

Natur und Leben in der deutschen Geistesgeschichte

Jörg JANTZEN

Das Thema „Natur und Leben in der deutschen Geistesgeschichte“ stellt eine grosse Herausforderung dar. Es verlangt den Blick auf ein geschlossenes Ganzes.

Und sogleich machen sich gewichtige Bedenken geltend: Ab wann und aufgrund welcher Kriterien koennen wir von „deutscher“ Geistesgeschichte sprechen? Und inwiefern zieht sich spezifisch Deutsches durch die Geschichte von Kunst - Literatur, Musik, Malerei und Plastik, Architektur -, von Philosophie und religioesem Glauben, von Formen sozialen Lebens?

Und bei dieser Aufzaehlung von Geschichte (bzw. Geschichten) wird sofort auch der Begriff der "Geistesgeschichte" fraglich. Er ist nicht selbstverstaendlich.

Und er ist in gewisser Weise ein deutscher Begriff, der seine wesentlichen Bestimmungen durch den deutschen (!) Idealismus und in dessen Gefolge erhalten hat.

Natuerlich gibt es Vorgaenger: Montesquieu spricht vom „Geist der Gesetze“ („De l'esprit des loix“, 1748), Voltaire von den „Sitten und dem Geist der Nationen“ („Sur les moeurs et l'esprit des Nations“, 1756); das sind programmatische Absagen an Annalistik, Polyhistorie und sogenannte pragmatische Geschichtsschreibung (noch Schelling wird sich in seinen Vorlesungen ueber „Die Methode des akademischen Studiums“, 1803, damit auseinandersetzen). Auch Vico ist hier zu nennen, insistiert er doch - vielleicht als erster - auf einer inneren Gesetzmæssigkeit im Gang der Geschichte der Voelker („Scienza nuova intorno alla natura delle nazioni“, 1725; man beachte die terminologische Naeh von „natura“ zu „esprit“).

Zumal im deutschen Sprachraum wird die Rede vom „Geist“ eines - ganz allgemein gesagt - geschichtlichen Gegenstands aufgenommen und vertieft. Bedeutend ist vor allem Herder, der „Geist und Herz unsrer Zeit“ anruft .und generell einen „Geist der Zeit, des Landes, der Stufe des Menschengeschlechts“ vor Augen stellt („Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit“, 1774, in: Werke in zwei Baenden, 2. Bd., hsg. von K.-G. Gerold, Muenchen 1953, 15); bezeichnend auch der Titel „Vom Geist der Ebraeischen Poesie“ (Dessau 1782) und die Rede von einem „Allgemeingeist Deutschlands“ in der Idee und Vorstellung von einem „Patriotischen Institut“ eben zur Foerderung und Verdeutlichung eines solchen allgemeinen Geistes (a.a.O., 512 ff.).

Und die wesentlich von Reinhold angestossene neuere Philosophiegeschichte als einer Geschichte nicht bloss von Meinungen und ihrer Aufzaehlung (wie noch bei Brucker), sondern einer - in einem Inneren systematischen - Entwicklung, wird dann von Tiedemann und Fuelleborn nicht zufaellig unter dem Titel „Geist“ dargestellt und thematisiert („Geist der speculativen Philosophie“, 1791-1797; „Was heisst den Geist einer Philosophie darstellen“, in: Beitræge zur Geschichte der Philosophie, hsg. von

G.G. Fuelleborn, 1795, 192). „Geist“ bedeutet hier so viel wie das Innere, Eigentliche, Wesentliche und zugleich auch Lebendige und Treibende einer insofern als solcher aufgefassten Entwicklung.

Der deutsche Idealismus, repräsentativ fuer die Romantik, nimmt den Gedanken des „Geistes“ auf, um ihn mit der christlich-spekulativen Tradition (vgl. L. Geldsetzer: Art. Geistesgeschichte, Hist. Woerterbuch d. Ph., Bd. 3, 1974, Sp. 208), zu verbinden. Darin fließt ein die Aufnahme und zugleich Ueberwindung Kants: Das idealistische Denken will die Kantischen Distinktionen - Verstand und Vernunft usw. - ueberwinden bzw. herleiten.

Schelling konzipiert die Herleitung im „System“ von 1800 als „Geschichte des Selbstbewusstseins“, deren Epochen in der Geschichte der Natur objektiviert vor Augen liegt. Vor welchen Augen?

In dem hochbedeutenden, dem „System“ vorangehenden Text „Allgemeine Uebersicht“ (1797/98) klaert Schelling das Subjekt, das hier aus nicht weiter zu eroerternden Gruenden „Geist“ heisst, ueber sich selbst auf. In dieser - richtigerweise gesagt - Reflexion erkennt der Geist sich als unablaessige Taetigkeit, als stetes Bestreben,

„fuer sich selbst endlich, d.h. seiner selbst bewusst zu werden. Alle Handlungen des Geistes gehen also darauf, das Unendliche im Endlichen darzustellen. Das Ziel aller dieser Handlungen ist das SelbstBewusstseyn, und die Geschichte dieser Handlungen ist nichts anders, als die Geschichte des SelbstBewusstseyns.“ (AA I 4, 109).

Diese Geschichte ist nicht ohne Ort. In der „Allgemeinen Uebersicht“ benennt Schelling ihn als „Seele“ (vielleicht in der Erinnerung an Platons „Sophistes“ und „Philebos“). Seele bedeutet unendliche Selbstanschauung:

„Was aber die Seele anschaut, ist immer ihre eigne, sich entwickelnde, Natur. Ihre Natur ist aber nichts anders, als jener oft angezeigte Widerstreit, den sie in bestimmten Objecten darstellt. So bezeichnet sie durch ihre eignen Producte, fuer gemeine Augen unmerklich, fuer den Philosophen deutlich und bestimmt den Weg, auf welchem sie allmaehlig zum SelbstBewusstseyn gelangt. Die aessere Welt liegt vor uns aufgeschlagen, um in ihr die Geschichte unsers Geistes wieder zu finden.“ (ebd. 110).

