

Naturaffassung bei Schelling und Goethe

Gian Franco FRIGO (Padova)

Der Begriff ‚Natur‘ in der Moderne

In einem seiner letzten Kurse am Collège de France bemerkte Maurice Merleau-Ponty, dass der Begriff „Natur“ für uns Moderne so problematisch geworden ist, dass es uns schwierig wird, ihn zu definieren und mit seiner Hilfe ein allgemein anerkanntes Objekt zu bestimmen. In Wirklichkeit stellt diese Schwierigkeit die Frage, ob was wir, Naturs nennen, „nicht vielleicht im Endergebnis einer Geschichte aufgeht, im Laufe derer sie eine ganze Reihe von Bedeutungen angenommen hat, die sie schließlich unverständlich gemacht hat“.¹ Es wäre vielleicht nützlicher – so Merleau-Ponty –, auf der „Geschichte der Missverständnisse“ zu bestehen, denen der Begriff ausgesetzt war, von der griechischen Bezeichnung *physis* ausgehend, die auf das Verb *phyô* und das Pflanzenreich weist, und von der lateinischen *natura*, der sich etymologisch auf die Welt des Lebens (*nascere*) bezieht. Im Rahme dieser Tradition bedeutet ‚Natur‘ ganz allgemein ein *Leben*, „das einen Sinn hat, aber in dem kein Denken ist [...] Sie ist die Selbsterstellung eines Sinnes.“² Die Natur hat also ihre Objektivität dem Subjekt gegenüber, aber sie löst sich nicht in die Objektivität auf und zeigt eine nicht objektivierbare „Ursprünglichkeit“, die ihr den Charakter der Ewigkeit verleiht; so dass sie für uns ein „rätselhaftes Objekt“ ist, weil sie „nicht gänzlich Objekt“ ist; nicht vollständig uns gegenübersteht: sie ist „unser Boden, nicht was vor uns ist, sondern was uns trägt.“³

In dieser tausendjährigen Geschichte stellen die Naturphilosophie von F.W.J. Schelling und die Morphologie von J.W. Goethe eine der bedeutendsten spekulativen Bemühungen dar, das kosmologische Paradigma mechanistischer Art, das von René Descartes und Galileo Galilei entwickelt wurde, zugunsten einer organizistischen Auffassung der Wirklichkeit abzuändern. Es handelt sich um eine philosophisch-epistemologische Betrachtung der gesamten Naturphänomene, die die empirischen Teiluntersuchungen nicht ihres Sinnes berauben will, die ganz im Gegenteil der allgemeinen und vereinheitlichenden und allgemeinen Deutung als Grundlage dienen sollen, sondern darauf hinweisen wollen, dass es einen die Gesamtheit eines Prozesses umfassenden Blick braucht, um die einzelnen Momente voll zu begreifen. Diese neue theoretische Perspektive hat auf die empirische Wissenschaft eine starke Anziehung ausgeübt, sich dem Beitrag und der Auseinandersetzung mit der philosophischen Spekulation hinsichtlich der Natur zu öffnen, auch weil sie als Antwort auf die epistemologischen Schwierigkeiten entstand, die neuen Phänomene des Galvanismus, der Elektrizität und des Chemismus zu deuten, und ein überzeugendes Modell für die Bildung der lebendigen Organismen zu geben.

Ganz allgemein lässt sich bemerken, dass diese Auseinandersetzung für jene Forschungsbereiche vorteilhaft war, die noch kein wohlumgrenztes Gebiet besaßen und nicht auf eine starke Methode und

¹ M. Merleau-Ponty, *La Nature*. Notes. Cours du Collège de France. Établi et annoté par da Dominique Séglerd, Paris 1995, S. 19.

² Ebd.

³ Ebd., S. 20.

ein starkes epistemologisches Statut zählen konnten: Das ist der Fall der Forschung über die Prozesse des Lebenden, die sich eben damals als autonome Disziplin mit dem Namen Biologie ausbildete. In Wirklichkeit wurden verschiedene rationale Modelle ins Feld geführt: einerseits eine sektorale Konzentration auf den Gegenstand der eigenen Forschung, nach objektiv-quantitativen Klassifizierungskriterien definiert, andererseits der Versuch, das zu begreifen, was den verschiedenen Phänomenen zu Grunde liegt, jenseits ihrer qualitativen und quantitativen Verschiedenheit.

Wie wir wissen, hat Goethe mit grossem Interesse die ersten Schritte Schellings in die Naturphilosophie verfolgt, weil er da eine Art Verwandtschaft mit seiner Methode, die Natur zu konzipieren und forschen, fand.

In Schellings Ideen habe ich wieder etwas gelesen, und es ist immer merkwürdig, sich mit ihm zu unterhalten; doch glaube ich zu finden, daß er das, was den Vorstellungen, die er in Gang bringen möchte, widerspricht, gar bedächtig verschweigt, und was habe ich denn an einer Idee, die mich nötig, meinen Vorrat von Phänomenen zu verkümmern.⁴

Schelling andererseits fand in der Morphologie ein Modell für die Entwicklung seiner Naturphilosophie, wie er am 26.01.1801 an Goethe schreibt:

Die Metamorphose der Pflanzen nach Ihrer Darstellung hat sich mir durchgängig als Grundschema alles organischen Entstehens bewährt, und mir die innere Identität aller Organisationen unter sich und mit der Erde, welche ihr gemeinschaftliche Stamm ist, jetzt schon sehr nahe gebracht. Das die Erde Pflanzen und Thier *werden* konnte, war freilich in sie schon durch die dynamische Grundorganisation gelegt, und so *entstand* freilich das Organische niemals, sondern war immer *schon* da. Doch werden wir künftig den ersten Ursprung der höher organisirten Pflanzen und Thiere aus der bloß dynamisch organisirten Erde ebenso zeigen können, wie Sie die höher organisirten Blüthen und Geschlechtheile der Pflanzen aus den ersten niedrigen organisirten Samenblättchen durch Verwandlung konnten hervorgehen lassen.⁵

I. Die Naturphilosophie Schellings

Wie ist eine Natur außerhalb von uns möglich?

Wie bekannt beginnt Schelling seiner ‚Karriere‘ als Naturforscher mit der Publikation der Ideen einer Philosophie der Natur (1797), indem er sich an der seit Descartes typischen Debatte über die Beziehung zwischen Subjekt und Objekt beteiligt und wo er die vorwiegend praktische Wendung übernimmt, die dem Kantschen Gegenstand J.G. Fichte gegeben hatte, und charakterisiert das Ich als absolute Tätigkeit und Freiheit. Die Philosophie selbst wird von Anfang an als Frucht unserer Freiheit

⁴ Goethe an F. Schiller, 25.2.1798, in: Goethes Briefe. Hamburger Ausgabe in 4 Bänden, hrsg. von K. R. Mandelkow, 2. Aufl., Hamburg 1968-1976, hier Bd. II, S. 333.

