

Ueber die Bedeutung  
der  
**Schelling'schen Metaphysik.**

---

**Ein Beitrag**  
zum  
tieferen Verständniss der Potenzen- oder Principienlehre Schelling's.

---

Von  
**Hubert Beckers.**

---

Aus den Abhandlungen der k. bayer. Akademie d. W. I. Cl. IX. Bd. II. Abth

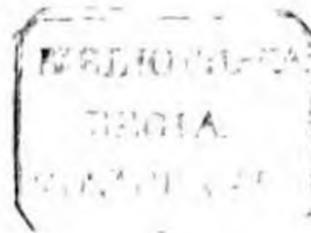
---

**München 1861.**  
**Verlag der k. Akademie,**  
in Commission bei G. Franz.

„Niemand kann die rationale Philosophie höher schätzen, als ich, ja ich werde die akademische Jugend glücklich preisen, wenn erst wieder in den Schulen eine rein rationale Philosophie gelehrt wird.“

*Schelling.*

(Sämtl. Werke. Abth. II. Bd. 3. S. 132.)



# Ueber die Bedeutung der Schelling'schen Metaphysik.

---

Ein Beitrag zum tieferen Verständniss der Potenzen- oder Principienlehre  
Schelling's

von

**Hubert Beckers.**

---

In der *Schelling* gewidmeten Denkrede, welche ich in der öffentlichen Sitzung unserer Akademie an ihrem Stiftungstage im J. 1855 vorgetragen, erwähnte ich bei Aufzählung der Hauptverdienste Schelling's unter anderem auch insbesondere der von ihm versuchten Begründung einer *neuen Metaphysik* durch das dem positiven System, der *philosophia secunda*, vorangehende negative System, die *philosophia prima*, deren wesentlichen Inhalt die *Potenzenlehre* bilde. In der beigefügten Anmerkung rechtfertigte ich diese meine Bezeichnung der Schelling'schen Potenzenlehre als *Metaphysik* durch Mittheilung eines Briefes Schelling's an mich v. J. 1852, worin derselbe, unter Bezugnahme auf eine damals von mir veröffentlichte Kritik eines philosophischen Werkes, mir ausdrücklich für die darin gelegentlich vorkommende Aeusserung, dass die Principien- oder Potenzenlehre seine Metaphysik sei, dankte und zwar mit dem Beifügen: sie sei in der That nicht bloss die erste

Grundlage, sondern auch die Materie der ganzen ferneren Entwicklung für die rationale Philosophie.

Inzwischen ist durch die Herausgabe des Nachlasses Schelling's dasjenige, was ich seine Metaphysik nannte, bereits in der Hauptsache zur Veröffentlichung gelangt und namentlich in der „*Darstellung der reinrationalen Philosophie*“ niedergelegt, die im ersten Bande des Nachlasses das zweite Buch der philosophischen Einleitung in die Philosophie der Mythologie bildet und bekanntlich die letzte Arbeit des Verewigten war, über welcher ihn jedoch, ehe er noch die letzte Hand an sie legen konnte, der Tod überrascht hatte. Aber auch in den Vorlesungen über den Monotheismus, mit welchen im zweiten Bande des Nachlasses die Philosophie der Mythologie eingeleitet wird, und eben so in den zur Begründung des positiven Systems bestimmten, der Philosophie der Offenbarung im dritten Bande vorausgeschickten Vorlesungen kehren die Hauptprobleme der rationalen Philosophie wieder, wenn gleich in theilweise anderer Darstellung und kürzerer Fassung. Der Grund und die Rechtfertigung dieser Wiederholung liegt darin, dass beide Wissenschaften, die negative und positive Philosophie, nicht zwei völlig verschiedene und nebeneinander bestehende Philosophien, sondern im Grunde doch nur Eine Wissenschaft, bloss in entgegengesetzter Richtung sich bewegend, bilden. Denn wenn die negative Philosophie die positive setzen muss, so macht sie ja, wie Schelling (III. 152) bemerkt, *indem* sie diese setzt, sich selbst nur zum Bewusstseyn derselben und ist *insofern* nichts mehr *ausser dieser*, sondern selbst zu dieser gehörig, und also ist doch nur Eine Philosophie. Sie ist nur Eine (I. 564), da sie in dem einen wie dem anderen Falle Philosophie ist, mag es nun seyn, dass sie ihren Gegenstand erst *sucht*, oder ihn wirklich *hat* und zur Erkenntniss bringt. Die positive Philosophie ist es, die auch in der negativen eigentlich *ist*, nur noch nicht als wirkliche, sondern erst als sich suchende. Welche Bedeutung aber noch ausserdem die negative

Philosophie für die positive haben müsse, würde auch schon aus dem Nachweise erhellen, welchen die letztere, die positive, zu leisten hat, dass (II. 93—94) selbst die logischen Begriffe zugleich *reale*, lebendige Begriffe sind, und dass (I. 333), wie die Erklärung von Gott und Welt überhaupt auf diesen realen Begriffen beruht, auch in dem ganzen wundervollen Schauspiel der Natur nur auf *reelle, wirkliche* Weise der Process sich wiederholt, der auch der *Gedankenprocess* ist, und (I. 207) gleicher Weise im mythologischen Process nur dieselben Potenzen wiederkehren, welche im Naturprocess wirksam sind. Aus allen diesen Gründen ist daher (III. 152) auch da, wo es lediglich um die Entwicklung der positiven Philosophie zu thun ist, die negative nicht zu umgehen, obschon sie dann allerdings hier nur als Einleitung und deshalb in verkürzter und zusammengezogener Gestalt erscheint, was aber, wie sich von selbst versteht, ihren Anspruch auf Darstellung auch als selbstständige Wissenschaft nicht aufhebt.

In dieser ihrer selbstständigen Darstellung tritt sie aber auch ganz an die Stelle der Metaphysik, nicht bloss der ehemaligen Schulphilosophie (III. 152), sondern auch jener, die Kant durch seine Kritik, obschon vergeblich, anstrebte, und die zuletzt noch durch die Identitätsphilosophie erreicht werden sollte (I. 374).

Und mit nicht minderer Begeisterung spricht Schelling von dieser Wissenschaft, wie *Kant*, in so weiter Ferne auch dieser noch ihre Realisirung erblickt und dieselbe nur unter Voraussetzung und Zugrundelegung einer Kritik der reinen Vernunft, wie die seinige, für möglich hält (Krit. d. rein. Vern. 2. Aufl. S. XXX). Die „Vernunfterkennniss aus blossen Begriffen“ (ebend. S. 878) hat zwar bei Kant einen andern Sinn, als die „reine Vernunftwissenschaft“, die in Schelling's negativer Philosophie zur Entwicklung kommen soll, aber es passt doch auf die eine wie die andere, was Kant von ihr rühmt, wenn er (ebend.)

sagt, diese Vernunftkenntniss sei ganz eigentlich Metaphysik, die alles auf Weisheit beziehe, aber durch den Weg der Wissenschaft, den einzigen, der, wenn er einmal gebahnt sei, niemals verwachse und keine Verirrungen verstatte. Und eben desswegen sei sie auch die Vollendung aller Cultur der menschlichen Vernunft, und wenn sie gleich als blosser Speculation mehr dazu diene, Irrthümer abzuhalten, als Erkenntniss zu erweitern, so thue diess ihrem Werthe keinen Abbruch, sondern gebe ihr vielmehr Würde und Ansehen durch das Censoramt, welches die allgemeine Ordnung und Eintracht, ja den Wohlstand des wissenschaftlichen gemeinen Wesens sichere. Und deshalb, meint Kant, werde man, so oft man sich auch von dieser Wissenschaft in seiner Hoffnung betrogen gefunden, jederzeit zu ihr, wie zu einer mit uns entzweiten Geliebten zurückkehren, weil die Vernunft, da es hier wesentliche Zwecke betreffe, rastlos, entweder auf gründliche Einsicht oder Zerstörung schon vorhandener guten Einsichten arbeiten müsse.

Auch Schelling ist, wie wir sehen, wiederholt zu dieser Wissenschaft, von welcher der menschliche Geist nun einmal nicht lassen kann, zurückgekehrt, und auch er schmeichelt sich mit nichts Geringerem, wie sein Vorgänger, „der Nachkommenschaft mit einer durch Kritik geläuterten, dadurch aber auch in einen beharrlichen Zustand gebrachten Metaphysik“ (Worte Kant's in s. Vorrede zur zweiten Aufl. d. Krit. d. rein. Vern. XXIV u. XXX) einen „Schatz“, ein „Vermächtniss“ zu hinterlassen, das „für kein geringes Geschenk zu achten“.

Auch er nimmt sich die Kant'sche Forderung gründlicher Vernunft-einsicht oder Zerstörung dessen, was nicht mit ihr zusammen bestehen kann, auf's tiefste zu Herzen, wenn er sagt (III. 10): „Wahrheit, *reine* Wahrheit ist es, die man jetzt in allen Verhältnissen, in allen Einrichtungen des Lebens fordert und allein noch will, und nur freuen kann man sich, wenn eine Zeit gekommen ist, wo jeder Lüge, jeder Täu-

schung offen der Krieg erklärt, wo als Grundsatz ausgesprochen ist, dass die Wahrheit um *jeden* Preis, auch um den schmerzlichsten, gewollt werde. Der deutsche Geist insbesondere hat seit länger als einem halben Jahrhundert, seit Kant's Kritik der reinen Vernunft, eine methodische Untersuchung der Fundamente alles Wissens, ja aller Grundlagen des menschlichen Daseyns und Lebens selbst eingeleitet, hat seitdem einen Kampf gekämpft, wie er mit gleicher Dauer, mit gleich wechselnden Szenen, mit so anhaltendem Feuer nie gekämpft worden ist, und weit entfernt diess zu bedauern, möchte man nur dem Deutschen zurufen, dass er aushalte in diesem Kampfe und nicht nachlasse, bis der grosse Preis errungen ist. Denn je greller man den Unfrieden, die Zerwürfnisse, die Auflösung drohenden Erscheinungen unserer Zeit schildern mag, desto gewisser kann der wahrhaft Unterrichtete in diesem allen nur die Vorzeichen einer neuen Schöpfung, einer grossen und bleibenden Wiederherstellung erblicken, die allerdings ohne schmerzliche Wehen nicht möglich war, der die rücksichtslose Zerstörung alles dessen, was faul, brüchig und schadhaf geworden, vorausgehen musste.“

Aber „den wahren Verstand der Welt“, heisst es bei Schelling an einer anderen Stelle (III. 27—28), „gibt eben die rechte Metaphysik, welche nur darum von jeher die königliche Wissenschaft genannt worden. Mit Mathematik, Physik, Naturgeschichte (ich verehere diese Wissenschaften hoch), mit Poesie und Kunst selbst lassen sich die menschlichen Dinge nicht regieren.“ . . . „Der ganze Bau menschlicher Dinge ist jenem Bilde vergleichbar, das der König von Babylon im Traume sah: dessen Haupt war von feinem Golde, seine Brust und Arme waren von Silber, sein Bauch und seine Lenden von Erz, seine Schenkel von Eisen, aber seine Füsse theils Eisen, theils Thon; da aber die Füsse zermalmet wurden, da wurden miteinander zermalmet Eisen, Thon, Erz, Silber und Gold, und wurden wie Spreu auf der Sommertenne, und der Wind verwehete sie, dass man sie nirgends mehr finden konnte. Könnte

man je aus dem Staate und öffentlichen Leben alles herausziehen, was darin Metaphysik ist: sie würden auf gleiche Weise zusammenbrechen. *Wahre Metaphysik* ist die Ehre, ist die Tugend, wahre Metaphysik ist nicht nur Religion, sondern auch die Ehrfurcht vor dem Gesetz und die Liebe zum Vaterland.“

In diesem weitesten Sinn fielen nun freilich die Metaphysik völlig mit der Philosophie selbst im Grossen und Ganzen zusammen; aber es soll doch sicherlich damit nur gesagt seyn, dass ohne Gewinnung einer reinen Vernunftwissenschaft alles andere in Frage stehe oder zum mindesten in seiner gesunden Entwicklung gefährdet sei. Denn wie schon Kant die Ueberzeugung (Krit. d. rein. Vern. 2. Aufl. XXXIV) ausgesprochen, dass nur allein durch eine gründliche Untersuchung der Rechte der speculativen Vernunft dem Materialism, Fatalism, Atheism, dem freigeisterischen Unglauben, der Schwärmerei und dem Aberglauben, und nicht minder auch dem Idealism und Skeptizism die Wurzel abgeschnitten werden könne, so ist auch Schelling (Vorw. z. Steffens, S. XIV) der Ansicht, dass die negative Philosophie der Wissenschaft des wirklichen Herganges stets die Mittel bereiten und vorausgehen müsse, um sie vor dem Abgleiten in unwissenschaftliche und vernunftlose Mystik, dem sie in allen früheren Versuchen unterworfen gewesen, zu bewahren. Denn ihre — der rationalen Philosophie Aufgabe ist es, „in dem grossen Verhör oder Vernehmen, wovon die Vernunft den Namen hat und in das sie alles Denkbare und Wirkliche zu ziehen beabsichtigt, nichts frei zu sprechen, d. h. gelten zu lassen, zu dem sie nicht von ihm aus im reinen Denken gelangt ist, damit so nach Ausstossung alles Fremdartigen (Heteronomischen) die vollkommene Durchsichtigkeit des Wissens möglich und zu jener durchaus selbtherrlichen Wissenschaft wenigstens der Weg eröffnet sei.“ (I. 320.) . . . . „Wir fühlen,“ sind Schelling's Worte an einer andern Stelle, „das Zufällige unseres Wissens, nicht dieses oder jenes, z. B. des sogenannten empirischen, sondern unseres Wissens überhaupt; denn z. B. auch das rein mathema-

tische ist ja doch am Ende seinen Voraussetzungen nach ein zufälliges. Diese Zufälligkeit des Wissens schreibt sich davon her, dass es seinen Zusammenhang mit dem, was im Denken ist, verloren hat. Denn nur im Denken ist die ursprüngliche Nothwendigkeit. Das Verlangen, diesen Zusammenhang wieder zu finden und soweit möglich herzustellen, das ist die Ursache, dass das Denken vor der Wissenschaft geht. Die Dinge in ihrer Wahrheit erkennen wir nur, wenn es uns möglich geworden, sie bis in den durch das reine Denken gesetzten Zusammenhang zu verfolgen, ihnen dort ihre Stelle anzuweisen.“ (I. 363.)

Insofern nun die rationale Wissenschaft unmittelbar aus dem Denken hervorgeht, wird sie mit Recht die *erste* Wissenschaft (I. 365) heissen und zwar die auf das *Princip* gehende Wissenschaft seyn, sei es, dass sie es erst der Potentialität entreisst, worin allein das reine Denken es hat, sei es, dass sie von ihm als solchem ausgeht, wogegen die *zweite* Wissenschaft nicht, wie jene, das eigentliche Princip nur zum Resultat, Gott erst *als* Princip, sondern *zum* Princip hat. (I. 366—67. Der ersten Philosophie wird aber immer das bleiben, dass sie die allgemeine Wissenschaft, die Wissenschaft schlechthin ist, die Philosophie im zweiten Sinn aber wird unter den besonderen zwar die letzte und höchste, aber selbst nur eine besondere seyn. (I. 368.)

Auf jene erste Philosophie war es auch schon in dem früheren Identitätssystem Schelling's abgesehen. Dasselbe (I. 374) war nur die letzte Steigerung und objektive Vollendung der die *Möglichkeit* der Metaphysik untersuchenden Kritik und also auch nur *kritische* und insofern verneinende Wissenschaft, als sie ihren Zweck nur durch Ausscheidung dessen, was *nicht* wirklich Princip seyn konnte, erreichte.

