

Die
Unsterblichkeitslehre Schelling's
im
ganzen Zusammenhange ihrer Entwicklung
dargestellt
von
Hubert Beckers.

BV 0085 314 03

1106 063

Die

Unsterblichkeitslehre Schelling's

im

ganzen Zusammenhange ihrer Entwicklung

dargestellt von

Hubert Beckers.

Nichts ist lehrreicher, als die Genesis einer genialen Gedankenentwicklung, wenn es gelingt, sie von ihren ersten Anfängen bis zu ihrer Vollendung zu verfolgen. Man versteht überhaupt einen Autor erst ganz, wenn man selbst alle seine Wege gewandelt und, wie Schelling da, wo er von dem wahren und tieferen Verständniss des Aristoteles spricht (II. 1, 382), hinzufügt, wenn man auch die Schwierigkeiten, mit denen er gekämpft, und den ganzen Process, den er durchlaufen, mit ihm durchempfunden hat. Auch von Demjenigen, der die Schelling'sche Philosophie in ihrer Gesamtentwicklung darstellen wollte, müsste man Gleiches verlangen, und die Aufgabe wäre eine um so schwierigere, als man es hier mit einem beständigen Fortschritt zu thun hat, und Schelling selbst (I. 7, 334) seine früheren Schriften nur für Bruchstücke eines Ganzen erklärt hat, deren Zusammenhang einzusehen

eine feinere Bemerkungsgabe, als sich bei zudringlichen Nachfolgern, und ein besserer Wille, als sich bei Gegnern zu finden pflegt, erfordert werde. Ein in sich abgeschlossenes System hat derselbe erst zuletzt aufgestellt. Aber auch mit diesem ist er nicht zur Vollendung nach allen Seiten hin gekommen. Es lag in seiner Natur, jeden Abschluss nur als einen relativen zu betrachten und unablässig nach immer Vollendeterem zu ringen, und — wenn irgend Einer — gehörte Schelling, wie ich schon bei einem anderen Anlass hervorgehoben, zu den seltenen Geistern, in denen — um uns seiner eigenen Worte (I. 8, 192) zu bedienen — „sich jene steigernde (potenzirende) Kraft“ in ihrer vollsten Thätigkeit „geoffenbart, durch die man fähig ist, sich von dem glücklich Gefundenen und Empfundenen auch wieder loszusagen, es unterzuordnen und als Mittel einer noch höheren Entwicklung zu behandeln.“

Der sprechendste Beweis hiefür ist seine letzte Geistesarbeit, die reinrationale Philosophie, in welcher er die Fundamente zu einer Metaphysik gelegt, die nicht minder, wie die Aristotelische, als das „Lernbuch aller Zeiten“, wie Schelling (II. 1, 380) dieses Werk seines grossen Vorgängers genannt, in der Folge sich erweisen dürfte. Und was derselbe bei diesem Anlass sagt, dass er ganz entschieden überzeugt sey, dass derjenige nichts Dauerhaftes schaffen werde, der sich nicht mit Aristoteles verständigt und dessen Erörterungen als Schleifstein seiner eigenen Begriffe benutzt habe, und dass keiner je auf Erfolg hoffen solle, der nicht die verborgenen Klippen der metaphysischen Forschung durch ihn kennen gelernt habe, das alles gilt auch in kaum geringerem Masse von jenen an „Aporien oder Zweifel- und Schwierigkeits-Erörterungen“ gleich reichen Untersuchungen, mit denen sich Schelling noch am Abend seines langen, nur der rücksichtslosesten Erforschung der Wahrheit geweihten Lebens so angestrengt beschäftigte.

Diejenigen aber, die entgegengesetzten Urtheils sind, mögen durch die That zeigen, dass sie über die Schelling'schen Grundlagen hinauszugehen und andere zur Erklärung der Möglichkeit und Wirklichkeit der Dinge tauglichere Principien aufzustellen im Stande sind. Denn um diese Gründlegung handelt es sich jetzt in der Philosophie in erster Reihe, und erst in zweiter um die Ausführung des Systems nach seinem ganzen Umfang auch im Einzelnen auf den ihm bereiteten Fundamenten.

Mit dem Tadel oder mit Verwerfung des aus den Principien Abgeleiteten allein, wobei der Irrthümer und Abwege allerdings gar manche möglich sind, ist es nicht gethan. An sie selbst, an die Principien, und an die Methode, durch die sie gewonnen worden, muss sich die Kritik wagen und den Nachweis liefern, dass alles, was seit Platon und Aristoteles für die Aufzeigung der wahren Principien des Seyns geschehen, und was bei Schelling im unmittelbarsten Anschluss hieran mit einem vorher noch nicht also dagewesenen Verständniss und in genialster Erweiterung und Zusammenfassung sich findet, — dass diess alles der Wahrheit und Begründung entbehre. Dann aber müsste, wenn auf solche Weise tabula rasa gemacht wäre, auch gezeigt werden, auf welchem anderen Wege ein wahrhaft speculativer Fortschritt zu erzielen, und welches die Principien seyen, mit denen man eine andere und befriedigendere Erklärung der grossen Räthsel der Welt, als die von jenen Forschern angestrebte, zu geben vermöchte. Das wirklich bereits Geleistete nur zu ignoriren, geht nicht mehr an, und ein blosses Zurückgehen auf längst überwundene Standpunkte wäre nur ein Bekennen der eigenen Ohnmacht.

Was jetzt gefordert wird, ist, um uns Schelling's Worte zu bedienen, „eine die grossen Gegenstände wirklich angreifende, nicht bloss mit Formeln sie umgehende Philosophie“ (II. 3, 8), also „eine starke Philosophie, eine solche, die mit dem Leben sich messen kann, die, weit entfernt, dem Leben und seiner ungeheuern Realität gegenüber sich ohnmächtig zu fühlen, oder auf das traurige Geschäft der blossen Negation und Zerstörung beschränkt zu seyn, ihre Kraft aus der Wirklichkeit selbst nimmt, und darum auch selbst wieder Wirkendes und Dauerndes hervorbringt.“ (Ebend. 11.)

Auf Gewinnung eines solchen, „allen Anforderungen des Geistes wie des Herzens, des sittlichsten Gefühles, wie des strengsten Verstandes“ (I. 7, 413) entsprechenden Systems war Schelling's Streben von Anfang, namentlich aber von da an gerichtet, als er die Nöthigung empfand, über sein „aus dem Criticismus herausgebildetes System“ sich zu erheben, und ihm damit die Forderung einer positiven Philosophie — gegenüber der jetzt mehr und mehr erkannten negativen — auf's Herz gefallen. (II. 3, 86.) Sobald jedoch die positive Philosophie

gefunden und in ihrem allgemeinen, wie in ihren besonderen Theile zur Ausführung und zu einem wenigstens vorläufigen Abschluss gelangt war, kehrte Schelling von neuem zur negativen oder rationalen Philosophie zurück, um sie erst jetzt — jener gegenüber — in ihrer vollen Reinheit darzustellen. Denn „es war unmöglich, dass die Philosophie sich zur reinen Negativität entschliessen konnte, ehe die positive Philosophie gefunden war.“ (II. 3, 84—85.) Und wie allein erst die recht verstandene negative Philosophie die positive herbeiführte, so war umgekehrt die positive Philosophie erst gegen die recht verstandene negative möglich. (Ebend. 80.) Ja, „die positive Philosophie konnte nicht gefunden, nicht entwickelt werden ohne entsprechende Fortschritte in der negativen“ (ebend. 89—90), obschon diese auch in der neuen Steigerung, die sie durch Schelling erfuhr, ihrem Fortbildner noch lange nicht genügte, da er nur zu wohl wusste, dass die Architektonik dieses Gedankenbaues in vollkommener Ausführung, besonders der zahllosen Einzelheiten, deren sie fähig ist, ja die sie fordert, nicht das Werk Eines Menschen, Eines Individuums, ja nicht einmal Eines Zeitalters seyn könne. (Ebend. 90.)

In der That begegnen uns in dem letzten Werke Schelling's, in seiner reinrationalen Philosophie, so viele grosse und tiefe Fragen, dass auch mit unserem jüngsten Versuche, die Potenzen- oder Principienlehre desselben zum allgemeineren Verständniss zu bringen, und hierdurch die Bedeutung seiner Metaphysik in's rechte Licht zu stellen, noch lange nicht Allem Genüge gethan ist. Eine Reihe der schwierigsten Probleme, über welche daselbst mehr nur tiefsinnige und geistvolle Andeutungen, als wirkliche Ausführungen gegeben sind, harren noch der Erklärung, und Schelling selbst bemerkt, an einer Stelle (II, 1, 498): er wisse wohl, welche Zumuthung für viele selbst im Denken nicht Ungeübte in den vorausgegangenen Andeutungen liege. Aber so wohlfeil, als die Meisten meinen, fügt er hinzu, werde dem Menschen die Wahrheit überhaupt nicht geboten, und man ergebe sich dem Denken nicht, um schwach, sondern um stark zu seyn, nicht um bloss das mit Händen zu Greifende auf sich zu nehmen, das Wunderliche und Verborgene aber als eine für den Verstand zu schwere Last abzuwerfen.

Und nicht geringere Schwierigkeiten treten uns auch in der positiven Philosophie entgegen. Denn wir leben, wie Schelling schon in

seinen „Weltaltern“ (I. 8, 203—206) sich ausgesprochen, nicht im Schauen, unser Wissen ist Stückwerk, d. h. es muss stückweise nach Abtheilungen und Abstufungen erzeugt werden, und hindurchgehen durch Dialektik muss alle Wissenschaft. „Eine andere Frage aber ist, ob nie der Punkt kommt, wo sie frei und lebendig wird, wie im Geschichtschreiber das Bild der Zeiten, bei dessen Darstellung er seiner Untersuchungen nicht mehr gedenkt? Kann nie wieder die Erinnerung vom Urbeginn der Dinge so lebendig werden, dass die Wissenschaft, da sie der Sache und der Wortbedeutung nach Historie ist, es auch der äusseren Form nach seyn könnte, und der Philosoph, dem göttlichen Platon gleich, der die ganze Reihe seiner Werke hindurch dialektisch ist, aber im Gipfel und letzten Verklärungspunkt aller historisch wird, zur Einfalt der Geschichte zurückzukehren vermöchte? Unserm Zeitalter schien es vorbehalten, zu dieser Objektivität der Wissenschaft wenigstens den Weg zu öffnen.“ Weit entfernt daher von dem Glauben, die objektive Darstellung der Wissenschaft schon vollends erreicht zu haben, war Schelling vielmehr der Ansicht, dass es sich vorerst nur darum handle, sie vorzubereiten. „Vielleicht“, so lauten die bescheidenen Schlussworte seiner Einleitung zu den „Weltaltern“, „vielleicht kommt der noch, der das grösste Heldengedicht singt, im Geist umfassend, wie von Sehern der Vorzeit gerühmt wird, was war, was ist und was seyn wird. Aber noch ist eine Zeit des Kampfs. Noch ist des Untersuchens Ziel nicht erreicht. Nicht Erzähler können wir seyn, nur Forscher, abwägend das Für und Wider jeglicher Meinung, bis die rechte feststeht, unzweifelhaft, für immer gewurzelt.“

Wie es sich aber auch mit der Zukunft dieser höchsten Wissenschaft und Weisheit verhalte, Eines steht fest: zum wahren System kann nur die wahre Methode verhelfen, und wie in jenem der lebendige Zusammenhang das erste Erforderniss ist, so kann diese nicht ohne wirklichen, wahren Fortschritt zu einem Ziele, das auch des Erreichens werth ist, gelangen. Dass es Schelling geglückt, eine solche Methode durch den Begriff des Processes zuerst in die Philosophie einzuführen, dass er es war, der stets wieder von neuem und mit immer grösserem Nachdruck darauf hinwies, dass die Bewegung das Wesentliche in der Wissenschaft, und die Natur wahrer Wissenschaft nur im Fortschreiten

bestehe, haben wir bei mehr als Einer Gelegenheit, insbesondere in unseren letzten akademischen Abhandlungen, ausführlichst gezeigt und hervorgehoben.

Doch will es uns bedünken, dass von vielen Seiten auch nicht entfernt noch die grosse Bedeutung dessen erkannt und gewürdigt sey, was Schelling unter jenem Fortschreiten versteht, und was ihm allein Princip desselben ist. Denn Princip der Philosophie ist, wie er schon in seinen Erlanger Vorträgen v. J. 1821 ausdrücklich bemerkte, nicht das, was etwa nur im Anfang Princip ist und dann aufhört es zu seyn, sondern was überall und immer, was im Anfang, Mittel und End' gleicherweise Princip ist, was also durch alles — durch alle Momente des Systems — geht. „Ferner hat man sonst wohl auch unter Princip einen obersten Satz verstanden. Da man nämlich die Philosophie nur als eine Kette von aus einander folgenden Sätzen betrachtete, stellte man sich vor, dass es einen obersten Ring in dieser Kette geben müsse — einen ersten Satz, aus welchem sodann ein zweiter, aus diesem wieder ein dritter folgt u. s. f. So hatte Cartesius als obersten Grundsatz sein: *Cogito ergo sum*. Fichte: Ich bin ich. Allein in einem lebendigen System, das nicht eine Folge von Sätzen ist, sondern von Momenten des Fortschreitens und der Entwicklung, kann von einem solchen obersten Satze nicht die Rede seyn.“ (I, 9, 215—16.) Ueberhaupt „lässt sich in der Philosophie nichts als reiner fertiger Satz hingeben: nur allmählich lässt sich der vollständige Begriff erzeugen.“ (Ebend. 234.)

So allein auch lässt sich „die ursprüngliche *ἀναστασία* des menschlichen Wissens“ (ebend. 214), „der innere Widerstreit, gleichsam das *bellum intestinum* in demselben (ebend. 208) und jener Kampf, der in allen möglichen Richtungen schon hervorgetreten und noch fortwährend in den verschiedenen Systemen zu Tage liegt, zum endlichen Ausgleich bringen — nicht dadurch, dass diese sich widerstreitenden Systeme einander „vertilgen“, sondern dass sie „zusammenbestehen“, wie die verschiedenen Systeme in einem Organismus, und durch dieses ihr Zusammenbestehen eine Ansicht erzeugen, die über allen einzelnen liegt, die gesunde Ansicht, bei der der Mensch sich wohl fühlt, wie im gesunden menschlichen Körper alle Differenzen der Organe und Functionen in Ein untheilbares Leben sich auflösen, dessen Empfindung Wohlseyn

ist.“ (Ebend. 213.) Im Gegensatze zu allem Einheits- und Zusammenhanglosen ist also das wahre Wissen „Cohärenz“. (Ebend. 244.)

Wo aber wirklicher Zusammenhang, da ist auch Abgeschlossenheit. Und nur diejenige Philosophie, in der Anfang und Ende lebendig in einander greifen, die es zu einem bestimmten Abschluss gebracht hat, sey dieser nun ein negativer oder positiver, welcher letztere allerdings der Natur der Sache nach nur ein relativer, nie ein absoluter (II. 1, 133) seyn kann, — nur eine solche Philosophie kann sich einer systematischen Erkenntniss rühmen. Denn alle „Weisheit“ sagt Schelling, „setzt Erkenntniss des wahren Endes voraus. Aber ohne Erkenntniss des Anfangs gibt es auch keine Erkenntniss des Endes. Weisheit setzt also eine vom wahren Anfang bis in's wahre Ende hinausgehende Erkenntniss voraus.“ (II. 3, 202.)

Und bis zu diesem Ende ist auch Schelling in seiner negativen wie positiven Philosophie, die nur ein unzertrennliches Ganzes bilden, zuletzt noch hindurchgedrungen, mag auch die Ausführung des Systems im Einzelnen, wie jedes Menschenwerk, nach der einen oder andern Seite hin noch so unvollkommen und der Ergänzung, Berichtigung und Weiterbildung bedürftig seyn. Jedenfalls, wenn ein Mann, dem lange schon vor einem Lustrum es gelungen, „ein neues Blatt in der Geschichte der Philosophie aufzuschlagen“ (II. 4, 359), nach unausgesetzter Forschung noch kurz vor seinem Tod sich dahin äussern konnte: „dass ihm gerade das zuletzt Gefundene das Frühere vollends bis zur Unerschütterlichkeit bestätigt, und bewiesen habe, dass die lebendige Wurzel getroffen worden, da, was im Princip falsch oder mangelhaft sey, sich nicht entwickeln könne“¹⁾, — wenn ein solcher Mann, dem „Erkenntniss der Wahrheit mit völliger Ueberzeugung“ (ebend. 365) über alles ging, das „Facit“ seines jahrelangen tiefeindringendsten Philosophirens zieht, verlohnt es sich wohl, die Wege, die er gegangen, ihm nachzuwandeln und nicht eher zu ruhen, bis man einen Geist von dieser Grösse wahrhaft verstehen gelernt.

Vergessen wir jedoch nicht, was Schelling einst schon in seinem Sendschreiben an Eschenmayer (I. 8, 188) diesem zu bedenken gegeben:

1) M. s. meine Denkrede auf Schelling v. J. 1855. S. 42.
Abh. d. I. Cl. d. k. Ak. d. Wiss. XI. Bd. I. Abth

dass, wie er sein Gedankensystem nicht in Einem Tage erfunden habe, auch seine Ansichten, nach ihrem ganzen Zusammenhang, nicht in Einem Tage begriffen werden können. So auch namentlich wird die frühere Schelling'sche Philosophie nicht zum wahren Verständniss zu bringen seyn, ehe die letzte Entwicklung derselben völlig begriffen worden, da nur, wie auch in allem organisch Werdenden (II. 2, 280), am Ende einer Entwicklung deren ganze Genesis und somit auch ihre ersten Anfänge an's Licht treten, wie hinwieder durch diese erst das Spätere in seinem ganzen Zusammenhange klar wird. Aus diesem Grunde haben auch wir uns von Anbeginn die Aufgabe gestellt, zunächst an die Erklärung des Schelling'schen Systems in seiner letzten Entwicklung zu gehen, und eine Seite desselben nach der andern zur möglichst lichtvollen Darstellung zu bringen.

Auch die gegenwärtige Abhandlung, deren Materie wohl eine der wichtigsten ist, ja die für jede Philosophie entscheidenste, ist vorzugsweise hiezu bestimmt. Es ist die Unsterblichkeitslehre Schelling's in ihrer letzten Entwicklung, die wir in ihrem Zusammenhang mit früheren Darstellungen derselben von Seite dieses Forschers des näheren in's Auge fassen wollen, um uns ihre ganze Bedeutung klar zu machen.

Dass die Unsterblichkeitsfrage gewissermassen der Prüfstein eines jeden Systems ist in Absicht auf das, was es für die Erklärung der Welt und die Bedeutung des Menschen in ihr zu leisten vermag, dürfte wohl kaum zu leugnen seyn. Zwar wäre es geradezu verkehrt, irgend ein System bloss nach seinen Resultaten beurtheilen zu wollen, wogegen sich Schelling schon in seiner frühesten Schrift: „Vom Ich“ (I. 1, 156) mit den Worten erklärte: es stehe der Philosophie übel an, das Urtheil über die Principien durch vorangehende Aufzählung der Resultate zu bestechen, was sodann auch später in der Berliner Antrittsrede seinen Ausdruck an der Stelle (II. 4, 364) fand, wo es heisst: „Gewiss ich werde keine Philosophie von Seiten ihrer letzten Ergebnisse angreifen, was ohnediess nicht leicht ein philosophischer, die ersten Begriffe zu beurtheilen fähiger Mann thun wird.“ Und wer müsste nicht unbedingt ihm hierin beistimmen und noch ausserdem einsehen, dass auch die Geist und Herz befriedigendsten Ergebnisse als solche — als strengwissenschaftliche Ergebnisse — am Ende doch nur auf Schein beruhen können,

und höchst ungenügende gar oft bei Denkern sich finden, denen wenigstens Redlichkeit und Consequenz der Forschung nicht abzusprechen und, wie z. B. einem Spinoza, die höchste Achtung nicht zu versagen ist. Bezieht sich doch gerade auf sie das Schelling'sche Wort (ebend. S. 365): „Hat einer mehr geirrt, so hat er mehr gewagt; hat er sich vom Ziel verlaufen, so hat er einen Weg verfolgt, den die Vorgänger ihm nicht verschlossen hatten.“

Immer also werden es die Ausgangspunkte einer Forschung seyn, an welchen die wahre wissenschaftliche Kritik sich vor allem zu erproben hat. Aber nichts desto weniger wird der Schluss berechtigt seyn, dass eine Philosophie, die zu monströsen Resultaten, zu Resultaten gelangt ist, die „alle das menschliche Leben zusammenhaltenden Ueberzeugungen“, also ganz insbesondere die religiösen und sittlichen, geradezu aufheben, — dass eine solche Philosophie „auch in ihren Principien nicht richtig seyn könne.“ (Ebend. 363.) Denn tief ist die Ueberzeugung in der Menschenbrust gegründet, dass jede, auch die scharfsinnigste Lehre, die alle Grundlagen der Sittlichkeit zerstörte, wie nicht minder diejenige, die in entschiedener Irreligion endete, „in ihrer Wurzel schon unverständlich wäre, und dass umgekehrt gerade das, was der höchste Verstand erkennt, seinem innersten Wesen nach sittlich und mit allen sittlichen Forderungen übereinstimmend seyn müsse.“ (II. 3, 199—200.) Eine irreligiöse Lehre aber verdiente gar nicht den Namen Philosophie, obschon selbst die positive Philosophie den Titel einer religiösen Philosophie zurückweisen muss, weil eben durch sie erst der wahre Begriff und Inhalt der Religion gefunden werden soll. (II. 3. 134.)

Auch in Ansehung der Unsterblichkeitsfrage „könnte nur tiefe Un- erfahrungheit sich einbilden, dass die Welt bereit sey, jedes Resultat, das man ihr als Ergebniss gründlicher und strenger Wissenschaft versichert oder darstellt, jedes Resultat ohne Unterschied sich auflegen zu lassen.“ (II. 4, 363.) Wohl wissen wir, dass der Geist der Verneinung auf jene Frage mehr als Eine Antwort längst gegeben. Aber je entschiedener die Verneinung war, desto mehr erwachte das Bedürfniss und das Verlangen nach einer anderen und zwar positiven Behandlung der Frage. Indess auch eine solche Behandlung, wenn sie keine wahrhaft wissenschaftliche ist, kann wenig fruchten, und am allerwenigsten ist mit

„blossen Flügen der Einbildungskraft“, oder „einem gewissen leichttherzigen Reden von Unsterblichkeit der Seele, bei dem sich Schriftsteller und Publikum gleich sehr zu gefallen scheinen“ (I. 9, 7), etwas gewonnen. Ueber die bisherige Dürftigkeit und Unzulänglichkeit der Wissenschaft auf diesem Gebiete kann leider kein Zweifel seyn. „Wo aber“, sind Schelling's Worte (ebend. 7—8), „die Wissenschaft verstummt in Dingen, die dem Menschen die wesentlichsten sind, da muss das Volk wohl sich selbst helfen. Wie weit ist es in der Bestimmtheit der Denkart vor den Gelehrten voraus! Ihm konnten unsere moralischen und andere Beweise für die Unsterblichkeit der Seele nicht genügen. Der gemeine Verstand begreift, dass der wahre Grund, der ihn von irgend einem Daseyn überzeugt, ihm nothwendig zugleich von der Beschaffenheit desselben Kenntniss gewähren muss, und dass jeder, bei dem diess nicht der Fall ist, nicht der wahre und natürliche, sondern nur ein ersonnener, künstlicher seyn kann. Aber auch jetzt“, fährt Schelling fort, „gilt von den Gelehrten, was schon vor Zeiten gegolten. dass sie den Schlüssel der Erkenntniss weggeworfen haben, und selbst nicht hereinkommend den andern wehren, die herein wollen. Sogar die letzte Zuflucht, die dem Volk blieb, die zu den Wahrheiten der Offenbarung, wird ihm dadurch genommen, dass die Lehrer von diesen entweder einen bloss buchstäblichen oder nur einen allgemeinen moralischen Sinn haben.“

Nicht gleichgültig kann es daher seyn, wie sich die Wissenschaft zu dieser Frage verhält, am allerwenigsten in einer Zeit, in der „die moralischen und geistigen Mächte, durch welche die Welt, wenn auch bloss gewohnheitsmässig noch zusammengehalten worden, durch die fortschreitende Wissenschaft längst untergraben sind,“ und selbst die früher „als unantastbar betrachteten Wahrheiten keine Stelle mehr im Bewusstseyn finden.“ Woraus übrigens Schelling nur das unabweisliche Bedürfniss folgert, „sich der das menschliche Leben zusammenhaltenden Principien auf eine neue Art bewusst zu werden.“ Denn „nicht jene Wahrheiten“, fügt er hinzu, „sondern das Bewusstseyn, in dem sie, wie man sagt, keine Stelle mehr finden, ist das Veraltete und soll einem erweiterten Bewusstseyn Platz machen. Der Uebergang zu diesem Bewusstseyn kann aber nicht geschehen ohne Störung, ja selbst eine momentane Aufhebung des früheren Zustandes; in dieser allgemeinen Er-

schütterung wird eine Zeit lang nichts Festes mehr seyn, an das man sich anschliessen, auf das man bauen könnte; die schönen und beglückenden Illusionen einer vergangenen Zeit verschwinden vor der unerbittlichen reinen Wahrheit, die man in allen Verhältnissen, in allen Einrichtungen des Lebens fordert und allein noch will, und zwar um jeden Preis, auch um den schmerzlichsten.“ (II. 3, 9—10.)

Wenn es aber irgendwo noth thut, sich alter Wahrheiten „auf eine neue Art bewusst zu werden“, so ist es auf dem hier in Rede stehenden Gebiete, wo nichts mehr von dem Früheren zu ihrer Wiedergewinnung ausreicht. Und doch hängt an diesem Gewinne alles; denn von da an, als dem menschlichen Geist die Aussicht auf eine Existenz über diese Zeitlichkeit hinaus völlig geraubt wäre, als die Lehre von dem alleinigen Bestand und Werth des Diesseits zum allgemeinen Wissens- und Glaubensartikel würde, brächen alle Fundamente eines höheren, noch wahrhaft menschlichen Lebens zusammen, und unser ganzes Geschlecht sänke zurück auf noch viel tiefere Stufen, als jene, die der christlichen Erhebung vorangegangen. Niemand wohl auch ist, wie wir schon bei einem andern Anlasse (in der Denkrede auf Schelling S. 9—10) in ähnlichem Sinn uns ausgesprochen, Niemand ist, und sei er selbst der an Wissen und Gelehrsamkeit reichste, der nicht alles, was er weiss, ja wenn er nur einigermaßen aus dem Taumel der Welt schon zu sich gekommen, selbst alle Schätze derselben sogleich und unbedenklich dahingäbe gegen die einfache Gewissheit und vollkommene Ueberzeugung von einer persönlichen Fortdauer nach dem Tode. Ja, selbst wenn irgend ein Leugner derselben in seinem Geistesdünkel und Hochmuth jener unschätzbaren Ueberzeugung ganz und gar entbehren zu können sich überredete, — einmal gewiss, wenn anders noch ein Funke besseren Gefühls in ihm, schlägt auch für ihn die Stunde, in der es ihm nicht gleichgültig seyn mag, was aus den Lieben wird, an deren offenem Grab er steht, oder was mit ihm selbst in den letzten Augenblicken seines Daseyns vorgeht. Die ganze Geschichte der Philosophie gibt Zeugniß davon, wie angelegentlich die Unsterblichkeitsfrage von jeher den menschlichen Geist beschäftigte. Und „in welchem Grade schon im Alterthum die Seelenunsterblichkeit, und nicht nur diese im Allgemeinen, sondern der Zustand des künftigen Lebens Gegenstand philosophischer

Forschung geworden war, würde schon allein der platonische Phädon beweisen.“ (II. 3, 493.)

Höchst merkwürdig übrigens bleibt, dass auch schon damals der philosophischen oder rationalen Unsterblichkeitslehre eine im Wesentlichen mit ihr übereinstimmende positive in der Lehre der Mysterien zur Seite ging (II. 3, 494), und dass nach allen Ueberlieferungen die Wirkung derselben auf die Gemüther eine so überaus mächtige und wunderbare war, dass sich nur diejenige damit vergleichen lässt, die der christliche Glaube auf die von ihm ganz durchdrungenen Geister noch jetzt zu üben vermag. Denn die Meinung, dass durch die Mysterien allein die Furcht vor dem Tode vollkommen beschwichtigt werde, war eine allgemeine. (Ebend. 494.) Und wenn es wahr ist, dass „die Mysterien gleichsam vorausnahmen, was kein Aug gesehen, kein Ohr gehört, was nur diejenigen sehen, welche sterben“ (ebend.): wenn nach übereinstimmender Beschreibung „ein wahrer Himmel es war, in dem sich die Eingeweihten befanden“ (ebend. 451), und die höchste Stufe der Einweihung, *ἐποπτεία*, ein Zustand der allerhöchsten Seligkeit war und zwar keiner blossen Seligkeit in Gedanken, dergleichen wohl auch der wahrhafte Philosoph empfindet, sondern einer wirklich erfahrenen und reell empfundenen Seligkeit (ebend. 448, 450—51), — so stehen wir hier vor einem grossen, bis zur Stunde noch ungelösten Räthsel, zu dessen Lösung auch Schelling in seiner tiefsinnigen Auffassung und Erklärung der Mysterien lediglich erst Andeutungen gegeben.

Gelänge es der Philosophie auch nur annäherungsweise, die Furcht vor dem Tode also zu beschwichtigen, wie diess die Wirkung der Mysterien war, und wohin nach Platon auch die wahre Weisheit führen soll (denn durch sie müsse das Kind in uns immerfort beschworen und wie mit Zaubergesängen geheilt werden, bis es von der Todesfurcht frei sey), oder — was ihr noch zu ganz anderem und höherem Verdienst gereichte — wäre sie im Stande, den positiven Aussichten in die Ewigkeit, die das Christenthum der Menschheit eröffnet, eine wahrhaft befriedigende Entwicklung und Begründung auch auf speculativem Wege zu geben, dann wäre wohl ihre schönste Zeit erschienen, die Zeit, die Schelling vorausverkündete, „wo der Mensch, wie er allmählich sich zum Herrn aller ihm zugänglichen Naturkräfte gemacht hat, auch die Kette ge-

funden, durch die sie an die höhere Welt geknüpft sind; wo das Tiefste und das Höchste wirklich sich vereinigt und über die verschiedenen, disparat, ja zum Theil entgegengesetzt scheinenden Theile des menschlichen Wissens der Geist allseitiger Vermittlung wie ein Balsam sich ausgiesst, der zuletzt auch die verborgensten Wunden heilt, die der menschliche Geist im eifrigen Ringen nach Licht und Wahrheit sich selbst geschlagen, und aus denen zum Theil unsere Zeit noch blutet.“ (I. 9, 476. II. 3, 10—11.)

Könnte aber die Wissenschaft nimmermehr dahin gelangen, dann wäre wahrlich ein fester Glaube mehr werth, als ein eingebildetes, grundloses Wissen ohne solchen Glauben, abgesehen davon, dass überhaupt ein Wissen ohne allen Glauben unmöglich ist. Denn „zu allem gehört Glauben, zum Kleinsten wie zum Grössten.“ (I. 9, 104.) Selbst derjenige, für den allein die Sinnenwelt noch Wirklichkeit hat, lebt ja im Glauben an sie, obschon sein Glaube nur ein blinder (m. vgl. I, 10, 406) ist, weil er nicht einsieht, was die äussere Wirklichkeit voraussetzt und wie sie allein möglich. Und auch die Wissenschaft fängt mit Glauben an, nämlich mit dem Glauben an ein Wissen, an ein erreichbares Ende, und in dem erreichten, zur Ruhe gekommenen Wissen erweist sich jener Glaube, so dass in diesem Sinne, wie Schelling (II. 4, 15) sagt, „der Gläubigste der Wissendste und umgekehrt der am meisten dem Wissen Vertrauende der Gläubigste ist.“

Aber freilich zum Ergreifen und Annehmen auch der letzten Erkenntniss gehört, dass „man ein Herz zu ihr fasse; denn ein Herz gehört allerdings dazu wegen der Ueberschwänglichkeit des Gegenstandes.“ (II. 4, 16.) Nach dem bekannten Worte Platon's, dass der Affekt des Philosophen das Erstaunen (*τὸ θαυμάζειν*) sey, kann die Forschung nicht auf das bloss als nothwendig Einzusehende beschränkt seyn, sondern muss vielmehr den Trieb empfinden, von dem, was sie als nothwendig einzusehen im Stande ist, und was insofern kein Erstaunen erregt, zu dem fortzuschreiten, was ausser und über aller nothwendigen Einsicht liegt; sie wird sogar keine Ruhe finden, eh' sie zum absolut Erstaunenswerthen fortgeschritten ist. (II. 4, 12—13.) Will man diesen Fortschritt nicht, dann bleibt nur jener Standpunkt der Wissenschaft übrig, den einst Jacobi (m. s. dessen Werke III, 30) mit

dem „Nürnberger Grillenspiel“ verglichen, das uns aneckelt, sobald uns alle seine Gänge und möglichen Wendungen bekannt und geläufig sind, das also von dem Augenblick an uns verdorben ist, als wir es ganz verstehen. (M. vgl. Schelling's Denkmal etc. I. 8, 125.) Die Welt ist aber eine Erscheinung, die alles bloss Nothwendige im menschlichen Begreifen weit übersteigt, und wenn ihr Schöpfer und Herr von sich sagt: „Ich bin nicht ein Mensch, meine Gedanken sind nicht eure Gedanken und eure Wege sind nicht meine Wege, sondern so viel der Himmel höher ist als die Erde, so sind auch meine Wege höher denn eure Wege und meine Gedanken denn eure Gedanken“, so ist, wie Schelling (II. 4, 12) hiezu bemerkt, „alles, was der Mensch in dieser Hinsicht zu thun hat, nur diess: die Enge und Kleinheit seiner Gedanken zu der Grösse der göttlichen zu erweitern.“

Das wahrhaft Staunens- und Verwunderungswerthe ist aber vorzugsweise doch nur das Geschichtliche, so hoch auch die Bedeutung des Logischen oder Rationalen, das durch jenes überall hindurchgeht, anzuschlagen ist. Wir meinen übrigens damit nicht bloss die äussere Geschichte, sondern vornehmlich die innere, die jener zu Grunde liegt, und ohne deren Verständniss auch die äussere Geschichte nicht begriffen werden kann. (II. 4, 220.) Aber hier begegnen uns grosse und unleugbare Schwierigkeiten, die nicht eher zu überwinden sind, als bis wir zu der Einsicht hindurchgedrungen, „dass es unmöglich ist, mit dem rein Rationalen an die Wirklichkeit heranzukommen.“ (I. 10, 213.) Denn obwohl man behaupten kann, dass alles Wirkliche, soweit es ein wahrhaft Wirkliches ist, am Ende auch auf irgend eine Weise vernünftig seyn müsse, so reicht doch die bloss Vernunft zur Erklärung desselben nicht aus. Denn die Welt, wie sie ist, sieht nach nichts weniger aus, als nach einem Werk der reinen Vernunft, und gar vieles ist in ihr, das keineswegs bloss Folge der Vernunft, sondern nur Folge der Freiheit seyn kann. (II. 3. 200—201.) Ueberhaupt lässt sich keinerlei Existenz aus blosser Begriffsnothwendigkeit oder reiner Vernunft einsehen. (Ebend. 172.)

Hier nun zuerst tritt die geschichtliche oder die positive Philosophie in ihre Rechte, deren Epitheton übrigens, was wohl zu beachten, sich nicht auf die Art des Wissens in ihr, sondern lediglich auf den Inhalt desselben bezieht. (II. 3, 139.) „Das wahrhaft Geschichtliche

ist mit dem Wissenschaftlichen ganz eins. Jenes aber besteht überall darin, dass man den in dem Gegenstand selbst liegenden, also den innern, objektiven Entwicklungsgrund auffindet, und man von da an bloss dem Gegenstand in seiner Selbstentwicklung folgt.“ (II. 2, 138.) Und wie an jede wahre, das Positive wirklich erklärende Theorie die Forderung ergeht, dass sie auf diese Weise an und mit dem Gegenstand selbst sich entwickle, dass sie mit ihm auf gleicher Höhe stehe, dass sie also das zu Erklärende nicht herabdrücke, herabdeute, verkleinere oder verstümmle, damit es leichter zu begreifen sey, sondern vielmehr ihre Gedanken bis zu ihm erweitere (II. 2, 137), ebenso kann sich dieser Aufgabe auch die Unsterblichkeitstheorie nicht entziehen. Auch sie verlangt eine speculativ-geschichtliche Behandlung, wie sie bis jetzt allein von Schelling geleistet worden.