⁵ Schelling an Goethe, 26.1.1801, in: F.W.J. Schelling, Briefe und Dokumente. Bd. I: 1775-1809, hrsg. von H. Fuhrmans, Bonn 1962, S. 243.

und nicht unserer Natur erklärt, weil sie nicht etwas ist, „was unserm Geiste ohne Zuthun, ursprünglich und von Natur beiwohnt. Sie ist durchaus ein Werk der Freiheit“.⁶ Als solche ist sie „unendliche Wissenschaft“ und als Philosophie der Natur muss sie die „Möglichkeit einer Natur“ aus Prinzipien ableiten, d.h. der „gesamten Erfahrungswelt.“⁷

Die erste Frage lautet also: „Wie eine Welt außer uns, wie eine Natur und mit ihr Erfahrung möglich seyn“⁸. Die gleiche Frage ist das Ergebnis einer ursprünglichen Trennung zwischen Mensch und Natur: Eine Trennung, auf die sich sowohl unsere Freiheit gründet („denn freiwillig entlässt die Natur keinen aus ihrer Vormundschaft, und es gibt keine *geborenen* Söhne der Freiheit“),⁹ als auch unser Bedürfnis zu philosophieren. Sobald sich nämlich der Mensch mit der äußeren Welt in Widerspruch setzt, „ist der erste Schritt zur Philosophie geschehen“¹⁰. Nach einem der Aufklärung beliebten Modell postuliert Schelling die Wiedergewinnung der verlorenen ursprünglichen Einheit zwischen Menschen und Natur durch die Freiheit.

Die Philosophie setzt also jene „ursprüngliche Trennung“ voraus, ohne die wir nicht das „Bedürfnis zu philosophieren“ verspüren.¹¹ Der erste Philosoph ist der, der sich den äußeren Dingen gegenüber stellt, der den „Mechanismus seines Denkens“ unterbricht und das Gleichgewicht eines Bewusstseins zerstört, in dem Subjekt und Objekt eng verbunden sind.¹²

Die ganze Serie unserer Erfahrungen gründet sich auf das Aufeinanderfolge der Vorstellungen, die aus der „*Natur* des endlichen Geistes“ entstehen.¹³ Dieser Blickpunkt ist die Widerlegung eines jeden Dogmatismus, denn sie zeigt genetisch, wie die notwendige Serie unserer Darstellungen entsteht; sie beweist zugleich dass das „System der Natur [...] zugleich das System unseres Geistes“ ist und dass Philosophie nichts anderes ist als „eine *Naturlehre unseres Geistes*“.¹⁴

Ein solches „System der Natur“ kann aber nicht vom Mechanizismus geregelt und erklärt werden, denn das organisierte Wesen ist nicht Ursache oder Wirkung eines Dings außerhalb seiner selbst, sondern „produziert *sich selbst*, entspringt *aus sich selbst*“.¹⁵ Wie für Kant¹⁶ ist auch für Schelling die Charakteristik des lebenden Organismus, Ursache und Wirkung seiner selbst zu sein, notwendige Wechselwirkung zwischen Teilen und Ganzem; d.h. er „*organisirt sich selbst*, d.h. es gründet sich auf einen Begriff“.¹⁷ Die Idee der Natur, die wir besitzen, verlangt also nicht nur, dass die Natur „*sich selbst* nothwendig und ursprünglich die Gesetze unsers Geistes nicht nur *ausdrücke*, sondern *selbst realisire*, und das sie nur insofern Natur sey und Natur heiße, als sie dieß thut“.¹⁸ Auf dieser Art verwirklicht sich die absolute Identität des Geistes in uns und der Natur außer uns, so dass Schelling mit einer berühmt gewordenen Formel sagen kann: „Die Natur soll der sichtbare Geist, der Geist die unsichtbare Natur

⁶ Schelling, Ideen zu einer Philosophie der Natur, SW II, S. 11.

⁷ Ebd.

⁸ Ebd., S. 12.

⁹ Ebd.

¹⁰ Ebd., S. 13.

¹¹ Ebd., S. 14.

¹² Ebd., S. 15.

¹³ Ebd., S. 38.

¹⁴ Ebd., S. 39.

¹⁵ Ebd., S. 40.

¹⁶ Vgl. I. Kant, Kritik der Urteilskraft (1790), Akademie-Ausgabe [= AA] V, S. 376, 400.

¹⁷ Schelling, Ideen zu einer Philosophie der Natur, SW II, S. 41.

¹⁸ Ebd., S. 55.

seyen“.¹⁹

Die Natur als absolute Tätigkeit

Im nachfolgenden Werk *Weltseele* (1798) wird die Natur als das Ergebnis zweier entgegen gesetzter Kräfte vorgestellt, nach dem von Kant in den *Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft* vorgeschlagenen Erklärungsmodell:²⁰ Nur dass hier die beiden Kräfte nicht hypothetische Elemente eines Modells sind, sondern reale Kräfte.

Es gibt in der Natur eine Kraft die alles vorwärts treibt, und die Schelling positive Kraft nennt; aber es gibt auch „eine unsichtbare Gewalt, die alle Erscheinungen „in den ewigen Kreislauf“ zurückdrängt, und das ist das negative Prinzip.²¹ Die Einheit dieser beiden einander entgegen gesetzten Kräfte führt zur „Idee eines organisirenden, die Welt zum System bildenden *Principis*“, das die Alten *Weltseele* genannt haben.²² Im allgemeinen muss man eine „ursprüngliche Anlage zur Organisation“ voraussetzen, ohne die man keinerlei Kohäsion und keinerlei Form hätte, sondern nur formlose Materie.²³ Sie drückt sich als „*allgemeine Bildungskraft*“ aus, die jedem Organismus und jedem Leben zu Grunde liegt: Das *Wesen des Lebens* [...] besteht überhaupt nicht in einer *Kraft*, sondern in einem *freien Spiel von Kräften*, das durch irgend einen äußern Einfluß continuirlich unterhalten wird.²⁴