„Es war,“ sagt Schelling (I. 374—76), „die letzte nothwendige Wirkung der durch Kant eingeleiteten Krisis, dass dem menschlichen

Geist endlich und zum ersten Mal die *rein rationale Wissenschaft* errungen war, in der nichts der Vernunft Fremdes Zutritt hatte, wie man in der ehemaligen Metaphysik noch bis auf die Wolffsche Zeit ein Kapitel *de miraculis*, ein anderes *de revelatione* finden konnte. Diese Metaphysik wollte rationaler Dogmatismus seyn, ihr Rationales konnte daher immer nur ein subjektives und zufälliges seyn. An ihre Stelle trat das innerlich durchaus nothwendige System eines *objektiven Rationalismus*, der nicht von subjektiver Vernunft, der von *der Vernunft selbst* erzeugt war. Reine Vernunftwissenschaft ist sie sowohl vermöge dessen, woraus sie schöpft, als was in ihr das Schaffende ist. Denn in das Seyende ist die Bewegung gelegt, das Seyende aber nur das, worin die Vernunft sich gefasst und materialisirt hat, die unmittelbare *Idea*, d. h. gleichsam Figur und Gestalt der Vernunft selbst. Also ist auch die in das Seyende gelegte Bewegung eine Bewegung der Vernunft, es ist kein Wille, noch irgend etwas Zufälliges, wodurch sie bestimmt ist; Gott, oder das, was das Seyende *ist*, ist das Ziel der Bewegung, aber nicht das in ihr Wirkende oder Wollende, und es wird vielmehr um so vollkommener diese Wissenschaft ihren Begriff erfüllen, je ferner sie sich das Ziel, d. h. Gott hält, je mehr sie bestrebt ist, alles so weit nur möglich *ohne Gott*, in diesem Sinn, wie man zu sagen pflegt, bloss natürlich oder vielmehr nach rein logischer Nothwendigkeit, zu begreifen“ . . . . „Aber nicht bloss, woraus sie schöpft, auch das Schaffende dieser Wissenschaft ist die Vernunft, das reine, nur über das im unmittelbaren Denken Gesetzte hinausgehende Denken, und sie ist darum, wie schon angedeutet, nicht eigentlich wissende, sondern *denkende* Wissenschaft. Sie sagt nicht: „das aussergöttliche Seyn existirt, sondern: *nur so ist es möglich*, wo also immer stillschweigend das Hypothetische zu Grunde liegt: *wenn* es existirt, so wird es nur auf diese Weise, und nur ein solches oder solches seyn können. Im weitem Sinn nennt man auch diess von einer Sache *a priori* sprechen, oder sie *a priori* (dem Seyn voraus) bestimmen. Insofern auch rein *apriorische Wissenschaft*

wird sie seyn jene Wissenschaft, die wir die erste genannt, weil sich das Denken unmittelbar in sie aufschliesst.“

„Unstreitig,“ heisst es an einer anderen Stelle (III. 152—153), „wird es die rationale Philosophie seyn, welche die allgemeine Weihe zum wissenschaftlichen Studium überhaupt und zu jedem insbesondere zu geben hat. Als reine Vernunftwissenschaft, als bloss aus seinen eigenen Mitteln gezogene, aus seinem eigenen Stoff gewobene Erkenntniss des menschlichen Geistes wird sie aber immer voranstehen und ihre selbstständige Würde behaupten. Es ist ein stolzer Name, mit dem sie sich zu schmücken berechtigt ist, wenn sie sich die Vernunftwissenschaft nennt. Aber was ist ihr Inhalt als solcher? Eigentlich nur der beständige *Umsturz* der Vernunft. — Und ihr Resultat? Nur, dass die Vernunft, inwiefern sie bloss sich selbst zur Quelle und zum Princip nimmt, keiner *wirklichen* Erkenntniss fähig ist. Denn was ihr nur immer zugleich zum Seyenden und Erkennbaren wird, ist ein über die Vernunft Hinausgehendes, welches sie darum einer *andern* Erkenntniss, nämlich der Erfahrung, überlassen muss. Die Vernunft hat also in diesem Fortgange nichts für *sich*, sieht nur ihren Inhalt sich *entwerden*, und auch mit dem Einen, was stehen bleibt, kann *sie* — sie für sich — nichts anfangen, noch es mit ihm zur Erkenntniss bringen. Inwiefern nun die positive Philosophie eben dieses, was in jener als Unerkennbares stehen geblieben, zur Erkenntniss bringt, insofern ist es gerade die positive Philosophie, welche die in der negativen *gebeugte* Vernunft wieder aufrichtet, indem sie ihr zur wirklichen Erkenntniss desjenigen verhilft, was sie als ihren allein *bleibenden* und unverlierbaren Inhalt kennen gelernt hat.“

Die Vernunftwissenschaft in diesem Sinne hat also, wie schon früher (S. 5) bemerkt worden, an die Stelle der ehemaligen Schulphilosophie zu treten (III. 152). Aber diess verhindert nicht, diese Metaphysik auch jetzt noch zum Ausgangspunkte (I. 526—27) zu nehmen, obschon man sie

für eine künstliche und gemachte Wissenschaft erklären muss. „Denn mit diesem Urtheil ist sie darum doch nicht für ein bloss zufälliges Erzeugniss erklärt. Auf dem Standpunkt des natürlichen Erkennens ist auch sie selbst ein natürliches Erzeugniss, und dieser Versuch, mittelst der bloss natürlichen Facultäten, Sinnlichkeit, Verstand, Vernunft (als Vermögen zu schliessen) in's Uebersinnliche sich zu erheben, war und ist auch noch jetzt der unvermeidlich erste; und da kein Lehrer der Philosophie den, welchen er in der Vernunftwissenschaft unterweisen will, anders als auf dem Standpunkt der natürlichen Vernunft aufnehmen und voraussetzen kann, und ausserdem jede Vorbereitung zur wahren Wissenschaft nur im Entfernen und Hinwegschaffen des unächten Wissens bestehen kann: so wird die natürliche Einleitung zur Philosophie, über die sich manche den Kopf zerbrechen, nicht im Aufstellen irgend einer wahren Theorie, z. B. wie noch immer einige sich einzubilden scheinen, einer Theorie des Erkennens (als wäre vor und ausser aller Philosophie eine solche möglich), sie wird nur in der Kritik jener dem *natürlichen* Menschen allein möglichen Wissenschaft bestehen können, und es hat insofern Kant's Werk auch von dieser Seite (der didaktischen) bleibende Bedeutung.“

Und insofern Schelling die von Kant unternommene Kritik nur noch weiter geführt und gezeigt, wie durch sie jene Wissenschaft erzielt werden könne, für die ja auch bei Kant die Kritik nur eine Vorläuferin (Vorred. z. 2. Aufl. S. XXXVI und Schelling I. 369) seyn sollte, ist auch die Bedeutung der Schelling'schen Kritik und Metaphysik eine bleibende, und wird dieselbe für jeden weiteren metaphysischen Fortbildungs- oder Reformversuch ein unerlässlicher Anknüpfungspunkt seyn. Sie kann nur widerlegt, aber nicht ignorirt werden. Nicht mit der Kritik und Bekämpfung der zweiten oder positiven Philosophie ist darum der Anfang zu machen, wenn man sich dazu gedrungen und berufen glaubt, sondern mit der Widerlegung der ersten, der negativen,

da in ihr der Schwerpunkt des ganzen Systems sich findet. Denn entweder enthält die Potenzenlehre, welche die *philosophia prima* entwickelt, wirklich die Grundelemente aller Vernunftwissenschaft, und es erwächst daraus der Philosophie im Ganzen und Grossen ein wahrer und bleibender Gewinn, oder sie leistet diess nicht — dann mag es gezeigt und etwas Besseres an deren Stelle gesetzt werden. Nur dass man nicht glaube, von ihr einfach Umgang nehmen oder mit Theorien von gestern sie verdrängen zu können.

Bei Schelling selbst finden wir — und zwar noch aus letzter Zeit (III. 60) — das bedeutsame Wort: „Will man einen Philosophen ehren, so muss man ihn da auffassen, wo er noch nicht zu den Folgen fortgegangen ist, in seinen Grundgedanken; denn in der weiteren Entwicklung kann er gegen seine eigne Absicht irren, und nichts ist leichter als in der Philosophie zu irren, wo jeder falsche Schritt von unendlichen Folgen ist, wo man überhaupt auf einem Wege sich befindet, der auf allen Seiten von Abgründen umgeben ist. Der *wahre* Gedanke eines Philosophen ist eben sein Grundgedanke, der, von dem er ausgeht.“

Und dieser Grundgedanke kann bei Schelling nur in seiner reinen Vernunftwissenschaft oder Metaphysik, d. h. in seiner *Potenzen- oder Principienlehre*, zu suchen seyn, auf welche wir daher auch nicht ermüden wollen immer wieder zurückzukommen, bis deren ganze Bedeutung für die Philosophie der Gegenwart wie Zukunft allgemeiner, als es bis jetzt der Fall war, anerkannt seyn wird. Ob die besondere Wissenschaft, die Schelling der allgemeinen zur Seite stellt, eine gleiche Anwartschaft für die Zukunft hat, ist eine Frage, die erst in zweiter Reihe zur Sprache kommen kann, von deren Entscheidung aber das Urtheil über die eigentliche Grundwissenschaft um so weniger bedingt ist, als die positive Philosophie sich in völliger Unabhängigkeit von der negativen entwickelt und sohin selbst aus möglichen Irrthümern und unberechtigten Folgerungen, die in jene sich eingeschlichen hätten,

noch kein Rückschluss auf die Falschheit des Fundaments der anderen gestattet wäre.

Wodurch sich aber die letzte *Metaphysik* Schelling's vor allen bisherigen Leistungen auf diesem Wissenschaftsgebiete ganz insbesondere auszeichnet, worin also ihr hauptsächlichstes Verdienst bestehen dürfte, diess ist:

- 1) die bestimmte Ausscheidung der negativen Philosophie von der positiven;
- 2) die Versöhnung des Gegensatzes von Vernunft und Erfahrung in einer bis jetzt noch von keiner Philosophie also aufgezeigten höchsten Einheit;
- 3) die Entwicklung der Potenzen- oder Principienlehre oder die Nachweisung der reinen Elemente und Ursachen des Seyns, im bedeutungsamsten Anschlusse an Platon und Aristoteles; und endlich
- 4) die Hinausführung der rationalen Philosophie auf ihre äusserste Grenze, bis an ihr letztes Ziel, und die damit erreichte vollendete Abschliessung dieser Wissenschaft.

Was nun von diesen vier *Cardinalpunkten* zuvörderst den ersten betrifft, die bestimmte Ausscheidung der negativen Philosophie von der positiven, so ist dieselbe, wie wohl kaum erst bemerkt zu werden braucht, kein bloss zufälliges Ergebniss des Schelling'schen Philosophirens; sie ist die nothwendige Consequenz des ganzen Entwicklungsganges der neueren Philosophie. „Schon bald,“ sagt Schelling (III. 82), „nachdem die Kant'sche Kritik der reinen Vernunft durchgedrungen war, fragte man sich, ob denn diese kritische Philosophie alles sei, ob es ausser dieser nichts mehr von Philosophie gebe. Was mich betrifft, so erlaube ich mir zu bemerken, dass mir bald nach vollendetem Studium der Kant'schen Philosophie einleuchtete, dass diese sogenannte kritische Philosophie unmöglich die ganze, ich zweifelte sogar, ob sie die eigentliche

Philosophie seyn könne. In diesem Gefühle habe ich schon 1795 in den Briefen über Dogmatismus und Criticismus, nicht ohne mir den augenblicklichen öffentlichen Widerspruch Fichte's zuzuziehen, behauptet, dass diesem Criticismus gegenüber einst noch ein ganz anderer, weit kühnerer Dogmatismus hervortreten werde, als der falsche und halbe der ehemaligen Metaphysik.“ . . . . „Denn nach Zersetzung dieser Metaphysik durch Kant's Kritik musste gleich die Frage entstehen, ob denn nun das *andere*, positive Element vollkommen vernichtet sey, ob nicht vielmehr, nachdem sich das Negative im reinen Rationalismus niedergeschlagen habe, das Positive sich nun erst frei und unabhängig von jenem in einer eigenen Wissenschaft gestalten müsse. Aber nicht auf solche Weise übereilt sich der Fortschritt einer Wissenschaft, die einmal in eine Krisis versetzt ist; denn auch in wissenschaftlichen Bewegungen herrscht kein blosser Zufall, sondern je tiefer, eingreifender sie sind, desto mehr werden sie von einer Nothwendigkeit beherrscht, die keinen Sprung erlaubt, die gebieterisch heischt, dass erst das Nächste vollendet, die unmittelbar vorliegende Aufgabe gelöst sey, ehe zu Entfernterem fortgegangen wird.“ (III. 83.) . . . . So lange es sich lediglich um die Darstellung jenes *reinen* Rationalismus handelte, der das nothwendige Resultat der Kant'schen Kritik seyn musste, konnte noch nicht an etwas über ihn Hinausgehendes gedacht werden. „Insofern war also freilich von positiver Philosophie noch nicht die Rede, und darum auch die negative noch nicht *als solche* erkannt und erklärt. Um sich ganz in die Schranken des Negativen, des *bloss* Logischen zurückzuziehen, sich *als* negative Philosophie zu bekennen, musste diese Philosophie das *Positive* entschieden *ausschliessen*, und diess konnte auf zweierlei Art geschehen: indem sie es ausser sich setzte, oder indem sie es ganz verleugnete, völlig aufgab oder aufhob. Das Letzte war eine zu starke Zumuthung. Hatte doch selbst Kant das Positive, das er aus der theoretischen Philosophie ganz eliminirt hatte, durch die Hinterthüre der praktischen wieder eingeführt. Zu dieser Auskunft konnte jene allerdings auf einer

höheren Stufe der Wissenschaftlichkeit stehende Philosophie nicht greifen. Aber um das Positive auf die andere Weise von sich auszuschliessen, so nämlich, dass sie es *ausser* sich als Gegenstand einer andern Wissenschaft setzte, dazu musste schlechterdings die *positive Philosophie* erfunden seyn.“ (III. 84.)

Für Schelling selbst war übrigens das aus dem Kriticismus von ihm herausgebildete System nur ein Uebergang gewesen, er hatte damit, wie er ausdrücklich bemerkt (III. 86), nur das nächste nach Kant Mögliche versucht und war innerlich weit entfernt, dasselbe in dem Sinne für die *ganze* Philosophie zu nehmen, in welchem diess nachher (nämlich von Hegel) geschehen ist . . . . Je mehr ihm aber jenes durch Kant vorbereitete rationale System nun als reines, zur Evidenz gebrachtes, von allem Zufälligen befreites wirkliches System vor Augen stand, mit um so verstärkterem Gewichte musste ihm die Forderung einer positiven Philosophie gegenüber der jetzt mehr und mehr erkannten negativen auf's Herz fallen und ihn nicht ruhen lassen, bis auch diese gefunden war. (III. 86.)

Aber nicht verdrängt sollte die negative Philosophie durch die positive werden, so dass diese ganz an die *Stelle* der negativen zu treten hätte (III. 89), sondern nur ergänzen (III. 81) sollte sie dieselbe, um zwei unabweislichen Forderungen (III. 95) gerecht zu werden, nämlich einer Wissenschaft, die das Wesen der Dinge begreift, den Inhalt alles Seyns, und einer Wissenschaft, welche die wirkliche Existenz der Dinge erklärt. „Dieser Gegensatz ist einmal vorhanden, man kann ihn nicht umgehen, dadurch, dass man etwa die eine von beiden Aufgaben unterdrückt, ebenso wenig dadurch, dass beide Aufgaben vermischt werden, wodurch nur Verwirrung und Widerspruch entstehen kann. Es bleibt also nichts übrig, als anzunehmen, dass jede dieser Aufgaben für sich, d. h. in einer besonderen Wissenschaft, aufgestellt und behandelt werden müsse, was aber freilich nicht verhindert, den Zusammenhang, ja

vielleicht die Einheit beider zu behaupten.“ Es lässt sich übrigens auch geschichtlich der Nachweis liefern, dass beide Richtungen, die negative und die positive, in der Philosophie von je und immer da gewesen, wenn sie gleich der bestimmteren Unterscheidung und Durchbildung noch entbehrten, — ein Nachweis, welchem Schelling in dem dritten Bande seines Nachlasses die fünfte bis siebente Vorlesung zur Einleitung in die Philosophie der Offenbarung speciell widmet, an deren Schluss (S. 145—46) seine Worte sind: „Die ganze Geschichte der Philosophie zeigt einen Kampf zwischen negativer und positiver Philosophie, die beide, wie in der alten Philosophie, ebenso und noch bestimmter in der neuen Zeit stets *nebeneinander* existirt haben, ohne dass bis jetzt die eine die andere hätte überwinden oder in sich aufnehmen können, was doch zur Einheit der Philosophie erforderlich wäre. Aber selbst Kant hat in seiner Kritik der reinen Vernunft ein sehr bedeutendes Lehrstück, welches er die Antithetik der reinen Vernunft überschreibt, und worin er Antinomien, d. h. Widersprüche, aufstellt, in welche die Vernunft hinsichtlich der kosmologischen Ideen mit sich selbst gerathen soll. Was sind diese anders, als ebenso viele Ausdrücke des Gegensatzes der negativen und positiven Philosophie? Regelmässig stellt sich die Thesis der Kant'schen Antinomien auf die positive, die Antithesis auf die negative Seite.“ . . . . „Die sogenannte Antinomie ist also nicht, wie Kant annimmt, ein Widerstreit, eine Collision der Vernunft mit sich selbst, sondern ein Widerspruch zwischen der Vernunft und dem, was mehr als Vernunft ist, der eigentlichen, positiven Wissenschaft.“

Denn an die *Vernunft* (III. 58) kann sich stets nur die Frage nach dem, *was* etwas ist (*quid sit*), richten, wogegen — *dass* irgend etwas ist (*quod sit*), wenn es auch ein von der Vernunft aus Eingesehenes ist, *dass* dieses Ist, d. h. *dass* es existirt, nur die Erfahrung lehren kann. Die Antwort auf die Frage: *was* etwas ist, gewährt mir Einsicht in das *Wesen* des Dings, oder es macht, dass ich das Ding verstehe,

dass ich einen Verstand oder Begriff von ihm, oder *es selbst* im Begriffe habe. Das andere aber, die Einsicht, *dass es ist*, gewährt mir nicht den blossen Begriff, sondern etwas über den blossen Begriff Hinausgehendes, welches die Existenz ist. Dieses ist ein *Erkennen*, wobei freilich einleuchtet, dass wohl ein Begriff ohne ein wirkliches Erkennen, ein Erkennen aber ohne den Begriff nicht möglich ist . . . . Also *dass* etwas existirt, kann nicht Sache der Vernunftwissenschaft seyn zu beweisen, sondern diese fragt lediglich: *Was* existirt, oder bestimmter, was existiren werde, wenn überhaupt etwas existirt; denn diess lässt sich *a priori* einsehen, diess ist Aufgabe der Vernunftwissenschaft, aber *dass es existirt*, folgt daraus nicht, denn es könnte ja überhaupt nichts existiren. Dass überhaupt etwas existire, und dass insbesondere diess Bestimmte, *a priori* Eingeschene in der Welt existire, kann die Vernunft nie ohne die Erfahrung behaupten.

„Ich habe,“ fügt Schelling zu dem, was wir bis hierher im Auszug gegeben, hinzu, „ich habe, als ich diese Unterscheidung zuerst vortrug, wohl vorausgesehen, was geschehen würde; es haben manche über diese einfache, gar nicht zu verkennende, aber gerade darum höchst wichtige Unterscheidung sich ganz verwundert gezeigt; denn sie hatten in einer vorausgegangenen Philosophie von einer falsch verstandenen Identität des Denkens und des Seyns gehört. Diese Identität, recht verstanden, werde ich gewiss nicht bestreiten, denn sie schreibt sich von mir her, aber eben den Missverstand und die von letzterem sich herschreibende Philosophie *muss* ich wohl bestreiten.“ (III. 59.)

Hier stehen wir nun bei dem *zweiten Cardinalpunkte*, durch den wie wir sagten, die Metaphysik Schelling's sich auszeichne, nämlich bei dem Versuche dieses Forschers, *den Gegensatz von Vernunft und Erfahrung in einer noch höheren Einheit, als es die früher erreichte war, zu vermitteln und zu versöhnen.*

Was im ersten Bande des Schelling'schen Nachlasses die Abhandlungen über die Quelle der ewigen Wahrheiten und Kant's Ideal der reinen Vernunft hierüber enthalten, die sich vorzugsweise mit der Frage über das Verhältniss von Seyn und Denken oder zwischen Existenz und Denknöthwendigkeit beschäftigen, haben wir theilweise schon in unseren historisch-kritischen Erläuterungen zu denselben (abgedr. in d. Abhandl. d. k. Akademie I. Cl. VIII. Bd. III. Abth. 1858) besprochen.

