

Platonismus im Idealismus

Die platonische Tradition in der
klassischen deutschen Philosophie

Herausgegeben von
Burkhard Mojsisch und
Orrin F. Summerell



K · G · Saur München · Leipzig 2003

Perspektiven der Schwärmerei um 1800.
Anmerkungen zu einer Selbstinterpretation Schellings

Im Rückblick auf das eigene *System des transzendentalen Idealismus* von 1800 konstatiert Friedrich Wilhelm Joseph Schelling 27 Jahre später in seinen Münchener Vorlesungen *Zur Geschichte der neueren Philosophie* folgenden Bezug auf sein Vorbild Platon: „Die Philosophie ist ... für das Ich nichts anderes als eine Anamnese, Erinnerung dessen, was es in seinem allgemeinen (seinem vor-individuellen) Seyn gethan und gelitten hat: ein Ergebniß, das mit bekannten Platonischen Ansichten (wenn gleich diese zum Theil einen andern Sinn [bekommen hatten] und nicht ohne eine gewisse Zuthat von Schwärmerischem verstanden waren) übereinstimmte. Dieß war also der Weg, den ich zuerst und noch eben von Fichte herkommend, einschlug, um meinerseits wieder ins Objektive zu kommen.“¹ Im *System des transzendentalen Idealismus* versucht Schelling im Anschluß an die Wissenschaftslehre Johann Gottlieb Fichtes das Selbstbewußtsein nach der Einheit sowie der Ganzheit seiner theoretischen und praktischen Momente zu rekonstruieren. Diese systematische Weiterentwicklung des Fichteschen Ansatzes konzipiert Schelling als eine „fortgehende Geschichte des Selbstbewußtseyns“.² Sie zielt auf das vollkommene „*sich-selbst-Objekt-Werden*

-
- 1 F. W. J. Schelling, *Zur Geschichte der neueren Philosophie. Münchener Vorlesungen*, in: ders., *Sämmtliche Werke*, hrsg. von K. F. A. Schelling, Stuttgart, Augsburg 1856-1861, Bd. 10, 1-200, hier: 95. (Text emendiert: non „übereinstimmen“, sed „übereinstimmte“.) – Daß sich Schelling die Platonische Denkweise bei der eigenen theoretischen Vermittlung ideeller Einheit und erscheinender Mannigfaltigkeit immer wieder aneignet, indem er sein eigenes Denken weiterentwickelt, hat H. von Stein, *Sieben Bücher zur Geschichte des Platonismus. Untersuchungen über das System des Plato und sein Verhältniß zur späteren Theologie und Philosophie*, Göttingen 1862-1875, Tl. 3, 306, verdeutlicht: „Schelling folgte seiner eigensten Natur, als er von Kant aus über Kant, Fichte und Hegel hinausstrebte; er folgte nur derselben auch in seiner stets zunehmenden Uebereinstimmung mit Platon.“
- 2 F. W. J. Schelling, *System des transzendentalen Idealismus*, in: *Sämmtliche Werke*, Bd. 3, 327-624, hier: 331. Damit nimmt Schelling den Ansatz vorweg, den G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, in: ders., *Gesammelte Werke*, im Auftrag der Deutschen Forschungsgemeinschaft hrsg. von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Bd. 9, hrsg. von W. Bonsiepen, R. Heede, Hamburg 1980, 56, erst sieben Jahre später folgenderweise formuliert: „Die Reihe seiner Gestaltungen, welche das Bewußtseyn auf diesem Wege [zum absoluten Wissen] durchläuft, ist vielmehr die ausführliche Geschichte der *Bildung* des Bewußtseyns selbst zur Wissenschaft.“

des Subjektiven“ hin, das in der durch das Kunstwerk vermittelten ästhetischen Anschauung des im anfänglichen Akt des unbedingten Sich-selbst-Setzens bloß intellektuell angeschauten Absoluten besteht.³ Dadurch, daß er auf diese Weise „wieder ins Objektive“ kommt, beabsichtigt Schelling über Fichte hinaus, eine dynamische Komplementarität von Natur- und Transzendentalphilosophie aufzuzeigen, die den inneren Zusammenhang zwischen bewußtloser Natur und bewußtem Geist ans Licht bringt. Für Schelling gilt: „Beide Wissenschaften sind also Eine, nur durch die entgegengesetzten Richtungen ihrer Aufgaben sich unterscheidende Wissenschaft.“⁴

Nach eigenen Angaben ist das *System des transzendentalen Idealismus*, in dem Schelling retrospektiv den Keim zu seiner späteren Philosophie mit ihrer „Tendenz zum Geschichtlichen“⁵ angelegt findet, in dessen Grundmotiv Platonisch koloriert: Es stellt den anamnesticen Prozeß dar, in dem sich das Ich der Geschehnisse seines allgemeinen Seins sowie seines Hervorgangs aus diesem in die individuelle Entgegensetzung gegen eine immer schon daseiende Welt, in der es sich findet, wieder bewußt wird. Denn es sei „Sache der Wissenschaft, und zwar der Urwissenschaft, der Philosophie, jenes Ich des Bewußtseyns mit Bewußtseyn zu sich selbst, d. h. ins Bewußtseyn, kommen zu lassen“.⁶ Indem Schelling die „transscendentale Vergangenheit“ des noch nicht zu sich selbst gekommenen Ich, die dem gegenwärtigen „wirklichen oder empirischen Bewußtseyn“ vorausgeht, also den Weg, den das Ich „zum Bewußtseyn selbst bewußtlos und ohne es zu wissen zurückgelegt“ hat, systematisch in Form der Geschichte des Selbstbewußtseins darlegt, will er dem Ich „zu der Erkenntniß und dem Bewußtseyn des in ihm Gesetzten ... verhelfen, und es so endlich zur völligen Selbsterkenntniß ... bringen“.⁷ Diese wissenschaftliche Darlegung der vergessenen Geschichte, die sich zwischen transzendentaler Vergangenheit und empirischer Gegenwart erstreckt, soll also dem Ich zur Wiedererinnerung an sein ursprüngliches Leben im Absoluten sowie seine Trennung von demselben verhelfen. Daher kann Schelling die Methode seines früheren Denkens nicht nur mit der Anamnesislehre Platons, welche die Wiedererinnerung der Seele an ihr vorgeburtliches Leben vor ihrem Abfall aus der Ideenwelt betrifft, sondern auch

3 Schelling, *System des transzendentalen Idealismus*, 345.

4 F. W. J. Schelling, *Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie. Oder über den Begriff der speculativen Physik und die innere Organisation eines Systems dieser Wissenschaft*, in: *Sämmtliche Werke*, Bd. 3, 269-326, hier: 272.

5 Schelling, *Zur Geschichte der neueren Philosophie*, 94. – Zu Schellings philosophiegeschichtlicher Deutung des *Systems des transzendentalen Idealismus* vgl. A. Hutter, *Geschichtliche Vernunft. Die Weiterführung der Kantischen Vernunftkritik in der Spätphilosophie Schellings*, Frankfurt a. M. 1996, 258-266.

6 Schelling, *Zur Geschichte der neueren Philosophie*, 95.

7 Schelling, *Zur Geschichte der neueren Philosophie*, 93-94, 98.

mit der Maieutik des Sokratischen Gesprächs vergleichen, die dem Unwissenden verhilft, sich von seinem noch ungewußten Wissen zu entbinden.⁸

Im vorliegenden Zusammenhang ist besonders dies von Interesse, daß Schelling im Hinblick auf seine Denkentwicklung über Fichte hinaus:

1. die grundsätzliche Übereinstimmung seiner eigenen Ansichten über das Wiederbewußt-Werden des Ich mit denen Platons über die Anamnesis behauptet;
2. die Transformation Platonischer Theoreme durch den eigenen transzendental-idealistischen Ansatz bestätigt;
3. dabei ein schwärmerisches Element diagnostiziert, das überwunden werden sollte.

Im folgenden Streifzug durch Perspektiven der Schwärmerei um 1800 geht es darum, das schwärmerische Element der Philosophie, das nach Schelling sowohl dem eigenen als auch dem wesensverwandten Platonischen Denken fremd ist, im Zusammenhang der Rechtfertigung des Platonismus in der klassischen deutschen Philosophie darzulegen.

I. Platonismus und Enthusiasmus

Daß der Platonismus einen entscheidenden Einfluß nicht nur auf die Denkentwicklung Schellings, sondern auf die nachkantische deutsche Philosophie insgesamt ausgeübt hat, hebt der Philologe Joseph Socher 1820 hervor: Ein „Zeit-Interesse hat“, so Socher, „die Blicke der Kundigen seit Kurzem mehr, als es Jahrhunderte her der Fall gewesen war, auf Platon gelenket. Der ideale Schwung, den die Philosophie des Zeitalters genommen hatte, mahnte durch mannigfache Reminiszenzen so laut an Platon: es drangen sich so vielfache Vergleichungspunkte auf; es schien ein dem platonischen so ähnlicher Geist aus der neuesten Philosophie zu wehen, daß die Verehrer derselben, wie durch eine magnetische Anziehungskraft zur nähern Kenntniß des alten Vaters der Ideen-Welt, wofür Platon galt, hingezogen werden mußten.“⁹ Die Faszination Platons für die zeitgenössische Philosophie, die im Gegensatz zur Aufklärung eine seit der Renaissance nicht bekannten Begeisterung für den Platonismus zeigt, spiegelt nach Socher die in diesem Denken innewohnende Kraft des Idealismus wider, die

8 Vgl. Schelling, *Zur Geschichte der neueren Philosophie*, 98.

9 J. Socher, *Ueber Platons Schriften*, München 1820, 3. – In Schellings Münchener Akademie-Rede vom 26. März 1834, in: *Sämmtliche Werke*, Bd. 9, 456-466, hier: 463, wird des Todes zweier Männer gedacht, die „beide, wiewohl auf höchst verschiedene Weise und mit sehr ungleichem Erfolg, sich mit den Schriften Platons beschäftigt“ hätten: Friedrich Schleiermachers sowie Joseph Sochers, den Schelling als einen „feine[n], kenntnißreiche[n] Beurtheiler auch der neueren Systeme“ würdigt.

sich wie von selbst auf ihren Ursprung in der Platonischen Ideenlehre zurückbezieht.

Daß die Platonischen Reminiszenzen der neuesten Philosophie an deren eigene Auseinandersetzung mit dem Platonismus erinnern, ist Socher bewußt. Unüberhörbar in seiner Charakterisierung der wesentlich Platonischen Bestimmung, welche die klassische deutsche Philosophie auszeichnet, ist aber auch die Anspielung auf das Bild des Magneten aus dem Dialog *Ion*, das Sokrates zur Erklärung der Rhapsodenkunst verwendet. Das Bild führt direkt in den Themenkreis der Schwärmerei ein, der von Aufklärung und Idealismus bedingt ist. „Nämlich dies wohnt dir nicht als Kunst bei“, so Sokrates zum Rhapsoden Ion, „gut über den Homer zu reden, wie ich eben sagte, sondern als eine göttliche Kraft, welche dich bewegt, wie in dem Steine, der von Euripides der Magnet ... genannt wird.“¹⁰ Sokrates spricht dem Rhapsoden, auch wenn er über das Homerische Gedicht brillant vorzutragen versteht, Sachverstand im technischen Sinne ab. Dagegen gibt Sokrates seine Ansichten über das wahre Vermögen des Rhapsoden kund, wenn er den Sinn des Gleichnisses näher erläutert: „Denn auch dieser Stein zieht nicht nur selbst die eisernen Ringe, sondern er teilt auch den Ringen die Kraft mit, daß sie ebendieses tun können wie der Stein selbst, nämlich andere Ringe anziehen, so daß bisweilen eine ganze lange Reihe von Eisen und Ringen aneinanderhängt; allen diesen aber ist ihre Kraft von jenem Stein angehängt. Ebenso auch macht zuerst die Muse selbst Gottbegeisterte [ἔνθεοι], und an diesen hängt eine ganze Reihe anderer, durch sie sich Gottbegeisternder [ἔνθουσιάζοντες].“¹¹ Die Dichter vermögen nach der Ansicht des Sokrates nicht durch eigenen Sachverstand, sondern allein infolge der göttlichen Begeisterung – des Enthusiasmus – zu dichten. Es ist diese Kraft, die sich bei den Rhapsoden, die über die Werke der Dichter gut reden, und schließlich bei den Zuhörern, die den Aufführungen der Rhapsoden mit Bewunderung beiwohnen, fortpflanzt. Als magnetische Urkraft gilt die Muse, die an erster Stelle den Dichter, an zweiter den Rhapsoden und an dritter die Zuhörer beeinflusst, indem sie alle zu sich auf unmittelbare sowie mittelbare Weise hinzieht.

Nicht anders verhält es sich, so läßt sich aus dem Vergleich Sochers schließen, bei den neuesten Philosophen, den Idealisten: Durch den Geist der Ideenlehre hingezogen, lenken sie den eigenen Blick sowie den ihrer Verehrer auf Platon, den „Vater der Ideen-Welt“.

Der vielfältigen Rezeption des Dialogs *Ion* und der These vom göttlichen Ursprung der Kunst in der Poetiktradition seit der Antike und besonders in der

10 Platon, *Ion* 53d1-4. – Daß der Enthusiasmus bei Platon keine bloß passive Irrationalität darstellt, sondern mit dem auch als göttlich begriffenen $\nu\omicron\delta\varsigma$ wesensmäßig verwandt ist, belegt S. Büttner, *Die Literaturtheorie bei Platon und ihre anthropologische Begründung*, Tübingen, Basel 2000, 255-365.

11 Platon, *Ion* 533d4-e5.

Dichtungstheorie der Frühromantik kann hier nicht nachgegangen werden. Statt dessen sollen die schwärmerischen Implikationen des Enthusiasmus angesprochen werden, die sich auf die Bildung der klassischen deutschen Philosophie auswirken. Die Brisanz dieser Thematik für die Legitimierung der Philosophie Platons und die Profilierung der neuesten Philosophie im ausgehenden 18. und im frühen 19. Jahrhundert zeigt sich vor dem Hintergrund, den das für diese Epoche richtungweisende philosophiegeschichtliche Werk Johann Jacob Bruckers bildet. Denn Brucker will die Philosophie Platons selbst der Obskürität (obscuritas) – der Dunkelheit bzw. Unverständlichkeit – überführen, wenn er über sie folgendes vernichtendes Urteil ausspricht: „Die ganze Philosophie Platons“, so Brucker, „verfällt, ähnlich wie die Pythagoreische, letztlich in Enthusiasmus; sie verbindet den von sich und seiner Natur entrissenen Menschen mit göttlichen Prinzipien, die nur im eigensinnigen Gehirn Platons existieren, während er die Träume, die er sich in Italien eingebildet hat, mit philosophischen Erdichtungen [fabulae] verziert und die Quellen und Formen des Wahrnehmbaren und Denkbaren durch verschiedene Arten und Ränge des Herausgeflossenen bis zum höchsten Seienden hinführt.“¹² Bruckers stark ablehnende philosophi-

