

EPISTEMATA

WÜRZBURGER WISSENSCHAFTLICHE SCHRIFTEN

Reihe Philosophie

Band 300 — 2001

Markus Tomberg

Studien zur Bedeutung des Symbolbegriffs

Platon, Aristoteles, Kant,
Schelling, Cassirer, Mead, Ricœur

Königshausen & Neumann

PVA
2001.
2213

Die Deutsche Bibliothek — CIP-Einheitsaufnahme

Ein Titeldatensatz für diese Publikation
ist bei der Deutschen Bibliothek erhältlich.

D 6

© Verlag Königshausen & Neumann GmbH, Würzburg 2001

Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier

Umschlag: Hummel / Lang, Würzburg

Bindung: Rimpärer Industriebuchbinderei GmbH

Alle Rechte vorbehalten

Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.

Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist

ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere

für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung

und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Printed in Germany

ISBN 3-8260-1991-1

www.koenigshausen-neumann.de



Inhalt

Vorwort	7
§ 1. Prolegomena einer Philosophie des Symbols	9
§ 2. Methodisches	14
§ 3. Die menschliche Natur zu heilen: Symbol in Platons Symposion	19
§ 4. Dem Menschen am liebsten ist der Mensch: Symbolon in der Eudemischen Ethik des Aristoteles	27
§ 5. Das Schöne als Symbol des Sittlichguten: Immanuel Kant	33
§ 6. Symbolische Darstellung des Absoluten: Friedrich Wilhelm Joseph Schelling	69
§ 7. Eine Philosophie der symbolischen Formen: Ernst Cassirer	88
§ 8. Symbol und Selbstwerdung: George Herbert Mead	121
§ 9. Das Symbol gibt zu denken: Paul Ricœur	129
§ 10. Was ein Symbol bedeuten kann: zum Standort der Untersuchung	142
Literatur	147

Mensch) vorausgesetzt wird“ (LIVf.). Damit gibt die Urteilskraft, die von den Notwendigkeiten praktischer Vernunftbestimmung frei ist, in ihrer reflektierenden, also den Grund für ein Gegebenes suchenden Funktion „den vermittelnden Begriff zwischen den Naturbegriffen und dem Freiheitsbegriffe“ her, „der den Übergang von der reinen theoretischen zur reinen praktischen, von der Gesetzmäßigkeit nach der ersten zum Endzwecke nach dem letzten möglich macht, in dem Begriffe einer *Zweckmäßigkeit* der Natur an die Hand; denn dadurch wird die Möglichkeit des Endzwecks, der allein in der Natur und mit Einstimmung ihrer Gesetze wirklich werden kann, erkannt“ (LV). Bleibt dieser Begriff der Zweckmäßigkeit objektiv und betrachtet die absolute Kontingenz der empirischen Erscheinungen, gelangt die Urteilskraft auf der Suche nach dem bedingenden Zweck zur „Vollendung des Aufschlusses für ihre Nachforschungen“ (335) in die Theologie. Hier gilt aber, daß objektiv nicht bewiesen werden kann, was „subjektiv für den Gebrauch unserer Urteilskraft in ihrer Reflexion über die Zwecke in der Natur“ (335f.) erlaubt ist: die Behauptung der Existenz Gottes – mit der wesentlichen Einschränkung, daß wir uns Zweckmäßigkeit, „die selbst unserer Erkenntnis der inneren Möglichkeit vieler Naturdinge zum Grunde gelegt werden muß, gar nicht anders denken und begreiflich machen“ können, „als indem wir sie und überhaupt die Welt uns als ein Produkt einer verständigen Ursache (eines Gottes) vorstellen“ (337).

Für die Naturerkenntnis bedeutet dies aber, daß Natur, „zu der wir selbst mitgehören“ (352), zwar durchgängig nach mechanischen Prinzipien beurteilt werden kann, in ihr aber „die Zusammenstimmung und Einheit ... der besonderen Gesetze und der Formen nach denselben, die wir in Ansehung jener als zufällig beurteilen müssen, in ihr als *Gegenstände der Vernunft* (ja das Naturganze als System) zugleich nach teleologischen Gesetzen“ betrachtet werden kann, so daß wir „sie nach zweierlei Prinzipien beurteilen würden, ohne daß die mechanische Erklärungsart durch die teleologische, als ob sie einander widersprächen, ausgeschlossen wird“ (352; Herv. von mir). Die Erklärung der Welt kommt nicht ohne den Begriff der Freiheit aus, den sie jedoch nur als unbestimmte Vorstellung beanspruchen, nicht schon durch die Notwendigkeit seiner Beanspruchung beweisen kann.

Die Verschiebung eines Erkenntnisurteils zu einem der reflektierenden Urteilskraft geschieht mithin nach denselben Strukturen wie die bereits beschriebene vom ästhetischen zum moralischen Urteil. Die Freiheitsbestimmung als Index eines Urteils der reflektierenden Urteilskraft ermöglicht erst die Entdeckung des Gesamtzusammenhanges der Gegenstände und orientiert so das Mannigfaltige der Gegenständigkeit zu einem für die Vernunft und ihre Regulative interessanten Objekt. Das Erkenntnisurteil „etwas ist dieses“ wird durch die Indizierung mit der Absicht der Freiheit zur Ortsangabe (vgl. 340)¹⁵⁶ einer Freiheit, die sich selbst als zu einer Welt zugehörig weiß, die nicht im Empirischen aufgeht. Das Empirische selbst ist von Freiheitsbestimmungen und damit auch von den Modalitätskategorien vollständig unabhängig. In dieser Unabhängigkeit allerdings kann es auch nicht gedacht werden. Im Denken des Möglichen entwirft die Vernunft sich selbst in Ansehung der Gegenstände. Die reflektierende Urteilskraft ist das Vermögen, dieses Mögliche in seiner subjektiven Wirklichkeit zu entwerfen.¹⁵⁷

¹⁵⁶ Kant benennt hier Möglichkeit und Wirklichkeit als Positionsangabe eines Gegenstandes. Vgl. KrV B 626 / A 598.

¹⁵⁷ Weil solche subjektive Wirklichkeit nur objektiv gedacht werden kann, gehört der Gottesgedanke zur Möglichkeitsbedingung eines teleologischen Urteils. Bartuschat, *Ästhetische Erfahrung bei*

Wenn Kant das Schöne als Symbol des Sittlichguten beschreiben konnte, bedurfte diese subjektive Überbestimmung eines Gegenstandes in Ansehung eines Unsinnlichen mit dem Gedanken der Gegenständigkeit eines Verstandes- und damit Wirklichkeitsmomentes, das zugleich, in seiner Welthaftigkeit angeschaut, das unsinnliche Einheitsmoment des vernunftkritischen Projektes überhaupt erst anschaulich werden läßt, sofern die Möglichkeit objektiver Überbestimmung der teleologisch beurteilten Empirie berücksichtigt wird. Die Symbolfunktion in der Transzendentalphilosophie ist auf das Denken der Freiheit und die Bestimmung der Empirie angewiesen, um möglich zu sein. Sie verwirklicht die Einheit der Philosophie als Korrelat der Urteilskraft. Diese ist der Ort, an dem transzendente Subjektivität und transzendente Objektivität zur Wirklichkeit kommen. Sie ist zugleich der Ort, an dem die Begriffe des Übersinnlichen (der Freiheit) und der Empirie, von Freiheit und Natur überhaupt bestimmbar werden: als durchgängig bestimmt in der Natur, als unbestimmbar in der Freiheit.¹⁵⁸

Kant hat den Symbolbegriff transzendental reformuliert, indem er ihn zur Benennung einer entscheidenden Relation im System einer kritischen Philosophie in Anspruch nahm. Der Weltbereich, der den Anforderungen der Symbolfunktion genügt, wird bei ihm zum Vermittlungsort von theoretischer und praktischer Philosophie.¹⁵⁹ Damit ist er aber auch bereits als mögliches Ausgangsmoment des Philosophierens gekennzeichnet, dem, wie Kant gleichfalls zu zeigen vermochte, weder eine reine Sinnlichkeit noch eine reine Übersinnlichkeit zugänglich ist. Philosophie, und transzendente zumal, ist – Symbolreflexion.

§ 6. *Symbolische Darstellung des Absoluten: Friedrich Wilhelm Joseph Schelling*

1. Weit über seine Bedeutung für die romantische ästhetische Theorie¹⁶⁰ hinaus verdient die Philosophie Friedrich Wilhelm Joseph Schellings (1775-1854) Beachtung als originäre Fortschreibung Kantischer und Fichtescher Motive und Anregungen. Sein philosophisches Konzept ist allerdings nicht in wenigen Sätzen zu umreißen¹⁶¹; sein sich mehrfach wandelndes und dennoch wohl einem einheitlichen Grundimpuls folgendes Denken entzieht sich geradlinigem Zugriff und wird von den Interpreten höchst unter-

Kant, 58, macht darauf aufmerksam, daß erst das ästhetische Urteil die Andersheit des Empirischen wirklich konstituiert und gerade deshalb die Bestimmung der Vernunft an der ihr zugehörigen und zugleich entzogenen Andersheit möglich wird.

¹⁵⁸ Inwiefern hier noch einmal die Modalkategorien eine Rolle spielen, da die Urteilskraft als Ort von Wirklichkeit (Dasein) über durchgängige Bestimmtheit (Notwendigkeit) und wesentliche Unbestimmbarkeit (Möglichkeit) als Grenzbegriffe verfügt, ist hier nicht mehr näher zu untersuchen. Allerdings sei auf diese Eigenart der Modalkategorien, auch die Relation zwischen Subjekt und Objekt zu bestimmen, hingewiesen (vgl. KrV B 111). In diesem Falle würde die *Möglichkeit* des Symbolbegriffes dessen Affinität zur Vernunft- bzw. Freiheitsbestimmung indizieren, seine *Notwendigkeit* die Grenze endlicher Freiheit kennzeichnen und seine *Wirklichkeit* ihre Gestaltungsmöglichkeit freilegen.

¹⁵⁹ Vgl. Bartuschat, Zum systematischen Ort von Kants Kritik der Urteilskraft, 246-266, der zwar dem Symbolterminus keine herausragende Bedeutung zuerkennt, aber mit dem Ergebnis übereinstimmt, wenn er im Analysegegenstand der KdU das Vermittelnde zwischen theoretischer und praktischer Erkenntnis identifiziert sieht.

¹⁶⁰ Vgl. Frank, Einführung in die frühromantische Ästhetik, 16; Pochat, Der Symbolbegriff in der Ästhetik und Kunstwissenschaft, 33-35.

¹⁶¹ Vgl. die Einschätzung von Marquard, Schelling inkognito, 10.

schiedlich bewertet.¹⁶² Schon aus Gründen der Zugänglichkeit der Schellingschen Philosophie beschränken sich daher die folgenden Bemerkungen zu Schellings Symbolauffassung auf die in der kritischen Fortführung¹⁶³ der Kantischen *Kritik der Urteilskraft* stehende *Philosophie der Kunst* (V, 357-736) von 1802/03 sowie auf die parallel entstandenen *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums* (V, 207-352), beide der sogenannten Identitätsphilosophischen Phase des Denkens Schellings zugehörig.¹⁶⁴

Vornehmlich in der *Philosophie der Kunst* erhält der Symbolbegriff systematische Bedeutung.¹⁶⁵ Deren 39. Paragraph behauptet: „*Darstellung des Absoluten mit absoluter Indifferenz des Allgemeinen und Besonderen im Besonderen ist nur symbolisch möglich*“ (V, 406). Die Erläuterung dieser Definition parallelisiert Philosophie und Kunst als Darstellungsweisen des Absoluten, unterschieden nach der Betrachtungsrichtung des Allgemeinen (Philosophie) und des Besonderen (Kunst). Schon diese Bemerkung erklärt sich allerdings nur nach mehreren Hinweisen auf Schellings philosophisches System insgesamt, wie es sich zur Zeit der *Philosophie der Kunst* darstellt; zu der weiteren Erörterung des Symbolischen ist daher ein Blick auf dieses System unabdingbar. Da der Zugriff auf das Denken Schellings sich aus den verschiedenen Gründen als schwierig erweisen wird, soll im Folgenden¹⁶⁶ zunächst ein Zugang zur sogenannten Identitätsphilosophie begründet (2.), diese dann knapp interpretativ erschlossen (3.) und schließlich Schellings Begriff des Symbols beleuchtet werden (4.), wie Schelling ihn im 39. Paragraphen der *Philosophie der Kunst* darstellt. Abschließend (5.) soll diese Symbolbestimmung kritisch bewährt und mit den Bemerkungen in den *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums* abgeglichen werden.