Die Natur, die sogenannte aessere Welt, ist dem Geist Darstellung seiner selbst, d.h. Organisation und Leben (ebd. 115). Darauf muessen wir noch zurueckkommen. Aber hier ist zunaechst festzuhalten, dass der Begriff der „Geistesgeschichte“, den Friedrich Schlegel dann fixieren wird („Geschichte der alten u. neuen Lit.“ Krit. Ausgabe hg. von E. Behler, Bd. 6, 119), transzendental begruendet ist. „Alle Systeme, Ideen und Meinungen sind Offenbarungen Eines Geistes, und durch diesen in sich selbst verbunden. Ihre Einheit ist keine von aussen durch irgend einen Begriff ihnen aufgedrungene, sondern ihnen unmittelbar eingeboren“, schreibt der Schellingianer Friedrich Ast und

kennzeichnet die Einheit des Geistigen als Organismus und hoheres Leben („Grundriss einer Geschichte der Philosophie“, 1807, 3). Damit paraphrasiert er die Grundüberzeugung Schellings etwa in den Vorlesungen über die „Methode des akademischen, Studiums“, wo es einmal prägnant heisst, dass das wahre, organische Leben aller Teile des Wissens „des Lebensprinzips des gemeinschaftlichen Geistes (bedarf), der aus der absoluten Wissenschaft kommt“ (SW V 230; vgl. u.a. 280 ff., 302 ff.).

Der Vollständigkeit halber sei natürlich noch auf Hegel verwiesen, der hier nur mit dem Satz zitiert sei, „dass Ein Geist nur ist, der sich in verschiedenen Momenten manifestiert und auslegt“ (Werke, hg. von H. Glockner, Bd. 17, 81). Dazu und über die Wirkung in einer bis heute hegelianisch bestimmten (Geistes-) Geschichtsschreibung wäre viel zu sagen.

Endlich aber bezieht der Begriff der „Geistesgeschichte“ einen bestimmten Sinn auch aus der Entgegensetzung zur „Naturgeschichte“ oder besser gesagt aus der Entgegensetzung von „Natur-“, und „Geisteswissenschaft“. Dilthey hat sie wesentlich begründet, bzw.: Er hat der Naturwissenschaft und ihrem Anspruch darauf, eben (und in gewisser Weise allein) Wissenschaft zu sein, die Geisteswissenschaft(en) auch als Wissenschaft vorgestellt und ihr gegenüber begründet.

Der mit dem Begriff der „Geisteswissenschaft(en)“ verbundene Wissenschaftsanspruch führt - als Anspruch einer Hermeneutik - zurück in die idealistische Philosophie und ihren Begriff von Wissenschaft.

Exkurs

W. Dilthey: Einleitung in die Geisteswissenschaft, 1883; Dilthey fusst auf J. G. Droysens Historik (hg. v. R. Huebner, Repr. 1974), vgl. insgesamt S. Jordan: *Geschichtstheorie in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts*, 1998; F. Meinecke: J.G. Droysen, in: *Historische Zeitschrift* 141, 1929, 249/287. – Meinecke steht in Diltheys Tradition, s. das epochale Werk: *Die Entstehung des Historismus*, 1936; Meinecke weist Goethe in dem Zusammenhang zentrale Bedeutung zu; vgl. S. 611: „Die Methode, die er (d.i. Goethe) für die Erforschung der Natur angab, sie ‚nicht gesondert und vereinzelt vorzunehmen, sondern sie wirkend und lebendig, aus dem Ganzen in die Teile strebend darzustellen‘ (Paralip. zu Annalen), war auch für die geschichtliche Welt gültig.“ Meinecke bestimmt den Historismus als „zunächst nichts anderes als die Anwendung der in der grossen deutschen Bewegung von Leibniz bis zu Goethes Tode gewonnenen neuen Lebensprinzipien auf das geschichtliche Leben.“ (a.a.O. S. 2). ‚Historismus‘ bedeutet gleichsam eine andere Facette von ‚Geistesgeschichte‘. In dem Zusammenhang ist Meineckes Hinweis auf Ranke (in der beigegebenen „Gedächtnisrede, gehalten am 23. Januar 1936 in der Preussischen Akademie der Wissenschaften“) bedeutend. „Reales und Geistiges sieht man untrennbar verschmolzen“, schreibt Meinecke im Blick auf Ranke, um diesen zu zitieren: „Das Real-Geistige, welches in ungeahnter Originalität dir plötzlich vor Augen steht, lässt sich von keinem höheren Prinzip ableiten“; es ist, so möchte man kommentieren, selbst Prinzip. Und in dem Zusammenhang (das „Politische Gespräch“ von 1836) spricht Ranke von einer „zu ahnenden

Erkenntnis der in der Tiefe waltenden, geistigen Gesetze“ (a.a.O. S. 624). Allgemeines und Besonderes, Individuelles, fließen zusammen, kommen ineins - dies „das Wesen des geschichtlichen Lebens (sic!)“ (a.a.O. S. 624 f.). Freilich: „Unerschöpflich in Bildsamkeit ist die menschliche Natur.' Zerfließt aber darum das geschichtliche Leben in ein blosses unendliches Meer?“ Utopie und Fortschrittsideologie versuchen der Unendlichkeit Einhalt zu gebieten (als Nachfahren teleologischen Denkens). Aber die Rede von einer „Weltfortschreitung“, um Goethes Ausdruck zu benutzen, denunziert Epochen und Individuen, setzt sie herab zu Vorstufen. „Ich aber behaupte:“, sagt Ranke dezidiert, „jede Epoche ist unmittelbar zu Gott, und ihr Wert beruht gar nicht auf dem, was aus ihr hervorgeht, sondern in ihrer Existenz selbst, in ihrem eigenen Selbst.“ Das ist, wie Meinecke bemerkt, das zweite der grossen Generalworte: es haelt Wert und Sinn des geschichtlichen Lebens fest (a.a.O. S. 624 f.).

II.

Auf den idealistischen, d.h. hier wesentlich Schellingschen Begriff von Wissenschaft und insbesondere historischer Wissenschaft ist noch einzugehen. Hier wollen wir festhalten: Leben und Natur sind der Geistesgeschichte, der (Geschichts-) Wissenschaft immanent und sozusagen a priorisch eingeschrieben.

Hier liegt die Differenz zu einer „history of ideas“ oder einer „Mentalitaetsgeschichte“ (vgl. P. Dinzelsbacher, hg.: Europäische Mentalitaetsgeschichte, 1993, Einleitung).