12 J. J. Brucker, *Historia critica philosophiae a mundi incunabulis ad nostram usque aetatem deducta*, Leipzig 1767, Nachdr. Hildesheim 1975, Bd. 1, 664; vgl. die achte These zur Philosophie Platons bei J. J. Brucker, *Kurtze Fragen aus der Philosophischen Historie, von Anfang der Welt, biß auf die Geburt Christi, mit Ausführlichen Anmerkungen erläutert*, Bd. 1, Ulm 1731, 629: „Daß er [scil. Platon] insonderheit zum *Enthusiasmo Philosophico* geneigt gewesen, und deswegen sein Haupt-Werck, die Lehre von denen Geistern, deren Ursprung, Ausfluß aus Gott, und Verbindung mit der Materie, und wieder Eingehen in Gott, etc., seyn lassen.“ Zu Bruckers Platon-Deutung vgl. M. Franz, *Schellings Tübinger Platon-Studien*, Göttingen 1996, 63-76. – Mit der Zurückführung Platonischer Lehrsätze auf den Enthusiasmus kann Brucker, der die Wesensverwandtschaft des Platonismus mit dem Pythagoreismus wiederholt konstatiert, an eine bereits bestehende Polemik gegen den Platonismus anknüpfen. An beiden obengenannten Stellen beruft sich Brucker auf M. Casaubon, *De enthusiasmo preceptorio disertatio. Civitati donata ex libro ejus de enthusiasmo edito Anglice*, übers. von J. F. Mayer, cap. I; cap. III, Hamburg 1696, 6; 38 (vgl. ders., *A Treatise Concerning Enthusiasme (1655) [as It is an Effect of Nature: but is mistaken by many for either Divine Inspiration, or Diabolical Possession. Second Edition: revised, and enlarged]*, ed. with an intro. by P. J. Korshin, Gainesville/Fla. 1970, cap. I, 16; cap. III, 69-70: Platons Wörter seien „obscure“ und seine Philosophie ein Refugium für „depraved phansies“) sowie M. G. Hansch, *Diatriba de enthusiasmo Platonico, in qua sublimia Platoniorum de ultimo animae humanae in divinam essentiam reditu philosophemata e suis principiis deducuntur*, Leipzig 1716; vgl. bereits ders., *De enthusiasmo philosophico*, Gedani 1702. Allerdings konstatiert G. W. Leibniz, Brief an M. G. Hansch vom 25. Juli 1707, in: ders., *Philosophische Schriften*, Bd. 5.2, hrsg. und übers. von W. Wiater, Darmstadt 1989, 282-293, hier: 290: Die Aufhebung der Eigentümlichkeit und Tätigkeit der Seele etwa bei den Quietisten bzw. Mystikern sei ein schlechter Enthusiasmus, nicht die zu

sche Haltung gegenüber dem Platonismus steht im Zeichen des theologischen Streits um den kontaministischen Platonismus der Kirchenväter. Darin bezichtigten Kirchenhistoriker – darunter Johann Lorenz von Mosheim – nicht nur Platon des Obskurantismus: Besonders die Platonisierenden Christen hätten dem Christentum enormen Schaden durch die Einführung von fremden, also nicht-biblischen Lehrinhalten, Mystizismus und Aberglaube zugefügt; ähnliches behauptet bereits Matthieu Souverain im Hinblick auf die Trinitätslehre und Christologie (Logostheologie) der Kirchenväter.¹³ Enthusiasmus – das ist dann für den Aufklärer Brucker, der die Platonische Prinzipientheorie Pythagoreischer Provenienz nicht erst in ihrer neuplatonischen Prägung, sondern in ihrer originellen Gestalt pointiert verwirft, der Widersacher des klaren Raisonnements, der den Kopf des Philosophen vernebelt und ihn in Verwirrung über das Wesen des Menschen sowie des Seienden überhaupt bringt.

Die Gründe für Bruckers Vorbehalt gegen den Enthusiasmus kommen allerdings bereits bei Platon selbst zum Ausdruck. Im *Ion* heißt es nach Sokrates: „Doch wahrlich sagen uns nämlich die Dichter, daß sie, indem sie sich die Gesänge [τὰ μέλη] aus honigströmenden Quellen [ἀπὸ κρηνῶν μελιρρότων] aus gewissen Gärten und Wäldchen der Musen abpflücken, sie uns bringen, wie die Bienen [οἱ μέλιτται], die ebenso umherfliegen. Und wahr reden sie. Denn ein leichtes Ding ist ein Dichter und geflügelt sowie heilig, und nicht eher vermag er zu dichten, bis er gottbegeistert [ἔνθεος] und nicht von Sinnen [ἔκφρων] wird und die Vernunft [νοῦς] ihm nicht mehr innewohnt.“¹⁴ Platon läßt Sokrates

erstrebende Vergöttlichung (deificatio) bzw. Vereinigung der Seele mit Gott, die Platon und die Platoniker ansprechen. – Im 19. Kapitel des vierten Buchs seiner erst 1765 erschienenen *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, ebd., Bd. 3.2, hrsg. und übers. von W. E. Engelhardt, H. H. Holz, Darmstadt 1961, 614–630, skizziert Leibniz eine Geschichte des Enthusiasmus-Begriffs zwischen Antike und Moderne, deren Schwerpunkt auf dem vom ursprünglichen antiken Sachverhalt entfremdeten unbegründeten Glauben liegt, von einem Gott umhergetrieben zu werden oder sogar Lehrsätze zu erhalten.

13 Vgl. J. L. von Mosheim, *Institutionum historiae ecclesiasticae antiquae et recensioris libri quattuor ex ipsis fontibus insigniter emendati, plurimis accessionibus locupletati, variis observationibus illustrati*, saec. I, pars I, cap. 1, par. 24; saec. II, pars II, cap. 1, par. 12, Helmstedt 1755, 18; 80; ferner ders., *De turbata per recentiores Platonicos Ecclesia commentatio*, Helmstedt 1725; M. Souverain, *Le platonisme dévoilé, ou Essai touchant le verbe platonicien*, part I, chap. 5, 9, 12, 18, 21; part II, chap. 2, 4, Köln [Amsterdam] 1700; dazu Franz, *Schellings Tübinger Platon-Studien*, 28–43 (zu Souverain), 47–63 (zu Mosheim); ferner H. von Stein, *Der Streit um den angeblichen Platonismus der Kirchenväter*, in: *Zeitschrift für die historische Theologie* 31 (1861), 319–418.

14 Platon, *Ion* 534a7–b6; vgl. bereits ebd., 533e5–534a7: „πάντες γὰρ οἱ τε τῶν ἐπῶν ποιηταὶ οἱ ἀγαθοὶ οὐκ ἐκ τέχνης ἀλλ' ἔνθεοι ὄντες καὶ κατεχόμενοι πάντα τὰ κατὰ λέγουσι ποιήματα, καὶ οἱ μελοποιοὶ οἱ ἀγαθοὶ ὡσαύτως, ὡς περ οἱ κορυβαντιῶντες οὐκ ἔμφορες ὄντες ὀρχοῦνται, οὕτω καὶ οἱ μελοποιοὶ οὐκ

die göttliche Ergriffenheit der Dichter mit dem zielstrebigem Umherfliegen der Bienen vergleichen, und zwar vermittelt eines einfachen Wortspiels. Beide produzieren etwas Süßes, sogar Nahrhaftes: Honig (τὸ μέλι) bzw. Gedichte (τὰ μέλη), und dies durch göttliche Schickung. Während aber die Bienen durch das Sammeln des Honigs ihre eigene Natur vollziehen, wird der menschliche Dichter als ein selbständig rationales Wesen durch seine göttliche Begeisterung aufgehoben: Er wird zwar heilig, verliert dabei aber den Sinn (φρήν) bzw. die Vernunft (νοῦς). Nach Platon also kann der enthusiastische Dichter als solcher keine Rechenschaft von seiner dichterischen Tätigkeit ablegen, gleichwohl aber vervollkommenet ihn seine göttliche Ergriffenheit.

Im Ausgang von diesem Vergleich wird in der Platonischen Tradition die künftige Eloquenz und sogar die Apollinische Natur des Meisters selbst auf eindrucksvolle Weise, aber nicht ohne eine gewisse Ironie versinnbildlicht: Am Mund des Säuglings hätten sich Bienen hingesezt und sogar Honig gemacht.¹⁵ Dagegen betrachtet Brucker es als merkwürdig, daß die Bewunderer Platons überhaupt etwas Geistreiches in derartig erdichtetem Unsinn wie diesem Mär-

ἔμφορες ὄντες τὰ κατὰ μέλη ταῦτα ποιοῦσιν, ἀλλ' ἐπειδὴν ἐμβῶσιν εἰς τὴν ἀρμονίαν καὶ εἰς τὸν ῥυθμὸν, βακχεύουσι καὶ κατεχόμενοι, ὡς περ αἱ βάκχαι ἀρῶνται ἐκ τῶν ποταμῶν μέλι καὶ γάλα κατεχόμεναι, ἔμφορες δὲ οὖσαι οὐ, καὶ τῶν μελοποιῶν ἡ ψυχὴ τοῦτο ἐργάζεται, ὅπερ αὐτοὶ λέγουσι.“

15 Vgl. Cicero, *De divinatione*, lib. I, par. 78; lib. II, par. 66, ed. R. Giomini, Leipzig 1975, 47, 108; Valerius Maximus, *Facta et dicta memorabilia*, lib. I, cap. 6, par. 3, ed. C. Kempf, Leipzig 1888, 33; Plinius maior, *Naturalis historia*, lib. XI, par. 55, ed. L. Ian, C. Mayhoff, Leipzig 1892–1909, vol. 2, 300; Aelianus, *Varia historia*, lib. 10, 21; lib. 12, 45, ed. R. Hercher, Leipzig 1866, Nachdr. Graz 1971, 113, 135; Phocas, *Vita Virgillii*, 52–56, in: ders., *Vita di Virgilio*, intro., testo, trad. e comm. di G. Brugnoli, Pisa 1983, 19–20; Olympiodorus, *In Platonis Alcibiadem commentarii*, 2, 24–29, ed. L. G. Westerink, Amsterdam 1956, 2; Anonymus, *Prolegomena philosophiae Platonicae*, 2, 16–22, ed. L. G. Westerink, Amsterdam 1962, 5–7; dazu A. S. Riginos, *Platonica. The Anecdotes Concerning the Life and Writings of Plato*, Leiden 1976, 17–21, bes. 20: „The versions found in the earlier sources reporting the omen (Cicero, Pliny, perhaps Valerius Maximus) present the omen in the stock form comparable to the similar stories told of the various poets. In the accounts of Aelian, Olympiodorus, and the author of the *Anonymous Prolegomena*, however, the story has been expanded to indicate Plato's Apollonian nature as well as his future eloquence.“ Auch wenn diese Anekdote allein als *praesagium* für die künftige Süße Platons zu verstehen ist, läßt sich im vorliegenden Zusammenhang folgende implizite Verbindung zum *Ion* hervorheben: „Es ist wohl bekannt, daß wilder Honig berauschend wirken kann (nämlich dann, wenn die Bienen Honig oder Pollen von rauschgiftigen Pflanzen gesammelt haben)“ (*Der Platonismus in der Antike. Grundlage – System – Entwicklung*, Bd. 2: *Der hellenistische Rahmen des kaiserzeitlichen Platonismus. Bausteine 36–72*, Text, Übers., Komm. von H. Dörrie aus dem Nachlaß hrsg. und bearb. von M. Baltes unter Mitarbeit von A. Dörrie, F. Mann, Stuttgart-Bad Cannstatt 1990, 401).

chen fänden.¹⁶ Was Platoniker jahrhundertlang als die exemplarische Vereinigung von Dichtung bzw. Redekunst und Philosophie im Werk des Meisters feiern, die sie in diesem Emblem vorausgesagt entdecken, kritisiert Brucker also als „hohle und ebenfalls unverständliche Träume“ von der inhärenten Göttlichkeit des Menschen und der emanativ-hierarchischen Struktur der Wirklichkeit.¹⁷ Aus seiner Sicht werden also die eigensinnigen Erfindungen Platons, die seine philosophischen Verehrer verführen, in dieser fingierten Geschichte aus der Kindheit Platons selbst versinnbildlicht.

Im Unterschied zu Brucker werden die ursprünglichen religiösen Dimensionen, welche die Platonische Theorie des Enthusiasmus noch prägt und in der Platonischen Tradition noch gewürdigt werden, in der Ästhetik Alexander Gottlieb Baumgartens gesondert und ohne Vorbehalt zur Kenntnis genommen: „Der Enthusiasmus“, so Baumgarten in seinen Ausführungen zur „ästhetischen Begeisterung“, „bezeichnet hier nicht, wie in der Philosophie, den Irrtum, da man glaubt, göttliche Empfindungen zu haben, und sich betrügt, sondern die Benennung wird aus der Götterlehre der alten Heiden hergeleitet. Da sie eine so große Menge von Untergottheiten hatten, so schrieb man es einer von diesen Gottheiten zu, wann man in eine besondere Bewegung gesetzt wurde, und nannte es Enthusiasmum oder den Geist eines gewissen Gottes (πνεῦμα θεοῦ).“¹⁸ Demnach sei erstes Kennzeichen für die Begeisterung eines Schriftstellers, man „spüret bei nochmaliger Durchsehung bei sich einige Verwunderung, daß man es damals so gut gemacht ... Das andere Kennzeichen der Begeisterung ist die Geschwindigkeit.“¹⁹

Denselben ästhetischen Zusammenhang, dem Baumgarten nachgeht, untersucht der junge Schelling, durch philosophisch-hermeneutische Fragen nach den Vorstellungsarten der Antike motiviert, noch gründlicher im Ausgang vom *Ion* und dem Bild des Magneten sowie im Hinblick besonders auf den *Meno*, den *Philebus* und den *Timaeus* in seiner 1792 verfaßten Arbeit „Über Dichter, Propheten, Dichterbegeisterung, Enthusiasmus, Theopneustie, und göttliche Einwirkung auf Menschen überhaupt – nach Platon“. Darin versucht er die gemeinsame Rationalität darzulegen, die diesen Formen der göttlichen Einwirkung zugrunde liegen. „Plato ist“, bemerkt Schelling über die Rhapsoden-Deutung

16 Vgl. Brucker, *Historia critica philosophiae*, 630; *Kurtze Fragen aus der philosophischen Historie*, 575-576 sowie 580-581.

17 Brucker, *Historia critica philosophiae*, 664.

18 A. G. Baumgarten, *Kollegium über die Ästhetik*, in: B. Poppe, *Alexander Gottlieb Baumgarten. Seine Bedeutung und Stellung in der Leibniz-Wolffischen Philosophie und seine Beziehungen zu Kant*, Borna, Leipzig 1907, 61-258, hier: 114. (Text emendiert: non „πνεῦμα“, sed „πνεῦμα“.)

19 Baumgarten, *Kollegium über die Ästhetik*, 115. (Text emendiert: non „Durchseelung“, sed „Durchsehung“.)

des Sokrates, „so voll von der in den Dichtern lebenden göttlichen Kraft, daß er auch den Enthusiasmus der Erklärer, und der Deklamatoren des Dichters sich nicht anders, als durch θεῖον δυνάμιν erklären kann.“²⁰ Die blitzschnell einschlagende göttliche Kraft, die nach Schelling sogar Platon selbst ergriffen hat, gilt ihm als die Urmacht, welche die „Welt aus dem Chaos“ hervorzurufen und „alles zu Einem harmonischen Ganzen“ zu verbinden vermag.²¹ Schelling faßt die von ihm sogenannte „DichterKraft“ des Enthusiasmus in ihrem Grund als die „Denk- und CombinationsKraft“ auf und begrenzt sie nicht auf den ästhetischen Bereich: „Diese dem gewöhnlichen Menschen unbegreifliche Kraft in einzelnen Menschen wirkt aber nicht nur in der Dichtkunst – sie wirkt in jedem Werk des menschlichen Verstandes so, daß gerade der, der sich keiner solchen Kraft in sich selbst bewußt ist, über manches Werk des menschlichen Verstandes, über die unerwartete[n] Verbindungen und Combinationen, die kühne[n] Schlüße und Wendungen desselben staunt.“²² Mit dieser Verbindung der Dichterbegeisterung mit der synthetisierenden Arbeit des menschlichen Verstandes will der junge Schelling Platon Folge leisten, und zwar dadurch, daß er den Enthusiasmus auf die Apriorität theoretischer und praktischer Erkenntnis gründet. Denn Platon rede „von solchen Wirkungen nicht nur in Bezug auf Dichtkunst, sondern in Bezug auf alle Wirkungen des Verstandes“ in der menschlichen Seele, insofern diese „entweder in der Idee ohne alle empirische Ursache und ohne allen empirischen Fortschritt (wie Tugend) oder wenigstens ohne leicht zu bemerkende empirische Ursache“ entstünden.²³

Schellings Auffassung von der Welt-setzenden und damit inhärent göttlichen Kraft des menschlichen Verstandes trägt ihre ersten Früchte in der Theorie des Vorstellungsvermögens, die er in seinem *Timaeus*-Kommentar von 1794 entwickelt, und kommt dann zur Reife in der mit der Jahrhundertwende einsetzenden Identitätsphilosophie.²⁴ Mit Bezug auf den Enthusiasmus in der Philoso-

20 F. W. J. Schelling, „Über Dichter, Propheten, Dichterbegeisterung, Enthusiasmus, Theopneustie, und göttliche Einwirkung auf Menschen überhaupt – nach Platon“ [= *Studienheft* 28, 1-49], in: Franz, *Schellings Tübinger Platon-Studien*, 283-305, hier: 285; dazu vgl. Franz, ebd., 191-220; T. Gloyna, *Kosmos und System. Schellings Weg in die Philosophie*, Stuttgart-Bad Cannstatt 2002, 37-49.