2. Daß der Zugang zum System der Identitätsphilosophie voraussetzungsreich ist, wird bereits bei einem oberflächlichen Blick deutlich. Ganz offensichtlich greift es wenigstens schon auf die ersten Phasen des Schellingschen Philosophierens, nach Ausweis der zum System gehörigen Schriften philosophiegeschichtlich auf das Denken Baruch de Spinozas¹⁶⁷ (1632-1677) zurück. Aber gerade auch die Auseinandersetzung mit dem Zeitgenossen Johann Gottlieb Fichte (1762-1804) bestimmte das Denken Schellings.¹⁶⁸ Schließlich sind nicht nur philosophische Vorüberlegungen, die zur Identitätsphilosophie hinführen, für das Verständnis dieses Denkens von Bedeutung. Für eine angemessene

¹⁶² Vgl. die unterschiedlichen Akzentuierungen bei Frank, Eine Einführung in Schellings Philosophie, der die Spätphilosophie Schellings ablehnt, und Schulz der schon im Titel *Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings* vermutet.

¹⁶³ Zur kritischen Bezugnahme auf die KdU vgl. etwa V, 362 und V, 487. Zitate Schellings sind durch die Angabe von Band- und Seitenzahl der Ausgabe der Sämtlichen Werke von 1859 im Text belegt; auf die Angabe der Titel habe ich im Text durchweg verzichtet, da die Fundstelle bei der ersten Nennung eines Werkes genannt ist und Mißverständnisse durch den Kontext ausgeschlossen werden. Sperrungen im Original werden *kursiv* wiedergegeben, doppelte Hervorhebungen durch *kursivierte Sperrung*.

¹⁶⁴ Vgl. Frank, Einführung in die frühromantische Ästhetik, 180.

¹⁶⁵ Vgl. Jähnig, Die Kunst in der Philosophie, Bd. 1, 188-194. Jähnigs zweibändige Arbeit interessiert sich allerdings hauptsächlich für das *System des transzendentalen Idealismus* (III, 327-634).

¹⁶⁶ Einen analogen Weg wählt aus entsprechenden methodischen Gründen auch Jähnig, Die Kunst in der Philosophie, Bd. 1, 19.

¹⁶⁷ Vgl. die für das Identitätssystem grundlegende *Darstellung meines Systems der Philosophie*, hier IV, 113. Vgl. hierzu auch die Einführungen zu Schelling, etwa Baumgartner/Korten, Schelling, bes. 78-90, sowie Zeltner, Das Identitätssystem, 76f.

¹⁶⁸ Vgl. z. B. Schulz, Einleitung, XXII. Die Identitätsphilosophie kennzeichnet zugleich einen Bruch mit Fichtes transzendentalphilosophischer Konzeption.

sene Würdigung muß auch Schellings Auseinandersetzung mit der zeitgenössischen, von der modernen methodisch und inhaltlich deutlich unterschiedenen Physik verstanden und interpretiert werden. Eine textimmanente Interpretation eines abgeschlossenen Gedankenganges ist dem Ausleger des späten 20. Jahrhunderts jedenfalls schon deshalb verwehrt, wenn ihm der Gesprächspartner, der die naturphilosophischen Überlegungen Schellings mitbestimmt, eben jene zeitgenössische Physik, nicht hinreichend bekannt ist. Geistesgeschichtlich läßt sich der Zugang zum Absoluten, das das Ausgangsmoment der Identitätsphilosophie bildet, durchaus rekonstruieren, und der Hinweis Schellings selbst auf Spinoza spricht hier bereits eine eigene und deutliche Sprache. Doch ist damit nur das Prinzip seines Denkens, nicht auch schon der materiale Gehalt weiter Teile im Aufriß skizziert.

Erschwert wird der Zugang aber noch durch ein weiteres Problem. Schelling hat in seinen späten philosophischen Schriften auf sein frühes Denken zurückgegriffen und auch die Identitätsphilosophie im Lichte neuer Einsichten so gelesen, daß Walter Schulz das Denken Schellings vor 1821 insgesamt als „Vorbereitungszeit“ kennzeichnet.¹⁶⁹ Erst im Lichte der Spätphilosophie offenbare, so Schulz, der frühe Schelling seinen eigenen Problemgehalt¹⁷⁰, den Inhalt seiner philosophischen Grundintuition.¹⁷¹ Identifiziert man diese in der Entdeckung der Kontingenz und Endlichkeit der Vernunft, ergeben sich zwar wertvolle Perspektiven für eine Interpretation, es steht aber doch zu befürchten, daß möglicherweise andere eigene Momente der Identitätsphilosophie verlorengehen. Immerhin dürfte Schelling den Hegelschen Vorwurf an seine Philosophie, sie gleiche der Nacht, in der alle Katzen grau sind, auch selbst als bedrohlichen Makel empfunden und gegen diesen angedacht haben.¹⁷²

Für eine knappe Sichtung der Reichweite und Bedeutung des Schellingschen Symbolbegriffes verbietet sich naturgemäß die ausführliche thematische Rekonstruktion seiner naturphilosophischen Spekulationen von selbst, so wichtig diese auch für das Gesamtverständnis des Denkens der Identitätsphilosophischen Phase sein mögen. Unbesehen darf die Untersuchung aber auch nicht dem Lektürevorschlag von Walter Schulz folgen, um nicht Gefahr zu laufen, mögliche originäre Einsichten dieses Denkens zu nivellieren. Möglich ist also nur eine Interpretation, die den Zugang über das Denken des Absoluten bei Schelling versucht und von ihm her, soweit es Denken bleibt und insofern „jedem anzumuthen“ (IV, 114) ist, mithin allgemeine Gültigkeit und Nachvollziehbarkeit beansprucht, einen Zugang zur Frage der symbolischen Darstellbarkeit des Absoluten zu finden sich bemüht.

3. Diese berühmte allgemeine Anmutung des Denkens der Vernunft eröffnet die *Darstellung meines Systems der Philosophie* (IV, 105-212) von 1801. In ihr bemüht sich Schelling um die Rekonstruktion des Zuganges, den das Denken zum Absoluten als seinem uneigentlich-eigentlichen Gehalt zu gewinnen vermag. Das Denken des Absoluten bildet das Moment der Indifferenz zwischen Natur- und Transzendentalphilosophie, zwi-

¹⁶⁹ Schulz, Die Vollendung des deutschen Idealismus, 124. Schulz markiert in dem Vortrag Schellings *Über die Natur der Philosophie als Wissenschaft* von 1821 die Wende zur reflexen Erfassung der Überwindung Fichtes und die Eröffnung des Gehaltes der Spätphilosophie. Vgl. auch Baumgartner/Korten, Schelling, 151.

¹⁷⁰ Vgl. Schulz, Die Vollendung des deutschen Idealismus, 143: „die Frühphilosophie ... ist an ihrem legitimen Maß, an der *eigenen* Spätphilosophie zu messen.“

¹⁷¹ Vgl. Holz, Perspektive Natur, 67.

¹⁷² Vgl. Zeltner, Das Identitätssystem, 85.

schen dem Denken des Subjektiven und des Objektiven, und vermittelt beide zur Einheit. Das Programm der Identitätsphilosophie übertrifft die Absicht Fichtes, weil es nicht allein vom Standpunkt des absoluten Ich her denkt, sondern „unter den Stichwörtern ‚Natur‘ und ‚Geist(,) die ganze Breite der Wirklichkeit“ in die Philosophie einholt¹⁷³ und von einem einheitlichen Gesichtspunkt, dem Indifferenzpunkt, zu bedenken versucht. Indem er diesen Indifferenzpunkt in der Vernunft lokalisiert¹⁷⁴ und damit dem Ausgang seines Denkens in der Transzendentalphilosophie treu bleibt¹⁷⁵, verändert sich diese Basis doch, insofern Schelling der Vernunft das Denken des Absoluten, das „vom Denkenden abstrahirt“, zumutet: „Dem, welcher diese Abstraktion macht, hört die Vernunft unmittelbar auf etwas Subjektives zu seyn, wie sie von den meisten vorgestellt wird, ja sie kann selbst nicht mehr als etwas Objektives gedacht werden, da ein Objektives oder Gedachtes nur im Gegensatz gegen ein Denkendes möglich wird, von dem hier völlig abstrahirt ist; sie wird also durch jene Abstraktion zu dem wahren An=sich, welches eben in den Indifferenzpunkt des Subjektiven und Objektiven fällt“ (IV, 114f.). Hier, im absoluten Standpunkt der Vernunft, findet sich der „Standpunkt der Philosophie“ (IV, 115). Dieser Standpunkt ist kein subjektiver¹⁷⁶, das Absolute noch einschränkender Standpunkt, sondern derjenige, an dem die Dinge so, „wie sie an sich, d. h. wie sie in der Vernunft sind“ (IV, 115), erkennbar werden.¹⁷⁷

So bildet das subjektlose Ich der absoluten Vernunft den Ursprung des Identitätssystems, sie ist Organ der Philosophie wie ihr einziger Gegenstand.¹⁷⁸ Sie ist mit sich als Form und Inhalt identisch, sie ist „nur unter der Form einer Identität der Identität“ wirklich: ihre „Form ist mit ihrem Seyn zugleich“ (IV, 121) gesetzt. Von dieser absoluten Identität

¹⁷³ Zeltner, Das Identitätssystem, 75.

¹⁷⁴ Vgl. § 1 der *Darstellung*, IV, 114: „Ich nenne *Vernunft* die absolute Vernunft, aber die Vernunft, insofern sie als totale Indifferenz des Subjektiven und Objektiven gedacht wird.“

¹⁷⁵ Vgl. die in dem berühmten Brief an Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) vom 4. Februar 1795 gegen Spinoza getroffene Einschätzung: „Spinoza war die Welt (Das Objekt, schlechthin im Gegensatz gegen das Subjekt) – Alles, mir ist es das Ich.“

¹⁷⁶ Vgl. Zeltner, Das Identitätssystem, 77. Rückblickend charakterisiert Schelling seinen Anweg zum Absoluten im zweiten Buch der *Einleitung in die Philosophie der Mythologie* (Bd. XI der Sämtlichen Werke), der *Philosophischen Einleitung in die Philosophie der Mythologie oder Darstellung der reinrationalen Philosophie*, hier XI, 370f.: „Indem sich Fichte des Eingehens in die Erscheinungswelt begab, konnte er auch das Ich in seine eigene Erscheinung, zu der es sich nämlich fortbestimmte, nicht verfolgen, und es entging ihm, daß zu der Welt dieses empirischen, selbst der Erscheinung angehörigen Ichs, der Begriff eines über die Erscheinung erhabenen, jenseits derselben stehenden, aber zum Abschluß einer außerdem ziel- und endlosen Welt schlechterdings erforderlichen Wesens, der Gedanke Gottes gehört ... Wurde nun aber das Ich als absolutes Prinzip der gemeinschaftliche Mittelpunkt der äußern wie der innern, bis zu Gott fortgehenden Welt, so war damit auch der Grund aufgehoben, jenes absolute Princip noch Ich zu nennen, das ja auch anfänglich nur als menschliches eingeführt war; an die Stelle desselben mußte der abstracte, aber durch das, was wir früher bemerkt, verständliche Ausdruck: Indifferenz des Subjektiven und Objektiven, treten, womit sich der Sinn verband, daß in Einem und demselben mit völlig gleicher Möglichkeit das Objekt (die äußere Welt des materiellen Seyns) und das Subjekt als solches (die innere, bis zum bleibenden Subjekt, zu Gott führende Welt) gesetzt und begriffen sey“. Schelling bezieht sich hier ausdrücklich auf das „absolute(n) Identitätssystem(s)“ zurück.

¹⁷⁷ Vgl. Zeltner, Das Identitätssystem, 79. Mit Blick auf die *Philosophie der Kunst* vgl. Barth, Schellings Philosophie der Kunst, 53-57.