Auf welches Minimum die verschiedenen Theorien seit Langem die Unsterblichkeit zu reduciren versucht haben, ist zur Genüge bekannt. An Herabdrückungen und Verkleinerungen ihres Begriffes aller Art bis zur entschiedensten Leugnung hat es nicht gefehlt. Schon Herder (m. s. dess. W. z. Rel. u. Theol. VIII, 176) hatte zu seiner Zeit gegen das leere, unbefriedigende Gerede von blosser Unsterblichkeit der Seele mit der Bemerkung, dass er nicht wisse, ob Jemand sich viel dabei denke, mit allem Nachdruck sich erklärt, und auf den ganz andern Inhalt hingewiesen, den das Christenthum dieser Lehre gegeben, hinzufügend: man könne sich nicht geistigere Gesetze der Fortdauer, des Ueberganges, der Entscheidung denken, als die einfältigste Religion entwickle. Ohne desshalb auch über das Wie unserer Fortdauer zu einer positiven Erkenntniss gelangt zu seyn, ist mit der blossen Behauptung einer Fortdauer überhaupt so viel als nichts erreicht. Selbst aber für diese Behauptung konnten auf dem bisher verfolgten Wege keine unwiderleglichen Beweise beigebracht werden, wie denn auch Schleiermacher diess ohne Rückhalt zugibt, indem er im zweiten Bande seines Werkes „der christliche Glaube“ S. 622 sagt: „die sogenannten Vernunftbeweise für die Unsterblichkeit haben wenig siegende Kraft, weil sie ohne Ausnahme auf unerweislichen Voraussetzungen ruhen. Auch ist wohl offenbar, dass die Ueberzeugung nie auf diesem Wege entstanden ist, sondern dass diese Beweise nur Uebertragungen der auf

einem anderen Wege entstandenen Ueberzeugung in eine andere Form seyn können.“

Die Hauptaufgabe wird daher von nun an seyn, die grosse Frage in ihrem ganzen Zusammenhange mit dem System der rationalen wie positiven Philosophie in's Auge zu fassen, unter Verzichtleistung auf jeden ferneren Versuch, diese Lehre durch einzelne Beweise oder abge sonderte Untersuchungen, seyen dieselben auch noch so scharfsinnig und geistreich, begründen zu wollen. Denn wie man auch fortan in der Wissenschaft es anfangen möge: „Einzelnes thut es nicht mehr, einzeln kann nichts eigentlich gewusst werden“ (II. 4, 365); und auch „bloss zufällig gefundene Meinungen“, selbst wenn ihnen eine Wahrheit zu Grunde liegen sollte, können wenig befriedigen, wesshalb es ein treffendes Wort Schelling's ist: „Was nicht in einem nothwendigen Zusammenhang an uns kommt, vermag sich nie recht in die Seele einzuwirken.“ (I, 9, 54.) Um Aufzeigung eines solchen nothwendigen Zusammenhanges war es auch dem Begründer der neuen Unsterblichkeitstheorie zu thun, zu deren Darstellung nach ihren beiden Seiten, der positiven und negativen, nach der vorausgegangenen wohl kaum überflüssigen Einleitung, wir uns nunmehr wenden.

Wir beginnen mit der positiven Lehre, als der eigentlich entscheidenden, deren erste Anfänge und Grundgedanken sich bis in die Zeit jenes grossen Ideenumschwungs zurückverfolgen lassen, der, wenn wir von den ersten ihn verkündenden noch unentwickelten Ideen in „Philosophie und Religion“ absehen, von der Erscheinung der Schrift „über das Wesen der menschlichen Freiheit“ datirt. Die Idee der Freiheit, der göttlichen wie menschlichen, war es, die in dieser Schrift zum ersten vollen Durchbruch gelangte, und durch die von nun an Jegliches erst seine wahre und tiefste Erklärung finden sollte. Und wohl nicht wundern darf man sich, dass, nachdem der von Freiheit unzertrennliche Begriff der Persönlichkeit einmal in den Vordergrund der Speculation getreten, und vollen Ernstes daran gedacht wurde, vor allem die göttliche Persönlichkeit zum wissenschaftlichen Begriff zu bringen, zugleich unabweislich das Bedürfniss erwachte, auch diejenige Lehre, welche die positivsten Aussprüche hierüber enthält, nämlich die christliche, in den Kreis der Forschung zu ziehen. Desshalb lautete schon damals gegenüber

der Behauptung, dass die Persönlichkeit Gottes unbegreiflich sey, die Erklärung dahin: dass eben von den höchsten Begriffen eine klare Vernunftseinsicht möglich seyn müsse, indem sie nur dadurch uns wirklich eignen, in uns selbst aufgenommen und ewig gegründet werden können. „Ja“, fährt Schelling fort, „wir gehen noch weiter, und halten mit Lessing selbst „die Ausbildung geoffenbarter Wahrheiten in Vernunftwahrheiten“ — obschon dieser Lessing'sche Ausdruck, wie Schelling in der Folge (I, 10, 404) bemerkte, grossen Missverständnissen unterworfen seyn möchte — „für schlechterdings nothwendig, wenn dem menschlichen Geschlecht damit geholfen werden soll.“ (I. 7, 412.)

Diejenigen freilich, deren Weltanschauung eine ganz moderne ist, können noch immer nicht begreifen, wie Schelling dazu gekommen, auf geschichtliche Grundlagen zurückzugehen, die ihnen als längst veraltete und vom Geist der Jetztzeit beseitigte erscheinen. Was ihn aber schon so frühzeitig dazu trieb, ehe er noch daran dachte, Mythologie wie Christenthum vom Standpunkte seiner positiven Philosophie zur speculativen Erklärung zu bringen, ist nirgends deutlicher ausgesprochen, als in seinen schon im Jahre 1810 in Stuttgart gehaltenen „Privatvorlesungen“ (I. 7), woselbst (463) der Begriff der Offenbarung im engeren Sinne (m. vgl. auch in den Vorl. über die Meth. d. ak. Stud. I. 5. 292, 294, 295 und in der Abh. über d. Freiheit unter anderem I. 7, 380, und was ferner in den Schriften gegen Jacobi und Eschenmayer sich hierauf bezieht) bereits als ein philosophisch nothwendiger zu erweisen gesucht wird, und in den „Weltaltern“ (aus den Jahren 1811 — 15), wo es (I. 8, 270 — 71), unter Anknüpfung an die Bemerkung, dass unsere ganze neuere Philosophie nur wie von gestern sey, im weiteren Verlaufe heisst: „Seitdem der Anheber derselben, Cartesius, den lebendigen Zusammenhang mit der früheren Bildung völlig zerrissen und die Philosophie wie ganz von vorn, als hätte Niemand vor ihm gedacht oder philosophirt, lediglich nach Begriffen seiner Zeit, aufbauen wollen, seitdem ist es nur eine zusammenhängende und folgerichtige Weiterbildung eines und desselben Grund-Irrthums, der sich durch alle verschiedenen Systeme bis in die neuesten Zeiten fortgesponnen hat. Es ist an sich verkehrt, diesen ganz modernen Massstab an das zu legen, was allen Zusammenhang mit dem letztern abgebrochen, um sich wieder mit

dem wahrhaft Alten und Aeltesten in Verbindung zu setzen. Schon an sich wünschenswerth für jeden, der über die ersten Anfänge als ein Wissender redet, ist, sich an ein irgend von altersher Ehrwürdiges, an irgend eine höher beglaubigte Ueberlieferung anzuschliessen, auf der die Gedanken der Menschen ruhen. Ruft doch selbst Platon an den höchsten Punkten und Gipfeln seiner Aussprüche gern ein aus dem Alterthum überliefertes Wort oder einen heiligen Spruch herbei! Leser oder Hörer wird dadurch schon von der nachtheiligen Meinung zurückgebracht, als wolle der Autor das alles aus dem eignen Kopf gesponnen haben und nur eine selbserfundene Weisheit mittheilen; die Anstrengung und Spannung, welche jene Meinung immer hervorruft, löst sich in die ruhige Stimmung auf, die der Mensch immer empfindet, wenn er einen Grund unter sich weiss, und die der Forschung so vortheilhaft ist. Doppelt wünschenswerth ist eine solche Anschliessung dem, der keine neue Meinung aufdringen, sondern nur die längst, wenn auch im Verborgenen, dagewesene Wahrheit wieder geltend machen will, und in Zeiten, die eigentlich alle festen Begriffe verloren haben.“ „Wo konnte ich nun“, fährt Schelling in bedeutsamster Weise fort, „diese Ueberlieferung eher finden, als in den ewig auf sich selber ruhenden, unerschütterlichen Urkunden, welche allein eine vom Anfang bis zum Ende hinausgehende Welt- und Menschengeschichte enthalten? Diess mag zur Erklärung dienen, wenn schon bisher öfters an Aussprüche jener heiligen Bücher erinnert worden, und wenn diess in der Folge vielleicht noch öfter geschehen wird. Denn wenn der Verfasser ebenso oft auf die orphischen Bruchstücke oder die Zendbücher oder indischen Schriften verwiesen, so konnte diess vielleicht als gelehrter Schmuck gelten und manchen weniger wunderlich erscheinen, als die Beziehung auf diese Schriften, zu deren vollständiger Erklärung in Absicht auf Sprache, Geschichte und Lehre alle Wissenschaft und Gelehrsamkeit der Welt zusammenwirken müsste. Denn Niemand wird behaupten wollen, dass der gegenwärtige Lehrbegriff die Reichthümer der Schrift erschöpft habe; Niemand leugnen, dass das System, welches alle Aussprüche der Schrift erklärte und in vollkommenen Einklang brächte, noch nicht gefunden ist. Eine Menge höchst sinnschwerer Stellen muss noch immer im

Dunkel gelassen oder zurückgesetzt werden. Darum findet man in unseren Systemen die hervorragendsten Lehrpunkte, aber starr dogmatisch hingestellt, ohne innere Verknüpfung, die Uebergänge, die vermittelnden Glieder, die sie doch allein zu einem verständlichen Ganzen machten, das nicht mehr blinden Glauben forderte, sondern die freie Zustimmung des Geistes wie des Herzens erhalten würde. Es fehlt mit Einem Wort an dem inwendigen (esoterischen) System, dessen Weihe ganz besonders die Lehrer haben sollten.“

Ob es Schelling später gelungen, dieses esoterische System „an die Stelle einer verdampften Theologie“ zu setzen, und zwar als ein solches, das von der freien Luft der Wissenschaft durchweht und darum allen Stürmen gewachsen seyn sollte, als ein System, das die im Christenthum von Anfang enthaltenen, so viele Jahrhunderte wie in einem Schrein verschlossenen Schätze zu allgemeiner Geltung und Erkenntniss brächte, das mit der Offenbarung sich nicht beschäftigte, um sie nur wieder in Philosophie, d. h. in das, was unabhängig von ihr schon gewusst ist, aufzulösen, was ein der Philosophie unwürdiges Treiben wäre, da sie vielmehr immer auf Erweiterung des menschlichen Wissens bedacht seyn solle (I. 10, 400 — 401), — ob ihm diess in alle Wege gelungen, ist eine Frage, die Jeder, der Philosoph wie der positive Theolog, von seinem Standpunkt aus beantworten mag. Aber Niemanden kann es gestattet seyn, die Reinheit und Energie der Forscherabsicht, die diesen Geist beseelte, bloss darum zu verdächtigen, weil derselbe ausser der reinen Vernunftreligion auch noch eine andere — eine positive nicht bloss für möglich, sondern für gefordert hielt und da, wo er sie fand, auch zur Vernunft Einsicht, d. h. zum Begreifen wenigstens der Möglichkeit der Verhältnisse, auf denen ihre Hauptlehren beruhen (I. 10, 404 — 405), zu bringen suchte.

Jedenfalls ist ihm dieses sein frühes Vertiefen in das unter allem Forschungswürdigste, in das nämlich, was ganz vorzugsweise die Menschen innerlich vereint, und worin Tausende und zum Theil die Besten ihrer Zeit die höchste Weihe des Lebens von jeher erkannt (I. 8, 369), auch in der Unsterblichkeitsfrage zu Statte gekommen, und hat seinen Untersuchungen darüber jene positive Richtung gegeben, die hier allein zum Ziele führen kann.

Denn Schelling's Lehre ist keine blosse Lehre von Unsterblichkeit der Seele, sondern die Lehre von einer persönlichen Fortdauer des ganzen Menschen nach seinem wahren, innerlichen Wesen. An der Münchener Universität zuerst im Sommerhalbjahr 1829 vorgelesen und 1830 noch ausführlicher entwickelt, kehrte sie auch in den späteren Vorlesungen Schelling's dem Materiellen nach in derselben Weise wieder. Es geschah mit dessen Einwilligung, dass der Verfasser dieser Abhandlung — es sind jetzt dreissig Jahre — die Grundgedanken der Schelling'schen Unsterblichkeitstheorie in einer 1835 erschienenen Schrift veröffentlichte, die den Titel trug: „Mittheilungen aus Dr. Valentin Ernst Löscher's auserlesener Sammlung von Schriften aus dem 17. und 18. Jahrhunderte über den Zustand der Seele nach dem Tode.“ Die betreffende Stelle findet sich im zweiten Hefte dieser „Mittheilungen“ S. 175—176, und gelangte zum wiederholten Abdruck S. 24 in meiner Schrift v. J. 1836: „Ueber Carl Friedrich Göschel's Versuch eines Erweises der persönlichen Unsterblichkeit vom Standpunkte der Hegel'schen Lehre aus.“ Schelling selbst erwähnt in seiner Darstellung der reinrationalen Philosophie (II. 1, 476) dieser „nicht ohne sein Vorwissen“ geschenehen Veröffentlichung, durch welche seine Unsterblichkeitslehre zuerst in einem weiteren Kreise bekannt geworden. Was den Anlass hiezu gegeben, wird später noch zur Sprache kommen. Inzwischen sind nun Schelling's Darstellungen dieser Lehre sowohl aus letzter, wie aus früherer Zeit in der Gesamtausgabe seiner Werke erschienen, und zwar finden sich die Hauptstellen über die positive Lehre aus letzter Zeit in der 32. Vorlesung der „Philosophie der Offenbarung.“ (II. 4. 206 — 208, 210 — 217 und 221 — 222.)

Man sollte wohl glauben, dass eine Doctrin, wie die Schelling'sche, „durch die zuerst die sogenannte Unsterblichkeitslehre der abstracten Behandlungsweise entrissen worden, die man ihr in den philosophischen Schulen bis dahin allein hatte angedeihen lassen“ (II. 1, 476), schon nach ihren ersten Veröffentlichungen das allgemeinste Interesse auf sich gezogen, und bei ihrer ausserordentlichen Bedeutung die vielseitigste Würdigung gefunden habe. Leider haben wir uns hievon bisher nur wenig überzeugen können. Und selbst jetzt, nachdem der Nachlass Schelling's längst in den Händen der gelehrten Welt, fehlt es noch an jeder einlässlichen Besprechung und, wie

es scheint, auch zumeist an dem eigentlichen Verständniss der hierauf bezüglichen Schelling'schen Entwicklungen. Gestatte man uns daher, denselben in dem Nachfolgenden eine möglichst klare Auseinandersetzung zu widmen, was uns am besten dadurch gelingen dürfte, dass wir bei jedem ihrer Hauptpunkte zugleich den Zusammenhang mit früheren, fast durchgängig erst jetzt — durch den gedruckten Nachlass — bekannt gewordenen Darstellungen urkundlich nachweisen.

Unter diesen älteren Behandlungen der Unsterblichkeitslehre steht oben an das im neunten Bande veröffentlichte Gespräch „über den Zusammenhang der Natur mit der Geisterwelt“, von dem nur zu bedauern, dass es Fragment geblieben. Der Herausgeber, Schelling's Sohn, Karl Friedrich August, dessen Verlust (der Treffliche starb als Decan in Marbach am 18. Aug. 1863) für die von ihm bereits begonnene Biographie seines Vaters unersetzlich ist, bezeichnete als die Zeit der wahrscheinlichen Entstehung dieses Gesprächs — im Manuscript findet sich kein Datum — die Jahre 1816 bis 1817. Auf meine gegen den Herausgeber geäußerte Vermuthung einer früheren Abfassung schrieb mir derselbe in einem Briefe v. J. 1862: „Dass das Gespräch vor den „Weltaltern“ abgefasst worden, ist nicht wahrscheinlich, da die in demselben enthaltenen Gedanken eine längere Durcharbeitung der in den „Weltaltern“ niedergelegten Ideen über Natur und Geisterwelt voraussetzen scheinen. Nur die Möglichkeit wäre, dass der Dialog unmittelbar nach dem Tod seiner ersten Frau wenigstens in einigen Partien schon niedergeschrieben worden wäre. Diese starb im Herbst 1809. Die Stelle S. 66 der Originalausgabe (S. 97 der Separatausgabe): „O wohlthätige Hand des Todes“ etc. ist höchst wahrscheinlich eine Schilderung ihres Sterbens. Die Erinnerung an sie ist aber sicher mit dem ganzen Gespräch verbunden und in dasselbe verwoben.“

Nun sind allerdings die „Weltalter“, von denen eine Anzahl Bogen schon Ende des J. 1811 und wieder im J. 1813 gedruckt worden sind, und deren vollständigste Uebersetzung in das J. 1814 oder 1815 zu fallen scheint, ein höchst bedeutsames Glied in der Kette der damaligen Ideenentwicklung, aber ebensowenig darf übersehen werden, dass schon in den „Stuttgarter Vorlesungen“ v. J. 1809 — 1810 gerade die Hauptpunkte der Schelling'schen Unsterblichkeitstheorie auf das bestimmteste

und deutlichste sich ausgesprochen finden. Und sohin scheint uns der Annahme, für die auch der Sohn die Möglichkeit zugibt, dass der früheste Entwurf des Gesprächs aus jener Zeit stamme, da Schelling seine erste Gattin durch den Tod verloren, wohl nichts im Wege zu stehen, und zwar um so weniger, als, wie wir durch den Herausgeber wissen, in dem Nachlasse sich vier Manuscripte des Dialogs in wiederholter Umarbeitung vorfanden, wobei allerdings, wie uns der Sohn schrieb, „die Enthaltksamkeit Schelling's in Erstaunen setzen muss, der solche Schätze ruhig im Kasten liegen liess.“

Schon gleich nach dem Erscheinen des Gesprächs machten wir (Beil. z. Allg. Ztg. v. 1861 Nro. 262) auf die Bedeutung desselben mit dem Bemerken aufmerksam, dass dieses köstliche Fragment unbedenklich zu dem Tiefsinnigsten und Geistvollsten zähle, was aus Schelling's Feder geflossen. Es sey ein zweiter Phädon, von dem nicht minder, ja für die Gegenwart in noch höherem Masse, gelten dürfte, was Schelling über den Platonischen bemerkt: dass man dieses Gespräch mit einer jener Melodien vergleichen könnte, von denen Aristoteles sagt, dass sie die Seele zur Begehung der höchsten Orgien geschickt mache, oder mit einem Zaubergesang, durch den die Furcht vor dem Sterben, die in uns, wie Sokrates sagt, beständig gleichsam besprochen werden müsse, beschwichtigt und beschworen werde, oder den man einen umgekehrten Sirenengesang nennen dürfte, der, anstatt wie der Gesang der fabelhaften Sirenen in die Sinnlichkeit hinabzuziehen, uns vielmehr über sie hinaufziehe und erhebe. (II. 3, 457—458.) In der That, fügten wir hinzu, sey in dem Schelling'schen Gespräch auch der Ausdruck an manchen Stellen von bezaubernder Schönheit, und selbst das hin und wieder Absonderliche, das über einige Materien zur vorübergehenden Aeusserung gelange, könne man bei einem Dialog, an dem sich unter den Vertretern der verschiedensten Standpunkte auch eine weibliche Stimme theilnimmt, sich wohl gefallen lassen.

Der Wunsch, den wir damals zugleich ausdrückten, dass dieses Gespräch recht bald durch eine besondere Ausgabe auch dem grösseren Publikum zugänglich gemacht werde, fand, unterstützt durch eine von König Maximilian II. von Bayern ausgegangene Anregung, schon im nächsten Jahre erfreuliche Erfüllung. Wir begrüsst den (inzwischen

in einer zweiten Auflage erschienenen) Separatabdruck dieses wahren Kleinods unserer Literatur, das, aus seiner theilweisen Verborgenheit an's volle Licht gezogen, damit zum Eigenthum der ganzen gebildeten Welt geworden, (ebend. 1862 Nro. 110) mit dem Beifügen, dass es ein glücklicher Gedanke des Herausgebers gewesen, dem Fragment hier den Namen Clara vorzusetzen, was, wie er bemerkt, theils nach Analogie eines früheren Gesprächs von Schelling geschehen, theils darum, weil es seit Platon Sitte sey, dass philosophische Gespräche den Namen einer Person an ihrer Spitze tragen. In dieser wundervoll klaren und für jeden Gebildeten verständlichen Behandlung der tiefsten Probleme menschlicher Forschung, wie sie uns in dem vorliegenden Gespräch mit zauberischer Schönheit entgegentrete, — so lauteten unsere damaligen Worte weiter — stehe Schelling wirklich fast einzig da, und wenn irgend etwas dazu dienen möge, diesen Denker der deutschen Nation wahrhaft nahe zu bringen, so sey es „Clara“, die hier gleichsam als die Repräsentantin des deutschen Gemüths in seiner höchsten Innerlichkeit, gepaart zugleich mit dem verständigsten Sinn, erscheine.

Zwar das Gefühl für sich hat in der Wissenschaft nicht mitzusprechen. Es ist ein altes Wort: „Das Gefühl ist herrlich, wenn es im Grunde bleibt; nicht aber, wenn es an den Tag tritt, sich zum Wesen machen und herrschen will.“ (I. 7, 414.) Aber eben so wahr ist's, dass das Gefühl das Höchste, Herrlichste ist, was ein Mensch im Gemüth haben kann, und was er über alles schätzen soll. Es ist das, mit und in welchem er alles auswirken soll, wesshalb auch der grösste Geist ohne Gemüth unfruchtbar bleibt und nichts zeugen oder erschaffen kann. (I. 7, 466.) Dessenungeachtet aber muss der wahre Forscher, wie Schelling sagt, sobald er auf Hervorbringung genau-wissenschaftlicher Einsicht geht, nur wünschen, vor der Hand auch die tiefsten Empfindungen zum Schweigen zu bringen. „Er wird nichts der Neigung, nichts wenn auch noch so gerechter Sehnsucht zugeben, den Ernst der Wissenschaft mit der Höhe des Gegenstandes steigernd, nur fragen, was sich wissenschaftlich einsehen lasse, und sich selbst verleugnen um des unschätzbaren Gewinns einer unverlierbaren Wahrheit willen. Das tiefste Gefühl findet allein in der nicht mit ihm sich vermischenden Wissenschaft volle Bestätigung; ein Gemisch aus beiden

wird von beiden verschmäht. Nur mit Glaube, Liebe und Hoffnung hofft er sich nie im Widerspruche zu finden; und nie wird er, was wirklich von ihnen eingegeben ist, darum geringschätzen, weil es sich wissenschaftlich nicht rechtfertigen lässt, indem wir vielleicht mit dem Dichter annehmen dürfen, dass in jenen heitern Räumen jedem schönen freundlichen Gefühl Wort gehalten wird. Aber, obgleich das innere, heilige Wesen, das allen Werken der Wissenschaft und Kunst die letzte Verklärung ertheilt, sind sie zu inniger Natur, um als sichtbares Princip der einen oder andren zu erscheinen.“ (I. 9, 9.) Und nur mit anderen Worten kehren dieselben Gedanken auch in „Clara“ (17 — 18. I. 9, 20) wieder, wo es heisst: „Ich lasse der Wärme jedes schönen Herzens Gerechtigkeit widerfahren, nur hüten wir uns, die Eingebungen unseres Gefühls, die Erfindungen unserer Sehnsucht in allgemeine Wahrheiten umprägen zu wollen; dann ist keine Grenze mehr. Das finstere, wüste Gemüth hat gleiches Recht mit dem heiteren und geordneten, und wir wissen, welche Ungeheuer aus diesem Trieb, Geschöpfe einer ungerichteten Sehnsucht oder einer wilden Einbildungskraft zu verwirklichen, entsprungen sind.“ Aus welchem Grunde sich Schelling (I. 9, 6. 20) auch so nachdrucksam gegen jedes Wissen erklärt, das nicht reine Entwicklung aus dem Gegenwärtigen, Wirklichen ist, und ein solches geradezu ein überfliegendes nennt, das nur zu Schwärmerei und Irrthum führen müsse. „Nur die geordnetsten Gemüther sollten sich desshalb“, was Schelling ganz besonders betont, „mit der Frage nach einem zukünftigen Leben beschäftigen, nur heitere Gemüther jenen Regionen der ewigen Heiterkeit und Stille sich nähern. Keiner sollte sich dieser Untersuchung weihen, der nicht in der gegenwärtigen Natur einen festen und unverlierbaren Grund gewonnen, darauf er seine Gedanken aufführt. Nur wer das jetzige Leben begriffen, sollte vom Tode und einem zukünftigen reden.“

Doch kehren wir nach dieser Digression wieder zu unserer eigentlichen Aufgabe zurück, und wenden wir uns zuvörderst zu der Grundanschauung, auf welcher die Schelling'sche Unsterblichkeitslehre ruht, die sich hier freilich mehr nur in Kürze andeuten, als ausführlich entwickeln lässt, da diess lediglich durch Darstellung des positiven Systems in seinem ganzen Zusammenhang geschehen könnte.

So viel leuchtet nun zunächst ein, dass, wenn es in Ansehung unserer Fortdauer nicht gelingt, die Nothwendigkeit einer in sich abgeschlossenen Succession bestimmter Zustände zu erweisen, der Begriff dieser Fortdauer jedes positiven Inhalts entbehrt. Zugleich ist mit dem Begriffe einer solchen Succession der eines stufenweisen Fortschritts verknüpft, der, wenn er nicht ein sinnloser, ein *progressus in infinitum*, seyn soll, unerlässlich einen Ausgangs-, Durchgangs- und Endpunkt, einen *terminus a quo, per quem* und *ad quem*, voraussetzt. Einmal aber ein solches Fortschreiten angenommen, wird dasselbe auch nicht anders zu denken seyn, als dass es sich dabei um etwas handelt, das noch nicht ist, was es seyn soll; denn wäre schon diess gesetzt, dann wäre überhaupt keine Bewegung und keinerlei Fortschreiten nöthig. Also nur etwas Nichtseynsollendes kann uns den Gedanken nahe legen, ja uns geradezu nöthigen, eine Frage an die Zukunft zu stellen, da wir in letzter Instanz vernünftiger Weise doch überall nur das Seynsollende wollen können. Und hier tritt uns denn für unsere Frage vor allem die Thatsache eines Nichtseynsollenden entgegen, von dem uns der gegenwärtige Zustand des Menschen und sein Verhältniss zur Natur das unwidersprechlichste Zeugniß gibt. An diese nicht zu leugnende Thatsache knüpft sich aber, da der forschende Geist bei ihr nicht stehen bleiben kann, sogleich die weitere Frage, warum denn in der Welt überhaupt ein Nichtseynsollendes, ein Irrationales, warum nicht lautere Vernunft, und in welcher Stellung der Mensch diesem Nichtseynsollenden gegenüber sich befinde. In der Antwort hierauf — wer müsste diess nicht zugeben — liegt im Grunde die Quintessenz aller Weisheit der Welt. Und die ganze positive Philosophie Schelling's bewegt sich um die Lösung dieser schwierigsten aller Fragen, welche schon in „Philosophie und Religion“ durch die Lehre von einem Abfall von dem Absoluten und der relativen Absolutheit der Creatur vorbereitet worden war, und deren erster entschiedener Inangriffnahme wir in der Abhandlung „über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände“ begegnen. Denn was damit zusammenhängt, ist zu allererst die Frage nach dem Ursprung des Uebels und des Bösen in der Welt, durch deren befriedigende Lösung auch allein die Lehre von der Rechtfertigung Gottes ihre Begründung

erhalten oder, mit andern Worten, eine wahre Theodicee zu Stande kommen kann. Dass aber Gott als Schöpfer der Welt nicht auch die Ursache des Nichtseynsollenden in ihr seyn kann und darf, wenn wir uns mit dem Begriff eines höchsten und vollkommensten Wesens nicht in den unlösbarsten Widerspruch setzen wollen, ist klar. Und wenn nicht Gott als die Ursache davon sich denken lässt, so kann nur der Mensch selbst es seyn, von dem der gegenwärtige nichtseynsollende Zustand der Dinge, der nur in einem von Gott unabhängigen Grunde, in etwas, was nicht Gott selber ist, wurzeln kann, sich herschreibt.

Einen solchen von Gott unabhängigen Grund nachzuweisen, ist freilich der schwierigste Punkt in der Freiheitslehre. Aber wenn es nicht gelingt, des Menschen Freiheit „auch in Bezug auf Gott, seine innere Unabhängigkeit von ihm“ zu zeigen, ist für ihren wahren Begriff wie nichts gethan. „Das Göttliche ist zwar das Emporhebende, Schaffende des menschlichen Geistes, aber das, woraus er emporgehoben wird, ist doch ein anderes, als das Emporhebende. Es verhält sich zu Gott, wie sich die Blume zur Sonne verhält. Wie die Blume zwar nur durch die Wirkung der Sonne sich aus der finstern Erde erhebt und sich selbst in Licht verklärt, dabei aber doch immer ein von ihr seiner Wurzel nach Unabhängiges bleibt. (Dasselbe Gleichniss findet sich auch in dem Gespräch „Clara“ S. 113. I. 9, 75.) Wäre das Verhältniss des Menschen zu Gott nicht ein solches, so hätte er keine Freiheit Gott gegenüber, Er wäre wie ein Strahl in der Sonne, ein Funke in dem Feuer. (I. 7, 457—458.)

Geleitet nun von jenem tiefen Gefühl, dass nur der Mensch selbst, nicht Gott, der Urheber des Nichtseynsollenden in der Welt seyn könne, hat sich auch schon seit den ältesten Zeiten die Lehre von einer ursprünglichen Verschuldung des Menschen, von einem Abfall desselben, unter den verschiedensten Einkleidungen ausgebildet und fortgepflanzt. An dieser Vorstellung haftet jedoch in ihrem gewöhnlichen Ausdruck für die Vernunft so viel Anstössiges, Unerklärliches und Mythisches, dass man sich nicht wundern darf, wenn sie von dem Rationalismus unserer Zeit geradezu verworfen wurde. Denn es ist nicht einzusehen, auf welche Weise es möglich, dass Menschen, wie wir in der Jetztwelt sind, bei ihrem ersten Eintreten in die Schöpfung durch irgend eine

auf sich geladene Schuld einen Abfall und eine Verstossung des ganzen Geschlechts in das gegenwärtige Elend der Welt bewirkt haben sollten. Eine völlig andere Ansicht aber gewinnt die Sache, wenn dieser ganze ausserordentliche Vorgang, der in den alten Mythen und Traditionen als Selbstverschuldung des Menschen dargestellt wird, als ein universeller gefasst und in eine der gegenwärtigen Welt vorausgegangene Epoche gesetzt wird, in jenen unvordenklichen und vorgeschichtlichen Zeitpunkt nämlich, den wir uns als Schlussmoment der ersten, ursprünglichen Schöpfung zu denken haben, in welchem als letztes und höchstes Produkt — nicht der individuelle, beschränkte Mensch, wie er jetzt ist, sondern der Urmensch, der ideale Mensch, mit dem alle vorausgegangenen Momente der Schöpfung in sich concentrirenden Bewusstseyn, hervorgetreten.

Wie es zu dem Allen gekommen; kann hier selbstverständlich nicht des näheren gezeigt werden. Das hieher Gehörige ist Inhalt der Lehre Schelling's von der Schöpfung der innergöttlichen Welt, die für uns jetzt nur noch die Bedeutung einer intelligiblen hat. Denn auf die innergöttliche Welt folgte die aussergöttliche, die allein das gegenwärtige menschliche Bewusstseyn erfüllt, und die nun gleichfalls erklärt seyn will. Bei dieser Erklärung aber wird davon ausgegangen, dass, wenn jenes in den Mittelpunkt der ganzen Natur erschaffene und darum die Natur mit seinem universellen Bewusstseyn umfassende und beherrschende Centralwesen aus diesem seinem Centrum herausträte und eine von Gott unabhängige und selbstständige Bewegung versuchte, ein Umsturz dieses Bewusstseyns und eine Umwandlung desselben in ein peripherisches, individuelles Geistesleben erfolgen müsste, da der urmenschliche Geist nicht, wie Gott, der Herr des Seyns auch in seinem Heraustritt aus der Einheit ist und, wenn er denselben Schritt versucht, jene Katastrophe herbeiführt, durch welche die ganze Natur und mit ihr der Mensch auf den gegenwärtigen nichtseynsollenden Zustand zurücksinken musste. Der Grund aber, wesshalb die Gottheit diese zweite Welt zugelassen, und auch nach erfolgtem Umsturz der ersten die Hand nicht von ihr abgezogen, konnte nur in der Absicht des Schöpfers gelegen seyn, dass der Mensch die universelle Geistigkeit, Freiheit und Seligkeit, die ihm in der ursprünglichen Schöpfung ohne sein Zuthun zu Theil geworden, nun mit individuellem Bewusstseyn und mit Selbst-

ständigkeit sich erringen sollte. Und so ist denn an die Stelle des Geisteslebens, das nach der ursprünglichen Schöpferabsicht, ein mit dem Naturleben völlig harmonisches und es beherrschendes seyn sollte, ein gegenheiliges getreten, in welchem umgekehrt das natürliche Leben das vorherrschende, und das geistige nur im beständigen Kampfe mit demselben zum Durchbruch gelangt.

Es kann dieser Weltanschauung, deren Ideen hier freilich nur im allgemeinsten Umriss ohne alle sie des näheren erweisenden und erklärenden Mittelglieder entwickelt werden konnten, kaum an den verschiedensten, vielleicht sie geradezu abweisenden Beurtheilungen fehlen. Aber dass sie eine geniale und tiefsinnige, dem innersten Gefühl des Menschen entsprechende, werden auch ihre Gegner schwerlich in Abrede stellen können. Mögen diese eine andere, befriedigendere Erklärung an ihre Stelle setzen, mögen sie endlich die Brücke schlagen zu dem Uebergang von dem Absoluten zur Sinnenwelt, der nun einmal, wie Schelling schon so früh (I, 6, 38) erkannte, kein stetiger seyn kann, sondern nur durch einen „Sprung“ (eine Katastrophe) sich erklären lässt, — wir werden zu den ersten gehören, die dieselbe mit Freuden begrüßen. Nur muss die Erklärung auf den wirklichen Hergang der Dinge zurückgehen, wie diess bei der Schelling'schen der Fall ist, und muss sie die Mittel dazu durch eine eben-so rational als positiv begründete Principienlehre sich bereitet haben.

An die eben entwickelte Grundanschauung kuüpft sich nun zunächst die Schelling'sche Unsterblichkeitslehre, die übrigens gewissermassen in sich begründet und verständlich wäre, wenn sie auch nur von der — dann freilich unerklärten Thatsache ausginge, dass das gegenwärtige Leben des Menschen ein nicht seyn sollendes sey. Denn auch also läge der Schluss nahe auf eine Succession dreier Zustände, von denen der erste der unrechte Zustand, der zweite die Negation des unrechten und der dritte die Erreichung des rechten, seynsollenden wäre. (II. 4, 211.)

Doch greifen wir dieser Untersuchung nicht vor, und hören wir noch vorher, wie Schelling über die Welt, wie sie jetzt ist, sich ausgesprochen.