In den nachfolgenden Überlegungen Schellings fordert die Natur ihre eigene Autonomie und Autarchie, da sie das Produkt ihrer eigenen Tätigkeit ist und ein Ganzes, das sich selbst organisiert, ohne von der einigenden Tätigkeit eines Subjekts abzuhängen. Als stets wirksame Tätigkeit verwirklicht sie sich in immer neuen Produkten, auch wenn sie eigentlich als absolute Tätigkeit streben würde, sich in einem unendlichen Produkt zu verwirklichen.²⁵ Wenn dies nicht geschieht, dann ist es, weil sie „*ins Unendliche gehemmt*“ wird,²⁶ so dass die einzelnen Produkte vorübergehende Hemmungen des Vorwärtsfließens der absoluten Tätigkeit sind, keines von diesen drückt sie voll aus; in Wirklichkeit sind sie nichts anderes als Scheinprodukte, weil der absolute Produkt nie gegeben ist, sondern immer wird, durch eine Unzahl von Bildungen.²⁷ Bei ihrem Versuch, das absolute Produkt zu verwirklichen, stellen sich die einzelnen Produkte in hierarchischer Rangordnung auf, vom vollkommensten bis zum am wenigsten vollkommen, und so zeigt sich die Sensibilität auf den unteren Stufen als Irritabilität und Reproduktionskraft:

so wird es in der Natur so viele Stufen der Organisation überhaupt geben, als es verschiedene Stufen der Erscheinung jener Einen Kraft gibt. [...] // Es ist also Eine Organisation, die durch alle

¹⁹ Ebd., S. 56.

²⁰ Vgl. I. Kant, *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* (1786), AA IV, S. 476 ff.

²¹ Schelling, *Weltseele* (1798), SW II, S. 349.

²² Ebd.

²³ Ebd., S. 565.

²⁴ Ebd., S. 566.

²⁵ Schelling, *Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie*, SW III, S. 13.

²⁶ Ebd., S. 16.

²⁷ Vgl. ebd.

diese Stufen herab allmählich bis in die Pflanze sich verliert, und Eine ununterbrochen wirkende Ursache, die von der Sensibilität des ersten Thiers an bis in die Reproduktionskraft der letzten Pflanze sich verliert.²⁸

Die Natur als „bewußtlose Produktivität“ und „unreife Intelligenz“

In der *Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie* (1799) wird die Entsprechung zwischen der Idee der Natur und einer zu dieser äußerlichen Natur dadurch gerechtfertigt, dass die „Intelligenz ist auf doppelte Art, entweder blind und bewußtlos, oder frei und mit Bewußtseyn produktiv; bewußtlos produktiv in der Weltanschauung, mit Bewußtseyn in dem Erschaffen einer ideellen Welt“.²⁹ Für diese Identität hat man einen direkten Beweis in der bewußten und unbewußten Tätigkeit der Schöpfungen des Genies, indirekten und außerhalb des Bewußtseins liegenden Beweis in der Produkten der Natur.

In der Natur ist nämlich eine der bewußten ähnliche unbewußte Produktivität am Werke, das bedeutet, dass

es eine bewußtlose, aber der bewußten ursprünglich verwandte Produktivität ist, deren bloßen Reflex wir in der Natur sehen, und die auf dem Standpunkt der natürlichen Ansicht als ein und derselbe blinde Trieb erscheinen muß, der von der Kristallisation an bis herauf zum Gipfel organischer Bildung (wo er auf der einen Seite durch den Kunsttrieb wieder zur blossen Krystallisation zurückkehrt) nur auf verschiedenen Stufen wirksam ist.³⁰

Die Natur ist dann „der sichtbare Organismus unseres Verstandes“, und wie die Transzendentalphilosophie das Reelle dem Ideellen unterordnet, so muss die Naturphilosophie das Ideelle vom Reellen ausgehend erklären: Die beiden Wissenschaften haben dieselbe Aufgabe, nur von entgegengesetzten Richtungen ausgehend.³¹

Auf der Grundlage dieser Struktur wäre eine vollkommene Theorie der Natur jene, die zeigt, wie sie sich am Ende in Intelligenz auflöst. Die trägen und bewußtlosen Naturprodukte sind als misslungene Versuche der Natur zu deuten, über sich selbst zu reflektieren; folglich ist die sogenannte tote Natur – wie Schelling in dem *System des transzendentalen Idealismus* betont - nichts anderes als eine „unreife Intelligenz“.³² Die Natur erreicht das höchste Ziel, d. h. „sich selbst ganz Objekt zu werden“, nur mit der höchsten und letzten Reflexion, was im menschlichen Bewußtsein, „sich selbst ganz Objekt zu werden“, geschieht. Das Ergebnis dieses ersten Moments des Prozesses zeigt, dass die Natur „ursprünglich identisch ist mit dem, was in uns als Intelligentes und Bewußtes erkannt wird.“³³ Die Lösung kann nämlich darin gefunden werden, dass „dieselbe Thätigkeit, welche im freien Handeln mit

²⁸ Ebd., S. 206.

²⁹ Schelling, *Einleitung zu dem Entwurf eines System der Naturphilosophie*, SW III, S. 271.

³⁰ Ebd., S. 272.

³¹ Vgl. Ebd., S. 272 f.

³² Schelling, *System des transzentalen Idealismus* (1800), SW III, S. 341.

³³ Ebd.

*Bewußtsey*n produktiv ist, in Produciren der Welt *ohne Bewußtsey*n produktiv sey“.³⁴ In den Naturprodukten erkennen wir diese Identität, aber nicht als die, deren Ursprung im Ich selbst liegt. Jede Organisation ist ein „Monogramm“ jener ursprünglichen Identität, aber um sich in diesen „Reflex“ wiedererkennen zu können, muss sich das Ich schon in dieser Identität wiedererkannt haben.³⁵

Die Natur als Schmerz und Angst und ihr Retter

Von den *Philosophischen Untersuchungen über die menschliche Freiheit* (1809) ab beginnt das Thema der Freiheit den Begriff der Natur und des Organismus zu verändern. Schelling bemerkt nämlich, dass Freiheit und Universum eng verbunden sind, so eng, dass nach einer verbreiteten Meinung die rationelle Deduktion des Systems des Universums dazu führen würde, die Freiheit zu verneinen, und umgekehrt. Nach Schelling muss man hingegen eine Art Verhältnis aufstellen, das den Unterschied zwischen den beiden erhalten kann, wie es bei der Beziehung geschieht, die zwischen dem Vorausgehenden und dem Folgenden besteht, oder zwischen Implikation und Explikation.³⁶ Insbesondere kann die Art, in der das Wesen aus Gott folgt, nicht eine mechanische sein, ein Verursachen, bei dem das Verursachte nichts für sich ist.