21 Schelling, „Über Dichter, Propheten, Dichterbegeisterung ...“, 288. Den Zusammenhang zwischen der Dichter-Theorie Schellings und der Propheten-Deutung Johann Gottfried Eichhorns entdeckt Franz, *Schellings Tübinger Platon-Studien*, 197-198.

22 Schelling, „Über Dichter, Propheten, Dichterbegeisterung ...“, 288; dazu vgl. Gloyna, *Kosmos und System*, 37: Unter ‚Begeisterung‘, ‚Inspiration‘ und ‚Enthusiasmus‘ begreife Schelling grundsätzlich „Teilhabe des Menschen am λόγος und an ‚Wahrheit‘, gleichgültig, ob letztere durch einen offenbarenden Akt oder durch ‚eigene‘ Vernunft im Menschen aufleuchtet“.

23 Schelling, „Über Dichter, Propheten, Dichterbegeisterung ...“, 289-290.

24 Dazu vgl. Franz, *Schellings Tübinger Platon-Studien*, 237-282; Gloyna, *Kosmos und*

phie läßt sich nun die Anspielung Sochers zur Charakterisierung der Platonischen Bestimmung der neuesten Philosophie erneut aufgreifen. Dementsprechend wäre die außergewöhnliche „Liebe für Platon“ bzw. der ungewohnte „Eifer für Platon“ selbst, die Socher unter den Philosophen eines nicht weiter definierten Idealismus konstatiert, als eine Art Enthusiasmus zu verstehen, die durch die Platonische Ideenlehre motiviert wird. Es erhebt sich dann die Frage nach der Bedeutung der göttlichen Begeisterung, welche die klassische deutsche Philosophie wesentlich beeinflusst, sowie ihrem Verhältnis zum Irrtum und Selbstbetrug, welche zu bekämpfen diese Philosophie sich zum Ziel setzt.

II. Enthusiasmus und Schwärmerei

Andere Denker haben das, was Brucker unter der griechischen bzw. lateinischen Bezeichnung ‚enthusiasmus‘ als den Obskurantismus der Platonischen Philosophie kritisiert, mit der deutschen Kampfvokabel ‚Schwärmerei‘ versehen. Sie begegnet immer wieder, fällt aber unterschiedlich ins Gewicht. So diagnostiziert Moses Mendelssohn in den Entzückungen des Sokrates eine „Anlage zur Schwärmerey“, auch wenn diese Selbstüberschreitung ihm „sehr nützlich gewesen seyn mag“; denn die „gemeinen Kräfte der Natur reichen vielleicht nicht hin, den Menschen zu so großen Gedanken und standhaften Entschlüssen zu erheben“. ²⁵ Im Anschluß an Brucker entdeckt 1791 der Philosophiehistoriker Dieterich Tiedemann in dem durch den Pythagoreismus wesentlich beeinflussten Platon eine „Neigung zur Schwärmerey, und das zu weit hinaus Verfolgen mancher Spekulationen“: Dieser habe dadurch nicht nur den Grund „zu allen nachher entstandenen Schwärmereyen“ gelegt, sondern auch den Grundsatz für „die den Schwärmern eigenthümliche Sittenlehre“ angegeben, nämlich: „Aller Tugenden Quelle sey, nicht irrdische Glückseligkeit, sondern Seeligkeit jenseits des Grabes, nähere Vereinigung mit Gott: das Mittel dazu, Reinigung von allen irrdischen Begierden.“ ²⁶ Wilhelm Gottlieb Tennemann betrachtet das Denken

System, 172-198; O. F. Summerell, „[...] wie die Vernunft die Idee der Welt subjektiv erzeugt.“ Zur Theorie des Vorstellungsvermögens in Schellings Timaeus-Kommentar“, in: *Imagination – Fiktion – Kreation. Das kulturschaffende Vermögen der Phantasie*, hrsg. von Th. Dewender, Th. Welt, München, Leipzig 2003, 291-315.

25 M. Mendelssohn, *Phaedon oder über die Unsterblichkeit der menschlichen Seele*, in: ders., *Gesammelte Schriften. Jubiläumsausgabe*, Bd. 3.1, bearb. von F. Brinkmeyer, L. Strauss, Berlin 1932, Nachdr. Stuttgart-Bad Cannstatt 1971, 5-159, hier: 17, mit Bezug auf den Bericht bei Aulus Gellius, *Noctes Atticae*, lib. II, cap. 1, par. 1, hrsg. von C. Hosius, Leipzig 1903, 91, der selbst auf die Alkibiades-Rede im *Symposium* (bes. 220c3-d5) zurückgeht: Zuweilen habe man Sokrates in Gedanken vertieft stehen gesehen, „als wenn der Geist von seinem Körper abwesend wäre“.

26 D. Tiedemann, *Geist der spekulativen Philosophie. Zweyter Band, welcher von Sokrates*

Platons als den Erdichtungen späterer Interpreten – vor allem der Neuplatoniker – ausgesetzt: „Schwärmer erwählten den Plato zu ihrem Führer, und brauchten seine Philosophie als ein Mittel, die überschwenglichen Träumereien ihrer Phantasie in ein System zu bringen“. ²⁷ Noch 1802 will Christoph Martin Wieland Xenophons „nach dem Leben geschilderten Sokrates“ von „Platons sophistischem, schwärmerischem und auf Aristophanischen Wolken in übersinnlichen Welten herumschwebendem“ Sokrates absetzen. ²⁸ Die ablehnende Haltung zum Platonismus, die sich im Vorwurf des Enthusiasmus bzw. der Schwärmerei ausdrückt, bleibt also nicht undifferenziert.

Daß sich der Kampf der Aufklärer in der Tat auch gegen den Platonismus richtet, gibt Wieland bereits in dem von ihm herausgegebenen *Teutschen Merkur* 1776 zu erkennen, indem er folgende Frage zur Diskussion stellt: „Wird durch die Bemühungen kaltblütiger Philosophen und Lucianischer Geister gegen das was sie Enthusiasmus und Schwärmerey nennen, mehr Böses oder Gutes gestiftet? Und, in welchen Schranken müßten sich die Anti-Platoniker und Lucianer halten, um nützlich zu seyn?“ ²⁹ Bei dieser Frage nach dem Sinn und der Form der philosophischen Kritik am Enthusiasmus und an der Schwärmerei sind

bis Carneades geht, Marburg 1791, 69.

27 W. G. Tennemann, *System der Platonischen Philosophie*, Bd. 1, Leipzig 1792, VI. Tennemann hält Platon selbst also nicht für einen Schwärmer: besonders nicht im Kern seiner Philosophie, der mißverstanden worden sei. Vgl. ders., *Geschichte der Philosophie. Zweiter Band*, Leipzig 1799, 202: „Bei aller Stärke seiner Einbildungskraft war doch seine Denkkraft jener überlegen. Diese beherrscht jene, sie schreibt die Grenzen, die Zwecke und die Art und Weise vor, für welche und wie sie sich äussern soll. Ohne dies war Plato in Gefahr ein Schwärmer zu werden, wofür ihn auch einige gehalten haben, wenn sie blos auf einige Partien seiner Schriften sahen. Daß er es aber nicht war, beweist schon allein sein Interesse für mathematische Wissenschaften.“

28 C. M. Wieland, Versuch über das Xenophantische Gastmahl als Muster einer dialogisierten dramatischen Erzählung betrachtet, in: Xenophon, *Schriften über Sokrates* [= *Attisches Museum* 4 (1802)]. Nach der Übersetzung von C. M. Wieland neu hrsg. von H. Conrad, München, Leipzig 1912, 197. Somit ist für Wieland, ebd., 207, der implizit auch der neueren deutschen Philosophie ein schwärmerisches Element unterstellt, der wahre Sokrates „nicht der immer spitzfindige Grübler und Haarspalter, nicht der immer streitsüchtige, dialektische Kampfhahn, nicht der meteorische Schwärmer, der mitten im Lager einen ganzen Tag von Sonnenaufgang bis zur einbrechenden Nacht, in mystische Betrachtung versunken, unbeweglich wie ein Steinbild auf der nämlichen Stelle stehen bleibt, nicht der alle Wolken und Himmel übersteigende Idealist, der nicht von den gemeinsten Dingen sprechen kann, ohne seine übersinnlichen *ontos onta* darein zu mengen“. – Zum rationalistischen Sokrates-Bild Wielands siehe B. Böhm, *Sokrates im achtzehnten Jahrhundert. Studien zum Werdegang des modernen Persönlichkeitsbewußtseins*, Leipzig 1929, 238-247.

29 C. M. Wieland, Fragen, in: *Der Teutsche Merkur*, Januar 1776, 82; vgl. das Nachwort des Herausgebers, ebd., August 1776, 132-136.

diese Termini synonym gebraucht: Der deutsche Begriff soll den griechischen bzw. lateinischen wiedergeben. Die Frage mitsamt dieser Identifikation hat eine beträchtliche Debatte ausgelöst, zu der Johann Gottfried Herder³⁰ und Gotthold Ephraim Lessing³¹ sowie die Platon-Übersetzer Johann Friedrich Kleuker³² und Johann Georg Schlosser³³ unter anderen Beiträge verfaßt haben; sie hallt noch bei Novalis³⁴ wider. Darin zeigt sich eine Spannung, die auch die Entwicklung der klassischen deutschen Philosophie entschieden geprägt hat.

Die von Wielands Frage ausgelöste Debatte steht vor allem unter dem Einfluß Shaftesburys. Dieser unterscheidet zwischen dem *erhabenen* Enthusiasmus

- 30 Vgl. J. G. Herder, Philosophie [sic] und Schwärmerei, zwö Schwestern, in: *Der Teutsche Merkur*, November 1776, 138-149 [= *Sämtliche Werke*, Bd. 9, hrsg. von B. Suphan, Hildesheim 1967, 497-504], bes. 146, 149: Herder setzt die kaltblütigen „Abstraktionen des Kopfs“ und schwärmerischen „Abstraktionen der Empfindung“ einander entgegen, macht dabei eine weitere Differenzierung: Der Weise, „mit Klarheit in seinen Begriffen, d. i. mit Abstraktion, wann und wo sie seyn soll, und mit *Enthusiasmus* in seinem Herzen, d. i. mit umfassender, handelnder Wärme, sieht beide Abwege und nutzt beyde“.
- 31 Vgl. G. W. Lessing, Ueber eine zeitige Aufgabe: Wird durch die Bemühung kaltblütiger Philosophen und Lucianischer Geister gegen das, was sie Enthusiasmus und Schwärmerei nennen, mehr Böses als Gutes gestiftet? Und in welchen Schranken müssen sich die Antiplatoniker halten, um nützlich zu seyn?, in: ders., *Sämtliche Schriften*, hrsg. von K. Lachmann, Bd. 16, Leipzig³ 1902, Nachdr. Berlin 1968, 293-301.
- 32 Vgl. J. F. Kleuker, Beantwortungsversuch einer im deutschen Merkur aufgeworfenen Frage, in: *Deutsches Museum*, Januar-Juni 1777, 223-254, 331-346. Den Enthusiasmus der „magnetischen Geisteskraft“ im *Ion* erklärt Kleuker, ebd., 243-245, zu einem „Organ, wodurch Gott in der Welt treibt und bewegt“, um ihn daraufhin, ebd., 249, als ein solches göttliches „Treiben“ von der Schwärmerei als einem „in die Irre getrieben werden“ zu unterscheiden. Letzteres, so Kleuker, ebd., 252-253, ist nur bedingt von Platon zu behaupten: Man müsse „bedenken, daß, wenn sein fruchtbarer Geist nicht mit theologischen, kosmologischen, pneumatischen Ideen archäologischer Ueberlieferungen Aegyptens und Orients wäre beschwängert worden, er auf die erkannte Art nicht hätte schwärmen können. Beym Pythagoras gilt das gleiche, obgleich in andern Maasse.“
- 33 Vgl. J. G. Schlosser, Ueber Spott und Schwärmerey, in: *Deutsches Museum*, Juli-Dezember 1776, 785-787.
- 34 Vgl. Novalis, Apologie der Schwärmerey, in: ders., *Schriften*, hrsg. von P. Kluckhohn, R. Samuel, Bd. 2, hrsg. von R. Samuel in Zusammenarbeit mit H.-J. Mähl, G. Schulz, Stuttgart 1981, 20-22. Rückblickend stellt Novalis ganz im Sinne der Frühromantiker fest: „Jeder Gelehrte und Ungelehrte macht sich heut zu Tage zur dringendsten Pflicht, Schwärmerey zu verschreyen und sie mit dem blinden Fanatismus zu verwechseln. Und doch getraut ich mir hundert gegen eins zu setzen, daß die mehrsten Aufklärungsapostel und Vernunftprediger nie recht über Schwärmerey, über die Folgen ihrer Ausrottung und den Nutzen, den sie für die gesamte Menschheit hat, nachgedacht haben“; denn sie sei eher eine Sache, welche „die Menschheit veredelt, unendlich erhebt, Jünglinge und Greise beseligt, Männer und Weiber“.