Schon in der Schrift über die Freiheit (I. 7, 399) und in den Stuttgarter Vorlesungen (ebend. 466) ist von der „allem endlichen Leben

anklebenden Traurigkeit, der tiefen unzerstörlichen Melancholie alles Lebens“ und „dem Schleier der Schwermuth, der über die ganze Natur ausgebreitet ist,“ die Rede. Auch sie, „die Natur traure. wie der Mensch, um ein verlorenes Gut.“ Und in den Stuttgarter Vorlesungen v. J. 1810 heisst es — nach Aufwerfung der Frage, woher die allgemeine Vergänglichkeit der Natur — da, wo von der ursprünglichen Freiheit des Menschen gehandelt und gezeigt wird, dass Er der Schluss- und Erklärungspunkt der Natur war, wo das geistige Leben eigentlich aufgehen und das natürliche als sanfte Unterlage sich jenem fügen und eben dadurch zur Beständigkeit erhoben werden sollte, nicht nur in ihm selber, sondern wegen des stetigen Zusammenhangs der Werke der Natur auch mit der übrigen Natur: „Sowie aber der Mensch, anstatt sein natürliches Leben dem göttlichen unterzuordnen, vielmehr in sich selbst das zur relativen Unthätigkeit bestimmte (das natürliche, eigne) Princip aktivirte — zur Thätigkeit erweckte, war auch die Natur wegen des nun verfinsterten Erklärungspunkts genöthigt, eben dieses Princip in sich zu erwecken, und *volens volens* eine von der geistigen unabhängige Welt zu seyn. Dass etwas der Art vorgegangen, davon überzeugt uns alles. 1) Die jetzige Gestalt der Natur a) in Ansehung der verwischten Gesetzmässigkeit (sonst wäre alles offen und klar); b) die Macht des Zufalls, die hereinkam — die Natur erscheint gar nicht überall als ein so nothwendiges Ganze —; c) die Unruhe der Natur bei ihrer Geschlossenheit, da sie vielmehr, wenn sie ihre höchste Einheit erreicht hätte, in Ruhe seyn müsste. 2) Besonders die Gegenwart des Bösen, und also der Anblick der moralischen Welt. Denn das Böse ist eben nichts anderes als das relativ Nichtseyende, das sich zum Seyenden erigirt, also das wahre Seyende verdrängt. Es ist von der einen Seite ein Nichts, von der andern ein höchst reelles Wesen. — Auch in der Natur ist ein Böses, Gift z. B., die Krankheit, und was der höchste Beweis der Wirklichkeit eines solchen Rückfalls der ganzen Natur und insbesondere des Menschen ist — der Tod. Hiedurch gewinnen wir zugleich eine neue Ansicht der Natur. Bisher haben wir sie als die erste Potenz bezeichnet. Aber dadurch, dass sie die Ewigkeit nicht gewinnt, also in die Zeit versinkt, wird sie erste Periode. Die ganze Natur, wie sie jetzt ist, ist also eigentlich nur die erste

Lebensperiode, der Vorhof des höchsten Lebens. nicht es selbst. Der Mensch selbst bleibt zwar Geist, aber unter der Potenz des B (der Egoität). Der Mensch ist als Geist, als Wesen höherer Ordnung, wieder auf die Stufe des Seyns, der ersten Potenz zurückgesetzt. Der Process, der in der Natur begonnen hatte, fängt in ihm aufs neue und wieder von vorne an. Auch er muss sich erst wieder aus dem Nicht-seyenden emporarbeiten, das Dunkle in sich verdrängen, und aus einer Finsterniss höherer Art, aus der Finsterniss des Bösen, des Irrigen, des Verkehrten das Licht des Guten, der Wahrheit und der Schönheit hervorgerufen. Der Beweis dieser Uebermacht des Seyns (des Materiellen) über den Menschen, seines Zurücksinkens auf die erste Potenz liegt vorzüglich in der Gewalt, die das Aeussere in diesem Leben über das Innere hat. Nachdem einmal das Daseyn der Natur durch den Menschen gefährdet und die Natur genöthigt war, sich als eigne Welt zu constituiren, so scheint jetzt alles nur auf die Erhaltung dieser äusseren Grundlage des Lebens gerichtet. Alles, auch das Edelste, was mit ihr in Collision kommt, geht zu Grunde, und das Beste muss gleichsam mit dieser äussern Gewalt in Bund treten, um tolerirt zu werden. Freilich, was durch diesen Kampf sich hindurchschlägt, was gegen diese Uebermacht des Aeussern sich dennoch als ein Göttliches behauptet, das ist wie durchs Feuer bewährt, in dem muss wirklich eine ganz göttliche Kraft seyn. Indess der grösste Beweis für jenes Zurücksinken des Menschen in die Natur und auf die erste Potenz liegt in Folgendem. Der Mensch ist nicht allein in der Welt, es gibt eine Mehrheit von Menschen, es gibt ein Menschengeschlecht, eine Menschheit. Wie die Vielheit der Dinge in der Natur nach einer Einheit strebt, und nur in dieser Einheit sich selbst vollendet und gleichsam glücklich fühlt, ebenso auch die Vielheit in der Menschenwelt. Die wahre Einheit der Natur wäre aber der Mensch und durch ihn das Göttliche und Ewige gewesen. Nun hat die Natur diese sanfte Einheit durch Schuld des Menschen verloren; jetzt muss sie eine eigne Einheit suchen. Da aber die wahre Einheit doch nicht in ihr, sondern nur in Gott liegen kann, so ist sie eben durch diese Trennung von Gott beständigen Kämpfen preisgegeben. Sie sucht die Einheit und findet sie nicht. Hätte sie ihren Einheits- und Verklärungspunkt erreicht, so wäre sie ganz orga-

nisch, sie hätte sich auf die höchste Stufe des Seyenden mit erhoben, und der im Menschen geweckte Geist hätte sich auch über sie ergossen. Nun sie diese organische Einheit nicht erreichen konnte, jetzt erhob der Anorgismus sein Haupt. Auch der Anorgismus gehört zu jenem Geschlecht des Nichtseyenden, das sich zu einem Seyenden erhoben hat. Es ist ein Widerspruch, dass ein Reich des Anorgischen; denn ein Reich ist eine Einheit, Anorgismus aber = Nicht-Einheit. Aber gerade das Nichtseyende ist jetzt das Seyende geworden und muss nothgedrungen das Seyende seyn wollen.“ (I. 7, 458 — 460.)

Wenn wir uns nicht enthalten konnten, diese ganze Stelle hier unverkürzt wiederzugeben, so geschah es darum, weil in ihr die Quintessenz der späteren Schelling'schen Weltanschauung in ihrem frühesten Ausdruck enthalten ist, und auch in dem Gespräch „Clara“ dieselben Grundgedanken, nur in anderer Form, wiederkehren. Wir erinnern hier zunächst an all dasjenige, was von Seite 33 — 48 (I. 9, 29 — 37) Gegenstand des Gesprächs ist, das davon anhebt, dass überall in der Natur ein verborgenes Gift sey, und ein stummes Leiden, eine stille Wehmuth aus ihr spreche über die Vergänglichkeit, der sie unterworfen, und von der erlöst zu werden sie sich sehne. Aber weder dieser Zustand, noch die furchtbare Realität des Todes, welcher auch der Mensch verfallen, berechtigten diesen, die Natur anzuklagen und am allerwenigsten die Gottheit. Denn nach göttlicher Bestimmung sollte sich die Natur bis zu dem Punkte erheben, wo sie im Menschen bis zur Geistigkeit sich verklärte, und in und mit ihm in ein unvergängliches, ewiges Leben einging. Statt dessen habe der Mensch, von seiner Freiheit Gebrauch machend, diese Geistigkeit verscherzt und damit auch die ganze Natur in ihrem Fortschritt gehemmt. Die mächtigen Kräfte, die bereit waren, sich in eine höhere Welt zu erheben und ihren Verklärungspunkt zu erreichen, seyen jetzt in die gegenwärtige zurückgeschlagen und suchten, wie eingeschlossenes Feuer, als ein Feuer der Angst und Pein, nach allen Seiten einen Ausweg. Die ganze Natur kündige ein gesunkenes Leben an, in das nach einmal gehemmter Gesetzmässigkeit der Entwicklung nun auch der Zufall hereingebrochen. Und gleichwie alle ihre verborgenen Kräfte wie durch den Bann eines Zauberers festgehalten seyen, so sey auch der Mensch in seiner Art nicht weniger

verzaubert und verwandelt, und könne diesen Bann nur in seinem Innern lösen und dadurch einst auch der Natur zum Befreier werden. Diess fühle auch gleichsam die Natur, mit der der Mensch noch immer in magischem Zusammenhang stehe, und so erbarmungslos auch alle ihre Pfeile gegen ihn als den Urheber ihrer Zerrüttung gerichtet seyen, so komme sie ihm doch auch wieder dankbar entgegen, und scheine selbst bei grossen Veränderungen in der Menschheitsgeschichte ihre Theilnahme zeigen zu wollen. In diesem allen aber liege nur die Hinweisung auf eine andere, höhere Welt, und die Nöthigung zu erkennen, dass alles Göttliche hier nur Erscheinung, nicht Wirklichkeit sey, und selbst das Geistigste nicht frei, sondern nur unter Bedingungen hervorkomme.

Auch in den „Weltaltern“ ist denselben Grundanschauungen Ausdruck gegeben, obschon hier manche Lücken in der Entwicklung sich finden, die leicht zu schweren Missverständnissen führen dürften, da von den drei grossen Abmessungen der Zeit — der Zeit vor der Welt, der Zeit dieser Welt und der Zeit nach der Welt — nur die erste zur Darstellung gelangte, und sohin von dem Ganzen nur ein Fragment vorliegt, in welchem namentlich jene genauere und durchgängige Distinction zwischen der inner- und aussergöttlichen Welt, welcher Schelling in der Folge eine immer bestimmtere Fassung zu geben suchte, noch mehrfach fehlt. Nichtsdestoweniger ist auch dieses Bruchstück reich an grossen, köstlichen Gedanken und an Stellen von classischer Schönheit. Wie tief empfunden ist unter Anderem (I. 8, 297) die Klage um den der ersten Schöpfung vorangegangenen Göttertraum, der nicht dauern konnte, da alles bloss keimliche Leben an sich selbst voll Sehnsucht sey und verlange, aus der stummen, wirkungslosen Einheit in die ausgesprochene, wirkende erhoben zu werden. „So sehnsüchtig sehen wir die ganze Natur, so inbrünstig saugt die Erde Himmelskraft an sich, so strebt das Samenkorn nach Licht und Luft, um sich einen Geist zu ersehen, so wiegt sich die Blume im Sonnenstrahl, um ihn als feurigen Geist, als Farbe wiederzustrahlen.“ Aber diese „unablässige Theurgie“, die übrigens Gott selbst als den „lautersten Geist“ in seinem über alles Seyn und Werden in der Natur erhabenen und von der Creatur auf ewig geschiedenen von und durch sich Seyn (ebend. 269, 298, 316, 343)

in keiner Weise berührt, kann nicht auf so friedliche Weise vor sich gehen, wie Manche sich die Weltentstehung denken. Denn wenn auch so Viele in „der ewig wiederholten Versicherung von der Harmonie und wunderseligen Einheit des Weltalls“ sich gefallen, womit „sie schon längst allen Verständigen zur Last sind“ (339), und „die Meisten nichts natürlicher finden würden, als wenn in der Welt alles aus lauter Sanftmuth und Güte bestünde, wovon sie doch bald das Gegentheil gewahr werden,“ so können sie doch die Thatsache nicht leugnen, dass „ein Hemmendes, Widerstrebendes sich überall aufdrängt: diess andere, das, so zu reden, nicht seyn sollte und doch ist, ja seyn muss, diess Nein, das sich dem Ja, diess Verfinsternde, das sich dem Licht, diess Krumme, das sich dem Geraden, diess Linke, das sich dem Rechten entgegensetzt, und wie man sonst diesen ewigen Gegensatz in Bildern auszudrücken gesucht hat.“ (211.) Und nur weitere Ausführungen desselben Gedankens sind es, wenn es ebendasselbst heisst, dass wir, statt in einer Welt der Einheit und des Friedens, vielmehr nur in einer Welt des unaufhörlichen Widerspruchs uns befinden. „Alles Leben muss durch's Feuer des Widerspruchs gehen; Widerspruch ist des Lebens Triebwerk und Innerstes. Davon kommt's, dass, wie ein altes Buch sagt, alles Thun unter der Sonne so voll Mühe ist, und alles sich in Arbeit verzehrt und doch nicht müde wird, und alle Kräfte unaufhörlich gegen einander ringen.“ (321.) Darum „ist es vergebliches Bemühen, aus friedlicher Ineinsbildung verschiedener Kräfte die Mannigfaltigkeit in der Natur zu erklären. Alles, was wird, kann nur im Unmuth werden, und wie Angst die Grundempfindung jedes lebenden Geschöpfs, so ist alles, was lebt, nur im heftigen Streit empfangen und geboren. Wer möchte glauben, dass die Natur so vielerlei wunderliche Produkte in dieser schrecklichen äussern Verwirrung und chaotischen innern Mischung, da nicht leicht eines für sich, sondern durchdrungen und durchwachsen von andern angetroffen wird, in Ruhe und Frieden oder anders als im heftigsten Widerwillen der Kräfte habe erschaffen können? Sind nicht die meisten Produkte der unorganischen Natur offenbar Kinder der Angst, des Schreckens, ja der Verzweiflung? Und so sehen wir auch in dem einzigen Falle, der uns gewissermassen verstattet ist, Zeugen einer ursprünglichen Erschaffung zu seyn, dass die erste Grundlage des

künftigen Menschen nur in tödtlichem Streit, schrecklichem Unmuth und oft bis zur Verzweiflung gehender Angst ausgebildet wird.“ (322. Vrgl. II. 2, 582.) Und so dürfen uns denn vom Standpunkte solcher Betrachtungen aus auch nicht Aeusserungen befremden, wie wir sie hier finden, dass „der wahre Grundstoff alles Lebens und Daseyns eben das Schreckliche sey“ (339), und dass, „wenn wir das viele Schreckliche in Natur und Geisterwelt und das weit Mehrere, das eine wohlwollende Hand uns zuzudecken scheint, bedenken, wir nicht zweifeln können, dass die Gottheit über einer Welt von Schrecken throne.“ (268.) Mit diesem Zustand der Dinge hängt dann auch zusammen jene „Bitterkeit, die das Innere alles Lebens ist, ja seyn muss und sofort ausbricht, wenn sie nicht immer besänftigt wird“, und „der tiefe, in allem Leben liegende Unmuth, ohne den keine Wirklichkeit ist, dieses Gift des Lebens, das überwunden seyn will, und ohne das es einschlummern würde.“ (319.) Und darum „ist Schmerz etwas Allgemeines und Nothwendiges in allem Leben, der unvermeidliche Durchgangspunkt zur Freiheit.“ Wobei Schelling an die Entwicklungsschmerzen des menschlichen Lebens im physischen wie im moralischen Verstand und zugleich daran erinnert, wie Leiden allgemein, nicht nur in Ansehung des Menschen, auch in Ansehung des Schöpfers, der Weg zur Herrlichkeit sey, und dass ein jedes Wesen seine eigne Tiefe kennen lernen müsse, was ohne Leiden unmöglich sey. (335.)

Wenn Schelling hier sagt, dass auch der Schöpfer an jenem leidenden Zustand nothwendig theilnehme, so darf nicht übersehen werden, dass diess nur auf jenes „Urwesen, das die erste Möglichkeit des äusserlich offenbaren Gottes ist“ (335) oder, wie es S. 326 heisst, auf „den nur möglichen Gott oder Gott, sofern er bloss Natur, also nicht wirklich Gott ist“, oder mit anderen Worten, auf „die von Gottes höchstem Selbst verschiedene Unterlage, aus der alles erschaffen worden“ (248), „den ersten, von Gott in gewissem Betracht unabhängigen Urstoff, aus dem die Creatur ausgeflossen“ (242), bezogen wird. Aber auch diese Ausdrucksweise ist nicht distinct genug, um Anstoss zu vermeiden. Es hätte, wie diess in der Folge geschehen, unterschieden werden müssen zwischen dem Urwesen oder der Potenz eines von Gottes ewigem Seyn verschiedenen Seyns (II. 3, 265), durch welche der erste Grund zur innergöttlichen Schöpfung gelegt worden, und dem-

jenigen Wesen, welches durch seine Wiedererhebung Princip des ausser-göttlichen Seyns geworden und dadurch jene Katastrophe herbeigeführt, durch welche die gegenwärtige Welt entstanden. (Ebend. 350 ff.) Ist aber schon jene erste schöpferische Potenz weder für sich, noch in Verbindung gedacht mit der durch sie in Spannung gesetzten zweiten und dritten Potenz, als etwas bereits *praeter Deum* Seyendes, der wahre, wirkliche Gott und also nicht Er selbst, der absolute Geist (265), wenn auch nicht, der göttlichen Kraft und Macht nach, schlechthin nicht-Gott oder nicht-göttlich, so steht das aus dem unmittelbaren Verhältniss zu Gott (349) getretene und zur Selbstheit erregte Princip, das den Anlass zu einem neuen Process, zu der jetzt bestehenden Welt *extra Deum* gegeben, obschon es vorher, aus seinem ausser-sich-Seyn ganz in sich oder zu sich gebracht (II. 3, 352) ganz wie Gott, mit dem einzigen Unterschied des Gewordenseyns, war (ebend. 349), noch viel weniger auf gleicher Stufe mit Gott, der als Prius der Potenzen auch Herr derselben ist, was der ursprüngliche Mensch nur insolange war, als er die Einheit, in der die Potenzen in ihm gesetzt waren, bewahrte und nicht aufhob. (Ebend. 349.)

Will man nun den ersteren Vorgang, nämlich den der inner-göttlichen Schöpfung, in welchem das Ausser-sich-Seyende wieder in sich selbst zurück und dadurch zu einem Selbstbewusstseyn gebracht worden, in das als das „Finalbewusstseyn“ alle Momente des Processes, „gleichsam alle Leiden und Freuden dieser Wiederbringung als wirklich unterschiedene und einzeln empfundene eingehen sollten“ (287), — will man einen solchen Vorgang als einen „Kampf“ (II. 1, 415) und bis zu dessen letzter Entscheidung als einen Zustand des Leidens betrachten — zwar nicht der Gottheit selbst, aber doch der in der Schöpfung wirkenden göttlichen Mächte mit dem ihnen widerstrebenden dunklen Princip, „um dieses in's höchste Bewusstseyn zu erhöhen“ (I. 8, 335), oder mit Einem Wort, als einen leidenden Zustand der die Potenzen der Schöpfung auch in ihrer Zertrennung noch zusammenhaltenden (II. 1, 407) Weltseele (ebend. 415), so ist dagegen wohl kaum etwas zu erinnern. Aber unter dem Gott, von welchem Schelling in den „Weltaltern“ (335 u. 326) sagt, dass er als Schöpfer an allem Blinden, Dunkeln und Leidenden seiner Natur theilnehmen, und die ganze Tiefe und die schrecklichen Kräfte

des eignen Seyns empfinden müsse, mit dem Beifügen, „dass hier der Moment sey, wo, nach Platon, Gott im Kampf mit einer wilden, unbotmässigen Materie oder Natur gedacht werden könne, — unter diesem Gott kann nur jenes gegengöttliche Princip verstanden werden, das zwar am Schluss der Schöpfung Gottes „Gleich- oder Ebenbild“ (II. 1, 417), also auch was, und in seiner Erhebung wie Gott, nur gewordener (II. 3, 347) war, aber als solcher an Stelle Gottes sich selbst zur Ursache (II. 3, 366) eines neuen, und zwar jetzt völlig aussergöttlichen Processes machte, in welchem darum auch die ursprünglich und auch jetzt noch innerlich göttlichen Potenzen nur mehr als aussergöttliche Mächte wirken. (Ebend. 368.) Und im Sinne dieser Unterscheidung ist auch dasjenige zu verstehen und jetzt auf seine correcteren Ausdrucksweisen zurückzuführen, was schon in den „Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit“ sich findet und zu so vielen Angriffen auf Schelling Anlass gegeben, nämlich die Behauptung (I. 7, 403—404), dass, weil Gott ein Leben sey, nicht bloss ein Seyn, und alles Leben ein Schicksal habe und dem Leiden und Werden unterthan sey, so habe sich auch diesem Gott freiwillig unterworfen, wie denn überhaupt ohne den Begriff eines menschlich leidenden Gottes, der allen Mysterien und geistigen Religionen der Vorzeit gemein sey, die ganze Geschichte unbegreiflich bleibe, und auch die Schrift Perioden der Offenbarung unterscheide und als eine ferne Zukunft die Zeit setze, da Gott Alles in Allem, d. h. wo er ganz verwirklicht seyn werde.

So viel aber an diesen früheren Erklärungen noch fehlen mochte, und so leicht es war, sie als pantheistisch, naturalistisch u. s. w. zu bezeichnen, so lag ihnen doch, wie man aus den letzten Entwicklungen sieht, eine tiefe Wahrheit zu Grund, die freilich bisher völlig unbeachtet blieb. Und so kann man denn, wenn irgendwo, vornehmlich bei dieser Gelegenheit auf das deutlichste bestätigt sehen, was wir schon im Eingang bemerkten, dass die ältere Lehre Schelling's nur durch die spätere ganz und wahrhaft begriffen werden könne, was freilich vor allem das rechte und umfassendere Verständniss dieser letzteren voraussetzt.

Wie klar auch und unverfänglich tritt gerade der so viel verlästerte Grundgedanke, um den es sich hier handelt, uns später in der „Darstellung des philosophischen Empirismus“ entgegen, obschon auch

hier die, wie wir zeigten, zu trennenden Vorgänge in der inner- und aussergöttlichen Welt nicht näher unterschieden werden, was ausser den jener „Darstellung“ gezogenen Grenzen lag. Und auch nicht schöner und tief empfundener lässt sich dieser Gedanke aussprechen, als es hier von Schelling geschehen und zwar da, wo er die Entwicklung des Gottesbegriffs bis zu dem Punkt geführt, von dem aus Gott nur als der absolute Herr des Seyns erfasst werden kann, woraus sodann folgt, dass, wenn er diess ist, er auch die Macht haben müsse, das in ihm verborgene ewige Seyn durch die lautere Freiheit seines Willens in der Schöpfung herauszukehren, und damit die Unterscheidungs Momente, die in dem Seyn des absoluten Prius als rein immanente beschlossen sind, zu Potenzen, zu Möglichkeiten eines Seyns ausser ihm (*praeter se*), eines anderen von ihm verschiedenen, aposteriorischen Seyns zu machen. Denn Gott wäre, heisst es daselbst, nicht frei, wenn er den Zauber des Seyns — dessen, was er von Ewigkeit ist — nicht auch auflösen und eben damit dieses Seyn dem Werden preisgeben könnte, was er aber ohne Verlust seiner absoluten Freiheit und Herrschaft nur kann, wenn er auch in dieser Preisgebung des Seyns noch seiner selbst völlig sicher (*sui securus*) ist, und als der Ueberseyende von keinem Wechsel des Seyns und Werdens berührt wird. Gegen jene Preisgebung aber, sind ebendasselbst (I. 10, 266) Schelling's Worte, liesse sich einwenden, dass in diesem Fall Gott selbst das Seyn aus seiner ursprünglichen Seligkeit reissen, es allen Schmerzen des (Gott) entfremdeten Seyns und dem Drangsal jenes Umlaufs unterwerfen würde, durch den es zu ihm wieder zurückkehren müsste, da es ausser ihm und getrennt von ihm doch nicht bleiben könne. „Aber darauf ist wohl zu antworten. Denn theils ist eine nicht gewusste, absolut unbewusste Seligkeit als keine zu achten (womit Schelling nur sagen will, dass für das Wesen, das nicht, wie Gott, von Natur das Seyende, also einem Werden unterworfen ist, es keine ursprüngliche Seligkeit geben könne, und folglich das Bewusstseyn derselben, ohne das überhaupt keine Seligkeit zu denken, erst errungen werden müsse), theils kann man sagen: für das, was nicht Gott ist, ist entweder überhaupt kein Theil an göttlicher Freude, oder es kann nur durch Schmerz zur Freude, durch Leiden zur Herrlichkeit gelangen. Freilich ist es ein Schmerzensweg, den jenes

Wesen, was es nun seyn und wie es benannt werden möge, jenes Wesen, das in der Natur lebt, auf seinem Hindurchgehen durch diese zurücklegt; davon zeugt der Zug des Schmerzes, der auf dem Antlitz der ganzen Natur, auf dem Angesicht der Thiere liegt. Aber was sind diese Leiden gegen die Seligkeit, mit welcher der grosse Urheber des Lebens das ihm Entfremdete zu sich zurückbringt, zu überschütten die Absicht hat; denn es kehrt zurück nicht mehr als das nicht wissend-, sondern nun als das wissend-wissende, und darum nicht mehr blindlings und wie durch ein blosses göttliches Verhängniss — *θεία μοίρα* — sondern frei, wissend und wollend, in ihm seyende (das nicht wissend-wissende Wesen, das bloss substantiell Wissende Gottes, bezieht sich, wie aus der vorausgegangenen Erörterung S. 264 zu ersehen, auf das mit Gott von Ewigkeit schon vor der Schöpfung verbundene Seyn, das wissend-wissende oder das Gott actuell wissende aber auf das zu Gott, nachdem es von ihm ausgegangen, wieder zurückgekehrte und im Menschen zum selbstständigen Bewusstseyn erhobene Seyn), das gleichsam triumphirend ausrufen kann: Nun erkenne ich, wie ich zuvor erkannt war; denn als das, dessen Gott sich selbst entäussert hatte, verhielt es sich zu diesem nicht als das Erkennende, sondern allerdings nur als das Erkannte, jetzt aber wieder umgewendet in's Innere und zu ihm zurückgeführt, ist es als das Erkannte, als das bloss objektiv war, und demnach als das Wirkliche, ist es, was es vorher nur als das nicht Wirkliche, bloss Substantielle war, — es ist jetzt als das Wirkliche zugleich das Erkennende, im Seyn nicht seyend und im Nichtseyn seyend, die höchste Seligkeit, deren ein Wesen fähig ist, das nicht von Natur das Seyende ist, wie unstreitig in diesem Sinn ein geistvoller Schriftsteller sagt, die wahre Seligkeit des Geschöpfs bestehe in einer verschmolzenen Doppelwonne des Seyns und des Nichtseyns, wo nämlich die Wonne des Nichtseyns im Seyn, die Wonne des Seyns im Nichtseyn geschmeckt wird, der Freiheit vom Seyn, und hinwiederum der Schmerz des einen in dem andern aufgehoben wird, der Schmerz des Seyns im Nichtseyn, der des Nichtseyns im Seyn; denn es ist schmerzlich ebensowohl zu seyn als nicht zu seyn, die Fesseln des Seyns zu tragen und sie nicht zu tragen, wenn gleich den meisten das Erste weniger begreiflich seyn wird. Man hat vor etwa 50 Jahren in Frankreich über das Wort eines

Philosophen, d'Alembert, gelacht, der von dem *malheur de l'Existence* sprach, der indess damit doch vielleicht wirklich ein tiefes Gefühl verknüpfte. An analoge indische Vorstellungen von der Unseligkeit alles Seyns will ich nur erinnern. Aber dieses Unglück des Seyns wird eben dadurch aufgehoben, dass es als Nichtseyn genommen und empfunden wird, indem sich der Mensch in der möglichsten Freiheit davon zu behaupten sucht. Das ist die wahre Freiheit, zu der wahre Philosophie führt. Auf einem andern Standpunkt kann eben dieses Loos der Endlichkeit (des Seyns nur im Nichtseyn wahrhaft zu geniessen) wieder als Gegenstand einer höheren aber edleren Trauer, jener Schwermuth erscheinen, durch welche die Kunst in ihren höchsten Erzeugnissen ihre Hervorbringungen geädelt hat. Denn das ist der Grund und der wahre Sinn jener erhabenen Schwermuth, welche die edelsten Bildungen altplastischer Kunst — welche z. B. jene nicht genug zu erkennende Leukothea in der grossen Sammlung unseres Königs — selbst wieder über das Loos der Sterblichkeit erhöht, indem sie gleichsam als ihr Seyn wie Nichtseyn ansehend vorgestellt werden. Die antike Kunst ist keineswegs so schlechthin heiter und leichtsinnig, wie sie einige übel berichtete Romantiker in neuerer Zeit dargestellt. Der Schmerz, der in ihr liegt, ist nur ein tieferer als jene Thränen, welche eine alltägliche Sentimentalität zu erregen die Macht hat. Von der plastischen Kunst gilt daher insbesondere auch, was Aristoteles von der Tragödie sagt, dass sie von gemeiner Furcht und ebenso auch von gemeinem Schmerz befreie. Und dasselbe gilt von der Philosophie; denn wer wird sich noch über die gemeinen und gewöhnlichen Unfälle eines vorübergehenden Lebens betrüben, der den Schmerz des allgemeinen Daseyns und das grosse Schicksal des Ganzen erfasst hat?“

Kaum möchten diese herrlichen Worte noch irgend einer Erläuterung bedürfen. Liegt doch in ihnen eine ganze Welt von Gedanken, die vom Tiefsten bis zum Höchsten reichen. Es gehören aber hieher auch noch andere Stellen, deren Grundton derselbe ist, z. B. wo gesagt wird (I. 8, 335): dass aller Schmerz nur von dem Seyn komme, dass ein inniges Gefühl uns sage, nur über dem Seyn wohne die wahre Freiheit (ebend. 234), und dass nichts selbstständig heissen könne, was nicht

auch nicht seyn könne, wesshalb auch der Geist nur darum Geist sey, d. h. Freiheit, zu seyn, weil er nicht nothwendig sich äussere, sondern ebensowohl auch sich nicht äussern könne. (I. 10, 348.)

Und wenn Schelling (I. 8, 295 — 296) darauf hinweist, wie alle höheren Lehren dem Menschen einstimmig zurufen, sich von sich selbst zu scheiden, indem ihn das In-sich-gesetzt-seyn hindere, dagegen das Ausser-sich-gesetzt-werden, wie es unsere Sprache so herrlich bezeichne, ihm helfe, und wenn derselbe noch weiter sich dahin ausspricht: dass, obschon in dem deutschen Worte „Seligkeit“ die Fülle des Besitzes das Erste und Vorherrschende scheine, doch nicht jeder Besitz selig mache, sondern nur ein solcher, in dem man sich selbst vergesse (II. 1, 473), und dass Gott der grosse Selige, wie ihn Pindar nenne, gerade darum sey, weil er allein nicht mit sich zu thun habe, da er seines Seyns *a priori* sicher und gewiss sey, und desshalb alle seine Gedanken immerwährend in dem seyen, was ausser ihm ist, in seiner Schöpfung, gleichwie es auch für den Menschen gewiss nichts peinlicheres geben könne, als ohne Aufhören nur an sich selbst zu denken, und Jeglicher vielmehr von sich hinweg, als an sich zu haften verlange (II. 4, 352 und I. 10, 260), — so sind diess alles lediglich exemplificirende Ausführungen des Einen Gedankens, dass das Seyn nur im Nichtseyn wahrhaft zu geniessen.

Und man kann daraus wohl zur Genüge sehen, dass man es hier mit nichts weniger als etwa bloss abstracten Begriffen oder Formeln zu thun habe, für die sie sonst Manche halten möchten, uneingedenk der Tausenden von Erscheinungen, die für ihre concrete Bedeutung das sprechendste Zeugniß ablegen, wie z. B. insbesondere alles, was in den Zuständen der schöpferischen Begeisterung in Kunst und Wissenschaft, der Ekstase und des Entzückens, der Contemplation und der in Anderen sich selbst vergessenden Liebe uns über unser eignes Seyn emporhebt, aber hierauf auch wieder, wie in dem Faust'schen Monolog es heisst, zur sichern Höhle uns zurückführt, uns dann uns selbst zeigt, und der eignen Brust geheime, tiefe Wunder uns eröffnet. Denn nur in dieser Macht und Freiheit der Rückkehr zu uns selbst ist das beglückende Gefühl des Seyns im Nichtseyn begründet; und dadurch unterscheidet sich auch der selige Zustand des Ausser-sich-seyns von dem unseligen

(denn man sagt ja ebenso oft von einem Menschen, er sey ausser sich vor Freude, wie ausser sich vor Schmerz). dass man im Ausser-sich-seyn sich dennoch nicht selbst verloren, sondern den inneren Halt und Stützpunkt sich bewahrt hat, und so seiner vollkommen mächtig bleibt.

Eben darum aber, weil erst im menschlichen Bewusstseyn das Princip des ausser-sich-Seyns wieder ganz in sich zurückgebracht ist, „befinden sich auch alle Dinge der Natur“, in denen dasselbe noch nicht überwunden, „in einem besinnungslosen Zustande, und erblicken wir jene Geschöpfe, die der Zeit des letzten Kampfes zwischen Scheidung und Einung, Bewusstseyn und Bewusstlosigkeit angehören und in den Schöpfungen der Natur unmittelbar dem Menschen vorangehen, in einem der Trunkenheit ähnlichen Zustande dahinwandeln“. (I. 8, 337.) Wie denn Schelling auch noch später, in seiner Philosophie der Mythologie, auf denselben Gedanken zurückkommt und an die Bemerkung, dass in der Natur die reissenden Thiere unmittelbar dem Menschen vorhergehen, die Worte knüpft: „Es war mir nicht möglich, einer Meinung beizustimmen, welche vor einigen 20 Jahren geltend gemacht wurde, nach welcher in dem Thierreiche eine doppelte, nämlich eine aufsteigende und eine zurückschreitende Reihe seyn sollte, wobei dann die Raubthiere der Richtung des Zurücksinkens angehören sollten. Diese zahme, etwas sentimentale Meinung wollte das Wilde in der Natur einem Fall zuschreiben. Aber es liegt der ganzen Natur von Anfang ein eigentlich nicht seyn Sollendes zu Grunde, und es ist nothwendig, dass dieses Princip am heftigsten sich entzünde, wo es seiner Ueberwindung am nächsten ist“. (II. 2, 427.) Darum „haben auch nicht umsonst die Alten von einem göttlichen und heiligen Wahnsinn gesprochen“, und „jener sich selbst zerreisende Wahnsinn“ in den anfänglichen Geburten der Natur, den „der uralte Naturdienst ahndender Völker in den trunkenen Festen bacchischer Orgien gefeiert, ist noch jetzt das Innerste aller Dinge und, nur beherrscht und gleichsam gut gesprochen durch das Licht eines höheren Verstandes, die eigentliche Kraft der Natur und aller ihrer Hervorbringungen.“ (I. 8, 337—338.)

Und so wenig dieser ganze gegenwärtige Zustand der Natur ihr seynsollender ist, „so ist auch die Beschaffenheit der jetzigen körperlichen Materie keine ursprüngliche.“ Dass dem so sey, „dafür zeugen That-

sachen in der Evolution der Natur selbst, Erscheinungen der innern Bildung einzelner Körper, die unter Voraussetzung der jetzt allgemeinen Eigenschaft der Undurchdringlichkeit unerklärbar sind; dafür zeugt die noch fortdauernde Fähigkeit der Materie, in einen Zustand versetzt zu werden, da sie (wie in den bekannten, aber lange nicht genug beachteten Ueberführungsversuchen*) allen körperlichen Eigenschaften nach verschwindet. Wer sich auch bloss mit der sogenannten Construction der Materie aus Kräften begnügt, muss erkennen, dass das innere Wesen aller Materie geistig im weiteren Sinn ist, da Kräfte unleugbar etwas Geistiges, insofern Unkörperliches sind; dass also auch die Art der jetzigen Materie nicht aus jenen inneren geistigen Kräften für sich erklärbar ist.“ Und ungeachtet „jenes zusammenziehende, verdunkelnde Wesen, das schon im Anfang überwunden war, wieder emporgekommen“, so ist doch „die Materie auch jetzt noch überwindlich und zeigt auch jetzt die Fähigkeit, ihrem Urzustand sich zu nähern und einst vielleicht ganz wieder in ihn versetzt zu werden, obschon diess natürlich durch einen viel verwickelteren und langsameren Process geschehen muss. Wenn wir die wunderbaren Verwandlungen betrachten, welcher die Materie in der organischen Welt unterworfen ist, bis herauf zum menschlichen Auge, aus dem Geist, Verstand und Wille auf eine unbegreifliche, aber sinnlich empfindliche Weise leuchten, so ist es wohl erlaubt, die gesamte Materie als blosser Erscheinung zu betrachten, nämlich nur als ein verschobenes Bild des eigentlich zu Grund liegenden Wesens, und alle Körper nur als Kleider oder Verhüllungen, die uns jenen innern Verklärungspunkt zudecken, ohne dessen Gegenwart schon ein Uebergang von der unorganischen Natur in die organische undenkbar wäre, und der auch in den körperlichsten Dingen oft fast sinnlich wahrnehmbar liegt“. (I. 8, 282—283.) Wie Schelling diesen letzteren Gedanken noch weiter in den geistvollsten Betrachtungen ausführt, mag an Ort und Stelle (S. 283—285) nachgelesen werden. Wir heben davon nur noch die Worte aus: „Der Glaube an die allgemeine Fähigkeit der

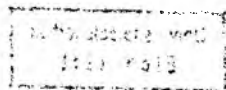
*) M. s. hierüber meine Abhandlung v. J. 1864 „über die wahre und bleibende Bedeutung der Naturphilosophie Schelling's“ in den Abhandl. d. k. b. Akad. d. W. I. Cl. X. Bd. II. Abth. S. 440—441, die auch in einem besonderen Abdruck erschienen ist.