Die Differenz zu solchen Geschichten (bzw. Geschichtsschreibungen), zu Annalistik, Pragmatik usw. macht sehr schoen F. Gundolf im Vorwort zu seiner (durchaus epochalen) Untersuchung „Shakespeare und der deutsche Geist“ (Godesberg: Kuepper 1947) deutlich:

„Dieses Werk soll die Kraefte darstellen die Shakespeares Eindringen und Bild im deutschen Schrifttum bis zur Romantik bedingt haben und die durch sein' Eindringen geweckt und fruchtbar geworden sind. ... jenen Vorgang als ein einheitliches Werden: (nicht als eine Aufreihung von Folgen) darzustellen ist unsere nach Absicht und Methode neue Aufgabe: eine Geschichte lebendiger Wirkungen und Gegenwirkungen statt einer Chronik literarischer Fakten oder einer Psychologie von Autoren.... Auf das symbolisch Entscheidende kommt es ueberall an, auf die Ergreifung alles Wesentlichen. ... Was wirklich Tendenz gewesen, d. h. lebendige Bewegung, geht ein in den Lauf des Stromes, vermischt mit anderen Wellen, sie weiterdraengend und weitergedraengt von ihnen: nur wo der Fluss eine neue Richtung einschlaegt oder wo ein neuer Zustrom, (Einfluss!) seinen Gehalt, seine, Farbe veraendert - nur da sind die fuer seine Geschichte entscheidenden Punkte. ...

Geschichte hat es zu tun mit dem Lebendigen. Danach was jeder fuer das Lebendige haelt bestimmt sich seine besondere Geschichtsauffassung und seine Methode. „Darin was einer mit Vorsatz auslaesst und aufnimmt liegt bereits ein Urteil ueber das was er fuer lebendig haelt. Deshalb ist auch Methode nicht erlernbar und uebertragbar; sofern es sich darum handelt darzustellen, nicht bloss zu sammeln. Methode ist Erlebnisart, und keine Geschichte hat Wert die nicht erlebt ist: in diesem Sinn

handelt auch mein Buch nicht von vergangenen Dingen, sondern von gegenwaertigen: von solchen die unser eigenes Leben noch unmittelbar angehen. Es gilt (durch Darstellung, nicht durch Zensuren) zu scheiden zwischen Totem und Lebendigem, ja zwischen Toetendem und Belebendem der ganzen Ueberlieferung. Das ist Pflicht und Recht der Geschichte, die ebenso sehr Wille zum Bild wie Wissen des Stoffs sein soll. Dies Richter- und Sichteramt auszuueben mit eignem Blick auf den Rohstoff ohne vorgegebene methodische Einstellung, aus der alle Vorurteile stammen, ist die einzige Objektivitaet, d. h. Gerechtigkeit, die der begrenzte Mensch sich zutrauen - darf. Denn das eigene Lebensgefuehl ist schon inbegriffen im Lernen und Wissen eines jeden Lebendigen der mit seinem Gegenstand als etwas Lebendigem sich befasst“.

„Geschichte hat es zu tun mit dem Lebendigen“ - Gundolfs Satz fasst eine durchaus „deutsche“ Auffassung von Geschichte und Geschichtsschreibung praegnant zusammen (vgl. den Artikel „Geisteswissenschaften“ von M. Landmann in der Theologischen Realenzyklopaedie, Bd. 12, S. 259-273).

Sie wurzelt, so haben wir kurz gesehen, im Idealismus und ganz generell in der Romantik um 1800. Sie entdeckt die Natur als eine lebendige, und sie entdeckt damit zugleich die Geschichte als Vor-Geschichte und also auch lebendige. Novalis' „Heinrich von Ofterdingen“ ist dafuer ein beredtes Zeugnis, eine Reise in die Natur und die Geschichte. „Kunst und Geschichte hat mich die Natur gelehrt“, heisst es am Ende des 1799/1800 entstandenen Romanfragments (Werke und Briefe, hg. von A. Kellertat, 1962, S. 292).

Wackenroder, Tieck und eben auch Novalis (vor ihnen der Schweizer Bodmer, dem die erste Edition der Lieder der Manessischen Handschrift 1758 zu verdanken ist) finden mit der Natur auch die fruehe mittelalterliche (mittelhochdeutsche) Dichtung, den Minnesang zumal, und dann natuerlich Duerer.

Goethe geht ihnen epochal voran. Das beruehmte Tiefurter Fragment

„Die Natur“ (1782 oder 1783, zur Autorschaft vgl. Saemtl. Werke, Muenchner Ausgabe, Bd. 2.2, S. 872 ff.) sei ebenso genannt wie der durchaus parallele Text „Von deutscher Baukunst“ (1773), der Erwin von Steinbach und das gotische Strassburger Muenster feiert (vgl. „wie in Werken der ewigen Natur, bis aufs geringste Zaeserchen, alles Gestalt, und alles zweckend zum Ganzen...“, a.a.O. S. 419 f.).

Auch Goethe - der einmal das Hoechste: die erreichte Bildung zu allgemeiner Menschlichkeit, „eine Natur“ genannt hat - hat Vorgaenger im 18. Jahrhundert.

Friedrich von Hagedorn, Albrecht von Haller, Friedrich Gottlieb Klopstock, Barthold Hinrich Brockes seien genannt. Sie stellen Natur vor, nehmen Natur als Thema in einer im 18. Jahrhundert unerhoerten Weise. Die alte Rede ueber Gott wird zur neuen Rede ueber die Natur. Vor allem Brockes sei hier gedacht; sein Lehrgedicht „Ueber die Natur“ (dem im uebrigen einfach naturbeschreibende Gedichte zur Seite stehen) ist eine geradezu hymnische Preisung der Sonne und der vier Elemente Feuer, Luft, Wasser, Erde, die in unserem Zusammenhang von besonderem Interesse ist, weil sie den Dichter

nicht nur als empfindsamen (und frommen) Betrachter der Natur und der Jahreszeiten zeigt. Brockes knuepft an eine alte, in die Spaetantike zurueckgehende Tradition einer in ihrem Ursprung religioesen Naturverehrung an (B. H. Brockes: *Irdisches Vergnuegen in Gott*, hg. v. H.-G. Kemper, 1997.)

E.R. Curtius hat sie unter dem Titel „Goettin Natura“ zur Sprache gebracht: „Natura“ ist kosmische Potenz ... Sie ist die uralte Allmutter ... allweise, allschenkend, allbeherrschend; Ordnerin der Goetter; Bildnerin; Erstgeborene; ewiges Leben und unsterbliche Vorsehung. Sie ist eine der letzten religioesen Erfahrungen der spaetheidnischen Welt. Sie besitzt unerschöpfliche Lebenskraft (E.R. Curtius: *Europaeische Literatur und Lateinisches Mittelalter*, 4. A. 1963, S. 116 f.).

Die Linien, die von der spaetantiken Auffassung der „natura“ (in die ihrerseits Fruheres: (Neu-) Platonisches und Stoisches eingegangen ist) ins 18. Jahrhundert fuehren, sind hier natuerlich nicht nachzuziehen (vgl. z.B. Lukrez II 1118: *natura creatrix*, Cicero ND II 57 f.: *natura artifex*, Plotin III 8 1f.: *physis logos*). Entscheidend ist, dass mit der Zeitenwende um ca. 1500 eine neue, jene „natura“ aufgreifende Sicht der Natur artikuliert wird. Wobei „Natur“ alles bedeutet: die Gestirne wie die Elemente und die drei Reiche des Terrestrischen, des Pflanzlichen, des Tierischen.