Die Folge der Dinge aus Gott ist eine Selbstoffenbarung Gottes. Gott aber kann nur sich offenbar werden in dem, was ihm ähnlich ist, in freien aus sich selbst handelnden Wesen; für deren Seyn es keinen Grund gibt als Gott, die aber sind, sowie Gott ist.³⁷

Schelling bezieht sich hier auf die Unterscheidung, die er in seiner Naturphilosophie eingeführt hatte: zwischen dem Wesen als dem, was existiert, und dem Wesen, als einfachem „Grund von Existenz“. Da nun aber „nichts vor oder außer Gott“ ist, muss er den Grund seiner Existenz in sich selbst haben: ein Grund, der „die *Natur*“ in Gott ist,³⁸ von ihm untrennbar, aber von ihm verschieden. Die Dinge haben ihren Grund nicht im Selbst Gottes, sondern in dem Grund seiner Existenz, in seiner Natur.

Die ganze Natur sagt uns, daß sie keineswegs vermöge einer bloß geometrischen Nothwendigkeit da ist; es ist nicht lautere Vernunft in ihr, sondern Persönlichkeit und Geist [...]. Die Schöpfung ist keine Begebenheit, sondern eine That. Es gibt keine Erfolge aus allgemeinen Gesetzen, sondern Gott, d.h. die Person Gottes, ist das allgemeine Gesetz [...].³⁹

In den *Weltaltern* (1813) wird dieser Aspekt weiter charakterisiert, indem Schelling unterstreicht, dass das Sein „Seinheit“, „Eigenheit“ und „Absonderung“ ist, während die Liebe die absolute Negation solchen Verschließens ist. Auf dem Gegensatz dieser zwei Prinzipien beruht das Leben: „das

³⁴ Ebd., S. 348.

³⁵ Ebd., S. 611.

³⁶ Schelling, *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*, SW VII, S. 347.

³⁷ Ebd., S. 347.

³⁸ Ebd.

³⁹ Ebd., S. 395 f.

ausquellende, ausbreitbare, sich gebende Wesen, und eine ebenso ewige Kraft der Selbstheit, des Zurückgehens auf sich selbst, des in-sich-Seyns“;⁴⁰ das Leben ist das Ergebnis eines ununterbrochenen Prozesses von ‚Systole‘ und ‚Diastole‘, der unaufhörlich sich selbst gebiert und verzehrt.⁴¹ In Gott ist dieser Prozeß von Anfang an als überwunden gesetzt, als „seine ewige Vergangenheit“, die ewig eine solche geblieben ist;⁴² in den Geschöpfen, die aus dem unabhängigen Grund, aus der göttlichen Natur hervorgehen, strebt dieser erzeugende und gleichzeitig verzehrende Gegensatz danach, sich von der Dunkelheit zum Licht zu entfalten, das überwundene Moment als vergangenes zu setzen.

So wird die Natur, dem Geist gegenüber, „ein Abgrund von Vergangenheit“, in dem, wie Schelling bemerkt, wirklich das, was in ihr das Älteste ist, noch heute das Tiefste ist.⁴³ Doch in ihr setzt sich der Geist gleichzeitig „als den, der war“, und folglich auch „als den, der ewig seyend seyn mußte“, weil sie nur hinsichtlich des Seienden an sich vergangen ist.⁴⁴

Bei ihrem Streben zum Licht, geht die Natur, indem sie sich von ihrer Innerlichkeit befreit, durch die ganze Reihe ihrer bestimmten Bildungen, in denen sich das zeigt, was Schelling die „mit ihrem Stoffe verwachsene Künstlerin“ nennt, um „zur holdseligen Menschengestalt, in welcher endlich [sich] jener himmlische Keim ganz entfaltet“.⁴⁵ Wie jedes Moment des materiellen Werdens ist dieser Prozess das Ergebnis eines „heftigen Streit“, der die Angst und den „tiefe[n] in allem Leben liegende[n] Unmuth“ hervorbringt.⁴⁶ Daher – wie Schelling in der *Freiheitsschrift* behauptet hatte – entspringt dieser „Schleier der Schwermuth, der über die ganze Natur ausgebreitet ist, die tiefe unzerstörliche Melancholie alles Lebens.“⁴⁷ Diese dramatische Auffassung der Wirklichkeit trifft auch die Sphäre der anorganischen Natur, deren Produkte nach Schelling „offenbar Kinder der Angst, des Schreckens, ja der Verzweiflung“, weil der Schmerz „etwas Allgemeines und Nothwendiges in allem Leben [ist], der unvermeidlichste Durchgangspunkt zur Freiheit“.⁴⁸ Diejenige, die das Universum als eine wunderbare Harmonie betrachten, sollten nach Schelling unter der Kruste der Wirklichkeit dringen, um zu entdecken, dass „der wahre Grundstoff alles Leben und Daseyns eben das Schreckliche“ ist.⁴⁹

In der allgemeinen Odyssee, die das Herauskommen des Lebenden aus dem unbestimmten Wesen darstellt, wird der Mensch das „Centralwesen“, der „Mittler“ zwischen Gott und den Kreaturen.⁵⁰ Die theo- und kosmogonische Einsicht des alten Schelling erhebt der Mensch zum „Erlöser der Natur“, deren Kreaturen zu ihm streben, und er offenbart somit ihr „dunkles, prophetisches (noch nicht völlig ausgesprochenes) Wort“.⁵¹

Aber die Freiheit, die bei der Bildung aller Lebensformen mitwirkt, lässt niemals gänzlich ihre dunkle Wurzel und behält immer das schreckliche Element, das den Anfangsmoment kennzeichnet.

⁴⁰ Schelling, Weltalter, SW VIII, S.211.

⁴¹ Ebd., S. 230 f.

⁴² Vgl. ebd., S. 254.

⁴³ Ebd., S. 243.

⁴⁴ Ebd., S. 264.

⁴⁵ Ebd., S. 279.

⁴⁶ Schelling, Weltalter, SW VIII, S. 322, 319.

⁴⁷ Schelling, Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit, SW VII, S. 399.

⁴⁸ Schelling, Weltalter, SW VIII, S. 327, 335.

⁴⁹ Ebd., S. 399.

⁵⁰ Schelling, Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit, SW VII, S. 411.

⁵¹ Ebd.