Aus dem dritten Bande des Nachlasses dürften zunächst die Aeusserungen hieher gehören, die Schelling (III. 57) an die Frage knüpft, ob denn, wenn die reine Vernunftwissenschaft von sich aus zu allem Seyn gelange und nichts mehr bloss aus der Erfahrung aufnehme, nun die Erfahrung, die andere, der Vernunft ebenbürtige Quelle der Erkenntniss ganz bei Seite gesetzt, völlig ausgeschlossen sein solle, — eine Frage, auf die Schelling antwortet mit: „Nichts weniger. Nur als *Quelle* der Erkenntniss ist sie (nämlich für die rationale Philosophie) ausgeschlossen.“ . . . . „Man hat,“ fährt Schelling (III. 60—62) fort, „die Unterscheidung zwischen dem „*Was*“ und dem „*Dass*“ so gedeutet, als hätte die Philosophie oder die Vernunft mit dem Seyenden überall nicht zu thun; und das wäre allerdings eine erbärmliche Vernunft, die mit dem Seyenden nicht, also wohl bloss mit einer Chimäre zu thun hätte. Aber so ist die Unterscheidung nicht ausgedrückt worden; die Vernunft hat vielmehr mit gar nichts anderem als eben dem Seyenden zu thun, aber mit dem Seyenden der *Materie*, dem *Inhalt* nach (diess eben ist das Seyende in seinem *Aff* sich), nicht aber hat sie zu zeigen, *dass* es sey, indem diess nicht mehr Sache der Vernunft, sondern der Erfahrung ist. Allerdings, habe ich das Wesen, das Was eines Dings, z. B. einer Pflanze, begriffen, so habe ich ein Wirkliches begriffen, denn die Pflanze ist nicht etwas Nichtexistirendes, eine Chimäre, sondern etwas Existirendes, und in diesem Sinne ist es wahr, dass das Wirkliche nicht unserem Denken als etwas Fremdes und Verschlossenes, Unzugängliches

gegenübersteht, dass der Begriff und das Seyende eins ist, dass das Seyende den Begriff nicht ausser sich, sondern in sich hat; aber dabei war nur von dem *Inhalte* des Wirklichen die Rede, in Bezug auf diesen Inhalt aber ist, *dass* es existirt, etwas rein Zufälliges: der Umstand, ob es existirt, oder nicht, verändert in meinem Begriffe von dem Inhalte nicht das Geringste. — Ebenso, wenn man entgegenhält: die Dinge existiren in Folge einer nothwendigen, immanenten Begriffsbewegung, einer logischen Nothwendigkeit, vermöge der sie eben selbst vernünftig sind und einen Vernunftzusammenhang darstellen; wollte man aber daraus weiter schliessen: also ist auch ihr Existiren, oder *dass* sie existiren, eine Nothwendigkeit, so wäre zu antworten: allerdings ist in den Dingen eine logische Nothwendigkeit, allerdings ist diess nichts Zufälliges — so weit, bis zu dieser Einsicht ist die Wissenschaft vorgegangen, dass z. B. zuerst das kosmische Princip in der Welt hervortritt und sich organisirt, alsdann die particulare Natur, die zunächst als unorganisch erscheint, erst über dieser das organische Reich der Vegetation und über diesem das Thierreich sich erhebt — diess alles lässt sich *a priori* einsehen; aber man sieht, bei diesem allem ist nur von dem *Inhalte* des Existirenden die Rede: wenn es existirende Dinge gibt, so werden es diese seyn, und in dieser und keiner andern Folge, diess ist der Sinn; dass sie aber existiren, weiss ich auf diese Weise nicht, davon muss ich mich anderwärts, nämlich aus der Erfahrung, überzeugen. Umgekehrt thut die Wirklichkeit nichts zu dem Was, und das Nothwendige ist das von aller Wirklichkeit Unabhängige. So z. B. die Untheilbarkeit des Raums ist nicht eine Sache des wirklichen Raums, und was im wirklichen Raum Ordnung, Symmetrie, Bestimmung ist, das ist alles logischen Ursprungs. *Sie* begreifen so die Wichtigkeit jener Unterscheidung. Die Vernunft gibt dem Inhalt nach alles, was in der Erfahrung vorkommt, sie begreift *das Wirkliche*, aber darum nicht *die Wirklichkeit*. Denn diess ist ein grosser Unterschied. Das wirkliche Existiren der Natur und ihrer *einzelnen* Formen gewährt die Vernunft-

wissenschaft nicht; insofern ist die Erfahrung, durch die wir eben das wirkliche Existiren wissen, eine von der Vernunft unabhängige Quelle, und geht also neben ihr her, und *hier* ist eben der Punkt, wo sich das Verhältniss der Vernunftwissenschaft zu der Erfahrung positiv bestimmen lässt. Die Vernunftwissenschaft nämlich, weit entfernt die Erfahrung auszuschliessen, fordert diese vielmehr selbst. Denn eben weil es das Seyende ist, was die Vernunftwissenschaft *a priori* begreift oder construirt, muss ihr daran gelegen seyn, eine Controle zu haben, durch welche sie darthut, dass das, was sie *a priori* gefunden, *nicht* eine Chimäre ist. Diese Controle ist die Erfahrung. Denn *dass* das Construirte wirklich existirt, diess sagt eben nur die Erfahrung, nicht die Vernunft. — Die Vernunftwissenschaft hat also die Erfahrung nicht zur Quelle, wie die ehemalige Metaphysik sie zum Theil zur Quelle hatte, wohl aber hat sie die Erfahrung zur Begleiterin. Auf diese Weise hat die deutsche Philosophie den Empirismus, dem alle anderen europäischen Nationen nun seit einem Jahrhundert ausschliesslich huldigten, selbst in sich, ohne darum Empirismus zu seyn. Aber freilich kommt ein Punkt, wo jenes Verhältniss aufhört, weil die Erfahrung überhaupt aufhört. Nach Kant ist Gott der letzte, alles abschliessende Begriff der Vernunft — auch diesen also wird die Vernunft noch immer von *sich* aus nicht als zufälliges, sondern als *nothwendiges* Ende finden, — aber *dass* Gott existire, darüber kann die Vernunft nicht wie in Ansehung aller anderen *a priori* eingesehenen Begriffe an die Erfahrung verweisen. Was nun die Philosophie, sowie sie an diesem Punkt angekommen, beschliessen werde, kann hier noch nicht erklärt werden.“

Auf diese letzten Aeusserungen bezieht sich sodann die spätere Stelle, wo (III. S. 171) es heisst: „Es wurde schon früher gesagt, die Vernunftwissenschaft könne ihre letzte Idee, welche eben der *in* der Vernunft stehen bleibende Inhalt der Vernunft ist, nicht wie alles andere ihr Gewordene in der Erfahrung nachweisen, und doch hat gerade *dieser* Begriff das Besondere, derjenige zu seyn, der gegen die wirk-

liche Existenz des in ihm Geforderten nicht gleichgültig lässt, wie es in Bezug auf alles Vorhergegangene dem philosophirenden Subjekt gleichgültig war, ob es existire. Hier heisst es: *Tua res agitur*. Eben darum *muss* nun die Vernunft, welche diese ihre letzte Idee in der Erfahrung nicht nachweisen kann, zu dem Seyn sich wenden, das selbst ausser und über der Erfahrung ist, zu dem Seyn, das zu ihr als dem *reinen* Erkenntnissvermögen ebenso sich verhält, wie das in der Erfahrung vorkommende Seyn sich zu dem sinnlichen Vorstellungsvermögen verhält.“

Hierher gehört auch folgende Stelle (III. 113—114): „Es ist unrichtig, den Empirismus überhaupt auf das bloss Sinnenfällige zu beschränken, als hätte er nur dieses zum Gegenstand, denn z. B. eine freiwillige und handelnde Intelligenz, dergleichen eine auch jeder von uns ist, fällt als *solche*, als Intelligenz nicht in die Sinne, und doch ist sie eine empirische, ja sogar ein *nur* empirisch Erkennbares; denn niemand weiss, was in einem Menschen ist, er äussere sich denn; seinem intellektuellen und moralischen Charakter nach ist er nur *a posteriori*, nämlich durch seine Aeusserungen und Handlungen erkennbar. Gesetzt nun, es handelte sich um eine der Welt voraussetzende handelnde und freiwillige Intelligenz, so wird auch diese nicht *a priori*, auch diese wird nur durch ihre Thaten erkennbar seyn, die in die Erfahrung fallen, sie wird also, obgleich ein Uebersinnliches, doch ein nur erfahrungsmässig Erkennbares seyn. Der Empirismus als solcher schliesst daher keineswegs alle Erkenntniss des Uebersinnlichen aus, wie man gewöhnlich annimmt und auch Hegel voraussetzt . . . . Es gibt also auch einen metaphysischen Empirismus.“

Dieser metaphysische Empirismus, um den es in der *positiven* Philosophie sich handelt, ist nun aber nichts anderes, als ein Empirismus des Apriorischen oder empirischer *Apriorismus*, insofern hier das Prius *per Posterius* erwiesen wird, wogegen die negative Philosophie apriorischer

*Empirismus* oder Apriorismus des Empirischen, aber eben darum nicht selbst Empirismus ist. (III. 130.)

Die positive Philosophie wird also immerhin, schon als Gegensatz des Rationalismus in einem gewissen Sinne Empirismus sein, aber doch weder in dem Sinne, dass sie ihren Gegenstand in einer unmittelbaren Erfahrung zu besitzen wähnt (wie der Mysticismus), noch auch so, dass sie (wie der rationale Dogmatismus) von einem in der Erfahrung Gegebenen, einer empirischen Thatsache, durch Schlüsse zu ihrem Gegenstande zu gelangen sucht. (III. 126—27.) Wenn aber auch die positive Philosophie nicht von der Erfahrung *ausgeht* und insofern apriorische Wissenschaft ist, so verhindert doch nichts, dass sie der Erfahrung *zugehe* und so *a posteriori* beweise, dass ihr Prius Gott, d. h. das Ueberseiende sei. Zwar gilt das, was der positiven Philosophie zugeschrieben wird, dass sie nicht von der Erfahrung aus, aber der Erfahrung *zugehe*, auch von der negativen, aber der Unterschied ist dieser: positive und negative Philosophie, jede hat eine Stelle zur Erfahrung, aber jede eine andere. (III. 128.) „Für die letztere ist die Erfahrung wohl bestätigend, aber nicht *erweisend*. Die rationale Philosophie hat ihre Wahrheit in der immanenten Nothwendigkeit ihres Fortschritts; sie ist so unabhängig von der Existenz, dass sie wahr seyn würde, auch wenn nichts existirte. Wenn das in der Erfahrung wirklich Vorkommende mit ihren Constructionen übereinstimmt, so ist das für sie etwas Erfreuliches, auf das sie wohl hinweist, mit dem sie aber nicht eigentlich *erweist*. Eine ganz andere ist die Stellung der positiven Philosophie. Diese geht in die Erfahrung selbst hinein und verwächst gleichsam mit ihr. Auch sie ist apriorische Wissenschaft, aber das Prius, von dem sie ausgeht, ist nicht bloss *vor* aller Erfahrung, so dass es *nothwendig* in diese fortginge, es ist *über* aller Erfahrung, und es ist für dasselbe daher kein *nothwendiger* Uebergang in die Erfahrung.“ (III. 128—29.) . . . Sie geht also zwar von einem Seyn aus, aber nicht von einem empirischen Seyn, sondern von dem, was ebensowohl über aller Erfahrung ist, als

es zugleich allem Denken zuvorkommt. Dieses *schlechterdings transcendente Seyn*, von dem die positive Philosophie ausgeht, ist kein bloss relatives Prius, wie das der negativen Philosophie, mit welchem das Denken einer nothwendigen Bewegung unterworfen ist, sondern das *absolute Prius*, das keine Nothwendigkeit hat in das Seyn sich zu bewegen. Geht es in das Seyn über, so kann diess nur Folge einer freien That seyn, einer That, die dann ferner selbst nur etwas rein Empirisches, durchaus nur *a posteriori* Erkennbares seyn kann, wie jede That nichts *a priori* Einzusehendes, sondern nur *a posteriori* Erkennbares ist. (III. 127.)

„Von diesem Prius leitet die positive Philosophie in einem freien Denken in urkundlicher Folge das Aposteriorische oder das in der Erfahrung Vorkommende, nicht als das Mögliche, wie die negative Philosophie, sondern als das Wirkliche ab: sie leitet es als das Wirkliche ab, denn nur als solches hat es die Bedeutung und die Kraft eines Beweisenden. — Damit ich mich ganz klar ausdrücke: Nicht das absolute Prius *selbst* soll bewiesen werden (diess ist über allem Beweis, es ist der absolute, durch sich selbst gewisse Anfang), also nicht es selbst (das absolute Prius) soll bewiesen werden, sondern die *Folge* aus diesem, diese muss *faktisch* bewiesen werden, und damit die *Gottheit* jenes Prius — dass es *Gott* ist und also *Gott* existirt. Wir werden also sagen: das Prius, dessen *Begriff* dieser und dieser (der des Ueberseyenden) ist, wird eine *solche* Folge haben *können* (wir werden nicht sagen: es wird nothwendig eine solche Folge *haben*, denn da fielen wir wieder in die nothwendige, d. h. durch den blossen Begriff bestimmte Bewegung zurück, wir werden nur sagen dürfen: es kann eine solche Folge haben, *wenn es will*, die Folge ist eine von seinem Willen abhängige). Nun existirt aber diese Folge wirklich (*dieser* Satz ist nun der auf Erfahrung beruhende Satz; die Existenz einer solchen Folge ist ein Factum eine Thatsache der Erfahrung). Also zeigt uns dieses Factum — die *Existenz* einer solchen Folge zeigt uns, dass auch das Prius selbst so

*existirt*, wie wir es *begriffen* haben, d. h. dass Gott existirt. Sie sehen, dass bei dieser Argumentationsweise das Prius immer Ausgangspunkt, d. h. immer Prius bleibt. Das Prius wird aus seiner Folge, aber es wird nicht so erkannt, dass diese Folge *vorausginge*. Die Präposition *a* in *a posteriori* bedeutet hier nicht den *terminus a quo*; *a posteriori* heisst hier *per posterius*, durch seine Folge wird das Prius erkannt. *A priori* erkannt werden heisst eben: von einem Prius aus erkannt werden; *a priori erkannt* wird also, was ein Prius hat, von dem aus es erkannt wird. Das absolute Prius aber ist, was kein Prius hat, von dem aus es erkannt wird.“ (III. 129.) . . . . „In Ansehung der *Welt* ist die positive Philosophie Wissenschaft *a priori*, aber vom absoluten Prius abgeleitete; in Ansehung *Gottes* ist sie Wissenschaft und Erkenntniss *a posteriori*.“ (III. 130.)

Nicht also vom Begriff Gottes ist in der positiven Philosophie auszugehen, sondern von dem bloss Existirenden, in dem gar nichts gedacht ist, als eben das blosse Existiren, um zu sehen, ob von diesem aus zur Gottheit zu gelangen ist. Dies unzweifelhaft Existirende, dieses Prius der Gottheit sucht schon die negative Philosophie zu erreichen und findet es auch am Ende ihres Weges, aber bloss im *Begriff*. Damit ist aber auch der positiven Philosophie ihr Ausgangspunkt, ihr Prius gegeben, das reine *Dass* der Existenz, welches sie nun erst zur wirklichen Erkenntniss durch den Nachweis, *was* dieses *Dass* ist, bringt, indem sie nämlich nicht die Existenz Gottes, sein *Dass*, was unmöglich ist, sondern nur die Gottheit dieses unzweifelhaft Existirenden, sein *Was* zu beweisen sucht. (III. 131 und 158—59.)

Dieses reine *Dass* ist denn nun auch derjenige Punkt, in welchem — als dem *Schlussbegriffe*, der letzten Denkmöglichkeit der negativen und zugleich dem *realen Ausgangspunkte* der positiven Philosophie — die beiden „so weit auseinander liegenden oder auseinander zu seyn scheinenden Potenzen des menschlichen Wissens, *Denken* und *Erfahrung*,

sich völlig durchdringen und zusammen nur noch Ein unüberwindliches Ganze bilden.“ (III. 111.)

Schon Kant hatte einerseits das Unabweisliche des nothwendig Existirenden als unmittelbaren Vernunftbegriff, wie von der andern Seite den Begriff des höchsten Wesens als den letzten, bleibenden Vernunftinhalt erkannt, und hatte auf diese Weise den absolut *immanenten* Begriff, den des höchsten Wesens, und den absolut *transscendenten* Begriff, den des nothwendig Existirenden, aber nur als unverbunden *nebeneinander* und *beide* als Vernunftbegriffe, ohne sich diess Nebeneinandersein erklären zu können. „Hier ist in Kant's Kritik wirklich eine Lücke. Aber beide Begriffe müssen wohl aneinander grenzen, da der erste (der des höchsten Wesens) das Ende der negativen Philosophie, der andere (der des nothwendig Existirenden) der Anfang der positiven Philosophie ist. Beide Begriffe sind demnach allerdings auch in jener wie in dieser verbunden, aber in jeder auf eine andere Weise; in der negativen so, dass man sagt: das höchste Wesen, *wenn es existirt*, kann nur *a priori* das Seyende seyn, also es muss das nothwendig Existirende, es muss das seinem Begriff, also allem Begriff voraus *seyende* seyn. Diess ist die einzige Wahrheit, die vom ontologischen Argument übrig bleibt. In der positiven Philosophie werden sie auf *diese* Weise verbunden, dass man sagt: das nothwendig Existirende (nämlich das einfach-nothwendig Existirende) *ist* — nicht nothwendig, aber *faktisch* das nothwendig nothwendig-existirende Wesen oder Gott; und diess wird *a posteriori* auf die schon angezeigte Art bewiesen, indem man nämlich sagt: wenn das nothwendig Existirende *Gott* ist, so wird diese und jene Folge — wir wollen sagen, so wird *a, b, c* u. s. w. *möglich*; nun existirt aber unserer Erfahrung zufolge *a, b, c* u. s. w. wirklich, also — der nothwendige Schluss — ist das nothwendig Existirende *wirklich* Gott.“ (III. 168—69.)