„Zeitenwende“ meint natuerlich die Zeit der Entdeckungen, der geographisch aeusseren wie der anatomisch inneren (erinnert sei an Andreas Vesalius' epochales Werk „*De humani corporis fabrica*“ von 1543) die Zeit der Reformation und des gelehrten, die Antike wieder entdeckenden Humanismus (hier bereiten sich gleichzeitig geschichtliches Denken und der eigene Anspruch humaner Vernunft vor), die Zeit einer neuen, der Beobachtung und der Mathematik verpflichteten Wissenschaft (Kopernikus), die zugleich die Zeit einer neuen Kunst, zumal der Malerei ist, die die Welt neu: perspektivisch erschliesst bzw. konstruiert (neben Brunelleschi und Alberti sei vor allem Leonardo genannt, der Kraft, Bewegung, Dynamik des Natuerlichen erfassen will; vgl. M. Kemp: *Leonardo da Vinci. Experience, Experiment and Design*, Catalogue V&A, 2006, Chapter 4).

Wir sprechen grosso modo von der Renaissance, die seit Nikolaus von Kues einen neuen Blick auf die Natur wirft, der mit dem Begriff einer organischen, internen Finalitaet umrissen sei.

Gleichsam am Ende der Wendezeit, um 1580, hat Patrizi die neue: Sicht der Natur mit der Formel umrissen, dass in Wahrheit Aristoteles nicht der einzige „*cancellarius naturae*“ sei (A.L. Puliafito: *Searching for a New Physics*, in: *Magic, Alchemy and Science*, Catalogue Biblioteca Marciana, 2002, S. 255-267).

„From one sole spirit of the universe, all spirits derive“ („Ab uno animo universi, omnes animi sunt“) heisst es bei Patrizi, und kein Zweifel besteht darueber, dass der und die Koeper des Universums voll des Geistes und also lebendig sind:

„The Spirit full of the Mind and God inwardly fills this universal body in which all bodies are to be found and externally embraces it, giving life to the universe“ („Universum hoc corpus in quo omnia sunt corpora, animus plenus mente et Deo intus quidem ipsum implet, extra vero ambit, vivificans

universum“, l.c., S. 264).

Das neue, die Antike aufnehmende Denken (das immer auch praktische Welthaltung, individuell und sozial gelebtes Leben bedeutet) laesst sich vielfaeltig ueberschreiben: Es sieht die Natur unter magischem, alchemistischen, animistischen, vitalistischen und durchaus auch empirischen Vorzeichen.

Die Epoche des Renaissance-Blicks auf die Natur (vgl. Historisches Woerterbuch der Philosophie, Bd. 6, 1984, Sp. 455-468) reicht von Nikolaus von Kues ueber Kopernikus bis Bruno und Kepler. Durch sie vollzieht sich die Kopernikanische Revolution („The Copernican Revolution occurred not when Copernicus formulated his theory, but when two men understood it. They were Bruno and Kepler“, L.W. Beck: Early German Philosophy, 1969, S. 168).

Bruno bedeutet die Sicht der Natur (: des Kosmos) als einer unendlichen im Sinne eines „open universe of an infinity of solar systems in an infinite empty space“ (Beck, l.c., S. 169 f.); aber Bruno hat wohl auch eine intensionale Unendlichkeit im Blick (vgl. „De la causa“, 1584, V.).

Kepler bedeutet die Einsicht in die Natur (: des Kosmos) als eines Kraefteverhaeltnisses (vgl. Beck, l.c., S. 172; E.J. Dijksterhuis: The Mechanization of the World Picture /.../, (1950), Princeton 1986, S. 311: „Kepler, then , replaced soul by force“.)

Auf dem Weg von Kues zu Bruno und Kepler, dem Weg sozusagen der Renaissance, waeren natuerlich weitere festzuhalten: Ficino, Pico della Mirandola, Telesio, Campanella. Aber vor allem - und im Blick auf unser Thema - sollten wir Paracelsus (1493-1541) festhalten (vgl. P. Meier; Paracelsus /.../, 5. Aufl. Zuerich 2004; H. Schipperges, in: Die grossen Aerzte, hg. von P. Wiench, Muenchen 1982, S. 70-82; ders., in: Klassiker der Medizin, hg. von D. v. Engelhardt u.a., Bd. 1, Muenchen 1991, S. 95-112).

Das ist eine abenteuerliche Gestalt, in der sich freilich die Neuzeit formuliert - gegen die ueberkommenen aristotelischen Unterscheidungen und gefuehrt am „Leitfaden des Leibes“. Krude zwar, aber doch entschieden wird hier Natur durchaus neu gedacht: als Leiblichkeit. Unsichtige Ding sind doch leibliche Ding (Schipperges 1982, S. 80).

Mit Paracelsus tritt wohl etwas „Deutsches“ hervor bzw. etwas, das eine „deutsche“ Tradition mitbegrundet. Aber natuerlich ist Vorsicht geboten; Bruno nennt 1588 in Wittenberg Albertus Magnus, Nikolaus von Kues, Nikolaus Kopernikus, Paracelsus als diejenigen, aus denen er geschoept habe.

Gut zweihundert Jahre nach Paracelsus gelingt es Goethe, die paracelsische Tradition exemplarisch in Worte zu fassen:

Erhabner Geist, du gabst mir, gabst mir alles
Worum ich bat. Du hast mir nicht umsonst
Dein Angesicht im Feuer zugewendet.

Gabst mir die herrliche Natur zum Koenigreich,
 Kraft, sie zu fuehlen, sie zu geniessen. Nicht
 Kalt staunenden Besuch erlaubst du nur,
 Vergoennest mir, in ihre tiefe Brust
 Wie in den Busen eines Freunds zu schauen.
 Du fuehrst die Reihen der Lebendigen
 Vor mir vorbei und lehrst mich meine Brueder
 Im stillen Busch, in Luft und Wasser kennen.
 /.../
 Dann fuehrst du mich zur sichern Hoehle, zeigst
 Mich dann mir selbst, und meiner eignen Brust
 Geheime, tiefe Wunder oeffnen sich.
 (Faust I, Wald und Hoehle, vv. 3218 ff.)

In der Natur (diese erkennend) und als Natur erkennt sich das fuehlende Ich und sieht sich, fuehlt sich als Natur.