Anders als bei einigen Romantikern wird bei Schelling diese blinde Verwurzelung, Gegenspieler von Licht und Verstand, nie zum Dämonischen, das sich unter der dünnen Kruste der Wirklichkeit verbirgt und immer bereit ist, mit den Zügen des Geheimnisses, des Schreckens oder eines zweideutigen und gefährlichen Wunderbaren hervorzubrechen. Schelling besteht hingegen auf der Grundlosigkeit jedes Produktes der Freiheit, auch wenn einer nicht ganz in Vernunft verwandelten Freiheit, auf seiner innigsten Melancholie, bewußtlosen Streben nach einer Welt des Geistes und der Geister, zu dessen Erreichen die Naturwelt Moment und Übergang is. Es ist die *uni-versio*, die der dunklen Seins-Begierde entspringt, die durch unableitbare Entscheidung aus dem ursprünglichen Grund auftaucht. Nur beim Menschen zeigt sich diese Bewegung frei und bewußt, wengleich von einer nicht gesicherten Freiheit, weil sie zu einer ausschließlichen Ichheit strebt, und von einem Bewußtsein, das seine Wurzeln im Bewußtlosen versunkend stets Gefahr läuft, sich im Wahnsinn zu verdunkeln. Dank dieser *regressio ad unum*, die zum ersten Mal in menschlichem Bewußtsein auftaucht, erobert der Mensch das Zentrum des Universums wieder, zumindest als Punkt, zu dem eine noch von Traurigkeit und Melancholie durchdrungene Natur sehnt, wie „das Samenkorn nach Licht und Luft [strebt], um sich einen Geist zu ersehen“.⁵²

Die Morphologie von Goethe Scharfer Blick und großer Sinn

Goethe hatte zwar schon in Leipzig und in Frankfurt und besonders in Straßburg naturwissenschaftlich-alchemistische Interessen gezeigt, doch ist es erst seit seiner Übersiedlung nach Weimar und als Folge seiner Erfahrungen auf der Reise nach Italien, dass dieser angeborene Drang zur Kenntnis der Natur sich entwickeln kann. Es ist die Zeit des leidenschaftlichen Naturstudiums, das durch die - und trotz der - demütigenden Taxonomie Linnés, der sich der Natur gegenüber wie ein „Gesetzgeber“ auführte,⁵³ durchgeführt wird.

Linnés *Philosophie der Botanik* war mein tägliches Studium, und so rückte ich immer weiter vor in Kenntnis und Umsicht, indem ich mit das Überlieferte möglich anzueignen suchte.

[...] vorläufig [...] will ich bekennen, daß nach *Shakespeare* und *Spinoza* auf mich die größte Wirkung von *Linné* ausgegangen und zwar gerade durch den Widerstreit zu welchem er mich aufforderte.⁵⁴

Seine Stimmung ist freilich nicht die eines Tabellierers und Klassifizierers, sondern fließt in ein Naturgefühl über, das Goethe in einem Brief an den Freund Jacobi ausdrückt: „Hier leb' ich auf und unter Bergen, suche das Göttliche in herbis et lapidibus“.⁵⁵ Dies steht in bedeutsamem und provokatorischem Gegensatz zur Naturauffassung des letzteren, der, wie Schelling schreibt, „stets wie

⁵² Schelling, Weltalter, SW VIII, S. 297.

⁵³ Goethe, Entstehen des Aufsatzes über Metamorphose der Pflanzen (1817), in: Sämtliche Werke. Briefe, Tagebücher und Gespräche, Frankfurter Ausgabe [= FA], Frankfurt a.M. 1985 ff., hier FA I 24, S. 413.

⁵⁴ Goethe, Geschichte meines botanischen Studiums (1817), FA I 24, S. 408.

⁵⁵ Goethe an F. Jacobi, Juni 1785, in: Goethes Briefe. Hamburger Ausgabe in 4 Bänden, zit., Bd. 1, S. 476.

von einem panischen Schrecken von der Natur ergriffen schien, und soweit er Kenntniß von ihr nahm, durchaus nur die Seite der Unfreiheit, der Ungöttlichkeit und Ungeistigkeit an ihr bemerkte“.⁵⁶

Was den Einfluß von der Reise nach Italien betrifft, auf der sich die Enthüllung des tiefen Sinnes der Kunst eng mit der Entdeckung einer üppig vielfältigen Natur verbindet, mag der der Wiederveröffentlichung (1817) der *Metamorphose der Pflanzen* vorgeschickte Hinweis genügen

Nach Deutschland endlich zurück getrieben, unwiederbringlich aus dem herrlichen Kunstelement gestoßen, der Verzweiflung übergeben, fühlte ich Wert und Würde des Naturelements desto lebhafter. Da suchte ich Heil und Behagen, ergriff mit Leidenschaft alle frühere Fäden, die mich an Naturforschung und ihre Freunde knüpften sollte [...].⁵⁷

In Wirklichkeit richtet Goethe von Anfang an ganz wissentlich seine Naturforschung in klarem Widerspruch zu dem der modernen Wissenschaft eigenen Vorgehen aus, welches mit der Aufgabe der Endursachen und der Bevorzugung der *primären Qualitäten* nach einer quantitativen Analyse der Naturprozesse strebte.

Da konnte mir denn ein ruhiger, bescheidener Blick sogleich die Einsicht gewähren, daß ein ganzes Leben erforderlich sei, um die unendlich freie Lebenstätigkeit eines einzigen Naturreichs zu überschauen und zu ordnen, gesetzt auch ein eingebornes Talent berechtige, begeistere hiezu. [...] Die Erscheinungen des Wandels und Unwandels organischer Geschöpfe hatten mich mächtig ergriffen, Einbildungskraft und Natur schienen hier mit einander zu wetteifern, wer verwegener und konsequenter zu verfahren wisse.⁵⁸

Der Geist und die Verfahren der modernen Wissenschaft waren für Goethe trotz seines aufrichtigen Bemühens, sie sich einzueignen, und der Übernahme der Terminologie, welche der Umgang mit den anderen Gelehrten ihm auferlegte, widerwärtig und wenig nutzbringend, wie er selbst bei seiner ersten Begegnung mit Friedrich Schiller erzählt (20.7.1794, doch 1817 veröffentlicht), bei der er ganz im Einverständnis mit diesem verdammt, die gegenwärtige «zerstückelte Art die Natur zu behandeln».⁵⁹ In dem programmatischen Text, *Die Absicht wird eingeleitet*, schreibt Goethe nämlich:

Wenn wir Naturgegenstände, besonders aber die lebendigen, dergestalt gewahr werden, daß wir uns eine Einsicht in den Zusammenhang ihres Wesens und Wirkens zu verschaffen wünschen, so glauben wir zu einer solchen Kenntnis am besten durch Trennung der Teile gelangen zu können: wie denn auch wirklich dieser Weg uns sehr weit führen geeignet ist. [...]

Aber diese trennenden Bemühungen, immer und immer fortgesetzt, bringen auch manchen Nachteil hervor. Das Lebendige ist zwar in Elemente zerlegt, aber man kann es aus diesen nicht

⁵⁶ Schelling, Zur Geschichte der neueren Philosophie, SW X, S. 176.

⁵⁷ Goethe, Entstehen des Aufsatzes über Metamorphose der Pflanzen, FA I 24, S. 414.

⁵⁸ Ebd., S. 413.