Materie, wieder in geistige Eigenschaften erhöht zu werden, hat sich durch alle Zeitalter mit einer Beständigkeit erhalten, die allein schon auf seinen tiefen Grund schliessen liesse, und hängt so mit den liebsten und letzten Hoffnungen des Menschen zusammen, dass er wohl nie wird vertilgt werden können.“

Und es schliesst sich hieran auch all dasjenige an, was in dem Dialog „Clara“ (77—80. I. 9. 54—56) über den himmlischen Lebenskeim, der in jedem Dinge, nur mehr offen in dem einen, verborgener in dem andern, vorhanden, über die Erhöhung, deren die körperlichsten Dinge fähig sind, wenn sich ein höherer Geist ihrer gleichsam bemächtigt, und über den Trieb sich zu vergeistigen, den alles Körperliche zeigt, zur Sprache kommt, und was auch in den Darstellungen der Schelling'schen Lehre in ihrer letzten Entwicklung seinen erneuten Ausdruck gefunden. Hieher gehört namentlich, was Schelling in seiner Philosophie der Offenbarung (II. 3, 361—365) in Beziehung auf jenen vorhin erwähnten Glauben an die Fähigkeit der Materie, wieder in geistige Eigenschaften erhöht zu werden, über die hierauf gerichteten Bestrebungen des weiteren ausführt. Auch hier wird von jener Katastrophe ausgegangen, jener Urthatsache der Geschichte, durch welche diese Welt geworden, und die nicht anders als *a posteriori* bewiesen werden kann — durch das Zeugniß der ganzen Natur, der es an ihrem Einheitspunkte fehlt. „Denn das menschliche Bewusstseyn, wie es jetzt ist, ist, wie Aristoteles mit Recht behauptet, in Bezug auf die Natur selbst *tabula rasa*, unerfüllte, leere Form, ohne eigentlichen Inhalt, oder, wie sich die Schrift populärer ausdrückt: Wir sind von gestern und wissen nichts. Aber in falschen und verkehrten, wie in ächten Bestrebungen des menschlichen Geistes kündigt sich noch immer der Trieb zur Wiederherstellung jenes Bewusstseyns, und damit zugleich dieses selbst als ein noch immer an den Menschen gefordertes an.“ Es hängt damit zusammen der Glaube an Magie, der so alt, wie es scheint, als die Menschheit selbst, sodann der der Alchemie zu Grunde liegende Glaube an die Möglichkeit, auch die verfinstertste Materie wieder zu verklären und besonders die unscheinbaren Metalle in das höhere, in das Lichtmetall, das Gold, zu verwandeln, und endlich drittens der Glaube an die damit verknüpfte Möglichkeit der Auffindung eines Mittels, der himmlischen

Tinktur, durch die auch der menschliche Körper wieder verjüngt werden könne. Diese drei Artikel eines weitverzweigten Aberglaubens seyen allerdings, wie Schelling hiezu bemerkt, nur das Corruptirte einer höheren Idee, nur die *débris*, die Trümmer, oder, wenn man wolle, die dunkeln Erinnerungen eines wirklichen ursprünglichen Bewusstseyns, dessen sich auf solchen Wegen wieder zu versichern, umsonst versucht worden. Aber das erste Verhältniss des Menschen zu der Natur sey in der That ein magisches gewesen, und hievon schreibe sich der erste Artikel jenes Aberglaubens, der Glaube an Magie her. „Nachdem der Natur durch den Menschen, der anstatt als leitende Verbindung vielmehr als isolirtes Medium sich zwischen sie und das göttliche Leben stellte, die Erhebung in letzteres unmöglich gemacht ist, und sie doch nicht ins Nichts zurückgehen konnte, so war sie genöthigt, sich als eine eigne, von Gott getrennte Welt zu constituiren, und da ihr nun der letzte Einheitspunkt versagt war, worin jedes Einzelne der Natur eingehen sollte, so musste nun jedes in seiner Selbstheit, in einem starren für-sich-Seyn und in Vereinzelung hervortreten, indem es aufhörte Moment eines höheren Lebens zu seyn, wodurch es eben, wie der Apostel sich ausdrückt, der Eitelkeit unterworfen ist; denn eitel, d. h. leer, inhaltslos ist alles Einzelne, inwiefern es für sich seyn will. Ein allgemeiner Egoismus, der das herrschende Princip des Naturlebens ist, bemächtigte sich der Natur und wendete sich nun zuerst gegen den Menschen selbst, den sie gleichsam als zwecklos geworden (als unnütz zu dem Zweck, der durch ihn erreicht werden sollte) und als überflüssig betrachtet, und darum schonungslos über ihn und seine Werke hinwegschreitet.“ (II. 3, 363.)

Noch eine andere auf diese Weltanschauung bezügliche Hauptstelle aus letzter Zeit findet sich auch in der akademischen Rede v. J. 1840, woselbst (I. 9, 496—497) unter Anknüpfung an ein damals nahe gelegenes Thema, den Zusammenhang der von Zeit zu Zeit erscheinenden Weltkrankheiten mit den jeweiligen grossen, geistigen, moralischen und geschichtlichen Vorgängen in der Menschheit, es heisst: „Unaustilglich ruht im menschlichen Bewusstseyn der Glaube, dass das Physische mit dem Geistigen gehen müsse, und dass selbst unter dem Schein dieser äusseren Trennung der Natur und des Menschen noch immer ein innerer geheimniss-



voller Bezug zwischen beiden fortdaure. Waren doch beide für einander geschaffen! Wohl konnte der Mensch über dieser ersten Welt und Schöpfung eine neue und zweite erheben, deren alleiniger Urheber er selbst wurde, diese Welt der Geschichte, die jetzt allein die Gegenwart erfüllt, indess jene frühere, die nichts Neues hervorbringt, und immer in demselben Cirkel von Erscheinungen umläuft, gegen sie nur wie eine sich stets wiederholende Vergangenheit erscheint. Denn nicht ebenso gelang es dem Menschen, die Natur mit in seine Geschichte hineinzuziehen und fortzureissen; der Baum der Erkenntniss, nach dessen Frucht er gegriffen hatte, blieb ihm fortan unverwehrt, aber nach dem Baum des Lebens, dem ursprünglichen Seyn, der Natur, durfte er nicht ebenso die Hand ausstrecken; diese trat in ihr eignes, von ihm unabhängiges Leben zurück, in dem sie fortwährend gegen ihn beharrt. Seitdem achtet sie des Menschen nicht mehr, und geht unbekümmert um ihn ihren ewig gleichförmigen Gang, nur auf ihre eignen Gesetze horchend, unbeirrt durch die mächtigsten und stolzesten seiner Werke, über die sie schonungslos hinwegschreitet; und nur durch List und Kunst, auch da nicht, ohne ihren Gesetzen sich zu unterwerfen, gelingt es dem Menschen, in einem engumschriebenen, äusserst beschränkten Kreise sie seinen Zwecken dienstbar zu machen. Hat der Mensch indess für die gegenwärtige Natur offenbar aufgehört Zweck zu seyn, so würde sie doch ein Räthsel ohne Auflösung, ein sinnloses, unbegreifliches Ganze seyn, hätte nicht am Ziel ihres ursprünglichen Werdens als höchster Zweck der Mensch gestanden. Und so fühlt sich der Mensch dennoch durch eine unauflösliche Sympathie zu der Natur gezogen, wie er mit Begierde jedes Zeichen ergreift, wodurch die sonst so gleichgültige und theilnahmlose Natur eine Art von Mitempfindung bei menschlichen, wenigstens bei ausserordentlichen Ereignissen kund zu geben scheint.“

Man sieht, wie in allen diesen Aeusserungen nur die alten Gedanken fort- und nachklingen und nur zu immer entschiedenerem Ausdruck gelangen. Auch in den Erlanger Vorträgen, die in die Jahre 1821—1825 fallen (I. 9, 224—225), findet man dieselbe Schilderung des gegenwärtigen Stillstandes und des stets wiederkehrenden Kreislaufes der Natur und ihres Verhältnisses zum Menschen, der nicht mehr der magische

Beweger aller Dinge ist, sondern nur noch im Wissen die ewige Freiheit oder Weisheit suchen und finden kann. Denn jenes ursprüngliche, nunmehr zerrissene Bewusstseyn, wie es in einer Stelle aus späterer Zeit (II. 3, 364) heisst, ist nur mehr ideal, für den Begriff wiederherzustellen, und auch der wahre Philosoph bescheidet sich dessen, indem er nur dahin strebt, die sich gegenseitig völlig fremd und äusserlich gewordenen Dinge und Erscheinungen wieder innerlich zu verknüpfen, und so das menschliche Bewusstseyn in seiner Ganzheit, Integrität wiederherzustellen.

Und damit ist auch in der That die wahre und höchste Aufgabe der Philosophie in jenem Sinne ausgesprochen, in welchem sie nach Schelling eine speculativ-geschichtliche ist. Soll sie aber diesen Namen wirklich verdienen, so muss sie auch die Welt, wie sie nun einmal wirklich ist, zu erklären versuchen, was ihr jedoch nur gelingen kann, wenn sie den Muth hat, auch „in das stille Reich der vorweltlichen Vergangenheit zu dringen, um so im eigentlichen Verstand hinter den grossen Process zu kommen, von dem wir theils mithandelnde, theils mitleidende Glieder sind.“ (I. 8, 286.) Denn die Welt, die der Mensch seine Welt nennt, lässt sich aus ihrem gegenwärtigen Zustand allein nicht erklären; sie kann unmöglich die ursprünglich gewollte seyn, da sie vielmehr als „die ihrer Herrlichkeit entkleidete, mit sich selbst zerfallene“ uns erscheint, „die, von ihrer wahren Zukunft abgeschnitten, vergeblich ihr Ende sucht und, jene falsche, bloss scheinbare Zeit erzeugend, in trauriger Einförmigkeit nur immer sich selbst wiederholt.“ „Durch jene Katastrophe“, fügt Schelling (II. 3, 352 — 353) hinzu, „die eine ganz neue Folge von Ereignissen herbeiführte, sind wir von den früheren Ereignissen, sind von unserer eignen Vergangenheit gleichsam geschieden, wie durch eben diese Katastrophe über die ganze Schöpfung, welche eigentlich die Geschichte unserer früheren Vergangenheit enthält, ein Schleier geworfen worden, den allerdings kein Sterblicher aufzuheben, wie jene alte Inschrift sagt, hinwegzuziehen vermag.“

Und in seinem letzten Werke, in der Darstellung der reinrationalen Philosophie, knüpft Schelling da, wo er auf jene Gestalt von ewiger Bedeutung zu sprechen kommt, die uns das griechische Alterthum überliefert hat, nämlich die des Prometheus, und in diesem das

Princip erblickt, durch das der Mensch sich selbst und mit sich die Welt ausser Gott gesetzt, hieran die Worte: „Er (Prometheus) büsst für die ganze Menschheit, und ist in seinen Leiden nur das erhabene Vorbild des Menschen-Ichs, das, aus der stillen Gemeinschaft mit Gott sich setzend, dasselbe Schicksal erduldet, mit Klammern eiserner Nothwendigkeit an den starren Felsen einer zufälligen, aber unentflieharen Wirklichkeit angeschmiedet, und hoffnungslos den unheilbaren, unmittelbar wenigstens nicht aufzuhebenden Riss betrachtet, welcher durch die dem gegenwärtigen Daseyn vorausgegangene, darum nimmer zurückzunehmende, unwiderrufliche That entstanden ist.“ (II. 1, 482.) Denn „das Loos der Welt und der Menschheit ist von Natur ein tragisches, und alles, was im Lauf der Welt Tragisches sich ereignet, ist nur Variation des Einen grossen Themas, das sich fortwährend erneuert; die Handlung, von welcher alles Leid sich herschreibt, ist nicht einmal geschehen, sondern das immer und ewig Geschehende; denn nicht, wie einer unserer Dichter gesagt, „was sich nie und nimmer hat begeben,“ sondern was sich immer begeben und ewig begibt — „das allein veraltet nie.“ Diesem ewig Tragischen hat der grosse Geist des Aeschylos sich zuerst zugewendet und so das Tragische in seiner Quelle ergriffen.“ (II. 1, 486.)

Das bisher Mitgetheilte mag hinreichen zur Charakteristik, wie zum Verständniss der Weltanschauung Schelling's, auf welcher, als ihrer positiven Basis, auch seine Unsterblichkeitslehre ruht. Die mancherlei Einwürfe, die sich dagegen erheben lassen und schon erhoben worden, kennen wir zur Genüge. Aber gegen eine so grossartige Weltanschauung könnten nur schwere Gründe — die bis jetzt vorgebrachten erschüttern sie nicht. — in's Gewicht fallen, und selbst jener Haupteinwurf kann uns daran nicht irre machen, welcher der übergrossen Bedeutung entgegentritt, die hier dem Menschen gegenüber dem unermesslichen Weltall zugesprochen wird. Denn für's erste ist es ja nicht der individuelle Mensch der Jetztwelt, sondern der ideale Mensch der intelligiblen Welt, „zu dem das gesammte Weltall mitgewirkt“ (I. 10, 389), oder, mit anderen Worten, die am Schluss der Schöpfung zum Durchbruch gelangte Seele der Welt, die in ihrer Wiedererhebung als der nach Freiheit und Selbständigkeit ringende Geist jene grosse Katastrophe

herbeiführt, durch die eine real-aussergöttliche Welt gesetzt wird, und für's zweite hört auch in dieser Welt der Mensch, ungeachtet „er nicht mehr im Ganzen wohnt“, sondern „auf einen bestimmten Punkt localisirt“ (I. 10, 390), d. h. aus dem ursprünglichen Mittelpunkt in die Peripherie gestossen ist, und damit das universelle Leben und Bewusstseyn in ein individuelles sich für ihn verwandelt hat, — hört er auch als „locales Wesen“ nicht auf, unter allen übrigen Geschöpfen, wenn auch nicht mehr im absoluten, doch relativen Sinn ein „Centralwesen“ zu seyn. Denn „in ihm“, wie es schon in der Abhandlung über die Freiheit (I. 7, 411) heisst, „sind alle Dinge erschaffen, auf ihn zielen alle Vorbilder der Natur, und das Wort, das in der Natur ein dunkles, prophetisches, noch nicht völlig ausgesprochenes ist, wird im Menschen erfüllt. Daher die Vorbedeutungen, die in ihr selbst keine Auslegung haben und erst durch den Menschen erklärt werden. Daher die allgemeine Finalität der Ursachen, die ebenfalls nur von diesem Standpunkt verständlich wird.“ Ueberhaupt, „hat man einmal die Zweckmässigkeit der organischen Natur im Ganzen wie im Einzelnen zugestanden,“ so ist, wie Schelling noch in seiner letzten „Darstellung des Naturprocesses“ (I. 10, 377) nachdrucksamst hervorgehoben, „unvermeidlich anzunehmen, dass der Mensch der Endzweck der organischen Schöpfung ist, also der producirenden Thätigkeit schon auf den tiefsten Stufen vorgeschwebt hat.“ Und diese Anschauung bleibt gerechtfertigt, mag man auch den schrankenlosesten, aber dann freilich auch begrifflosesten Vorstellungen von dem Weltsystem sich hingeben, da wir nun einmal kein anderes Centralwesen, als den Menschen kennen, „in dessen Selbstbewusstseyn noch jetzt die letzte Wahrheit der ganzen Natur liegt“ (II. 3, 364), und die Beziehung der Natur auch noch auf andere derartige Wesen sowohl innerhalb als ausserhalb unseres Planetensystems, abgesehen von noch später zu erörternden Gründen, schon wegen unserer völligen Unwissenheit hierüber, geradezu unmöglich ist.

Wer aber noch weiter daran Anstoss nehmen wollte, dass die gegenwärtige Welt als eine „aussergöttliche“ behauptet wird, der wäre einfach zu fragen, welche Bedeutung der ganze Weltprocess, in den er doch selbst verwickelt ist, überhaupt noch haben könne, wenn alles schon göttlich und vollkommen in der Welt. Und ist er nicht im

Stande ihre Unvollkommenheit zu leugnen, so drängt sich ihm selbstverständlich sogleich die andere Frage auf nach dem Grund und Ursprung des Uebels in der Welt, deren Schwierigkeiten so lange unauf löslich sind, bis man nicht auf die letzten Gründe alles Seyns und Werdens zurückgegangen, und in der Unterscheidung einer inner- und aussergöttlichen Welt den alleinigen Schlüssel zur Rechtfertigung des Schöpfers und zur Erklärung der göttlichen wie menschlichen Freiheit gefunden.

Freilich darf die hier behauptete Aussergöttlichkeit der Welt nicht also verstanden werden, als ob diese Welt eine schlechthin ungöttliche wäre. Sie ist zwar „dem Willen Gottes entfremdet“, weil sie nicht mehr die ursprünglich gewollte, seynsollende ist, aber doch „nicht seiner Macht.“ Insofern ist die ganze aussergöttliche Welt die Welt des göttlichen Unwillens. Gott nahm aber dessenungeachtet dieses ihm entfremdete Seyn nicht zurück, weil es in seinem Willen lag, dass das widergöttliche Princip durch die auch in dem neuen Process noch immer ausharrende göttliche Potenz zur Ueberwindung und Versöhnung gebracht, und so der Mensch in einer zweiten Schöpfung zu dem ewigen Leben, zu dem er ursprünglich bestimmt war, zurückgeführt werde. Denn durch die erste Schöpfung war eine blosse Welt des unbeweglichen, in diesem Sinn ewigen und unveränderlichen Seyns möglich, nicht diese Welt des freien, beweglichen Seyns, das allein erst als das wahrhaft geschöpfliche anzusehen, weil damit das Geschöpf erst unabhängig von dem Schöpfer und frei gegen ihn — nicht in ihm, sondern ausser ihm (auch *extra ipsum*), ihm selbst als ein freies gegenübersteht. (II, 3, 372 — 374.) Damit ist also ausgesprochen, dass die göttliche Kraft alles, auch das aussergöttliche Seyn, umschliesst und beherrscht. Denn „dass bei Gott allein das Seyn und daher alles Seyn nur das Seyn Gottes ist, diesen Gedanken lässt sich weder die Vernunft, noch das Gefühl rauben. Er ist der Gedanke, dem allein alle Herzen schlagen; selbst die starre, leblose Philosophie des Spinoza verdankt jene Gewalt, die sie von jeher auf die Gemüther, und zwar nicht auf die seichtesten, sondern gerade auf die religiösen, ausgeübt hat, diese Gewalt verdankt sie ganz und allein jenem Grundgedanken, der in ihr allein noch sich findet.“ (II. 2. 39 — 40.) Und an einer an-

dern Stelle (II. 3, 280 — 281) heisst es: „Dass alles aus Gott sey, hat man von jeher gleichsam gefühlt, ja man kann sagen: eben dieses sey das wahre Urgefühl der Menschheit. Aber nie ist man über das blosses Dass hinausgekommen, und auch dieses (dass es so ist) hat man höchstens auf dialektische (d. h. den Verstand bloss logisch zwingende), aber keineswegs auf überzeugende Weise zu zeigen vermocht. Denn dazu war erforderlich anzugeben, wie das, was ursprünglich, nämlich in Gott, nur *tanquam in actu purissimo*, als lauterstes, geistigstes Leben gedacht werden kann, wie eben dieses sich materialisiren, substantialisiren, gleichsam entgeisten, zu etwas von Gott Verschiedenem, zu einem aussergöttlichen Leben werden könne. Durch unsere Entwicklung, durch die am rein Geistigen Gottes nachgewiesenen Möglichkeiten (Potenzen) ist gezeigt, was bis jetzt keine Philosophie und keine Theosophie zeigen konnte.“ Eben darum aber kann auch nicht gesagt werden, „Gott und die Natur seyen einerlei“ (I. 9, 75), und ebensowenig lässt sich „Gott als Ursache — Urheber — des Ausser- und Widergöttlichen an den Dingen denken“ (II. 1, 414), wesshalb „die Immanenz der Dinge in Gott“ nur insoweit zu behaupten ist, als Gott in der innergöttlichen Schöpfung zwar über sein unvordenkliches Seyn hinausgeht, aber doch das gesammte, damit entstandene Seyn in sich beschlossen hält. Dagegen lässt sich die real-aussergöttliche Welt nur durch eine von Gott unabhängige, wenn gleich ursprünglich von ihm selbst hervorgebrachte Ursache erklären, und wir müssen sogar verlangen, dass sie uns als eine aussergöttliche begreiflich werde. „Diess fordert das Gefühl unserer Freiheit, welches sich nur in einem freien Verhältniss zu Gott befriedigt, ein Verhältniss, das in jener Umschliessung, wornach überall noch kein aussergöttliches Seyn (im Sinne von *extra*), sondern alles in Gott beschlossen ist, nicht seyn könnte, — das Gefühl unserer Freiheit nicht bloss gegen Gott, sondern auch unserer Freiheit von dieser Welt, von der es keine Erlösung gäbe, wenn sie die göttliche wäre, denn jedes Streben, uns von ihr zu befreien und unabhängig zu machen, wäre Thorheit; wir müssten, wohl oder übel, in der Welt und von der Welt bleiben, in welcher wir sind, wenn es keine andere, keine göttliche ausser ihr gäbe, der wir zustreben, an der wir Theil nehmen können.“ (II. 3, 353 — 354.)

Wer hierin nicht zugleich die tiefste Grundlegung für alle Ethik erkennt, den möchten wir fragen, worauf sonst er seine ethische Weltanschauung bauen wolle, wenn nicht auf die unwidersprechliche Tatsache eines Nichtseynsollenden in der Welt, in dessen Ueberwindung ja der alleinige Zweck alles wahren sittlichen Strebens und Lebens bestehen kann. Statt also diejenige Philosophie, die mit Recht noch zuletzt sich dessen rühmen durfte, dass schon ihre ersten Begriffe und Principien „zugleich von der höchsten sittlichen Bedeutung“ (II. 2, 150) seyen, des Naturalismus, wie es geschehen, zu zeihen, hätte man vielmehr alle Ursache, derselben nach ihrem wahrhaften und innersten Wesen einen vorzugsweise und zwar durch und durch ethischen Charakter zu vindiciren.

Doch genug hievon. Wir kehren in unserer Darstellung wieder auf den Punkt zurück, wo (S. 30) wir bereits zeigten, dass wenn der gegenwärtige Zustand der Dinge ihr nicht seynsollender, wie diess die Tatsache der jetzigen Welt beweist, der nächste Zustand als der den un-rechten negirende, und der auf diesen folgende dritte, als derjenige zu denken sey, in welchem das, was allein wahrhaft seyn soll, zur Verwirklichung gelangt. Wir stehen hiermit bei der Schelling'schen Lehre von einer Succession dreier Zustände des menschlichen Gesamtlebens, durch welche, wenn sie als eine nothwendige sich ergibt, der positive Beweis der persönlichen Unsterblichkeit allein sich begründen lässt.

Die Grundideen dieser Lehre finden sich schon in den Stuttgarter Privatvorlesungen v. J. 1810, wo (I. 7, 482 — 484) von dem Gedanken ausgegangen wird, dass Geisterwelt und Natur, deren ursprüngliche Einheit durch den Heraustritt des Urmenschen aus dem göttlichen Verbande gestört und aufgehoben worden (ebend. 458 — 460), doch endlich wieder verbunden und alle Potenzen in eins gebracht werden müssen. Da nun in der gegenwärtigen Periode die Potenzen dem Realen und in dem Geisterleben dem Idealen untergeordnet seyen, so müsse es eine dritte Periode geben, wo alle Potenzen der absoluten Identität untergeordnet seyen, also das Geistige oder Ideale nicht das Physische und Reale ausschliesse, wo beides gemeinschaftlich und als gleichgeltend dem Höheren untergeordnet sey. Diese Wiederherstellung aber, wird hinzugefügt, sey unmöglich, bevor nicht dieselbe Scheidung in der Natur vor sich gehe.

Aber in dieser komme es langsamer dazu, weil sie viel tiefere Lebenskraft habe. Der Mensch sey hierin ein Opfer für die Natur, wie sie erst für ihn ein Opfer gewesen. Er müsse mit seinem vollkommenen Daseyn auf das ihrige warten. Endlich aber müsse die Krisis der Natur kommen, und diese ihre letzte Krisis sey „das letzte Gericht“ und eine Folge hievon auch die Auferstehung der Todten und am Ende der Zeiten die Wiederbringung aller Dinge, auf dass Gott wirklich Alles in Allem sey. — Auch in den „Weltaltern“ wird von der einstigen Wiedererhöhung und Vergeistigung der Materie, womit die liebsten und letzten Hoffnungen des Menschen zusammenhängen (I. 8, 285), und davon gesprochen, dass Leiblichkeit, wie die Alten sich ausgedrückt, Ziel der Wege Gottes (*finis viarum Dei*) sey (ebend. 325).

Und in dem Gespräch „Clara“ wird (76—78, I. 9, 53—55) an die Betrachtung, dass die Erde und also auch der Leib, der von ihr genommen ist, nicht bestimmt war bloss äusserlich zu seyn, sondern Aeusseres und Inneres in beiden eins seyn sollte, und dass die bloss äusserliche Erscheinung des Ganzen die Folge einer aufgehaltenen Entwicklung war, die das innere Wesen nicht vernichten, aber doch einwickeln, binden und so dem Aeusseren unterwerfen konnte, — die Frage geknüpft: ob es nun nicht natürlich sey, dass, wenn die Eine Gestalt des Leibes zerfalle, in der das Innere vom Aeusseren gefesselt war, dagegen die andere frei werde, in welcher das Aeussere vom Inneren aufgelöst und gleichsam bewältigt werde. Diese Befreiung aber der inneren Lebensgestalt von der äusseren, die sie unterdrückt halte, sey eben der Tod, und dieser sey nothwendig, weil jene zwei Lebensgestalten, da sie nach dem Herabsinken der Natur in's bloss Aeusserliche nicht zumal seyn konnten, nacheinander seyn müssen. Dass aber auch hiebei noch nicht stehen geblieben werden könne, dass an dieses Nacheinander der beiden ersten Lebensgestalten noch eine dritte sich schliessen müsse, und erst hierdurch das letzte und höchste Ziel erreicht werde, ist in dem Zusatz ausgesprochen, den der Herausgeber aus den Entwürfen des nicht zu Ende geführten Dialogs in der Separatausgabe der „Clara“ am Schlusse S. 175 — 180 noch beigelegt, und der sohin im neunten Bande der Gesamtausgabe fehlt. Hier wird zunächst betont, dass weder Inneres noch Aeusseres allein uns genügen könne, und

man desshalb fragen müsse, warum, da Beides im Grunde doch nur ein und das nämliche Leben unter zwei verschiedenen Formen sey, diese beiden Formen nicht zumal, und Ein ungetheiltes Leben gleich von Anfang unser Loos seyn können, ob sie niemals zugleich seyn werden und auf ewig getrennt seyen, ob nie die Zeit komme, wo das Innere, ganz verkörpert im Aeusseren, das Aeussere völlig verklärt in's Innere, beide zusammen nur Ein unzerstörliches Leben darstellen werden. Und nun wird darauf hingewiesen, dass ja auch in der jetzigen Natur alles durch drei Stufen sich vollende. Denn die erste Kraft der Natur gehe bloss auf das einzelne, egoistische Bestehen der Dinge, und es wirke ihr von Anbeginn eine andere entgegen, die auf die Vergeistigung, auf die Innigkeit und Einheit ihres Seyns hinstrebe, bis auf der höheren Stufe beide Kräfte in einem und demselben Wesen versöhnt hervortreten und ein organisches, stets bewegliches, allem offenes und doch für sich bestehendes Leben hervortrete. „Sind nicht,“ wird weiter gefragt, „dieselben Kräfte, welche in den unorganischen Wesen sich noch getrennt und im Widerstreit, in den organischen vereinigt und im Einklang zeigen, sind es nicht dieselben in einem höheren Sinn, die den Widerstreit des jetzigen Lebens unterhalten, und stehen wir nicht in diesem Betracht recht eigentlich auf der ersten Lebensstufe? Siegt nicht die vergeistigende Kraft im Tod, und werden wir nicht dadurch auf eine höhere Stufe oder Potenz gesetzt? Aber kommt in jenem grossen Gange der Natur nie die eigentlich organische Stufe, die sie doch in dem kleinen Kreis des niedrigen Lebens erreicht? Sollten nicht dieselben drei Potenzen, die wir hier gewissermassen zugleich und nebeneinander erblicken, auch nacheinander sich zeigen, und dieselbe Stufenfolge in der Zeit seyn, die wir hier im Raume wahrnehmen? Oder was wäre denn auch jene dreifache Verbindung von Seele, Leib und Geist; oder wie wäre eine Vollendung, wenn im jetzigen Leben das Leibliche Geist und Seele gleichsam gefangen hielte, im Zustand nach dem Tod der Geist frei würde, die Seele aber nie in ihr wahres Wesen sich erhöbe? Denn alsdann erst herrschte die Seele, wenn die hier noch streitenden Kräfte, wenn Geist und Leib völlig versöhnt und Formen wären eines und des nämlichen ungetheilten Lebens. Seligkeit ist Freiheit und Herrschaft der Seele. Unmöglich kann der Zustand schon die volle Seligkeit seyn,

wo die Seele dem Geist untergeordnet, und der Leib von seinem Gegentheil verschlungen ist. Unmöglich ist es zu glauben, dass diese ganze körperliche Natur aus dem Nichts gezogen worden sey, um einst auf ewig in Nichts zurückzugehen, und dass nur das geistige Leben ewig dauernd sey. Leiblichkeit ist nicht Unvollkommenheit, sondern wenn der Leib von der Seele durchdrungen ist, die Fülle der Vollkommenheit. Unserem Herzen genügt das blossе Geisterleben nicht. Es ist etwas in uns, das nach wesentlicher Realität verlangt; unsere Gedanken stehen nur bei der letzten Einheit still; dem getrennten Leben muss das vereinigte folgen; die letzte Ruhe der Seele findet sich nur in der vollendeten Aeusserlichkeit, und wie der Künstler nicht ruht im Gedanken seines Werks, sondern nur in der körperlichen Darstellung, und jeder von einem Ideal entbrannte es in leiblich-sichtlicher Gestalt offenbaren oder finden will: so ist das Ziel aller Sehnsucht das vollkommen Leibliche als Gegenbild und Abglanz des vollkommen Geistigen.“

Wer fühlte sich nicht von der Grösse und Tiefe dieser Gedanken, die bis „an das Ziel aller Zeiten“ zu dringen suchen, wunderbar ergriffen und in jene Stimmung versetzt, „wo es ist, als könnte uns kein Leid anwehen.“ Und wer folgte nicht gern auch den begeisterten Schlussworten, wenn „Clara“ sich noch weiter dahin ausspricht, wie es ihr gerade jetzt wieder recht innig klar geworden und an's Herz gedrungen, dass wir Kinder der Natur seyen; dass wir unserer ersten Geburt nach zu ihr gehören und uns nie ganz von ihr lossagen können, und dass, wenn sie nicht eins werden könne mit Gott, auch unsere Vereinigung mit ihm entweder unvollkommen oder gar unmöglich seyn müsse. Ja nicht wir allein, die ganze Natur sehne sich in Gott, von dem sie anfänglich genommen. Zwar sey sie jetzt dem Gesetz der Aeusserlichkeit unterthan, und auch sie, wie alles, was in ihr lebt, müsse die beiden Lebensformen nacheinander durchlaufen, die sie, ihrem Schicksal gemäss, nicht gleich habe vereinigen können. Auch dieser feste Bau der Welt werde sich einst auflösen in's Geistige. Aber nur diese äussere Form zerfalle, die innere Kraft und Wahrheit bestehe, um in neuer Verklärung offenbar zu werden. Das göttliche Feuer, das jetzt in ihr verschlossen ruhe, werde einst die Oberhand gewinnen, und das alles, was in sie bloss durch die Zurückdrängung der wahren Innerlichkeit ein-

geführt worden, verzehren; dann werde sie in ihren anfänglichen Zustand wiederkehrend nicht mehr das eigenmächtige Wesen seyn, das die göttlichen Kräfte in sich gleichsam als Gefangene zurückhalte, und freiwillig werde das Geistige und Göttliche mit dem geläuterten Wesen sich wieder vereinen.

Hören wir jetzt, wie Schelling ganz zuletzt noch, nämlich in dem zweiten Theile der Philosophie der Offenbarung (in der 32ten Vorlesung), in völliger Uebereinstimmung mit dem Bisherigen, über diese Succession dreier Zustände sich geäußert, und versuchen wir davon wenigstens das Wesentlichste in Kürze zusammenzufassen: Nachdem der Mensch das Leben in sich von dem Leben in Gott getrennt hat, kann er nur durch drei Stufen zu der ihm bestimmten Einheit wieder gelangen. Die erste ist das gegenwärtige Leben, das ein einseitig-natürliches ist, die zweite ist das auf dieses folgende, das ein einseitig-geistiges ist, und die dritte und letzte das geistig-natürliche Leben, in welchem das natürliche in's geistige erhöht ist. Da aber das jetzige, sichtbare Universum das geistige ausschliesst, so kann dieser dritte Zustand nicht eintreten, als in Folge einer allgemeinen — auch zugleich moralischen — Krisis. Er ist das, was als künftige allgemeine Auferstehung von den Todten und zwar als Auferstehung des Fleisches gelehrt wird. Es wird übrigens nicht behauptet, dass in dem gegenwärtigen natürlichen Leben des Menschen das geistige gar nicht da sey, denn diess wäre eine völlige Trennung, sondern nur, dass es nur soweit da ist, als das natürliche ihm da zu seyn verstattet, dass also dieses das dominirende, das herrschende ist. Denn wie hoch der natürliche Mensch sich dünke, wie hoch er sich wirklich oder in bloss schwärmerischer Einbildung erhebe, selbst das geistigste Leben, das er führt, steht doch unter dem Gesetz und in der vollkommensten Abhängigkeit von dem natürlichen Leben. Indem er aber unter dem Gesetz des natürlichen Lebens steht, ist das Leben des Geistes ausgeschlossen, also können beide nicht simultan, nicht zugleich seyn, was aber nicht verhindert, dass der Mensch das geistige Leben, das er mit dem natürlichen nicht zugleich leben kann, dennoch lebe, natürlich in seinem folgenden Zustand lebe, und dass die Seynsweisen, die er nicht als simultane vereinigen konnte, für ihn zu successiven werden, wobei es dann von selbst sich

versteht, dass das natürliche Leben vorausgehe, das geistige folge. Und zwar kann auch dieses zweite Leben nur als ein einseitig geistiges, wie das erste als ein einseitig natürliches, bestimmt werden, nicht nur, weil zwischen beiden sich einander ausschliessenden Zuständen eine wahre Antithese stattfinden, nämlich in jedem etwas seyn muss, was in dem anderen nicht ist und nicht seyn kann, sondern weil auch nur ein solches, das natürliche Leben ganz absorbirendes, es zur völligen Latenz bringendes Daseyn, in welchem also das natürliche Princip eigentlich zur Impotenz gebracht wird, als Compensation des ersten gelten kann, in welchem ebenso das Geistige zur relativen Impotenz gebracht war. Insofern nun aber das natürliche Princip durch den Tod völlig verneint wird, ist dieser Zustand von Verneinung allerdings ein Zustand der Beraubung, und darum der Tod als eine wirkliche Privation anzusehen.

Der Hauptbeweis der Unsterblichkeit beruht sohin auf der dem Menschen durch sein in der Schöpfung gesetztes Wesen auferlegten Nothwendigkeit, dass, wenn er unmittelbar und zuerst das natürliche Leben lebt, wie diess Thatsache ist, er hierauf ebenso einseitig das geistige Leben, das Leben unter der Herrschaft der geistigen Potenz lebe, um erst in einer dritten Stufe natürliches und geistiges Leben, wie sie es ursprünglich seyn sollten, wieder in eins zu bringen. Oder mit anderen Worten, die Unsterblichkeit des menschlichen Wesens beruht auf der Indissolubilität dieser drei Momente, die so unauflöslich vereinigt sind, dass der Mensch, sowie der erste dieser Zustände gesetzt ist, nothwendig auch den zweiten und den dritten leben wird, und da er simultan sie nicht leben kann, successiv durch sie hindurchgeht.

Durch diese Theorie, bemerkt Schelling hiezu, sey zugleich, und zwar auf eine verständliche, einleuchtende — man könne sagen, natürliche Weise — das begriffen, was die alte Metaphysik als Lehre von der Unsterblichkeit der menschlichen Seele zu erreichen gesucht. Allein nur mit Voraussetzungen der positiven Philosophie sey es so zu begreifen, und gewinne auch die Lehre des Christenthums über die letzten Dinge ihr wahres Verständniss. Denn darin unterscheide sich die christliche Ansicht von allen bloss rationell-philosophischen kahlen Unsterblichkeitslehren, dass diese, wenn sie auch eine Fortdauer und ein künf-

tiges Daseyn des Menschen zugeben oder behaupten, dass sie gleichwohl diesem Daseyn kein Ziel, kein eigentlich beruhigendes Ende wissen, besonders wenn sie dieses Daseyn völlig von der Natur sich losgerissen denken, während es doch schlechterdings nothwendig sey, dass, nachdem die Natur sich für den Menschen getrübt habe und ihm undurchsichtig geworden, auch sie in einem künftigen Zustand ihm sich verkläre, Aeusseres und Inneres einst in Einklang gesetzt, das Physische so dem Geistigen untergeordnet werde, dass der Leib die Natur eines geistigen Leibes, eines *σώματος πνευματικόν* annehme, wie es von dem Apostel (I. Cor. 15, 44) genannt werde, womit zugleich eine weit grössere und der menschlichen Natur, wie sie nun einmal ist, angemessenere Auseinandersetzung verbunden seyn werde, als es in der ursprünglichen Einheit möglich gewesen.