Die Vernunft setzt aber am Ende der negativen Philosophie jenes *bloss* Seyende absolut *ausser* sich, gerade nur, weil in ihm nichts mehr

von einem Begriffe, weil es das allem Begriffe Entgegengesetzte ist; aber sie setzt es doch nur in der Absicht, das, was ausser und über der Vernunft ist, in der positiven Philosophie wieder zum Inhalte der Vernunft zu machen. Sie setzt das begrifflose Seyn, um von ihm zum Begriff zu gelangen, sie setzt das Transscendente, um es in das absolut Immanente zu verwandeln, was sie zwar auch schon in der negativen Philosophie hat, aber nicht als ein Existirendes. (III. 170.) . . . . Die Transscendenz der positiven Philosophie ist eine absolute, und eben darum *keine* in dem Sinne, in welchem sie Kant verbietet. Er verbietet nur der dogmatisirenden Vernunft, vom Begriff des höchsten Wesens auf dessen nothwendige Existenz zu schliessen, nicht aber verbietet er (denn daran hat er nicht gedacht, diese Möglichkeit hat sich ihm gar nicht dargestellt), umgekehrt vom *bloss*, also unendlich *Existirenden* zum Begriff des höchsten *Wesens* als *posterius* zu gelangen. (III. 169—70.)

Und mit *diesem* Princip, mit dem *bloss Existirenden* könnte die positive Philosophie, völlig unabhängig von der letzten Idee der negativen Philosophie, ganz für sich anfangen. „Denn nicht, weil es ein Denken gibt, gibt es ein Seyn, sondern weil ein Seyn ist, gibt es ein Denken.“ (III. 161.) — Es ist diess derselbe Ausspruch, dem wir auch in der Abhandlung „über die Quelle der ewigen Wahrheiten“ begegnen, wo es (I. 587) heisst: „Das *Seyn* ist das Erste, das Denken erst das Zweite oder Folgende. Es ist dieser Gegensatz zugleich der des Allgemeinen und des schlechthin Einzelnen. Aber nicht vom Allgemeinen zum Einzelnen geht der Weg, wie man heutzutag allgemein dafür zu halten scheint.“

Dessenungeachtet (I. 586) ist das *absolute Einzelwesen* zugleich das *allgemeine Wesen*, was es aber nicht seyn könnte, wenn (III. 160) Gott nicht dadurch, dass er sein Prius im *actus* hat, seine Gottheit in der Potenz hätte und damit, insofern ihm das Wesen *frei* bleibt (I. 589), der *Ueberseiende*, der *Herr* des Seins wäre. Er ist als das Absonderlichste, als das Individuellste, aus dem nichts Allgemeines folgen kann,

das *Alles* Begreifende nur in Folge einer über ihn selbst hinausreichenden Nothwendigkeit, die sich also ausdrücken lässt: dass dem absoluten *Dass* seines eigenen Seyns ein absolutes *Was* entsprechen müsse, indem jenes, dass er *Ist*, keine *Wahrheit* wäre, wenn er nicht *Etwas* wäre — Etwas freilich nicht im Sinn eines Seyenden, aber des alles Seyenden, — wenn er nicht ein Verhältniss zum Denken hätte, ein Verhältniss nicht zu einem *Begriff*, aber zum *Begriff aller Begriffe*, zur *Idee*. Hier ist die wahre Stelle für jene Einheit des Seyns und Denkens, die das höchste Gesetz, und deren Sinn dieser, dass was immer *Ist* auch ein Verhältniss zum *Begriff* haben müsse. (I. 587—88.)

Und jetzt erst gewinnen auch jene früheren Aeusserungen Schelling's (in seiner Vorrede zu V. Cousin über französische und deutsche Philosophie, S. XVIII und XIX) ihr volles Verständniss, wo er von jener der Philosophie noch bevorstehenden grossen, aber in der Hauptsache letzten Umänderung sprach, welche einerseits die positive Erklärung der *Wirklichkeit* gewähren werde, ohne dass andererseits der *Vernunft* das grosse Recht entzogen werde, im Besitz des absoluten *Prius*, *selbst des der Gottheit*, zu seyn; woran sich die weitere Versicherung knüpfte, dass damit zugleich auch eine *Vereinigung des Rationalismus und Empirismus* in einem Sinne, wie sie bisher nicht zu denken war, zu Stande kommen werde, und zwar in einem und demselben Begriff, von welchem, als gemeinschaftlicher Quelle, das höchste Gesetz des Denkens, alle secundären Denkgesetze und die Principien aller negativen oder sogenannten reinen Vernunftwissenschaften ebensowohl, als von der andern Seite der *positive* Inhalt der höchsten, allein *eigentlich (sensu proprio)* so zu nennenden Wissenschaft sich herleiten.

Welches nun aber dieser *höchste Begriff* sey, kann nach dem Vorhergehenden nicht mehr zweifelhaft seyn. Es ist kein anderer, als der des *Seyenden selbst*, des *αὐτὸ τὸ ὄν*. (Vorrede zu Cousin XVI und Nachlass Bd. I. 314 und 563. III. 70 und 162.) Dieses *αὐτὸ τὸ ὄν* ist, um die verschiedenen synonymen Ausdrücke und Bezeichnungen, die

Schelling dafür gebraucht, hier zusammenzustellen, zugleich das allein wahrhaft *Seyende* — τὸ ὄντως ὄν (I. 299. III. 70—71), das, was das *Seyende Ist* (I. 313 ff. 563. III. 70), das das-*Seyende-seyende* oder das, was Aristoteles das *erste τί ἦν εἶναι* nennt, ein Ausdruck, in welchem das τί ἦν das logische Prius, die blosser Idee des Seyenden oder das *Was*, das εἶναι dagegen das *Seyende selbst*, das reine *Dass* bedeutet (I. 403 ff. 417), das, was nur *Eines*, Ἐν τι, einfach *Ist* im Sinne der aristotelischen Substanz — οὐσία (I. 314), oder das *Eine selbst* (I. 317), das *bloss Seyende* — das aristotelische ἀπλῶς ὄν (I. 314 ff. III. 170), das *rein, bloss*, ohne vorausgehende Potenz und deshalb unendlich Existirende (III. 161), das *nothwendig Existirende* (III. 164), das *von selbst*, wie man es ehemals ausdrückte, *a se*, d. h. *sponte, ultra*, ohne vorausgehenden Grund, sohin grundlos Existirende (III. 168), das allem Begriff voraus, also *a priori Seyende* (ebend.), das, was dem nicht selbst-seyenden Ursache des Seyns ist — die aristotelische αἰτία τοῦ εἶναι (I. 313 und 391), oder das, was *essentiâ actus* ist, dessen Wesen in Wirklichkeit besteht — οὐ ἢ οὐσία ἐνέργεια (I. 314 und 562), das schlechthin Wesen- oder Idee-freie (I. 314), die alles Denken, alle Möglichkeit übertreffende Wirklichkeit (I. 314. 317), das unbedingt Existirende, das unvordenkliche Seyn (IV. 337 ff.), das, was Kant den „Abgrund für die menschliche Vernunft“ nennt (III. 163—64), das an und vor sich *Seyende* (III. 158), das unwidersprechlich und unzweifelhaft Gewisse (III. 159), das schlechthin unzweifelhafte Seyn (I. 320), das erst *Seyende*, das πρώτως ὄν, dem kein anderes vorausgeht und das schon darum ein Besonderes — χωριστόν ist (I. 320. 314), das Seyn, in dem das Denken sein *Ziel* hat (I. 320) und, weil es von aller Potenz frei ist, auch nur Einzelwesen (III. 159) seyn kann, aber *das Einzelwesen, das alles ist*, oder das alles Seyn begreifende absolute Einzelwesen — das Kant'sche Ideal der reinen Vernunft (I. 283 ff.), der seit Descartes gesuchte, aber nicht gefundene *Gegenstand* (I. 320), der Inbegriff aller Principe (III. 174).

*Princip* aber in diesem Sinn kann nur seyn, „was keinem Umsturz ausgesetzt ist, was gegen alle nachfolgende Möglichkeit gesichert, also unzweifelhaft *Ist*, das nie untergehen Könnende, immer und nothwendig, was auch in der Folge sich ereigne oder hinzukomme, obenauf Bleibende.“ (III. 161—62.) Mit diesem Princip, welches Schelling im Unterschiede von den drei Potenzen ( $A^1$ ,  $A^2$ ,  $A^3$ ) mit  $A^0$  (I. 352 und 391 u. s. w.) bezeichnet, — mit  $A^0$  ist aber auch zugleich das *Prius* der Gottheit gegeben (III. 159) und zwar als *unmittelbarer* Vernunftbegriff (III. 165). Aber obgleich die Vernunft das *Seyende selbst* ( $\alphaὐτὸ τὸ ὄν$ ) allein als ihren wahren, weil bleibenden, Inhalt betrachten kann, so hat sie doch von ihm keinen andern, als einen *negativen* Begriff (III. 70). Dieser blosse *Begriff* ist das Letzte, *a priori* Begreifliche, bis zu welchem die negative Philosophie gelangt (III. 165), denn auch die reine Wirklichkeit, bei der sie stehen bleibt, tritt dennoch nur als die letzte Möglichkeit hervor, als blosse Idee. (I. 562.) Als solche aber ist dieses Princip nothwendig noch in die Vernunft eingeschlossen (I. 562) und insofern ein ihr immanenter Begriff. Aber dieser absolut immanente Begriff ist zugleich der absolut transcendenten von da an, als die Vernunft jenes *bloss* Seyende ( $\acute{\alpha}\pi\lambda\acute{\omega}\varsigma \text{ ὄν}$ ) absolut *ausser* sich setzt, insofern, wie schon bemerkt, in ihm nichts von einem Begriffe, ja dasselbe vielmehr das allem Begriff Entgegengesetzte ist (III. 170) und sohin die umgekehrte Idee (III. 162) genannt werden könnte. Denn das wirklich Existirende, das reine *Dass*, womit die positive Philosophie anzufangen, ist *a priori* unbegreiflich und kann erst *a posteriori* in ein Begreifliches, d. h. wirklich Erkanntes und Gewusstes (III. 131), verwandelt werden. (III. 165.) In dem bloss existiren Könnenden, dem Schlussbegriffe der negativen Philosophie, und dem wirklich Existirenden, dem *Princip* oder *Anfang* der positiven Philosophie (III. 155) berühren sich sohin der immanente und transcendenten Begriff unmittelbar, indem es nur ein und derselbe Begriff, dasselbe Princip ( $A^0$ ) ist, in welchem Denken und Erfahrung, Rationalismus und Empirismus ihren Einheits-

punkt besitzen, je nachdem dieses absolute *Prius* als letztes Resultat der negativen Philosophie nur im *Begriff*, als *blosse Idee*, gesetzt, oder in der positiven Philosophie *zum Princip* gemacht wird, d. h. zu dem, von welchem sie alles andere ableitet. (I. 563.) Das von der negativen Philosophie nur erst ermöglichte oder erzeugte Princip (I. 562) wird aber in der positiven dadurch realisirt, dass sie es zuerst nur als reines *Dass* (*Ἐν τι*) setzt, „von welchem zum Begriff, dem *Was* (dem Seyenden) fortgegangen wird, um das so Existirende bis an den Punkt zu führen, wo es sich als wirklichen (existenten) Herrn des Seyns (der Welt), als persönlichen, wirklichen Gott *erweist*, womit zugleich auch alles andere Seyn, als von jenem ersten *Dass* abgeleitet, in seiner *Existenz* erklärt, und also ein positives, d. h. die Wirklichkeit erklärendes System hergestellt wird.“ (I. 564.)

Doch gehen wir jetzt auf die Nachweisung des *dritten* der Hauptvorzüge über, durch welche sich die Schelling'sche Metaphysik für immer eine bleibende Anerkennung errungen haben dürfte. Wir bezeichneten als denselben *die Entwicklung der Potenzen- oder Principienlehre oder die Nachweisung der reinen Elemente und Ursachen des Seyns im bedeutsamsten Anschlusse an Platon und Aristoteles*.

In dieser Potenzen- oder Principienlehre liegt, wie schon bemerkt, der eigentliche Kern der Schelling'schen Metaphysik. Es obliegt uns daher vor allem, dieselbe zu ihrem vollen und rechten Verständniss zu bringen, was am besten dadurch gelingen wird, dass wir zu zeigen suchen, auf welchem Wege Schelling zu dieser Lehre gelangt oder welches die ihr eigenthümliche *Methode* ist.

Diese *Methode* unterscheidet sich zunächst wesentlich von dem Wege jenes bloss syllogistischen Wissens, welchen die ehemalige Schulmetaphysik verfolgte und auf dem nur erreicht ward, dass der *Satz*, der einen gewissen Inhalt aussprach, nicht aber dieser Inhalt selbst als ein nothwendiger eingesehen war. Die Gegenstände, womit sich diese Meta-

physik beschäftigte, waren nur *gegebene*, und es kam bloss darauf an, zu ihnen die rechten Prädicate zu finden. (III. 41.) . . . . „Der grosse Umschwung der späteren Zeit bestand eben darin, dass man nicht mehr nur auf die Prädicate ging, dass man der *Gegenstände* selbst sich zu versichern verlangte. Noch jetzt kommen manche in der Meinung zur Philosophie, es sey bei ihr um gewisse Sätze oder Aussagen zu thun, die man gleichsam als eine Beute davontragen könne. Aber so ist es nicht mehr. Die gegenwärtige Philosophie besteht in einer Ableitung der Gegenstände selbst, die in der früheren Metaphysik aus der blossen Erfahrung oder dem allgemeinen Bewusstseyn ganz einfach vorausgesetzt wurden. Dieser Inhalt blieb darum der Vernunft immer nur ein äusserlicher“ . . . . „Diese Art des Wissens musste aber früher oder später dem menschlichen Geist ungenügend erscheinen, entweder musste er alle Metaphysik, d. h. alle Erkenntniss des ausser und über der Erfahrung Liegenden aufgeben, oder er musste einen andern Weg suchen zu derselben zu gelangen.“ (III. 41—42.)

Das Erstere geschah bekanntlich durch die kritische Philosophie. Zwar „Kant behauptet, dass es eine Erkenntniss der Dinge *a priori* gebe, aber von dieser Erkenntniss *a priori* nimmt er gerade die Hauptsache, nämlich das Existirende selbst, das An sich, das Wesen der Dinge aus, das, was eigentlich in ihnen *Ist*; denn das, was in den Dingen erscheint, vermöge der angeblichen Bestimmungen unseres Erkenntnissvermögens, *ist* nicht eigentlich in ihnen — was ist aber dasjenige, was zuletzt auch unabhängig von den Bestimmungen unseres Erkenntnissvermögens in ihnen ist? Hierauf hat Kant keine Antwort. Der unvermeidlich nächste Schritt war daher die Einsicht, dass, wenn es eine Erkenntniss der Dinge *a priori* überhaupt gebe, auch das *Existirende selbst* sich *a priori* einsehen lasse, dass Materie und Form der Dinge miteinander und von derselben Quelle sich ableiten müssen. Dieser Gedanke kam in *Fichte* zur Wirkung, dessen grosses, unvergess-

liches Verdienst immer dieses bleiben wird, zuerst die Idee einer *vollkommen* apriorischen Wissenschaft in seinem Geiste erfasst zu haben. Hat er diese in der Wirklichkeit auch nicht ausgeführt, so ist der Philosophie doch ein grosses Vermächtniss von ihm geblieben, nämlich der Begriff absoluter, nichts voraussetzender Philosophie, in der nämlich nichts *anderswoher gegeben* angenommen, sondern alles von Einem allgemeinen Prius, dem einzigen unmittelbar zu Setzenden, in verstandesmässiger Folge abgeleitet seyn soll. Kant, indem er zum einzigen Inhalt der Philosophie die Kritik des Erkenntnissvermögens machte, hatte dadurch der Philosophie überhaupt die Richtung auf das Subjekt gegeben. Fichte fand dieses Eine allgemeine Prius, wie es dieser Richtung zufolge ganz natürlich war, in dem Ich und zwar in dem Ich des menschlichen Bewusstseyns.“ (III. 50—51.)

So beschränkt diese Form war, welche Fichte hiermit dem Princip gegeben hatte, inwiefern es *nur* als Ich, und zwar als Ich des menschlichen Bewusstseyns, ausgesprochen war, — „in dieser beschränkten Form war dennoch der Materie und dem Wesen nach der wahre Ausgangspunkt jener apriorischen Wissenschaft gefunden, die durch Kant zur unabweislichen Forderung geworden war. In der That bedurfte es nur der Aufhebung jener Beschränkung, nach welcher das Ich nur das Ich des menschlichen Bewusstseyns war, um auf das wahrhaft *allgemeine* Prius zu kommen.“ (III. 55.) „Fichte's wahre Bedeutung ist, der Gegensatz des Spinoza gewesen zu seyn, inwiefern diesem die absolute Substanz blosses todes, unbewegliches Objekt war. Dieser Schritt, die unendliche Substanz als Ich, und demnach überhaupt als Subjekt-Objekt bestimmt zu haben (denn Ich ist nur, was Subjekt und Objekt von sich selbst ist), dieser Schritt ist an sich so bedeutend, dass man darüber vergisst, was unter Fichte's eignen Händen daraus geworden ist. Im Ich ist das Princip einer *nothwendigen* (substantiellen) Bewegung gegeben, das Ich ist nicht ein stillstehendes, sondern ein nothwendig sich fort-

bestimmendes, aber Fichte benutzt diess nicht.“ (III. 54.) Statt dieses Princip zu einer völlig objektiven Darstellung zu benutzen, wie diess Schelling in seinem System des transscendentalen Idealismus (1800) gethan, in welchem die Methode bereits erfunden war, die später in grösserem Umfang angewendet wurde (III. 364), und das deshalb selbst wieder nur als Uebergang und Vorübung diente, vermittelte Fichte den Fortgang, ohne den keine Wissenschaft ist, durch bloss subjektive, äusserliche, bei allem Anschein von Nothwendigkeit, den er ihnen zu geben sucht, doch nur zufällige Reflexionen. (I. 370.)

„Wurde nun aber (bei Schelling) das Ich als absolutes Princip der gemeinschaftliche Mittelpunkt der äussern, wie der innern, bis zu Gott fortgehenden Welt, so war damit auch der Grund aufgehoben, jenes absolute Princip noch Ich zu nennen, das ja auch anfänglich nur als menschliches eingeführt war; an die Stelle desselben musste der abstracte Ausdruck: Indifferenz des Subjektiven und Objektiven treten, womit sich der Sinn verband, dass in Einem und demselben mit völlig gleicher Möglichkeit das Objekt (die äussere Welt des materiellen Seyns) und das Subjekt als solches (die innere, bis zum bleibenden Subjekt, zu Gott führende Welt) gesetzt und begriffen sey. Bekanntlich war diess die Ausdrucksweise des sogenannten *absoluten Identitätssystems*.“ (I. 371.)