⁵⁹ Goethe, Glückliches Ereignis (1794), FA I 24, S. 436.

wieder zusammenstellen und beleben. Dieses gilt schon von vielen anorganischen, geschweige von organischen Körpern.⁶⁰

Goethes Haltung ist es hingegen, sich die Natur in ihrer lebenden und göttlichen Einheit vorzustellen, als sie „nicht gesondert und vereinzelt vorzunehmen, sondern sie wirkend und lebendig, aus dem Ganzen in die Teile strebend darzustellen“.⁶¹ Er selbst kennzeichnet seine Untersuchungen als „Erfahrung, Betrachtung, Folgerung durch Lebensereignisse verbunden“;⁶² oder wie er sich ausdrückt: „Es gibt eine zarte Empirie, die sich mit dem Gegenstand innigst identisch macht und dadurch zur eigentlichen Theorie wird.“⁶³ Dank dieser Methode kann Goethe der Natur abmerken, „wie sie gesetzlich zu Werke gehe, um lebendiges Gebild, als Muster alles künstlichen, hervorzubringen.“⁶⁴

„Die Ideen sehen“

Das Bedürfnis eines ursprünglichen „Modells“, oder besser eines „Typus“, der den verschiedenen organischen Bildungen der Pflanzenwelt zu Grunde lag, beschäftigte Goethe schon vor seine Abreise nach Italien. Hier trat dieses wesentlich epistemologisch-theoretische Problem fast sofort, beim ersten Kontakt mit einer unglaublich vielfältigen und üppigen Vegetation hervor, mit dem auch ästhetischen Reiz eines Erlebnisses, das alle seine Sinne einbezog, zur Bestätigung des engen Bandes zwischen Wissenschaft und Kunst, das er seit jeher vertreten und ausgeübt hatte. Schon beim Besuch des Botanischen Gartens in Padua hatte er notiert:

Es ist erfreuend und belehrend, unter einer Vegetation umherzugehen, die uns fremd ist. Bei gewohnten Pflanzen sowie bei andern längst bekannten Gegenständen denken wir zuletzt nichts, und was ist Beschauen ohne Denken? Hier in dieser neu mir entgegentretenden Mannigfaltigkeit wird jener Gedanke immer lebendiger, daß man sich alle Pflanzengestalten vielleicht aus einer entwickeln könne. Hiedurch würde es allein möglich werden, Geschlechter und Arten wahrhaft zu bestimmen, welches, wie mir dünkt, bisher sehr willkürlich geschieht. Auf diesem Punkt bin ich in meiner botanischen Philosophie steckengeblieben, und ich sehe noch nicht, wie ich mich entwirren will. Die Tiefe und Breite dieses Geschäfts scheint mir völlig gleich.⁶⁵

Zum Nachdenken über die Besonderheit seiner epistemologischen Stellung wird Goethe durch die Bemerkungen getrieben, die Friedrich Schiller (1759-1805) ihm nach seiner Rückkehr aus Italien macht, und die er selbst so zusammenfaßt: „Wie kann jemals Erfahrung gegeben werden, die einer Idee angemessen sein sollte? denn darin besteht eben das Eigentümliche der letzteren, da ihr niemals eine Erfahrung kongruieren könne.“⁶⁶ Schiller zieht in dem berühmten Jenaer Treffen von 1794 Goethes

⁶⁰ Goethe, Die Absicht wird eingeleitet, FA I 24, S. 391.

⁶¹ Goethe, Glückliches Ereignis, FA 24, S. 436.

⁶² Goethe, Hefte zur Morphologie. Erster Band 1817-1822, FA 24, S. 399.

⁶³ Goethe, Sprüche in Prosa. Sämtliche Maxime und Reflexionen, FA I 13, S. 149.

⁶⁴ Goethe, <Zur Morphologie der Pflanzen>, Schicksal der Handschrift (1817), FA I 24, S. 415.

⁶⁵ Padua, 27.9.1786, in: Goethe, Italienische Reise, FA I 15/1, S. 65.

⁶⁶ Goethe, Glückliches Ereignis, FA I 24, S. 437.

Aufmerksamkeit, der ihm seine metamorphische Auffassung der Pflanze erläutert und ihm die Skizze einer „symbolischen Pflanze“ macht, darauf, dass „das eine Idee [ist]“.⁶⁷ Die unmittelbare Antwort Goethes: „das kann mir sehr lieb sein daß ich Ideen habe ohne es zu wissen, und sie sogar mit Augen sehe“⁶⁸ zeigt, dass Schiller ins Schwarze getroffen hatte, als er von Goethe eine methodologische Rechtfertigung eines Vorgehens beim Studium der Naturphänomene verlangte. Und Goethe wird sich später noch über sein ungewöhnliches und unerhörtes Vermögen, die Ideen zu sehen, Gedanken machen und in dem Aufsatz *Der Versuch als Vermittler von Objekt und Subjekt*⁶⁹ auch für Schiller erleuchtende Hinweise geben, welcher in einem späteren Brief den genialen Aspekt dieser Methode anerkennen wird:

Sie nehmen die ganze Natur zusammen, um über das Einzelne Licht zu bekommen; in der Allheit ihrer Erscheinungsarten suchen Sie den Erklärungsgrund für das Individuum auf. Von der einfachen Organisation steigen Sie, Schritt vor Schritt, zu den mehr verwickelten hinauf, um endlich die verwickelteste von allen, den Menschen, genetisch aus den Materialien des ganzen Naturgebäudes zu erbauen. // [...] so wie Sie von der Anschauung zur Abstraktion übergangen, so müssen Sie nun rückwärts Begriffe wieder in Intuitionen umsetzen und Gedanken in Gefühle verwandeln, weil nur durch diese das Genie hervorbringen kann. // [...] Was Sie aber schwerlich wissen können (weil das Genie sich immer selbst das größte Geheimnis ist), ist die schöne Übereinstimmung Ihres philosophischen Instinktes mit den reinsten Resultaten der spekulierenden Vernunft. Beim ersten Anblicke zwar scheint es, als könnte es keine größere Opposita geben, als den spekulativen Geist, der von der Einheit, und den intuitiven, der von der Mannigfaltigkeit ausgeht. Sucht aber der erste mit keuschem und treuem Sinn die Erfahrung, und sucht der letzte mit selbsttätiger freier Denkkraft das Gesetz, so kann es gar nicht fehlen, daß nicht beide einander auf halbem Wege begegnen werden. Zwar hat der intuitive Geist nur mit Individuen und der spekulative nur mit Gattungen zu tun. Ist aber der intuitive genialisch, und sucht er in dem Empirischen den Charakter der Notwendigkeit auf, so wird er zwar immer Individuen, aber mit dem Charakter der Gattung erzeugen; und ist der spekulative Geist genialisch, und verliert er, indem er sich darüber erhebt, die Erfahrung nicht, so wird er zwar immer nur Gattungen, aber mit der Möglichkeit des Lebens und mit gegründeter Beziehung auf wirkliche Objekte erzeugen.⁷⁰

Metamorphose

Nach einer Reihe von Experimenten und Forschungen schlägt Goethe also vor, den pflanzlichen Organismus als einen Prozeß zu deuten, der zwar eine Reihe von durch immer verschiedene Formen geprägten Momenten durchläuft, dabei jedoch immer seine eigene Einheit und individuelle Identität behält. Der Ausgang dieses Prozesses ist die Produktion eines anderen Individuums der gleichen Art in einem Kreislauf des Lebens, der imstande ist sich selbst in einer Vielfalt von zugleich gleichen und

⁶⁷ Ebd.