(„Inspiration“ bzw. „Divine Enthusiasm“) im Sinne der Begeisterung für Gutes und Schönes, die sich nicht verspotten lasse, und dem *fanatischen* Enthusiasmus („Fanaticism“), der keinen Spott ertragen könne.³⁵ Im deutlichen Einklang damit differenziert der anonyme Autor des ersten Antwortschreibens auf Wielands Frage zwischen dem verirrten „Zauberezustand“ der Schwärmerei und dem Enthusiasmus als einem heißen „Ringeln und Dringen nach einem Gegenstand der groß und hehr dem Geiste vorschwebt“.³⁶ Des weiteren gibt er zu erkennen, daß unter den „kaltblütigen Philosophen“ und damit den „Antiplatonikern“, die sowohl dem Enthusiasmus als auch der Schwärmerei entgegengetreten, die Denker der Wolffschen Schule zu verstehen sind: Diese ließen „Thatsache, individuelle Erfahrung, Empfindung, Glaube, Liebe, Hofnung und Trost vom Antlitz Gottes“ allesamt zu kurz kommen.³⁷ Mit dieser Anmerkung gegen die maßgebende Philosophie der deutschen Aufklärung werden wesentliche Ansichten der frühromantischen Bewegung vorweggenommen, die nach der Überwindung einer dem

- 35 Earl of Shaftesbury, A Letter Concerning Enthusiasm, to My Lord *****, in: ders., *Characteristicals of Men, Manners, Opinions, Times*, ed. by P. Ayres, Bd. 1, Oxford 1999, 5-33, hier: 32-33, mit Verweis auf Platon, *Phaedrus* 241e3-5: Sollte Sokrates anfangen, den Nicht-Liebhaber zu preisen, werde er gewiß von den Nymphen enthusiastisch gemacht werden; ebd. 245b1-2: Soviel und noch mehr schöne Taten des Wahnsinns (*μανία*), der von den Göttern komme, könne Sokrates dem Phaidros erzählen; *Meno* 99d1-2: Nicht weniger als die gottbegeisterten Seher, die Wahrsager und die Dichter seien die Politiker göttlich sowie enthusiastisch, angehaucht und besessen vom Gott, wenn sie durch Reden viele große Geschäfte glücklich vollbrächten, ohne zu wissen, wovon sie redeten; *Apologia* 22b8-c2: Die Dichter dichteten nicht aufgrund der Weisheit, sondern aufgrund einer gewissen Natur sowie dadurch, daß sie enthusiastisch würden, wie die gottbegeisterten Seher und die Wahrsager; Plutarchus, *Caſo maior*, cap. 22, 3: Unter dem Einfluß eines athenischen Gesandten habe die römische Jugend andere Lüste und Zeitvertreibe vernachlässigt und sei für die Philosophie enthusiastisch geworden. Dazu vgl. A. Leroy, Introduction, in: Earl of Shaftesbury, *A Letter Concerning Enthusiasm*. Texte anglais et trad. française, avec une intr. et des notes par A. Leroy, Paris 1930, 1-147, bes. 30-33 zum Enthusiasmus-Begriff sowie 125-138 zur deutschen Rezeption Shaftesburys in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts; ferner F. H. Heine mann, The Philosopher of Enthusiasm, in: *Revue Internationale de Philosophie* 6 (1952), 294-322. – In philosophiegeschichtlicher Hinsicht konstatiert Shaftesbury, ebd., 14, ein vorbildliches liberales Gleichgewicht in der Spätantike zwischen „the Superstition and Enthusiasm“ der Pythagoreer und Neuplatoniker einerseits und andererseits „the Force of Wit and Raillery against it“ bei den Epikureern und Akademikern: „And thus matters were happily ballanc'd.“
- 36 Anonymus, Eines Ungenannten Antwort auf die Frage: „Wird durch die Bemühungen kaltblütiger Philosophen und Lucianischer Geister gegen das, was sie Enthusiasmus und Schwärmerey nennen, mehr Böses als Gutes gestiftet? und in welchen Schranken müssten sich die Antiplatoniker und Lucianer halten, um nützlich zu seyn“, in: *Der Teutsche Merkur*, August 1776, 111-136; September 1776, 207-218.
- 37 Anonymus, Eines Ungenannten Antwort, 122.

faktischen Leben scheinbar fremd gewordenen systematischen Denkart verlangen. „Wolffs Philosophie, die kalte, bedächtliche Dame“, so der anonyme Autor, „– sie ist nicht Richterin des blühenden Mädchens, das an der sprudelnden Quelle der Dichter umschlingt.“³⁸

Im Spannungsfeld zwischen Aufklärung und Frühromantik – zwischen kalter Bedächtigkeit und blühender Lebendigkeit – ist es Lessing, der 1776 im Entwurf seines eigenen Antwortschreibens auf Wielands Frage die etymologischen Ursprünge des Begriffs ‚Schwärmerei‘ sachgemäß erläutert, und dies auf eine Weise, die zugleich die Nützlichkeit der philosophischen Gegenmaßnahmen gegen sie verdeutlicht: „Schwärmer, Schwärmerei kommt von Schwarm, schwärmen; so wie es besonders von den Bienen gebraucht wird. Die Begierde, Schwarm zu machen, ist ... das eigentliche Kennzeichen des Schwärmers.“³⁹ Scheinbar ohne bewußte Anspielung auf die Platonische Metaphorik des *Ion* stellt Lessing dem selbstsüchtigen Schwärmen das aufklärerische Denken entgegen. Allerdings hat der Philosoph, so Lessing, gegen die Schwärmer als diejenigen, welche „die Durchsetzung gewisser Religionsbegriffe zur Absicht haben, und eigne göttliche Triebe und Offenbarungen vorgeben“, „gar nichts“ zu unternehmen: „Es wäre denn“, fährt er fort, „daß man ihm das für Bemühungen ... anrechnen wollte, daß wenn die Schwärmerei *spekulativen Enthusiasmus* zum Grunde hat, ... er die Begriffe, worauf es dabei ankommt, aufzuklären und so deutlich als möglich zu machen bemüht ist.“⁴⁰ Nach Lessing läßt sich die Schwärmerei als solche nicht auf rationale Weise bekämpfen, da sie selbst nichts Rationales ist. Aber auch der Enthusiasmus sei dem Dichter und Denker nicht abzuraten, weil „dieser die ἀκμή, die Spitze, die Blüte aller schönen Künste und Wissenschaften ist“.⁴¹ Anders jedoch der spekulative Enthusiasmus: In bezug darauf hat die Philosophie eine pädagogische Arbeit zu leisten, indem sie die ihm zugrundeliegende Begrifflichkeit klärt und die damit verbundene Unwissenheit beseitigt.

Zu konstatieren ist an dieser Stelle folgendes: Geschwärmt wird, wenn ein alter Bienenstock einen jungen abstößt oder ein junger Stock den alten verläßt. Diese Bedeutung des ‚Schwärmens‘ bestimmt die Metaphorik, die in den Debatten des 18. Jahrhunderts eine tragende Rolle spielt. Die nur scheinbar ungeordnete, zwar vernunftlose, gleichwohl aber nicht umsichtslose Bewegung der schwebenden Bienenmasse bzw. ihr Umhergetrieben-Werden – an erster Stelle ihr Ausfliegen zur Gründung eines neuen Staates, an zweiter Stelle ihre durcheinanderwimmelnde Fortbewegung, z. B. zum Honig-Sammeln – wird auf ein anderes Verhalten übertragen, um dieses zu bestimmen. Somit beschreibt Platon

38 Anonymus, Eines Ungenannten Antwort, 118.

39 Lessing, Ueber eine zeitige Aufgabe, 297.

40 Lessing, Ueber eine zeitige Aufgabe, 298-299.

41 Lessing, Ueber eine zeitige Aufgabe, 297.

im Ausgang von der Honigproduktion des umherfliegenden Bienenvolkes die Tätigkeit der Dichter als Enthusiasmus; ebenfalls charakterisiert Lessing diejenigen, die zur „Durchsetzung gewisser Religionsbegriffe“ auf die trügerische Vorgabe göttlicher Triebe und Offenbarungen setzen, als Menschen, die gern „Schwarm machen“, d. h. eine von der Norm abweichende Glaubensgemeinschaft bilden möchten.

Das Verhalten, das Lessing als Schwärmerei im strengen Sinne abweist, ist religiös bedingt, was nicht von ungefähr geschieht. Den Hintergrund des Terminus ‚Schwärmerei‘, den Lessing voraussetzt, erläutert Schelling in seiner 1806 erschienenen Streitschrift gegen Fichte, der *Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichteschen Lehre*: „Schwärmer, auch Schwärmgeister nennen Doktor Luther und seine Zeitgenossen Menschen, die eine gewisse Verbindung und Folge von Sätzen, die bloß in ihrer Eigenheit gegründet sind, und nur durch ihre Subjektivität zusammengehalten werden, aber weder in ihnen selbst, noch an sich einen objektiven Grund und Zusammenhang haben, durch ihre bloße Subjektivität geltend machen wollen.“⁴² Schelling führt den Begriff der Schwärmerei auf seine unmittelbare Quelle in Luthers Auseinandersetzung mit gewissen abweichenden reformatorischen Strömungen und deren Vertretern (z. B. Andreas von Karlstadt, Thomas Müntzer) zurück; die jüngsten Forschungsergebnisse bestätigen die Richtigkeit dieser Erklärung.⁴³ Zudem formuliert er den Gehalt des Begriffs auf präzise Weise in der eigenen philosophischen Terminologie: ‚Schwärmerei‘ bezeichnet für Schelling die Subjektivierung der Verbindung und Folge von Sätzen, welche die Urteilskraft aufzustellen hat, und damit die Auflösung nicht nur der Objektivität, sondern der Wahrheit selbst. Dazu Schelling: „Alles, was allein Sache des Subjekts ist, und dennoch für Wahrheit angesehen seyn will, sucht den Charakter innerer Allgemeingültigkeit durch den äußeren des allgemeinen Geltens sich zu ersetzen und zu erheucheln, d. h. es strebt, sich selbst zur Sache aller Subjekte zu machen, mit Einem Wort Partei zu stiften. Schwärmer ist, wer auf diese Art einen

42 F. W. J. Schelling, *Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichteschen Lehre. Eine Erläuterungsschrift der ersten*, in: *Sämtliche Werke*, Bd. 7, 1-126, hier: 44.

43 Vgl. W. Schröder, Schwärmerei, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 8, hrsg. von J. Ritter, K. Gründer, Basel 1992, 1478-1483; ferner E. W. Gritsch, Luther und die Schwärmer: Verworfenen Anfechtung?, in: *Luther. Zeitschrift der Luther-Gesellschaft* 47 (1976), 105-121. – Zum Verhältnis zwischen Schwärmerei und Religion im 18. Jahrhundert siehe L. Kreimendahl, Humes Kritik an den Schwärmern und das Problem der „wahren Religion“ in seiner Philosophie, in: *Die Aufklärung und die Schwärmer*, hrsg. von N. Hinske, Hamburg 1988, 7-27, bes. 8: „Kritik an der Schwärmerei beziehungsweise am Schwärmertum war zunächst ... weitgehend identisch mit Religionskritik. Es ist daher nur natürlich, wenn wir das Gros der Autoren, die gegen die Schwärmerei anschieben, unter den Deisten finden.“

Schwarm, eine Sekte bildet, der Sektierer.⁴⁴ Indem die Schwärmerei zur Abspaltung von der größeren Religionsgemeinschaft tendiert, neigt sie zur Bildung einer eigenen Glaubensgemeinschaft, die für sich selbst (die ‚Sache des Subjekts‘) universale Bedeutung (die ‚Sache aller Subjekte‘) in Anspruch nimmt. Insofern sind ihre Aussagen nicht sachgemäß, sondern primär aus Eigeninteressen bedingt.

In seiner Erklärung der wesentlichen Subjektivität der Schwärmerei spielt Schelling auch auf die Bedeutung von ‚secta‘ als einem Etikett nicht nur für eine religiöse Minderheitsgruppe oder sogar philosophische Lehre an, sondern auch als einer Bezeichnung für die politischen Grundsätze, denen man anhängt. Wer Partei stiftet, engagiert sich auch politisch. In dieser Hinsicht sind die Vorstellungen von Unruhestiftung, die sich mit dem Begriff der Schwärmerei verbinden, nicht ohne Belang. So heißt es 1743 in Johann Heinrich Zedlers *Universal Lexicon*: „Schwärmer, werden diejenigen Fanatici genannt, welche aus Mangel der Beurtheilungskraft allerley der Christlichen Religion und bisweilen der Vernunft selbst, widersprechende Meynungen hegen, und dadurch öffentliche Unruhen anrichten.“⁴⁵ Hervorgehoben werden hier nicht nur die zwei mißfälligen Aspekte der schwärmerischen Motorik im Treiben der Sektierer: die Abweichung vom orthodoxen Glauben und die Vernunftwidrigkeit, vielmehr werden diese als Ursachen politischer Agitation bezeichnet. Daß diese Störfunktion bisweilen auch eine positive Wertung erfahren kann, dient nur dazu, Schellings Zurückführung der Schwärmerei auf das Prinzip der Subjektivität zu bestätigen. Etwa David Hume schließt nicht nur an John Lockes Kritik des Enthusiasmus im Namen der natürlichen Vernunft, sondern auch an Shaftesbury an, wenn er den Aberglauben als einen Feind, den Enthusiasmus eher als einen Freund der

44 Schelling, *Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichteschen Lehre*, 44. – Zur Verbindung zwischen Schwärmerei und Subjektivität im allgemeinen vgl. N. Hinske, Einleitung. Die Aufklärung und die Schwärmer – Sinn und Funktionen einer Kampfdiee, in: *Die Aufklärung und die Schwärmer*, hrsg. von Hinske, 3-6, bes. 4: „Während sich der Aberglaube an äußere Formen (an ‚Rituale‘) verliert, verflüchtigt sich die Schwärmerei in der bloßen Empfindung. Die erste Idee bezeichnet sozusagen die absolute Veräußerlichung oder Versteinerung, die letztere die absolute Verinnerlichung oder Verflüssigung der Religion, Metaphysik, Sittlichkeit usw., ihre totale Subjektivierung.“

45 J. H. Zedler, *Grosses vollständiges Universal Lexicon aller Wissenschaften und Künste*, Bd. 35, Leipzig, Halle 1743, Nachdr. Graz 1961, 1795; dazu vgl. Kreimendahl, Humes Kritik an den Schwärmern, 8, Anm. 3: Im Unterschied zu den Enthusiasten und den Fanatikern verlassen die Schwärmer „den Bereich bloßer Innerlichkeit und wirken destabilisierend auf die Gesellschaft“; ferner K. T. Winkler, Enthusiasmus und gesellschaftliche Ordnung. *Enthusiasm* im englischen Sprachgebrauch in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts, in: *Die Aufklärung und die Schwärmer*, hrsg. von Hinske, 31-47, bes. 43-45.

bürgerlichen Freiheit bestimmt: Auch wenn der Enthusiasmus gesellschaftliche Unordnung stiftet, geht er nach Hume immer noch von der autonomen Aufhebung der kirchlichen Macht aus, die für eine mündige Gesellschaft erforderlich ist, während dagegen der Aberglaube ein Instrument heteronomer Priesterschaft darstellt.⁴⁶ Im Hinblick darauf ist der Skeptiker Hume durchaus bereit, die politische Agitation seitens der Enthusiasten in Kauf zu nehmen.

Auch wenn dieselbe liberale Dynamik der protestantischen Reformation zugrunde liegt, scheint die Schwärmerei im deutschen Sprachraum keine solche positive politische Wertung zu erhalten: Sie gilt als gesellschaftlich destabilisierend. Allerdings will etwa Mendelssohn der Schwärmerei weder durch Satire, wie einst Shaftesbury und nun die Lucianischen Geister, noch durch politische Unterdrückung, sondern allein durch Aufklärung entgegenwirken – dies erläutert er im Rahmen einer weiteren umfangreichen Schwärmerdebatte, die in der *Berliner Monatsschrift* besonders in der Mitte der 1780er Jahre ausgetragen wird und in der Fallgeschichten (Mystiker, Religionsfanatiker, Wahnsinnige, Scharlatane, begeisterte Poeten, politische Phantasten) behandelt werden.⁴⁷

Bemerkenswert ist es also, daß, wenn Friedrich Schlegel 1800 an der Universität Jena eine philosophische Probevorlesung mit dem Titel „Vom Enthusiasmus oder der Schwärmerei“ hält, dies „offenbar nicht mit Bedenken angesehen“⁴⁸ wird. Obwohl vom genauen Inhalt der Probevorlesung Schlegels nichts bekannt ist, dürfte sich wohl etwas von seinem Anliegen – bereits der Titel zeigt

46 Vgl. J. Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, ed. with an intr., critical apparatus and glossary by P. H. Nidditch, Oxford 1979, 697-706, bes. 699: Der Enthusiasmus sei „a persuasion of an immediate intercourse with the Deity, and frequent communications from the divine Spirit“, gründe jedoch weder auf Vernunft noch auf Offenbarung; D. Hume, Of Superstition and Enthusiasm, in: ders., *The Philosophical Works*, ed. by Th. H. Green, Th. H. Grose, London 1882-1886, Nachdr. Aalen 1964, Bd. 3, 144-150, bes. 149-150: „enthusiasm, being the infirmity of bold and ambitious tempers, is naturally accompanied with a spirit of liberty; ... superstition, on the contrary, renders men tame and abject, and fits them for slavery“; dazu Kreimendahl, Humes Kritik an den Schwärmern, 10-16, bes. 15: „Aberglaube, Katholizismus und Unterdrückung des Volkes gehören für ihn [scil. Hume] auf der einen Seite ebenso zusammen wie Schwärmerei, Toleranz und bürgerliche Freiheit auf der anderen.“

47 Vgl. M. Mendelssohn, Soll man der einreißenden Schwärmerei durch Satyre oder durch äußerliche Verbindung entgegenarbeiten?, in: *Berlinische Monatsschrift*, Januar-Juli 1785, 133-137; ferner K. G. Schröder, Wiederum ein Beispiel von trauriger Schwärmerei aus Aberglauben, in: *Berlinische Monatsschrift*, Januar-Juni 1784, 263-267; J. E. Biester, Aberglauben und Schwärmerei in Wirkung und Rückwirkung auf einander, in: *Berlinische Monatsschrift*, Juli-Dezember 1785, 375-379.

