des Genies, über welche Kunst an der Schöpfungspotenz der Natur selber teilhat. In seiner Rede *Über das Verhältnis der bildenden Künste zu der Natur* (1807) beleuchtet Schelling diesen Zusammenhang im Kontext des klassischen Diktums von der Kunst als Nachahmung der Natur. Gegen die neuere (auch von Winckelmann vertretene⁵⁸) vergegenständlichende Interpretation der aristotelischen Formel möchte Schelling deren ursprünglichen Sinn wieder herstellen und die tätige Natur, die *natura naturans*, nicht das verfestigte Naturgebilde als Gegenstand der Nachahmung herausstellen. Natur als tätige, »ewig schaffende Urkraft der Welt« ist »Vorbild und Urquelle« der bildenden Kunst.⁵⁹ Mit anderer Wertung als bei Hegel erblickt der Geist in der Natur die eigene Vergangenheit, das Zeugnis einer noch unbewußten Kunst — ein »Gedicht, das in geheimer wunderbarer Schrift verschlossen liegt«, dessen Rätsel sich löst, sobald wir »die Odyssee des Geistes darin erkennen, der wunderbar getäuscht, sich selber suchend, sich selber flieht.«⁶⁰ In der Kunst aber wird das Verschllossene offenbar: Eben deshalb ist sie »dem Philosophen das Höchste, weil sie ihm das Allerheiligste gleichsam öffnet, wo in ewiger und ursprünglicher Vereinigung gleichsam in Einer Flamme brennt, was in der Natur und Geschichte gesondert ist ...«⁶¹

Darin eignet der Kunst eine Offenbarungspotenz, in der sie von keiner anderen Gestalt des Geistes, weder der Philosophie noch der Religion, überboten wird. Vielmehr wird Kunst zum Organ des realen Allgemeinwerdens des philosophischen Gedankens. Im abschließenden Entwurf einer neuen Mythologie⁶² wird der inhaltliche Abschluß des Systems durch die Kunst gleichsam auf eine Metaebene gehoben und selber der Kunst unterstellt: Zur Pointe der ästhetischen Fokussierung des Systems gehört dessen eigene Transposition ins Medium des Künstlerischen, in dem das Denken allein reale Allgemeinheit erlangen, ein wirkliches Einswerden des Geistes mit sich bewirken kann.

c) Kant: Kunst als Einheit des Menschen mit der Natur

Die Verweisung zwischen Naturteleologie und Kunst bei Schelling hat ihr Vorbild in Kants *Kritik der Urteilskraft*. In dieser hat die Spiegelung zwischen der als Kunst agierenden Natur und der als Natur wirkenden Kunst nicht im gleichen Sinn systemabschließende Funktion; doch geht sie womöglich tiefer in der Auslotung des menschlichen Naturverhältnisses. Drei Aspekte seien hervorgehoben.

Als erstes fällt Kants Bemühen auf, das Ästhetische in einer nicht-subjektivistischen Weise zu bestimmen. Schönheit ist im Gegensatz zu anderen Wertprädikaten (wie angenehm, nützlich, gut) weder vom subjektiven Affi-

ziertsein noch von einem subjektiven Interesse her definiert. Das ästhetische Urteil, das zwar inhaltlich auf unseren Geschmack und unser Wohlgefallen bezogen ist, artikuliert einen Anspruch auf Objektivität und transsubjektive Geltung. Als Ursprung künstlerischer Hervorbringung schließlich bringt Kant wie Schelling das Genie ins Spiel, wobei es ihm nicht primär um die Fähigkeit zur Schaffung eines Werks, sondern vorrangig um die Fähigkeit zur Regelsetzung geht: Das Genie erzeugt Werke, die »exemplarisch« sind, d. h. für andere als »Richtmaß oder Regel der Beurteilung« dienen — eine Fähigkeit, die nicht über die eigene Tätigkeit Aufschluß zu geben vermag, sondern selber »als *Natur*« wirkt.⁶³