¹⁷⁸ Vgl. Zeltner, Das Identitätssystem, 80. Mit dieser Charakterisierung versucht Schelling, der für den Idealismus fundamentalen Forderung Karl Leonhard Reinholds (1758-1828) nach einem obersten, durch sich selbst bestimmten Grundsatz nachzukommen. Er führt damit seine eigenen frühen Versuche fort, vgl. Baumgartner, Das Unbedingte im Wissen, 45.54f.

tät gibt es eine „ursprüngliche Erkenntnis“ (IV, 121)¹⁷⁹. Sie liegt auch der „Form des Seyns“, wenn auch nicht seinem „Wesen“ zugrunde, sofern dieses Sein „als Subjekt und Objekt gesetzt ist“ (IV, 123: § 22). Insofern die absolute Identität als Selbsterkennen „in ihrer Identität ... unendlich“ (IV, 122: § 20) ist, bricht an dieser Stelle die Frage nach der Möglichkeit endlicher Erkenntnis auf.¹⁸⁰

Die von Schelling behauptete absolute Identität verendlicht sich als „quantitative Differenz“ (IV 123: § 23) zwischen Subjekt und Objekt: eine qualitative Differenz würde die Absolutheit der Identität des Indifferenzpunktes von Subjektivität und Objektivität und damit den Indifferenzpunkt selbst aufheben. Dieses Theorem einer quantitativen Differenz, welches die Basis der schwierigen Potenzenlehre des Identitätssystems bildet¹⁸¹, ist nicht leicht zu verstehen. Da Subjekt und Objekt sich „in Ansehung des Seyns“ nicht unterscheiden können, bleibt nur eine „quantitative Differenz, d. h. eine solche, welche in Ansehung der Größe des Seyns stattfindet, übrig, so nämlich, daß zwar das Eine und gleich Identische, aber mit einem Uebergewicht der Subjektivität [des Erkennens] oder Objektivität [Seyns] gesetzt werde“ (IV, 123).

Hinter dem Terminus des Setzens verbirgt sich eine Aktivität der absoluten Vernunft, die sich in Akten des Erkennens und der Seinsetzung verendlicht und so in ihrer Absolutheit erst entdeckt. Dieses Ineinander von Absolutheit und Endlichkeit bedarf allerdings der sukzessiven Rekonstruktion. Schelling erklärt: Endlichkeit ist ein Akt der entsubjektivierten, absoluten Vernunft, insofern die Analyse dieser absoluten Vernunft freigelegt hat, daß nichts „an sich betrachtet endlich“ (IV, 119: § 14) sein kann. Der „Standpunkt der Vernunft“ kennt keine Endlichkeit; „die Dinge als endlich betrachten“ ist so viel, „als die Dinge nicht betrachten, wie sie an sich sind. – Ebenso, daß die Dinge als verschieden oder als mannichfaltig betrachten so viel heiße, als sie nicht an sich oder vom Standpunkt der Vernunft aus betrachten“ (IV, 119). Endlichkeit basiert auf der wirklichen „quantitativen Differenz des Subjektiven und Objektiven“ (IV, 131: § 37). Diese Subjekt-Objektivität als die unendliche Setzung der sich selbst erkennenden absoluten Identität (vgl. IV, 123) trägt in sich die Möglichkeit der Verendlichung durch übergewichtige, quantitativ differente Setzung, sie wird wirklich, wenn sie sich aktualisiert. Da insofern Schelling feststellen kann, die „Form der Subjekt-Objektivität ist nicht actu, wenn nicht eine quantitative Differenz beider gesetzt ist“ (IV, 124f.), wird der komplexe Zusammenhang von Endlichkeit und Absolutem deutlicher. Als absolute Indifferenz kann sich die Vernunft nur angesichts endlicher, quantitativer, also die Subjekt-Objekt-Spaltung voraussetzender Erkenntnis entdecken. Weil sie aber um den Vorrang des Unendlichen und Absoluten weiß, muß sie die Möglichkeit der Endlichkeit als solcher in einem außer sich gesetzten In-sich suchen und konstruieren. Das aber heißt: „Die absolute Identität ist nur unter der Form der quantitativen Indifferenz des Subjektiven und Objektiven [und also auch des Erkennens und Seyns]“ (IV, 128: § 31). Die Vernunft entdeckt sich in ihrer Absolutheit angesichts des endlichen, Subjektivität und Objektivität voraussetzenden Wis-

¹⁷⁹ Zeltner kennzeichnet diese Erkenntnis als Intuition: Das Identitätssystem, 84.

¹⁸⁰ Vgl. Zeltner, Das Identitätssystem, 87f.; Barth, Schellings Philosophie der Kunst, 61.

¹⁸¹ In allen Phasen seines Denkens spielen die Potenzen eine wesentliche Rolle, wenn auch ihre Bedeutung variiert. In der *Darstellung* gibt Schelling übrigens zu, daß seine Ausführung der leichten Verständlichkeit an dieser Stelle entbehrt (IV, 124).

sens als unendliche Vorgängigkeit des Endlichen.¹⁸² So vermag sie sich als Absolutes zu denken und als wirklich zu behaupten.¹⁸³

Um die Verendlichung zu einzelner Sein als Akt der Vernunft denken zu können, entwickelt Schelling die Potenzenlehre der Identitätsphilosophie. Aufschlußreich erweist sich hier eine Anmerkung zum 42. Paragraphen der *Darstellung*. In Unterscheidung von einer qualitativen Differenz, in der im Satz $A = A$ das „A als Subjekt und A als Objekt einander entgegengesetzt wären“, was nur unter den Bedingungen der Endlichkeit möglich ist, ist die quantitative Differenz als Gegensatz von Identitäten in Ansehung des Unendlichen gedacht (IV, 134 Anm.). Hier gilt: „Jedes ist gleich unendlich, also ununterscheidbar, aber eben weil gleich unendlich, sind sie auch nicht durch eine *Synthese*, d. h. durch etwas *Untergeordnetes*, sondern nur durch das *Höhere*, durch das absolute *An-sich* zusammengehalten“ (IV, 134 Anm.). Die Relation einer in sich ständigen endlichen Identität auf die in sich ständige absolute Identität: „daß es [sc. das endliche Sein] in Bezug auf das Absolute bloß entweder unter dem Attribut des Erkennens oder des Seyns, entweder unter $A = A$ als Ausdruck des Seyns oder des Erkennens gehört, macht die Potenz aus“ (IV, 134 Anm.). Daraus ergibt sich notwendig die Bestimmung, daß die „absolute Identität ... nur unter der Form aller Potenzen“ (IV, 135: § 43) ist. Potenz kennzeichnet die Möglichkeit des $A = B$ in der Identität von $A = A$, indem sie quantitativ zwischen Sein und Erkennen, zwischen dem A als Subjekt und dem A als Prädikat (vgl. IV, 117: § 5) zu unterscheiden erlaubt (vgl. IV, 135: § 44). Diese Unterscheidung ist gleichsinnig mit der Entdeckung eines ideellen und eines reellen Momentes, die jedoch nur gemeinsam bestehen können: „Weder A noch B kann an sich gesetzt werden, sondern nur das Eine und Selbe mit der überwiegenden Subjektivität und Objektivität zugleich und der quantitativen Indifferenz beider“ (IV, 136: § 45).

Die Setzung von Subjektivität und Objektivität als Setzung des Identischen „mit überwiegender Subjektivität und Objektivität“ verdeutlicht Schelling „unter dem Bild einer Linie“ (IV, 137).

$$\begin{array}{ccc} + & & + \\ \underline{A = B} & & \underline{A = B} \\ & A = A & \end{array}$$

Diese Linie, wegen der Unendlichkeit der absoluten Identität „ins Unendliche theilbar“ (IV, 138) vorzustellen, verdeutlicht neben dem Indifferenzpunkt $A = A$ zwei verschiedene Pole. Auf dieser Linie kann wegen der unendlichen Teilbarkeit jeder Punkt den Indifferenzpunkt einnehmen. Sie ist somit „die Grundformel [der Konstruktion] unseres ganzen Systems“ (IV, 138). In diesem kann jedes beliebige $A = B$ als eine relative Totalität und damit an sich als ein $A = A$ betrachtet werden.

Weil aber in $A = B$ nicht das „A wirklich als bloß Erkennendes, B aber als das, was ursprünglich ist“, gesetzt sein kann, da A und B „realiter gleich, d. h. ... gemeinschaftlich *seyn*“ sollen (IV, 140), ist von A und B kein unvermittelter Übergang zur relativen Totalität eines $A = B$ möglich. Aus der Erkenntnis von A und B folgt vielmehr die Entdeckung ihrer relativen Identität. Sollen sowohl A als auch B „beide gleich reell gesetzt werden, so fällt in den Uebergang aus der relativen Identität in relative Totalität

¹⁸² Vgl. hierzu auch Frank, Eine Einführung in Schellings Philosophie, 121f.

¹⁸³ Zu diesem ‚ontologischen Beweis‘ vgl. Frank, Eine Einführung in Schellings Philosophie, 123f. Frank versucht, das Absolute bei Schelling zu bestimmen als „ein Gedanke, der sich jedem aufdrängt, der sich vom Unbestand und von der Autodestruktivität des Endlichen, insofern es endlich ist, überzeugt hat“ (ebd., 127).

notwendig relative Duplicität, jene entsteht aber erst, nachdem beide realiter gleichgesetzt sind“ (IV, 140). Die Setzung der relativen Identität von A und B setzt nämlich A als subjektiv, aber zugleich „als *seynend* oder als *reell*“ (IV, 141). Diese Setzung des A unter B, die Setzung des ideellen Momentes als reell ergibt die relative Totalität von A und B.

Schelling bietet auch hierfür ein Schema an (IV, 140):

$$\begin{array}{ccc} A & & B \\ 1. A = B & & \\ \text{(relative Identität).} & & \\ 2. A & & B \\ \text{(relative Duplicität).} & & \\ 3. A = B & & \\ \text{(relative Totalität).} & & \end{array}$$

Das heißt: aus der relativen Identität des $A = B$ müssen zur Erkenntnis der Differenz von Subjekt und Objekt aus dem Identischen die differenzierenden Momente herausgesetzt oder dupliziert werden, um die so ideell gesetzte Subjektivität in ihrem reellen Sein (als relative Totalität) begreifen zu können. Schelling merkt an, daß alle solche „Konstruktion ... von relativer Identität“ ausgeht. „Die absolute wird nicht konstruiert, sondern ist schlechthin“ (IV, 140 Anm.). Sie wird in dem Schema von der relativen Identität „nur überhaupt unter der Form des Selbsterkennens gesetzt“ (IV, 141). Diese „Unendlichkeit des Selbsterkennens der absoluten Identität“ (IV, 141) begründet den Übergang von relativer Identität zu relativer Totalität.

Das Schema, das Schelling aus dem Begriff der Potenz als $A = B$ abgeleitet hat, ist damit das Schema aller Potenzen. Schließlich gliedert es auch die Aufeinanderfolge der Potenzen selbst (vgl. IV, 142). In der *Darstellung* folgt nun die breite naturphilosophisch gefärbte Entwicklung der Potenzenreihen, auf die hier – schon wegen der genannten Schwierigkeit, die zeitgenössische Physik als den Dialogpartner der Auseinandersetzungen nicht hinlänglich darstellen zu können – verzichtet werden soll. Statt dessen seien formale Bestimmungen der Potenzen, für die Schelling zwei dreigliedrige Reihen entwickelt, angegeben.

Die eine Reihe der Potenzen steht für das reelle Moment. In ihr vertritt die Materie die erste relative Totalität. Aus dieser ersten Bestimmung des Reellen folgt für das „Wesen der absoluten Identität, insofern sie unmittelbar Grund von Realität ist“, daß dieses Wesen die „Kraft“ ist (IV, 145: § 52). Als zweite Potenz der reellen Reihe, die als ideelles Prinzip durch das reelle begrenzt wird, begegnet das Licht (vgl. IV, 151: § 62). Es vertritt die Position der relativen Duplizität, in der das A der relativen Identität als solches durch die Identität begrenztes begriffen wird. Die dritte Potenz, in der die Realität des reellen Prinzips in sich zur Totalität wird, ist der Organismus. „Die absolute Identität ist Ursache des Organismus dadurch, daß sie A^2 und $A = B$ als Formen ihres Seyns, d. h. unmittelbar dadurch, daß sie sich selbst unter der Form beider als existierend setzt“ (IV, 202f.: § 142). Die Ursächlichkeit der absoluten Identität resultiert, leicht einsichtig und für das Verständnis des Prinzips der Potenzenreihe wesentlich, aus dem formalen Moment der Selbsterkenntnis, das als das Prinzip der absoluten Identität die Konstruktion relativer Identitäten motivierte. Eingeholt ist mit der Potenz des Organismus (und weiteren Spezifikationen, die Schelling anbringt) die Vorfindlichkeit der lebhaften Vernunft in das Gesamtsystem der Wirklichkeit, das die Identitätsphilosophie anstrebt.¹⁸⁴

¹⁸⁴ Um dessen Rekonstruktion kann es an dieser Stelle nicht gehen; es genügt, das Prinzip der Potenzialisierung der absoluten Identität zu klären. Vgl. Barth, Schellings Philosophie der Kunst, 207f.