„Ein Princip nothwendigen Fortschreitens“ aber hatte dieses System in seinem „*unendlichen* Subjekt-Objekt, d. h. in dem absoluten Subjekt, das seiner Natur nach sich objektivirt (zum Objekt wird), aber aus jeder Objektivität (Endlichkeit) siegreich wieder hervor- und nur in eine höhere Potenz der Subjektivität zurücktritt, bis sie, nach Erschöpfung ihrer ganzen Möglichkeit (objektiv zu werden), *als* über alles siegreiches Subjekt stehen bleibt.“ . . . . Jedenfalls setzt eine solche Erklärung einen *Process* voraus. Aber „gerade der Begriff des *Processes*“ — in dem *realen* Sinne jener Philosophie, die den Begriff des

Processes überhaupt zuerst einführt — „ist das, was der eigentliche *Fortschritt* war in der neueren Philosophie, und nicht in dem Materiellen ihrer Sätze, sondern in ihrer *Methode* ist das wahre Wesen der deutschen Philosophie.“ (Vorr. z. Cousin. S. XIII u. XXV.)

„Bemerkenswerth,“ so lauten Schelling's weitere und letzte Worte (I. 334—35) über diese grosse Errungenschaft der neueren Philosophie, „bemerkenswerth wird es immer bleiben, dass die Methode, welche zum Gesetz ihres Fortschreitens eben dieses hatte, dass, was im ersten Anlauf als Subjekt oder Princip erscheint, im folgenden Moment zum Objekt geschlagen Nichtprincip wird, dass diese Methode, die sich nicht auf die Natur beschränkte, sondern nach gleichem Gesetz in die geistige Welt fortsetzte und so alles umfasste, und die in Platon wohl zu erkennen ist, aber nicht aus ihm zu nehmen war, dass diese, durch eine Art von Nothwendigkeit fast eher angewendet, als in ihren letzten Gründen verstanden, unmittelbar hervortrat, sowie dem philosophischen Geist der neueren Zeit das Joch der mittelalterlichen Metaphysik, das ihm bis daher immer auferlegt war, völlig und für immer abgenommen und dadurch die Möglichkeit gegeben war, wieder die freien Bahnen der Alten zu betreten. In der That möchte diese Methode, der man wenigstens das nicht wird absprechen können, dass durch sie zuerst Philosophie als eine wirkliche Wissenschaft möglich wurde, die Stoff und Inhalt nicht überall her zusammen zu suchen hatte, sondern sich selbst erzeugte und die Gegenstände nicht kapitelweise abhandelte, sondern in stetiger ununterbrochener Folge, jeden folgenden als hervorgehend aus dem vorhergegangenen in natürlichem Zusammenhang behandelte, es möchte, sage ich, diese Methode, so sehr sie bald wieder von einzelnen, rückwärts (nach der *gemachten* Wissenschaft) Zurückstrebenden, verdorben und mit unächten Zusätzen verbrämt worden, bis jetzt noch immer als der *einzige* eigentliche Fund der nachkantischen Philosophie anzusehen seyn, und eine fruchtbare philosophische Thätig-

keit möchte sich auf das tiefere Verständniss und eine immer richtigere und im Verhältniss mit der unaufhörlich fortschreitenden und erweiterten Erfahrung reichere und mächtigere Anwendung derselben beschränken, da es kaum möglich scheint, von diesem Standpunkt auf eine Philosophie, die in einem blossen Aufstapeln von Thatsachen oder thatsächlichen Bestimmungen bestünde, oder eine blosse Kategorien- d. h. Prädicatenlehre wäre, zurückzukommen.“

Es handelt sich also nach Schelling's Ansicht für die Philosophie der Gegenwart wie Zukunft, wenn anders ihre Thätigkeit eine fruchtbare seyn soll, vor allem um das tiefere Verständniss und eine immer umfassendere Anwendung dieser für die Erkenntniss der geistigen Welt wie der Natur gleich angemessenen und berechtigten Methode, zu deren vollem Verständniss in ihren letzten Gründen übrigens Schelling erst später gekommen zu seyn bekennt, nachdem er sich derselben anfänglich mehr nur in Folge einer Art von Nothwendigkeit bedient habe.

Und auf die streng wissenschaftliche Entwicklung und Begründung dieser *Methode* war denn auch Schelling's letztes Bestreben in seiner Darstellung der rein rationalen Philosophie zuvörderst gerichtet. Die erste und Hauptfrage aber, um die es sich hiebei handelt, ist die Frage nach dem *Princip*, d. h. die Frage: *wie zum Princip gelangt werde.* (I. 297.) Denn die Wissenschaft, die über allen Wissenschaften ist, sucht auch den Gegenstand, der über allen Gegenständen ist, und dieser höchste Gegenstand kann ebensowohl um seiner selbst willen gesucht werden, als auch um der *Wissenschaft* willen, nämlich in der Absicht, dass sich alles andere von ihm ableite. In dieser Beziehung wird er denn auch das *Princip* genannt. Gelingt diese Ableitung, so wird die dadurch entstandene Wissenschaft die deductive *im höchsten Sinne* seyn. (I. 295—96.)

Kann man aber in dieser Wissenschaft auch alles vom Princip ableiten, so lässt sich doch das Princip selbst von nichts weiter ableiten,

da nichts über ihm ist, und es kann daher der höchsten Wissenschaft, die vom unbedingten Princip ausgeht, nicht wieder eine andere in gleichem Sinn vorausgehen. „Wenn aber keine Wissenschaft, eine *Methode* wenigstens muss es geben, die zum Princip führt. Ausser der deductiven, die vom Princip als dem Allgemeinen zum Besondern geht, kann es aber nur *eine* zweite geben, die des umgekehrten Wegs, vom Besondern zum Allgemeinen, also die insgemein inductiv genannte.“ (I. 297.)

„Wie sollte nun aber,“ fragt Schelling, „die inductive Methode hier anwendbar seyn? Denn woher soll uns das Besondere, das der Weg zum Allgemeinen ist, kommen?“ Seine Antwort hierauf ist: „Erinnern wir uns an die Unterschiede des Seyns, die wir bereits gefunden haben, zwar nur im Verlauf einer geschichtlichen Entwicklung und nicht ohne von dem durch Kant gegebenen Begriff (eines Inbegriffs aller Möglichkeiten) auszugehen: sie zeigen, dass einiges nur in *gewissem* Sinn das Seyende ist, also es nicht *unbedingt* ist, sondern *ist* und *nicht ist*, ist in einem, nicht ist in andrem Sinn, also nur bedingt, nur hypothetisch ist, d. h. es eigentlich nur *seyn kann*, und dass von *dem* erst, das alle Arten des Seyns in sich allein ist, sich sagen lässt, dass es das Seyende *ist*. Hier ging demnach der Weg von dem, was das Seyende nur auf besondere Weise ist und es daher überhaupt nur *seyn kann*, zu dem, was allgemein, was schlechthin es ist, und wäre ein solcher Weg nicht eben auch Induction zu nennen? Gewiss; aber nach dem Begriff, den man gewöhnlich mit diesem Wort verbindet, nur alsdann, wenn die Elemente dieser Induction aus Erfahrung geschöpft wären.“ (I. 297—98.)

Worauf es nun Schelling hier zunächst ankommt, das ist, darzutun, dass dieser Begriff von *Induction*, wie er bis jetzt allein in den Schulen gelehrt und gelernt worden, ein viel zu beschränkter (I. 326) sey. Denn angenommen, dass es nur zwei Methoden gebe, die deduc-

tive (unter welche auch die demonstrative falle) und die inductive, so müsse man zugleich die Induction in zweierlei Sinn denken (und in der That sei in der *allgemeinen* Erklärung des Aristoteles von Erfahrung nicht die Rede), also aussprechen, dass sie zweierlei Arten unter sich begreife: die eine Art der Induction schöpfe die Elemente aus der Erfahrung, die andere aus dem *Denken selbst*, und diese letzte sey die, durch welche die Philosophie zum Princip gelange, und die sich von dem insgemein so genannten Verfahren eben dadurch unterscheide, dass die Möglichkeiten, deren sie sich gleichsam als Prämissen bediene, im reinen Denken, und darum zugleich auf solche Weise gefunden seyen, dass man der Vollständigkeit versichert seyn könne, was bei den von Erfahrung ausgehenden Inductionen niemals ebenso der Fall sey. (I. 321.)

Nur dürfe, erinnert Schelling im weiteren Verlaufe der hieher gehörigen Untersuchungen (I. S. 326) nicht vergessen werden, dass es völlig unstatthaft sey, wie es von Manchen geschehe, von dem Denken wie einem Gegensatz *aller* Erfahrung zu reden, als ob das Denken selber nicht eben auch eine Erfahrung wäre. „Man muss,“ sind seine Worte ebendasselbst, „wirklich denken, um zu *erfahren*, dass das Widersprechende nicht zu denken ist. Man muss den Versuch machen, das Uneinbare zumal zu denken, um der Nothwendigkeit inne zu werden, es in *verschiedenen* Momenten, *nicht* zugleich zu setzen, um so die schlechthin einfachen Begriffe zu gewinnen. Wie es zwei Arten von Induction gibt, so auch zweierlei Erfahrung. Die eine sagt, was wirklich und was nicht wirklich ist: diese ist die insgemein so genannte; die andere sagt, was möglich und was unmöglich ist: diese wird im Denken erworben.“

Dessenungeachtet will Schelling (I. 298—99) auch jener Induction, welche die Elemente, deren sie sich bedient, aus der blossen, insgemein so genannten Erfahrung schöpft, wenigstens die Möglichkeit, zum Princip hinzuleiten, nicht unbedingt absprechen, wie er es denn

auch im Allgemeinen nicht für undenkbar hält, dass selbst die deductive Wissenschaft zwar vom unbedingten Princip aus in stetiger Folge zum erfahrungsmässig Gegebenen herabstiege und in diesem Sinn *a priori* entstände, das Princip selbst aber nur durch Ausgehen von Erfahrung und dem *a posteriori* Gegebenen erlangt würde. Denn sobald einmal gewisse nothwendige Elemente des Seyenden angenommen seyen, so werde, was immer ein Seyendes ist, wenn auch jedes in eigenthümlicher Form, und das eine mehr, das andere weniger, ausgesprochen, aber ein jedes werde doch diese Elemente enthalten, die, wenn auch nicht Principe in Bezug auf das Princip, doch Principe in Bezug auf das Abgeleitete sind und wenigstens als Zugänge und Hinleitungen zum Princip selbst dienen können. In diesem Sinn also werde nicht zu leugnen seyn, dass die auf das Princip gehende Untersuchung von Erfahrung ausgehen könne, ja er habe in andern öffentlichen Vorträgen selbst zum Theil diesen Weg eingeschlagen, wiewohl mehr in didaktischer als in wissenschaftlicher Absicht, in Erwägung, dass der Fortgang von dem uns Näheren und Erkannten zu dem an sich Erkenntlicheren, aber uns Ferneren, wie Aristoteles sich ausdrückt, der natürlichere sey. Aber, fügt Schelling im weiteren Verlaufe (I. 299—300) hinzu, nicht syllogistisch — von gewissen obersten Thatsachen aus — mit unvermeidlichem Ueberspringen in ein anderes Gebiet, sondern durch *reine Analysis* des in der Erfahrung Vorliegenden, und ohne je aus diesem herauszugehen, *als diesem selbst inwohnend*, müssten die Principe und durch diese das Princip gefunden werden.

Dessenungeachtet wäre eine auf das Princip gerichtete Untersuchung, welche lediglich auf solche Weise von der Erfahrung auszugehen versuchte, nach Schelling's Ansicht eine ungenügende und nimmermehr in Wahrheit befriedigende. Denn selbst vorausgesetzt, „die Induction, die wir verlangen, sey auf der breitesten Grundlage ausgeführt, und auf dem Weg der reinsten und genauesten Analysis wirklich

zu den Principen und durch diese zum Princip gelangt, wird man alsdann nicht eben dieses Aufsteigen schon selbst als Philosophie ansehen müssen, und wird man noch zur Deduction übergehen wollen, nur um denselben Weg zum zweiten Mal in umgekehrter Richtung zurückzulegen? Angenommen also, diese Induction wäre die ganze Philosophie, wie verträge sich diese Vorstellung mit dem Begriff absoluter Wissenschaft, der sich uns unwillkürlich mit Philosophie verbindet und nicht erlaubt, dass sie ihr Ansehen von irgend einer bloss auf Glauben angenommenen und selbst zweifelhaften Autorität zu Lehn trage? Denn nicht anders ist der Gedanke der Philosophie entstanden, als weil man die blosse Erfahrung für keine durch sich selbst gesicherte Grundlage ansehen konnte, ihre Wahrheit selbst der Begründung bedürftig glaubte. Im besten Falle und bei der sorgfältigsten Ausführung bliebe der Grund schwankend, der nicht nur als ein bloss zufällig Aufgenommenes, sondern als ein selbst Zufälliges, weil seyn- und nichtseyn-Könnendes, erschiene, wie wir ja selbst von dem „Ich bin“ des Cartesius einsehen mussten, dass es doch nur ein, zwar nicht mir, der es ausspricht, aber *an sich* zweifelhaftes Seyn ausdrückt. Das philosophische Bewusstseyn ist an Empfindlichkeit der des Auges zu vergleichen, das nichts Fremdes in sich duldet. Also nicht nur diese Induction selbst wäre nicht Wissenschaft, sondern auch, wenn man von dem so gefundenen Princip zur Deduction übergehen zu können meinte, würde nimmer etwas entstehen, das für Wissenschaft im schlechthin abschliessenden und unbedingten Sinn gelten könnte, wie wir doch einmal die Philosophie denken, dergestalt denken, dass wir lieber den Gedanken derselben aufgeben, wenn wir sie nicht als völlig souveräne Wissenschaft denken dürfen.“ (I. 300—301.)

Schelling spricht sich in den vorstehenden Worten über eine der wichtigsten und entscheidendsten, aber zugleich schwierigsten methodologischen Fragen aus. Diejenigen, welche sich heutzutage in der Phi-

losophie so viel auf ihre Methode zu gute thun und insbesondere alles Heil von der Anwendung der Induction nach deren bisherigem Schulbegriff erwarten, mögen zusehen, ob sie den Anforderungen einer solchen völlig souveränen Wissenschaft, wie sie Schelling beansprucht, auch nur im entferntesten Rechnung zu tragen im Stande sind. Ja wir dürfen es hier wohl unbedenklich aussprechen, dass gerade über diese Cardinalfrage: wie zum obersten Princip zu gelangen, von dem aus alles andere abzuleiten, bis zur Stunde auch nicht einmal annäherungsweise so tief eindringende Untersuchungen, wie wir solchen bei Schelling noch zuletzt begegnen, irgendwo anders sich finden dürften.

Nachdem nun Schelling, wie wir sahen, gezeigt, dass die Beschränkung, wornach die Induction nur in dem besondern Sinne genommen wird, dass die Elemente, deren sie sich bedient, aus der Erfahrung geschöpfte seyen, nicht im Begriff dieser Methode selbst liege, sondern dass es in Ansehung derselben vielmehr genug scheine, dass man durch Einzelnes zum Allgemeinen gehe, gleichviel — wie dieses Einzelne gegeben sey (I. 301), wendet er sich zur Beantwortung der Frage, ob denn auch eine Induction, die ihre Elemente nicht aus der Erfahrung schöpfe, sondern dieselben nur im *reinen Denken* finde, überhaupt möglich sey. Und zu diesem Behufe wirft er zuvörderst einen Rückblick auf die in der zwölften Vorlesung des ersten Bandes gegebene Entwicklung, indem er fragt, ob denn der Weg, den er dort vorerst mehr versuchsweise, als entscheidend eingeschlagen habe, nämlich dieses Hindurchgehen durch die verschiedenen Arten des Seyns, durch das, was bloss möglicher und besonderer Weise das Seyende ist, zu dem, was es wirklich und allgemein ist, darum weniger Induction zu nennen sey, weil die Momente desselben nicht aus Erfahrung (im gewöhnlichen Sinn) geschöpfte, sondern im *reinen Denken*, und nur darum zugleich auf solche Weise gefunden seyen, dass man der Vollständigkeit auf eine Weise versichert seyn könne, wie diess bei der andern Art von Induction niemals ebenso der Fall sey. (I. 301—302.)