In Goethe verdichtet sich exemplarisch der mit der Renaissance neu begonnene neue Blick auf die Natur. In ihm gegenwaertig und aufgenommen sind die vielen und mannigfaltigen Ueberlegungen und Erkenntnisse zum Lebendigen. Naturwissenschaft ist wesentlich Medizin, d.h. Wissenschaft von der Lebenskraft. Boehme, Becher, Stahl gehen in sie ein, um andere nicht zu nennen (vgl. J. Jantzen: Physiologische Theorien, 1994). Aber natuerlich bedeutet der erhabne Geist, den Goethe anruft, auch und wesentlich Spinoza.

Die neue Sicht der Natur steht unter pantheistischem Vorzeichen.

Hier sei nur Jacobi genannt, dem die Praesenz Brunos und Spinozas im deutschen Denken und Fuehlen um 1800 wesentlich zu danken ist (Ueber die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn, 1785; vgl: Beylage I.: Auszug aus Jordan Bruno /.../). Jacobi selbst hat den Pantheismus aufs schaarfste als Gipfelpunkt von Rationalismus und Atheismus, d.i. ist in seinen Augen nicht zuletzt die Ueberschaetzung der Natur angeklagt - "die Natur verbirgt Gott", wird Jacobi in seiner Polemik gegen Schelling 1811 schreiben (Werke III, S. 425f.).

Aber „dass es einen Pantheismus gibt, der ganz und gar nicht aus rationalistischer Befangenheit, sondern aus der Tiefe einer intellektuellen Anschauung entspringt, die nur den maechtigsten Geistern zukommt, diese wichtige Einsicht hat Jacobi erzeugen helfen, indem er sie auf das entschiedenste bestritt“. (H. Scholz: Die Hauptschriften zum Pantheismusstreit /.../, 1916, S. XXVI) .

Gemeint ist wieder einmal Goethe, der unter dem Titel „Bedenken und Ergebung“ (in: „Zur Morphologie“) notiert:

„Wir koennen bei Betrachtung des Weltgebaeudes, in seiner weitesten Ausdehnung, in seiner letzten Teilbarkeit, uns der Vorstellung nicht erwehren dass dem Ganzen eine Idee zum Grund liege,

wornach Gott in der Natur, die Natur in Gott, von Ewigkeit zu Ewigkeit, schaffen und wirken moege“. Und nachdem Goethe in einem sehr konzisen Bedenken „die Schwierigkeit Idee und Erfahrung mit einander zu verbinden“ benannt hat, greift er auf ein „altes Liedchen“ zurueck:

So schauet mit bescheidnem Blick
 Der ewigen Weberin Meisterstueck,
 Wie ein Tritt tausend Faeden regt,
 Die Schifflein hinueber herueber schiessen,
 Die Faeden sich begegnend fliessen,
 Ein Schlag tausend Verbindungen schlaegt.
 Das hat sie nicht zusammen gebettelt,
 Sie hats von Ewigkeit angezettelt;
 Damit der ewige Meistermann
 Getrost den Einschlag werfen kann.

(Muenchner Ausgabe, Bd. 12, S. 99 f.; nur erinnert sei hier an Goethes lebenslangen Blick auf die Natur, an Optik und Farbenlehre, Biologie, Mineralogie, Geologie und Meteorologie).

An anderem Ort, im Kontext der „Urworte Orphisch“, setzt Goethe dem „alten Liedchen“ ein anderes voraus, das den Charakter der Quintessenz mit sich fuehrt:

Muesset im Naturbetrachten
 Immer eins wie alles achten
 Nichts ist drinne, nichts ist draussen
 Denn was innen ist ist aussen
 So ergreifet, ohne Saeummiss,
 Heilig oeffentlich Geheimniss.

(MA, Bd. 11,1.1, S. 190).

Goethe erkennt - gleichsam im Geiste Brunos und Spinozas - Natur gegen Jacobi als Offenbarung, und zwar in dem spezifischen, gleichsam ‚immanenten‘ Sinn, den Goethe deutlich macht, wenn er in der „Studie nach Spinoza“ sagt:

„Der Begriff vom Dasein und der Vollkommenheit ist ein und eben derselbe, wenn wir diesen Begriff so weit verfolgen als es uns moeglich ist so sagen wir dass wir uns das Unendliche denken“; wir koennen das hier nicht weiter auslegen, aber wichtig ist natuerlich Goethes Hinweis auf die Beschraenktheit unserer Existenz (MA, Bd. 2.2, S. 479 ff.).

Goethe ist der entscheidende Angelpunkt einer deutschen Geistesgeschichte, und dies gilt zumal unter dem besonderen Aspekt unseres Themas. Seine Dichtung nimmt den Blick auf die Natur, den Brockes, Hagedorn, Haller, Klopstock u.a. geworfen hatten, auf, um ihn zum Erlebnis werden zu lassen, eben zum Ausdruck der Einheit von Innen und Aussen. Nicht zuletzt zeigt er sich im

Autobiographischen und Beschreibenden, etwa in den „Briefen aus der Schweiz“ von 1779 (MA, Bd. 2.2, S. 597 ff.), in deren Kontext auf die Skizze „Beschreibung einer Schweizer Landschaft“ nachdruecklich verwiesen sei (MA, Bd. 1.2, S. 300f.): Sie liest sich wie eine Beschreibung der fruhen Landschaftsaquarelle Duerers (zu ihr gehoert uebrigens die Skizze eines Bergueckens von Goethes Hand; auf Duerer gehen wir sogleich noch ein).

In und mit Goethe kommt aber natuerlich nicht nur die Dichtung zu einem neuen Ausdruck (um einen Topos der Geistesgeschichte zu verwenden), sondern ebenso auch die philosophischen und wissenschaftlichen Stroeme. Goethe bedeutet - dies mag der Sinn der Rede vom Angelpunkt sein - Einheit und Vermittlung.

Er ist umfassend an der Natur und ihren Erscheinungen interessiert, beobachtet sie und beschreibt sie systematisch: Die Welt der Steine und Mineralien, der Pflanzen und Tiere, die Erscheinung von Licht und Farbe, die Bildung der Wolken. Goethes Naturbetrachtung ist einzigartig. Nicht nur, dass sie - so vor allem in der Farbenlehre - fruhere Betrachtungen einschliesst (d.h.: so etwas wie ein experimentum crucis kann es nicht geben), sondern vor allem die Haltung einer „zarten Empirie“ und „wiederholter Spiegelungen“ (um zwei beruehmte Ausdruecke zu zitieren) macht das Eigentliche einer Einstellung und eines Lebens aus, die Natur nie als Gegenstand erkennt, sich aber auch nicht einer begrifflosen Sentimentalitaet ueberlaesst.