In der Absicht der Rekonstruktion des Schellingschen Symbolverständnisses von größerer Bedeutung ist die ideelle Reihe der Potenzen, wenn auch diese nur das ideelle Moment des Schemas positiv setzt, während es in der naturphilosophischen oder realen Reihe negativ gesetzt war (vgl. IV, 212 Anm.). Die Entwicklung dieser Reihe findet sich erst in den *Fernerer Darstellungen aus dem System der Philosophie* (IV, 333-510) von 1802, sie knüpft an die *Darstellung* von 1801 an (vgl. IV, 412f.). Nach der Entwicklung der realen Welt wendet sich Schelling nun der Konstruktion in der idealen Welt zu. „Denn wie die reale (oder natürliche) Welt durch die Aufnahme des Unendlichen in das Endliche, so entsteht die ideale oder göttliche durch die gleiche Aufnahme des Endlichen in das Unendliche“ (IV, 417). Als erste Potenz dieser Aufnahme bestimmt Schelling, „da in der Reflexion das Allgemeine zu dem Besondern hinzukommt und gesucht wird, überhaupt die ... *Reflexion*“ (IV, 418); sie begründet Wissen. Als zweite Potenz, im Gegensatz zur Reflexion als Subsumtion gekennzeichnet, identifiziert Schelling in der ideellen Reihe das Handeln (vgl. IV, 421). Die dritte Potenz, der im Schema der *Darstellung* die Funktion der relativen Totalität zukam, die Schelling nun weiterbestimmt „als die Potenz der *absoluten* Gleichsetzung des Endlichen und Unendlichen“ und die „demnach“ als die „der Vernunft bezeichnet werden“ muß (IV, 422), erscheint im „Idealen“ so, „daß der Stoff ganz Form, die Form ganz Stoff ist“: im „Kunstwerk, und jenes im Absoluten verborgene Geheimnis, welches die Wurzel aller Realität ist, tritt hier in der reflektirten Welt selbst in der höchsten Potenz und höchsten Vereinigung Gottes und der Natur als *Einbildungskraft* hervor“ (IV, 423).

Deutlich handelt es sich bei den im Idealen erarbeiteten Potenzen um *Vernunftbestimmungen*. „Da nun die Form der Absolutheit immer und nothwendig sich selbst gleich und dieselbe ist, so folgt, daß die Philosophie, als *Ganzes*, wie jede einzelne Konstruktion der Philosophie in jener gedoppelten Einheit, der, welche im Endlichen (Besondern), und der, welche im Unendlichen (oder Allgemeinen) ausgedrückt ist, und der Indifferenz beider Einheiten sey; und daß demnach, wenn wir die ideelle Bestimmung (bei gleicher innerer Einheit des Wesens) als *Potenz* bezeichnen, die Form der Philosophie im Ganzen, wie jeder Konstruktion im Einzelnen, auf die drei Potenzen des Endlichen, Unendlichen und Ewigen mit absoluter Gleichsetzung dieser Potenzen zurückkomme“ (IV, 414). Die Vernunft als das Organon und der Ort der Philosophie (vgl. IV, 115-117)¹⁸⁵ wird in den Potenzen als thematische Selbsterkenntnis in Abhängigkeit von ihrer absoluten Identität und damit in ihrer endlichen Bestimmbarkeit auf der Folie ihrer unendlichen Bestimmtheit entdeckt. Im Wissen vermag sie sich als das Ich „des für-sich-selbst-Seyns“, des „aus- und auf-sich-selbst Handelns“ zu begreifen, aber so, „daß an diesen Einen Punkt zugleich alle ideellen Bestimmtheiten geknüpft seyn und zugleich mit ihm hervortreten, um in der Totalität wieder in die *absolute Identität* zurückzukehren“ (IV, 410). Diese Rückkehr bereitet das Kunstwerk in der ideellen wie der Organismus in der realen Welt vor. „Schönheit und Wahrheit, Einbildungskraft und Vernunft in der reflektirten Welt; absolute Einheit des Endlichen und Unendlichen in der Einbildung der Form in das Wesen und des Wesens in die Form in der absoluten Welt – jedes von diesen begreift *in seiner Absolutheit das andere in sich, und ist selbst wieder in ihm begriffen*“ (IV, 423; Herv. von mir). Wie das Kunstwerk Wissen und Handeln überbietet, bildet das „Universum ... im Absoluten ... das vollkommenste organische Wesen“, es ist zugleich „das vollkommenste Kunstwerk“ (IV, 423).

¹⁸⁵ Vgl. zudem oben Anm. 178 und Barth, Schellings Philosophie der Kunst, 69.

Es ist der Identitätsphilosophie mit diesen Bestimmungen gelungen, ihren Anspruch einzulösen, die gesamte Wirklichkeit in das System der Philosophie und unter dem Gesichtspunkt der Indifferenz von Subjektivität und Objektivität im Absoluten einzuholen. Aus der Perspektive der Spätphilosophie wird sich zeigen, daß das Absolute, das zu seiner Erkennbarkeit und Erkanntheit der endlichen Welt bedarf und insofern Philosophie und Kunstwerk als Organe ideeller Darstellung des Absoluten, damit als Instrumente der Vermittlung von Absolutem und Endlichem beanspruchen konnte, noch gar nicht wirklich gedacht ist, wenn es gedacht ist. Die Totalitätsperspektiven, die in der Endlichkeit unter dem Titel der relativen Totalität aufscheinen, sind eben noch in der philosophierenden Vernunft integriert; diese selbst aber reflektiert in der Identitätsphilosophie noch nicht auf ihre Verschiedenheit vom in ihr beanspruchten und beanspruchenden Absoluten. Schellings Identitätsphilosophie hat immerhin freigelegt, daß die Vernunft von etwas außer ihr, das diese unter dem Titel des Absoluten begrifflich zu fixieren versucht, in Anspruch genommen ist, um überhaupt den Anspruch der Erkenntnis, gar der Selbsterkenntnis erheben zu können.

4. In der Philosophie und im Kunstwerk scheint die Totalität des Absoluten auf. Schon das Projekt einer *Philosophie der Kunst* muß vor diesem systematischen Hintergrund von großem Interesse sein. Der Terminus des Symbols zumal, dem Schelling die Beschreibung der Gegenwärtigsetzung des Absoluten zumutet, führt offenkundig in die Mitte der Fragestellung hinein. Als Fokus der Darstellung der *Philosophie der Kunst*¹⁸⁶ sollen abermals, wie dies auch für die Interpretation der ähnlich schwierigen *Kritik der Urteilskraft*¹⁸⁷ sinnvoll war, die Erläuterungen, die Schelling selbst dem in Frage kommenden Paragraphen beifügt, referiert werden, wobei die Erläuterung weitere Äußerungen zu Rate ziehen muß.¹⁸⁸

Das Symbolische hat seine Funktion in bezug auf das Absolute. Dieses Absolute beschreibt Schelling im § 1 der *Philosophie der Kunst* als „dasjenige, in Ansehung dessen das Seyn oder die Realität unmittelbar, d. h. kraft des bloßen Gesetzes der Identität aus der Idee folgt“ (V, 373). Dieses Absolute nennt Schelling nun unbefangen (vgl. IV, 421 u. ö.) auch Gott und bestimmt es als „unmittelbare Affirmation von sich selbst“ (V, 373).¹⁸⁹ Der Begriff des Absoluten ist nur in Unabhängigkeit zum endlichen Sein wirklich gedacht und kann nur sich selbst als seine eigene Realität unmittelbar affirmieren. Da der Begriff des Absoluten Endlichkeit ausschließt, ist Gott „unendliche Affirmation von sich selbst“ (V, 374).

Dieses Absolute gelangt im Symbol zur Darstellung. In ihm wird die Indifferenz von Allgemeinem und Besonderem sichtbar. Der Begegnungsmodus der Kunst ist die

¹⁸⁶ Schulz, Die Vollendung des deutschen Idealismus, 132, charakterisiert die Philosophie der Kunst übrigens als „geniale *Verlegenheitslösung*“ und formuliert aus der Perspektive der Spätphilosophie: „Schelling weicht ... vor dem Entweder-Oder der Denkbarkeit oder Undenkbarkeit und das heißt der Immanenz oder Transzendenz des absoluten Inhaltes der Vernunft aus. Weder erfaßt man das absolute Subjekt, noch erfaßt man es nicht, zugänglich wird es auf dem Wege einer ‚Analogie‘ zum künstlerischen Schaffensprozeß“.

¹⁸⁷ Von dieser setzt sich Schelling, V, 362, deutlich ab.

¹⁸⁸ V, 363, weist indirekt auf die Möglichkeit hin, durch die Philosophie der Kunst Aufschluß über Schellings philosophisches System zu gewinnen: „Für diejenigen, die mein System der Philosophie kennen, wird die Philosophie der Kunst nur die Wiederholung desselben in der höchsten Potenz seyn, denjenigen, die es noch nicht kennen, wird die Methode desselben in dieser Anwendung nur noch in die Augen springender und deutlicher seyn.“

¹⁸⁹ Vgl. Barth, Schellings Philosophie der Kunst, 59f.

besondere Form, sofern sie einen Bezug zum Absoluten hat (vgl. V, 386-388). Schelling weist darauf hin, daß hier „dasselbe Problem, welches in der allgemeinen Philosophie durch Uebergehen des Unendlichen ins Endliche, der Einheit in die Vielheit ausgedrückt wird“ (V, 388), bezeugt. Damit bestätigt sich die Vermutung, daß der Symbolbegriff auch bei Schelling in die systematische Mitte des Denkens hineinreicht. Kunst ist für Schelling die „reale Darstellung der Formen der Dinge, wie sie an sich sind“ (V, 387). Diese Aufgabenbestimmung ist für sich noch nicht unmittelbar einsichtig. Im Umriss deutlich wird aber die – näher zu bestimmende – enge Verwandtschaft von Philosophie und Kunst, die für die Epoche der Identitätsphilosophie charakteristisch ist¹⁹⁰ und auch im 39. Paragraphen noch eine besondere Rolle spielt.

Kunst bringt Ideales im Realen zur Darstellung, in ihr stellt sich „aus der absoluten Freiheit ... die höchste Einheit und Gesetzmäßigkeit“ (V, 357) her. Sie hat ihre Ursache in Gott oder dem Absoluten selbst, das allein Quelle „aller Ineinsbildung des Realen und Idealen“, anders ausgedrückt: aller „Ideen“ (V, 386) sein kann.¹⁹¹ Kunst gehört der Welt des Idealen an. Diese Einordnung der Kunst rekurriert auf die Potenzenlehre der Identitätsphilosophie. Schelling begnügt sich in der *Philosophie der Kunst* mit einem knappen Referat (vgl. V, 379f.) und verweist auf seine systematischen Schriften: Der Begriff der Potenz „bezieht sich auf die allgemeine Lehre der Philosophie von der wesentlichen und innern Identität aller Dinge und alles dessen, was wir überhaupt unterscheiden. Es ist wahrhaft und an sich nur Ein Wesen, Ein absolut Reales, und dieses Wesen als absolutes ist untheilbar, so daß es nicht durch Theilung oder Trennung in verschiedene Wesen übergehen kann; da es untheilbar ist, so ist Verschiedenheit der Dinge überhaupt nur möglich, insofern es als das Ganze und Ungetheilte *unter verschiedenen Bestimmungen* gesetzt wird. Diese Bestimmungen nenne ich Potenzen“ (V, 366; Herv. von mir). Philosophie bedarf zu ihrer Vollkommenheit der Totalität der Potenzen, nur so kann sie „ein getreues Bild des Universums seyn“ (V, 366).