Das ästhetische Erleben bringt Kant in Anknüpfung an eine antike Unterscheidung in zwei verschiedenen Gestalten zur Sprache, deren Differenz gerade im Blick auf das Naturverhältnis von Interesse ist: als Erfahrung des Erhabenen und des Schönen. Als erhaben wird das Große, Mächtige, Unbegrenzte erfahren, das sich unserem Fassungsvermögen entzieht und uns als fremd, teils bedrohlich entgegentritt. Die majestätische Natur, der unbegrenzte Himmel, der tobende Sturm bringen beispielhaft das Moment der Eigenständigkeit im Ästhetischen zum Tragen, das Übersteigen der menschlichen Verfügung und das Freisein von jeder Instrumentalisierung, jeder pädagogischen oder moralischen Zwecksetzung. Kognitiv ist es die Erfahrung eines Inkommensurablen — »zweckwidrig für unsere Urteilskraft, unangemessen unserem Darstellungsvermögen« —, wobei der Reiz der ästhetischen Vergegenwärtigung in der gleichwohl stattfindenden, gleichsam indirekten Darstellung der Nichtdarstellbarkeit liegt.⁶⁴ Affektiv ist es das Konfrontiertsein mit einem unsere Integrationskraft Sprenghenden, einerseits dem unermeßlich Großen (dem »mathematisch Erhabenen«), mit dessen Vorstellung wir »jeder Zeit eine Art von Achtung« verbinden, andererseits dem Übermächtigen (dem »dynamisch Erhabenen«), das als furchterregend erlebt wird.⁶⁵ Die Erfahrung des Erhabenen expliziert eine Tiefenschicht unseres Wirklichkeitsverhältnisses in der Spannung von Chaos und Ordnung, Angst und Sicherheit; es ist eine Ambivalenz, die gerade auch in der Natur gegeben sein kann, die dem Menschen einerseits als Fremde, andererseits als Heimat gilt.

In anderer Färbung kommt die Erfahrung von Objektivität im Erlebnis des Schönen, exemplarisch der schönen Natur, zum Ausdruck. In dieser ist eine Schönheit im Spiel, die sich nicht rein ästhetisch mit Bezug auf die wahrnehmbare Gestalt definieren läßt, sondern welche ontologische Annahmen über den Gegenstand, und dies als integratives Moment des Erlebens, einschließt. Dies zeigt das Experiment der Täuschung: Wenn man einen Naturbetrachter

»insgeheim hintergangen und künstliche Blumen ... in die Erde gesteckt, oder künstlich geschnitzte Vögel auf Zweige von Bäumen gesetzt hätte, und er darauf den Betrug entdeckte, [so würde] das unmittelbare Interesse, was er vorher daran nahm, alsbald verschwinden ... Daß die Natur jene Schönheit hervorgebracht hat:

Dieser Gedanke muß die Anschauung und Reflexion begleiten; und auf diesem gründet sich allein das unmittelbare Interesse, was man daran nimmt;«⁶⁶

»es muß Natur sein, oder von uns dafür gehalten werden, damit wir an dem Schönen als einem solchen ein unmittelbares Interesse nehmen können.«⁶⁷

Was hier zum Ausdruck kommt, ist die Erfahrung der Objektivität, des von sich her Bestimmtheits der Natur als Natur. Naturschönheit verkörpert stellvertretend einen Wesenszug des Schönen, den Kant in analoger Weise für Kunst selber geltend macht: »Schöne Kunst ist eine Kunst, sofern sie zugleich Natur zu sein scheint.«⁶⁸ Ein Kunstwerk muß zwar als Kunstwerk auftreten;

»aber doch muß die Zweckmäßigkeit in der Form desselben von allen Zwängen willkürlicher Regeln so frei scheinen, als ob es ein Produkt der bloßen Natur sei ... Also muß die Zweckmäßigkeit im Produkt der schönen Kunst, ob sie zwar absichtlich ist, doch nicht absichtlich scheinen; d.i. schöne Kunst muß als Natur *anzusehen* sein, ob man sich ihrer zwar als Kunst bewußt ist.«⁶⁹