⁶⁸ Ebd.

⁶⁹ Goethe, *Der Versuch als Vermittler von Objekt und Subjekt* (1793), FA I 25, S. 26-36.

⁷⁰ F. Schiller an J.W. Goethe, 23.8.1794, in: *Briefe an Goethe*, Hamburger Ausgabe in 2 Bänden, hrsg. K.R. Mandelkow, Hamburg 1965-1969, hier Bd. I, S. 165 f.

verschiedenen Individuen zu verewigen. Es handelt sich dabei um eine „offene Form“, welche einschränkt und Phase um Phase den organischen Prozeß kennzeichnet und ihn zu seiner Vollendung „treibt“. Sie muss die bildende Energie kennzeichnen, die sich in verschiedenen Formen objektiviert, ohne in ihnen zu erstarren, sondern immer die Fähigkeit neue Formen zu produzieren beibehält.

In diesem Sinn bedeutet die Bildung sowohl das „Hervorgebrachte“ als auch das „Hervorgebrachtwerdende“, weshalb das

Gebildete wird sogleich wieder umgebildet, und wir haben uns, wenn wir einigermaßen zum lebendigen Anschauen der Natur gelangen wollen, selbst beweglich und bildsam zu erhalten, nach dem Beispiele mir dem sie uns vorgeht.⁷¹

Die Metamorphose fußt also auf einer ‚offenen Form‘, welche, um nicht (tendenziell) im Formlosen zu enden, sich an dem einigenden Element des ‚Typus‘ ausrichten muss, der die Specificität des Phänomens garantiert und es erkennbar und verständlich macht.

Wenn wir erst einmal imstande sind die ‚Form‘ zu sehen, die allen Individuen aller Arten ihre Form gibt, gliedert und organisiert sich die Naturwelt, ohne das es nötig ist, sie in intellektualistische Systeme ‚einzuordnen‘ oder sie auf der Grundlage künstlicher taxonomischer Modelle zu ‚beschildern‘, auch wenn diese eine praktische Nützlichkeit haben können.

Die Suche nach der Urpflanze reift zu der Überzeugung, dass es eine ‚natürliche Ordnung‘ gibt, die sich dynamisch verwirklicht und den Gegensatz zum statischen Beharren der ‚künstlichen Ordnung‘ von Linné (1707-1778) darstellt.⁷²

In Wirklichkeit scheint die *Urpflanze* zur Zeit der Reise nach Italien ein ambivalentes Statut zu haben: Einerseits ist ihre Wirklichkeit fast physisch, eine ursprüngliche, irgendwo noch auffindbare Form; andererseits ist ihre symbolische Wirklichkeit und Funktion ganz klar. Das Geheimnis und die Vorsicht, die seine Forschung umgeben, die Furcht, darüber zu diskutieren, bevor er sie „gefunden“ hatte, unterstreichen ihre zweideutige Natur. Bedeutsam ist der Brief an Herder aus Neapel:

Ferner muß ich Dir vertaruen, daß ich dem Geheimnis der Pflanzenzeugung und –organisation ganz nahe bin und daß es das einfachste ist, was nur gedacht werden kann. [...] Die Urpflanze wird das wunderlichste Geschöpf von der Welt, um welches mich die Natur selbst beneiden soll. Mit diesem Modell und dem Schlüssel dazu kann man alsdann noch Pflanzen ins Unendliche erfinden, die konsequent sein müssen, das heißt, die, wenn sie auch nicht existieren, doch existieren könnten [...].⁷³

Die *Urpflanze* wird hier zur ideellen ‚Struktur‘, auf deren Grundlage jeder pflanzliche Organismus sich bildet, doch als lebende Form enthält sie in sich die Potentialität anderer Organismen, die nach ihrem Wesen als organische Bildungen keiner bestimmten, konkreten Existenz bedürfen. In diesem Sinn

⁷¹ Goethe, Die Absicht wird eingeleitet (1807), FA I 24, S. 392.

⁷² Vgl. C. v. Linné, *Philosophia botanica, in qua explicantur fundamenta botanica*, Stockholm 1751.

⁷³ Neapel, 17.5.1787, in: Goethe, *Italienische Reise*, FA I 15/1, S. 346.

stellt die Urpflanze das Gesetz dar, das „sich auf alles übrige Lebendige anwenden lassen“ wird.⁷⁴

Urpflanze als Urphänomen

Die *Hypothese*, dass „Alles ist Blatt, und durch diese Einfachheit wird die größte Mannigfaltigkeit möglich“,⁷⁵ schien in der italienischen Erfahrung ihre Bestätigung gefunden zu haben, wie er an Herder schrieb: „Ich glaube dem *Wie* der Organisation sehr nahe zu rücken“.⁷⁶ Die verschiedenen Organe würden sich von einem homogenen Element ausgehend durch funktionale Differenzierung entwickeln: Es sind immer die gleichen Teile, die wachsend und sich entwickelnd sich in neue Formen verwandeln, bis sie schließlich zur Produktion der beiden Geschlechter kommen. In Palermo scheint er die Bestätigung ihrer Existenz gefunden zu haben, auch wenn er zwanzig Jahre später in einem Brief an Nees von Esenbeck die logisch-epistemische Funktion der *Urpflanze* im Zusammenhang mit den epigenetischen Theorien hervorhebt, die sich damals noch nicht gegen das präformistische Paradigma behaupten konnten:

In den Tagebüchern meiner Italiänischen Reise, an welchen jetzt gedruckt wird, werden Sie, nicht ohne Lächeln, bemerken auf welchen seltsamen Wegen ich der vegetativen Umwandlung nachgegangen bin; ich suchte damals die Urpflanze, bewußtlos, daß ich die Idee, den Begriff suchte wonach wir sie uns ausbilden könnten. // Und doch war damals diese Lehre schon längst entdeckt, bekannt und angenommen lebendig [= Generationstheorie von Caspar Friedrich Wolff], dann aber, auf die wunderlichste Weise verdrängt und ein Präformatios-Wahn durch den geistreichsten Mann seiner Zeit [Albrecht von Haller] eingeführt.⁷⁷