Im Unterschied zur Identität des Absoluten selbst beschreibt die Indifferenz der Kunst einen Bestimmungsmodus des Absoluten in der dritten Potenz. Es ist ein Bestimmungsmodus, der einsichtig im anschaulichen Besonderen situiert ist, während die Philosophie, die gleichfalls das Absolute „mit absoluter Indifferenz des Allgemeinen und Besonderen“ (V, 406) zur Darstellung bringt, im Allgemeinen angesiedelt ist. Die

¹⁹⁰ Vgl. Frank, Einführung in die frühromantische Ästhetik, 136. In der *Philosophie der Kunst* erwartet sich Schelling schon in der Einleitung viel von einer philosophischen Theorie der Kunst, vgl. V, 362-372. Vgl. auch schon seine Einschätzung im *System des transzendentalen Idealismus* von 1800, III, 629. Barth, Schellings Philosophie der Kunst, 11, bemerkt: „Unter den Prämissen einer Philosophie der absoluten Identität wird der Kunst nun nicht mehr der Status einer Vollenderin der Philosophie zukommen können, da die Verwirklichung der höchsten Einheit hier in das Organ des absoluten Denkens selbst, die Vernunft, fallen muß. Als eine unmittelbare Offenbarung dieser Identität bleibt die Kunst jedoch von fundamentalem Interesse für die Philosophie, da sie in der Qualität der absoluten Anschauung eine jener analoge Vermittlung von Realität und Idealität leistet und sich damit als das höchste Reflexionsmedium der Vernunft bewährt.“ Vgl. ferner Jähniß, Die Kunst in der Philosophie, Bd. 2, 7, gleichfalls mit Verweis auf das *System des transzendentalen Idealismus*, III, 349: „Die objektive Welt ist nur die ursprüngliche, noch bewußtlose Poesie des Geistes; das allgemeine Organon der Philosophie – und der Schlußstein ihres ganzen Gewölbes – die *Philosophie der Kunst*.“

¹⁹¹ Vgl. auch die Einleitung in die *Philosophie der Kunst*, V, 361: „Nur durch Philosophie können wir hoffen, eine wahre Wissenschaft der Kunst zu erlangen, nicht als ob die Philosophie den Sinn geben könnte, den nur ein Gott geben kann, nicht als ob sie das Urtheil demjenigen verleihen könnte, dem es die Natur versagt hat, sondern daß sie auf eine unveränderliche Weise in Ideen ausspricht, was der wahre Kunstsinn im Concreten anschaut, und wodurch das ächte Urtheil bestimmt wird.“

Philosophie ist zwar keiner einzelnen Potenz zugehörig, ihre enge Verbindung zur Kunst resultiert jedoch aus beider darstellendem Bezug auf das Absolute. Philosophie ist schließlich, darauf war schon hinzuweisen, „als Ganzes als Potenz“ (IV, 414) zu bezeichnen.¹⁹²

Erster „Stoff aller Kunst“ (V, 405; im Orig. gesperrt) ist die Mythologie. Die Götter allein enthalten ihrem Begriff nach als besondere Dinge des Absoluten (vgl. V, 389) jeder für sich ein Universum oder eine Ganzheit. Sie realisieren Ideen, die „als Besondere zugleich Universa sind“ (V, 390; im Orig. gesperrt). Für die Kunst ist damit die Idee der Götter notwendig. „Was für die Philosophie Ideen sind, sind für die Kunst Götter, und umgekehrt“ (V, 391). Insofern sie möglich sind, sind sie auch wirklich (vgl. V, 391). Die Mythologie als erster Stoff der Kunst enthält somit schon die „Synthese ... der Indifferenz des Allgemeinen und Besonderen mit dem *Besonderen*“ (V, 406). Umgekehrt ist die symbolische Darstellung des Absoluten als Konstruktionsprinzip ausgewiesen.¹⁹³

Um diesen Zusammenhang noch näher auszuweisen, nimmt Schelling den Weg über eine „Erklärung des *Symbolischen*“ (V, 406). Dieses ist für ihn seinerseits eine Synthese von Schematismus und Allegorie, so daß die Erklärung auch diese beiden Darstellungsformen umfaßt. Schematismus nennt Schelling diejenige „Darstellung, in welcher das Allgemeine das Besondere bedeutet, oder in welcher das Besondere durch das Allgemeine angeschaut wird“ (V, 407). Hier ist Kant zu hören.¹⁹⁴ Umgekehrt heißt die „Darstellung, in welcher das Besondere das Allgemeine bedeutet, oder in welcher das Allgemeine durch das Besondere angeschaut wird, ... *allegorisch*“ (V, 407). Die absolute Einheit der Darstellung von Allgemeinem und Besonderem heißt symbolisch. Alle drei Darstellungsarten sind „nur durch Einbildungskraft möglich“, allerdings ist nur die symbolische „die absolute Form“ (V, 407).

In Erinnerung der Kantischen Unterscheidung von Schema und Bild bestimmt Schelling auch noch letzteres und stellt fest, daß ihm „zur völligen Identität mit dem Gegenstand nur der bestimmte Theil des Raumes fehlt, worin letzterer sich befindet“ (V, 407). Im Schema hat das Allgemeine dagegen die Vorherrschaft. Gegenüber Kants Verständnis des Schemas und des Schematismus verschiebt Schelling die Bedeutung. Wie bei Kant gibt das Schema die Regel der Bezugnahme von Besonderem im Lichte des Allgemeinen auf dieses an. Dazu aber betont Schelling das Schema als „die Regel, welche sein [sc. des Besonderen] Hervorbringen leitet“ (V, 407). Schema und Schematismus können nur durch eigene innere Anschauung erfahren werden, „da aber unser Denken des Besonderen eigentlich immer ein Schematisiren desselben ist, so bedarf es eigentlich bloß der Reflexion auf den beständig, selbst in der Sprache geübten Schematismus, um sich der Anschauung davon zu versichern“ (V, 408). Die Sprache bezeichnet ja Besonderes durch allgemeine und relativ zum Besonderen unspezifische Bezeichnungen. Das Vorkommen eines Schematismus in der Kunst oder auch in der Mythologie als deren erstem Stoff berechtigt jedoch noch nicht dazu, ihr Wesen im Sche-

¹⁹² Vgl. Barth, Schellings Philosophie der Kunst, 13: „Jedes gelungene Kunstwerk stellt eine Form der Ineinsbildung des Endlichen und des Unendlichen dar und kann so, indem es die Vermittlung von Identität und Differenz in der ästhetischen Anschauung repräsentiert, für die Identitätsphilosophie als ein ‚Dokument‘ des Absoluten gelten.“

¹⁹³ Vgl. Barth, Schellings Philosophie der Kunst, 142-144.

¹⁹⁴ Vgl. KrV B 176ff. / A 137ff. Der Vergleich mit Kant findet sich V, 407, in der Darstellung des Unterschiedes von Bild und Schematismus.

matisieren zu bestimmen. Schelling belegt seine Ansicht mit dem Hinweis, daß ein mythologischer oder künstlerischer Gegenstand, der als Schematismus „der Natur oder des Universums“ gedeutet werden könnte, auch umgekehrt als das Allgemeine der Einzeldarstellungen begriffen zu werden vermöchte, „welches ebenso viel Wahrheit hätte als das Erste, da in der symbolischen Darstellung beides vereinigt ist“ (V, 408).

In der Allegorie bedeutet Besonderes ein Allgemeines, sie ist das „Umgekehrte des Schema“ (V, 409). Die allegorische Deutung¹⁹⁵ der Mythologie ist nach Schelling deshalb ausgeschlossen, weil hier das Besondere das Allgemeine *ist*. Die Mythologie enthält jedoch „die allegorische Bedeutung auch als *Möglichkeit*“ (V, 409). An sich ist sie aber weder allegorisch noch schematisch, „sondern die absolute Indifferenz beider“ (V, 410): sie ist symbolisch. Aus dieser Einschätzung leitet Schelling weitreichende historische Erörterungen und Stellungnahmen ab. Weil die symbolische Synthesis im Mythos das Erste ist, muß sich auch „hinlänglich evident machen“ lassen, „daß der homerische Mythos, und insofern Homer selbst, in der griechischen Poesie absolut das Erste und der Anfang ist. Die allegorischen Poesien und Philosopheme ... sind durchaus das Werk späterer Zeiten ... Der Schluß der griechischen Mythe ist die bekannte Allegorie von Amor und Psyche“ (V, 410).

Durch den Gegensatz sieht Schelling den Symbolbegriff als Synthese desselben hinreichend bestimmt. Die Reihung der drei Darstellungsarten deutet er „wieder als eine Stufenfolge von Potenzen“ oder allgemeinen „Kategorien“ (V, 410). „Man kann sagen: die Natur der Körperreihe allegorisiert bloß, da nur Besonderes Allgemeines bedeutet, ohne es selbst zu seyn; daher keine Gattungen. Im Licht im Gegensatz mit den Körpern ist sie schematisierend, im Organischen symbolisch, denn hier ist der unendliche Begriff dem Objekt selbst verbunden, das Allgemeine ist ganz das Besondere und das Besondere das Allgemeine. Ebenso das Denken ist ein bloßes Schematisieren, alles Handeln dagegen allegorisch (denn als Besonderes bedeutend ein Allgemeines), die Kunst ist symbolisch“ (V, 410f.). Als Wissenschaft ist auch die Philosophie symbolisch (vgl. V, 411).

Schelling leitet aus diesen Bestimmungen zwei Folgerungen ab. Zunächst gilt, daß „die Mythologie überhaupt und jede Dichtung derselben insbesondere ... weder schematisch noch allegorisch, sondern *symbolisch* zu begreifen“ (V, 411) ist. Nur durch die symbolische Auffassung kann gesichert werden, daß die Bedeutung einer mythologischen Figur zugleich deren „Seyn selbst“ ist, „übergegangen in den Gegenstand, mit ihm eins“ (V, 411). Ihre Eigenheit verlieren die dargestellten Wesen in dem Moment, da sie auf bloße Bedeutung reduziert werden. Diese Reduktion verfehlt zugleich den Begriff oder ihre Idee. Eine Vorstellung mythischer Gestalten ist unmöglich, sofern sie „nicht als wirklich gedacht werden“ (V, 411). Eine Darstellung, die nicht um ihrer selbst, sondern nur um ihrer Bedeutung willen (also als Allegorie) wahrgenommen wird, ist gar nicht in der ihr eigenen Wirklichkeit entdeckt. Kunst widersetzt sich der vollständigen Rationalisierung. Vielmehr „wollen“ wir, „was Gegenstand der absoluten Kunstdarstellung seyn soll, so concret, nur sich selbst gleich wie das Bild, und doch so allgemein und sinnvoll wie der Begriff“ (V, 412). Entzücken bereitet, in einem „unabsichtlichen, unbefangenen, nach außen unzweckmäßigen Seyn doch zugleich das Bedeutende, Sinnvolle zu erkennen“ (V, 412). Deutlich verlagert Schelling damit die

¹⁹⁵ Zu diesem Versuch vgl. die aufschlußreiche Typologie bei Hübner, Die Wahrheit des Mythos, 50f. Die allegorische Deutung ist für Schelling der Hauptgegner im Ringen um eine adäquate Wahrnehmung des Mythischen gewesen.

Struktur des Kantischen Geschmacksurteils in die Objektivität selbst. Gegenstände erhalten ihren Reiz durch die Entdeckung ihrer selbst um ihrer selbst willen. Die Zuschreibung einer Sinnrelation hebt den Gegenstand dagegen für uns auf, „der, da er seiner Natur nach absolut seyn soll, um keines Zwecks willen, der außer ihm liegt, daseyn darf“ (V, 412).

Aus den Kennzeichnungen der Mythologie ergibt sich zweitens, „daß ebenso unmittelbar die Mythologie *historisch* zu begreifen“ (V, 412) ist. Allerdings sind für Schelling mögliche historische Ursprünge der Mythologie für deren eigene Wahrheit unwesentlich. Vielmehr sind die „mythologischen Dichtungen selbst ... ganz allein in sich selbst zu betrachten“ (V, 413), um zu der ihnen eigenen Wahrheit zu gelangen. Aus dieser Einschätzung folgt aber, „daß das gegenwärtige Menschengeschlecht ein Menschengeschlecht aus der zweiten Hand ist, daß also ohne Zweifel, was in den Dichtungen der Mythologie lebt, einst wirklich existiert hat, und ein Göttergeschlecht dem gegenwärtigen der Menschen vorangegangen ist“ (V, 413).¹⁹⁶

Somit gilt: sofern die Kunst die Indifferenz des Allgemeinen und Besonderen im Besonderen darzustellen vermag, ist ihr genuiner Stoff die Mythologie. Aber nur an diesem Besonderen, das nach Schelling das Besondere der Kunst bildet, wird die Bedeutung des Symbolischen wirklich verständlich. Mythos, Kunst und Symbol erklären sich in der Potenzenlehre wechselseitig.¹⁹⁷

Soweit der für das Verständnis des Symbolbegriffs Schellings zentrale Paragraph der *Philosophie der Kunst*. Bei der Zusammenfassung (vgl. V, 451) der inhaltlichen Näherbestimmung des Stoffes der Kunst gibt Schelling noch weitere Hinweise, die einige Momente des Symbolischen deutlicher akzentuieren, sie seien hier noch angeführt. In diesem „Stoff der Kunst ist kein Gegensatz denkbar als ein formeller“ (V, 451: § 43). Weil die Kunst das Absolute in Gestalt der Mythologie als wirklich zur Darstellung bringt, ist ihr Stoff „immer und ewig eins, immer und nothwendig absolute Identität des Allgemeinen und des Besonderen“ (V, 451); seine Gegensätzlichkeit ist eine, die durch die Objektivität der künstlerischen Darstellung in der Zeit bedingt ist und, den Bedingungen der Objektivität gemäß, nach den zwei Seiten von Natur und Freiheit angeschaut werden kann. Die Einheit des Kunstwerkes erscheint mithin „als Einheit des Universums mit dem Endlichen“, nämlich im Fall von Natur und Notwendigkeit, oder „als Einheit des Endlichen mit dem Unendlichen“ (V, 452: § 45), nämlich im Fall der Freiheit. Im Fall der Anschauung nach den Maßstäben der Natur ist „das Endliche als Symbol, im andern als Allegorie des Unendlichen gesetzt“ (V, 452: § 46). Natur und Notwendigkeit in der Kunst sind als Endliche „zugleich das Unendliche, nicht bloß es bedeutend“, darum aber ist so das Endliche auch unabhängig von seiner Bedeutung „etwas für sich“ (V, 453). Als Allegorie des Unendlichen ist Freiheit in der Kunst für sich selbst nichts, sondern erfährt Bedeutung nur in der Beziehung auf das Unendliche.