So kehrt das Als-ob der Teleologie in der Kunst in spiegelbildlicher Umkehrung wieder. Diese Erfahrung ist von höchster Bedeutung für die Selbstsituierung des Menschen in der Natur. Es gehört gleichsam zum Gehalt der Erfahrung des Schönen, daß sie Erfahrung eines Nicht-Verfügbaren ist. Diese erschöpft sich nicht in der inneren Stimmigkeit der Qualitäten und Formen. Sie ist Erfahrung eines Zusammenstimmens von Gegenstand und subjektivem Vermögen, welches Zusammenstimmen als ganzes in irreduziblem Sinn ein Gegebenes, nicht selber Hergestelltes ist. Erfahren wird im Blick auf das ästhetische Wohlgefallen eine Art Entgegenkommen von seiten der Natur, ähnlich wie es die Naturteleologie mit Bezug auf unsere theoretische Ganzheitswahrnehmung enthielt. Darin gerät das ästhetische Interesse an Schönheit in die Nähe des moralischen Gefühls, welches ein Interesse am Dasein des Guten impliziert. Vernunft muß daran interessiert sein, »daß die Ideen ... auch objektive Realität haben« und folglich an jeder Äußerung der Natur ein Interesse nehmen, welche uns in dieser eine »gesetzmäßige Übereinstimmung ihrer Produkte« zu unserem ästhetischen Wohlgefallen oder »eine dieser ähnliche Übereinstimmung« erkennen läßt.⁷⁰ Dieses Interesse macht klar, wieso Natur nicht durch Kunst substituierbar ist, da diese als Erzeugnis des Menschen gerade kein solches Entgegenkommen von seiten des Wirklichen demonstrieren kann. Nicht daß wir der schönen Erscheinung eine moralische Idee beigesellen können, sondern daß Natur sich von sich aus »zu einer solchen Beigesellung qualifiziert, die ihr also innerlich zukommt, interessiert unmittelbar.«⁷¹ Diese ontologische Eigenart, nicht eine ästhetische Qualität ist es, die den »Vorzug der Naturschönheit vor der Kunstschönheit«⁷² begründet und darüber hinaus einen innersten Kern der Erfahrung des Schönen überhaupt ausmacht. Bleibt Natur bei Hegel der künstlerischen Offenbarung unterlegen und versteht Schelling die Kunst als Ort der Vereinigung mit der Natur, der Einheit von menschlichem Hervorbringen und natürlicher Schöpfungskraft, so macht Kant darüber hinaus eine Einheit geltend, die von der Natur selber getragen, durch sie geleistet

wird. Führt die theoretische Perspektive in der *Kritik der Urteilskraft* zur Hypothese einer umfassenden Teleologie gleichsam zugunsten unseres praktischen Selbstverständnisses — damit wir uns als moralische Subjekte und Weltwesen zugleich verstehen können —, so verweist die Ästhetik in stärkerem Sinn auf eine reale Erfahrung. Das Schöne wird zur paradigmatischen Erfahrung einer Wirklichkeit, die dem Menschen von sich aus die Möglichkeit einer theoretischen und praktischen Übereinstimmung mit ihr gewährt, die Erfahrung einer Natur, welche sich dem Menschen gleichsam als Ort seines Daseins anbietet, wie es Kant in einer nachgelassenen Reflexion treffend festhält: »Die schönen Dinge zeigen an, daß der Mensch in die Welt passe.«⁷³

Anmerkungen

- 1 Die Ausnahme im Rahmen der gängigen Gegensätze bildet die Opposition Natur – Gnade, wo menschliches Handeln mit auf die Seite der »bloßen« Natur rückt.
- 2 M. Heidegger: *Wegmarken*, Frankfurt a. Main 1967, S. 309.
- 3 I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft* B XIII.
- 4 A.a.O., B XIII f.
- 5 V. Gerhardt und F. Kaulbach: *Kant*, Darmstadt 1979, S. 55. Kaulbach hat diesen Gegensatz mit Bezug auf die Philosophiegeschichte insgesamt als Wechselspiel zwischen den Begriffen einer freien und einer gefesselten Natur herausgearbeitet: F. Kaulbach: *Philosophie der Beschreibung*, Köln, Graz 1968.
- 6 Erste Fassung der Einleitung in die *Kritik der Urteilskraft*, in: Kant: *Werke in sechs Bänden*, hrsg. von W. Weischedel, Wiesbaden 1956-1966 (Nachdruck Darmstadt 1963-1964; seitenidentische Ausgabe in 12 Bänden, Frankfurt a. Main 1968 [abgekürzt: Kant: *Werke*]), Bd. 5, S. 181.
- 7 A.a.O., § 45.
- 8 A.a.O., S. 178 pass.
- 9 A.a.O., S. 185 f.
- 10 A.a.O., S. 190.
- 11 A.a.O., S. 213 f.
- 12 A.a.O., S. 213; vgl. »Über den Gebrauch teleologischer Prinzipien in der Philosophie«, a.a.O., S. 166 f.
- 13 A.a.O., § 75.
- 14 A.a.O., § 78.
- 15 A.a.O., S. 194 f.
- 16 Vgl. a.a.O., §§ 69 ff.
- 17 Vgl. a.a.O., § 48.
- 18 Vgl. a.a.O., § 83.
- 19 Vgl. a.a.O., §§ 85 f.
- 20 Vgl. a.a.O., § 87.
- 21 *Friedrich Wilhelm Joseph von Schellings sämtliche Werke*, 1. Abteilung Bd. 1-9, 2. Abteilung Bd. 1-14 (durchgehend als Bd. 1-14 zitiert), Stuttgart, Augsburg 1856-1861 [abgekürzt: Schelling: *Werke*], Bd. 4, S. 77. Die einschlägigen Hauptschriften sind: *Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie* (1799: Bd. 3, S. 269-326); *System des transzendentalen Idealismus* (1800: Bd. 3, S. 327-634); *Allgemeine Deduktion des dynamischen Prozesses* (1800: Bd. 4, S. 1-78).
- 22 A.a.O., Bd. 10, S. 94.
- 23 A.a.O., Bd. 4, S. 78.
- 24 A.a.O., Bd. 3, S. 331.
- 25 A.a.O., Bd. 3, S. 331, 342.
- 26 Interessant wäre im weiteren Horizont des Naturverständnisses, diese Doppelrichtung auch als thematische, nicht nur logische zu reflektieren: Wie die Natur aus der Perspek-