Zu den in Goethe zusammenfliessenden Stroemen gehoert vor allem auch Leibniz. Es ist sein Denken, das in besonderer Weise den alten Begriff der vis insita, der vis vitalis bzw. vitae aufnimmt, um den Gegensatz von Materie und Leben fuer obsolet zu erklaren. Mit Recht hat man „den Begriff des Lebens als Kern von Leibniz' Lehre“ aufgefasst (H.M. Wolff: Leibniz. Allbeseelung und Skepsis, 1961, S. 144). Leibniz ist vielleicht der erste, der grundlegend nach der Antike die spezifische Kraft des Organischen begreift: Sie laesst sich „weder mechanisch noch teleologisch erklaren: wir haben es mit einer spezifisch vitalen Kraft zu tun, die sich mit menschlichen Begriffen nicht erfassen laesst“ (ebd. S. 143; vgl. H.H. Holz: Leibniz, 1958, S. 37 ff., der ‚Kraft‘ als Schluesselbegriff der Leibnizschen Auffassung von Substanz (Monade) deutlich macht).

Claudius findet fuer Leibniz' Grundauffassung im „Neuen System“ eine schoene und beruehrende Formulierung:

„Dass fuer die Physikalische Natur irgendwo ein grosses Herz schlagen muesse, durch das und von dem sie in allen ihren Teilen Leben und Bewegung erhaelt, laesst sich begreifen. /.../ das lebendige Universum kann von seinem Herzen sowenig getrennt sein, als der Menschliche Koeper von dem seinigen, und es wird, wie im Kleinen so im Grossen, wie im Besonderen so im Allgemeinen, eine fortgehende und unaufhoerende Systole und Diastole erfodert“ (Ausgewaehlte Werke: hg. von W. Muenz, 1990, S. 277; mit Systole und Diastole bezieht Claudius sich natuerlich auf Goethe und darueberhinaus auf die antike Tradition).

Leibniz' Erkenntnis der Besonderheit des Organischen (d.i. wesentlich auch die vis plastica, die Einbildungskraft des Zeugens) geht ueber Blumenbach und den von ihm epochal gepraeigten Begriff des Bildungstrieb (der Regeneration und Reproduktion des Organischen bedeutet) in Kants Bemerkungen zur organischen Natur in der „Kritik der Urteilskraft“ ein: „/ .../ Genau zu reden, hat also die Organisation der Natur nichts Analogisches mit irgend einer Causalitaet, die wir kennen /.../“ (Kritik der Urteilskraft § 65; J.F. Blumenbach: Ueber den Bildungstrieb /.../, 1781).

Kant spricht von einer sich selbst organisierenden Natur, deren dynamisches Wechselspiel von Teilen und Ganzem nach mechanischen Gesetzen ebenso unerklaerlich ist wie der Gang ihrer (Re-) Produktion. Einen Newton, der „auch nur die Erzeugung eines Grashalms nach Naturgesetzen, die keine Absicht geordnet hat, begreiflich machen werde“, wird es nicht geben, so die beruehmte Formulierung (§ 75, vgl. 55 65, 66), die gewiss fruehere und zumal stoische Bestimmungen der Natur in sich aufnimmt.

Indessen macht Kant immer wieder darauf aufmerksam, dass der „Begriff eines Dinges, als an sich Naturzwecks“ bzw. der „Begriff einer Causalitaet der Natur nach der Regel der Zwecke“ nicht aus der Erfahrung gezogen und darum auch nicht zur Moeglichkeit von Erfahrung notwendig ist. Die Begrifflichkeit der organischen Natur als einer solchen bleibt bloss regulativ (fuer die reflektierende Urteilskraft) (§§ 65, 74, .75) .

Man hat darin eine unbefriedigende Restriktion gesehen (und nicht zufaellig ist der Idealismus in der Gestalt der Schellingschen Naturphilosophie auch sogleich weitergegangen). Aber Kant hat - natuerlich! - gute Gruende. Denn naehme man die Kausalitaet der Natur nach der Regel der Zwecke als eine objektive an, behauptete man - wie Kant sagt - den Begriff eines „Urgrundes der Natur“ (§ 74), und ebendamit depotenzierte man die Natur und spraeche ihre Produkte einer von ihr unterschiedenen Ursache zu (ebd.; hier scheint, nebenbei bemerkt die oben skizzierte ‚Jacobi‘-Problematik auf).

Kant bleibt in der Schweben eines hoechsten Punktes, wenn man so sagen darf. Das ist die Schweben einer zweifachen Notwendigkeit: Zum einen bedeutet sie die objektive Natur, also ihre Erkenntnis nach objektiven Gesetzen, aber zum anderen wird, schreibt Kant am Ende des beruehmten § 76:

„der Begriff der Zweckmaessigkeit der Natur in ihren Producten ein fuer die menschliche Urteilskraft in Ansehung der Natur noethwendiger, aber nicht die Bestimmung der Objecte selbst angehoender Begriff sein, also ein subjectives Princip der Vernunft fuer die Urteilskraft, welches als regulativ (nicht constitutiv) fuer unsere menschliche Urteilskraft eben so noethwendig gilt, als ob es ein objectives Princip waere.“

Kant schliesst eine Epoche, die Epoche der Aufklaerung und des Rationalismus, und er leitet eine neue Epoche ein, die Epoche der Romantik im weitesten Sinn, indem er den Begriff und die Sache eines „Urgrundes“ (§§ 74 ff.) findet und erschliesst. Goethe eroeffnet sie nicht minder, und er wird sie in gewisser Weise auch mittragen. In der „Studie nach Spinoza“ haelt er emphatisch und zugleich kritisch fest:

„wir /koennen/ den Begriff der Existenz und der Vollkommenheit des eingeschaenktesten lebendigen Wesens nicht ganz fassen und /muessen/ es also eben so wie das Ungeheure Ganze in dem alle Existenzen begriffen sind fuer unendlich erklaeeren“ (MA, Bd. 2.2, S. 481).

Die Erklaerung der Unendlichkeit wird Goethes Wissenschaft einholen. „Wo Objekt und Subjekt sich beruehren, da ist Leben“, sagt Goethe einmal im Gespraech (Biedermann 3, 427 f.). Farbenlehre, Botanik usw. stellen diese Beruehrung dar und holen sie als Beruehrung in der angeschauten Natur ein.