Der Terminus des Symbols beschreibt den objektiven Aspekt des Kunstwerkes. In § 55 bestimmt Schelling: „Die äußere Handlung, in welcher die Einheit des Unendlichen und Endlichen ausgedrückt wird, ist symbolisch“ (V, 455). Eine solche äußere Handlung steht im Gegensatz zu einer innerlichen, die Schelling „mystisch“ nennt und als subjektive Sym-

¹⁹⁶ Auf mögliche Folgerungen, die sich aus dieser Einschätzung für eine Philosophie bzw. Theologie der Offenbarung ergeben, sei hier – auch mit Blick auf Schellings *Philosophie der Offenbarung* – nur hingewiesen. In der *Philosophie der Kunst* gelangt Schelling auf der Basis seiner Bestimmung des Symbolbegriffes zu der Auffassung, daß „Anschauung Gottes nur in der Geschichte“ (V, 454) möglich sei.

¹⁹⁷ Vgl. Barth, Schellings Philosophie der Kunst, 186-194.

bolik erklärt (V, 456); diese gelangt an sich selbst nicht zur Darstellung. Eine symbolische Handlung verwirklicht die Einheit von Unendlichem und Endlichem, sie bringt das Absolute zur besonderen Wirklichkeit.

Schellings Symbolbegriff ist in deutlichem Rückgriff auf Kants *Kritik der Urteilskraft* gewonnen, weicht aber in signifikanter Weise von den Strukturmerkmalen, die für das Schöne als Symbol des Sittlichguten kennzeichnend waren, ab. Die *Philosophie der Kunst* verschiebt die Symbolbedeutung in den Bereich des Objektiven, während bei Kant die Symbolfunktion auf die subjektiven Entdeckungszusammenhänge von Schönheit und Gutheit rekurrierte. Nun heißt etwas Symbol, sofern in einem Endlichen ein Unendliches Realität wird. Insofern ist es für Schelling möglich, die Symbolfunktion innerhalb der ästhetischen Theorie zu erklären, statt sie zur Erklärung des Wechselverhältnisses von Ästhetik und Moralität, von Urteilskraft und praktischer Vernunft zu beanspruchen. Die Möglichkeiten, die das Symbolische damit erhält, sind, insofern das in ihm realisierte Absolute nicht nur das Übersinnliche Kants, sondern von theologischer Dignität sein soll, weitaus umfassender begriffen als in der Vernunftkritik. Über die Tragfähigkeit ihrer Begründung ist im Rahmen dieser Studien allerdings kein Urteil möglich, wohl eine exemplarische Überprüfung, die Schellings Hinweis zu einer symbolischen Philosophie (vgl. V, 411) aufgreift. Anschließend ist auch der Ort für eine Durchsicht der wissenschaftstheoretischen und naturphilosophischen Überlegungen, die Schelling in seinen *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums* vorträgt.

5. Wirklichkeit bestimmt sich vom Absoluten her (vgl. V, 374). Das Absolute verbürgt die Einheit des Wirklichen und des Wissens (V, 216), ihm entspricht die Vernunft als das „vollkommene Gegenbild Gottes“ (V, 378). Die Philosophie als absolute Vernunftwissenschaft (vgl. V, 381 und V, 254f.) „ist die unmittelbare Darstellung des Göttlichen, wie die Kunst unmittelbar nur Darstellung der Indifferenz als solcher“ (V, 381) ist. Diese vermeintliche Überordnung der philosophischen Wissenschaft ließe nach einer vernunftkritischen Begründung für die Symbolfunktion suchen, würde nicht das Verhältnis im weiteren so bestimmt, daß der Philosophie als Wissenschaft selbst die Weise symbolischer Darstellung des Absoluten zukäme, die auch in der Kunst anzutreffen ist.

Philosophie und Kunst situieren in der „idealen Welt“ (V, 383). In dieser verhält sich die „Philosophie ebenso zur Kunst, wie in der realen die Vernunft zum Organismus“ (V, 383). Der Organismus ist das Objektivwerden der Vernunft, die Kunst das Objektivwerden der Philosophie. Die Ideen der Philosophie – Wahrheit, Güte und Schönheit¹⁹⁸ – werden durch die Kunst „als Seelen wirklicher Dinge objektiv“ (V, 383). Die Philosophie als die Instanz der Konstruktion der Kunst führt so in die „Darstellung ihrer [sc. der Kunst] Formen als Formen der Dinge, wie sie an sich, oder wie sie im Absoluten sind“ (V, 386). Die

¹⁹⁸ Vgl. V, 382f.; ferner *Fernere Darstellungen*, IV, 404f.: „Das Wesen des Absoluten an und für sich offenbart uns nichts, es erfüllt uns mit den Vorstellungen einer unendlichen Verslossenheit, einer unerforschlichen Stille und Verborgenheit, wie die ältesten Formen der Philosophie den Zustand des Universums schildern, ehe der, welcher das Leben ist, durch den Akt seiner selbstanschauenden Erkenntnis hervorging in eigener Gestalt ... in dieser Form und durch sie werden die Ideen erkannt, die einzige Möglichkeit, in der absoluten Einheit die absolute Fülle, das Besondere im Absoluten, aber eben damit auch das Absolute im Besonderen zu begreifen – selige Wesen, welche einige die ersten Geschöpfe nennen, die in dem unmittelbaren Anblicke Gottes leben, von denen wir aber richtiger sagen werden, daß sie selbst Götter sind, denn jede für sich ist absolut, und doch jede begriffen in der absoluten Form“. Vgl. zudem in den *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums*, V, 259 (Idee und Sittlichkeit), und 262 (Idee der Wahrheit).

Kunst ist Medium der Wirklichkeit der Ideen der Philosophie. Nach den Feststellungen, die schon zur Basis der Identitätsphilosophie gehören, wird deutlich, daß die Philosophie auf die Kunst angewiesen ist, um ein angemessenes Verständnis vom Absoluten, das sie als Organon und Ort der Vernunft selbst ist, zu bekommen.

Insofern wird verständlich, warum Walter Schulz von der Kunstphilosophie Schellings als Verlegenheitslösung sprechen kann.¹⁹⁹ Es ist der dem Absoluten noch unangemessene Begriff des Absoluten als des Absoluten, das die Vernunft ist, der überhaupt die Angewiesenheit der Philosophie auf ein ansichtig Gegebenes, das Relikt der Erfahrungsbezogenheit des Denkens in der Identitätsphilosophie, motiviert. Daß in der Kunst mehr aufscheint als erscheint, daß gerade die in ihr begegnende Totalität in Themen von ausgeprägtem Gehalt, der Mythologie, die ihr einzig entsprechende Darstellung finden kann, erklärt sich noch hinlänglich aus dem Charakter der Potenzen. Daß aber zugleich die Ideen der Philosophie in der Kunst ihre Darstellung derart finden, daß im Rückschlag von dieser Darstellungsfunktion Schelling die Philosophie, in der das Absolute nicht nur zur Sprache (V, 408), sondern im Konstruktionsverfahren anhand des Themenbereiches der Kunst auch zur realen Darstellung kommt, selbst als symbolische Wissenschaft (vgl. V, 411) beschreiben kann, reduziert die Bestimmtheit, die der so eingeführte Symbolbegriff durch die Potenzenlehre erhalten hat, auf die Bestimmtheit des Absoluten in der Vernunft und macht ihn zu einer Funktion innerhalb der Vernunft selbst. Der auf das Absolute geöffnete Symbolbegriff wird durch die unzureichende Eröffnung des Absoluten in der Identitätsphilosophie in seiner Reichweite deutlich reduziert. Diese Interpretation eröffnet zwar einen positiven Gehalt für die Bestimmung des Symbolischen, der deutlich an Kants Konzept der symbolischen Wirklichkeitsrelation der Vernunft erinnert, sie impliziert aber zugleich eine Generalkritik an den Möglichkeiten der Identitätsphilosophie, die der Schelling der Identitätsphilosophie nicht zugegeben hätte. Erst aus der Perspektive der Spätphilosophie und ihrer Entdeckung der abgründigen Kontingenz der Vernunft wird auch für den Denker der absoluten Identität diese Kritik legitim.

Dann aber läßt sich vom Symbolbegriff her und der in ihm möglichen Darstellung eines anderen Absoluten der philosophische Anweg Schellings zur Spätphilosophie begreifen. Wenn wirklich bereits in der Identitätsphilosophie die Intuition des Absoluten *Movens* des Philosophierens ist, die Philosophie sich als symbolische Darstellung und Konstruktion des Absoluten begreifen lernt, lernt sie sich zugleich, sobald sich die Perspektive hinlänglich geweitet hat, als noch in der Konstruktion des wirklichen, des absoluten Absoluten jenseits der Vernunft befindlich verstehen. In der Identitätsphilosophie bleibt das relative Moment des Symbols unterbestimmt. Daß es nämlich auch ein anderes des von ihm Bestimmten, Dargestellten oder Gemeinten ist, diese unterbestimmte Relation motiviert den Fortgang des Philosophierens hin zu diesem Anderen, dem wahren Absoluten, das in der Identitätsphilosophie vom Ansatz her notwendig vergessen war.

Diese Interpretation, die von der symbolischen Relation ausging und diese gegen die symbolische Realität in Erinnerung gebracht hat, bedarf aber noch einer Absicherung im System der Identitätsphilosophie, die zugleich den positiven Ertrag einer identitätsphilosophischen, mithin nicht subjektiv gebundenen Symbolauffassung festhält. Die symbolische Darstellung hat ja gerade ihren besonderen Gehalt in der Darstellung

¹⁹⁹ Vgl. oben Anm. 186. Vgl. hierzu und zum Folgenden die Bemerkungen von Jähmig, *Die Kunst in der Philosophie*, Bd. 2, 321.

„mit völliger Indifferenz“ (V, 411), in der Besonderes und Allgemeines, aber auch Subjekt und Objekt zusammenfallen. Die symbolische Relation bringt die Vernunft, die nicht Subjekt und nicht Objekt, sondern Absolutes ist, im Vollzug ihrer Verendlichung als absolute Vernunft zu Darstellung. Hierin gründet die Affinität von Kunst und Philosophie wie ihre Verschiedenheit, da in der Kunst ein jeweiliges Ergebnis geliefert, in der Philosophie die Verendlichung der Vernunft begriffen wird. Verendlichung der Vernunft geschieht im wissenden Begrenztsein, im handelnden Begrenzen und in der künstlerischen Begrenzung, die zugleich Darstellung des Unendlichen wie der Endlichkeit der Darstellung selbst ist: die Darstellung geht in ihrer Bedeutung auf und kann nicht mehr überschritten werden.²⁰⁰ Auf diese Weise scheitert das Projekt der Identitätsphilosophie an seiner eigenen Prämisse: das Absolute im Denken der Vernunft als solches auffinden, das Absolute in eine bestimmte Relation zum Endlichen setzen zu wollen. Gerade die Betonung der vergegenwärtigenden Funktion des Symbolbegriffes führt zur Vernachlässigung der Verschiedenheit, die Symbol und Symbolisiertes auch kennzeichnet. Die Bestimmung des Symbolischen fokussiert die Probleme der Identitätsphilosophie.