48 E. Behler, Friedrich Schlegels Vorlesungen über Transzendentalphilosophie Jena 1800-1801, in: *Transzendentalphilosophie und Spekulation. Der Streit um die Gestalt einer Ersten Philosophie (1799-1807)*, hrsg. von W. Jaeschke, Hamburg 1993, 52-71, hier: 53.

wiederum eine Synonymie der Begriffe ‚Enthusiasmus‘ und ‚Schwärmerei‘ an – von den Disputationsthesen rekonstruieren lassen, die er fünf Monate später anmeldet und denen er den Titel *De Platone* gibt. In der ersten und vierten These seiner Disputation nämlich bezeichnet Schlegel die Grundform des Idealismus als die Platonische Philosophie, das Prinzip der Kunst sowie der Wissenschaft als den Enthusiasmus und damit die Schwärmerei.⁴⁹ Auch Lessing betrachtet den Enthusiasmus als die ἀκμή „aller schönen Künste und Wissenschaften“. Aber wenn sich Schlegel in seiner Disputation für den Wahnsinn der Liebe interessiert, der, wie Sokrates ihn Phaidros im gleichnamigen Dialog schildert, für die „Bildung der Seele“ des gottbegeisterten Liebhabers (ὁ ἐνθεος φίλος) nicht schädlich, sondern im Gegenteil förderlich ist, insofern diese Art von Wahnsinn – die Liebe zum Schönen – mit dem rationalen Wesen des Menschen im Einklang steht, dann hat er sich wohl in seiner Probevorlesung mit dem Enthusiasmus und der Schwärmerei, die der Philosophie selbst eigen ist, auseinandersetzen müssen.⁵⁰ Damit soll nicht nur der Platonismus fundamentalphilosophisch und ästhetisch rehabilitiert werden: Vielmehr sollen der Enthusiasmus und die Schwärmerei in produktive Verbindung mit der Philosophie selbst gebracht werden. Jedenfalls übersetzt in diesem Sinne Friedrich Schleiermacher, der die durch Schlegel angeregte deutsche Übersetzung der Dialoge größtenteils gefertigt, 1807 das bedeutsame Wort des Alkibiades im *Symposium* von der „Wuth und Schwärmerei der Philosophie“ (φιλόσοφος μανία τε καὶ βακχεία),

49 Vgl. die Wiedergabe der Disputationsthesen Schlegels in: *Caroline. Briefe aus der Frühromantik*, nach G. Waitz vermehrt hrsg. von E. Schmidt, Leipzig 1913, Bd. 2, 584-585: „I. Platonis philosophia genuinus est Idealismus. II. Realismi majores sunt partes in Idealismo producendo quam Dualismi. III. Philosophia moralis est subordinanda politicae. IV. Enthusiasmus est principium artis et scientiae. V. Poesis ad rempublicam bene constituendam est necessaria. VI. Mythologia est allegorice interpretenda. VII. Kantii interpretatio moralis evertit fundamenta artis criticae. VIII. Non critice sed historice est philosophandum.“

50 Vgl. Platon, *Phaedrus* 241c4-5, 255b6-7. – Behler, Friedrich Schlegels Vorlesungen, 54, kommt zu dem Schluß, „daß sich Schlegel in dieser Probevorlesung nicht so sehr mit der dichtungstheoretischen Auslegung der Platonischen Lehre vom Enthusiasmus, sondern eher mit ihren philosophischen und metaphysischen Implikationen befaßte, die Platon vor allem im *Phaidros* entwickelt hatte. Von den vier Arten des göttlichen Wahnsinns, die Platon dort unterschied (dem ‚weissagenden Anhauch‘ des Apollon, den ‚Einweihungen‘ des Dionysos, dem ‚dichterischen‘ Wahnsinn der Musen und dem der ‚Liebe‘ des Eros und der Aphrodite: 265b), scheint die vierte Art der Begeisterung, die auch als Enthusiasmus der Schönheit bezeichnet werden kann und dem des Philosophen analog ist, den eigentlichen Gegenstand der philosophischen Antrittsvorlesung Schlegels in Jena gebildet zu haben.“

d. h. der bacchischen Verzückerung, die nach dessen eigener Angabe ihn selbst sowie die anderen Teilnehmer am Gastmahl ergriffen hat.⁵¹

III. Der Streit zwischen Schlosser und Kant

1784 hat Friedrich Gedike, Mitherausgeber der *Berlinischen Monatsschrift*, zehn Beispiele für Schwärmerei aufgelistet, die zum Zweck der Aufklärung bekämpft werden müßten: „Überall wimmelt es“, so Gedike, „von Theosophen und Chilisten, Rosenkreuzern und Alchimisten, hermetischen Philosophen und Paracelsisten, Geistersehern und Geisterbannern, Inspirierten und apokalyptischen Träumern.“⁵² Obwohl sich Platonische Dimensionen dieses vielfältigen Gewimmels besonders in der Theosophie, Alchimie und Hermetik sowie im Paracelsismus sicherlich ausmachen lassen, wird die Platonische Philosophie in der Schwärmereidebatte erst zehn Jahre später im Streit zwischen Schlosser und Immanuel Kant nachhaltig thematisiert.

Mit Kant und Schlosser stehen „zwei elementar verschiedene Weltanschauungen ... einander gegenüber“,⁵³ und zwar in Form von Transzendental-

51 Platon, *Symposium* 218b3-4; Übersetzung nach ders., *Das Gastmahl*, in: *Platons Werke*, von F. Schleiermacher, Zweiten Theiles Zweiter Band, Berlin 1807, 371-452, hier: 443. – Auffällig ist Schleiermachers Wahl der Terminologie im Hinblick auf die Übersetzungen der Textstelle durch Marsilio Ficino: „una philosophiae furor ac bacchatio“ (*Platonis philosophi quae exstant Graece ad editionem Henrici Stephani accurate expressa cum Marsilii Ficini interpretatione accedit varietas lectionis*, vol. 10, Zweibrücken 1787, 263), sowie J. F. Kleuker: „philosophische Raserei und Wuth“ (*Werke des Plato. Dritter Band, welcher das Gastmahl, den Phädrus, die Apologie des Sokrates, den Kriton und Protagoras enthält*, übers. von J. F. Kleuker, Lemgo 1783, 127); Anonymus [F. I. Niethammer], *Das Gastmahl von Plato oder Gespräch über die Liebe*, in: *Neue Thalia*, hrsg. von F. Schiller, Bd. 2, Leipzig 1792, 5. Stück, 170-228; Fortsetzung und Beschluß, ebd., 6. St., 326-386, hier: 374: „einer solchen philosophischen Raserei“; F. L. Graf zu Stolberg, *Das Gastmahl oder von der Liebe*, in: *Auserlesene Gespräche des Platon. Erster Theil*, übers. von F. L. Graf zu Stolberg, Königsberg 1796, 173-324, hier: 270: „der philosophischen Wuth und Raserey“.

52 F. Gedike, Über die heutige Schwärmerei (Deutsche Staatsbibliothek Berlin, Ms. B.-russ. fol. 443, Bl. 223v), zitiert nach Hinske, Einleitung, 6.

53 I. Kreienbrink, J. G. Schlossers Streit mit Kant, in: *Festschrift für D. W. Schumann zum 70. Geburtstag*, mit Beiträgen von Schülern, Freunden und Kollegen, hrsg. von A. R. Schmitt, München 1970, 246-255, hier: 249. – Am Ausgang ihrer Überlegungen konstatiert Kreienbrink, ebd., 246, Schlossers Nähe zur Frühromantik: Die „Konsequenz des Kantischen Systems und die Kühle seiner Denkabstraktion mußten nahezu naturnotwendig eine Gegenbewegung hervorrufen, die sich dem Menschen und seinem konkreten Lebensgefühl zuwandte“. Vgl. R. Bubner, Platon – der Vater aller Schwärmerei. Zu Kants Aufsatz ‚Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie‘,

und Gefühlsphilosophie. Bereits in seiner Antwort auf die durch Wieland zur Debatte gestellte Frage nach dem Sinn und der Form der philosophischen Kritik am Enthusiasmus und an der Schwärmerei nimmt Schlosser eindeutig Stellung gegen die Anti-Platoniker und Lucianischen Geister: „Der Spötter kann Menschenkenntniß haben; der Enthusiast hat Engelsgefühl ... Der Spott macht alles kleiner; die Schwärmerei alles grösser; die ist näher bey der Wahrheit, ist reicher, ist glücklicher.“⁵⁴ Nach Schlosser stiften die Philosophen, die der göttlichen Begeisterung mit Verspottung entgegengetreten, mehr Böses als Gutes; denn sie verarmen das Leben: Sie trennen das Menschliche vom Göttlichen. Im Jahre 1792 überträgt dann Schlosser als erster die Briefe Platons ins Deutsche und eröffnet dabei einen Zweifrontenkrieg, der weit über seine Auseinandersetzung mit Christoph Meiners sowie Tennemann und Tiedemann in Fragen über deren Echtheit hinausgeht. Im Vorbericht der ersten Ausgabe opponiert er nämlich gegen das Urteil derjenigen – wie etwa das Bruckers –, die Platon „blos für einen politischen Schwärmer halten wollen, der nur eine leicht zu findende Politik für einen idealisirten Staat erträumt, und also von der ächten Regierungskunst eben so schlechte Begriffe verrathen hätte, als der Arzt schlechte von der Medizin haben müßte, der statt der dialektischen Regeln, die man für den gesunden, und der klinischen, die man für den kranken Menschen fordert, sich hinsetzte, und Vorschriften für einen idealisirten Menschen erdichtete.“⁵⁵ Die dialekti-

in: ders., *Antike Themen und ihre moderne Verwandlung*, Frankfurt a. M. 1992, 80-93, hier: 86: „Schlosser ist in Kants Augen ein Schwärmer, der unter Berufung auf Platon die sorgfältig gelegten Fundamente der kritischen Philosophie leichtfertig überspringt. Dagegen hält Schlosser sich für den Mann der Solidität, der von den Verstiegheiten der modernen Revolutionäre in der Philosophie abrät und den Vorwurf des Mystikers mit dem der Sophistik beantwortet.“ – Zum Lebens- und Wirkungskreis Schlossers siehe D. W. Schumann, Johann Georg Schlosser und seine Welt, in: J. G. Schlosser, *Kleine Schriften*, mit einer Einführung von D. W. Schumann, New York, London 1972, i-cxvii.

54 Schlosser, Ueber Spott und Schwärmerei, 787.

55 J. G. Schlosser, Vorbericht der ersten Ausgabe, in: *Platos Briefe*, nebst einer historischen Einleitung und Anmerkungen von J. G. Schlosser, Königsberg 1795, xix-xxxii, hier: xxviii; vgl. Brucker, *Historia critica philosophiae*, 726: „Recte vero viris acutis, et ad societatis humanae naturam attententibus observatum est, fictam et in cerebro tantum Platonis enthusiasmo philosophico repleto hanc, quam condidit, rempublicam consistere posse.“ Im Hinblick auf Diogenes Laertius, *Vitae philosophorum*, lib. III, par. 21: Platon habe den jüngeren Dionysios um Land und Siedler für den Staat gebeten, den er gründen wollte, bezieht sich Brucker auf J. G. Pasch, *Disputatio philosophica De fictis rebuspublicis*, Kilonium 1704, bes. 14: „Repraesentatur scilicet apud Platonem in Libris X. Idea perfectae Reipublicae, sed secundum cujus institutionem tum demum homines vivent, cum aliqua civitas existet, solis sapientibus habitata“; J. A. Bose, *De prudentia et eloquentia civili comparanda diatribae isagogicae*, § 14, Jena 1677; H. Conring, *De civili prudentia liber unus, quo prudentiae politicae, cum universalis philosophicae, tum singularis pragmaticae, omnis propaedia acromatice traditur*, cap.

schen Regeln der Medizin gelten der Vorbeugung gegen Krankheit, die klinischen der Wiederherstellung der Gesundheit; beide sind für den Arzt wichtig, weil der wirkliche Mensch zwischen beiden Zuständen lebt. Ebenfalls, so der Vorwurf, darf sich die Staatstheorie nicht auf den Idealstaat konzentrieren, sondern sie hat die Stärken und Schwächen des wirklichen Staates zu berücksichtigen. Schlosser betrachtet Platon als einen scharfsinnigen, pragmatischen Staatstheoretiker, der „immer den ganzen Menschen“ – das sowohl vernünftige als auch empfindende Wesen – vor Augen gehabt und besonders in den Briefen bewiesen hat, „wie sehr er davon überzeugt war, daß ein jeder Gesetzgeber für Menschen ... oft Gesetze geben muß, von denen er weiß, daß sie nicht gut sind“, ebenso wie der von den dialektischen Regeln abweichende klinisch behandelnde Arzt: Nur ein solcher sei fähig, Anteil an der Staatseinrichtung und an ihrer Verwaltung zu nehmen.⁵⁶

Auf der anderen Seite gibt Schlosser in einer langen Anmerkung zu Platons Ausführungen im *Siebten Brief* über die Erkenntnismittel die folgende Kampfansage gegen Kant ab: „Bekanntlich lehrte Plato“, so Schlosser, „daß ... einem jeden Dinge ein eigenes Wesen, das er oft Idee nennt, unterläge, das fest und unveränderlich bliebe ... Dieser Gedanke scheint mir auch sehr gegründet; denn wir werden auf denselben durch die unmittelbare Anschauung unsrer eignen ersten wirkenden Prinzipien in uns, und durch die gleichfalls unmittelbare Anschauung unsers Leidens geführt und dadurch berechtigt, einen analogischen Schluß auf die Objecte außer uns zu machen ... Es ist jedoch nicht zu leugnen, daß ... Plato im Objectiviren oft zu weit geht; aber mich dünkt, die allerneueste deutsche Philosophie zieht die der Menschheit gesetzten Grenzen durch ihr Subjectiviren eben so sehr viel zu enge zusammen. Aus lauter Sorge, in ihr gereinigtes oder reinigendes System nichts empirisches einschleichen zu lassen, ... schneidet sie den denkenden Menschen gleichsam von der ganzen Natur und der um ihn lebenden, ihn immer mit sich fortreisenden Schöpfung gänzlich ab und macht ihn vielleicht in einigen Dingen um etwas gewisser, aber wahrhaftig weder weiser noch besser ...“⁵⁷

Zwar verteidigt Schlosser Platon gegen den aufklärerischen Vorwurf der Schwärmerei in politischer Hinsicht einerseits, dennoch rügt er in epistemologischer Hinsicht dessen übertriebenes ‚Objektivieren‘ der Ideen als Wesensbestimmungen der Dinge. Seiner Meinung nach erschließt die unmittelbare An-

XIV, Helmstadt 1662, 349; J. H. Boeckler, *Bibliographia critica scriptores omnium artium atque scientiarum ordine percensens*, cap. XLIV, Leipzig 1715, 643.