Goethes Wissenschaft ist wesentlich treue Beobachtung der Natur und damit Intuition von Leben:

„Treue Beobachter der Natur, wenn sie auch sonst noch so verschieden denken, werden doch darin mit einander uebereinkommen, dass alles, was erscheinen, was uns als ein Phaenomen begegnen solle, muesse entweder eine urspruengliche Entzweiung, die einer Vereinigung faehig ist, oder eine urspruengliche Einheit, die zur Entzweiung gelangen koenne, andeuten, und sich auf eine solche Weise darstellen. Das Geeinte zu entzweien, das Entzweite zu einigen, ist das Leben der Natur; dies ist die ewige Systole und Diastole, die ewige Synkrisis und Diakrisis, das Ein- und Ausatmen der Welt, in der wir leben, weben und sind“ (Entwurf einer Farbenlehre § 739., MA, Bd. 10, S. 222).

Goethes Wissenschaft ist Wissenschaft des Unendlichen, unendlicher, nicht endender Natur (also lebender Natur); sie kennt deswegen kein experimentum crucis, keinen isolierten Versuch, der die Natur gleichsam stillstellt. „Die Vermannigfaltigung eines jeden einzelnen Versuchs ist also die eigentliche Pflicht eines Naturforschers“. („Der Versuch als Vermittler von Objekt und Subjekt“, MA, Bd. 4.2, S. 329). Goethes Wissenschaft ist ein Prozess - der Beruehrung von Subjekt und Objekt, der Vermittlung durch den Versuch. Insofern bedeutet sie Leben, bzw.: stellt Leben dar. (Vgl. C. Goegelein: Zu Goethes Begriff von Wissenschaft, 1972, S. 159 ff.) .

Die Darstellung von Leben, also die Wirklichkeit von Leben in der Darstellung, ist recht eigentlich das Wesentliche von Goethes Natur-Wissenschaft. In aller Kuerze ist es in der Eintragung „Neapel, den 17. Mai 1787“ gefasst, in der Goethe sich dem Geheimnis der Pflanzenerzeugung und Organisation ganz nahe sieht („Unter diesem Himmel kann man die schoensten Beobachtungen machen“), also im Einzelnen das Modell der „Urpflanze“ vor Augen hat:

„Einen solchen Begriff zu fassen, zu ertragen, ihn in der Natur aufzufinden ist eine Aufgabe die uns in einen peinlich suessen Zustand versetzt“ (MA, Bd. 15, S. 456).

III.

Dem Blick auf die mit Kant und Goethe eroeffnete Epoche der Romantik soll kurz noch ein anderer Blick vorangestellt werden. Es ist der Blick auf Duerer.

Seine Landschafts- und Naturstudien sind einzigartig (nicht zuletzt als Aquarellmalerei). Sie verleihen der Natur, die sie ins Bild setzen, Autonomie, ohne sie abzugrenzen - etwa als Landschaft (wie

der „Weiher im Walde“, Kat. Wien 2003, Nr. 41) oder als Ausschnitt (wie „Das grosse Rasenstueck“, ebd. Nr. 71).

Landschaft und Natur sind hier nicht Hintergrund, erscheinen nicht als Aus- oder Durchblick, stellen keine Buehne dar (wie bei Poussin), beanspruchen nicht symbolische Kraft wie die niederlaendischen Weltlandschaften (vgl. Breughels Sturz des Ikarus) oder die klassischen, idealen Landschaften, die Claude Lorrain (gleichsam der Gegenpol zu Poussin) ins Bild setzt, und sie sind auch nicht die kunstvoll inszenierten An- bzw. Auf- und Fernsichten, die wir von den Hollaendern (etwa Seghers oder Momper) kennen, und schliesslich auch nicht das dramatische Naturgeschehen, wie es Jacob van Ruisdael in die Malerei eingefuehrt hat.

Landschaft und Natur sind bei Duerer auf ganz eigentuemliche Weise „bei sich selbst“, sprechen eine eigene Sprache bzw. sind vom Maler so erfasst - durchaus im Sinne von Goethes Begriff der „Beruehrung von Subjekt und Objekt“.

Es ist alles andere als zufaellig, wenn Wackenroder und Tieck die beiden grundlegenden Themen der Romantik: die Natur und die Kunst („die zwei wunderbaren Sprachen“, Wackenroder), vorgeben, indem sie die Erinnerung an Duerer wecken und damit an eine „deutsche“ Tradition (vgl. die Texte in: Kunsttheorie und Kunstgeschichte des 19. Jahrhunderts in Deutschland, Bd. 1, hg. von W. Busch und W. Beyrodt, 1982).

Die fruehromantische Vorstellung der Natur und der Kunst als durchaus goettliche Offenbarungen (vgl. Tieck, a.a.O., S. 33 f.) rueckt gleichsam in eine Leerstelle ein, die die neuzeitliche Aufklaerung mit ihrem mechanistischen Natur- und ihrem pragmatischen Geschichtsbild in den Augen etwa von Wackenroder, Tieck oder Novalis hinterlassen hat.

„In dem Alter der Welt, wo wir leben, findet der unmittelbare Verkehr mit dem Himmel nicht mehr statt. Die alten Geschichten und Schriften sind jetzt die einzigen Quellen, durch die uns eine Kenntnis von der ueberirdischen Welt /.../ zuteil wird“, heisst es einmal bei Novalis (Heinrich von Ofterdingen, hg. A. Kelletat, 1962, S. 147).

Die Kunst freilich stellt den Rapport zum Ueberirdischen (um einen Schellingschen Ausdruck zu verwenden) wieder her. Der romantische Blick entdeckt Literatur (wie etwa Dantes „Goettliche Komoedie“) und bildende Kunst eben als Kunst, d.h. als Ausdruck und Wirklichkeit des Absoluten, um Schellings „Philosophie der Kunst“ von 1802 in dem Zusammenhang zu erinnern. Die Kunst ist Medium und genuiner Ort des Absoluten.

Die Natur ist es - auf seiten des „Realen“ - nicht minder. Schellings Naturphilosophie gehoert zu den bedeutenden Kapiteln der Philosophie-bzw. Geistesgeschichte. Sie nimmt die systematischen Fragestellungen auf, die mit den Namen Platon und Kant bezeichnet sind, und verbindet sie eindringlich mit dem zeitgenoessischen, durchaus revolutionaeren Wissen von der Natur (vgl. Vf.: Die Philosophie der Natur, in: H.J. Sandkuehler, hg.: F.W.J. Schelling, 1998; G. Rommel: Romantik und

Naturwissenschaft, in: H. Schanze, hg.: Romantik-Handbuch, 1994).