Die Grundgedanken jener Entwicklung, auf welche hier Schelling verweist, lassen sich in Kürze also zusammenfassen:

Anknüpfend an den Kant'schen „Inbegriff aller Möglichkeiten,“ der noch immer ein viel zu weiter Begriff sey, als dass sich mit ihm etwas anfangen, zu irgend etwas Bestimmten gelangen liesse, macht Schelling (I. 287 ff.) zunächst auf die Unzulässigkeit aufmerksam, als Correlate dieser Möglichkeiten die wirklich existirenden Dinge zu nehmen und als deren Möglichkeit die verschiedenen Arten zu seyn, die sie in sich ausdrücken, zu erklären. Anzunehmen sey vielmehr, dass diese durch Erfahrung gegebenen Arten, durch welche Mittelglieder immer, aber doch zuletzt sich ableiten von ursprünglichen, nicht mehr zufälligen, sondern zur Natur des *Seyenden* selbst gehörigen Unterschieden desselben. Als solche ursprüngliche Unterschiede oder Möglichkeiten des Seyenden stellen sich nun schon der einfachen Beobachtung folgende dar. Das erste dem Seyenden Mögliche ist, Subjekt zu seyn. Denn was immer Objekt, setzt das voraus, dem es Objekt ist. Es ist ihm — dem Subjekt — im Denken deshalb überhaupt nichts vorzusetzen, es ist schlechthin das erste Denkbare (*primum cogitabile*). Es ist das Seyende (*A*) und *ist es nicht*; es ist das Seyende nicht im affirmativen ( $+ A$ ), wohl aber im conträr verneinenden Sinne ( $- A$ ). Denn es ist mit einer Beraubung gesetzt, aber nur einer bestimmten *Art* ( $+$ ) des Seyns, nämlich des gegenständlichen, nicht des urständlichen, also nicht des Seyns überhaupt. Die blosse Beraubung des Seyns schliesst seynkönnen nicht aus. Reines können ist übrigens nicht *Nichtseyn* (*οὐκ εἶναι*), sondern nur nicht *Seyn* (*μὴ εἶναι*). (I. 288—89.) Wie wir aber jenes — *A*, das reine Subjekt, nur zuerst setzen können, so können wir auch sein Gegentheil, das  $+ A$ , das reine Objekt, nur hernach auf zweiter Stufe, nicht so zu sagen in Einem Athem setzen, d. h. wir können beide nur als *Momente* des Seyenden setzen. Wenn indess auch nicht unmittelbar, so können wir uns doch mittelbar ausser beiden ein Drittes

denken, das nicht reines Subjekt und nicht reines Objekt, sondern dasjenige ist, was als Subjekt Objekt und als Objekt Subjekt, also ein von beiden (im positiven Sinne) ausgeschlossenes Drittes ist, das sich mit  $\pm A$  bezeichnen lässt. (I. 289—90.) Mit diesem Dritten ist alle Möglichkeit erschöpft, aber dennoch ist keines der drei Momente für sich das Seyende, sondern nur zusammen sind sie — und zwar nicht bloss als sich zusammen vertragende, sondern als sich gegenseitig fordernde — das Seyende, man könnte auch sagen das Absolute (*quod omnibus numeris absolutum est*), ausser dem nichts möglich ist. Die Möglichkeit aber des gemeinschaftlichen Seyns, dessen die verschiedenen Potenzen des Seyenden fähig sind, beruht gerade darauf, dass das eine der Elemente *nicht* das andere ist, indem von —  $A$  nur gesagt werden kann, es sey *reines* Können ohne alles Seyn, von  $\pm A$  ebenso, es sey reines Seyn *ohne alles Können*, von  $\pm A$ , es sey nur als *von beiden* (jedem für sich) ausgeschlossenes, d. h. als dasjenige gesetzt, welches, weil ihm das *in-sich* nicht das *ausser-sich* und das *ausser-sich* nicht das *in-sich-Seyn* aufhebt, nur das *bei-sich-Seyende* zu nennen und allein erst das sich selbst Besitzende, seiner selbst Mächtige ist. Uebrigens auch zusammen sind diese drei Momente oder Potenzen das Seyende doch nur *materiell*, dem Stoff nach, nicht wirklich, wie Aristoteles unterscheidet, oder das Seyende nur im Entwurf, die blosse Figur oder Idee des Seyenden, nicht *es selbst*. Dieses Seyende aber als blosse Idee, das schlechthin Allgemeine, *von* dem nicht zu sagen ist, dass es *Ist*, weil *von* ihm überhaupt nichts, und es selbst nur von anderem zu sagen ist, fordert eben desshalb Etwas oder Eines, von *dem* es zu sagen, das *ihm* Ursache des Seyns (*αἴτιον τοῦ εἶναι*) und in diesem Sinne es *ist*, und das *nur* wirklich, nur das Gegentheil alles Allgemeinen, also ein Einzelwesen, — das allerdings durch die Idee bestimmt, aber nicht durch diese, sondern unabhängig von ihr wirklich *Ding* ist, von dem Kant spricht, das er aber nicht erreichen konnte. (290—92.) Und diess ist denn auch der von der Philosophie so sehnlich begehrte

Gegenstand, der über allen Gegenständen und nicht *ein seyendes*, sondern *das Seyende* ist, und der, wenn er in der Absicht gesucht wird, dass sich alles andere von ihm ableite, um hierdurch die im höchsten Sinne deductive Wissenschaft zu gewinnen, auch das *Princip* genannt wird. (I. 296.)

Entspricht nun aber dieser ganze Weg, den Schelling bisher verfolgte, um durch die verschiedenen Arten des Seyns ( $- A + A \pm A$ ), also von dem, was bloss möglicher und besonderer Weise das Seyende ist, zu dem, was es wirklich und allgemein ist, aufzusteigen, in der That jener Art der Induction, die, wie er verlangt, ihre Elemente nicht aus der Erfahrung, sondern aus dem *Denken selbst* zu schöpfen habe, und durch welche die Philosophie auch allein zum *Princip* gelangen könne? (I. 302. 321.) Diese Frage beantwortet derselbe (I. 302—303) wie folgt: „Rufen wir uns zurück, wie wir zu den Elementen des Seyenden gekommen, so zeigt sich, dass wir dabei *nur durch das im Denken Mögliche und Unmögliche* bestimmt worden. Denn wenn gefragt wird: was ist das Seyende, so steht es nicht in unserm Belieben, was wir zuerst, was wir hernach setzen wollen, von dem nämlich was das Seyende seyn kann. Um zu wissen, was das Seyende ist, müssen wir versuchen, es zu denken (wozu freilich niemand gezwungen werden kann, wie er genöthigt ist, das vorzustellen, was sich seinen Sinnen aufdrängt). Wer es aber versucht, wird alsbald inne werden, dass den ersten Anspruch, das Seyende zu seyn, nur das reine Subjekt des Seyns hat, und das Denken sich weigert, diesem irgend etwas vorzusetzen. Das erste Denkbare (*primum cogitabile*) ist *nur dieses*.“ Es ist, wie Schelling (I. 302—303) hinzufügt, das Urständliche oder das nur *an sich* Seyende, worin jedoch eine Beraubung (*στέρησις*) liegt, da zum ganzen und vollkommen Seyenden ebensowohl das *nur* gegenständlich, subjektlos und insofern *ausser sich* Seyende gehört, eine Beraubung, die uns nicht ruhen lässt, sondern nöthigt, sobald wir das Seyende zu-

erst als jenes gesetzt, es hernach auch als dieses zu setzen. Aber auch so ist noch kein Stillstand, da in beiden Momenten eine Beraubung gesetzt ist, wodurch es möglich wird, dasjenige, was unmittelbar an erster Stelle nur als Subjekt und an zweiter Stelle nur als Objekt zu denken war, mittelbar an dritter Stelle als Subjekt-Objekt, als das Beides seyn und doch in sich Eines bleiben Könnende zu setzen, womit der Begriff des seiner selbst Mächtigen, des bei sich Seyenden entsteht und zwar durch Setzung eines von den beiden ersten Momenten ausgeschlossenen Dritten.

Schelling (I. 303—304) glaubt hiebei daran erinnern zu müssen, dass er sich bei dieser ganzen Entwicklung in einem Gebiet befinde, „wo die Gesetze des Denkens zugleich Gesetze des Seyns sind, und nicht, wie nach Kant so allgemein geglaubt worden, die blosse Form, sondern den Inhalt der Erkenntniss bestimmen, im Vorgebiet *der Wissenschaft*, die zum Princip nicht wieder die Wissenschaft, sondern nach Aristoteles die *Vernunft* hat, nicht *irgend* ein Denken, sondern *das Denken selbst*, das ein Reich für sich hat, ein Gebiet, das es mit keiner andern Erkenntniss *theilt*; jenes Denken, von welchem ebenderselbe eben daselbst (in dem berühmten Schluss des zweiten Buchs der *Anal. Poster.*) sagt, dass es an *Wahrheit* und an *Schärfe* über die Wissenschaft geht, wie wir davon so eben einen Beweis hatten; denn z. B. dass im Denken nichts *vor* dem Subjekt seyn kann, wird nicht gewusst, sondern gefühlt, und übertrifft durch diese Unmittelbarkeit jede vermittelte (erst erschlossene oder durch Entwicklung gefundene) Wahrheit an Evidenz. Uebelberathener könnte nichts seyn, als die Principe und das Princip auf dieselbe Weise suchen zu wollen, wie man erst in der Wissenschaft verfahren kann.“ Wenn aber, fährt Schelling (I. 304) gleich hiernach fort, das Denken einen Inhalt für sich habe, so sey dieser Inhalt, den die Vernunft allein von sich selbst und von nichts anderem habe, im Allgemeinen *das Seyende*, im Besonderen aber könne

er nur aus jenen *Momenten* bestehen, deren jedes für sich nur das Seyende *seyn kann* (nämlich wenn die andern hinzukommen), also nur eine Möglichkeit oder Potenz des Seyenden ist. „Diese Möglichkeiten aber, die nicht bloss wie andere gedacht, sondern wie das Seyende gar nicht *nicht* gedacht werden können (denn das Seyende hinweggenommen, ist auch alles Denken hinweggenommen), diese Möglichkeiten also, welche die nicht bloss zu denkenden, sondern die gar nicht nicht zu denkenden, also nothwendig gedachte sind, und daher auf ihre Weise und im Reich der Vernunft ebenso *sind*, wie die Wirklichkeiten der Erfahrung auf *ihre* Weise und in *ihrem* Reiche sind: diese Möglichkeiten sind die ersten und von denen alle andern abgeleitet sind, die also, welche uns möglicherweise zu Principen alles Seyns werden.“

Hiermit vindicirt also Schelling diese ganze Entwicklung ausdrücklich der Grundlegung der *Metaphysik* in jenem Sinne, wornach dieselbe „ein Reich für sich hat, ein Gebiet, das sie mit keiner andern Erkenntniss *theilt*“ (I. 303), und ebenso auch eine zum *Princip* allein erst führende *Methode*, die sie mit keiner andern Wissenschaft theilt. Be ruft er sich aber auch in Ansehung jener Unmöglichkeit, im Denken etwas *vor* dem Subjekt zu setzen, zunächst auf das unmittelbare Gefühl, so will er doch dasselbe zugleich als ein *Gesetz* ausgesprochen wissen, und erklärt im weiteren Verlauf (I. 304—312) als dieses fundamentale Gesetz den *Aristotelischen Grundsatz des Widerspruchs*, jedoch nicht nach seiner negativen, sondern nach seiner *positiven* Bedeutung. Denn dieser sey das Gesetz, „das mit allgemeiner Zustimmung und zu allen Zeiten als das reine und eigentliche Vernunftgesetz gegolten, von dem, wie Aristoteles sagt, nicht eine besondere Art des Seyenden, sondern das Seyende als solches und wie es in der Vernunft ist, bestimmt wird, dessen voller oder positiver Sinn aber in der Folge verloren gegangen ist, indem es auf das contradictorisch Entgegengesetzte beschränkt und damit zur Unfruchtbarkeit verdammt wurde;

wie es für Kant wirklich nur noch Grundsatz für analytische, wie er sie nennt, eigentlich aber tautologische Sätze ist, während Aristoteles es wenigstens nicht minder auch für das bloss Entgegengesetzte (nur als *contrarium* sich Entgegenstehende) Gesetz seyn lässt, das nämlich nur widersprechend werde, also unter den Grundsatz des Widerspruchs falle, wenn es *zugleich* gesetzt werde, nicht also, wenn das eine vorgehe, das andere folge, wo Entgegengesetztes allerdings eines und dasselbe seyn können. Hierdurch erhält das sonst bloss negative Gesetz positive Bedeutung, und es begreift sich, wie es nach Aristoteles das Gesetz *alles* Seyenden, also das fruchtbarste und inhaltreichste aller Gesetze seyn kann.“ Bezüglich der näheren Begründung dieses Gesetzes — im genauesten Anschlusse an Aristoteles — müssen wir hier auf die ausführliche Besprechung verweisen, welche Schelling demselben (a. a. O.) widmet, und wollen nur erwähnen, dass derselbe unter anderem (I. 308) darauf aufmerksam macht, dass Aristoteles, so oft er den grossen Grundsatz erwähnt (unmöglich ist, dass dasselbe zugleich sey und nicht sey) nur von *εἶναι καὶ μὴ εἶναι*, nicht von *εἶναι καὶ οὐκ εἶναι* spreche, wie er müsste, wenn der Grundsatz ihm bloss formelle Bedeutung hätte. Da er nun eines von beiden habe sagen müssen, so habe er offenbar den Ausdruck vorgezogen, der dem Grundsatz in der weiteren Ausdehnung gemäss ist und ihn nicht auf das contradictorisch Entgegengesetzte beschränkt. Dasselbe, fügt Schelling (309) hinzu, wünschte man von dem „nicht zugleich“ sagen zu können, nämlich Aristoteles habe, was ihm für den einen und materiell bedeutenden Fall unentbehrlich war, auf den formellen nur miterstreckt, wo er eigentlich unstatthaft sey; denn Sinn habe er nur für den Widerspruch, der *entsteht*, wenn Entgegengesetzte von einem und demselben zugleich gesagt werden . . . . Also gerade nur wo bloss, d. h. conträre Entgegensetzung, sey das Aristotelische „nicht zugleich“ an seiner Stelle, und Kant, der den Grundsatz nur als formellen kenne, habe ganz Recht, wenn er die Einschaltung verwerfe, Unrecht jedoch, wenn er meine, wo

sie unvermeidlich, sey bloss Ungenauigkeit des Ausdrucks daran schuld. . . . Und wenn Kant ferner gegen das „nicht zugleich“ als Zusatz zum Grundsatz des Widerspruchs noch den besonderen Grund geltend mache, dass so der apodiktisch-gewisse (eigentlich der einer Apodixis weder fähige noch bedürftige) Grundsatz durch die Zeit afficirt werde, während er doch als bloss logischer Grundsatz seine Aussprüche gar nicht auf Zeitverhältnisse einschränken dürfe, was der Absicht ganz zuwider: so gebe man ihm, dem der Grundsatz überhaupt nur formelle Bedeutung habe, so wie er es gemeint, diess zu; nicht zuzugeben aber sey, dass im reinen Denken überhaupt kein Vor und Nach zulässig. Denn diess hiesse das Denken allzusehr beschränken oder vielmehr aufheben. (I. 310—311.) Schon bei der näheren Analyse des Aristotelischen Grundsatzes (I. 306) findet Schelling es merkwürdig, dass Aristoteles da, wo er jenen Grundsatz vollständig entwickelt, dem „nicht zugleich“ das „nicht an derselben Stelle“ substituirt. Denn auch in Bezug auf das reinste Intelligible, bemerkt Schelling hiezu, lasse sich das eine statt des andern sagen, zumal wenn man lateinisch sich ausdrücke, wo *non eodem loco* so viel sey, als nicht von gleicher Geltung. Denn das Vorausgehende werde gegen das Folgende zugleich zum Untergeordneten (*ὑποκειμενον*), und die Momente des Seyenden verhalten sich vollkommen wie Stufen, die ebensowenig *zugleich* betreten, als *an derselben Stelle* seyn können. . . . Es verstehe sich übrigens unstreitig von selbst, dass im blossen Denken die Folge auch eine bloss noetische sey, als solche aber sey sie die ewige und darum unaufhebliche. Wie die drei Elemente des Seyenden selbst bloss Potenzen seyen (als auf die Wirklichkeit wartende *sind* sie), so sey auch das Vor und Nach eine bloss Potenz. Zeit liege darin, die es jedoch erst als solche sey, wenn wirklich das bloss Denken überschritten sey, ja die Folge in den wirklichen Zeiten bestehe nur darum, weil sie ursprünglich eine intelligible, noetische, und also eine ewige sey, wie wir annehmen, dass in der Natur die Aufeinanderfolge zuvor schon — in

der Idee, wie man sagt — habe bestimmt seyn müssen: dem Vorausgehenden habe bestimmt seyn müssen, dass es vorausgehe, dem Folgenden, dass es folge, dem Letzten, dass es der Zweck und das Ende sey. (I. 311.)

Widerstreitet aber dieses *Nacheinander* der Momente nicht dem berechtigten Ausspruche: „*In der Idee sey alles zugleich?*“ Hierauf erwiedert Schelling (I. 311—12): es sey allerdings unvermeidlich, auf das *alles zugleich* zu kommen. Denn von jenen Momenten des Seyenden sey ja keines ohne das andere, es sey hier alles wie in einem organischen Ganzen gegen sich wechselseitig bestimmend und bestimmt; das nicht seyende sey dem rein seyenden der Grund (die *ratio sufficiens*), aber hinwieder sey das rein seyende die bestimmende Ursache (*ratio determinans*) des blossen An-sich-seyns, und auch das dritte vermittele den beiden vorausgehenden ebenso Momente des Seyenden zu seyn, wie eben dieses ihm durch sie vermittelt sey; es müssen deshalb alle oder es könne keines gesetzt seyn. Weil jedes der Unterschiedenen für sich und ohne das andere das Seyende nie seyn könne, so sey zwischen ihnen eine natürliche Anziehung, und es sey nicht anders möglich, als dass die vollendete Idee *zumal* entstehe. Das sey auch der Sinn von: „*In der Idee sey alles zugleich.*“ Aber dieses „*zugleich*“ hebe nicht auf, dass das eine Moment noetisch eher sey, als das andere. Der Natur nach (d. h. eben im Gedanken) sey darum das Erste doch das Erste, das Dritte das Dritte; was Subjekt und Objekt in Einem sey, könne nicht mit Einem Moment, es könne nur mit verschiedenen Momenten, und da unsere Gedanken derselben successiv seyen, auch nicht mit einer und derselben Zeit gesetzt werden, wenn nämlich, was hier bloss noetisch gemeint sey, zum realen Process werde.

Hieraus folgt aber zugleich, dass da, wo Unterscheidung von Momenten, auch etwas Zählbares sey, und dass es demnach erlaubt seyn

müsse, auch jedes Moment durch die ihm entsprechende Zahl (1, 2, 3) zu bezeichnen. (I. 291. 312.) „Seit Kant,“ sagt Schelling, „den Typus von Thesis, Antithesis und Synthesis in allen Begriffen hervorgehoben, ein Nachfolgender eben diesen in ausgedehntester Anwendung geltend gemacht, ist die sogenannte Trichotomie oder Dreitheilung gleichsam zur stehenden Form geworden, und es war keiner, der nicht die Philosophie mit drei Begriffen (wenn auch noch so verkrüppelten) anfangen zu müssen glaubte; ob sie nun diese zählen und sagen: es sind drei, ist für die Sache ganz gleichgültig. Wie manche überhaupt das voraussetzungslose Anfangen sich vorstellen, müssten sie auch das Denken selbst nicht voraussetzen, und z. B. auch erst die Sprache, in der sie sich ausdrücken, deduciren; da diess aber selbst nicht ohne Sprache geschehen könnte, bliebe nur das Verstummen, dem sich einige durch Unbehüllichkeit und Kaumvernehmlichkeit der Sprache wirklich anzunähern suchen, und der Anfang müsste sogleich auch das Ende seyn.“ (I. 312.)