56 Schlosser, Vorbericht der ersten Ausgabe, xxix-xxx.

57 Schlosser, *Platos Briefe*, 181, Anm. – Komponenten der Erkenntnis sind nach Platon, *Epistula VII*, 342a7-b3: der Name (ὄνομα), die Definition (λόγος), das Bild (εἶδωλον) und das diskursive Erkennen (ἐπιστήμη); darüber wird das wißbare und wahrhafte Seiende (ὁ γνωστόν τε καὶ ἀληθὲς ὄν) angesiedelt.

schauung sowohl das vernünftige als auch das empfindende Wesen des Menschen bzw. des Subjekts; im Ausgang davon darf jedoch nur per analogiam auf die darauf einwirkenden äußerlichen Objekte geschlossen werden, was ihre Ver selbständigung nach Platonischer Art verbietet. Noch mehr als das ‚Objektivieren‘ Platons jedoch kritisiert Schlosser das ‚Subjektivieren‘ der „allerneuesten deutschen“ – der Kantischen – Philosophie, welche die Objektivität der Erkenntnisgegenstände auf ihre Bedingung in der apriorischen Struktur des Erkenntnissubjekts zurückführt. Denn eher in Platon als in Kant findet Schlosser Elemente der Synthese von Intellekt und Empfindung, Mensch und Natur, letztlich Subjekt und Objekt, die nach seiner Auffassung den umfassenden Rahmen der Erkenntnis bilden und zudem für die Tugend förderlich sind. Wie die Antiplatoniker und Lucianischen Geister stiften nach Schlosser auch die Kantianer mehr Böses als Gutes, indem sie Menschliches und Göttliches entzweien. Dem entsprechend wägt er die Ideenlehre und die Transzendentalphilosophie gegeneinander ab: „In Plato’s System kann ich freylich auch die Göttin nicht mit der Hand ergreifen; aber, wenn ich ihr doch so nahe komme, daß ich das Rauschen ihres Gewandes vernehmen kann, so fühle ich wenigstens, daß Lebensgeist auf der Stelle webte. Plato hebt freylich den Schleyer der Isis nicht auf, aber er macht ihn doch so dünne, daß ich unter ihm die Gestalt der Göttin ahnden kann. Macht uns die neue deutsche Philosophie glücklicher, wahrer, besser, macht sie uns nur gewisser, wenn sie neue Schleyer auf die alten wirft, oder wenn sie vielmehr gar die Göttin so verschwinden macht, daß es niemand mehr einfallen kann, nur nach ihr zu fragen?“⁵⁸ Damit stellt Schlosser Kant nicht nur in eine Reihe mit den kaltblütigen Philosophen und Lucianischen Geistern, die mehr Böses als Gutes stiften, sondern er bezichtigt ihn des Atheismus.

Kants schroffes Antwortschreiben auf Schlossers Herausforderung erfolgt in der *Berliner Monatsschrift* vom Mai 1796 und handelt „Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie“. Darin thematisiert er das „Princip durch Einfluß eines höheren *Gefühls* philosophiren zu wollen“,⁵⁹ also die Philosophie unmittelbarer Anschauung, wie dies Schlosser sowie Friedrich Leopold Graf zu Stolberg, Übersetzer ausgewählter Dialoge Platons,⁶⁰ betreiben

58 Schlosser, *Platos Briefe*, 184, Anm.

59 I. Kant, Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie, in: ders., *Gesammelte Schriften*, hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Bd. 8, Berlin ²1923, 387-406, hier: 395.

60 Vgl. F. L. Graf zu Stolberg, Vorrede, in: *Auserlesene Gespräche des Platon. Erster Theil*, III-XVI, bes. VII: Unter Einbeziehung von Schlossers Platon-Bild sowie dem *Siebten Brief* Platons selbst wird Sokrates von Stolberg, der im ersten Theil seiner Platon-Übersetzung das *Symposium* zusammen mit dem *Phaedrus* und dem *Ion* wiedergibt, gegen den Vorwurf, er sei ein Phantast, mit der Bemerkung verteidigt: „innig durchdrungen von dem Gefühle der edelsten, hienieden gehemmtten Kräfte, voll von Bedürf-

wollen. ‚Vornehm‘ ist nach Kant der von ihm sogenannte „platonisirende Gefühlsphilosoph“, insofern dieser „*geniemäßig* – durch einen einzigen Scharfblick“ –, also gerade nicht durch die mühsame Arbeit des diskursiven Verstandes, sondern allein durch eine „*intellektuelle Anschauung* den Gegenstand unmittelbar und auf einmal fassen und darstellen“ will: In diesem Ton liege ein „gewisser mystischer Takt, ein Übersprung (*salto mortale*) von Begriffen zum Undenkbaren“.⁶¹ Als zu erschließende übersinnliche Gegenstände der Gefühls- sowie der Transzendentalphilosophie gelten: Unsterblichkeit, Freiheit, Gottheit. Diese enthüllen sich allerdings nach Kant nicht in theoretischer Hinsicht einem mit dem Platonischen *νοῦς* vergleichbaren, alles auf einmal erblickenden Erkenntnisvermögen, sondern nur „in praktischer Absicht dem menschlichen Verstande“.⁶² Auf gar keinen Fall konstitutiver Natur, vielmehr bloß zum regulativen Gebrauch bestimmt, besteht die praktische Erkenntnis des Übersinnlichen nur in Form von Postulaten, d. h. Voraussetzungen, die für moralische Handlung notwendig sind. Diejenigen wie Schlosser und Stolberg, die mit Hilfe eines Vermögens der „*Anschauung* unmittelbar durch den Verstand“ Aufschluß über das Übersinnliche geben möchten, betrachtet Kant als blind gegenüber den wahren Grenzen möglicher Erkenntnis, insofern der menschliche Verstand für ihn „nicht ein Anschauungs-, nur ein discursives oder Denkungsvermögen“ ist: Die Vernunft treibe uns wohl zum Übergang zum Übersinnlichen, könne diesen jedoch allein durch praktische Gesetze vollziehen, welche nicht die Materie, sondern nur die Form freier Handlungen – die Tauglichkeit moralischer Maximen – zum Prinzip machen.⁶³

Insofern Platon selbst, der in der Tat den grundsätzlichen Unterschied der Mathematik von den Erfahrungswissenschaften eingesehen hat, die Möglichkeit synthetischer apriorischer Erkenntnis in unmittelbaren Anschauungen des Verstandes gefunden zu haben meint, bezeichnet Kant den Vater der Ideenlehre als den „Vater aller Schwärmerei mit der *Philosophie*“.⁶⁴ Damit bestimmt Kant Schwärmerei und Philosophie als eine Art Zwillingsgeschwister, die allerdings unterschieden werden müssen. Den Akademiker Platon nämlich, den Philosophen, auch wenn er im Einklang mit Pythagoras in der Mathematik „etwas Überschwenglich-Großes“ entdeckt, möchte Kant auf keinen Fall mit dem Briefautor Platon, dem Schwärmer, verwechseln, in dessen Bann nicht nur die Neuplatoniker, sondern auch seine modernen Verehrer Schlosser und Stolberg ste-

nissen, welche die Weisheit, wie sie gäng und gäbe war, nicht stillen konnte, hoch auf Flügeln der Ahndung gehoben, achtete er, gegen diese Ahndung, ja selbst gegen diese unbefriedigten Bedürfnisse, das menschliche Wissen satter Sophisten so viel als nichts“.

61 Kant, Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton, 389, 398.

62 Kant, Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton, 389.

63 Kant, Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton, 389, 391, 404.

64 Kant, Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton, 398.

hen: Letzterer überschreite etwa im von Schlosser gepriesenen *Siebten Brief* auf geradezu mystische Weise die Grenze zwischen der Möglichkeit synthetischer apriorischer Erkenntnis und der „Ergreifung dessen, was kein Begriff erreicht“. ⁶⁵ Dagegen hätte der Philosoph Platon nicht „die Fackel zur Schwärmerei angesteckt“, welche die Platonisierenden Gefühlsphilosophen weitertragen, hätte er im Sinne Kants eingesehen, daß die Anschauungen, die der legitimen synthetischen apriorischen Erkenntnis zugrunde liegen, sinnlicher statt intellektueller Natur seien. ⁶⁶ Insofern ‚Schwärmerei‘ für Kant „eine nach Grundsätzen unternommene Überschreitung der Grenzen“ des menschlichen Erkenntnisvermögens bedeutet, nennt er jemanden wie etwa Schlosser ‚Schwärmer‘, der „sich eine andere Art möglicher Erfahrungen als durch die Sinne und eine andere Art möglicher Erkenntnis als durch Begriffe verspricht“. ⁶⁷ Die erkenntnistheoretischen Prinzipien des Schwärmers sprengen den Rahmen, den die durch empirische bzw. reine Begrifflichkeit vollzogene Anordnung sinnlicher Erfahrung bildet: Beansprucht wird eine nicht-begriffliche bzw. -diskursive, also unmittelbare Erkenntnis, die sich auf eine nicht-sinnliche, also intellektuelle Erfahrung gründen soll.

Der Streit mit Schlosser stellt eine Fortsetzung der transzendentalphilosophischen Vernunftkritik dar, in der Kant den Idealismus Platonischer Provenienz von Anfang an thematisiert. Denn es gilt für ihn: „Plato *schwärmt* mit Ideen

65 Kant, Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton, 393, 398.

66 Kant, Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton, 391-392, Anm. *

67 I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 5, Berlin ²1913, 1-163, hier: 85; ders., *Reflexionen zur Anthropologie*, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 15, Berlin, Leipzig ²1923, 810. – Den Enthusiasmus dagegen assoziiert Kant, *Reflexionen zur Anthropologie*, 145 sowie 217, mit der praktischen Realisierung der Idee des Guten. Vgl. bereits ders., Versuch über die Krankheiten des Kopfes, in: *Gesammelte Werke*, Bd. 2, Berlin ²1912, 257-271, hier: 267: Der „zweideutige Anschein von Phantasterei in an sich guten, moralischen Empfindungen ist der *Enthusiasmus*, und es ist niemals ohne denselben in der Welt etwas Großes ausgerichtet worden. Ganz anders ist es mit dem *Fanatiker* (*Visionär, Schwärmer*) bewandt. Dieser ist eigentlich ein Verrückter von einer vermeinten unmittelbaren Eingebung und einer großen Vertraulichkeit mit den Mächten des Himmels“. Auch in der Nachfolge Shaftesburys behauptet ders., *Kritik der Urteilskraft*, in: *Gesammelte Werke*, Bd. 5, 165-485, hier: 271-272: „Die Idee des Guten mit Affect heißt der Enthusiasm. Dieser Gemüthszustand scheint erhaben zu sein, dermaßen daß man gemeiniglich vorgiebt: ohne ihn könne nichts Großes ausgerichtet werden“; ebd., 275: „Wenn der Enthusiasm mit dem *Wahnsinn*, so ist die Schwärmerei mit dem *Wahnwitz* zu vergleichen, wovon der letztere sich unter allen am wenigsten mit dem Erhabenen verträgt, weil er grüblerisch lächerlich ist. Im Enthusiasm als Affect ist die Einbildungskraft zügellos; in der Schwärmerei als eingewurzelter brütender Leidenschaft regellos. Der erstere ist vorübergehender Zufall, der den gesunden Verstand bisweilen wohl betrifft; der zweite eine Krankheit, die ihn zerrüttet.“

überhaupt“, ⁶⁸ weil sich dieser durch die Ideen eine prinzipiell unmögliche Erweiterung der Erkenntnis verspricht. Die Ideen seien für Platon, so heißt es in der *Kritik der reinen Vernunft*, „Urbilder der Dinge selbst und nicht bloß Schlüssel zu möglichen Erfahrungen, wie die Kategorien“ bzw. die reinen Verstandesbegriffe, denen nach der Auffassung Kants keine Vorstellungen entsprechen können. ⁶⁹ Vorgestellt werden die Ideen allein durch die Denkkraft selbst, dies jedoch ohne den wesentlichen Bezug auf die empirische oder auch die reine Anschauung, der die Verstandesbegriffe auszeichnet. Das Platonische Schwärmen, das die Möglichkeit sinnlicher Erfahrung derart übersteigt, ebendadurch aber die transzendentalphilosophischen Bedingungen der Erkenntnis nicht erfüllt, versinnbildlicht Kant in der Einleitung zur *Kritik der reinen Vernunft* auf eindrucksvolle Weise: Wie eine Taube, die sich nach dem freien Fluge im luftleeren Raum sehnt, „verließ *Plato* die Sinnenwelt, weil sie dem Verstande so enge Schranken setzt, und wagte sich jenseit derselben, auf den Flügeln der Ideen, in den leeren Raum des reinen Verstandes“, wo er allerdings „keinen Widerhalt“ hatte, „gleichsam zur Unterlage, worauf er sich steifen, und woran er seine Kräfte anwenden konnte, um den Verstand von der Stelle zu bringen“. ⁷⁰ Indem Kant durch die Vernunftkritik dem Höhenflug des Schwärmers in Form der unmittelbaren Anschauung ein Ende setzt, will er dem Fortkommen des Philosophen nützlich sein.

Schlossers Kritik an Kant im Namen Platons wird selbst heftig kritisiert. Im Jahre 1798 votiert Schelling für den Königsberger Denker als richtungweisenden „Erfinder eines großen Systems“ der Philosophie gegen den Schriftsteller Schlosser, der seiner Meinung nach die für den theoretischen sowie praktischen Vernunftgebrauch bahnbrechenden „Entdeckungen des Zeitalters ... nicht ein-

68 Kant, *Reflexionen zur Anthropologie*, 406. – Im Hinblick auf George Berkeley stellt I. Kant, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 4, Berlin ²1911, 253-383, hier: 375, Anm. *, eine wesentliche Verbindung zwischen dem Platonischem Idealismus und der Schwärmerei fest, um daraufhin den eigenen „kritischen“ Idealismus von beiden zu unterscheiden: „Der eigentliche Idealismus hat jederzeit eine schwärmerische Absicht und kann auch keine andre haben; der meinige aber ist lediglich dazu, um die Möglichkeit unserer Erkenntnis *a priori* von Gegenständen der Erfahrung zu begreifen, welches ein Problem ist, das bisher noch nicht aufgelöst, ja nicht einmal aufgeworfen worden. Dadurch fällt nun der ganze schwärmerische Idealismus, der immer (wie auch schon aus dem *Plato* zu ersehen) aus unseren Erkenntnissen *a priori* (selbst denen der Geometrie) auf eine andere (nämlich intellectuelle) Anschauung als die der Sinne schloß, weil man sich gar nicht einfallen ließ, daß Sinne auch *a priori* anschauen sollten.“

69 I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, 2. Aufl., in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 3, Berlin 1911, B370.

70 Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B9; vgl. *Kritik der reinen Vernunft*, 1. Aufl., ebd., Bd. 4, Berlin 1911, A5.

mal versteht“; er verwirft zudem dessen „Anschauung des Uebersinnlichen“ in Form von „Visionen“ als einen mit der Schwärmerei wesensgleichen vernunftlosen „Mysticismus“. ⁷¹ Später opponiert auch Georg Wilhelm Friedrich Hegel nicht nur gegen schwärmerische Hellseher, sondern auch diejenigen wie Schlosser und Stolberg, die „an den platonischen Vorstellungen vom *Enthusiasmus* leicht eine Autorität für ihren Glauben an die Hoheit der Offenbarungen des somnambulen Schauens zu haben meynten“. ⁷² Dagegen sei die „Liebe zu den Ideen ... das, was Platon *Enthusiasmus* nennt“. ⁷³ Ähnlich fällt seine Bewertung der Kampfvokabel ‚Schwärmerei‘ aus: Sachgemäß verwendet, bedeute sie das Setzen der „Wahrheit in ein Wesen, das zwischen der Wirklichkeit und dem Begriffe steht, das nicht Wirklichkeit ist, noch auch begriffen, – ein Wesen der Einbildung“; als Vorwurf gegen den Platonismus und insbesondere den Neuplatonismus Plotins jedoch bezeichne sie eigentlich die – gemeinhin mißverständene – „Erhebung zu spekulativen Wahrheiten, welche den Kategorien des endlichen Verstandes widersprechen“. ⁷⁴ Damit folgt Hegel nur Schelling, indem er gegen die Gefühls- für die Transzendentalphilosophie einerseits, andererseits gegen die Vernunftkritik Kants für die Ideenlehre Platons Partei ergreift.