Mit der Indissolubilität jener drei Momente, d. h. ihrer unauf löstlichen Verkettung, hängt aber zugleich auf's innigste zusammen die Lehre, dass der Mensch nicht nur einem Theile nach, sondern dass der ganze Mensch, der Mensch seinem ganzen *Esse* nach fortdaure. (II. 4, 206 ff.) Diese Lehre ist direkt der gewöhnlichen Vorstellung entgegengesetzt, nach welcher angenommen wird, dass die zwei Bestandtheile, aus denen der Mensch im Leben zusammengesetzt sey, Seele und Leib im Tod getrennt werden. Diese Vorstellung, welche den Tod als eine Scheidung von Seele und Leib ansieht, betrachtet den Körper wie eine Erststufe, in der die Seele als ein edles Metall eingeschlossen und verborgen ist; der Tod ist der Scheidungsprocess, der die Seele von dieser sie einschliessenden und umgebenden Materie befreit und sie rein und in ihrer Lauterkeit darstellt. Aber bei einer solchen Annahme möchte es, wie Schelling (ebend. 206) bemerkt, um die Identität des Bewusstseyns in diesem und dem folgenden Leben sehr zweideutig aussehen. Ja schon dem natürlichen Gefühle würde es angemessener seyn zu sagen, dass es nur eine andere Art des Seyns ist, in welcher der Mensch während des gegenwärtigen Lebens erscheint, und eine andere, in welcher er dort fort dauert, dass es also immer der ganze und selbe Mensch ist, welcher in der einen und in der andern Art des Seyns fort dauernd gedacht werden muss. Und darum dürfte man noch am ehesten geneigt seyn, „die Wirkung des Todes mit jenem Process zu

vergleichen, in welchem der Geist oder die Essenz einer Pflanze ausgezogen wird. So denkt man sich, dass in das Oel, das aus einer Pflanze gezogen wird, alle Kraft und alles Leben übergehe, das die Pflanze in sich hatte. Dass in der That das Leben der Pflanze in diesem Extrakte fortdauere, sieht man daraus, dass auch die aetherischen Oele, wie der Wein, zu der Zeit, wenn die Mutterpflanze wieder blüht, zäh oder schwer werden; einige Anhänger der Lehre von der allgemeinen Palingenie behaupten sogar, dass die Tropfen von Melissenöl auf Wasser gegossen wieder die Gestalt des Melissenblattes annehmen; ich selbst“, fügt Schelling hinzu, „habe diess nicht gesehen, und lasse es dahingestellt, obgleich die bekannten Erscheinungen, welche Kampher im Conflict mit Wasser, und die ebenso bekannten, welche einige flüssige aetherische Oele in demselben Verhältnisse zeigen, jedenfalls ein eigenthümliches inneres Leben derselben verrathen und beweisen, dass sie nicht ein getödtetes, sondern ein nur vergeistigtes Leben sind. Der Tod des Menschen möchte also nicht sowohl eine Scheidung, als eine Essentification seyn, worin nur Zufälliges untergeht, aber das Wesen, das was eigentlich der Mensch ist, bewahrt wird. Denn kein Mensch erscheint in seinem Leben ganz als der er Ist. Nach dem Tode ist er bloss noch Er selbst.“ ... „Dieses Essentificirte, in dem auch das Physische bewahrt ist, muss ein höchst wirkliches Wesen, ja der wahren Schätzung nach bei weitem wirklicher seyn, als der gegenwärtige Leib, der wegen der gegenseitigen Ausschliessung seiner Theile nur ein zusammengesetztes und eben darum gebrechliches und zerstörbares Ganze ist. Es gibt Ausdrücke in allen Sprachen, welche die erste, noch durch keine Reflexion gestörte Empfindung der Sache ausdrücken. Dahin gehört, dass man ein abgeschiedenes Wesen, inwiefern man es erscheinen lässt, einen Geist nennt, nicht etwa eine Seele, man denkt sich also dabei den ganzen Menschen, nur vergeistigt, essentificirt.“ (II. 4, 207 — 208.)

Der hier ausgesprochene Gedanke einer Essentification des ganzen Menschen, die im Tode erfolge, ist ein so originaler, als das Gleichniss es ist, dessen sich Schelling bedient, um denselben noch mehr zu verdeutlichen und anschaulich zu machen, indem er sagt: Die Wirkung des Todes lasse sich mit jenem Process vergleichen, in welchem

der Geist oder die Essenz einer Pflanze ausgezogen wird. Nur in einer äusserst selten gewordenen Schrift von Dr. Valentin Ernst Löscher: „Auserlesene Sammlung der besten und neuern Schriften vom Zustand der Seele nach dem Tode“ (Dresden, 1735) findet sich ein ähnliches Gleichniss, das der Herausgeber in seiner eigenen, das Ganze beschliessenden Abhandlung (im 31. Abschnitt, der von der „Möglichkeit der Subsistenz der von ihren Leibern geschiedenen Seelen“ handelt) da gebraucht, wo er von der bloss mechanischen Philosophie spricht, die allerdings nicht begreifen könne, wie die Seele, die sie nur für eine Kraft des Leibes halte, bei der Zerstörung desselben noch bestehen könne. „Weil wenige“, fügt Löscher hinzu, „oder fast kein ähnliches Exempel in der Natur angetroffen werden, so will es uns schwachen Leuten, die sich an sinnliche Bilder allzu sehr gewöhnt haben, nicht recht eingehen, dass die Seele, die ein wirklicher Theil des Menschen ist, allein subsistiren und ohne den Körper wirken könne. Ich gebe aber, der wankenden Vernunft zur Hülfe, folgendes Gleichniss, das die Sache erläutern kann. Die rectificirten Spiritus, die aus dichten Körpern durch die Kunst gezogen werden, sind ja Theile derselben; jedoch bestehen sie für sich, und haben allerlei Kräfte und Wirkungen. Gehet dieses bei subtilen körperlichen Dingen an, wie viel mehr wird es bei der Seele möglich seyn, die ein Wesen von gar anderer Ordnung hat, und nicht materiell ist. Doch gleichwie solche Spiritus mit Zwang in ihrer abgeschiedenen Existenz müssen erhalten werden, also ist freilich der Zustand der abgeschiedenen Seelen etwas interimistisches, so zu reden, und könnte nicht beständig währen; sondern sie werden von ihrem Schöpfer durch seine höhere Kraft in solchem Zustand erhalten, auf dass sie mit den Leibern wieder vereinigt werden: dieses nennt man *incompletam, inadaequatam subsistentiam*; und es ist also die Sache nicht ein blosses Schulwort, nicht ein Schall ohne Bedeutung, wie Etliche spöttisch reden.“ Es findet sich diese Stelle in ihrem ganzen Zusammenhang auch in dem zweiten Heft der „Mittheilungen“ aus dieser Löscher'schen Sammlung S. 174—176, welche ich 18³⁵/₃₆ herausgegeben. Gerade hieran knüpfte sich damals die erste Veröffentlichung der Grundgedanken der Unsterblichkeitslehre Schelling's in einem weiteren Kreise, wie sie dieser bereits vom Jahre 1829 an in seinen Münchener Vorlesungen

vergleichen, in welchem der Geist oder die Essenz einer Pflanze ausgezogen wird. So denkt man sich, dass in das Oel, das aus einer Pflanze gezogen wird, alle Kraft und alles Leben übergehe, das die Pflanze in sich hatte. Dass in der That das Leben der Pflanze in diesem Extrakte fortdaure, sieht man daraus, dass auch die aetherischen Oele, wie der Wein, zu der Zeit, wenn die Mutterpflanze wieder blüht, zäh oder schwer werden; einige Anhänger der Lehre von der allgemeinen Palingenesie behaupten sogar, dass die Tropfen von Melissenöl auf Wasser gegossen wieder die Gestalt des Melissenblattes annehmen; ich selbst“, fügt Schelling hinzu, „habe diess nicht gesehen, und lasse es dahingestellt, obgleich die bekannten Erscheinungen, welche Kampher im Conflict mit Wasser, und die ebenso bekannten, welche einige flüssige aetherische Oele in demselben Verhältnisse zeigen, jedenfalls ein eigenenthümliches inneres Leben derselben verrathen und beweisen, dass sie nicht ein getödtetes, sondern ein nur vergeistigtes Leben sind. Der Tod des Menschen möchte also nicht sowohl eine Scheidung, als eine Essentification seyn, worin nur Zufälliges untergeht, aber das Wesen, das was eigentlich der Mensch ist, bewahrt wird. Denn kein Mensch erscheint in seinem Leben ganz als der er Ist. Nach dem Tode ist er bloss noch Er selbst.“ ... „Dieses Essentificirte, in dem auch das Physische bewahrt ist, muss ein höchst wirkliches Wesen, ja der wahren Schätzung nach bei weitem wirklicher seyn, als der gegenwärtige Leib, der wegen der gegenseitigen Ausschliessung seiner Theile nur ein zusammengesetztes und eben darum gebrechliches und zerstörbares Ganze ist. Es gibt Ausdrücke in allen Sprachen, welche die erste, noch durch keine Reflexion gestörte Empfindung der Sache ausdrücken. Dahin gehört, dass man ein abgeschiedenes Wesen, inwiefern man es erscheinen lässt, einen Geist nennt, nicht etwa eine Seele, man denkt sich also dabei den ganzen Menschen, nur vergeistigt, essentificirt.“ (II. 4, 207 — 208.)

Der hier ausgesprochene Gedanke einer Essentification des ganzen Menschen, die im Tode erfolge, ist ein so originaler, als das Gleichniss es ist, dessen sich Schelling bedient, um denselben noch mehr zu verdeutlichen und anschaulich zu machen, indem er sagt: Die Wirkung des Todes lasse sich mit jenem Process vergleichen, in welchem

der Geist oder die Essenz einer Pflanze ausgezogen wird. Nur in einer äusserst selten gewordenen Schrift von Dr. Valentin Ernst Löscher: „Auserlesene Sammlung der besten und neuern Schriften vom Zustand der Seele nach dem Tode“ (Dresden, 1735) findet sich ein ähnliches Gleichniss, das der Herausgeber in seiner eigenen, das Ganze beschliessenden Abhandlung (im 31. Abschnitt, der von der „Möglichkeit der Subsistenz der von ihren Leibern geschiedenen Seelen“ handelt) da gebraucht, wo er von der bloss mechanischen Philosophie spricht, die allerdings nicht begreifen könne, wie die Seele, die sie nur für eine Kraft des Leibes halte, bei der Zerstörung desselben noch bestehen könne. „Weil wenige“, fügt Löscher hinzu, „oder fast kein ähnliches Exempel in der Natur angetroffen werden, so will es uns schwachen Leuten, die sich an sinnliche Bilder allzu sehr gewöhnt haben, nicht recht eingehen, dass die Seele, die ein wirklicher Theil des Menschen ist, allein subsistiren und ohne den Körper wirken könne. Ich gebe aber, der wankenden Vernunft zur Hülfe, folgendes Gleichniss, das die Sache erläutern kann. Die rectificirten Spiritus, die aus dichten Körpern durch die Kunst gezogen werden, sind ja Theile derselben; jedoch bestehen sie für sich, und haben allerlei Kräfte und Wirkungen. Gehet dieses bei subtilen körperlichen Dingen an, wie viel mehr wird es bei der Seele möglich seyn, die ein Wesen von gar anderer Ordnung hat, und nicht materiell ist. Doch gleichwie solche Spiritus mit Zwang in ihrer abgeschiedenen Existenz müssen erhalten werden, also ist freilich der Zustand der abgeschiedenen Seelen etwas interimistisches, so zu reden, und könnte nicht beständig währen; sondern sie werden von ihrem Schöpfer durch seine höhere Kraft in solchem Zustand erhalten, auf dass sie mit den Leibern wieder vereinigt werden: dieses nennt man *incompletam, inadaequatam subsistentiam*; und es ist also die Sache nicht ein blosses Schulwort, nicht ein Schall ohne Bedeutung, wie Etliche spöttisch reden.“ Es findet sich diese Stelle in ihrem ganzen Zusammenhang auch in dem zweiten Heft der „Mittheilungen“ aus dieser Löscher'schen Sammlung S. 174—176, welche ich 18^{35/36} herausgegeben. Gerade hieran knüpfte sich damals die erste Veröffentlichung der Grundgedanken der Unsterblichkeitslehre Schelling's in einem weiteren Kreise, wie sie dieser bereits vom Jahre 1829 an in seinen Münchener Vorlesungen

vorgetragen, durch die mir von ihm ausdrücklich gestattete Aufnahme derselben in eine Anmerkung zu obiger Stelle, was er S. 476 seiner Darstellung der reinrationalen Philosophie selbst bestätigt hat.

Auf meine Mittheilung dieser Stelle schrieb mir Schelling in einem Briefe vom 8. Juni 1833: „Für die Stelle aus Löscher bin ich Ihnen zu wahren Dank verbunden. Sie hat meine Verwunderung, ja mein Erstaunen erregt. Bis jetzt hatte ich immer geglaubt, meine ähnliche Ansicht habe *aliquid heterodoxi*; nun sehe ich, dass sie von namhaften Theologen ohne Präjudiz gegen ihre Rechtgläubigkeit schon längst vorgetragen worden. Das Auffallende ist, dass Löscher nicht nur das Beispiel geistiger (abgezogener, abgeschiedener) Flüssigkeiten überhaupt anführt, sondern dass er hinzufügt: wie diese materiellen Geister nur durch eine Art von Zwang in ihrem abgeschiedenen Zustand erhalten werden, sey auch der Zustand, in dem sich die eigentlichen Geister befinden, kein freiwilliger, und sie müssten durch eine höhere Macht in demselben erhalten werden. Da er aber hinzusetzt: „Dieses nennt man *incompletam, inadaequatam subsistentiam*“, so setzt diess voraus, dass jene Ansicht eine vor oder doch zu seiner Zeit gewissermassen gewöhnliche gewesen sey. Ich wünschte also zu wissen, ob er bei jenem „man“ keine *Autores* citirt. Ich möchte überhaupt den Gedanken bis auf seinen Ursprung verfolgen.“ (Näheres hierüber findet sich in meinen „Mittheilungen“ H. II. S. 173—174.) Und als es sich später bei Herausgabe meiner „Mittheilungen“ etc. darum handelte, beim Ausdruck der Löscher'schen Stelle beizufügen, dass auch Schelling sich eines ähnlichen Gleichnisses in seinen Vorlesungen bedient habe, ohne jedoch die Löscher'sche Abhandlung gekannt zu haben, und ich hierüber an ihn geschrieben, erwiederte mir derselbe unter'm 7. Juli 1835, wie folgt: „Die Löscher'sche Schrift betreffend, so wünschte ich meiner nicht bloss bei dem Nebenpunkte des Gleichnisses (wiewohl allerdings auch bei diesem), sondern bei der Hauptsache oder insofern erwähnt, als ich zuerst, soviel ich weiss, ohne von Löscher's ähnlichen Aeusserungen zu wissen, den Zustand nach dem Tode als den Zustand einer relativen Beraubung (Privation) dargestellt habe. Ohne diesen Gedanken ist durchaus die Succession der Zustände nicht herauszubringen, welche eben hier die Hauptsache ist, ohne welche die Lehre von Unsterblichkeit nie ein-

leuchtend zu machen ist, gesetzt selbst, sie wäre unabhängig von diesem Gedanken zu beweisen. Es läge nichts daran, das Beispiel entlehnt zu haben, wenn man den Hauptgedanken von einem andern genommen hätte.“ . . . „Ich auctorisire Sie desshalb als Erläuterung zu Löscher meine ganze Theorie der Unsterblichkeit geradezu bekannt zu machen, soweit Ihnen solches nach Ihren Heften möglich ist. Ich werde doch so bald nicht daran kommen, und diese Lehre ist eine solche, die gar wohl auch ausser dem Zusammenhang des Ganzen bekannt gemacht werden kann.“ Was ich in Folge dieser Ermächtigung entworfen, fand, mit nur wenigen Aenderungen, die Schelling selbst beisetzte, seine Billigung, und gelangte sowohl in meinen „Mittheilungen“ a. a. O., als auch in meiner Schrift gegen C. Fr. Göschel v. J. 1836, S. 24 zum Abdruck.

In welche frühe Zeit der Schelling'schen Ideenentwicklung übrigens auch der Gedanke einer im Tode erfolgenden Essentification des ganzen Menschen zurückreicht, ersehen wir aus den Stuttgarter Privatvorlesungen v. J. 1810, woselbst (I. 7, 474—477) an die Betrachtung der Contrarität in der Natur, an welcher der Mensch durch seinen Leib Theil hat, und in Folge deren der Geist in diesem Leben nicht ganz in seinem *Esse* erscheinen kann, sondern in seinem *non-Esse*, die Unterscheidung des äusseren und inneren, des erscheinenden und des seyenden Menschen geknüpft, und daraus gefolgert wird, dass doch einmal der Mensch in sein wahres *Esse* gelangen und von dem relativen *non-Esse* befreit werden müsse, was eben durch den Tod oder seinen Uebergang in die Geisterwelt geschehe. „Was folgt aber nun“, fragt Schelling, „dem Menschen in die Geisterwelt? Antwort: Alles, was auch hier schon Er selber war, und nur das bleibt zurück, was nicht Er selber war. Also geht der Mensch nicht bloss mit seinem Geiste im engern Sinn des Worts in die Geisterwelt über, sondern auch mit dem, was in seinem Leib Er selber, was in seinem Leib Geistiges, Dämonisches war“ . . . „Der Tod ist daher keine absolute Trennung des Geistes von dem Leib, sondern nur eine Trennung von dem dem Geist widersprechenden Element des Leibs; daher auch das Zurückbleibende nicht der Leib genannt wird, sondern der Leichnam. Also nicht ein'bloßer Theil des Menschen ist unsterblich, sondern der ganze Mensch seinem wahren *Esse* nach, der Tod

eine *reductio ad essentiam*. Wir wollen das Wesen, das im Tode nicht zurückbleibt — denn diess ist das *caput mortuum* —, sondern gebildet wird, und das weder bloss geistig noch bloss physisch, sondern das Geistige vom Physischen und das Physische vom Geistigen ist, um es nie mit dem rein Geistigen zu verwechseln, das Dämonische nennen. Also das Unsterbliche des Menschen ist das Dämonische, nicht eine Negation des Physischen, sondern vielmehr das essentificirte Physische. Dieses Dämonische ist also — im Gegensatz zu der gewöhnlichen Ansicht, wornach der Mensch im Zustand nach dem Tode als ein luftähnliches Wesen, oder recht abstrakt als ein pures, lauterer Denken vorgestellt wird — vielmehr ein höchst-wirkliches Wesen, ja weit wirklicher, als der Mensch in diesem Leben ist; es ist das, was wir in der Volkssprache (und hier gilt es eigentlich: *vox populi vox Dei*) nicht den Geist, sondern einen Geist nennen; wenn z. B. gesagt wird, es sey einem Menschen ein Geist erschienen, so wird darunter eben dieses höchst-wirkliche, essentificirte Wesen verstanden.“

Und auch in dem Gespräch „Clara“ (58—78. I. 9. 43—55) begegnen uns dieselben Gedanken, hier jedoch als das Ergebniss des dialektisch durchgeführten Nachweises des unauflöslichen Bandes, das Leib, Seele und Geist zu einem einheitlichen Ganzen verknüpft. Nachdem nämlich gezeigt worden, dass von diesen Dreien jedes des andern bedürfe, keines das andere entbehren könne, und dass also, wenn sie einmal zusammen sind, sie durch ein ganz unauflösliches Band aneinander gekettet seyen, aus welcher Verkettung ein ganz anderer Beweis für die Fortdauer sich führen lasse, als jener sey, den die Philosophen aus der Einfachheit der Seele zu führen pflegen, — wird gefragt; was denn wunderbarer sey, dass der Mensch nach dem Tode auch im Zustande der Geistigkeit als Leib, Seele und Geist zusammenbleibe, oder diess, dass er schon hienieden im leiblichen Zustand nicht bloss Leib, sondern zugleich Geist und Seele war. Es sey mithin kein Grund vorhanden, warum in dem Uebergang aus dem leiblichen Zustand in einen geistigen etwas von dem ganzen Menschen verloren gehen solle. Für diesen aber — den ganzen Menschen — werde die Unsterblichkeit verlangt, und da derselbe ein Ganzes nur sey in der unauflöslichen Verkettung von Leib, Geist und Seele, so wäre es um die Fortdauer des ganzen Menschen und

damit auch um die Identität des Bewusstseyns geschehen, wenn im Tode eine gänzliche Losreissung und Trennung des Geistes und der Seele von dem Leib und des Leibs von jenen statffinde, und einer solchen völligen Scheidung nicht vorgebeugt wäre durch jenes wahrhaft göttliche Band, das die beiden einander entgegengesetzten Glieder, nämlich Leib und Geist zu einem Ganzen vereinige. Dieses Band aber, das Mittlere zwischen Beiden, das, so zu sagen, mit seinem oberen Theil den Geist berühre, aber mit seinem unteren bis zu dem Leib herabsteige und sich in die Materie gebe, sey die Seele, die auch, obschon der Geist beziehungsweise höher zu stehen scheine, dennoch insofern das Vornehmste unter den dreien und zugleich das eigentlich Fortdauernde sey, weil sowohl mit dem Leib wie mit dem Geist die grössten Veränderungen vorgehen können, wogegen die Seele als das sich stets gleichbleibende Ich, als unser Innerstes und eigentliches Selbst, was weder Leib noch Geist, sondern das einigende Bewusstseyn beider sey, in allem Wechsel unveränderlich beharre. Eben darum habe man auch von jeher vorzugsweise von der Unsterblichkeit der Seele gesprochen, obschon wir, nach einer allgemeinen Uebereinstimmung, die Welt, in welche der Uebergang aus dieser nach dem Tode geschieht, die Geisterwelt nennen, und also die Abgeschiedenen vorzugsweise als Geister betrachten, was aber aus dem Grund sich nicht widerspreche, weil die Seele, die im gegenwärtigen Leben mehr nur leibliche Seele gewesen, im Tode zur geistigen Seele erhoben werde. Diess sey jedoch nicht also zu verstehen, als ob die Seele erst nach dem Tode geistig werde, und sie das nicht schon zuvor gewesen wäre; sondern das Geistige, das schon ihr sey, und das hier mehr gebunden erscheine, werde befreit und vorherrschend über den andern Theil, wodurch sie dem leiblichen näher, und der in diesem Leben der herrschende sey. So sollten wir denn auch nicht sagen, dass der Leib in jenem höheren Leben geistig werde, als wäre er das nicht von Anfang gewesen, sondern dass die geistige Seite des Leibes, welche hier die verborgene und untergeordnete war, dort die offenbare und herrschende werde. Denn im Tode gelange eben die geistige Gestalt des Leibes, die in der bloss äusseren als ihr himmlischer Lebenskeim schon vorhanden und dageswesen, allein erst zu ihrer Befreiung.

Wir stehen hier bei dem inhaltschweren Capitel von der Seele und deren Verhältniss insbesondere zum Geist, worüber Schelling noch ganz zuletzt in seiner reinrationalen Philosophie in den tiefeindringendsten Untersuchungen sich ergangen hat. Obschon nun, auf diese letzteren uns des näheren einzulassen, noch später bei Besprechung des rationalen Erweises der Unsterblichkeit Gelegenheit gegeben wäre, so mag es doch um des Zusammenhanges willen schon jetzt am Orte seyn, auf die Hauptstellen hinzuweisen, in denen sowohl hier, wie anderwärts von der Bedeutung der Seele überhaupt und für die Unsterblichkeitsfrage insbesondere die Rede ist.

In den Stuttgarter Vorlesungen v. J. 1810 wird (I. 7, 465—474) der menschliche Geist im weiteren Sinne unterschieden — nach seinen drei Potenzen — in Gemüth, Geist (im engeren Sinne) und Seele, und auch hier die letztere — die Seele — als die höchste unter den drei Potenzen bezeichnet, da die Seele das eigentlich Göttliche im Menschen sey, also das Unpersönliche, das eigentlich Seyende, dem das Persönliche — der Geist im engeren Sinne mit seinem Eigenwillen — unterworfen seyn solle. Es sey zwar die gewöhnliche Meinung, dass der Geist das Höchste im Menschen sey. Allein dass er es durchaus nicht seyn könne, folge daraus, dass er der Krankheit, des Irrthums, der Sünde oder des Bösen fähig sey. Wenn man daher auch von Seelenkrankheiten spreche, so gebe es doch dergleichen nicht, da nur das Gemüth oder der Geist krank seyn könne. Und auch ausserdem unterscheide man schon im gemeinen Sprachgebrauche Menschen von Geist und Menschen von Seele. Ja ein Geistvoller könne doch seelenlos seyn. Alles komme aber darauf an, dass der Geist einerseits der Seele unterworfen sey, andererseits über dem Gemüthe — dem dunklen, realen Princip des Geistes im weiteren Sinne — stehe, und die Verbindung beider, des Geistes wie des Gemüths, mit der Seele eine stetige und ununterbrochene sey, indem hierauf auch ihre Gesundheit beruhe. Ueberhaupt sey die Seele das, wodurch der Mensch in Rapport mit Gott sey, und darum, wenn der eigenwillige Geist sich ihr unterworfen, der innere Himmel des Menschen, wie denn auch aus ihr alle Werke wahrer Kunst, die höchste der Wissenschaften, wie auch alle Tugend und Religion entspringen. Denn das Wesen der Seele sey Liebe, und Liebe auch

das Princip alles dessen, was aus der Seele entsteht. Dass ein warmer Hauch der Liebe das Kunstwerk anwehen und verklären müsse, sey allgemein anerkannt. Man sage von den schönsten Werken, sie seyen mit Liebe gemacht, ja die Liebe selbst habe sie gemacht. Auch die Wissenschaft in ihrer höchsten Potenz sey ein Werk der Liebe und trage darum mit Recht den schönen Namen Philosophie, d. h. Liebe der Weisheit. Der Mensch, der zum Philosophen geboren, empfinde dieselbe Liebe in sich, welche die göttliche empfinde, nämlich die ausgestossene und ausgeschlossene Natur nicht in dieser Verstossung zu lassen. sie geistig wieder in's Göttliche zu verklären und das ganze Universum zu Einem grossen Werk der Liebe zu verschmelzen.

Auch in der akademischen Rede „über das Verhältniss der bildenden Künste zu der Natur“ v. J. 1807 — also schon einige Jahre früher — heisst es (I. 7, 311—312): im Menschen allein erst gehe die Seele auf, während alle andern Geschöpfe von dem blossen Naturgeist getrieben seyen, und durch ihn ihre Individualität behaupten. Die Seele sey also im Menschen nicht das Princip der Individualität, sondern das, wodurch er sich über alle Selbstheit erhebe, wodurch er der Aufopferung seiner selbst, uneigennütziger Liebe und, was das Höchste sey, der Betrachtung und Erkenntniss des Wesens der Dinge, eben damit der Kunst fähig werde. Diese sey nicht mehr mit der Materie beschäftigt, noch verkehre sie unmittelbar mit ihr, sondern nur mit dem Geist, als dem Leben der Dinge.

Man könnte nun einen Widerspruch darin erblicken, dass in den aus dem Gespräch „Clara“ von uns citirten Worten die Seele als unser Ich und eigentliches Selbst, was bei allem Wechsel von Leib und Geist immer ein und dasselbe bleibe, bezeichnet worden, während sie nach den beiden letzten Citaten im Gegensatz zum Geiste, als dem selbstischen Princip, das Unpersönliche im Menschen, oder das Princip — nicht der Individualität, sondern das ist, wodurch er sich über alle Selbstheit erhebt. Aber auch hier bedarf es wieder der genauen Unterscheidung der einzelnen Begriffsmomente, wie denn überhaupt „in einem System jeder Begriff seine bestimmte Stelle hat, an der er allein gilt und der auch seine Bedeutung und Limitation bestimmt“, und „herausgehoben aus dem Zusammenhange“ alles Verständniss verliert. (I. 7, 411.) So ist es auch mit dem Begriffe des Selbsts der Fall, das sich von einem drei-

fachen Gesichtspunkt aus in's Auge fassen lässt. Denn wir können uns das Selbst, um uns der fasslichsten (wenn auch nicht von Schelling selbst gebrauchten) Unterscheidungsmomente zu bedienen, ebensowohl als an sich, wie für sich und zugleich an und für sich seyend denken. Das Selbst in seinem an-sich-Seyn, als die ruhende Potenz und der innerste Grund und Kern aller Persönlichkeit, ist die Seele schlechthin; das Selbst in seinem für-sich-Seyn, in der Erhebung aus seiner Potentialität zur Actualität, zum Eigenwillen, ist der Geist, zu dem sich die Seele — als das nicht für sich Seyende — relativ als ein Unpersönliches verhält; und das Selbst in seinem an- und für-sich-Seyn ist die geistige Seele, in welcher der Eigenwille überwunden, und das Selbst aus seiner Actualität wieder zur Potentialität, aber jetzt auf einer höheren Stufe mit Bewahrung der errungenen selbstständigen Geistigkeit, zurückgebracht ist.

Damit stimmt auch die Erklärung überein, der wir schon in der Abhandlung über die Freiheit (I. 7, 364) begegnen: „Die Selbstheit als solche ist Geist, oder der Mensch ist Geist als ein selbstisches, besonderes (von Gott geschiedenes) Wesen“. Und ebenso noch die allerletzten Erklärungen, die dahin lauten: „Der in seine Potenz zurückgegangene Geist ist nicht mehr bloss Seele, sondern die Seele selbst (*αὐτὴ ἡ ψυχή*) die, wie Platon sagt, schon in diesem Leben allein das Göttliche erkennt“. . . . „Der auf solche Art wieder zur Seele gewordene Geist (ich gestehe, dass dieser Ausdruck nicht gerade ein gewöhnlicher ist, will aber bemerken, dass, was immer Kunst oder Wissenschaft von beseligenden Wirkungen in sich schliesst, auf diesem zur Seele werdenden Geist beruht; es gibt manche Gebildete, in denen viel Geist ist, aber dieser gelangt nicht zur Reife, wird nicht zur Seele; andere, in denen bloss Seele ist, aber der Geist fehlt, der allein alles wagende) — der also auf solche Art wieder zur Seele gewordene Geist wird mit Recht ein seliger genannt werden, *μακάρ* oder *μακάριος*, denn in ihm ist das *ζέαρ*, dieses ewig begehrende Wollen, dieses Feuer, das nicht stirbt, wieder zur Ruhe gebracht“. (II. 1, 475) . . . „Der Geist, der sich in selbst zurückzieht, gibt der Seele Raum, die Seele aber ist ihrer Natur nach das, was Gott berühren kann“. (Ebend. 556) . . . „Seele nennen wir das, was die materielle Einheit allein überdauert.“ . . . „Die Seele, d. h. das, was nach der Aufhebung der materiellen Einheit allein übrig bleibt —

das nach dem Tode Bleibende, Fortdauernde wird in allen Sprachen Seele genannt“. (II. 2, 572—573.)

Auch gegen diese letzteren Aussprüche kann allerdings dasselbe Bedenken geltend gemacht werden, das wir schon einmal (S. 65) da berührt, wo wir auf den von Schelling selbst in dem Gespräch „Clara“ (67. I. 9, 48) zugestandenem Widerspruch hingewiesen, der darin liegt, dass, wenn wir sagen, das eigentlich Fortdauernde sey die Seele, doch, nach einer allgemeinen Uebereinstimmung, die Welt, in welche der Uebergang aus dieser nach dem Tode geschieht, die Geisterwelt genannt, und also die Abgeschiedenen vorzugsweise als Geister betrachtet werden. Suchte Schelling damals, wie wir schon bemerkten, diesem Widerspruch durch die Erinnerung daran zu begegnen, dass die im gegenwärtigen Leben gewissermassen noch leibliche Seele im Tode zur geistigen Seele erhoben werde (ebend. 74 — 75. I. 9, 52 — 53), indem das Geistige, das allerdings auch schon in der leiblichen Seele, im Sterben befreit und nun vorherrschend über den anderen Theil werde: so war er zuletzt sichtlich bestrebt, dem ganzen hier in Rede stehenden Verhältniss zwischen Geist und Seele einen noch bestimmteren und correcteren Ausdruck dadurch zu geben, dass er, wie einerseits die Seele in ihrer Erhebung zum Geiste, so andererseits den Geist in seinem Eingehen in die Seele, was dem Aristoteles das *αἰσθητικόν* ist (II. 1, 558), oder (wenn wir uns hier dieses Ausdrucks als des kürzesten und vielleicht bezeichnendsten bedienen dürfen, obschon Schelling selbst ihn nicht gebraucht) in seiner Verklärung zur Seele, unterscheidet und feststellt, wornach nunmehr der Begriff des Geistes als der eigentliche Grund- wie Schlussbegriff der ganzen Entwicklung sich ergibt, jedoch unbeschadet jener höheren Bedeutung, welche auch jetzt noch der Seele beigelegt wird. Im Wesentlichen sind es aber doch wieder dieselben Momente, die wir durch Unterscheidung des Selbsts in seinem an-sich-, für-sich- und an- und für-sich-Seyn uns klar zu machen suchten, nur ist ihnen in der letzten Entwicklung eine Auseinandersetzung zu Theil geworden, in der jedes Moment erst in seiner vollen Bedeutung hervortritt, und auch der Fortschritt von dem einen zum andern und ihr ganzer Zusammenhang nun zum ausführlicheren und bestimmteren Nachweise gelangt.

Auf die Erhebung der Seele zum Geist bezieht sich die Stelle in

der Philosophie der Offenbarung (II. 3, 473), woselbst es heisst: „Das Reale in sein An-sich zurückgebracht, ist Seele. Seele bedeutet nichts Absolutes; sonst käme sie nicht dem einen mehr, dem andern weniger zu. Die Seele, die in ihr reines An-sich überwunden ist, setzt sich und besitzt sich selbst als Geist. In der Natur erscheinen die Dinge, in welchen das blinde, ausser sich seyende Princip noch wirkend, hervorstehend oder extant ist, seelenlos; in dem Verhältniss aber, als jenes Princip latent, in sein ursprüngliches An-sich umgewendet wird, erscheinen beseelte Wesen; daher wir zu schliessen berechtigt sind, dass das völlig in sich selbst, in sein An-sich zurückgebrachte Princip das sey, was wir Seele nennen, die, wenn sie ganze und vollkommene Seele ist, den Geist gleichsam zu ihrer Frucht und Vollendung hat. Die zweite Potenz verhält sich hiebei als die bloss vermittelnde zwischen Seele und Geist.“ (Schelling versteht unter dieser zweiten Potenz jenes höhere, gegen den ungöttlichen Willen reagirende und ihn überwindende, und darum welterlösende göttliche Princip, das von dem Menschen nicht lassen kann und ihm daher auch in die Gottentfremdung folgt, um das ausser sich gekommene Princip wieder in sein An-sich zurückzubringen [II. 3, 368 — 373].) „Die Seele, die den Geist nicht erzeugen kann, ist die nicht wahrhafte, also die unselige Seele; die, welche sich als Geist zu erzeugen vermag, ist die selige. Daher die mittlere Potenz der Leiter der Seele im Tode, der sie nämlich zu dem beseligenden Tode führt. Daher das neue Testament: Selig sind, die „in dem Herrn,“ d. h. in der zweiten Potenz sterben.“ Womit wohl nur gesagt seyn soll, dass lediglich erst da, wo die den ganzen Process vermittelnde zweite Potenz das ihm entgegenstehende Princip völlig, wie im menschlichen Bewusstseyn, überwunden hat, die Seele, die auf allen vorausgegangenen Stufen noch nicht als in ihr reines An-sich zurückgebracht erscheint, zum für sich seyenden, selbstständigen Geist sich erhebt; und dass nur dadurch, dass jene göttliche, alles in sein wahres Wesen zurückbringende Potenz auch im Tode des Menschen bei ihm ausharrt, der Geist zu seiner vollen Selbstbefreiung und Verwirklichung gelangt. Wozu dann freilich gehört, dass der Mensch auch seinerseits schon in diesem Leben das Geistige in ihm so weit zur reifen Frucht gebracht, dass er für die Seligkeit,

die in der Geisterwelt seiner wartet, empfänglich ist, und er so auch zu einem beseligenden Tode geführt werden kann.