Schelling begreift Natur grundlegend als dynamische Bewegung und organisches Ganzes, als Subjekt und als unendliches Leben. Die Naturphilosophie prägt die Epoche der Romantik zutiefst und wirkt im uebrigen durchaus noch in die positivistische Naturwissenschaft hinein (vgl. Th. Bach u. O. Breidbach, hg.: Naturphilosophie nach Schelling, 2005).

Die Naturphilosophie verdankt sich einer bestimmten philosophischen und wissenschaftlichen Konstellation, die mit der Kantischen Problematik des Organismus und der Konstruktion der Materie einerseits und z.B. der Entdeckung der Sauerstoffchemie in aller Kuerze umrissen sei.

Aber die Konstellation ist umfassender; zu ihr gehoert die oben beschriebene Tradition des Naturdenkens, die in Goethe sozusagen kulminiert, und zu ihr gehoert gleichsam als die andere Seite von Schellings Naturphilosophie die Darstellung der Natur in der romantischen Literatur und Malerei. Oder besser gesagt: Dichtung und Malerei lassen sich geradezu als Darstellung von Natur begreifen, wobei diese - die Darstellung - mit Goethe gesagt (s.o.) immer Beruehrung von Objekt und Subjekt bedeutet, das heisst Leben.

Etwas prosaischer gesagt: Der Blick in die (oder auch: auf die) Natur ist nie Blick auf eine Gegend, sondern Blick auf eine Landschaft.

Sehr prononciert sagt Schelling einmal: „In der Landschaftsmalerei ist ueberall nur subjektive Darstellung moeglich, denn die Landschaft hat nur im Auge des Betrachters Realitaet.“ Und doch soll gelten: „Die Landschaftsmalerei geht notwendig auf die empirische Wahrheit, und das Hoechste, was sie vermag, ist, diese selbst wieder als eine Huelle zu gebrauchen, durch die sie eine hoehere Art der Wahrheit durchscheinen laesst“ (Philosophie der Kunst, SW V, S. 544).

Was Schelling hier ueber die Landschaftsmalerei sagt, gilt - thesenhaft gesagt - fuer die Auffassung der Natur generell als einer Verschlingung des Subjektiven und Objektiven, die Hoeheres durchscheinen laesst.

Viele und bedeutende Namen waeren zu nennen. Ich moechte Novalis fuer die Dichtung hervorheben und auf "Die Lehrlinge zu Sais", insbesondere den 2. Abschnitt „Die Natur“ verweisen. Hier heisst es einmal:

„Alles Goettliche hat eine Geschichte und die Natur, dieses einzige Ganze, womit der Mensch sich vergleichen kann, sollte nicht so gut wie der Mensch in einer Geschichte begriffen sein, oder welches eins ist, einen Geist haben? Die Natur waere nicht die Natur, wenn sie keinen Geist haette, nicht jenes einzige Gegenbild der Menschheit, nicht die unentbehrliche Antwort dieser geheimnisvollen Frage, oder die Frage zu dieser unendlichen Antwort“ (a.a.O., S. 127).

Zugleich steht Novalis auch fuer jene andere naechtige Seite der romantischen Literatur, die als Gegenbild das Dunkle, Verschlussene und Harte der Natur zur Sprache bringt. Schelling wird diese Seite zumal in den Texten der „Freiheitsschrift“ und der „Weltalter“ immer wieder bedenken und umkreisen: Das ist Natur als vorbewusstes, unversoehntes Leben (gleichsam unter der Grosshirnrinde, um an den von Nietzsche und Schopenhauer beeindruckten Expressionisten G. Benn zu erinnern). Schelling beschreibt es in den Bildern von Rotation, unerloester Sehnsucht und Hunger nach Sein. Der Satz von der „tiefen unzerstoerlichen Melancholie alles Lebendigen“ (1809) grundiert nicht nur sein Denken.

Und hervorzuheben sind die Maler Friedrich und Runge. Friedrich malt exemplarisch Landschaften in dem von uns hervorgehobenen Sinn der Beruehrung oder Fusion von Subjekt und Objekt, von Endlichem und Unendlichen, und er entwickelt dafuer eine eigene Sprache; er vereinigt Naehel und Ferne, zieht den Betrachter ins Bild und laesst ihn Teil von Natur und Landschaft sein, ohne dass er in ihr aufgeht.

Runge hat dem Programm einer neuen Kunst den expliziten Titel der „Landschaftsmalerei“ gegeben, aber seine Bilder stellen nicht eigentlich Landschaften vor, sondern verschlingen auf eigentuemliche Weise - als Allegorie bzw. Symbol - die Natur und ihr Bild zumal in der Pflanze mit dem Menschen und seinem zumal kindlichen Bild. Mit Recht hat man im Blick auf Runge von der „Geburt einer neuen Kunst“ gesprochen (J. Traeger). Runge bildet nicht mehr ab, sondern schafft eigene Bildwirklichkeiten (wie die Dichtung und diese besonders in der Darstellung von Traeumen) mit eigenen Raechen und Zeiten, in denen Vertrautes, Blueten, Graeser usw., zu Zeichen einer anderen und doch praesenten Welt gleichsam verfremdet werden.

Wir wollen hier abrechnen, um noch einmal kurz auf den Anfang zurueckzukommen. Der Begriff der Geistesgeschichte, so hatten wir gesehen, entstammt der Sache und dem Wortlaut nach wesentlich dem idealistischen Denken:

„Die aeuessere Welt liegt vor uns aufgeschlagen, um in ihr die Geschichte unsers Geistes wieder zu finden“, sagt grundlegend Schelling (s.o.). Er hat dabei die Natur vor Augen: Wenn wir die Natur, ihren Organismus, erkennen, erkennen wir uns selbst, das ist die Geschichte unseres Geistes. Die Natur ist ihr Dokument. So ist die Geschichte des Geistes von vornherein als Natur und Leben gedacht.

In den Vorlesungen ueber die „Methode des akademischen Studiums“ von 1803 hat Schelling den Begriff der Geschichte des Geistes bzw. der aeuesseren Welt erweitert. Diese wird nun wesentlich auch als die geschichtliche Welt begriffen. Ihr Gang ist schwieriger zu erkennen als derjenige der Natur. In ihr kreuzen sich Freiheit im Einzelnen und Notwendigkeit im Ganzen. Sie zu erkennen bzw. in einem wirklichen Wissen einzuholen, verlangt die Einsicht, dass Geschichte „das reell-Werden einer Idee in bestaendigem Fortschritt“ bedeutet. Die Konzeption einer Versoehnung bzw. Vermittlung von Freiheit und Notwendigkeit, von Einzelnem und Allgemeinen greift vor in eine nicht zu begreifende bzw. nicht zu erkennende Zukunft.