IV. Die Auseinandersetzung zwischen Fichte und Schelling

Auf eine Darlegung der Fortsetzung und Rezeption des Streits zwischen Schlosser und Kant kann an dieser Stelle verzichtet werden, zumal darin dessen expli-

71 Vgl. F. W. J. Schelling, [Schlosser-]Recension, in: *Sämmtliche Werke*, Bd. 1, 483-487, hier: 484, 486-487. – Schelling, *Zur Geschichte der neueren Philosophie*, 169, rechnet Schlosser zusammen mit Johann Caspar Lavater den mit Jacobi nahestehenden „Offenbarungsgläubigen, den sogenannten Superrationalisten oder Supernaturalisten“ zu.

72 G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*, § 406 Anm., in: *Gesammelte Werke*, Bd. 20, unter Mitarbeit von U. Rameil hrsg. von W. Bonsiepen, H.-C. Lucas, Hamburg 1992, 409, Anm. *; vgl. ders., *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Zweiter Band*, in: ders., *Sämmtliche Werke. Jubiläumsausgabe in zwanzig Bänden*, hrsg. von H. Glockner, Stuttgart ³1959, Bd. 18, 268-269: „Man macht Plato zum Schutzpatron des bloßen Enthusiasmus; das ist also ganz falsch.“

73 G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Zweiter Band*, 199; vgl. ebd., 206-207: „Im *Phädrus* spricht er davon, ‚um zu zeigen, daß der Eros eine göttliche Raserei, und uns zur größten Glückseligkeit gegeben sey.‘ Es ist dieß ein Enthusiasmus, der hier eine mächtige, Alles überwiegende Richtung auf die Idee hat, – Bewußtseyn, Wissen des Idealen, nicht Anschauen, nicht der Enthusiasmus der Brust, der Empfindung.“

74 G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Dritter Band*, in: *Sämmtliche Werke*, Stuttgart ³1959, Bd. 19, 42, 44.

zit gemachte Platonische Aspekte in den Hintergrund treten. Abschließend sei vielmehr ein kurzer Blick auf eine andere Kontroverse innerhalb der klassischen deutschen Philosophie geworfen, die durch gegenseitige Vorwürfe der Schwärmerei geprägt ist, nämlich die zwischen Fichte und Schelling selbst. Es handelt sich um den Disput über die Gestalt der ersten Philosophie in der Nachfolge der Vernunftkritik Kants. ⁷⁵

Darin zeigt sich nämlich, inwiefern Schellings Ablösung von Fichte mit seiner Annäherung an Platon einhergeht, und dies in Verbindung mit der Rechtfertigung des Platonismus gegenüber dem Vorwurf der Schwärmerei. Daß Platon ein Schwärmer im Sinne Kants gewesen sei, bestreitet Schelling seit seinem *Timaeus*-Kommentar von 1794. Dort heißt es: „Hätte Plato angenommen, daß jedem Weltwesen objektiv ein unsichtbar, aber physisch existirendes Grundwesen, das den Charakter seiner ganzen Gattung enthielte, zu Grunde liege, so wäre dieß Schwärmerei, d. h. es wäre Übertragung des bloß sinnlichen, des *bloß* der empirischen Anschauung zugehörigen auf's übersinnliche gewesen. Allein gerade gegen diese Meinung protestirt ja Plato beständig“. ⁷⁶ Platon, so Schelling, habe gerade nicht die Ideen als wirkliche Substanzen aufgefaßt: Sie hätten für ihn eher die Bedeutung der Verstandesbegriffe. Um dann die eigene sowie die Platonische Denkweise von der Transzendentalphilosophie abzusetzen, auf die er sich noch hier beruft, prägt Schelling in seiner Auseinandersetzung mit Fichte einen anders gearteten Begriff der Schwärmerei.

In einer Hinsicht scheint Fichtes Kritik an Schelling prädestiniert zu sein. Von Anfang an assoziiert Fichte die Schwärmerei philosophischer Art mit den Pythagoreern und Platonikern, ⁷⁷ und die Platonischen Dimensionen der Identitätsphilosophie, die besonders in Schellings Abhandlung *Philosophie und Religion* zum Ausdruck kommen, können ihm nicht verborgen bleiben, zumal sich Schelling selbst ausdrücklich auf Platon bezieht. Beide, bemerkt Fichte in seinem *Bericht über den Begriff der Wissenschaftslehre und die bisherigen Schicksale derselben* von 1806, ließen nur „durch den Abfall vom Urbilde ... die Seele von ihrer ersten Seligkeit herabsinken“ ‚Es war ein Gegenstand der geheimen Lehre in den – griechischen Mysterien auf welche Plato nicht undeut-

75 Zu diesem Streit im Zeichen der Naturphilosophie vgl. C.-A. Scheier, *Synthesis a priori. Zur ersten Philosophie zwischen 1781 und 1817*, in: *Transzendentalphilosophie und Spekulation*, hrsg. von Jaeschke, 1-12.

76 F. W. J. Schelling, „*Timaeus*.“ (1794), hrsg. von H. Buchner. Mit einem Beitrag von H. Krings: *Genesis und Materie – Zur Bedeutung der „Timaeus“-Handschrift für Schellings Naturphilosophie*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1994, 32.

77 Vgl. J. G. Fichte, *Versuch einer Kritik aller Offenbarung*, 2. Aufl., in: ders., *Gesamtausgabe* der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, hrsg. von R. Lauth, H. Gliwitsky, Bd. 1/1, hrsg. von R. Lauth, H. Gliwitsky unter Mitwirkung von M. Zahn, R. Schottky, Stuttgart-Bad Cannstatt 1964, 127-162, hier: 145.

lich hinweist. 'Nun, wenn Plato und die griechischen Mysterien das annehmen, so werden wir andern wohl Respekt haben, und es uns gleichfalls gefallen laßen müssen; sollte es sich auch finden, daß in der ganzen Lehre durchaus kein Sinn und Verstande sey, und daß das angemuthete niemals im wirklichen Denken vollzogen, sondern nur gesagt werden könne'.⁷⁸ Schellings Platonisch inspirierte Lehre vom Abfall der Seele handelt von der Freiheit. „Das ausschließend Eigenthümliche der Absolutheit ist“, so Schelling, „daß sie ihrem Gegenbild mit dem Wesen von ihr selbst auch die Selbständigkeit verleiht. Dieses in-sich-selbst-Seyn, diese eigentliche und wahre Realität des ersten Angeschauten, ist Freiheit.“⁷⁹ Die Sinnlosigkeit und der Unverstand, die Fichte dieser Lehre vorwirft, spiegeln einen seiner Meinung nach wenig durchdachten Begriff des Absoluten wider: „Denn was soll doch dasjenige seyn, das da abfällt vom Absoluten? Es sind nur zwei Fälle möglich: entweder nemlich ist es das Absolute selbst, in welchem Falle dieses von sich selbst abfallen d. h. sich in sich selber und durch sich selber vernichten müste, welches absurd ist. Oder es ist nicht das absolute selbst; so ist es von, aus, durch sich selber, und wir haben der Absoluten zwei an der Zahl, welches abermals absurd ist.“⁸⁰ Ein von sich selbst abfal-

- 78 J. G. Fichte, *Bericht über den Begriff der Wissenschaftslehre und die bisherigen Schicksale derselben*, 1806/7, in: *Gesamtausgabe*, Bd. II/10, hrsg. von R. Lauth, H. Gliwitzky unter Mitwirkung von E. Fuchs, M. Ivaldo, P. K. Schneider, A.-M. Schurr-Lorusso, Stuttgart-Bad Cannstatt 1994, 11-74, hier: 59; zitiert wird F. W. J. Schelling, *Philosophie und Religion*, in: *Sämmtliche Werke*, Bd. 7, 11-70, hier: 38-39 (mit leichter Veränderung). Dazu vgl. W. Janke, „Der Platon tritt in jeder Stunde unverkennbar bei ihm hervor“. Von der Erfahrung des Seins in Fichtes Vollendung des Platonischen Idealismus, in: *Sein und Werden im Lichte Platons. Festschrift für K. Albert zum 80. Geburtstag am 2. Oktober 2001*, hrsg. von E. Jain, S. Grätzel, Freiburg, München 2001, 77-91, bes. 87-88. – Nicht nur Fichte bringt den Platonismus der Identitätsphilosophie mit der Schwärmerei in Verbindung: Schellings Zuhörer H. C. Robinson, Brief an Th. Robinson vom November 1802, in: *Schelling im Spiegel seiner Zeitgenossen*, hrsg. von X. Tilliette, Turin 1974, 99-100, hier: 99, spricht nicht unkritisch von „hearing the modern Plato read for a whole hour his new metaphysical Theory of Aesthetick Or the Philosophy of the Arts; I shall in spite of the obscurity of a philosophy compounded of the most profound abstraction, and enthusiastick mysticism, be interested by par[ticu]lar ingenious remark[s] and amused by extravagant Novelties.“ (Text emendiert.)
- 79 Schelling, *Philosophie und Religion*, 39; dazu vgl. R. F. Brown, Is Much of Schelling's Freiheitsschrift (1809) Already Present in his Philosophie und Religion (1804)?, in: *Schellings Weg zur Freiheitsschrift. Legende und Wirklichkeit. Akten der Fachtagung der Internationalen Schelling-Gesellschaft 1992*, hrsg. von H. M. Baumgartner, W. G. Jacobs, Stuttgart-Bad Cannstatt 1996, 110-131.
- 80 Fichte, *Bericht über den Begriff der Wissenschaftslehre*, 59; dazu vgl. C. Asmuth, *Das Begreifen des Unbegreiflichen. Philosophie und Religion bei Johann Gottlieb Fichte 1800-1806*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1999, 342-361, bes. 358: „Interessanterweise erwähnt Fichte Schellings Theorie der Freiheit nicht.“ Siehe ferner F. Moiso, *Filosofia e*

lendes Absolutes sowie ein dem Absoluten entgegengesetztes – gegenbildliches – Selbständiges: Beide Alternativen – wobei nur die letztere der Lehre Platons und Schellings entspricht – sind für Fichte unstatthaft. Folglich gilt ihm der Abfall der Seele als ein Beispiel für das schlaife und geistlose philosophische Beurteilungsvermögen des Zeitalters.

Dieses Zeitalter und diese Lehre stehen nach Fichte im Zeichen der Schwärmerei. Zwar befürwortet er selbst in seinem popularphilosophischen Traktat über *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters* von 1804 das „Leben in den Ideen“⁸¹ – eine selbst wohl Platonisch inspirierte Formulierung – als Medium des Philosophierens; diagnostiziert aber zugleich die oft damit fälschlicherweise verwechselte Schwärmerei im Anschluß an Kant als den verderblichen Hang des Zeitalters, sich über alle mögliche Erfahrung hinaus zu erheben. Implizit gemeint ist hier besonders Schelling, insofern dieser die vorwiegend erkenntnistheoretisch angelegte Wissenschaftslehre durch eine ontologisch ausgerichtete Naturphilosophie ergänzen will. Darin sieht Fichte einen Rückfall des Denkens in die vorkritische Metaphysik, welche die Notwendigkeit des Denkens mit der Gegebenheit des Seins gleichsetzt. Freilich erkennt er an, daß der Schwärmerei dies mit der Vernunftwissenschaft gemein sei, die „blosen sinnlichen Erfahrungsbegriffe nicht für das Höchste gelten“ zu lassen und damit sich „über alle Erfahrung hinaus“ erheben zu wollen.⁸² Auch die Vernunftwissenschaft – die Wissenschaftslehre – erhebt den Anspruch auf apriorische Wahrheit. Aber die Schwärmerei fordert, so Fichte, „daß die Natur sich nach ihren Gedanken richte; – worin sie freilich recht haben würde, wenn sie zuförderst den rechten Gedanken hätte, und wenn sie ferner wüßte, wie weit diese Bestimmung der Natur a priori gehe, und in welchem Gebiete sie durchaus zu Ende sey, und nur das Experiment entscheiden könne“.⁸³ Demzufolge vermag die Schwärmerei

vita: Dialogo e polemico tra Fichte e Schelling, in: *Annali della Facoltà di lettere e Filosofia* 16 (1983), 211-250; R. Lauth, Kann Schellings Philosophie von 1804 als System bestehen? Fichtes Kritik, in: *Kant-Studien* 85 (1994), 48-77.

- 81 J. G. Fichte, *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*, in: *Gesamtausgabe*, Bd. I/8, hrsg. von R. Lauth, H. Gliwitzky unter Mitwirkung von J. Beeler, E. Fuchs, I. Radrizzani, P.-K. Schneider, Stuttgart-Bad Cannstatt 1991, 189-396, hier: 287.
- 82 Fichte, *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*, 283. Vgl. bereits J. G. Fichte, Brief an F. W. J. Schelling vom 31. Mai 1801, in: *Gesamtausgabe*, Bd. III/5, hrsg. von R. Lauth, H. Gliwitzky unter Mitwirkung von E. Fuchs, K. Hiller, P.-K. Schneider, M. Zahn, Stuttgart-Bad Cannstatt 1982, 43-53, hier: 44: „Sie teilten mir Ihre Ansicht der Naturphilosophie mit. Ich sah hierin wieder den alten Irrthum“; dazu C. Danz, Die Duplizität des Absoluten in der Wissenschaftslehre von 1804² – Fichtes Auseinandersetzung mit Schellings Identitätsphilosophischer Schrift ‚Darstellung meines Systems‘ (1801), in: *Fichte-Studien* 12 (1997), 225-250, Asmuth, *Das Begreifen des Unbegreiflichen*, 329-341.
- 83 Fichte, *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*, 285; vgl. Fichtes Polemik gegen

weder Rechenschaft über ihre eigenen Gedanken abzulegen noch sich innerhalb der rechtmäßigen Grenzen möglicher Erkenntnis zu halten. Eindeutig auf Schelling bezieht sich dann das vernichtende Urteil: Alle „Schwärmerei ist, und wird nothwendig, Natur-Philosophie“.⁸⁴ Noch 1801 kann Fichte ermahmend von sich und seinem Adressaten Schelling sprechen als „Männern, die dieselbe Wissenschaft bearbeiten“ – jetzt freilich nicht mehr: Nach seiner endgültigen Auffassung schöpft Schelling sein Denken aus der Quelle der Schwärmerei, nicht aus der Wissenschaft oder der Lehre davon.⁸⁵

Während für Fichte die „letzten Gründe der Natur“ keinen legitimen Gegenstand der „ächtigen Spekulation“ bilden können, so daß der echten Vernunftwissenschaft das „Experiment“, also die Erfahrung prinzipiell unerklärt gegenübersteht,⁸⁶ kehrt Schelling in seiner *Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichteschen Lehre* den Spieß um: Er setzt die Schwärmerei mit der Transzendentalphilosophie Kants und Fichtes gleich. Diese vermöge über das Selbst-Denken hinaus zum An-sich-Sein und damit zur absoluten Voraussetzung der Natur und des Geistes nicht zu gelangen.⁸⁷ „Wir glauben“, so Schelling im selbstbewußten Unterschied zu seinen unmittelbaren Vorgängern, „daß dieß eben schon die ganze und volle Schwärmerei ist, eine eigne Welt des Gedankens und eine eigne der Wirklichkeit zu setzen.“⁸⁸ Schwärmerei – das ist nun für Schelling nicht einfach die Übertragung des Empirischen auf das Übersinnliche, sondern die eigenwillige Auseinanderhaltung von Denken und Sein. Rhetorisch fragt er: „Wer hat ... ärger, lauter und im

Schelling im Brief an K. F. Beyme vom 10. Mai 1806, in: *Gesamtausgabe*, Bd. III/5, 357-358, hier: 358: „Es gibt keine NaturPhilosophie; und wer ein Philosoph zu seyn glaubt, ohne von Religion und Moral auszugehen, und gerade darin seine Stärke zu besitzen, ingleichen, wer an eine selbständige Natur in der Spekulation glaubt, der befindet sich im Irrthume.“

84 Fichte, *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*, 286-287.

85 Fichte, Brief an Schelling vom 31. Mai 1801, 43. Vgl. J. G. Fichte, *Wissenschaftslehre (1805)*, in: *Gesamtausgabe*, Bd. II/9, hrsg. von R. Lauth, H. Gliwitsky unter Mitwirkung von J. Beeler, E. Fuchs, I. Radrizzani, P.-K. Schneider, Stuttgart-Bad Cannstatt 1993, 173-311, hier: 234: Schellings intellektuelle Anschauung sei das wahre „Princip der tollsten Schwärmerei, wo wir noch von gutem Glücke zu sagen haben, wenn sie nicht das allerheilloseste hervorbringt, wozu sie nach ihrem Systeme das unbeschränkteste Recht hat“.