Bekanntlich hatte *Hegel*, wie gegen die frühere Potenzenlehre Schelling's überhaupt, so insbesondere gegen den Gebrauch von Zahlen dabei, in seiner Logik (I. 393) sich erklärt und über den letzteren Punkt bemerkt: dass es der Kindheit des Philosophirens angehöre, gleich Pythagoras Zahlen (und erste, zweite Potenz u. s. w. habe vor Zahlen nichts voraus) zur Bezeichnung allgemeiner, wesentlicher Unterschiede zu gebrauchen. Es sey diess eine Vorstufe des reinen denkenden Erfassens gewesen, und erst nach Pythagoras seyen die Gedankenbestimmungen selbst erfunden, d. i. *für sich* zum Bewusstseyn gebracht worden. Aber von solchen weg zu Zahlenbestimmungen zurückzugehen, gehöre einem sich unvermögend fühlenden Denken an, das nun im Gegensatze gegen vorhandene philosophische Bildung, die an Gedankenbestimmungen gewohnt sey, selbst das Lächerliche hinzufüge, jene Schwäche für etwas Neues, Vornehmes und für einen Fortschritt geltend machen zu wollen. (Vergl. Schelling's W. II. 60.)

Hiergegen nun sind sowohl die vorhin angeführten Worte Schelling's, als auch die im zweiten Bande seines Nachlasses befindlichen gerichtet, woselbst (S. 114—15) es heisst: „Man hat den Ausdruck Potenzen, besonders den einer ersten, zweiten, dritten Potenz, tadeln wollen als einen aus der Mathematik in die Philosophie herübergenommenen. Allein dieser Tadel beruht auf blosser Unwissenheit und Unkenntniss der Sache. Potenz (*δύναμις*) ist ein *mindestens* ebenso ursprünglicher Ausdruck der Philosophie als der Mathematik. Potenz bedeutet das Seynkönnende, *τὸ ἐνδεχόμενον εἶναι*, wie es Aristoteles nennt“ . . . . Alle drei Potenzen aber sind nur Seynkönnende verschiedener Ordnung, der ersten, zweiten und dritten, und nichts anderes wird damit gemeint, als dass das Seynkönnende hier wirklich in einer Steigerung und auf verschiedenen Stufen erscheint. „Was aber diese Lehre allerdings manchen unverständlich oder unannehmlich macht, ist Folgendes. Die Meisten begreifen nur das Concrete oder das Palpable, was ihnen als einzelner Körper, als einzelne Pflanze u. s. w. vor die Sinne tritt. Ein Palpables nun sind jene reinen Potenzen nicht, sondern sie sind nur mit dem reinen Verstande zu fassen und zu ergreifen. Ausser dem Sinnem-fälligen, Palpablen finden manche in sich nichts weiter als einen Vorrath abstrakter Begriffe, denen durchaus keine Existenz ausser uns zukommt, Begriffe wie: Daseyn, Werden, Quantität, Qualität, Substantialität, Causalität u. s. w., ja eine neuere Philosophie hat sogar geglaubt, auf ein System dieser abstrakten Begriffe — wobei sie übrigens selbst auch ein successives Aufsteigen von Begriff zu Begriff, eine successive Steigerung, ein Fortschreiten vom inhaltleersten Begriff zum erfülltesten als Methode annahm — die ganze Philosophie begründen zu können. Dieses Kunststück einer übel angewendeten und daher auch nicht verstandenen Methode scheiterte aber und erlitt einen schmähhlichen Schiffbruch, sowie diese Philosophie zur wirklichen Existenz, zunächst zur Natur, fortzugehen hatte.“

Wo aber immer von einem Fortschreiten die Rede ist, sey es nun

ein wirkliches, oder ein nur vermeintliches und erfolgloses, kann dasselbe nicht ohne Setzung bestimmter Momente gedacht werden. Denn hierin allein liegt die Bewegung, wie denn „Moment bekanntlich so viel als *movimentum* von *moveo*“ (II. 50). Jene drei Momente des Seyenden aber, um die es sich bei Schelling handelt, sind, da in ihnen *alle* Möglichkeiten, alle Principe des Seyns enthalten sind, zugleich die wahren Urbegriffe und Urpotenzen alles Seyns. „In ihnen,“ fügt Schelling (II. 61) hinzu, „liegt die ganze Logik, wie die ganze Metaphysik.“

„Diese Potenzen sind weder etwas Palpables, noch sind sie bloss Abstraktionen (abstrakte Begriffe); sie sind (als wirkliche Ursachen gedacht — wovon übrigens erst später die Rede) reale, wirkende, insofern wirkliche Mächte, sie stehen zwischen dem Concreten und den bloss abstrakten Begriffen insofern in der Mitte, als sie nicht weniger wie diese, nur in einem höheren Sinn, wahre *Universalia* sind, die doch zugleich Wirklichkeiten sind, nicht wie abstrakte Begriffe Unwirklichkeiten. Aber eben diese Region der wahren, d. h. reellen Universalien ist sehr vielen unzugänglich. Krasse Empiriker sprechen, als ob in der Natur nichts wie Concretes und Palpables wäre, sie sehen nicht, dass z. B. Schwere, Licht, Schall, Wärme, Elektrizität, Magnetismus, dass diess keine palpablen Dinge, sondern wahre *Universalia* sind, noch weniger bemerken sie, dass eben diese *allgemeinen* Potenzen der Natur das allein der Wissenschaft Werthe, Intelligenz und wissenschaftliche Forschung Beschäftigende sind. Zu diesen Universalien in der Natur (Schwere, Licht) verhalten sich unsere nur noch mit dem Verstande zu fassenden, und in diesem Sinn rein intelligibeln Potenzen als die *Universalissima*, von denen auch jene allein abzuleiten.“ (II. 115.) Und hierauf bezieht sich auch die Stelle in einer Anmerkung (II. 93—94), wo Schelling zu zeigen sucht, wie selbst die logischen Begriffe zugleich *reale*, lebendige Begriffe sind, was sie durch ihre eigne, d. h. selbst wieder bloss logische Bewegung niemals werden können. „Gegen

diese *zugleich* logischen und realen Begriffe mit den bloss logischen Begriffen angehen zu wollen, ist nicht viel besser, als mit bleiernen Soldaten gegen wirkliche, lebende zu Feld ziehen.“

Auf welche Weise Schelling durch im reinen Denken aufsteigende Induction von den einzelnen Elementen des Seyenden bis zur vollständigen *Idee des Seyenden* hindurchzudringen gesucht, haben wir bereits gezeigt. Aber bei diesem Ziele angelangt, erkennt er auch, wie wir ebenfalls gesehen, sogleich, dass bei ihm nicht stehen zu bleiben, indem jenes Seyende, das schlechthin Allgemeine, die Idee selbst Etwas oder Eines fordere, von *dem* es zu sagen, das *ihm* Ursache des Seyns und in diesem Sinne es *ist*, und das *nur* wirklich, nur das Gegentheil alles Allgemeinen, also ein Einzelwesen ist. (I. 292.) Erst damit ist man auch zum eigentlichen *Princip* gelangt, zu welchem sich die drei Momente oder Potenzen des Seyenden nur als relative Principe verhalten.

Den Begriff dieses obersten Principis und das Verhältniss der drei relativen Principe zu jenem des näheren zu entwickeln und in's volle Licht zu setzen, ist die weitere Aufgabe, die sich Schelling von hier an (I. S. 313—20) stellt. Es handelt sich hiebei zunächst wieder um jenen höchsten Begriff, dessen verschiedene Ausdrucksweisen wir schon früher da zusammenstellten, wo von uns nachgewiesen wurde, in welchem Princip nach Schelling Denken und Erfahrung, Rationalismus und Empirismus ihren Einheitspunkt besitzen. Dieses Princip reiht sich übrigens auf dem bisher verfolgten inductiven Wege in der negativen Philosophie (in der positiven Philosophie ist es zwar gleichfalls das Princip, nur dort in einem anderen, schlechthin positiven Sinne, und mit der Bestimmung gesetzt, dass [III. 129] sich in einem freien Denken in urkundlicher Folge die gesammte Wirklichkeit von ihm ableite) den drei Elementen oder Principen des Seyenden nicht als ein *Viertes* an, da es nicht selbst bloss eine Art oder eine Stufe des Seyenden, sondern das

*Seyende selbst* ( $\alphaὐτὸ το ὄν$ ) ist, somit einer ganz andern Ordnung angehört und nicht wieder mit einer Zahl zu bezeichnen ist. (I. 313.) Lassen sich daher jene drei Potenzen durch  $A^1$ ,  $A^2$  und  $A^3$  unterscheiden, so kann das über aller Potenz Stehende, das dem Seyenden Ursache des Seyns und selbst reine Wirklichkeit ist, durch  $A^0$  bezeichnet werden, wobei jedoch an das arithmetische  $A^0 = 1$  nicht gedacht ist. (I. 391.) Was wir wollen, ist das *wirklich* Seyende, das weder eines der drei Momente des Seyenden, selbst nicht das dritte, das den höchsten Anspruch darauf hätte, noch das Ganze dieser Möglichkeiten (die Figur des Seyenden) seyn kann, indem dieses Ganze als das schlechthin Allgemeine Eines bedarf, an dem es, als ein selbstloses, sein Selbst hat, das ihm als nicht selbst-seyendem Ursache des Seyns ist,  $\alphaἴτια τοῦ εἶναι$ , wie Aristoteles sich ausdrückt. Zur Wirklichkeit wird also das Seyende, das auch als Ganzes, wie jedes einzelne Element desselben, nicht Ist, sondern nur seyn kann, erst dann erhoben, wenn Eines oder Etwas Ist, das diese Möglichkeiten ist, die bis jetzt bloss in Gedanken reine Noemata sind. Dieses aber, was diese Möglichkeiten Ist, kann begreiflicherweise nicht selbst wieder eine Möglichkeit seyn. Denn in dem, was die Figur des Seyenden genannt geworden, ist alle Möglichkeit beschlossen (*fini*), und es bleibt nur das übrig, was nicht mehr Möglichkeit, sondern Wirklichkeit, und das sich zu den Möglichkeiten als das sie seyende verhält. (I. 313.)

Als weitere Bestimmungen dieses höchsten Begriffs, die aber im Grunde nur immer ein und dasselbe aussagen und lediglich zu seiner grösseren Präcisirung und Verdeutlichung dienen sollen, ergeben sich dann noch folgende: Das, was das Seyende Ist, das *Seyende selbst* ( $A^0$ ) — womit angezeigt wird, dass das *Seyn* hier nicht Prädicat, sondern das Wesen selbst ist — kann mit einem Aristotelischen Ausdrucke auch das das-Seyende-seyende ( $\tauὸ τῆν εἶναι$ ) genannt werden (I. 313 — 14, 403), es ist selbst (in sich selbst) nichts Allgemeines (kein *Was*), sondern alles Denken übertreffende Wirklichkeit, es ist das,

dessen Wesen im Wirklichseyn besteht nach dem energischen Ausdruck des Aristoteles (*οὐ ἢ οὐσία ἐνέργεια*), womit gesagt seyn soll, dass ihm die Wirklichkeit nichts Zufälliges, nur als Prädicat Zukommendes (I. 314), sondern dass es *essentiâ* Actus ist (I. 562), dass sein Wesen selbst bloss im *Actus* besteht, der, allem Denken und Begreifen sich entziehend, nicht mehr denkend, sondern nur schauend erfasst werden kann (I. 316). Es ist ferner das schlechthin Wesen- oder Idee-Freie, nämlich für sich und ausser dem Seyenden betrachtet; es ist nicht *das Eine*, sondern nur *Eines*, *Ἐν τι*, was dem Aristoteles mit dem was ein *Dieses* (ein *τόδε τι ὄν*) und dem für-sich-seyn-Könnenden gleichbedeutend ist, dem *χωριστόν*; es ist, wie Aristoteles von der Substanz (*οὐσία*) sagt: *οὐ τι ὄν, ἀλλ' ἀπλῶς ὄν*, nicht etwas (was es sey), sondern bloss oder einfach *seyend*. (I. 314—15.)

Dadurch aber, dass wir jetzt *Eines* als nothwendig erkannt, das das Seyende *Ist*, treten für uns auch die Elemente oder Unterschiede dieses Seyenden in ein anderes Verhältniss, als ihr anfängliches war, wo sie *Principien* zu seyn scheinen konnten, während sie (das Subjekt, Objekt und Subjekt-Objekt) nunmehr *blosse Attribute* jenes Einen sind oder, wie Schelling sich ausdrückt, zu blossen Attributen des Einen *herabgesetzt* sind, womit ihre gegen das eigentliche Princip jetzt untergeordnete Stellung bezeichnet werden soll. Aber das, was *Eines Ist*, ist nicht bloss das in den drei Elementen oder Unterschieden des Seyenden, die ihm Anfang, Mittel und Ende seiner selbst sind, — *materieller* Weise — vollkommen und ganz sich Besitzende; sondern auch in seinem für-sich-Seyn oder in sich selbst, also auch *immaterieller* Weise (*ἀσυνθέρως*, um das aristotelische Wort zu brauchen) besitzt es jene unzerstörliche Einheit, durch die es das *Eine selbst*, d. h. unüberwindliche und unauflösliche Einzelheit ist, Einzelwesen wie kein anderes. (I. 317.)

Wollen wir uns diesen Schelling'schen Gedanken näher verdeut-

lichen, so können wir etwa sagen: Die Einheit des Einen selbst, die nicht mit der in der Allheit gesetzten verschwindet, sondern diese als alle Möglichkeit übertreffende Wirklichkeit überdauert (I. 317), diese „Einzelheit, die allein Stand hält, während alles andere dissolubel ist“ (ebend.), sichert Gott (denn nur dieser, *wenn* er ist, kann das Eine selbst seyn) seine Absolutheit und volle Unabhängigkeit, d. h. sein von dem, *was* er ist, der Materie seines Seyns, unabhängiges, immaterielles *In-sich-Seyn*. Es ist diess sein reines *Dass*, wodurch er gegen jenes Verhältniss, in welchem er zu seinem *Was* — dem Seyenden (dem Inbegriff von  $— A + A \pm A$ ) steht, in Freiheit gesetzt ist.

Umgekehrt kommt aber auch dem *Was* seine ewige und selbstständige Bedeutung zu. Denn wenn gleich jene drei Elemente des Seyenden, sofern sie bloss Attribute dessen sind, was das Seyende *ist*, diess, *dass* sie sind, wie Attribute seyn können, lediglich dem verdanken, das sie *ist*, also dem Princip, so ist doch (und diess ist, wie Schelling [I. 331] hinzufügt, von grosser Wichtigkeit) nicht ebenso, *Was* sie sind, durch dieses bestimmt; dem *Was* nach sind sie unabhängige und selbstständige Mächte. „Jenes (das Princip) hat für sich die Ewigkeit und also Nothwendigkeit des *Seyns*, sie haben für sich die Ewigkeit und Nothwendigkeit des *Wesens*, des *Gedankens*, sie gehören dem Reich der *ewigen* Möglichkeiten an, und sind erst wahrhaft das, was man die *essentiae* oder *veritates rerum aeternae* genannt hat, und von dem seit Leibnitz in der Philosophie so viel die Rede war, wiewohl immer nur auf abstrakte Weise“ . . . . „Unabhängig von dem Princip waren sie bloss im Denken, *mit* dem Princip werden sie *wirklich* mögliche Principe,“ d. h. solche, in denen die Möglichkeit, auch wirklich als Principe hervorzutreten. (I. 331—32.)

Es heisst diess wohl nichts anderes, als: ohne eine ewige Wirklichkeit gäbe es für das Reich der Möglichkeiten, das allerdings als

solches ebenso ewig und nothwendig, keinerlei Verwirklichung, denn es gäbe nicht Etwas, das jenes Mögliche auch wirklich *Ist*; aber auch für das ewig Wirkliche, ungeachtet es für sich in absoluter Selbstständigkeit wurzelt, gäbe es ohne jenes ewige Wesenreich keinerlei Vermöglichung, ja es wäre sich selbst unfasslich und entbehrte aller Freiheit der Bewegung.

Sind aber die drei Elemente des Seyenden, die sich untereinander nicht stören und ausschliessen, da sie sich nicht widersprechen, sondern durch blosse Beraubung, nur *κατὰ στέρησιν* unterschieden sind, insofern einfach dem einen fehlt, was das andere ist, — sind jene Elemente blosse Attribute und mithin blosse Prädicate dessen, was das Seyende *ist*, so könnte man dieses das *absolute Subjekt* nennen, das zu nichts anderem, und zu dem alles andere nur als Attribut sich verhalten kann. Dessenungeachtet will Schelling (I. 318—19), um die Ausdrücke soviel immer möglich in ihrer strengsten Eigentlichkeit zu brauchen und um der ersten Potenz (dem — A), das er gern allein das Subjekt nennen möchte, seine grosse Bedeutung zu retten, sich nicht dieses Ausdrucks bedienen, da jenes absolute Subjekt nicht wie das an erster Stelle Gesetze (— A) das eigentliche *sub-jectum* (*ὑποκειμενον, ὑποτιθέν*), sondern vielmehr das sey, was nichts unterthan ist; und auch Aristoteles, fügt er hinzu, nenne das erste der Wesen, die Substanz (*οὐσία*) nie das erste Hypokeimenon, wohl aber nenne er die Hyle (das Unterste) so, da wo er zuerst seine vier Ursachen aufzählt.