Die Symbolauffassung der *Philosophie der Kunst* fällt derart hinter das von Kant erreichte Niveau zurück. Die symbolische Relation Schellings bringt die als Absolutes gefaßte Vernunft in ihrer Absolutheit zur Darstellung, verwirklicht damit aber nur ein Moment der Vernunft, ohne die Möglichkeit der Verendlichung des Absoluten und hierdurch die Möglichkeit symbolischer Relationierung zu erklären. Kants Symbolbegriff tendierte dagegen, so zeigte es sich, dahin, zum Gründungsbegriff philosophischen Denkens, zu einer symbolischen Philosophie in einer von Schelling abweichenden Bedeutung zu avancieren.²⁰¹ Schellings Identitätsphilosophie beruft sich zu Recht auf Kant, sofern sie Akzente des vernunftkritischen Projektes weiterzeichnet und manches ahnend erfaßt, was den Entwurf des Königsbergers an der Vollendung hinderte. Zu einer eigenständigen Fortführung und Überwindung der Problematik der Endlichkeit der Vernunft gelangt Schelling aber erst in seiner Spätphilosophie.

In den der „Erkenntnis des organischen Ganzen der Wissenschaften“ (V, 213) gewidmeten *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums* begegnet schließlich noch ein weiterer Symbolbegriff, dessen Bedeutung sogar an die bloße Zeichenfunktion erinnert (vgl. V, 225)²⁰². Erst die Achte und Neunte Vorlesung über *Die historische Konstruktion des Christentums* und *Das Studium der Theologie* entfalten die Bedeutung des Symbolischen, wie es aus der *Philosophie der Kunst* bekannt ist. In der Theologie entdeckt Schelling nämlich „das wahre Zentrum des Objektivwerdens der Philosophie“, welches „vorzugsweise in spekulativen Ideen ist“, so daß sie „überhaupt die höchste Synthese

²⁰⁰ Vgl. V, 411: „Die Bedeutung ist hier zugleich das Seyn selbst, übergegangen in den Gegenstand, mit ihm eins. Sobald wir diese Wesen etwas *bedeuten* lassen, sind sie selbst *nichts mehr*. Allein die Realität ist bei ihnen mit der Idealität eins ..., d. h. auch ihre *Idee*, ihr Begriff, wird zerstört, wofem sie nicht als wirklich gedacht werden. Ihr höchster Reiz beruht eben darauf, daß sie, indem sie bloß *sind* ohne alle Beziehung – in sich selbst absolut –, doch zugleich immer die Bedeutung durchschimmern lassen.“

²⁰¹ Jähniq, *Die Kunst in der Philosophie*, Bd. 2, 8, macht allerdings darauf aufmerksam, daß die Metapher des Schlußsteins (vgl. oben Anm. 190) auch den „Träger des Bauwerks“, den „Ort des Zusammenhaltes“ meine: „Die ausdrückliche Zuwendung zur *Kunst* bedeutet keine Abwendung von Natur und Geschichte, vielmehr eine Zuwendung zu deren *eigenem* Grund.“

²⁰² V, 254; begegnet die Mathematik als mögliche symbolische Wissenschaft, im Gegensatz zur Philosophie der Kunst, V, 411, wo diese Kennzeichnung der Philosophie zugebilligt wird.

des philosophischen und historischen Wissens“ (V, 286) ist. Schelling begründet seine Ansicht mit dem Umstand, daß im Christentum „das Universum überhaupt als *Geschichte*, als moralisches Reich, angeschaut wird, und daß diese allgemeine Anschauung den Grundcharakter desselben ausmacht“ (V, 287). Im Christentum werden Götter nicht als Symbole von Ideen angeschaut. In ihm wird das Endliche nicht zum Symbol, sondern nur noch „als Allegorie“ des Unendlichen „und in der gänzlichen Unterordnung unter dasselbe gedacht“ (V, 288).²⁰³

Nur scheinbar ist dies eine Depotenziierung des Christentums. Indem das Endliche im Christentum nicht Symbol des Unendlichen werden kann, das Unendliche nicht selbst endlich wird, wird Polytheismus unmöglich, weil das Unendliche eines bleibt: „ein Zugleichsein göttlicher Gestalten“ (V, 288) ist nun nicht mehr denkbar. Im Christentum, dem die Natur nicht mehr Darstellungs- oder Symbolraum des Göttlichen sein kann, bleibt somit nur die Zeit, „demnach die *Geschichte*“ übrig, das Unendliche darzustellen, „und darum ist das Christentum seinem innersten Geist nach und im höchsten Sinne historisch“ (V, 288). Ihm ist jeder „besondere Moment der Zeit ... Offenbarung einer besonderen Seite Gottes, in deren jeder er absolut ist“ (V, 288); das Zugleich des griechischen Polytheismus wird im Christentum zur Geschichte.

Deutlich sichtbar befördert das Christentum die Idee des Absoluten als des Absoluten und verlagert den Schwerpunkt der Opposition von Endlichem und Unendlichem auf das Unendliche. „Den Griechen war die Natur unmittelbar und an sich selbst göttlich, weil auch ihre Götter nicht außer- und übernatürlich waren“ (V, 289). Dem Christentum, dem das „Mysterium des göttlichen Reiches“ in der Geschichte „laut“ wurde (V, 289), trat dagegen die Natur in das Geheimnis zurück. Erst in der höchsten Religiosität, „die sich in dem christlichen Mystizismus ausdrückte“ (V, 290), wurde das Geheimnis der Natur als das der Menschwerdung Christi verstanden.

Das Christentum stellt in seiner ersten Idee vom menschengewordenen Gott „Christus als Gipfel und Ende der alten Götterwelt“ dar: in sich „verendlicht“ er „das Göttliche“ (V, 292). Er stellt die „Einheit des Unendlichen und Endlichen“ (V, 292) nicht objektiv dar, sondern: „Alle Symbolik fällt ins Subjekt zurück, und die nicht äußerlich, sondern bloß innerlich zu schauende Auflösung des Gegensatzes bleibt daher Mysterium, Geheimnis“ (V, 292f.). Ihren Ausdruck findet eine solche subjektive Einheit im Wunder, allgemeiner: „alle Symbolik“, die „dem Subjekt angehört“, kann ihre Ideen „allein durch Handlung objektiv werden“ (V, 293) lassen.²⁰⁴ „Das ursprüngliche Symbol aller Anschauung Gottes in ihr ist die Geschichte, aber diese ist endlos, unermesslich, sie muß also durch eine zugleich unendliche und doch begrenzte Erscheinung repräsentiert werden, die selbst nicht wieder real ist, wie der Staat, sondern ideal, und die Einheit aller im Geist bei der Getrenntheit im Einzelnen als unmittelbare Gegenwart darstellt. Diese symbolische Anschauung als unmittelbare Gegenwart ist die Kirche als lebendiges Kunstwerk“ (V, 293; vgl. V, 455: § 54).

²⁰³ Vgl. *Philosophie der Kunst*, § 46 (V, 452): „Im ersten Fall [sc. der Notwendigkeit der Darstellung des Unendlichen im Endlichen] ist das *Endliche als Symbol*, im andern [sc. der Freiheit des Verhältnisses von Unendlichem und Endlichem] als *Allegorie des Unendlichen* gesetzt.“

²⁰⁴ Vgl. *Philosophie der Kunst*, § 55 (V, 455): „Die *äußere Handlung*, in welcher die Einheit des Unendlichen und Endlichen ausgedrückt wird, ist *symbolisch*. – Denn sie ist Darstellung der Einheit des Unendlichen und Endlichen *im Endlichen* oder Besonderen.“ Den Mystizismus definiert Schelling als „subjektive Symbolik“ (vgl. V, 456, und V, 294).

Die Position des Christentums im philosophischen System Schellings muß nach dem Beschriebenen nach zwei Seiten hin verdeutlicht werden. Insofern Christentum wesentlich als Kirche in der Geschichte begegnet, diese aber als Kunstwerk verstanden wird, ist das Verhältnis von Christentum und Philosophie näher zu bestimmen; hier gründet der Charakter der symbolischen Handlung. Insofern im Christentum das Endliche aber nur zu einer allegorischen Darstellung des Unendlichen fähig sein soll, verdient auch sein Verhältnis zum Polytheismus der griechischen Religion Beachtung.

Dieses *Verhältnis von Christentum und Polytheismus* interpretiert Schelling anhand des bekannten Schemas der quantitativen Differenz von Subjektivität und Objektivität. Während in der griechischen Religion das Übergewicht beim Objektiven liegt, findet sich im Christentum als der anderen der beiden möglichen „Erscheinungen der Religion überhaupt“ (V, 299) mit der Anschauung Gottes in der Geschichte das Übergewicht beim subjektiven Moment. Die Symbolfunktion ist hier in den subjektiven Mystizismus verlagert. Das Endliche, und darin liegt der Akzent, vermag nur mehr Allegorie des Unendlichen zu sein. Diese, wie gezeigt nur scheinbare Depotenzierung des Christentums resultiert aus einer vom Polytheismus verschiedenen Gewichtung der Darstellung des Absoluten, aus der die unterschiedliche Bedeutung des Endlichen einmal als Symbol in der exoterischen (das Absolute im Endlichen anschauenden) griechischen Religion, einmal als Allegorie in der esoterischen christlichen Religion folgt.²⁰⁵

Ungleich komplizierter dagegen ist das Verhältnis von *Christentum und Philosophie*. Analog zur Konstruktion der Kunst in der Instanz der philosophischen Vernunft ist auch die Konstruktion des Christentums nur in der Vernunft, in einer „höheren Erkenntnisart“ möglich: „sie ist also nicht ohne Philosophie, welche das wahre Organ der Theologie als Wissenschaft ist, worin die höchsten Ideen von dem göttlichen Wesen, der Natur als dem Werkzeug und der Geschichte als der Offenbarung Gottes objektiv werden“ (V, 299). Philosophie kann nicht eine reine Vernunftreligion befürworten, die das Christentum seiner historischen Verfassung und seines Mysteriums beraubt. Vielmehr ist die philosophische Einsicht in das Absolute Zeugin der „Göttlichkeit des Christentums“, die „schlechterdings auf keine mittelbare Weise, sondern nur eine unmittelbare und im Zusammenhang mit der absoluten Ansicht der Geschichte erkannt werden“ (V, 303) kann.

Die Behandlung des Christentums nötigt Schelling, seinen statischen und entsubjektivierten Symbolbegriff unter der Hand zu modifizieren. Den Charakter einer symbolischen Handlung bestimmt ein subjektives Moment (die zweite Potenz der ideellen Reihe war die Handlung!). Die geschichtliche Wirklichkeit insgesamt wird zum Symbol der Anschauung Gottes (V, 293), der Symbolterminus erfährt eine im Verhältnis zur *Philosophie der Kunst* wesentliche Veränderung: nicht länger beschreibt er ein im Realen angesiedeltes Verhältnis zum Absoluten, sondern bestimmt im Idealen oder Subjektiven die Darstellung des Absoluten in der Endlichkeit als zeitlich ausgedehnten, im Begriff der Handlung zur Einheit gefaßten Vollzug, durch den Mannigfaltiges in die Einheit der Identität des Absoluten zurückgeführt werden kann.

Die Mythologie, die als solche nur Poesie, nur durch die menschliche Affirmation eines Verhältnisses zum Absoluten zur Religion wird²⁰⁶, begreift so wie die Kunst, de-

²⁰⁵ Zu den Begriffen esoterisch und exoterisch vgl. die Achte und Neunte Vorlesung insgesamt: V, 286-305.

²⁰⁶ Vgl. V, 454: „Die griechische Mythologie war nicht als solche Religion; sie ist an sich nur als Poesie zu begreifen; Religion wurde sie erst in dem Verhältniß, welches sich der Mensch nun selbst zu

ren Gegenstand sie ist, das Verhältnis von Subjektivität und Objektivität als Darstellung des Unendlichen im Endlichen oder Objektiven. Philosophie und Christentum tendieren auf das Absolute als solches, welches sie in der Vernunft (Philosophie) oder im Inneren des Subjektes (Christentum) anwesend wissen. Der Vermittlungsbegriff der symbolischen Handlung beschreibt die Verendlichung des Absoluten. Aber auch er begründet nicht die Fähigkeit des Absoluten, sich als Endliches zu setzen. Die Begründung für diese Möglichkeit bleibt der Schelling der Identitätsphilosophie schuldig. Umgekehrt, von der Seite der Objektivität oder Endlichkeit her gedacht, verschwimmt im Begriff des Absoluten der Vernunft die Möglichkeit der Einzelerkenntnis. Der Symbolbegriff, der zum Schlüsselbegriff der Darstellung des Absoluten im Endlichen, aber auch im Subjektiven avanciert, soll im System Schellings mehr leisten, als ihm aus systematischen Gründen möglich ist. Er ist unterbestimmt, bestimmt aber als genau dieser die Stelle, die Schelling zur Weiterentwicklung seines Denkens benötigt hat.