86 Fichte, *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*, 288.

87 Vgl. F. W. J. Schelling, *Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichteschen Lehre. Eine Erläuterungsschrift der ersten*, in: *Sämmtliche Werke*, Bd. 7, 1-126, bes. 26, Anm. 1, 35-48, 72-74, 95, 120; dazu Asmuth, *Das Begreifen des Unbegreiflichen*, 362-370.

88 Schelling, *Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichteschen Lehre*, 35.

eigentlichsten Sinn geschwärmt als eben Hr. Fichte?“ um daraufhin antworten zu können: Fichtes „System ist nie und nirgends in anderer Gestalt aufgetreten als der eines bloß subjektiven Zusammenhangs; nicht durch eine lebendige Expansion und Gestaltung des Princip selbst, sondern lediglich durch und für die Reflexion des Denkenden sich erzeugend und anschließend. Er setzt irgend eine Einheit, die aber bloß formal ist, da sie nicht zugleich ihre Mannichfaltigkeit begreift; ein Unvollständiges, das eines anderen bedarf, sonach ein durch Abstraktion von diesem anderen Erzeugtes, welches andere dann wiederum nicht vollständig seyn darf; wie weit die Mangelhaftigkeit reiche, ist abermals beliebig, nämlich es hängt von der gemachten Abstraktion ab, und auch es selbst erhält nicht seine volle Ergänzung in einem selbst Vollendeten auf einmal, ... bis denn zuletzt der progressus in infinitum (die letzte Zuflucht aller Philosophie, welche nicht die Totalität schon im ersten Princip erkennt) der Noth ein Ende macht.“⁸⁹ Es bedarf keiner eingehenden Analyse dieser Persiflage der ersten drei Grundsätze der Wissenschaftslehre sowie deren systematischer Weiterentfaltung, um zu erkennen, daß das schwärmerische Prinzip, das nach Schelling die Philosophie Fichtes zum Scheitern verurteilt, nichts anderes als die Subjektivität ist. Schon 1801 kritisiert Schelling dies am System seines Briefpartners: „Entweder müssen Sie ... aus der Subjektivität heraus, ... oder gehn Sie einmal heraus, auf Einen auch unbegreiflichen Realgrund, so gilt jenes ganze Zurückweisen an die Subjektivität nur vorläufig, bis das wahre Princip gefunden ist.“⁹⁰ Zum Inbegriff der Schwärmerei erklärt Schelling nun die Wissenschaftslehre, weil diese durch das Prinzip des sich selbst setzenden Ich bedingt wird – eine nach seiner Auffassung bloß formale Einheit, der es von Anfang an bis ins Unendliche an wirklicher Objektivität mangelt. Die Genese und Entwicklung des Fichteschen Systems hält Schelling deshalb für sowohl beliebig als auch unvollständig, also schwärmerisch, weil dessen Zusammenhang weder in den Dingen selbst noch im eigenen Prinzip, sondern allein im Denkenden – im sich selbst bestimmenden Ich – besteht.

Dies heißt aber: Das Element der Schwärmerei, das Schelling nach eigener Angabe in den Vorlesungen *Zur Geschichte der neueren Philosophie* in seinem Denken überwunden, insofern sich dieses über die Wissenschaftslehre hinaus entwickelt hat, und das er ferner vom wesensverwandten Platonischen Denken unterschieden haben will, ist der Idealismus. Somit spricht er vom „subjektiven Idealismus“ der Wissenschaftslehre Fichtes: Im Unterschied dazu stellt die von Schelling angestrebte „völlige Selbsterkenntnis“ des Ich in seiner Entgegensetzung gegen eine immer schon daseiende Welt, die bereits im *System des trans-*

89 Schelling, *Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichteschen Lehre*, 47.

90 F. W. J. Schelling, Brief an J. G. Fichte vom 3. Oktober 1801, in: Fichte, *Gesamtausgabe*, Bd. III/5, 80-90, hier: 82.

zendentalen Idealismus im Keim angelegt sein soll, den Versuch dar, „den Fichteschen Idealismus mit der Wirklichkeit auszusöhnen, oder zu zeigen, wie gleichwohl, auch unter Voraussetzung des Fichteschen Satzes, daß alles nur durch das Ich und für das Ich ist, die objektive Welt begreiflich sey“.⁹¹ Folglich bedeutet für den rückblickenden Schelling, „wieder ins Objektive zu kommen“, d. h. dieses begreiflich zu machen, dies: die „Hülle des Fichteschen Gedankens“ zu durchbrechen und die „Seele des von Fichte unabhängigen Systems“ zu befreien, und zwar dadurch, daß der „Proceß, ... in welchem sich das Ich eben durch den Akt des Selbstsetzens unbeabsichtigter, aber nothwendiger Weise verwickelt sieht“, erklärt wird.⁹² Gerade in der Erklärung dieses Prozeßes – dieser Geschichte – entdeckt der rückblickende Schelling seine Nähe zu Platon sowie zur Platonischen Anamnesislehre und Sokratischen Maieutik. Diese späte Selbstinterpretation stimmt dann mit einer anderen Selbstinterpretation überein, die Schelling kaum ein Jahr nach Erscheinen seines *Systems des transzendentalen Idealismus*, also noch in der Blütezeit der Identitätsphilosophie, an Fichte weitergibt: Bereits mit seinen *Philosophischen Briefen über Dogmatismus und Criticismus* von 1795 habe er ein Dokument vorgelegt, daß für ihn „die Wahrheit höher liege, als der Idealismus geht“.⁹³ Höher als der Idealismus geht aber der Platonismus. Denn in den *Philosophischen Briefen* behauptet Schelling: Die nur als Nachahmungen einer freiheitlichen Selbstanschauung erklärbaren empirischen Handlungen wären „nicht begreiflich, hätten wir nicht – um in Platons Sprache mich auszudrücken – irgend einmal in der intellektualen Welt ihr Vorbild angeschaut“, auch wenn wir im Platonischen Sinne gefallene Wesen seien, „seitdem wir aufhörten, die Dinge an sich anzuschauen“.⁹⁴ Ebendieser Platonischen Lehre vom Abfall der Seele aus ihrem vorgeburtlichen Leben in der Ideenwelt will Schelling nach seiner Selbstinterpretation in seinem früheren – transzendentalphilosophischen – Denken und wiederum in seiner späten – geschichtlichen – Philosophie auf eigene Weise Geltung verschaffen.

V. Schellings Platonisierende Selbstinterpretation

Schellings retrospektive Hervorhebung des anamnesticen Grundmotivs seiner Transzendentalphilosophie in seinen Münchener Vorlesungen über die Geschichte der neueren Philosophie ist keine revisionistische Selbstinterpretation, die nachträglich im früher Gedachten den Keim einer späteren Beschäftigung

91 Schelling, *Zur Geschichte der neueren Philosophie*, 92.

92 Schelling, *Zur Geschichte der neueren Philosophie*, 97.

93 Schelling, Brief an Fichte vom 3. Oktober 1801, 85.

94 F. W. J. Schelling, *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Criticismus*, in: *Sämmtliche Werke*, Bd. 1, 281-341, hier: 318, 325.

mit dem Geschichtlichen angelegt finden will. Bereits in seiner *Allgemeinen Deduktion des dynamischen Prozeßes oder der Kategorien der Physik* von 1800 heißt es: „Wenn die ganze Natur sich bis zum Bewußtseyn potenzierte, oder wenn sie von den verschiedenen Stufen, die sie durchläuft nichts – kein Denkmal – hinter sich zurückließe, so würde sich zu reproduciren ihr selbst mit der Vernunft unmöglich seyn, deren transscendentales Gedächtniß, wie bekannt, durch die sichtbaren Dinge angefrischt werden muß. Die platonische Idee, daß alle Philosophie Erinnerung sey, ist in diesem Sinne wahr; alles Philosophiren besteht in einem Erinnern des Zustandes, in welchem wir eins waren mit der Natur.“⁹⁵ Die Wiedererinnerung an das ursprüngliche Eins-Sein mit der Natur durch die Darlegung der transzendentalen Vergangenheit des Selbstbewußtseins ist die Aufgabe, mit der Schelling die Philosophie schon damals konfrontiert und vor die er sich selbst gestellt sieht.

Auch das, was Schelling als die verwerfliche Schwärmerei der Transzendentalphilosophie – der Auffrischung des transzendentalen Gedächtnisses, in dem diese Vergangenheit aufbewahrt ist – betrachtet, wenn er auf den Entwicklungsgang des eigenen Denkens vor und nach dem *System des transzendentalen Idealismus* zurückblickt, nämlich den Idealismus selbst, führt er prinzipiell bereits 1804 aus. Im *System der gesammten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere* behauptet er mit Bezug auf Kant und ebenfalls Fichte in Anlehnung an das Höhlengleichnis Platons und auf eine Weise, die seine eigene Annäherung an Platon deutlich erkennen läßt: „Kant“, so Schelling, „ist mehr oder weniger mit in der Höhle gewesen: er sah jedoch ein, daß die Schattenbilder nicht die wahren Dinge seyen, und merkte das Licht. Aber er näherte sich ihm nur rückwärts, so daß er eigentlich immer noch die Scheindinge im Auge behielt und nie in den Besitz des Lichts selbst kam, noch genau wissen konnte, ob er aus der Höhle heraus sey oder nicht“.⁹⁶ Dementsprechend ist die Transzendenzbewegung des Philosophen, der bei der Kritik der Verstandes- bzw. Reflexionsbegriffe verharrt, einseitig und in sich befangen; sie distanziert sich wohl vom Schein der empirischen Welt, erreicht jedoch nicht die absolute Vernunft, die sich in allem – wie die durch das Licht symbolisierte, als unbedingtes Seins-, Erkenntnis- und Wertprinzip geltende Platonische Idee des Einen-Guten – energisch durchdringt. Ebendies ist jedoch für Schelling die Schwärmerei des bloßen, d. h. dem Realismus entgegengesetzten Idealismus, der im Unterschied zur eigenen Denkweise nicht zum Absoluten anamnestic wieder aufzusteigen und dieses konstruktiv zu erfassen vermag.

95 F. W. J. Schelling, *Allgemeine Deduktion des dynamischen Prozeßes oder der Kategorien der Physik* von 1800, in: *Sämmtliche Werke*, Bd. 4, 1-78, hier: 77

96 F. W. J. Schelling, *System der gesammten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere*, in: *Sämmtliche Werke*, Bd. 6, 131-576, hier: 524.

Im gleichen Jahr kritisiert Schelling in der Einleitung zu *Philosophie und Religion* nicht so sehr seine philosophischen Gegner, sondern vielmehr die eigenen Bewunderer, die sich „ohne Beruf zu unerbetenen Anhängern einer Lehre machen und, ohne begeistert zu seyn, zu gleichem Skandal der Klugen und der Einfältigen den Thyrsus tragen“.⁹⁷ Den Thyrsus tragen – das ist Zeichen des gottbegeisterten Bacchanten. Die Profanierung der Identitätsphilosophie durch Anhänger, denen die angemessene Begeisterung fehlt, beschreibt Schelling ferner mit Bezug auf die Metaphorik in Platons Dialog *Ion*: Ohne diese wahre Anziehungskraft kann die ursprüngliche Lehre nur verfälscht werden. „Denn über alles gerathen die Deutschen ins Schwärmen, den geschlechtslosen Bienen, obwohl nur darin gleich, daß sie emsig davonzutragen und zu verarbeiten suchen, was unabhängig von ihnen blüht und producirt ist.“⁹⁸ Schließlich sammeln die Bienen Honig, während die Schwärmer – im Gegensatz zu den philosophisch versierten Enthusiasten – die „Mysterien der Wissenschaft zur Caricatur ausdehnen, oder die Wahrheit ... in einzelnen oberflächlichen Sätzen ausprägen, die keinen Sinn haben ...; oder ... ein hohles Gemüth, mit gutem Willen sonst, in solche Worte kleiden, welche ihre schwache Imagination lebhaft gerührt haben.“⁹⁹ Gegen diese ideenlose Schwärmerei ruft Schelling zum „Selbstdenken“¹⁰⁰ im Sinne der Identitätsphilosophie – und d. h. auch des Platonismus – auf, also zur anamnesticen Selbsterkenntnis.

97 Schelling, *Philosophie und Religion*, 14-15. – Zum Thyrsus-Tragen vgl. Plutarchus, *De Iside et Osiride*, 364e, ed. W. Sieveking, in: *Moralia*, vol. II/3, Leipzig 1935: „καὶ γὰρ νεβρίδας περικαθάπτονται καὶ θύρσους φοροῦσι καὶ βοαῖς χρῶνται καὶ κινήσειν ὡσπερ οἱ κάτοχοι τοῖς περὶ τὸν Διόνυσον ὀργιασμοῖς.“ – Schelling zitiert diese Schrift Plutarchs, in der die ägyptischen Gottheiten u. a. mit Hilfe von Pythagoreischer und Platonischer Begrifflichkeit interpretiert werden, bereits in seiner Magisterdissertation *Antiquissimi de prima malorum humanorum origine philosophematis Genes. III. explicandi tentamen criticum et philosophicum*, in: *Sämmtliche Werke*, Bd. 1, 1-40, hier: 11, Anm. 2; vgl. auch Schellings Verweis auf *De Iside et Osiride* im Zusammenhang mit der Arbeit am Gnostizismus im *Studienheft* 28, 189; dazu Franz, *Schellings Tübinger Platon-Studien*, 267, Anm. 119. Schelling bringt *De Iside et Osiride* besonders zur Geltung in der Spätphilosophie im Rahmen seiner Prinzipientheorie bzw. seiner Deutung ihrer mythologischen Gestaltung. Dazu vgl. F. W. J. Schelling, *Die Mythologie*, in: *Sämmtliche Werke*, Bd. 12, 133-674, hier: 216, 218, 302, 366, 368-369, 375-379, 381, 384, 387, 391, 398, 429, 436-437, 501, 581-582, 655, 667; ders., *Der Philosophie der Offenbarung erster Theil*, in: *Sämmtliche Werke*, Bd. 13, 175-530, hier: 401-402, 418, 436, 477, 480, 484, 524; ders., *Der Philosophie der Offenbarung zweiter Theil*, in: *Sämmtliche Werke*, Bd. 14, 1-334, hier: 126, 136, 244.

98 Schelling, *Philosophie und Religion*, 15.

99 Schelling, *Philosophie und Religion*, 15.

100 Schelling, *Philosophie und Religion*, 15.

Als Fazit dieses Streifzuges durch Perspektiven der Schwärmerei um 1800 läßt sich also im Hinblick auf Schellings sich entwickelndes philosophisches Selbstverständnis folgendes behaupten:

1. Platonismus ist keine Schwärmerei.
2. Idealismus ist Schwärmerei.
3. Platonismus ist kein Idealismus.

Die Platonischen Dimensionen der neuesten Philosophie hat Socher herausgestellt und mit deren idealem Schwung identifiziert, der sich in einer Begeisterung für Platon ausdrückt. Dagegen sprengt der Platonismus Schellings den Idealismus, und ‚Schwärmerei‘, eine Kampfvokabel der Antiplatoniker der deutschen Aufklärung sowie der Transzendentalphilosophie, dient der Rechtfertigung des eigenen Denkens des Absoluten sowie des Platonismus selbst.