Eben das nun aber, was im Menschen der Geist, ist — nach Schelling's letzten Erklärungen — als das einzige von der Materie Unabhängige und sie Uebertreffende, als das seiner Natur nach Unverderbliche und Unzerstörliche, auch das eigentliche Subjekt der Fortdauer, und wenn man für Sterben, wie es vielleicht die älteste, gewiss die allgemeinste Redensart ist, auch sagt: den Geist aufgeben, so ist es unstreitig die Seele, die in das Sterben sich ergibt, da sie selbst materiell geworden. Mit ihr stirbt aber nicht der Geist, denn er ist der Seele Ursache ihres zufälligen (vergänglichen) Seyns, nicht ihm ist die Seele irgendwie Ursache. (II. 1, 468 — 469.) Dass hier übrigens unter der Seele nicht die geistige, sondern bloss die leibliche verstanden sey, geht aus der nachfolgenden Stelle (ebend. 475) hervor, wo es heisst: dass, wenn der abgeschiedene Geist sich ganz dem Göttlichen zuwende, und mit dem ganzen Reichthum des erworbenen Bewusstseyns sich gegen Gott zur blossen Potenz mache, in diesem Akt er selbst zur Seele werde, und dass auf diese Art die Seele gerettet sey, wenn auch die den vergänglichen Leib beseelende mit diesem vergangen sey. Und mit dieser Betrachtung lenkt Schelling auf die zweite Unterscheidung ein, deren wir zuletzt gedachten, nämlich auf die des Geistes in seiner Erklärung zur Seele, worauf sich auch die bereits (S. 68) mitgetheilte Stelle (II. 1, 475) bezieht, wo es heisst: der in seine Potenz zurückgegangene Geist sey nicht mehr bloss Seele, sondern die Seele selbst. Zur vollen Herrschaft aber gelangt die Seele, (wie in jener Stelle zu zeigen gesucht wird, die wir S. 55 aus dem Zusatz der Separatausgabe des Gespräches „Clara“ S. 177 — 178 bereits mitgetheilt) erst dann, wenn Geist und Leib völlig versöhnt und Formen sind eines und des nämlichen ungetheilten Lebens, wenn auch der Leib von der Seele durchdrungen, und so die höchste Seligkeit erreicht ist, die nur in gänzlicher Freiheit und Herrschaft der Seele bestehen kann.

Aus der ganzen bisherigen Darstellung der Schelling'schen Unsterblichkeitstheorie geht hervor, dass diese Lehre nicht bloss das Dass einer Fortdauer, sondern auch zugleich das Wie derselben zu erweisen, und damit einen festen, positiven Boden für die alte Lehre *de statu post*

mortem zu gewinnen sucht. Schon in der Lehre von den drei Zuständen des menschlichen Gesamtlebens und allem, was hiermit zusammenhängt, ist dieser Forderung im Wesentlichen Genüge gethan. Es übrigst nun aber, insbesondere auch noch den zweiten oder mittleren dieser drei Zustände näher in's Auge zu fassen, da er als der nächste nach dem gegenwärtigen unser Interesse vor allem in Anspruch nimmt. Verfolgen wir auch hier die einzelnen Hauptpunkte der hierher gehörenden Betrachtungen nach ihrer genetischen Entwicklung.

Zunächst wenden wir uns zu der Frage, die uns in dem Gespräch „Clara“ begegnet, ob denn der Tod eine blosse Umkehrung des gegenwärtigen Verhältnisses der Unterordnung des Innern unter das Aeussere sey, so dass durch ihn das Aeussere dem Innern ganz untergeordnet würde, und der nun folgende Zustand bloss der umgekehrte des gegenwärtigen wäre, — auf welche Frage (91 — 92. I. 9, 62 — 63) die Antwort gegeben wird: dass der Tod allerdings eine solche Umkehrung, aber doch nicht bloss diess, sondern zugleich die Erhebung in eine höhere Potenz, in eine wirklich andere und höhere Welt sey. Darum werde auch der Weise und Gerechte für jenen höheren Zustand diesen gegenwärtigen nicht ungern hergeben, sondern mit jenem Göttlichen, das er in sich gepflegt und sorgsam herangezogen, wenn es seine vollkommene Reife erhalten, dass es die Flügel ausbreiten könne, die unvollkommene Erde, aus der es emporgewachsen, mit keinem anderen Gefühl hinter sich lassen, als mit dem jene zarten, bunten Vögel, in die sich, der Fabel zufolge, die Blüthe eines Baumes in Indien verwandelt, von diesem Baum hinwegfliegen.

Wenn gleich aber der Tod als eine „Erhebung in eine höhere Potenz“ zu betrachten ist, und derselbe (wie Schelling schon im Jahr 1811 in einem an den Präsidenten Georgii gerichteten Condolenzbriefe, der in dessen zum Andenken seiner verstorbenen Gattin erschienenen, nur Freunden mitgetheilten Schrift und später auch durch Justinus Kerner zur Veröffentlichung gelangte, sich ausgedrückt), weit entfernt, die Persönlichkeit zu schwächen, sie vielmehr erhöhe, indem er sie von so manchem Zufälligen befreie, so ist er, wie bereits gezeigt worden, nichtsdestoweniger zugleich ein Zustand der Beraubung. Denn der äussere Leib, so wenig er auch als selbst noch unvollkommen dem voll-

kommenen Inneren entspricht, geht doch dem künftigen Leben ab, und insofern hat das jetzige Leben offenbar etwas vor jenem voraus. (Cl. 82 — 88. I. 9, 57 — 61.) Auch „das Christenthum,“ sind Schelling's Worte (II. 4, 213), „ist natürlich genug, um den Tod, ob er gleich nach eigener Lehre des Christenthums nur Uebergang zu einem andern Leben ist, als Vergeltung einer Schuld, als Strafe, und jenen negirten Zustand, jene Nacht (wie es sich ausdrückt), da niemand wirken kann, als eine wirkliche Privation anzusehen.“ ... Denn „wie das gegenwärtige Leben ein Leben der freiesten Bewegung ist, so ist das nächstkünftige ein Leben der Unbeweglichkeit, des an sich Gebundenseyns — wir könnten sagen, des Seynmüssens, wo auf das Können das blossе Seyn folgt, das Können erloschen, unwirksam geworden, und die Nacht eintritt, wo niemand wirken kann. Hier wird es darauf ankommen, welchen Schatz der Mensch mit sich bringt; was er gesäet, wird er erndten. Aber es kommt eine dritte Zeit oder Periode, wo das geistige Seyn wieder zur freiesten Beweglichkeit entbunden wird.“ (Ebend. 210.)

Mit dieser Ansicht, wornach das künftige Leben nicht mehr das rastlos bewegte und bewegliche, wie das gegenwärtige, ist, stimmt auch überein, dass man von den Seligen sagt: sie ruhen in Gott. Oder, fragt hier Schelling (Cl. 105. I. 9, 70 — 71), sollten wir sowohl dieses Wort, als das andere, dass sie zu Gott gehen, für blossе schöne Redensarten halten, denen nichts Wirkliches entspricht? Zeigt es nicht vielmehr an, wenn man spricht, dass sie im Tode zu Gott gehen, dass sie vorher nicht bei ihm waren, sondern getrennt von ihm, nicht in der wahren Heimath, sondern in der Fremde? Und in den „Weltaltern“ (I. 8, 249) heisst es: es sey ein allgemeiner Glaube, dass die Geisterwelt der Gottheit näher sey, als die Natur, und wie der sterbende Sokrates sage, er gehe zu Gott, bediene sich noch immer die Frömmigkeit von dem Frommen desselbigen Ausdrucks. Auch sey in der That das ganze gegenwärtige Leben nur der Weg zu Gott, und insofern könne der Uebergang des Menschen in die Geisterwelt wohl ein Gehen zu Gott genannt werden, vorausgesetzt, dass er den Weg des Lebens (der darum so heisst) gewandelt, nicht durch eigne Schuld die Richtung verkehrt und aus der aufsteigenden in die herabsteigende umgewandelt habe.

Ein ganz falscher Begriff aber wäre es, wenn man das Ruhen der

Seligen in Gott in dem Sinne verstünde, als ob damit alles selbstständige bewusste Leben, und alle innere Thätigkeit und geistige Wechselwirkung ausgeschlossen wäre. Und auch das biblische Wort von jener Nacht, da niemand wirken kann, darf wohl nicht auf einen solchen Zustand der vollsten Passivität bezogen werden. Allerdings wird der Tod mit dem Schlafe verglichen, und schon bei Plutarch finden wir diese Vergleichung, wo es heisst: τὸν ὕπνον εἶναι τὰ μικρὰ τοῦ θανάτου μυστήρια, der Schlaf sey die kleinen Mysterien des Todes. (I. 3. 527.) Aber wenn unter Schlaf das Auslöschen des Inneren durch das Uebergewicht des Aeusseren verstanden wird, so ist, wie Schelling schon in seinen Stuttgarter Privatvorlesungen v. J. 1810 (I. 7, 477) bemerkte, „der Zustand nach dem Tode vielmehr als ein schlafendes Wachen und ein wachendes Schlafen zu denken = *clairvoyance*, wobei ein unmittelbarer Verkehr mit den Gegenständen, nicht durch Organe vermittelt.“

Auch in dem Gespräch „Clara“ (93 ff. I. 9, 63 ff.) wird die Frage aufgeworfen, wie es doch komme, dass der Tod so allgemein als ein Entschlafen vorgestellt werde, da er doch vielmehr ein Erwachen sey. Und doch sey der Gedanke so süß, die Todten als Entschlafene zu denken, die ruhen von ihrer Arbeit. Gehe ja das eigentliche Innere in uns erst auf, wenn des Tages Glanz und Pracht, die doch nur eine äusserliche, schwinde, und so sey auch erst jene Nacht aller Wünsche letztes Ziel, in der ein Licht aufginge, das Ein nächtlicher Tag und Eine tagende Nacht uns alle umfinge. Werde aber den Seligen unter den Abgeschiedenen ein solches Loos zu Theil, wie fest zu glauben, so könne man sie mit Recht Entschlafene, nicht Eingeschlafene nennen, sofern sie im Schlaf wieder dem Schlaf entgangen und zum Wachen hindurchgedrungen seyen, Entschlafene jedoch eher, als Wachende, weil Schlafen schon hier dem innern Leben näher liege, als Wachen. Auf diesen näheren Bezug des Schlafes zu unserem inneren Leben, oder zu dem inneren Licht oder Sehen, das der gewöhnliche Schlaf zwar auszulöschen scheint, das aber doch in aussergewöhnlichen, gesteigerten Zuständen erst zur höchsten Klarheit und Innigkeit gelangt, bezieht sich auch das paradoxe Wort eines oft verkannten Mannes, das Schelling anführt: dass, wer wachend könnte, was er schlafend müsse, erst der vollkommene Philosoph sey oder, wie hinzugefügt wird, erst der voll-

kommene Selige wäre. Denn in der That — diess ist wohl der Sinn dieses Worts — könnte Jemand im Wachen das innere Leben, dem wir im Schlafe gleichsam verhaftet sind, und das uns ohne unser Zuthun umfängt und in ausserordentlichen Fällen bis zum hellsten Schauen sich entwickelt, könnte er diese innerlichen Gebilde auch noch im Wachen festhalten, dann zählte er nicht nur zu den Weisesten, sondern auch zu den Seligsten. Und dass es, heisst es ebendasselbst, solche Zustände der Steigerung des inneren Lebens gebe, beweisen sowohl das Erlebniss eines bekannten Geistlichen, dem Beobachtungsgabe nicht abgesprochen werden könne (es ist damit Lavater gemeint, der in seinen „Aussichten in die Ewigkeit“ dasselbe mittheilt), als auch jene Erscheinungen, die man als magnetische bezeichnet. Gerade durch diese letzteren sey uns die Erfahrung eines Zustandes gegeben, den wir mit Recht einen höheren nennen und als ein wachendes Schlafen oder schlafendes Wachen ansehen könnten. Und darum sey mit ihm nicht der Tod, sondern der Zustand, der ihm folgt, zu vergleichen, der, wie zu glauben, das höchste, durch kein Erwachen unterbrochene Hellschauen seyn werde.

Wir kennen die Abneigung, die in den weitesten wissenschaftlichen Kreisen gegen die Erscheinungen besteht, auf welche hier Bezug genommen wird. Aber diess hindert uns nicht, wie mit so vielen ausgezeichneten Forschern, so insbesondere mit Schelling, auf „jene tief verkannte, aber bald nicht länger verkennbare Erscheinung, die unter dem Namen des thierischen Magnetismus so verschiedene Schicksale gehabt hat“, das grösste Gewicht zu legen und zu hoffen, dass nach Gewinnung einer höheren und freieren Naturansicht und nach noch tieferer Erforschung aller hieher gehörigen Phänomene in ihrem ganzen Zusammenhange, das wissenschaftliche Urtheil hierüber sich in ganz anderer Weise, als bisher, einst feststellen werde. Der schnöde Missbrauch, der damit getrieben worden und noch im Schwunge ist, wird dann nur mehr ein Capitel der Geschichte bilden, zum Zeugniss dafür, dass gerade das Tiefste und Wundervollste der Menschennatur am meisten und am beklagenswerthesten der Profanation preisgegeben ist, und dem redlichen Forscher nur dazu dienen, die reinen Erscheinungen auf diesem Gebiete, so selten sie auch seyn mögen, und deren Bedeutung um so höher zu würdigen und um so unbefangener und fruchtbringender wissenschaftlich

zu verwerthen. Ja gerade „ein solcher Stein des Anstosses in einem sich weise dünkenden, aber im Grossen und Ganzen allmählich zur tiefsten Unwissenheit gesunkenen Zeitalter muss dem rechten Freunde der Wissenschaft erwünscht seyn.“ (I. 7, 494.)

Die Eine hierher gehörige Thatsache allein schon, die durch so zahlreiche unbestreitbare Erfahrungen constatirt ist, die Thatsache nämlich, dass in schlafwachen Zuständen eine geistige Erhöhung und eine relative Befreiung der Seele vom Leibe möglich, wie sie im normalen Zustand niemals stattfindet, und dass durch diese Entfesselung von der Herrschaft des äusseren Lebens gänzliche Schmerzlosigkeit und jenes Wonnegefühl entsteht, das die vorher Leidenden oft augenblicklich mit der höchsten Wollust überschüttet (I. 8, 293), — diess allein schon ist von der grössten Bedeutung und zwar ganz vorzüglich für die Unsterblichkeitsfrage. Denn wenn ein solcher Zustand schon in diesem Leben möglich, wenn er, nach der Versicherung solcher Entschlafenen, der seligste ist, wenn sie nichts von dem Körper und von dem vorhergehenden Schmerz mehr fühlen, und eine himmlische Klarheit, ein erwärmendes Licht ihr Inneres durchströmt, wenn alles an ihnen das innigste Bewusstseyn verkündet und es ist, als wäre ihr ganzes Wesen in Einem Brennpunkt zusammengedrängt, der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft in sich vereinigt, und wenn, weit entfernt die Erinnerung zu verlieren, ihnen weit zurück die Vergangenheit helle wird, wie die Zukunft oft in nicht unbeträchtlicher Ferne, — folgt nicht aus allen diesen Erscheinungen, fragt hier Schelling, dass das geistige Wesen unserer Körperlichkeit, das im Tode uns folgt, schon vorher in uns gegenwärtig ist, dass es nicht dann erst entsteht, sondern bloss frei wird und in seiner Eigenthümlichkeit hervortritt, sobald nicht mehr die Sinne und andere Lebensbande es an die Aussenwelt fesseln? (Cl. 97 — 99. I. 9, 66 — 67.)

Und ist dieser ganze Zustand wunderbarer und auffälliger, als die damit verwandten, wenn auch seltenen Erscheinungen unmittelbar vor dem Tode, und diejenigen, die durch narkotische Einwirkungen hervorgerufen werden? Wird nicht auch durch diese letzteren in vielen Fällen, besonders bei dem neueren Verfahren der subcutanen Injection, eine psychische Ekstase bewirkt, in der die Seele in ganz ähnlicher

Weise von dem Körper gleichsam entbunden und des höchsten Wonnegefühls theilhaftig wird, wie diess dort geschieht? Die Erklärung dieser Vorgänge mag sich immerhin noch für länger unserer Einsicht entziehen. Ist es aber nicht schon ein unschätzbare Gewinn, zu wissen, dass eine solche relative Entbindung der Seele vom Leib überhaupt möglich, und dass mit ihr ein so überschwängliches Gefühl von Lust und Seligkeit verknüpft ist, wie wir es in den gewöhnlichen Zuständen weder des Wachens noch des Schlafens je empfinden?

Und fällt nicht hiebei auch noch überdiess die nicht abzuleugnende Erfahrung schwer in's Gewicht, dass gerade in den reinsten schlafwachen Zuständen die Ueberzeugung von einer persönlichen Fortdauer nach dem Tode auf das entschiedenste, ja mit unvergleichlich grösserer Innigkeit und Unerschütterlichkeit, als je im gewöhnlichen wachen Bewusstseyn, sich kund gibt, und unseres Wissens kein einziges Beispiel von Leugnung jener Fortdauer oder einem Zweifel an derselben auch in den sonst getrübtsten und durch krankhafte Vorstellungen irregeleiteten Ekstasen bekannt geworden?

Was liegt desshalb nach dem allen näher, als die Analogie zwischen jenen Erscheinungen und dem Zustand nach dem Tode? Wenn schon dort, wo die Befreiung vom Aeusseren doch noch keine vollkommene ist, die Innigkeit des Bewusstseyns in so hohem Grade sich offenbart, sollte nicht auch der Tod doch bei weitem eher sammelnd als zerstreuend, verinnigend, nicht veräussernd wirken (Cl. 100. I. 9, 67), und nicht eben jene höchste Innigkeit des Bewusstseyns der Zustand seyn, in den die Besten nach dem Tode übergehen? (Cl. 104. I. 9, 70.)

Wenn nun aber dieser Zustand der höchsten Innigkeit nur zugleich als der der höchsten Annäherung an Gott oder als ein Ruhen in ihm gedacht werden kann, so fragt es sich, ob nicht dann zu besorgen, dass die Seligen endlich ganz übergehen in Gott und zuletzt völlig in ihm verschwinden. Gegen ein solches Verschwimmen oder eine gänzliche Auflösung in Gott schützt jedoch jene selbstständige Wurzel unseres Daseyns, die immer, auch wenn der Eigenwille in uns ganz überwunden und alles in uns verklärt ist, noch immer etwas an uns übrig lässt, das nicht von Gott war, nicht in dem Sinne, als ob, (wie schon früher [S. 51 — 52] gezeigt worden) nicht alles in Gott seinen letzten Grund hätte,

sondern in jenem, dass in dem absoluten Geist eine Potenz des Andersseyns ist, die nicht Er selber, und gerade darum durch den freien göttlichen Willen zum Grund der Schöpfung gemacht werden konnte. Diess ist der Kern der einlässlichen Erörterungen, denen wir in dem Gespräch „Clara“ (106 — 114. I. 9, 71 — 76) begegnen, zur Abweisung der unbegründeten Folgerung, dass, wenn wir mit dem Göttlichen ganz eins geworden, dann alles besondere Daseyn für uns verloren sey. Denn wenn wir uns auch vorstellen, dass die Frommen im Tode von Gott in seliger Entzückung hingerissen würden, gleichsam als vom allgemeinen Magnet, zu dem alles sich hinsehnt, so dass sie jetzt ganz von ihm durchdrungen wären, und nur in ihm anschauen, empfinden und wollten, so ist doch nicht einzusehen, wie dadurch zugleich ihre ganze Eigenthümlichkeit verloren wäre. Oder wenn sie zu Gott in das Verhältniss kämen, worin die magnetisch Schlafende zu ihrem Arzt steht, dass sie nämlich zwar für alles andere todt, für ihn aber im höchsten Grade lebend und empfänglich wären, und in ihm alles andere empfinden, und keinen anderen Willen hätten, als den seinigen, so ist ja gerade dann, weit entfernt, dass alles eigne Daseyn ganz und gar verloren wäre, dasselbe vielmehr zur höchsten Innigkeit erhoben. Denn sowohl das, was vom Magnet angezogen und von seiner Kraft ganz durchdrungen wird, als auch die Schlafende in dem angeführten Beispiele — beide haben doch noch immer etwas an sich, was sie nicht von dem haben, was auf sie einwirkt. (Cl. 107 — 109. I. 7, 72 — 73.) „So dass also, wenn wir nun auch nach dem Tode, in Geisterwonne versunken und ganz durchdrungen von der göttlichen Gegenwart, aus der seligen Welt, selbst wenn wir könnten, nicht herausmöchten, gleichwohl etwas in uns übrig bleibt, das von Gott verschieden ist, und das zwar ruht, aber doch ewig da bleibt als die erste Möglichkeit, uns entweder von ihm als dem Seyenden zu scheiden, oder als selbstständig in ihm zu seyn.“ . . . „Und jetzt erst mit gänzlicher Verklärung des angeborenen Dunkeln in uns (des dunkeln Flecks unserer Existenz [Cl. 110. I. 9, 73]) hebt das klarste und innigste Bewusstseyn unserer selbst und unseres ganzen Zustandes, nicht allein des gegenwärtigen, sondern auch des vergangenen an, und weit entfernt, dass es wie Eis im Wasser zerschmelzen sollte, wird es vielmehr erst jetzt vollkommenes Bewusstseyn, zu

welchem sich das gegenwärtige, das von der widerstrebenden Bewusstlosigkeit immerfort verdunkelt und eingeschränkt wird, nur wie Traum und Dämmerung verhält.“ (Cl. 113 — 114. I. 9, 75 — 76.) Auch „das indische Bewusstseyn wendet sich,“ wie Schelling in seiner Philosophie der Mythologie (II. 2, 574) bemerkt, „in seinen edleren Organen dem Bestreben zu, durch absolute Beschaulichkeit und Verinnigung, die sie Yoga nennen, zur völligen Befreiung zu gelangen, zum Erlöschen in Gott, was darum keineswegs als eine substantielle Absorption und Vernichtung des menschlichen Wesens auch der Potenz nach zu denken ist (der Mensch gibt nur diese Potenz, dieses Können, das er als solches bewahrt und nicht wie der, welcher alles, was er kann, auch für erlaubt hält, sündlich verschwendet und vergeudet hat, Gott zurück): also nicht als Vernichtung ist dieser Zustand der gänzlichen Vereinigung zu betrachten, wenn er auch etwa mit dem Schlaf verglichen wird. Denn der Schlaf ist ja auch keine Vernichtung, und wer kann doch eigentlich wissen, welcher Genüsse die Seele im Schlaf fähig ist, aus welcher Quelle jener Balsam strömt, mit dem ein gesunder Schlaf auch den Geist erquickt. Denn dass wir uns jener Genüsse nicht erinnern, kann nicht die Abwesenheit derselben erweisen, sondern nur, dass sie keiner Uebertragung in den wachenden Zustand durch Erinnerung fähig sind, wie die Vorgänge des magnetischen Schlafs.“ Es gehört hieher auch das, was Schelling (ebend. 520) über die Bedeutung von „Nirwana“, das man gewöhnlich durch Nichts übersetzt, das aber eigentlich die Freiheit von aller äusseren Existenz ausdrückt, und (II. 1, 557) über jenes schon in dem gegenwärtigen Leben mögliche und anzustrebende Aufgeben der Selbstheit bemerkt, welches darin besteht, dass der Mensch sich selbst und alles andere mit ihm zusammenhängende bloss zufällige Seyn möglichst zu vernichtigen (nicht: zu vernichten) sucht. — In welchem hiermit im Wesentlichen übereinstimmenden Sinne auch die ältere christliche Mystik diese ganze Frage erörterte, findet sich in meiner Schrift gegen Göschel v. J. 1836, S. 24 — 26 und S. 53 — 54 nachgewiesen.

Wenn aber die Vereinigung (*fröwis*) mit Gott, die ganz und gar unterschieden ist von einer völligen Identität Gottes und des Menschen, da eine solche eine Transformation oder Deification des letzteren *per conversionem substantiarum*, wie sich die ältere Schule ausdrückte, voraus-

setzen würde, — wenn dieses eins Werden mit dem Göttlichen nothwendig bedingt ist von dem Aufgeben unserer falschen, ungöttlichen Selbstheit, wodurch wir allein auch schon in dem gegenwärtigen Leben die Trennung von Gott mehr und mehr zu überwinden im Stande sind, und wenn hievon zugleich alle Seligkeit und alle Erhöhung und Innigkeit des Bewusstseyns abhängt, so ist selbstverständlich, dass in einem künftigen Leben da, wo in der Geschiedenheit von Gott verharret wird, wo das natürliche und selbstische Leben die Oberhand behält und nicht dem geistigen sich unterordnen will, auch von keinem Ruhen in Gott und keinem Zustand der Seligkeit die Rede seyn könne. Darum, wenn auch angenommen worden, dass der dem Tode folgende Zustand ein Zustand des Hellsehens sey, der nur als ein an und für sich seliger zu betrachten, doch einleuchtet, dass wohl die wenigsten, ganz unmöglich aber alle in einen so seligen Zustand gleich vom Leben weg übergehen können, also nur den Besten diess widerfahre. Hierüber aber befriedigend zu reden, sind Schelling's Worte in dem Gespräch „Clara“, wo dieses Thema (115 — 127. I. 9, 76—83) ausführlich behandelt wird, sey nicht so leicht. Denn wenn man nur von dem äussersten Gegentheil jenes guten Zustandes reden wollte, dem, welcher die ganz und vollkommen Bösen erwartet, so wäre es leicht; wie aber in diesem Leben unzählige Mittelstufen zwischen Gut und Schlecht vorkommen, so wohl auch in jenem Leben zwischen Seligkeit und Unseligkeit, und nicht so einfach, als viele denken, sondern gar wunderbar mannichfaltig müsse es dort aussehen im unsichtbaren Reich, wenn der Spruch wahr sey: dass einem jeden vergolten werde, je nachdem er gehandelt und gesinnt gewesen bei Leibesleben. . . . Und gewiss, hier, wie dort, in einer andern Welt, müssen alle Stufen des Seyns erscheinen, und muss also eine Stufenfolge entstehen, deren Glieder von verschiedenem Werth sind, je nachdem sie von dem Letzten, das Zweck ist, näher oder weiter abstehen. (II. 1, 529.) „Wer aber“, wird in „Clara“ (116. I. 9, 77) gefragt, „möchte die Wunder jener Innenwelt wagen zu ergründen und darzulegen, da uns die dieser Aussenwelt, welche wir täglich mit Augen erblicken, noch so verschlossen sind? Wahrlich der müsste wie jener Armenier bei Plato gestorben gewesen seyn und aus dem jenseitigen Leben zurückgekehrt in das gegenwärtige, oder wie dem schwedischen Geisterseher müsste ihm auf andere Art

sein Inneres geöffnet werden, um in jene Welt hineinschauen zu können, der hiervon genau zu reden sich unterstände.“

Dessenungeachtet ist es für den forschenden Geist Bedürfniss, auch über diese Frage sich diejenigen Folgerungen klar zu machen, die sich zunächst an die bereits gewonnene Einsicht knüpfen, sollten wir uns damit auch mehr nur auf dem Gebiete der Wahrscheinlichkeit (Cl. 127. I. 9, 83), als dem der vollen Gewissheit befinden. Und diese Folgerungen, wie wir sie sowohl in dem Gespräche „Clara“, wie anderwärts bei Schelling finden, lassen sich im Wesentlichen und in aller Kürze also zusammenfassen: Die Versetzung in's Geistige nach dem Tode ist wohl nur für die Wenigsten eine unmittelbare und vollkommene. Denn von der gegenwärtigen Körperlichkeit eines Menschen aus bis zur Geistigkeit mögen so viele Zwischenstufen seyn, dass er im Sterben wohl von jener losgerissen werden könnte, ohne deshalb in's Geistige überzugehen und die äussere körperliche Welt ganz zu verlassen. Selbst jener, in welchem der gute Keim des Fortschreitens liegt, kann doch nur stufenweise vergeistigt werden. (Cl. 116 — 117. I. 9, 77.) Wer aber schon hier vom zurückschreitenden oder bösen Willen beherrscht war, wer sich in dieses äussere Leben verloren und, wenn das Traumbild des materiellen Daseyns ihm zerflossen ist, die höhere, immaterielle Einheit nicht erreichen kann, wird sich in das gegenwärtige Leben wieder zurücksehen, aus dem geistigen Zustand wieder in den materiellen zu gelangen suchen, etwa wie der Wein, der auch ein Abgeschiedener, ein Geist ist, wenn er nur einen geringeren Grad von Geistigkeit erlangt hat, zu der Zeit, wo die Mutterpflanze wieder blüht, schwer wird, d. h. sein geistiges Leben wieder zu materialisiren sucht. (Ebend. u. II. 2, 572. II. 4, 214.) Wie es denn überhaupt ein uralter Glaube ist, dass in der vom Leib abgeschiedenen Seele noch ein Moment, ein Streben der Materialisirung zurückbleibe. (II. 2, 572.) Je mehr aber der Mensch schon in diesem materiellen Leben geistig zu leben gesucht und vielmehr das gegenwärtige als eine Privation empfunden hat, desto weniger wird er das, was an sich allerdings eine Beraubung ist, die Trennung vom Körper, als eine solche, vielmehr diesen Zustand nur als einen ihm vollkommen zusagenden,

als ein Ruhen im Herrn empfinden. Diejenigen dagegen, welche sich hier mit Lust in das materielle Leben versenkt haben, werden auch dort, um den Ausdruck des sterbenden Sokrates anzuwenden, nur im Schlamme liegen, d. h. sie werden eigentlich gar nicht leben können, ihre Qual wird eben darin bestehen, dass ihnen ein Leben angemuthet ist, dessen sie völlig unfähig sind, dessen Keim sie auf jede Weise und mit dem absichtlichsten Bemühen in diesem Leben zu ersticken bemüht waren. (II. 4, 214.) Hieher gehört auch die alte samothrakische Inschrift, obschon sie den Grundgedanken nur ganz versinnlicht ausspricht (I. 8, 368. 422):

In zwei Schaaren sind aber gesondert die Seelen der Todten,
Eine, die unstat irret umher auf der Erde, die andre,
Welche den Reigen beginnt mit den leuchtenden Himmelsgeſtirnen,
Diesem Heere bin ich geſellt, denn der Gott war mein Führer.

Steht aber auch jener Zug nach dem Materiellen bei so Vielen der unmittelbaren und vollkommenen Vergeistigung im Wege, so muss doch der vergebliche Versuch, in diese Welt der Vergänglichkeit zurückzustreben, zuletzt sie erkennen lassen, dass es damit nichts ist, und dass es Abirrungen vom rechten Wege sind, der sich den ihn Suchenden alsdann auch wieder öffnet. Und dieser Zustand ist für den eigentlichen der Seelenreinigung zu halten, wovon Alte und Neue so viel geredet. „Denn nur wenige gehen hinüber so rein und befreit von aller Liebe zu dem Irdischen, dass sie sogleich losgesprochen werden können und in den obersten Ort gelangen. Selbst die aber, bei welchen nie böser Wille einwurzelte, sondern der ursprüngliche Keim des Guten zwar oft unter den Dornen der Welt verborgen und in der Entwicklung gehemmt, aber doch nie versehrt oder ganz vernichtet worden, gehen noch mit so viel Eitelkeit, falscher Meinung, Einbildung und anderem Unlauteren beschwert hinüber, dass sie unmöglich gleich zur Gemeinschaft der Heiligen, vollkommen Seligen und Gesunden gelangen können, sondern erst durch gar viele, die einen jedoch durch mehr, die andern durch weniger Läuterungen hindurchgehen, und eine kürzere oder längere

Zeit, je nachdem sie geartet sind, auf diesem Wege zubringen müssen.“ (Cl. 125. I. 9, 82.) Und je mehr eine Seele mit Unreinem und Bösem nicht bloss äusserlich angethan, sondern ganz durchzogen, ja mit ihm vermischt und innerlich durchwachsen ist, desto schmerzlicher muss diese Umwandlung für sie seyn, zumal die Seele im hellsehenden Zustand und auch in dem ihm sich annähernden weit empfindlicher, als im vorhergehenden und gewöhnlichen ist. (Cl. 125 — 126. I. 9, 82 — 83.)

Mit der Annahme entgegengesetzter Zustände nach dem Tode ist aber auch die verschiedener, ja entgegengesetzter Orte, an welche die Reinen und Unreinen gesondert werden, nothwendig verbunden, so räthselhaft es auch scheint, dass überhaupt Geister an einem Ort seyn können. (Cl. 127. 143. I. 9, 83. 93.) Wenn aber schon hier von diesem Sichtbaren aus so viele Staffeln in's Unsichtbare führen, und so Manches, obschon im Sichtbaren liegend, uns völlig unsichtbar und verborgen ist, und jedes Wesen der Art, z. B. der Schall, ein eigenes Reich innezuhaben scheint, das ganz für sich bleibt, und sich mit keinem andern vermischt, so sollten wir, wie in dem Gespräch „Clara“ (127 — 130. I. 9, 83 — 85) die Worte hierüber lauten, noch weniger Anstand nehmen zu glauben, dass in dem unsichtbaren Reich, in das wir nach dem Tode eintreten, viele einzelne Reiche und ganz verschiedenartige Welten sich befinden können, deren jede der Aufenthaltsort eines oder gewisser Geschlechter seyn kann, ja dass noch viele solche wunderbare Oerter nicht ausser dem Umkreis des insgesamt so genannten Sichtbaren liegen, wenn anders es wahr ist, was sich uns doch so wahrscheinlich dargestellt hat, dass nicht eine jede Seele nach dem Tode gleich ganz frei- und losgesprochen werde von dieser untern Gegend der Erde, sondern vielleicht erst durch stufenweise Vergeistigung in das eigentlich Uebersinnliche gelange. Jedoch sey, heisst es im weiteren Verlaufe, durchaus nicht anzunehmen, dass an diesen tieferen Orten alle, nämlich auch die von keiner Schuld Beladenen, die aber doch noch nicht völlig reif seyen zum unmittelbaren Uebertritt in die rein geistige Welt, zur Strafe oder in einem an sich peinlichen Zustand zurückblieben, vielmehr sey zu glauben, dass irgend eine Welt des Friedens sie auf-

nehme, ein Eiland der Seligen, so dass, was die Alten vom Elysium sagen, keine blossе Fabel wäre, oder dass diejenigen, denen hier jedes geistige Leben fremd, und die darum auch dort nur dieses Leben, zwar in anderer Gestalt, als blosses Schattenleben, wieder leben können, vielleicht in einem Land der Stille so lange aufbehalten werden, bis der Trieb nach einem höheren Daseyn in ihnen erwache. — Aber wie lange auch das Widerstreben gegen das höhere Leben währen möge, endlich muss es aufgegeben werden; denn „das göttliche Leben ist von nichts auszuschliessen und nimmt gegen alles sich ihm Entziehende die Gestalt des nothwendig Seyenden, nothwendig sich Wiederherstellenden an.“ (II. 2, 169.) Und somit ist „an eine Wiederbringung auch des Bösen“ am Ende der Zeiten zu glauben. Denn „die Sünde ist nicht ewig, also auch ihre Folge nicht.“ (I. 7, 484.)