tive des Menschen, seines Handelns und Erkennens, so ist der Mensch aus der Perspektive der Natur (als ihr Produkt, Zweck, Störfaktor etc.) zu betrachten.

- 27 A.a.O., Bd. 4, S. 76.
- 28 Vgl. a.a.O., Bd. 3, S. 277.
- 29 A.a.O., S. 283 f.
- 30 A.a.O., S. 13.
- 31 A.a.O., S. 305.
- 32 A.a.O., S. 288.
- 33 Vgl. a.a.O., S. 326.
- 34 A.a.O., S. 306.
- 35 Vgl. a.a.O., S. 326.
- 36 G. W. F. Hegel: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, 2. Teil: Naturphilosophie*, in: G. W. F. Hegel: *Werke in 20 Bänden*, hrsg. von K. M. Michel und E. Moldenhauer, Frankfurt a. Main 1970/71 [abgekürzt: Hegel: *Werke*], Bd. 9, § 384 Anm.
- 37 A.a.O., § 244 Zusatz.
- 38 A.a.O., § 377 Zusatz.
- 39 A.a.O., § 376 Zusatz.
- 40 A.a.O., § 247 Zusatz.
- 41 G. W. F. Hegel: *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, in: Hegel: *Werke*, Bd. 12, S. 30; vgl. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, in: Hegel: *Werke*, Bd. 7, § 7.
- 42 Hegel: *Werke*, Bd. 9, § 248.
- 43 A.a.O., § 250.
- 44 A.a.O., § 374.
- 45 G. W. F. Hegel: *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, in: Hegel: *Werke*, Bd. 12, S. 31.
- 46 G. W. F. Hegel: *Vorlesungen über die Ästhetik*, in: Hegel: *Werke*, Bd. 13, S. 14.
- 47 A.a.O., S. 151.
- 48 A.a.O., S. 167.
- 49 A.a.O., S. 174.
- 50 Hegel: *Werke*, Bd. 14, S. 128.
- 51 Vgl. a.a.O., S. 461.
- 52 A.a.O., S. 328.
- 53 Vgl. Hegel: *Werke*, Bd. 13, S. 93 ff; Bd. 14, S. 231 ff.
- 54 Hegel: *Werke*, Bd. 14, S. 108.
- 55 Schelling: *Werke*, Bd. 3, S. 349.
- 56 A.a.O., S. 615.
- 57 A.a.O., S. 618.
- 58 Vgl. a.a.O., Bd. 7, S. 294 f.
- 59 A.a.O., S. 293.
- 60 A.a.O., Bd. 3, S. 628.
- 61 A.a.O.
- 62 Ähnlich im *Ältesten Systemfragment des deutschen Idealismus von 1796*, das — ungeachtet der kontroversen Urheberschaft (Schelling, Hölderlin, Hegel) — eine zu dieser Zeit noch gemeinsame Position Hegels und Schellings definiert (vgl. Hegel: *Werke*, Bd. 1, S. 234 ff).

- 63 Vgl. I. Kant: *Kritik der Urteilskraft*, § 45.
- 64 Vgl. a.a.O., § 23.
- 65 Vgl. a.a.O., § 25.
- 66 A.a.O., § 42.
- 67 A.a.O.
- 68 A.a.O., § 45.
- 69 A.a.O.
- 70 A.a.O., § 42.
- 71 A.a.O.
- 72 A.a.O.
- 73 *Reflexion* 1820a, in: I. Kant: *Gesammelte Werke*, hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Bd. 1 ff, Berlin 1902 ff, Bd. 16, S. 127.