Festzuhalten ist die objektive Begegnungsweise des Symbolischen als Zugang zu einem nichtsinnlichen Gegebenen. Da die Denkbarkeit der Vernunft tatsächlich in ihr ein der subjektiven Verfügung entzogenes Moment der Vernunft freilegt, das Schelling später als die Kontingenz der Vernunft bestimmt, läßt sich die Symbolfunktion, auch wenn Schelling hier nicht weitergedacht hat, durchaus in Relation zum Interesse der Vernunft an der Verständigung über sich und der Erkenntnis ihrer selbst denken. Die Philosophie als die symbolische Wissenschaft bedenkt (auch ohne den Bezug zum Absoluten selbst, den Schelling ihr zuspricht) und realisiert den Gehalt der Vernunft, sie bringt die Vernunft zur Wirklichkeit, indem sie sie objektiv darzustellen versucht.²⁰⁷ Sie gestaltet die Differenz, die in der Vernunft selbst beschlossen liegt, und orientiert einzelwissenschaftliche Erkenntnis und künstlerische Produktion im Interesse dieser Vernunft als Modi der Selbstvergewisserung einer abgründigen, kontingenten und dennoch beharrlich sein wollenden Instanz nicht subjektiver Natur.

Die genauere Bestimmung dieser Instanz als Fortschreibung der Schellingschen Identitätsphilosophie ohne Übernahme des Gedankens absoluter Identität, der als solcher, wie Schelling zugibt, „an sich weder bewußt noch bewußtlos, weder frei noch unfrei oder notwendig“ (V, 377) ist²⁰⁸, der sich ohne das Endliche, das aus der unendlichen Setzung von Subjekt und Objekt in der absoluten Identität als wechselseitige Begrenzung entsteht, nicht selbst erkennen kann und damit in seiner Absolutheit eingeschränkt erscheint (vgl. IV, 19), ist hier nicht möglich. Das Denken des Absoluten und Unbedingten im Symbol bedarf weiterer Bestimmungen. Daß der Begriff des Symbols die Ressourcen zu einer solchen Bestimmung bereitstellt, hat Schelling zwar nicht wirklich ausgewiesen. Die Möglichkeit eines solchen Ausweises bleibt aber ohnehin problematisch;

den Göttern (dem Unendlichen) gab in religiösen Handlungen u. s. w. Im Christentum ist dieses Verhältniß das erste, und jede mögliche Symbolik des Unendlichen, alle Mythologie also auch, davon abhängig“. Schelling unterscheidet in der *Philosophie der Kunst* deutlicher zwischen der äußeren Darstellung des Absoluten im Symbol und der inneren Darstellung im Mystizismus, der nur nachträglich als subjektive Symbolik erläutert wird.

²⁰⁷ Vgl. *Philosophie der Kunst*, § 15 (V, 381): „Der vollkommene Ausdruck ... der absoluten Identität als solcher oder des Göttlichen, sofern es das Auflösende aller Potenzen ist, ist die absolute Vernunftwissenschaft oder Philosophie.“

²⁰⁸ Alle Bestimmungen des Absoluten *bedürfen* des differenten Gegensatzes, der im Absoluten ausgeschlossen ist. Indem Schelling des Gottesbegriffes bedarf, der mit der Möglichkeit von Offenbarung die Wirklichkeit des Endlichen sichert, greift er auf Bestimmungen zurück, die im Absoluten nicht denkbar sind.

soll das Absolute und Unbedingte als solches gedacht werden, ist jede Darstellung seiner selbst nur von ihm her als Darstellung zu legitimieren. Entscheidender für die Terminologie des Symbols ist daher seine auch für die Behauptung der Darstellung des Absoluten hinreichende Unbestimmtheit.

§ 7. Eine Philosophie der symbolischen Formen: Ernst Cassirer

1. Eine entscheidende Wende in der philosophischen Rezeption des Symbolbegriffes gelingt Ernst Cassirer (1874-1945). Seine *Philosophie der symbolischen Formen*, ein Forschungsprogramm, das weit über das gleichnamige dreibändige Werk hinausreicht, versucht, kulturphilosophische Bemühungen im Symbolbegriff zu fokussieren.²⁰⁹ Allen bisher behandelten Theorien ist gemeinsam, daß sie den Symbolbegriff operativ einsetzen, um ein unfaßliches Phänomen mit den Mitteln begrifflichen Denkens zu fixieren. Cassirer dagegen setzt anders an. Für ihn wird der Symbolbegriff zum „systematischen Zentrum“ aller Grunddisziplinen der Philosophie.²¹⁰ Schließlich gelangt seine Reflexion zur anthropologischen Spitzenthese vom Menschen als *animal symbolicum*. Die Bezeichnung als *animal rationale* sei zu eng, alle Äußerungen des Menschseins zu beschreiben. „Der Begriff der Vernunft ist höchst ungeeignet, die Formen der Kultur in ihrer Fülle und Mannigfaltigkeit zu erfassen. Alle diese Formen sind symbolische Formen. Deshalb sollten wir den Menschen nicht als *animal rationale*, sondern als *animal symbolicum* definieren.“²¹¹

Ein Ansatz, der sämtliche Vollzüge des Menschseins mit dem Terminus des Symbols kennzeichnet, ist kaum auf wenigen Seiten darstell- und kritisierbar. Cassirers Lebenswerk umfaßt zudem nach der Zählung Carl H. Hamburgs und Walter M. Solmitz' allein fünfundzwanzig Hauptwerke²¹² und ist auch deshalb hier kaum wirklich zugänglich. Zudem ist Cassirers Werk mehr durch häufig verwendete Zitate und Anspielungen als durch ausdrückliche Querverweise organisiert, ein Umstand, der methodisch eine eingehende Untersuchung dieser verzweigten Architektur eigentlich unabdingbar macht. Einzeluntersuchungen drohen das Ganze der Arbeit Cassirers aus den Augen zu verlieren und fehlzugehen – und die zahlreichen Facetten und unterschiedlichen Ansätze der seit einigen Jahren deutlich zunehmenden Sekundärliteratur sprechen hier eine deutliche Sprache. Im Rahmen dieser Untersuchung muß sich die Analyse dennoch auf zwei Teilaspekte der Arbeit Cassirers beschränken. Im Interesse des Gedankenganges soll ein kurzer Blick auf das transzendentalphilosophische Programm Cassirers im Gefolge Kants geworfen werden (2-5), bevor anhand einer exemplarischen Interpretation zu Cassirers Studien *Zur Logik der Kulturwissenschaften* sein Konzept verdeutlicht und Anhaltspunkte für ein symbolphilosophisches Denken nach Cassirer gewonnen werden können (6-15).

²⁰⁹ Vgl. hierzu etwa die sonst an begrifflicher Präzision völlig unzureichende Einschätzung von Ignatow, *Die Bedeutung des Symbols für die moderne Philosophie*, 49. Ausführlicher zum Konzept Cassirers vgl. meine Arbeit: *Der Begriff von Mythos und Wissenschaft*, sowie die dort angegebene Literatur.

²¹⁰ Cassirer, *Das Symbolproblem*, 1. Dieser Vortrag ist charakteristisch für Cassirers Philosophie und enthält *in nuce* zahlreiche ihrer Strukturen und Probleme.

²¹¹ Cassirer, VM, 51; vgl. *Zur Metaphysik der symbolischen Formen*, 239.

²¹² *Bibliographie der Schriften von Ernst Cassirer*, 633.

2. Hinweise auf das systematisch-philosophische Konzept Cassirers lassen sich durch eine Analyse seiner umfangreichen Interpretationen zu Positionen der Philosophiegeschichte²¹³ durchaus gewinnen. Die herausragende Bedeutung Kants für transzendentalen Denken lenkt das Interesse auf Cassirers Beziehung zu dem Königsberger Philosophen, dessen Werke Cassirer von 1912 an herausgegeben hat.²¹⁴ Dieser kennzeichnet zudem seine eigenen philosophischen Versuche als die eines kritischen Idealismus²¹⁵ und bestimmt so seine eigene, nachkantische Position. Dieser Nachkantianismus entzündet sich an Überhangproblemen des Kantischen Projektes der Vernunftkritik, die Cassirer in der Frage nach der Möglichkeit der „Vereinbarkeit von Freiheit und Notwendigkeit, von rein immanenter Selbstbestimmung des Denkens und objektiver Gültigkeit“²¹⁶ entdeckt. Mit Kant einig in der Aufgabenbestimmung und Methode der zur Transzendentalphilosophie veränderten Erkenntniskritik²¹⁷ geht Cassirers Weg der Lösung der transzendentalen Fragestellung doch andere Wege.²¹⁸ In signifikanter Weise verläßt er dazu auch den methodischen Rahmen des Marburger Neukantianismus, der so etwas wie seine philosophische Heimat bildet.²¹⁹ Zur Profilierung seines eigenen Denkversuches ist so ein Blick auf die Kantinterpretation Cassirers aufschlußreich.²²⁰

²¹³ Für seine Rezeption des Symbolterminus werden erstaunlicherweise wenige philosophische Positionen prägnant. Cassirer nennt hier vor allem Friedrich Theodor Vischer (vgl. *Das Symbolproblem*, 1), dann aber auch den Physiker Heinrich Hertz (vgl. PhSF I, 5f. u. ö.) und andere. Eine geschichtliche Herleitung, die weniger am Symbol als an der philosophischen Lehre von den Zeichen interessiert ist, findet sich in: *Das Symbolproblem*, 1-4.

²¹⁴ Vgl. Paetzold, *Von Marburg nach New York*, 35.

²¹⁵ Vgl. z. B. PhSF I, 11.297; PhSF II, 213.

²¹⁶ PhSF III, 8.

²¹⁷ Vgl. PhSF III, 8f.

²¹⁸ Krois, *Einleitung*, XIX, hat Cassirers Konzept der symbolischen Prägnanz als das transzendente Moment seiner Philosophie zu kennzeichnen versucht; im Rahmen dieses Paragraphen kann hierauf nicht weiter eingegangen werden. Vgl. aber ferner Krois, *Problematik, Eigenart und Aktualität der Cassirerschen Philosophie der symbolischen Formen*, 21-26. Die Diskussion um das transzendente Element in Cassirers Philosophie hat der Aufsatz von Dubach, „Symbolische Prägnanz“ – Schlüsselbegriff in Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen?, neu anzustoßen versucht. Dubach bemüht sich um den Nachweis, daß der Terminus der symbolischen Prägnanz wenigstens in der Interpretation von Krois nicht die Bedingungen eines transzendentalphilosophisch relevanten Schlüsselbegriffes erfüllt. Gegen Dubach ist aber festzuhalten, daß die Irreduzibilität von Ausdrucks- und Darstellungsphänomen aufeinander nicht notwendig ihre wechselseitige Unabhängigkeit bedeuten muß. Dubachs einschlägige Behauptung (vgl. im genannten Aufsatz 65) ist durch seinen Aufweis (vgl. hierzu ebd., 60 mit den in Anm. 64 genannten Belegstellen) nicht gedeckt. Damit ist der nach Dubach entscheidende Widerspruch in Cassirers Ausführungen (vgl. ebd., 66) gar nicht belegt. Und auch die Frage der gegenstandskonstitutiven Funktion der symbolischen Prägnanz wird erst dann zu einem Problem (vgl. ebd., 66), wenn die wechselseitige Unabhängigkeit von Ausdrucks- und Darstellungsfunktion tatsächlich nachgewiesen werden könnte. – Zum transzendentalen Typ der Philosophie Cassirers vgl. Schwemmer, *Der Werkbegriff in der Metaphysik der symbolischen Formen*, 229 Anm. 6. Dieser Aufsatz erschien in einer revidierten Fassung in Schwemmers Cassirer-Monographie: *Ernst Cassirer, 197-219*. Die Bemerkungen zum Typ transzendentaler Reflexion bei Cassirer finden sich dort 200 Anm. 7. Schwemmer äußert sich zu Dubach im übrigen ähnlich; vgl. Ernst Cassirer, 118 Anm. 148. Zum Bedeutungsgehalt des Terminus Prägnanz bei Cassirer, hergeleitet sowohl von *prägen* wie von *praegnans* (lat.), vgl. Krois, *Symbolic Forms and History*, 53.

²¹⁹ Vgl. Paetzold, *Von Marburg nach New York*, 4-11.

²²⁰ Die Arbeit von Peters, Cassirer, Kant und Sprache, ist leider wenig hilfreich, da schon seine hermeneutische Leitthese, „alle anderen Schriften Cassirers“ erschienen gegenüber der *Philosophie der symbolischen Formen* als „sekundär oder gar abgeleitet“ (27), nicht haltbar ist.