Dass übrigens die ganze zuletzt erörterte Frage mit der metaphysischen Lehre vom Raum auf das innigste zusammenhängt, bedarf nicht erst der Bemerkung. Wie sehr aber gerade diese Lehre bisher im Argen gelegen, hat Niemand mit schärferer Kritik dargethan, als Schelling, und zwar insbesondere noch in seiner jüngsten „Darstellung des Naturprocesses“ v. J. 1843/44. Erst durch Kant ist dieselbe, nachdem sie in allen früheren Doctrinen, selbst in den von der Scholastik sich herschreibenden, nur eine untergeordnete Stelle eingenommen, in die erste Linie vorgerückt, obschon nach Kant zu dem durch ihn Gewonnenen nur wenig hinzugefügt worden. (I. 10, 315.) Wie nun Kant die blossе Subjektivität des Raumes, so behauptet Schelling auf das entschiedenste dessen Objektivität. Statt daher nur eine Bestimmung zu seyn, die an der Form unserer Anschauung allein haftet, also den Gegenständen an sich und unabhängig von unserer Anschauung nicht zukommt, ist der Raum nach Schelling vielmehr nichts anderes, als die Form, d. h. die allgemeine und unendliche Möglichkeit alles ausserbegrifflichen Seyns, nur die Art und Weise, wie das Seyn, das zuvor im Begriff war, ausser dem Begriff gesetzt ist. Insofern beruht seine Vorstellung allerdings auf blosser Anschauung, aber was ihr zu Grunde liegt, ist etwas durchaus Objectives, die reine Form der Existenz, des Daseyns ausser dem Begriff; denn wir glauben nicht, dass etwas ausser seinem Begriff, also wirklich da ist, ehe es im Raum ist. Nirgendsseyn

und Nichtseyn ist in unseren Vorstellungen völlig gleichbedeutend. Und nur für Gott, von dem gesagt werden muss, er sey überall gegenwärtig, er sey nirgends nicht, kann der Raum nicht die Form der Existenz seyn, da die Existenz sein ursprüngliches Wesen, d. h. weil Gott nicht existirt *per existentiam*, wie andere Dinge existiren, so dass diese Existenz noch etwas Besonderes, Unterschiedenes ist, sondern weil er gar nichts anderes ist, als der Existirende. (I. 10, 314 — 320.) Gewöhnlich auch stellt man sich den Raum als eine gleichgültig nach allen Seiten in's Unbestimmte ausgegossene Leere vor, in welche die einzelnen Dinge nur hineingestellt werden. Aber der Raum kann im Ganzen wie im Einzelnen nur organisch seyn, und wie schon in den organischen Gebilden die Lage jedes wesentlichen Theiles eine nothwendige nach allen Richtungen hin ist, so wohnt die diese Wunder wirkende, alles ordnende und stellende Kraft auch im grossen Ganzen. Auch hier ist der Raum nicht gleichgültig. „Es gibt ein wahres Oben und Unten, einen Himmel, der wahrhaft über der Erde, eine Geisterwelt, die im eigentlichen Verstand über der Natur ist, Vorstellungen, die uns das Weltganze wieder gleichwie unsern Vätern werther machen, als eine gleichgültige Ausbreitung ohne ein letztes Ziel der Vollkommenheit, ohne wahren Schluss und bedeutendes Ende. Denn überall ist Unbeschlossenheit auch Unvollkommenheit; Beschlossenheit die eigentliche Vollkommenheit jedes Werks. Nicht, wie man denken könnte, durch die Lehre des lautern Copernicus, nur durch das geistlose Gravitations-System der späteren Zeiten gingen jene Vorstellungen verloren. Die das Ganze zusammennehmende göttliche Kraft schliesst nicht bloss die Natur ein, auch die Geisterwelt und die über beiden wohnende Seele. (Unter dieser versteht Schelling hier — in den „Weltaltern“ — wie es S. 252 heisst, die dritte und höchste Potenz, „jene allgemeine Seele,“ durch die das Weltall beseelt wird, das ewige Band sowohl zwischen Natur und Geisterwelt, als zwischen der Welt und Gott, das unmittelbare Werkzeug, durch welches Gott allein in die Natur und Geisterwelt wirkt.) Also erhalten auch diese durch die Zusammenfassung räumlichen Bezug, der alte Glaube von einem Ort, einer Wohnstätte der Geister erhält auch wieder Bedeutung und Wahrheit.“ (I. 8, 324 — 325.) — „Die wahre Heimath des Menschen aber ist im Himmel, d. h. in der Ideenwelt, wo

er auch wieder hingelangen und seine bleibende Stätte finden soll.“ (II. 1, 491.) Schon „die Sprache des Volks sieht die Erde als den Ort an, wo das Wesenhafte unterdrückt und gefesselt ist, und nennt die Gegend, wo es frei und in seiner eignen Wesentlichkeit wohnt, den Himmel.“ (I. 8, 248.) „Der Himmel ist übrigens gerade das, wovon der Mensch durch seine jetzige Existenz geschieden ist.“ (II. 4, 235.) Zugleich aber ist durch ihn dem materiellen Universum eine Grenze gesetzt, und damit das Grenzenlose im Raum überwunden. (II. 1, 495.) Denn er (der Himmel im engeren Sinn) ist jener Nicht-Raum (jener nicht mehr sinnliche, sondern intelligible Raum), durch den der in sich unendliche Raum des materiellen Universums eben so begränzt wird, wie die Zeit durch eine Nicht-Zeit. (II. 1. 493. I. 10, 339. 343.) Ohne Anerkennung auch eines intelligiblen, über die blosse materielle Welt hinausgehenden Universums ist keine Auflösung der Kant'schen Antinomien möglich. (I. 10, 342.) Die Vernunft fordert aber nicht, dass das materielle Universum absolut endlich, sie fordert nur, dass es gegen eine höhere Ordnung endlich sey, und dass nicht die materielle Ausdehnung als ein absolutes Ganzes genommen werde, ausser dem nichts Reales mehr anzutreffen ist. (Ebend. 339. 341.)

Von diesem Standpunkt aus ergibt sich dann freilich eine von der gewöhnlichen ganz verschiedene Weltanschauung. Denn „es beruht,“ wie Schelling's Worte (II. 4, 235) hierüber lauten, „die Lehre vom Welt-system — nicht der formelle Theil derselben, der sich auf die blossen Bewegungen innerhalb unsers Planetensystems bezieht, sondern der mehr materielle Theil derselben —, es beruht namentlich diese Erstreckung des körperlich Ausgedehnten, dieser räumlichen Spannung, in welcher sich die Körper unsers Planetensystems gegeneinander befinden, es beruht diese Erstreckung in's sinnlos Ungemessene, als ob sie sich von selbst verstünde — es beruht diese ganze Lehre auf Voraussetzungen, die nichts weniger als eine strenge Kritik aushalten möchten. Z. B. wenn an irgend einem Punkte des Weltganzen der Raum eine nothwendige Form der Existenz und also auch eine nothwendige Form der Anschauung geworden ist, so wird von diesem Punkt aus, also relativ das ganze Weltsystem im Raum erscheinen, aber es folgt nicht, dass darum das Ganze wirklich im Raum sey, und Distanzen, die uns

als räumliche erscheinen, nicht auch bloss ideale Verhältnisse und Differenzen ausdrücken können. Wenn es der Mensch ist, der die aussergöttliche, und also auch eine räumliche Welt gesetzt hat und immerwährend setzt, so ist nicht zu denken, dass diese Wirkung anders als relativ sich über das System hinaus, mit welchem er im Zusammenhang steht, erstrecken könne.“ — Es ist diess eine überaus merkwürdige Stelle und eine Schlussfolgerung, die auch ganz besonders erklärt, wie man zu der scheinbar so paradoxen und anstössigen Annahme, für die sich Schelling so entschieden und beharrlich schon seit Langem ausgesprochen, gelangen kann, zu der Behauptung nämlich, dass unser Planetensystem keineswegs als ein gegen das unermessliche Ganze verschwindender Punkt zu denken, und dass es nicht angehe, mit Hülfe eines Analogieschlusses, der, bei so grossem Missverhältniss zwischen dem wovon und dem worauf geschlossen wird, sonst überall als ein höchst gewagter und unsicherer gegolten hätte, die Organisation des uns bekannten Systems über den ganzen Himmel zu verbreiten und auf das Weltsystem auszudehnen. (II. 1, 494 — 495.) Ueberhaupt „ist durchaus keine Nothwendigkeit vorhanden, den Process, in welchem es bis zum Menschen kommt, der auch allerdings sein letztes Ziel nur im Menschen hat, diesen Process in dem Sinn allgemein und nothwendig zu denken, dass er überall und in jedem Punkte vor sich gehen muss. Diess ist eine beschränkte Vorstellung.“ (I. 10, 330.) Weit entfernt daher, dass der Mensch, wie sentimentale Philosophen sich ausdrücken, doch nur für dieses winzige Erdsphäroid Bedeutung habe, legt vielmehr alles, was unserer Erforschung zugänglich, das Zeugniß für seine universelle Bedeutung ab, und die Argumente, welche gegen diese Ansicht von der Kleinheit der Erde hergenommen werden, können nichts weniger als entscheiden in einer Sache, wo uns nur tiefe Unwissenheit zu bekennen geziemt. (II. 4, 10. I. 10, 331 — 332.) Ohnehin „ist die Meinung, welche den Menschen *a priori* schon nicht schlecht und gering genug machen kann (denn freilich *a posteriori* ist er schlecht genug), und die übrigens gern auf allen Sternen Menschen sähe, längst in die Romane verwiesen und für den ernstesten Philosophen kein Gegenstand der Beachtung.“ (II. 4, 10.) In ähnlicher Weise hat sich Schelling bekanntlich schon in seiner Antwort an Eschenmayer v. J. 1812

ausgesprochen, wo er (I. 8, 175) gegen dessen romanenhafte Unsterblichkeit und (ebend. 183) gegen dessen Ansicht über die Erde, die in der unermesslichen Zahl der Sterne nur als ein Pünktchen schwimme, sich erklärt.

Und auch am Schluss des Gespräches „Clara“ (169—175. I. 9, 107—110) wird diese Frage berührt und die Ueberzeugung ausgesprochen, dass es mit der Erde unter den Planeten eine besondere Bewandniss haben müsse, auch ganz abgesehen von dem Glauben, dass sie der Schauplatz der einleuchtendsten und vollkommensten göttlichen Offenbarung gewesen. „Die Erde ist zwar aus dem Mittelpunkt verstossen. Allein wenn es wenigstens Eine göttliche Endabsicht ist, dass das Innere soviel möglich im Aeusseren dargestellt werde, so sind die beiden Endpunkte, der, wo das Innerste am reinsten erhalten, und der, wo es am meisten verkörpert und veräusserlicht ist, gewissermassen gleich wichtig, und wenn wir uns die lebendige fortgehende Schöpfung gleichsam als einen Umlauf vorstellen dürfen, in welchem beständig das Körperliche in's Geistige erhoben, das Geistige zum Körperlichen herabgesetzt wird, bis beide Elemente mehr oder weniger sich durchdrungen haben und eins geworden sind, so würde dieser Umlauf erst dann seinen wahren Zweck erreicht haben, wenn das Höchste und Geistigste bis zum Körperlichsten herabgestiegen, das Tiefste und Allergröbste aber bis zum Geistigsten und Verklärtesten emporgehoben wäre. Gerade also auf dieser äussersten Grenze der Welt, wo das Gewächs der Schöpfung gleichsam ganz in die Masse und Körperlichkeit geht, wäre im Laufe der Zeiten die Erscheinung des Reinsten und Geistigsten nothwendig gewesen, und im Gegentheil das, was aus dem Untersten und Gröbsten kommt, also gerade der Mensch, muss seiner letzten Bestimmung nach zur höchsten und zartesten Geistigkeit erhoben werden.“

Es kann nicht fehlen, dass eine Auffassung des Weltsystems, wie die eben dargelegte, welche der Erde, als der ausschliesslichen Geburtsstätte des Menschen, eine Bedeutung beimisst, die zu der Unermesslichkeit des Universums in gar keinem Verhältniss zu stehen scheint, auf den vielseitigsten, ja theilweise wegwerfendsten Widerspruch stosse. Aber sie ist eine unabweisbare Consequenz der Lehre von der universalen Bedeutung des Menschen überhaupt — ungeachtet seiner gegen-

wärtigen Localisirung oder Beschränkung auf Einen Weltkörper, und solange wir in der Erforschung und Kenntniss der astralen Welt nicht weiter gekommen, als bisher, mag billig auch eine Ansicht ihre Berechtigung haben, für die ausser Schelling in der letzteren Zeit auch noch andere hochachtbare Forscher, und unter diesen selbst Hegel, sich ausgesprochen. Immerhin hat sie einen grössern Anspruch auf Wissenschaftlichkeit, weil sie allein das ausserdem Unbegreifliche begreiflich macht, als diejenigen Theorien, die sich in der Ausdehnung des Weltalls in's Unendliche und Grenzenlose gefallen, womit jeglicher Phantasterei die Pforte geöffnet ist. Und wenn das Geschlossene überhaupt vortrefflicher und herrlicher ist, als das Endlose, ja in der Kunst das Siegel der Vollendung, und das Weltall nur das Allervortrefflichste nicht nur an sich, sondern auch als das Werk eines göttlichen Künstlers betrachtet, seyn kann, so mag man mit Schelling wohl billig fragen, was vollkommener sey, eine endlose Reihe von Welten, ein ewiger Cirkel von Wesen ohne ein letztes Ziel der Vollkommenheit, oder wenn auch das Weltall auf etwas Bestimmtes, Vollkommenes hinauslaufe. (Cl. 151. I, 9, 97.) Allerdings wäre es thöricht, ja lächerlich, der Erde alle und dem ganzen gestirnten Himmel über ihr keine Bedeutung zuzuschreiben. Davon aber ist bei Schelling keine Rede. Denn „wenn wir auch annehmen müssen“, bemerkt derselbe (I. 10, 389—90) ausdrücklich, „dass die Erde der Entstehungspunkt für den Menschen ist — warum, das wissen wir nicht, es geht in Verhältnisse zurück, die wir nicht übersehen, so ist der Mensch darum doch nicht speciell ein Produkt der Erde — er ist ein Produkt des ganzen Processes —, nicht die Erde allein, das ganze Weltall ist bei ihm betheilig, und wenn aus der Erde, so ist er doch nicht ausschliesslich für sie, er ist für alle Sterne, denn er ist für das Weltall, als Endzweck des Ganzen, erschaffen.“ Dieser kühnen und den Menschen also erhebenden Lehre gegenüber könnte allerdings gefragt werden, „warum nicht jene stolzen Lichter des Himmels, die sich in gewissem Sinn über das Menschliche erhaben denken dürfen, die Wohnstätten des Menschen sind, sondern die niedrige Erde.“ (II. 1, 494.) Aber eines-theils möchte gerade derjenige Theil der astralen Welt, der für uns der entfernteste, auch am meisten noch sein intelligibles Verhältniss sich bewahrt haben, und in Folge dessen eine Art von immaterieller Welt

vorstellen, in der keine gegenseitige Ausschiessung, und die nur gegen jene, zu der sie, schon also ausgeschlossen von ihr, eine Beziehung behielte, und also im Raum erschiene, ohne in ihm (als sinnlichem) wirklich zu seyn, wobei denn auch nichts verhindern würde, dass sie Unterschiede und Bestimmungen von bloss intelligibler Bedeutung als räumliche erkennen liesse. (II. 1, 493.) Denn nicht alle Wesen haben ein gleiches Verhältniss zum Raum, und je mehr ein Wesen der Materialität entrückt ist, desto weniger ist es jener zufälligen Bewegung unterworfen, die damit gesetzt ist, dass ein Ding ausser seinem Wo und nicht an der Stelle ist, da es bleiben kann, und desto unabhängiger ist es vom Raum. (II. 1, 429—30.) Konnte daher schon jene ganze Sternwelt, die nur als eine immaterielle und überraumliche zu betrachten, unmöglich zur Geburtsstätte des Menschen bestimmt seyn, so stelit anderntheils auch der Hypothese, dass wenigstens auf andern Planeten, als dem von uns bewohnten, sich gleichfalls Menschen finden könnten, die Erwägung entgegen: „dass bei dem langsamen Gang aller Entwicklung nichts Wunderbares wäre, wenn z. B. der der Sonne nächste Planet es nur bis zur Pflanzenentwicklung, der folgende nur zu einer reichen Thierwelt, der dritte in der Reihe erst bis zum Menschen gebracht hätte.“ (I. 10, 330.) Und nöthigt uns nicht alles, bei der Entstehung des Weltsystems einen Fortschritt anzunehmen von dem blossen qualitätslosen, wüsten und leeren Seyn zu concretem, mit Eigenschaften ausgestatteten körperlichem Seyn, von diesem zu organischem, von dem bloss organischen zu frei sich bewegendem, und von diesem bis zum völlig wiedergeborenen — bis zum Menschen? Wesshalb, „so naiv es von einer früheren Menschheit war, zu glauben und anzunehmen, dass das ganze Universum, dass auch die zahllosen unserer kleinen Erde so fernen, von ihr so unabhängigen Lichter doch nur zu Nutz und Frommen des Menschen erschaffen seyen, nicht weniger naiv es ist, wenn eine spätere Zeit, der übrigens ein grösserer Blick in das Weltganze eröffnet ist, voraussetzt, dass es überall in diesem wie auf unserer Erde aussehe, überall menschenähnliche Wesen verbreitet und letzter Zweck seyn sollen.“ (I. 10, 312.) Denn nichts nöthigt uns anzunehmen, dass überall der Weltprocess zu dem gleichen Ende hinausgeführt seyn müsse. „Allerdings ist der Mensch das Ziel und in diesem Sinn alles des Menschen wegen. Ein

Letztes soll erreicht werden, aber diess schliesst nicht aus, dass es anderem Raum lasse; vielmehr je breiter die Basis, über die es sich erhebt, desto mehr leuchtet seine Einzigkeit hervor. Die Wege der Schöpfung gehen nicht vom Engen in's Weite, sondern vom Weiten in's Enge. Mögen wir, je mehr sich alles dem Menschlichen nähert, also am meisten auf der Erde, desto mehr Spuren der göttlichen Weisheit und Güte zu erkennen glauben, aber jene heroischen Schöpfungen, die nichts vom Menschen wissen und in der eigenen Grösse sich selbst genug sind, verkünden darum nicht weniger die Macht und die Grösse des Schöpfers, als diese Erde, die dem Menschen Raum gegeben, voll seiner Weisheit und Güte ist.“ (II. 1, 494.) Und so sehr auch bei dem Anblick des Menschen in seinem jetzigen Zustand die weitere Frage sich uns aufdrängt, warum überhaupt der Gottheit an dem Menschen so viel gelegen, so erklärt sich diess doch hinreichend dadurch, dass der Mensch als das Ziel der ganzen Schöpfung zugleich das Band der göttlichen Einheit ist. (I. 10, 272—73.) Jedenfalls aber „scheint ein Wesen, das aus so tiefer Nacht in so hohes Licht erhoben worden, zu den grössten Erwartungen berechtigt zu seyn und Verwandlungen entgegenzugehen, gegen welche auch die grössten Ereignisse seines inneren und äusseren Lebens in der jetzigen Welt nicht in Betracht kommen.“ (Cl. 175. I. 9, 110.)

Wenn aber unter diesen Verwandlungen diejenigen, die in der Geisterwelt uns erwarten, die uns unmittelbar nächsten sind, so werden auch die Fragen sich nicht völlig abweisen lassen, die sich an die Möglichkeit derselben knüpfen. Zwar im Allgemeinen haben wir den Zustand nach dem Tode, den Schelling als einen zunächst einseitig-geistigen bezeichnet, bereits zum vollständigsten Begriff gebracht, und auch der vornehmsten Consequenzen, die sich daran knüpfen, in Kürze gedacht. Aber Schelling begnügt sich hiermit nicht, sondern sucht dieses zweite Moment des menschlichen Gesamtlebens auch noch nach anderen Seiten hin zum möglichsten Verständniss zu bringen — „weissagend, nicht durch willkürliche Erdichtung, sondern in Folge richtiger zu Grund gelegter Begriffe“ (Cl. 160. I. 9, 102). Ganz besonders ist es die Frage nach dem Zusammenhang der Geisterwelt mit der unsrigen, die ihn schon früh beschäftigte, und am ausführlichsten in dem Gespräche „Clara“ behandelt ist. „Die unmittelbare Verbindung der Natur mit der Geister-

welt“, heisst es in den Stuttgarter Vorlesungen (I. 7, 480—81), „ist zwar durch den Menschen unterbrochen; desswegen hören sie aber nicht auf, Eine Welt zu seyn und sich aufeinander aus der Ferne wenigstens zu beziehen. Eine gewisse Sympathie bleibt doch noch zwischen ihnen, wie zwischen den Saiten verschiedener Instrumente, wo, wenn auf der einen ein Ton angeschlagen wird, die entsprechende Saite des andern sympathetisch mittönt. Also dieser Bezug der Geisterwelt mit der Natur dauert immer fort, er ist im Wesen des Universums selbst gegründet, er war unauflöslich. Und wie die Geisterwelt im Ganzen mit der Natur durch einen nothwendigen *consensus harmonicus* verbunden ist, so sind es auch die einzelnen Gegenstände der Geister- und der Naturwelt.“ Der sich hieran reihende Gedanke, dass in der Geisterwelt desshalb auch nur Gleiches zu Gleichem komme, während hier Gemischtes beisammen sey, ist — unübertrefflich schön — auch in „Clara“ ausgesprochen. „Ganz unbegreiflich ist es,“ sind die Worte daselbst (Cl. 157. I. 9, 100), „wie je habe gezweifelt werden können, dass dort Gleiches zu Gleichem gesellt werde, nämlich innerlich Gleiches, und jede schon hier göttliche und ewige Liebe ihr Geliebtes finde, nicht allein, das sie hier gekannt, sondern auch das ungekannte, nach dem eine liebevolle Seele sich gesehnt, vergebens hier den Himmel suchend, der dem ihrer Brust entsprach; denn in dieser ganz äusserlichen Welt hat das Gesetz des Herzens keine Gewalt. Verwandte Seelen werden hier durch Jahrhunderte oder durch weite Räume oder durch die Verwicklungen der Welt getrennt. Das Würdigste wird in eine unwürdige Umgebung gestellt, wie Gold mit schlechtem Kupfer oder Blei auf Einer Lagerstätte bricht. Ein Herz voll Adel und Hoheit findet oft eine verwilderte und erniedrigte Welt um sich, die selbst das himmlisch Reine und Schöne zum Hässlichen und Gemeinen herabzieht. Dort aber, wo ebenso das Aeussere ganz dem Inneren untergeordnet ist, wie hier das Innere dem Aeusseren erliegt, dort muss alles nach seinem inneren Werth und Gehalt sich Verwandte sich anziehen und nicht in zerstörllicher oder vorübergehender, sondern ewiger und unauflöslicher Harmonie bleiben.“

Und wie frühe schon in Schelling das hier Ausgesprochene zur entschiedensten Ansicht gereift war, dafür zeugt auch der (S. 72) bereits erwähnte Brief desselben an den Präsidenten Georgii in Stuttgart vom

J. 1811, worin er schreibt, dass anhaltendes Nachdenken und Forschen bei ihm nur dazu gedient, die Ueberzeugung zu bestätigen: „dass Erinnerung ein viel zu schwacher Ausdruck ist für die Innigkeit des Bewusstseyns, welche den Abgeschiedenen vom vergangenen Leben und den Zurückgelassenen bleibt; dass wir im Innersten unseres Wesens mit jenen vereint bleiben, da wir ja unserem besten Theile nach nichts Anderes sind, als was sie auch sind — Geister; dass eine künftige Wiedervereinigung bei gleichgestimmten Seelen, die das Leben hindurch nur Eine Liebe, Einen Glauben und Eine Hoffnung gehabt, zu den gewissesten Sachen gehört, und namentlich von den Verheissungen des Christenthums auch nicht Eine unerfüllt bleiben wird, so schwer begreiflich sie auch einem mit blossen abgezogenen Begriffen umgehenden Verstande seyn mögen. Täglich erkenne ich mehr, dass Alles weit persönlicher und unendlich lebendiger zusammenhängt, als wir uns vorzustellen vermögen. Könnte bei richtigem Fühlen und Denken zur Gewissheit jener Ueberzeugungen irgend etwas fehlen, so bedarf es nur des Todes einer innig geliebten mit uns verbunden gewesenen Person, um sie zur höchsten Lebendigkeit zu erhöhen.“

Was in diesem Briefe über Erinnerung, welche den Abgeschiedenen bleibe, bemerkt wird, findet sich, fast mit ähnlichen Worten, schon in den Stuttgarter Privatvorlesungen v. J. 1810 ausgesprochen, wo (I. 7, 478) die Frage, wie es nach dem Tode mit der Erinnerungskraft beschaffen seyn werde, dahin beantwortet wird, dass diese sich nur nicht auf alles Mögliche erstrecken werde, da ein rechter Mann schon hier viel darum geben würde, zur rechten Zeit vergessen zu können. Wenn es aber auch eine Vergessenheit, eine Lethe gebe, so sey dagegen die Erinnerungskraft dort jedenfalls eine andere, wie hier, und diese Bezeichnung viel zu schwach, da wir hier uns erst alles innerlich machen müssen, dort aber schon alles innerlich sey. So sage man ja auch von einem Freund, einem Geliebten, mit denen man Ein Herz und Eine Seele war, man erinnere sich ihrer, sie leben beständig in uns, sie kommen nicht in unser Gemüth, sie sind darin, und so also werde die Erinnerung dort seyn. — Und auch das über das unzerreissbare Band wahrer Liebe Gesagte hat in „Clara“ (15—16. I. 9, 19) noch weiter seinen Ausdruck mit den Worten gefunden: dass in Freundschaft und Liebe etwas seiner Natur

nach Ewiges liege, und dass ein solches Band, das Gott geknüpft, weder Tod, ja Gott selbst nicht auflösen können. „Tausend Verhältnisse mögen mit diesem Leben zerreißen; sie haben vielleicht unser Inneres nie anders berührt als feindselig oder doch störend; aber das Band einer wahrhaft göttlichen Liebe ist unauflöslich wie das Wesen der Seele, in dem sie gegründet ist, ewig, wie ein Ausspruch Gottes.“

Und so kann denn die geistige Welt, unbeschadet ihres Gegensatzes gegen die sichtbare, von ihr doch nur als die andere Seite, beide aber als ursprünglich zusammengehörig und daher nicht so getrennt angenommen werden, als von den Meisten zu geschehen pflegt. Ja selbst, fügt Schelling (Cl. 155—56. I. 9, 99) hinzu, eine gewisse Aehnlichkeit beider Welten in Ansehung des Grundstoffs sey zu behaupten, nur dass alles, was in der sichtbaren Welt auf eine unkräftige, leidende, körperliche Art sey, in der unsichtbaren thätig, kräftig und geistig vorhanden sey. Wie Schelling diesen Gedanken noch weiter ausführt und zu zeigen sucht, dass etwas Aehnliches von dem, was uns hier durch das Mittel der Sinne rührt, auch dort und zwar der feinste Auszug davon müsse angetroffen werden, unser Mitgefühl zum höchsten Grad der Innigkeit sich steigern, und auch die Aeusserung desselben und die gegenseitige Mittheilung zur vollkommenen und höchsten Freiheit gelangen müsse, und dass es nichts so Vortreffliches geben könne, dessen Genuss auch das jetzige untergeordnete Leben bietet, das dort nicht noch viel herrlicher und reiner angetroffen werde, — auf diess alles können wir hier nicht näher eingehen, sondern nur auf das Gespräch „Clara“ (156—60. I. 9, 99—102) verweisen.

Und ebenso kann auch die Frage nach der Möglichkeit des im engeren Sinne sogenannten Rappports mit der Geisterwelt hier nicht weiter verfolgt werden. Was übrigens für diese Möglichkeit spricht, ist in dem genannten Dialog (119—121. I. 9, 79—80) in so geistvoller Weise erörtert, dass auch der nüchternste und derlei Untersuchungen abgeneigteste Forscher kaum Anstoss daran nehmen dürfte. Auch fehlt es ebendasselbst (118. I. 9, 78) nicht an dem ausdrücklichsten Protest gegen alle hierauf bezüglichen Erzählungen, die schon durch ihre gewöhnliche Pöbelhaftigkeit ihren Ursprung deutlich genug anzeigen, obschon es auch zierlichere Erzählungen der Art gebe, zu denen namentlich die Begebenheit

der Clairon gehöre. Was diese Begebenheit betrifft, so mag es, da wohl die Wenigsten mehr sie kennen, die Notiz hier an der Stelle seyn, dass es die nämliche ist, die Goethe in seinen „Unterhaltungen deutscher Ausgewanderten“, unter Verlegung des Schauplatzes von Paris nach Neapel und mit einigen, jedoch nur unwesentlichen Aenderungen, zu einer Erzählung benützt hat, deren Quelle er nicht angibt, die sich aber in den zu Paris im J. 1799 erschienenen *Mémoires d'Hypolite Clairon* (Nouv. Ed. 1822) findet. Bis jetzt ist auch unseres Wissens noch von keinem unserer Literarhistoriker auf diesen Ursprung der Goethe'schen Erzählung hingewiesen worden, der auch dadurch nicht in Frage gestellt wäre, dass jene „Unterhaltungen“ aus den Jahren 1794—95 datiren, da Clairon das Manuscript ihrer Memoiren bei einem Freunde, Heinrich Meister aus Zürich, der Paris 1792 verlassen, deponirt hatte, und dasselbe auch dem Herausgeber der deutschen Uebersetzung (Zürich 1798) noch vor dem Erscheinen des Originals — ohne Wissen und Einwilligung der Verfasserin, ja wie es scheint, selbst ihres Vertrauensmannes — zugänglich geworden. Wie es sich aber auch mit der Wahrheit einer so räthselhaften Begebenheit verhalte, von der übrigens Goethe selbst den Erzähler sagen lässt, dass sie für eine erfundene Geschichte wenig Verdienst habe, jedenfalls dürfte nur in höchst seltenen und ausserordentlichen Fällen der willkürliche Gebrauch des durch den Tod entbundenen körperlich-geistigen Wesens unserer Persönlichkeit für möglich zu halten seyn (Cl. 122. I. 9, 80), wie etwa in dem Falle, dessen Schelling in der 24. Vorlesung seiner Philosophie der Offenbarung erwähnt, dass nämlich in einem Leben des Marsilius Ficinus, aus dem auch Joh. Müller dieses anführe, erzählt werde: dieser habe mit seinem Freunde Angelus Politicus (einem der Männer, welche am Hofe Kosmus von Medici die gemeinschaftliche Verehrung Platons zur innigsten Freundschaft verband), mit diesem habe er sich verabredet, dass, wer zuerst sterbe, dem andern ein Zeichen seiner Fortdauer geben solle; nun sei Angelus Politicus zuerst gestorben und sey dem Zurückgebliebenen wirklich erschienen, und habe ihm zugerufen: glaube nur, glaube nur, es ist gewiss. (I. 4, 16—17.)

Doch es ist an der Zeit, nach vollständiger Entwicklung der Schelling'schen Unsterblichkeitslehre von ihrer positiven Seite, dieselbe nunmehr auch nach ihrer negativen Seite in's Auge zu fassen. Zu-

vörderst aber begreift man wohl unschwer, dass die tiefere rationale Begründung dieser Lehre erst von da an gelingen konnte, als die positive Philosophie gefunden war, und nun erst auch die negative in ihrer vollen Reinheit zur Darstellung gelangen konnte. Und nicht minder leuchtet ein, dass in einem System, dessen Grundcharakter noch ein pantheistischer war, die Unsterblichkeitsidee im Sinne einer individuellen Fortdauer nur allmählig zur Entwicklung gelangen, und selbst hiebei lediglich erst einer bloss geistigen Fortdauer Rechnung getragen werden konnte. Nichtsdestoweniger begegnen wir schon in der frühesten Zeit da und dort so manchen Gedanken, die als Keime der späteren und gereiften zu betrachten sind und die ersten Fäden deutlich wahrnehmen lassen, die den Einschlag für die Geistesarbeit der späteren Jahre bildeten. Hieher gehört vor allem, was Schelling in den Briefen über Dogmatismus und Criticismus v. J. 1795 (I. 1, 317 ff.) über die Frage bemerkt, wie es komme, dass, wie wir es auch im Denken anfangen wollen, wir unsers eigenen Ich's nie und nimmermehr los werden können, und schlechterdings nicht im Stande seyn, unser Nichtdaseyn zu denken, ohne stets zugleich uns selbst als existirend zu denken. Auch Spinoza habe sich getäuscht, indem er sich selbst mit dem absoluten Objekt identisch und in seiner Unendlichkeit verloren glaubte. Schwerlich hätte auch je ein Schwärmer sich an dem Gedanken, in den Abgrund der Gottheit verschlungen zu seyn, sich vergnügen können, hätte er nicht immer an die Stelle der Gottheit wieder sein eigenes Ich gesetzt. Schwerlich hätte je ein Mystiker sich als vernichtet denken können, hätte er nicht als Substrat der Vernichtung immer wieder sein eigenes Selbst gedacht. Diese Nothwendigkeit, überall noch sich selbst zu denken, die allen Schwärmern zu Hilfe kam, sey auch Spinoza zu Hilfe gekommen. Indem er sich selbst als im absoluten Objekt untergegangen angeschaut, habe er doch noch sich selbst angeschaut, er habe sich selbst nicht vernichtet denken können, ohne sich zugleich als existirend zu denken. „*To be or not to be*, diese Frage“, fügt Schelling (S. 320) hinzu, „wäre für meine Empfindung völlig gleichgültig, wenn ich mir nur ein völliges Nichtseyn denken könnte. Denn meine Empfindung könnte nicht fürchten, mit dem Nichtseyn je in Collision zu kommen, wenn ich nicht besorgte, dass mein Ich, also auch

meine Empfindung mich selbst überleben könnte. Sterne's trefflicher Ausruf: „Ich müsste ein Thor seyn, dich zu fürchten, Tod! denn so lange ich bin, bist du nicht, und wenn du bist, bin ich nicht!“ wäre daher vollkommen richtig, wenn ich nur hoffen könnte, irgend einmal nicht zu seyn. Aber ich Sorge, auch dann noch zu seyn, wenn ich nicht mehr bin.“ — Wohl konnte noch immer das eine und andere, namentlich im „Bruno“ (1802), als eine Leugnung der Unsterblichkeit der Seele gedeutet werden. Aber abgesehen von der Möglichkeit einer hievon verschiedenen Auslegung der Stelle im Bruno (I. 4, 283), die ich in meiner Schrift gegen Göschel (S. 26—27) versuchte, kann aus diesem Dialog schon darum keine bestimmte Folgerung gezogen werden, weil derselbe, wie aus der Vorrede zu „Philosophie und Religion“ zu ersehen ist, der Anfang einer Folge von Gesprächen gewesen, die nachher nicht erschienen sind. Denn das zweite ist in „Philosophie und Religion“ übergegangen, das dritte aber, welches in der beabsichtigten Steigerung den letzten Aufschluss geben sollte, ist nicht erschienen.

Am Schlusse der Schrift „Philosophie und Religion“ v. J. 1804 findet jedoch die Unsterblichkeitsfrage bereits in einem besonderen Abschnitt ihre einlässliche Besprechung, und kommt die Lehre von einer selbstständigen Fortdauer der Seele oder vielmehr ihrer ursprünglichen, gottentstammten und unverlierbaren Ewigkeit zum unzweideutigsten Ausdruck. Nur wird hier noch der Begriff einer „individuellen Fortdauer“ in dem Sinne und aus dem Grunde beanstandet, sofern dieselbe nicht ohne die Beziehung auf das Endliche und den Leib gedacht werden könne. Denn Unsterblichkeit in diesem Sinne, heisst es daselbst (I. 6, 60 ff.), wäre wahrhaft nur eine fortgesetzte Gefangenschaft der Seele. Der Wunsch nach Unsterblichkeit in solcher Bedeutung stamme unmittelbar aus der Endlichkeit ab, und könne am wenigsten demjenigen entstehen, welcher schon jetzt bestrebt sey, die Seele so viel möglich von dem Leibe zu lösen, d. h. nach Sokrates dem wahrhaft Philosophirenden. Es sey daher ein Missverstand, die Seele im Tode die Sinnlichkeit abstreifen und gleichwohl individuell fortdauern zu lassen. Vielmehr werde die Seele nothwendig in dem Verhältniss ewig, d. h. wahrhaft unsterblich seyn, in welchem sie sich von der Negation befreit habe, die ihr aus der Verwicklung mit dem Leibe (welche eigentlich Indivi-

dualität heisse) erwachsen, wogegen derjenigen Seelen, die bloss von zeitlichen und vergänglichen Dingen erfüllt gewesen, nothwendig der negirteste Zustand warte, und es ergehe sohin beiden, wie es Plato im Phädon bildlich beschrieben. Dennoch sey das höchste Ziel aller Geister nicht, dass sie absolut aufhören, in sich selbst zu seyn, sondern dass dieses in-sich-selbst-Seyn aufhöre, Negation für sie zu seyn und sich in das Entgegengesetzte zu verwandeln, dass sie also ganz vom Leibe und von aller Beziehung auf die Materie befreit werden. Und da die Selbstheit selber das Producirende des Leibes sey, so schaue jede Seele in dem Mass, in welchem sie, mit jener behaftet, den gegenwärtigen Zustand verlasse, sich aufs neue im Scheinbild an, und bestimme sich selbst den Ort ihrer Palingenesie, indem sie entweder in den höheren Sphären und auf besseren Sternen ein zweites, weniger der Materie untergeordnetes Leben beginne, oder an noch tiefere Orte verstossen werde; so wie, wenn sie im vorhergehenden Zustand ganz von dem Idol sich gelöst und alles, was bloss auf den Leib sich bezieht, von sich abgesondert habe, sie unmittelbar in das Geschlecht der Ideen zurückkehre, und rein für sich, ohne eine andere Seite, in der Intellektualwelt ewig lebe. Diese ganze Lehre aber von der Ewigkeit der Seele und einem sittlichen Verhältniss zwischen dem gegenwärtigen und dem künftigen Zustand gehöre, wie es in dem Anhang (S. 68) heisst, zu denjenigen Lehren, auf die, als die Grundsäulen der Tugend, wie der höheren Wahrheit, jede geistige und esoterische Religion zurückgeführt werden müsse.