Doch die ‚Metamorphose‘ wäre weder möglich noch denkbar, ohne der ‚Urpflanze‘ den Charakter des ‚Urphänomens‘ zuzugestehen. Das Urphänomen ist jenes „offenbare Geheimnis“, welches das „symbolische“ Auftreten der Phänomene kennzeichnet. Es stellt das Sehen, das Anschauen dar, das nicht auf weitere Beweise oder Argumentierungen verweist, sondern sich durch seine Offensichtlichkeit aufdrängt: Es ist das reine Sichtbare, das durch das Wahrnehmbare hervordringt:

Bei einer jeden Erscheinung der Natur, besonders aber bei einer bedeutenden, auffallenden, muß man nicht stehen bleiben, man muß sich nicht an sie heften, nicht an ihr kleben, sie nicht isoliert betrachten; sondern in der ganzen Natur umhersehen, wo sich etwas Ähnliches, etwas Verwandtes zeigt: denn nur durch Zusammenstellen des Verwandtes entsteht nach und nach eine Totalität, die sich selbst ausspricht und keiner weitem Erklärung bedarf.⁷⁸

Diese Methode kann dem Wissenschaftler garantieren, dass er „die Phänomene bis zu ihren

⁷⁴ Ebd.

⁷⁵ Goethe, Notizen aus Italien, FA I 24, S. 84.

⁷⁶ An Herder, 27.8.1787, in: Goethe, Italienische Reise, FA I 15/1, S. 416.

⁷⁷ Goethe an Nees von Esenbeck. Mitte August 1816, Briefkonzept, in: Ch. G. Nees von Esenbeck, Briefwechsel mit Johann Wolfgang von Goethe nebst ergänzenden Schreiben, bearbeitet von K. T. Kanz, Halle 2003, S. 343.

⁷⁸ Goethe, Farbenlehre. Didaktischer Teil, FA I 23/1, S. 96.

Urquellen“ verfolgt ist, „bis dorthin, wo sie bloss erscheinen und sind, und wo sich nichts weiter an ihnen erklären läßt.“⁷⁹

Wie man sieht, sichert das „Urphänomen“ die Verständlichkeit der Welt der Phänomene, aber nicht als typisches wissenschaftliches Prinzip, aus dem man deduktiv die Folgen ableiten kann: Es ist viel mehr, wie Goethe es noch 1827 definieren wird, „eine *Grunderscheinung*, innerhalb deren das Mannigfaltige anzuschauen ist“. ⁸⁰ Die Überlegenheit des „Urphänomens“ oder „reinen Phänomens“ gegenüber den von der Wissenschaft postulierten Prinzipien liegt nach Goethe darin, dass sie „Anschauen“ ist, und „ein reines Anschauen uns vollkommen überzeugt und beruhigt“. ⁸¹ Dies ist der höchste Punkt, bis zu dem der menschliche Geist gelangen kann, denn,

Hier wäre wenn der Mensch sich zu bescheiden wüßte vielleicht das letzte Ziel unserer Kräfte. Denn hier wird nicht nach Ursachen gefragt, sondern nach Bedingungen unter welchen die Phänomene erscheinen, es wird ihre konsequente Folge, ihr ewiges Wiederkehren unter tausenderlei Umständen, ihre Einerleiheit und Veränderlichkeit angeschaut und angenommen, ihre Bestimmtheit anerkannt und durch den menschlichen Geist wieder bestimmt. ⁸²

Fazit

Ogleich beide Denker eine organizistische Auffassung der Natur haben, ist die Natur für Schelling ein Moment in einem Prozess, der Voraussetzung für die Verwirklichung einer übernatürlichen Realität wird, da er sich in dem Bereich der Freiheit und der Geschichte bewegt; für Goethe verweist die Natur nicht auf eine über sie hinaus liegende Realität, wengleich der Sinn, den sie einschließt, Bestätigung auch außer sich selbst findet, eben weil er Moment von der Totalität ist.

Im Unterschied zu Schelling kann die Natur bei Goethe sich weder als Vorgeschichte des Geistes gestalten noch als erinnerungslose Vergangenheit der menschlichen und göttlichen Wechselfälle versinken: Sie ist in ihren Kreis geschlossen, immer zu sich selbst zurückkehrend, bewusstlos aber nicht zwecklos. Der Mensch ist Teil davon und nicht Gegenpart und kann sich selbst nur kennen, wenn er die Natur kennt, in die er eingebettet ist.

Für Goethe ist das Modell der Metamorphose auf die Welt der lebenden Organismen anwendbar, und zwar in erster Linie auf die Pflanzenwelt, jedoch innerhalb eng begrenzter Entwicklungsbereiche; für Schelling scheint es einen universellen Wert annehmen zu können, ohne Unterscheidungen, es sei denn nach Graden.

Was die Methode betrifft, so ist hervorzuheben, dass Goethe der direkten empirischen Beobachtung eine entscheidende Rolle zuteilt, von der aus allein es für den Intellekt möglich ist, zur Formulierung des Gesetzes zu gelangen, unter das eine Reihe von Phänomenen fällt; während es bei Schelling oft den Versuch gibt, die Materie und ihre Eigenschaften zu „deduzieren“ und dann ihr Übereinstimmen mit den Daten der Experimentalwissenschaften zu beweisen.

⁷⁹ Ebd., S. 28.

⁸⁰ Goethe an Ch. D. v. Buttel, 3.5.1827, in: Goethes Briefe, Hamburger Ausgabe in 4 Bänden, zit., Bd. 4, S. 231.

⁸¹ Ebd.

⁸² Goethe, <Das reine Phänomen> (1798), FA I 25, S. 126.

Dieselbe von beiden hervorgehobene Verwandtschaft zwischen den natürlichen und den künstlerischen Produkten nimmt jedoch verschiedene Kennzeichnungen an: Bei Goethe gibt es das Bewusstsein der innigen Verwandtschaft zwischen dem Wirken der Natur und dem des Künstlers, der im Besonderen das (symbolische) Universelle zu verwirklichen sucht; bei Schelling gibt es eine Vielfalt von Stellungen, die zwar die Verwandtschaft zwischen den beiden Arten zu produzieren unterstreichen, jedoch dem reflektierenden Moment eine mal untergeordnete, mal übergeordnete Funktion zuteilen, welche schließlich die Kunst von ihrem Verhältnis zur Intelligenz aus bestimmt.