Völlig — bis auf Einen Punkt — stimmt hiermit auch dasjenige überein, was aus dem „System der gesamten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere“ v. J. 1804, wie es Schelling in Würzburg vorgetragen und erst in der Gesammtausgabe seiner Werke zur Veröffentlichung gelangte, (I. 6, 565—68) hieher gehört. Der Grundgedanke, dass der Mensch die Ewigkeit in sich selbst habe, zieht sich auch hier durch die ganze Entwicklung. Was hieraus folgt, ist, dass die Ewigkeit hier schon anfängt, und für den, der schon in der Zeit ewig, die Ewigkeit gegenwärtig ist, so wie sie dem, der in der Zeit nur zeitlich ist, nothwendig nur zukünftig und zugleich der Gegenstand eines zweifelhaften Glaubens oder der Furcht ist. Durch Eines aber unterscheidet

sich die hier gegebene Entwicklung von der in „Philosophie und Religion“, wie es scheint, ihr unmittelbar vorausgegangenen, dass der dort beanstandete Begriff einer „individuellen Fortdauer“ hier gewissermassen wieder in sein Recht eingesetzt wird und zwar durch den correcteren Ausdruck, dahin lautend: dass jede Seele mit dem Theil ihrer Individualität ewig sey, der in Gott ist, und welcher die Affirmation Gottes ist. Demnach ist von der Seele nothwendig so viel ewig, als von ihr Affirmation Gottes ist, nichts ausser dem; alles andere geht nothwendig zu Grunde und ist nicht ewig, sondern vergänglich. Unsterblich kann nur seyn, was unsterblich ist, und welche Forderung, es mit dem zu seyn, was seiner Natur nach sterblich ist! „Diejenigen, die hiernach verlangen — nach der Unsterblichkeit des Sterblichen, wollen ein künftiges Daseyn, nur um das gegenwärtige fortzusetzen und ihre empirischen Zwecke in der ganzen Unendlichkeit zu verfolgen. Daher ihr besonderer Wunsch, ja sich aller Kleinigkeiten zu erinnern, da ein ordentlicher Mann schon in diesem Leben vieles gäbe, das meiste zu vergessen. Wie viel edler die Alten, welche die Seligen Vergessenheit im Lethe trinken liessen! (Vrgl. I. 7, 478.) Ebenso wollen sie das Persönliche mit allen Relationen retten, als ob in der Anschauung des Göttlichen zu leben nicht herrlicher. Für empirische Zwecke aber gibt es keine Ewigkeit!“ Das höchste Ziel für alle Vernunftwesen kann nur die Identität (das eins Seyn) mit Gott seyn, und diese ist nur dem Ewigen der Seele möglich. (Ebend. 562.)

Hiermit schliesst die rationale Entwicklung der Unsterblichkeitslehre ab, soweit sie vom Standpunkt des älteren Systems aus möglich war. An ihre Stelle traten in der Folge die Versuche ihrer positiven Begründung, bis zur ersteren — der negativen — ganz zuletzt noch einmal zurückgekehrt wurde, um sie im Zusammenhang mit den jetzt noch viel weiter entwickelten Principien auszuführen. Ehe wir jedoch zu dieser letzten Ausführung uns wenden, wird es an der Stelle seyn, auch auf die Beurtheilung unser Augenmerk zu richten, welche die Unsterblichkeitsbeweise der alten Metaphysik in Vorträgen Schelling's gefunden, die noch der jüngsten Zeit angehören. In dem einen derselben, wo er über den allgemeinen Charakter der scholastischen Metaphysik, dem auch die neuere im Ganzen treu geblieben, sich ausspricht, wird auch

(I. 10, 63—64) der rationalen Psychologie als eines Haupttheiles derselben gedacht, in welcher vorzüglich 1) die absolute Einfachheit der Seele bewiesen werden sollte — ein Begriff, der sich ganz auf die atomistische Ansicht der Materie bezog. Im Grunde aber wurde nur bewiesen, dass die Seele nicht zusammengesetzt sey in dem Sinn, wie man sich die Materie zusammengesetzt dachte. „Wie nun aber“, fragt Schelling, „wenn die Materie selbst nicht auf solche Weise zusammengesetzt, wie es ein durchaus unstatthafter Schluss war: die Materie ist theilbar, also ist sie aus Theilen zusammengesetzt? Aus der Einfachheit sollte dann 2) die absolute Unzerstörlichkeit der Seele bewiesen werden. Indess fing man bald an, der Bündigkeit dieses Beweises zu misstrauen; vielleicht fühlte man auch das Kahle und Abstrakte des Begriffs Unsterblichkeit, der das wenigste ist, was man etwa von der Fortdauer der Seele nach dem Tode aussagen kann; kurz man liess alle, übrigens auch empirische Beweise zu, als z. B. von der Perfectibilität des menschlichen Geistes hergenommen, wobei man aber wieder die Lehre von Gott zu Hülfe nehmen musste.“ — In der 32. Vorlesung der Philosophie der Offenbarung (I. 4, 215—17) heisst es sodann weiter, nach Zurückweisung des Vorwurfs, den Hegel in seiner Encyclopädie unter anderm der alten Metaphysik gemacht, dass sie die Unsterblichkeit in der Sphäre aufgesucht, wo die Zeit ihre Stelle habe: „Sie musste sie wohl da aufsuchen, wenn sie wirkliche Unsterblichkeit wollte, denn diese lässt sich ohne wirkliche Zeitfolge, ohne einen vorangehenden und einen nachfolgenden Zustand, von denen keiner der andere ist, die sich sogar ausschliessen, gar nicht denken.“ Uebrigens, fügt Schelling hinzu, habe schon die alte Metaphysik eingesehen, dass es nicht bloss darauf ankomme, ob die Seele nach dem Tode fort dauern werde. Diejenigen Unsterblichkeitsbeweise freilich, die von der Weisheit, der Gerechtigkeit und der Güte Gottes hergenommen seyen, reichen nicht weiter, als glaublich zu machen, dass der Mensch fort dauern werde. Selbst aus dem von Kant so sehr angepriesenen moralischen Beweisgrund würde aber (um alle anderen Bedenklichkeiten gegen ihn zu übergehen) im besten Falle nur soviel folgen, dass jeder Mensch nach dem Tode so lange lebe, bis er die ihm gehörige Belohnung oder Bestrafung erhalten; weiter würde der Beweis nicht gehen. Es müsse überhaupt nicht das

blosse nicht Sterben, es müsse die Unsterblichkeit der Seele, d. h. dass sie vermöge ihrer Natur und also nothwendig fortdaure, bewiesen werden. Hier habe nun ganz nahe gelegen, so zu schliessen: Wenn die Fortdauer des Menschen nach dem Tode eine nothwendige ist, kann der Tod selbst nur etwas Zufälliges seyn. „Es musste also,“ sagt Schelling, „vor allem darauf ankommen, den Tod als Zufälliges zu begreifen, was durch unsere Ableitung geschehen ist. Die alte Metaphysik wollte die Unzerstörlichkeit der Seele dadurch beweisen, dass sie die Seele zu einem Ding machte, welches von den körperlichen sich nur dadurch unterscheide, dass es nicht, wie diese, ein zusammengesetztes sey. Aber wenigstens ist die Seele kein Einfaches im bloss verneinenden Sinn, sondern ein Ganzes zusammengehöriger Funktionen und Thätigkeiten. Wenn also eine dieser Funktionen der Seele nach der andern erlischt, oder das sie zu einer Gesamtwirkung verknüpfende Princip sich immer mehr abschwächt (wie wir es bei zunehmendem Alter sich abschwächen sehen), so könnte auf diese Art die Seele ihrer Unkörperlichkeit ohnerachtet doch aufgelöst werden. Vermöge derselben (vermöge der blossen Unkörperlichkeit) könnte ferner die Seele auch nur ein vom Körper unterschiedenes Princip seyn, das, solange seine Beziehung zu dem Körper dauerte, diesen beseelte in diesem Bezug selbst individuelle Eigenschaften annähme, aber, wenn dieser Bezug durch Zerstörung des Körpers aufhört, in seine Allgemeinheit zurückginge.“

Was nun schon aus dieser Kritik, der wir, was Scharfsinn und schlagende Kraft betrifft, in der That keine andere zur Seite zu stellen wüssten, als die Hauptaufgabe der rationalen Begründung der Unsterblichkeitslehre sich ergibt, ist die von Schelling ausgesprochene Forderung des Erweises, dass die Seele vermöge ihrer Natur, also nothwendig fortdaure. Und dieser Beweis ist es denn auch, der in der „Darstellung der reinrationalen Philosophie“ durch die Exposition der hier ausführlichst entwickelten Potenzen- oder Principienlehre geliefert wird. Selbstverständlich kann aber derselbe nur im ganzen Zusammenhange dieser Entwicklung zum wahren und vollen Verständniss gebracht werden, wesshalb, da diess hier unmöglich, auf die im J. 1861 in den Denkschriften unserer Akademie erschienene Abhandlung „über die Bedeutung der Schelling'schen Metaphysik“ verwiesen werden muss, in

welcher ich den ganzen Ideengang Schelling's vom Anfang bis zum Ende dargestellt und erläutert, und insbesondere auch gezeigt habe, auf welche Weise sich Schelling des Begriffes jenes gegengöttlichen Princip's versichert, das nicht mehr, wie die Weltseele, das Princip der idealen aussergöttlichen Welt, sondern der realen ist, und nur als Geist, im Sinne des Aristotelischen *νοῦς ποιητικός*, bezeichnet werden kann. Der Geist aber ist ursprünglich nur das Wollen der Seele, die in das Weite und in die Freiheit verlangt; er ist ein Wollen, das zunächst nur sich will, aber in Folge dieses unergründlichen Actes sich dann auch hat, sein Wesen nur im Sich-Wissen, im Ich bin hat. (II. 1, 461—62.) Dieses Wollen, das für uns der Anfang einer andern, ausser der Idee gesetzten Welt ist, ist darum ein rein sich selbst entspringendes, sein selbst Ursache. (Ebend. 464.) Es ist nur That, reine That, und kann nur Geist genannt werden als das von aller Materie Freie, in dem nichts von einem Was, sondern das reines Dass ist, ohne alle Potenz. Es ist zwar ein Entstandenes, aber dennoch ewigen Ursprungs, weil es keinen Anfang hat, sondern sein selbst Anfang ist, seine eigne That, Ursache seiner selbst in einem ganz andern Sinn, als es Spinoza von seiner absoluten Substanz gesagt hat, jenes rein sich selbst Setzende, mit dem Fichte einst einen grösseren Griff gethan, als er selbst wusste. (Ebend. 419—20.) Und eben desshalb, weil der Geist rein aus sich selbst ist, weil er nichts hat, aus dem er mit Nothwendigkeit folgte, so hat er auch nur sich, d. h. nichts Allgemeines in sich, und ist nur für sich und einzeln, wie Gott einzeln ist. Und wie er seiner Natur nach ewig ist, da sein Wirken ein ewiges und, weil von keinem Vorher abhängig, immer absolut anfangendes ist, so hat er auch nichts sich Gleiches, als nur Gott; er ist allerdings nicht Gott, aber wie Gott, als die allein ganz selbst seyende Natur, in deren Seyn nichts ist, das sie nicht von sich selbst hätte, die eben darum auch durch nichts verderblich ist. Der Geist ist nicht bloss das Immaterielle, sondern das Uebermaterielle, das einzige von der Materie Unabhängige und sie Ueberdauernde. (Ebend. 459—60. 468.) Für den also erfassten Begriff des Geistes, bemerkt Schelling, sey der Ausdruck, der dem Aristoteles allein zu Gebot gestanden, allerdings ein völlig unzulänglicher (ebend. 461); dass es aber nicht gegen den Sinn des Aristoteles verstosse, an die Stelle des

Nus gleich das Princip der Selbstheit zu setzen (ebend. 480). gehe nicht nur daraus hervor, dass die *ἐνέργεια*, worin ihm das Wesen des Nus besteht, alles Potentielle, Hylische und demnach Allgemeine von sich ausschliesse (ebend. 459). sondern auch aus den wörtlichen Aeusserungen desselben, wornach ihm das, was er den Nus nennt, weit entfernt das Allgemeine und Unpersönlichste (wie die Vernunft) zu seyn, vielmehr das Persönlichste von allem, das eigentliche Selbst des Menschen, oder wenn man mit Fichte reden wolle, wahrhaft eines jeden Ich sey. (Ebend. 480.) Desshalb sey er auch durch nichts gehindert, eine Fortdauer des Edelsten der Seele (des Nus) anzunehmen, obschon er, dessen Beruf für die gegenwärtige Welt, eine Aufforderung, sich damit besonders zu beschäftigen und in die Weise dieser Fortdauer tiefer einzudringen, nicht habe. (Ebend. 481.)

Es genügt aber nicht, bloss die ewige Natur desjenigen Geistes darzuthun, der als das Princip der real-aussergöttlichen Welt zu betrachten, sondern auch die Frage zu beantworten, wie der menschliche Geist in seiner gegenwärtigen Individualisirung zu jenem Princip sich verhalte, und ob der gleiche Anspruch auf Ewigkeit auch ihm zukomme. Und in Beziehung auf diese Frage ist denn zunächst zu erwägen, dass, wenn jener Geist, d. h. das sich selbst Wollen, in der Seele sich erhebt, die das Endziel und der Schlusspunkt der intelligiblen Welt, und die allein ein Verhältniss zu Gott hat, und zwischen diesem und dem Seyenden eine solche Stellung, dass es von Gott sich nicht abwenden kann, ohne dem Seyenden, und zwar als zufällig materiellem, anheimzufallen, — die Seele, in welcher das Wollen sich erhoben, dann nicht mehr der Seele in der Idee gleich ist, sondern durch jenes Wollen zur individuellen wird, da dieses Wollen eben das Individuelle in ihr ist. „Mit dieser ersten zufällig wirklichen aber ist eine unendliche Möglichkeit anderer, gleichberechtigter, ebenfalls individueller Seelen gesetzt, an welche je nach vorbestimmter Ordnung und nach der jeder zukommenden Stelle die Reihe des Wollens, d. h. des Actes kommt, durch die jede sich selbst und mit sich die Welt aus der Idee setzt, so dass zur Wahrheit wird, dass eines Jeden Ich — zwar nicht die absolute Substanz ist, denn dieser voreilige Ausdruck (Fichte's) kann nicht für correct gelten, wohl aber, dass der unergründliche Act der Ichheit eines jeden zugleich der Act

ist, durch den für ihn diese Welt — die Welt ausser der Idee — gesetzt ist.“ (Ebend. 464.) Denn obschon der Mensch als einzelner seine Stelle nur in der sinnlichen Welt hat, so können wir doch nicht anders als annehmen, „dass jeder Mensch ausser der Stelle, die er in der sinnlichen Welt einnimmt, auch eine Stelle in der intelligiblen habe. Der Mensch liegt als Möglichkeit, d. h. als Idee, in der Seele, die dem ganzen Seyenden (dem gesammten Seyenden der intelligiblen Welt) gleich ist. Aber nicht diese ganze Möglichkeit ist durch den einzelnen erfüllt. Er lässt also unbestimmbar viele Möglichkeiten als durch sich selbst unerfüllt ausser sich. Diese Möglichkeiten, da in allen nur die eine Idee ist, haben unter sich ein solches Verhältniss, dass je eine zur Ergänzung der andern gereicht, und so die eine nicht seyn könnte ohne die andere, und wenn diese nicht zum Seyn zugelassen wäre, auch jede andere (also jeder einzelne, durch den diese erfüllt ist) keinen Anspruch auf dasselbe hätte. Diess ist also eine intelligible Ordnung, die älter ist, als die wirklichen Menschen, und nicht erst von der Wirklichkeit sich herschreibt.“ (Ebend. 528.)

Sobald jedoch an der Stelle, wo die Seele ist, in der alles Vorausgewordene sein Ziel hatte, und die nur bestimmt war, das gesammte Seyende zu seyn, also nur ein Anderes, nicht selbst zu seyn (ebend. 402. 417 — 418), das sich selbst Setzende, also selbst- oder für-sich-Seyende — der Geist — sich erhebt, tritt nothwendig eine Hemmung ein, die dadurch entsteht, dass die Seele, die nur die Seele, nicht der Geist der Dinge, nur das Seyende seyn konnte, nicht aber, wie Gott, unabhängig von diesem ist und gleich ihm, dem Schöpfer, die vollkommene Einheit der Elemente dieses Seyenden auch in ihrer Zertrennung zu wahren vermag, — dass die Seele sich diesem (dem Seyenden) versagt, und damit das ausser sich Gesetzte nun in sich zurücktritt und wie dem allgemeinen für-sich-Seyn, so auch zugleich der Materialität, die nur wieder stufenweise zu überwinden, verfällt. (Ebend. 422.)

Die Welt aber, die auf diese Weise entstanden, ist eben die Welt, die unser gegenwärtiges Bewusstseyn erfüllt, die real-aussergöttliche, nicht die wahre, sondern nur das unvollkommene Abbild eines vollkommenen und weit herrlicheren Urbildes, das allein dadurch wiederherzustellen, dass das selbstische Princip der aussergöttlichen Welt zur

Ueberwindung und Unterordnung unter das höhere, göttliche Princip gebracht wird. Ist hiermit die Forderung einer anderen Welt und unserer Fortdauer in ihr ausgesprochen — im Sinne jenes Idealismus, welcher der antiken Welt fremd war, und dem erst das Christenthum die zuvor verschlossene Pforte aufgethan (ebend. 467), so wird jetzt auch die Frage in's Auge zu fassen seyn, was von dieser in jene Welt überzugehen bestimmt sey. „Nun ist hinlänglich gezeigt“, sind Schelling's Worte (ebend. 468 — 469), „dass das einzige von der Materie Unabhängige und sie Uebertreffende im Menschen der Geist ist, und dass dieser seiner Natur nach unverderblich und unzerstörlich ist. Denn er ist nur seine eigene That, und kann nur sich selbst aufheben (was, wie wir erläutern und hinzufügen, nur in relativem Sinne — als „Eingehen des Geistes in die Seele“ durch Aufhebung seiner Selbstheit zu verstehen ist), wie nur sich selbst setzen; er ist das einzige Unbezwingliche in der Natur, über das, so es selbst nicht will, auch Gott nichts vermag, er „der Wurm, der nicht stirbt, und das Feuer, das nicht erlöscht.“ — In welchem Verhältniss nun aber dieser Geist zu denken, wie einerseits zu der an den vergänglichen Leib gebundenen Seele, die sich im Tode in's Sterben ergibt und den Geist aufgibt oder entlässt, so andererseits zu derjenigen Seele, in die er dadurch eingeht, dass er, jedes Bezugs auf das Aussergöttliche frei und ledig, sich ganz dem Göttlichen zuwendet, sich gegen Gott zur blossen Potenz macht, so zur Seele selbst und damit erst in Wahrheit selig wird, — diess alles haben wir bereits früher da (S. 66 — 71) erörtert, wo wir auf das Verhältniss von Geist und Seele ausführlich zu sprechen kamen.

Bezüglich der Frage aber, welches Loos dem aus seinen leiblichen Banden entlassenen Geist bevorstehe, wird, von dem nunmehrigen rein rationalen Standpunkt der Untersuchung aus, lediglich der Zustand auf der zweiten Stufe des menschlichen Gesamtlebens, nämlich das einseitig-geistige Leben, in Betrachtung gezogen, dagegen des auf der dritten Stufe wiedervereinigten natürlichen und geistigen Lebens nur im Vorbeigehen (II. 1, 476) mit der Bemerkung erwähnt, dass diese letzte Bestimmung über die gegenwärtige Entwicklung hinausgehe und desshalb hier auch nicht weiter verfolgt werden könne.

Die Unterscheidung des seligen oder unseligen Looses, das die in

die Geisterwelt Uebertretenden erwartet, kann übrigens bei der einen wie anderen Entwicklung, der rationalen wie positiven, im Wesentlichen nur dieselbe seyn, wie sich aus dem Nachfolgenden ergibt, das sich an eine einlässliche etymologische Untersuchung knüpft, die Schelling (II. 1, 469 ff.) der Bedeutung des griechischen Adjektivs *μᾶζα* oder *μαζα-γίος* widmet. „Der Geist“, heisst es daselbst (474 — 475), „wenn er vom Leib abgeschieden, von der Seele entlassen ist, hat zweierlei Wege vor sich, oder vielmehr nur einerlei Weg, je nachdem er sich im vorhergegangenen Leben für den einen oder andern entschieden hat. Denn entweder beharrte er im für-sich-, also auch unabhängig von Gott-Seyn nur, um sich Gott mit Freiheit zu geben, oder um die Welt an sich zu reißen, und im Lauf des Lebens durch ausschliesslichen Umgang und beständige Gemeinschaft so mit ihr zu verwachsen, dass er, wie Sokrates bei Platon sich ausdrückt, zuletzt des Glaubens ist, es sey in Wahrheit nichts andres, als das Körperliche, was man betastet und sieht, isst und trinkt, oder zur Liebe gebraucht, und dass er sich gewöhnt hat, das den Augen Dunkle und Unsichtbare, der Vernunft aber Fassliche und mit Philosophie zu Ergreifende, zu hassen, zu scheuen und zu fürchten. Ein solcher also und so mit der Welt Verwachsener wird, nun auch wirklich frei und losgerissen von ihr, nicht von ihr lassen können und beständig, obwohl umsonst, in sie zurück verlangen. In diesem Fall also wird nur Unseligkeit, Unruhe und ein immerwährender Verlust des Lebens, das er nicht wieder erlangen kann, d. h. ein immerwährender Tod und verzehrende, durch das blosse geistige Seyn nur geschärfte Selbstsucht das Loos des ausser seiner Idee und gleichsam „nackt“ Gebliebenen seyn, dass also die gemeine Volkssprache und Volksmeinung sich nicht getäuscht hat, wenn sie auf solche Weise Beunruhigte nicht Seelen, sondern Geister nennt, und an schattenartige Erscheinungen derselben glaubt, weil sie, wie Sokrates diess erklärt, sich nicht rein abgelöst haben, sondern noch Theil suchen an dem Sichtbaren und Materiellen. Das vollkommene Gegentheil von dem allen wird aber dem widerfahren, der, wie ebenfalls Sokrates sagt, schon während dieses Lebens so viel möglich als ein Abgeschiedener gelebt hat.“ Was hierüber noch weiter folgt, haben wir bereits anderwärts mitgetheilt.

Noch übrige, auf verschiedene in unserer Darstellung bisher unbe-

rührte oder doch noch einer weiteren Ausführung bedürftige Punkte näher einzugehen; aber die uns gesteckten Grenzen sind nahezu überschritten, wesshalb nur einiger dieser Punkte noch in aller Kürze gedacht werden kann. Es gehört hieher zuvörderst die noch genauere Erörterung des Begriffes der Ewigkeit des Geistes *a parte ante*, da dieser als die Voraussetzung des anderen — der Ewigkeit *a parte post* — im Grunde der alles entscheidende ist. Schon in der Abhandlung über die menschliche Freiheit (I. 7, 385—386) wird nachdrucksamst betont, dass der Mensch, wenn er auch in der Zeit geboren werde, doch in den Anfang der Schöpfung (das Centrum) erschaffen sey. Die That, wodurch sein Leben in der Zeit bestimmt ist, gehöre selbst nicht der Zeit, sondern der Ewigkeit an: sie gehe dem Leben auch nicht der Zeit nach voran, sondern durch die Zeit (unergriffen von ihr) hindurch als eine der Natur nach ewige That. So umfasslich diese Idee der gemeinen Denkweise vorkommen möge, so sey doch in jedem Menschen ein mit derselben übereinstimmendes Gefühl, als sey er, was er ist, von aller Ewigkeit schon gewesen und keineswegs in der Zeit erst geworden. — Und in den „Weltaltern“ (I. 8, 249) heisst es: der Ewigkeit widerspreche das Gezeugtwerden nicht, denn gleichwie nur das Beginnende (Schelling versteht darunter die ursprüngliche schöpferische Potenz $A=B$) zeugen könne, so könne das Ewige (es ist damit die zweite Potenz, A^2 , die von der Natur des Ewigen ist, gemeint) nur gezeugt werden. (Man vergleiche hiermit die Stellen aus späterer Zeit II. 3, 323, dahin lautend: dass der mit der Schöpfung anhebende Akt als ein immerwährender und in diesem Sinne ewiger zu denken, als ein Wollen, das die Zeit erst einsetze, Zeit und Ewigkeit selbst erst scheide, und insofern selbst nicht von der Zeit ergriffen seyn könne, sondern als das Setzende der Zeit über der Zeit sey und immer über ihr bleibe.) . . . Und weiter heisst es ebendasselbst: Jedes neue Leben fange eine neue für sich bestehende Zeit an, die unmittelbar an die Ewigkeit geknüpft sey; also gehe jedem Leben unmittelbar eine Ewigkeit voran, und, wie in der ersten Erzeugung, sey in der zeitlichen alles Aeussere nur Theil oder Glied einer Kette, die bis in das Höchste gehe. (I. 8, 290.) . . . Das höhere Leben habe wieder in Bewusstlosigkeit seiner selbst versinken müssen, damit ein wahrer Anfang sey. Denn gleichwie im Menschen

Gesetz sey, dass jene allen einzelnen Handlungen vorausgehende, nie aufhörende Ur-That, durch die er eigentlich Er selbst ist, gegen das über ihr sich erhebende Bewusstseyn in unergründliche Tiefe hinabsinke, damit ein nie aufzuhebender Anfang, eine durch nichts erreichbare Wurzel der Realität sey: so tilge auch jene Urthat des göttlichen Lebens in der Entscheidung das Bewusstseyn von ihr selbst, das dem, welches in ihr zum Grund gesetzt worden, nur in der Folge wieder durch höhere Offenbarung eröffnet werden könne. (Ebend. 314.) — Ebenso wird in den Erlanger Vorträgen (I. 9, 227) bemerkt: der Mensch sey zwar mitten in der Zeit und doch nicht in der Zeit, und eine dunkle Erinnerung, einmal der Anfang, die Macht, das absolute Centrum von allem gewesen zu seyn, rühre sich offenbar in ihm. — Und in der „Darstellung des philosophischen Empirismus“ (I. 10, 273 — 274) wird darauf aufmerksam gemacht, dass das ursprüngliche Princip des aussergöttlichen Seyns zwar nicht in demselben Sinn ewig und unabhängig sey, wie Gott, aber in seiner Art doch ebenfalls ewig und unabhängig. Nämlich an sich und von sich selbst ewig sey freilich nur der Herr des Seyns: da wir aber diesen nicht denken können ohne das Verhältniss zu einem Seyn, so müssen wir das Seyn wohl mitsetzen, und wenn es nicht an sich ewig sey, so sey es doch wenigstens ein Mitewiges Gottes. es habe wenigstens eine secundäre Ewigkeit. — In der Philosophie der Mythologie aber wird da (II. 2, 153 — 154), wo von dem ganz in's Uebergeschichtliche fallenden Vorgang gehandelt wird, durch den an die Stelle des menschlichen Urbewusstseyns das gegenwärtige getreten, hinzugefügt: nur die Folge der That, von dem jenes Urbewusstseyn selbst überrascht worden, da es sie nicht vorausgesehen, bleibe im Bewusstseyn. Bis zu dem Vorgang selbst reiche keine Erinnerung zurück. Denn das jetzt — nach der That — entstehende Bewusstseyn sey das erste wirkliche Bewusstseyn (vor ihm sey nur das Bewusstseyn in seiner reinen Substantialität): dieses erste wirkliche Bewusstseyn könne aber des Akts, durch den es entstanden sey, nicht sich selbst wieder bewusst seyn, weil es durch diesen Akt ein völlig anderes geworden und von seinem früheren Zustand abgeschnitten sey. Zur Erinnerung gehöre Identität (Einerleiheit) des jetzt Seyenden (sich jetzt Erinnernden) und dessen, welches Gegenstand der Erinnerung ist. Wo diese Identität

aufgehoben sey, finde keine Erinnerung statt, wie uns die sogenannten Somnambülen zeigen, die im höchsten Zustande der sogenannten *clairvoyance* ein sehr helles, erleuchtetes Bewusstseyn zeigen, aber im darauf folgenden wachenden Zustand sich nichts von dem erinnern, was sie während des Hellschens gethan oder gesprochen haben, weil es in der That eine andere Person sey, die sich in jenem, und eine andere, die sich in dem gewöhnlichen wachen Zustand befindet. Jener Vorgang selbst also, durch welchen das Bewusstseyn von nun an einem unabwendlichen Schicksal unterworfen ist, dieser Vorgang versinke für das nun wirklich gewordene, sich selbst entfremdete Bewusstseyn nothwendig in eine ihm unergründliche Tiefe. — Endlich gehört auch noch jene Stelle aus der „reirationalen Philosophie“ hieher, wo (II. 1, 483) Schelling gleichfalls von jener dem gegenwärtigen Daseyn vorausgegangenen That spricht, durch die das Menschen-Ich, aus der stillen Gemeinschaft mit Gott sich setzend, dasselbe Schicksal erdulde, wie Prometheus, und daran die Worte knüpft: „Gehen wir nicht hinweg, ohne Kant's Andenken zu feiern, dem wir es verdanken, mit solcher Bestimmtheit zu sprechen von einer nicht in das gegenwärtige Bewusstseyn hereinfallenden, ihm vorausgehenden, noch der Ideenwelt angehörigen Handlung, ohne welche es keine Persönlichkeit, nichts Ewiges im Menschen, sondern nur zufällige, in ihm selbst zusammenhanglose Handlungen geben würde. Diese Lehre Kant's war selbst eine That seines Geistes, durch die er ebenso wohl die Schärfe seines Erkennens, als den moralischen Muth einer durch nichts zu erschreckenden Aufrichtigkeit an den Tag gelegt hat. Denn bekannt genug ist, wie er durch diese Lehre und die damit zusammenhangende von dem radicalen Bösen der menschlichen Natur sich sofort der Menge entfremdete, deren Zustimmung eine Zeit lang seinen Namen zu einem populären gemacht hatte.“

Wenn aber nur derjenige Geist, der solchen ewigen Ursprungs ist, auch auf eine ewige Fortdauer Anspruch haben kann, so ergibt sich als eine nothwendige Folge hievon, dass diejenigen Geschöpfe, die nicht auf gleicher Linie mit dem Menschen stehen, unmöglich dieselbe Berechtigung in Ansehung der Zukunft haben können. Und diess ist ein weiterer Punkt, der hier noch in's Auge zu fassen ist.

Hören wir daher, wie auch darüber sich Schelling geäußert. „Die

verwirklichte Idee," sagt derselbe in seiner „Darstellung des Naturprocesses“ (I. 10, 388 — 389), „ist der Mensch, und er ist der Intention nach nur diese. In ihm soll das ursprünglich ausser-sich Gesetzte wieder ganz in sich gesetzt und in sich gebracht seyn. Auch das Thier schon ist ein seiner selbst Mächtiges, aber nur auf gewisse Weise und partiell, der Mensch das unbedingt seiner selbst Mächtige. Das sich selbst ganz Besitzende ist das Bewusste. Bewusstseyn ist zu-sich-Gekommenseyn, und setzt daher ein von- oder ausser-sich-Gekommenseyn voraus. Im Thier ist der Anfang des zu sich Kommens, des bewusst Werdens, aber dieses Bewusstwerden ist immer nur momentan, für gewisse Zwecke, zu denen das Thier hingerissen wird; das Thier ist noch immer für etwas anderes da, der Mensch hat keinen Zweck, denn er ist selbst Zweck, er ist nur, um Bewusstseyn zu seyn, und das Bewusstseyn ist der Zweck; der Mensch ist also nichts als Bewusstseyn, und nicht noch etwas anderes.“ Und in der „reinrationalen Philosophie“ wird (II. 1, 513), wo davon die Rede, dass das Schicksal der Thierseelen von je für die alte kirchliche Theologie und die mit dieser in Verbindung stehende Psychologie keine geringe Verlegenheit war, bemerkt: dass auch in dem Thier ein selbstischer Wille, eine Begierde sey, mit der es auf sich selbst (dem eigenen Daseyn) besteht; aber dieser Wille sey ein bloss erregter, in Ansehung des Thiers also zufälliger, an dem es kein eigentliches Selbst habe, nichts Uebermaterielles, das materielle Seyn des Thiers überdauern Könnendes. — Ja Schelling geht hier noch weiter und hält sogar für möglich, dass auch für jene Menschenstämme, die dem Zustand der völligsten Versunkenheit und Verthierung angehören, keine Aussicht der Fortdauer vorhanden, da auch bei ihnen nur ein solcher blinderregter Wille, wie bei den Thieren, erkennbar sey, und es fast scheine, dass in der grossen der Entstehung und Trennung der Völker vorangegangenen Krisis, aus der die übrige Menschheit den Grund alles menschlichen Bewusstseyns gerettet habe, für jene dieser Grund völlig verloren gegangen. (II. 1, 112. 514.)

Wie immer es übrigens mit der hier angenommenen Möglichkeit sich verhalten möge, in keinem Fall dürfte dieselbe als eine Instanz gegen die Ewigkeit und Unzerstörlichkeit desjenigen Geistes in die Wagschale fallen, der ganz zu sich selbst gekommen, und in dem damit

auch das volle menschliche Bewusstseyn zur Ausgeburth gelangt ist — jenes Bewusstseyn, das in seinem tiefstem Grunde bis zu dem ursprünglich erschaffenen Geist, der in uns allen als der Eine fortlebt, zurückgeht. In Ansehung dieses letzteren aber, des ursprünglichen Menschengeistes, bin ich, ungeachtet eines hierüber erfahrenen Widerspruches, noch immer der Ueberzeugung, dass demselben in der „Darstellung der reinrationalen Philosophie“ eine von der zunächst vorausgegangenen völlig neue Entwicklung zu Theil geworden, dass das, was hier als das Princip der real-aussergöttlichen Welt mit dem Ausdrücke Geist bezeichnet wird, ein völlig neuer Schelling'scher Gedanke von höchst entscheidender Bedeutung ist, und dass jene stolzen Prädicate, die Schelling diesem Princip in ähnlichem Sinne, wie Aristoteles dem Nus ertheilt, nicht mehr auf das Princip des Aussersichseyns passen, das in früheren Darstellungen das eigentlich Creaturwidrige genannt worden, ja als das Zerstörende alles Creatürlichen, also auch des Menschlichen, und in Ansehung des Menschen insbesondere als das Princip des Todes erscheint. Ich kann hier auf diese Frage nicht in's Specielle eingehen; sie ist ausführlich erörtert S. 129 — 132 meiner Abhandlung „über die Bedeutung der Schelling'schen Metaphysik“, und bildete die einzige Differenz, die der Herausgeber der Werke Schelling's, dessen Sohn, in einem damaligen Briefe meiner Entwicklung, mit der er sich in allem Uebrigen völlig einverstanden erklärte, entgegenstellte. Er glaubte, ich hätte den „Geist“ nicht zur Genüge unterschieden von jenem creaturwidrigen Princip und nicht erwogen, dass der Geist, wenn er sich nicht dem Göttlichen unterordnete, dennoch, obschon als unseliger, fortdaure, wenn auch alles ausser ihm durch die Gewalt jenes Princip's zu Grunde ginge. Aber es darf hier nicht übersehen werden, dass in der früheren Darstellung der Geist als ein Viertes ausser den drei Principien, in der letzten dagegen als ein völlig Neues ausser den vier Principien, wofür jedoch die von Cicero überlieferte *quinta quaedam natura* ein incorrecter Ausdruck (II. 1, 421), bestimmt wird, und dass die Stellung, welche jetzt dem vierten Princip als Seele — Weltseele, gegenüber den drei Principien, als sie in ihrer Einheit bedingender und zusammenhaltender Ursache, gegeben ist, durch deren Erhebung zum Selbstseyn oder zum Geist wohl alterirt, aber doch nicht völlig aufgehoben wird. Auch der Geist kann

daher als das reine Dass nicht ohne sein Was, nicht ohne die drei Principien gedacht werden, wenn gleich er nun in einen neuen und zwar denjenigen Process verwickelt wird, aus dem die gegenwärtige Welt hervorgegangen, und obschon er nicht im Stande ist, wie Gott im Akt der Schöpfung, ausser und über dem Weltprocess zu bleiben, sondern erst in dem individuellen menschlichen Bewusstseyn wieder zu sich kommt und seiner Ewigkeit von neuem inne wird.

Man sieht auch hieraus wieder, wie viele Schwierigkeiten sich dem vollen Verständniss der Schelling'schen Lehre in ihrer letzten Darlegung gerade bei den höchsten Fragen noch entgegenstellen. Möge es uns durch die gegenwärtige, fast durchgehends genetische Entwicklung gelungen seyn, für so manche dieser Schwierigkeiten die rechte Lösung gefunden oder sie wenigstens angebahnt, und die Unsterblichkeitslehre des grossen Denkers nach ihrem ganzen Zusammenhange, im Anschluss an unsere früheren, ähnliche Ziele verfolgenden Arbeiten, urkundlich und quellenmässig zur befriedigenden Darstellung gebracht zu haben.