Und hiermit ist denn Schelling durch die ganze bisherige Entwicklung bis zu dem gelangt, was ihr eigentlicher Zweck und das Gewollte war, nämlich bis zum *Princip*, das es wirklich ist, zu dem sich die anderen (Subjekt, Objekt, Subjekt-Objekt — die Urstoffe des Seyenden) als bloss mögliche Principe verhalten. Denn diese gehen nur im Denken voraus, sind nur *λόγῳ πρότερον*, jenes dagegen ist das *πρώτως ὄν*, das erst seyende, dem kein anderes vorausgeht, und das schon darum

ein besonderes ist. Es ist das Seyn, in dem das Denken sein Ziel hat; es ist das *schlechthin unzweifelhafte Seyn*, der seit Decartes gesuchte, aber nicht gefundene *Gegenstand*, das ganz durch die Idee bestimmte Ding, von dem Kant spricht, das eben darum auch im reinen Denken noch vor aller Wissenschaft (Schelling versteht unter dieser die vom Princip aus erst wahrhaft anhebende Entwicklung der rationalen Philosophie) gefunden ist, in dem daher das unmittelbare Denken sein Ziel, die Wissenschaft ihre Voraussetzung hat. Nach diesem verlangt die Vernunft, nicht um bei ihm stehen zu bleiben, sondern zunächst, wie sich zeigen wird, um von ihm aus zu allem andern als einem ebenfalls durch das Denken Bestimmten zu gelangen. (I. 319—20.) Womit Schelling sagen will, dass von jetzt an, nach gefundenem *Princip*, erst eigentlich zur Exposition der rationalen Philosophie geschritten werden könne und müsse, dass nun erst das „grosse Verhör oder Vernehmen“ beginne, „wovon die Vernunft den Namen hat,“ und dass sich diese Vernunftwissenschaft über „alles Denkbare und Wirkliche“ erstrecke, insoweit sie zu ihm von jenem Princip aus „im reinen Denken“ gelangen kann, wozu aber freilich nöthig, dass sie „alles Fremdartige (Heteronomische)“, was unter einem anderen Gesetze, als dem der blossen Vernunft steht, „von sich ausstosse“, d. h. dieses anders Geartete der positiven Philosophie überlasse. Denn so allein sey eine „vollkommene Durchsichtigkeit des Wissens möglich, und zu jener selbtherrlichen Wissenschaft,“ um deren Darstellung es sich hier handelt, „wenigstens der Weg eröffnet.“

Schelling unterscheidet hier also zwischen dem *Wege*, der zur Vernunftwissenschaft führt, und dieser *Wissenschaft selbst*. „Denn das (bisher) im reinen Denken Gefundene (der Weg bis zum Princip) war nicht Wissenschaft zu nennen, es war nur der Keim der Wissenschaft, welche (erst) entsteht, wenn das im einfachen (Schelling nennt es auch — im Gegensatze zum eigentlich „wissenschaftlichen“ Denken — das

„unmittelbare“) Denken Erlangte — die Idee — auseinandergesetzt wird.“ (I. 364—65.) Diess geschieht durch „das über das einfache und unmittelbare Denken hinausgehende Denken,“ welches das zuvor im reinen Denken Gefundene (das Princip und seine Attribute) nun selbst wieder zum Gegenstand des Denkens macht (I. 364) und so jene Wissenschaft erzeugt, die selbst nur „die auseinandergesogene Idee“ ist. (I. 365.) Wenn aber auch der Gegenstand dieser Wissenschaft, die, insofern sie unmittelbar aus dem Denken hervorgeht, mit Recht *die erste* Wissenschaft heisst (ebend.), durch das reine Denken gesetzt ist, so ist er darum „doch nichts Allgemeines und Unbestimmtes, sondern das Allerbestimmteste, nichts Unwirkliches, sondern das Wirklichste.“ Denn jener höchste Gegenstand, um den es sich hier handelt, ist keine blosser Idee, und auch bei Kant, eine so hohe Bedeutung die Idee durch ihn erhalten, ist der wahre Gedanke nicht die Idee, sondern das durch die Idee bestimmte *Ding*, das nicht selbst wieder nur ein *Gedachtes* seyn kann, vielmehr so *wirklich*, ja in Wahrheit wirklicher als irgend ein durch die Sinne bestätigtes ist. (I. 361.)

Auf den vorhin berührten Unterschied zwischen der Vernunftwissenschaft und dem Wege zu ihr beziehen sich auch die Aeusserungen an einer anderen Stelle (I. 355), wo es heisst: „Das Princip der Wissenschaft kann nicht wieder Wissenschaft seyn, sondern nur das Denken selbst. Den meisten ist es freilich unerhört, dass es etwas über die Wissenschaft gibt: sie wissen nur von Wissenschaft; diese kann jedoch nicht in's Unendliche gehen, von dem das Wahre unmittelbar berührenden Geist wissen sie nichts. Die Vernunft aber an sich gibt uns unmittelbare Erkenntniss, erhalten durch directe Wahrnehmungen, nicht durch eine Kette von Schlüssen, und sogar die Principe, von welchen für Schlüsse selbst erst ihre Gesetze sich ableiten. Was so durch unmittelbare Berührung von der Vernunft erkannt wird, verhält sich zur Vernunft, wie Einzelwesen sich zur Empfindung verhalten. Da

ist aber noch keine Wissenschaft. Diess macht, dass diese Untersuchung (über das Princip und die Principe) nur für wenige seyn kann; denn die meisten wollen überzeugt, d. h. durch Beweise überwunden oder wenigstens überredet seyn. Auch das Letzte ist nicht möglich mit Sätzen, die als Subjekt- und Prädicat-Verbindungen nicht anwendbar sind, wo es auf einfache geistige *Wahrnehmung* ankommt. Die meisten wollen nicht *glauben*, wenn auch nur in dem Sinn, wie Aristoteles sagt: der Lernende muss glauben; und diesen erweckt das Einfache Misstrauen, indem sie für unmöglich halten, dass etwas so viel und so lang Gesuchtes nicht verwickelter und künstlicher gefunden werde.“

Von jenem *Denken*, das über die Wissenschaft geht, sagt Schelling auch an einer anderen Stelle (I. 324), dass es, sofern es die Principe erreiche, von allem Zufälligen frei, in seinem eigenen Wesen, und nur der eigenen Nothwendigkeit unterworfen, daher *unfehlbar* sey, nicht, wie sobald ein Fremdes (Heteronomisches) dabei ist, fehlbar. „Freilich,“ fügt er hinzu, „gelangen nicht alle zum *Denken selbst*, und die am lautesten, man dürfte mitunter sagen, auf's unverschämteste vom Denken geredet, sind nie über das Zufällige, nämlich über das Künstliche und bloss scheinbar Nothwendige hinaus zum Denken selbst gekommen, das, weil es einer inneren Nothwendigkeit folgt, wenig Aufwand macht, aber, wie schon Aristoteles bemerkt, an Wahrheit und Schärfe die Wissenschaft übertrifft.“

Ist übrigens auch das, was der Vernunftwissenschaft vorausgeht, die Induction, die bis zum Princip führt, noch nicht die Wissenschaft selbst, so ist sie doch die einzige Führerin zu dieser, zu jener „Weisheit (I. 363), die nicht bloss Wissenschaft, sondern Wissenschaft *und* Nus ist, Wissenschaft, die das Haupt, d. h. das Princip des über alles Schätzenswerthen (der Principe) hat, die also von dieser Seite nicht mehr Wissenschaft, sondern Nus, d. h. das *Denken selbst* ist, dem allein ein Verhältniss zu den Principen ist.“ Hierauf bezieht sich auch das-

jenige, was Schelling in der schon früher (S. 10—11) citirten Stelle über das innerlich durchaus nothwendige System eines objektiven Rationalismus und über die reine Vernunftwissenschaft als von der Vernunft selbst erzeugte, insofern aber auch rein apriorische Wissenschaft bemerkt, und zwar mit dem Beifügen, dass dieselbe in allen diesen Beziehungen unter den philosophischen deductiven Wissenschaften die den demonstrativen am meisten sich nähernde seyn werde, ob schon sie sich von den insbesondere demonstrativ genannten (den mathematischen) schon dadurch unterscheide, dass sie nicht mit dem blossen Seyenden sich beschäftigt, sondern mit dem, *was das Seyende ist*. (I. 376—77. 296.)

Zu diesem Letzteren, dem *Seyenden selbst*, im reinen Denken zu gelangen, war die Absicht der ganzen bisherigen Entwicklung. Und der dabei eingeschlagene Weg, der zu seinem Ziel das *Princip* hatte, konnte, da die deductive Methode das Princip vorausgesetzt, kein anderer seyn als der der *Induction*, aber nur jener Induction, die ihre Elemente nicht aus der Erfahrung, sondern aus dem *Denken selbst* und zwar eben deshalb mit derjenigen Nothwendigkeit und Vollständigkeit schöpft, wie eine solche bei den von Erfahrung ausgehenden Inductionen niemals möglich ist. (I. 321.) Ehe jedoch Schelling von dem hiermit gewonnenen „sicheren Ausgangspunkte“ (ebend.) weiter schreitet und den Weg der Deduction betritt, durch welche allein erst die eigentliche Vernunftwissenschaft zu Stande kommen kann, ist es ihm noch darum zu thun, jener inductiven Methode auch einen sie zur Genüge bezeichnenden Namen zu geben, da es „nicht hinreicht, sie die philosophische zu nennen.“ Denn philosophisch, fügt er hinzu, sey auch die deductive, zu welcher die Philosophie übergeht, nachdem ihr das Princip gefunden. (I. 322.)

Zu diesem Behufe glaubt Schelling sich „zunächst unter den Alten umsehen“ zu sollen, wo denn, wenn man bei Platon die hieher gehörige

klassische Stelle am Ende des sechsten Buches der Republik (p. 511, B) und eine spätere ebendasselbst (VII, p. 533, C) des nähern in's Auge fasse, sich nicht verkennen lasse, dass der von ihm (Schelling) zur Ermittlung des Princips eingeschlagene Weg genau übereintreffe mit derjenigen Methode, deren sich *Platon* zu dem gleichen Zwecke bediene, und die nach dem sie erzeugenden Vermögen die *dialektische* zu nennen sey. Denn es gehe aus jener Hauptstelle, so viel Räthselhaftes sie auch enthalte, doch jedenfalls auf den ersten Blick hervor, 1) dass die beschriebene Methode überhaupt inductiv (denn sie gehe durch Voraussetzungen hindurch), 2) dass sie in dem besondern Sinn inductiv sey, wo die Vernunft, d. h. das Denken selbst es ist, welches diese Voraussetzungen bildet, und 3) dass das in dieser Methode Thätige das *dialektische* Vermögen, die Methode selbst also nach *Platon* die *dialektische Methode* zu nennen sey. (I. 322—23. 328.)

Wie Schelling diese seine Behauptung nach allen Seiten hin zu begründen sucht, kann hier natürlich nicht vollständig dargelegt werden und mag an Ort und Stelle nachgesehen werden. Hier dürfte es genügen in Kürze lediglich hervorzuheben, dass unter jenen „Voraussetzungen“ (I. 324), die bei Schelling das reine Subjekt, Objekt und Subjekt-Objekt sind, bei *Platon* weder die Ideen, noch Voraussetzungen des unphilosophischen Denkens, sondern vielmehr schlechthin einfache Elemente, gewonnen im reinen Denken mit Ausscheidung alles Fremdartigen und Sinnlichen, zu verstehen sind, und dass (I. 325—31) das *dialektische Vermögen* es ist, welches — nach seiner zweifachen, seiner *positiven* und *negativen* Seite — einerseits mittelst Setzung der Elemente des Seyenden nach rein logischem Gesetz, lediglich bestimmt durch das im Denken Mögliche und Unmögliche, andererseits mittelst Aufhebung oder Verneinung dieser Elemente von Stufe zu Stufe als Principe und hiermit ihrer Herabsetzung zu Nichtprincipen — diese Voraussetzungen (*ὑποθέσεις*) *beschafft* und *aufhebt*, bis es zu dem, was nicht mehr Voraussetzung,

zum Anfang von allem, zum *Princip* des Allseyenden (I. 323) gelangt, um mit diesem, das die Vernunft ergriffen hat und berührt, durch die ihm anhangenden, von ihm untrennbaren Elemente, d. h. jene Voraussetzungen, die durch die Kraft der Dialektik sich jetzt in *Attribute* des Princip verwandelt haben, zur Erzeugung der Wissenschaft selbst fortzuschreiten, ohne sich irgend eines aus den Sinnen Herbeigezogenen zu bedienen.

Schelling vindicirt also jener Art der inductiven Methode, die ihre Elemente nicht aus der Erfahrung, sondern aus dem Denken selbst schöpft und durch welche er, wie wir gesehen, bis zum Princip gelangte, zunächst im Anschlusse an Platon, den Namen der *dialektischen Methode*. Das eigentlich *Dialektische* aber, wenn man es von dem Logischen unterscheiden will, besteht in derselben, wie er noch besonders (I. 328) betont, bei ihm, wie bei Platon, gerade in dem *Aufheben* jener Voraussetzungen, durch welche man bis zu dem, was Princip nicht bloss scheint, sondern ist, fortschreitet, wobei jedoch wohl zu bemerken, dass jene Voraussetzungen nicht als solche, was sie vielmehr bleiben, sondern nur als Principien aufgehoben werden, indem, was nicht mehr Princip seyn kann, nothwendig *Stufe* wird, Stufe zum Princip, zum wahren bleibenden, in dem nichts Voraussetzliches mehr ist. (I. 328.) Von hier aus aber geht Schelling (I. 329—30) zu einer noch allgemeineren Betrachtung von höchstem Gewicht und Interesse, die *dialektische Methode* anbelangend, über, indem er zu zeigen sucht, dass diese Methode, die mit der *inductiven* unter eine Gattung gehöre, nicht bloss zur Erforschung des Princip diene, sondern ein allgemeines, in jeder Art von Forschung unentbehrliches Werkzeug sey. Denn auch da z. B., wo es sich um die Bedeutung historischer Thatsachen handle, wie in seiner (Schelling's) Einleitung in die Philosophie der Mythologie, sey die ganze Untersuchung eine historisch-dialektische, indem *versuchsweise* auch hier alle Möglichkeiten aufgestellt werden, wie sie stufenweise auseinander hervorgehen und endlich alle in die sich aufheben, welche die einzig wahre

ist. Noch deutlicher aber sey die Uebereinstimmung in den gewöhnlich allein so genannten inductiven Wissenschaften, der Physik und den ihr verwandten. „Die dialektische Methode besteht darin, dass die nicht willkürlichen, sondern vom Denken selbst dictirten Annahmen gleichsam dem *Versuch* unterworfen werden. Ebenso nun aber steht in der Physik zwischen Denken und Erfahrung etwas in der Mitte, *das Experiment*, das immer eine apriorische Seite hat. Der denkende und sinnreiche Experimentator ist der Dialektiker der Naturwissenschaft, der ebenfalls durch Hypothesen, durch Möglichkeiten, die vorerst bloss im Gedanken seyn können, und auf die er auch durch blosse logische Consequenz geführt ist, hindurchgeht, ebenfalls um sie aufzuheben, bis er zu derjenigen gelangt, welche sich durch die letzte entscheidende Antwort der Natur selbst als Wirklichkeit erweist“ . . . . „Ohne von der Möglichkeit grosser Entdeckungen überzeugt zu seyn, kann man sie nicht machen; wer nicht für möglich hält, eh' er findet, wird auch nicht finden; was einer nicht voraus zu denken vermag, wird er auch schwer für möglich halten, wenn er es mit Augen sieht.“

Auch in der höchsten Function, fügt Schelling, wieder auf Platon einlenkend, des weiteren hinzu, könne man demnach von der Dialektik das Aristotelische gelten lassen, sie sey eine versuchende Wissenschaft (*πειραστική*). Muster und Meisterstücke dieser versuchenden Methode seyen die platonischen Gespräche, wo immer gewisse Annahmen (Setzungen, Thesen) vorausgehen, die im Verlauf aufgehoben werden; wo das Vollkommenste in dieser Gattung erreicht sey (was man freilich nicht in allen platonischen Gesprächen suchen müsse), verwandeln diese Annahmen sich in stetig zusammenhängende Voraussetzungen des allein wahrhaft und bleibend zu Setzenden, in das sie zuletzt eingehen. Platon habe gesucht, das Suspensive der dialektischen Methode auch im Gespräch nachzubilden, von dem sie den Namen habe, und in welchem die Untersuchung stets zwischen Bejahung und Verneinung schwebe,

bis in der letzten über alles siegreichen Bejahung jeder Zweifel sich hebe und das erscheine, worauf alles hinzielte und worauf alles gewartet hat (*e quo omnia suspensa erant*). Die dialektische Methode sey, wie die dialogische Methode, nicht beweisend, sondern erzeugend; sie sey die, in welcher die Wahrheit erzeugt wird; denn von der demonstrativen Wissenschaft sey der Versuch ausgeschlossen oder nur in sehr untergeordneter Art zugelassen. (I. 330.)

Was aber jenem Fortschreiten durch Setzen und Aufheben bis zur Erreichung des angestrebten Zieles, worin das Wesen aller Dialektik besteht, eine noch ganz besondere Bedeutung verleiht, liegt darin, dass „diese successive Herabsetzung der möglichen Principe zu Attributen, die wir bis jetzt als rein noetischen Hergang betrachtet, — dass dieser rein noetische Hergang vorbildlich ist für den wirklichen Hergang des stufenmässigen Entstehens, das wir in der Natur wahrnehmen.“ „Denn worauf anders,“ fragt Schelling (I. 333), „könnte es wohl beruhen dieses stufenmässige Aufsteigen, wenn nicht darauf, dass Mächte, die als Principe hervortreten können, aber Principe nicht sind, in den Process gestürzt wieder zu blossen Stufen herabgesetzt werden, und in Attribute sich verwandeln, zunächst dessen, was über der Natur, zuletzt dessen, was über allem ist.“ Hievon müsse uns das ganze wundervolle Schauspiel der Natur überzeugen, deren tiefere Erfassung uns lehre, dass jenes erste Princip — die Materie, welche die erste Unterlage für alles bilde und die nur noch in den Gestirnen als Princip aufrecht und eben darum Quell einer unablässigen Bewegung sey, in der formirten Körperwelt der unorganischen Natur schon das Gepräge einer höheren Macht an sich trage, obgleich es noch so weit seine Selbstständigkeit behaupte, dass die Bestimmungen dieser Macht an ihm noch als blosse Accidenzen erscheinen (dass es die Wirkungen der höhern Potenz, des Lichts, der Elektrizität u. s. w. nur als Accidenzen in sich aufnimmt). Aber in der organischen Natur habe die Materie alle Selbstständigkeit verloren, und

ganz in den Dienst einer höhern Macht getreten, sey sie *nur* noch Accidens, im beständigen Gehen und Kommen, Entstehen und Vergehen begriffen, zwar noch Attribut (denn man sage von dem Thier: es sey ein materielles Wesen), aber nicht mehr Subjekt; das eigentlich *Seyende* im Thier, *das Thier selbst* sey nicht mehr Materie, es sey ein Wesen völlig anderer Art, wie aus einer andern Welt. (I. 133--34.)

Von diesem Nachweise der „successiven Herabsetzung der möglichen Principe zu Attributen“ auch an und aus dem wirklichen Hergang der ganzen Naturentwicklung wieder auf das rein noetische Gebiet zurückkehrend, knüpft Schelling (I. 335—36) an die vorausgegangenen Erörterungen über die platonische Dialektik und die damit verglichene eigene Methode noch eine nachdrucksame Warnung vor dem etwaigen Wahne, die Philosophie durch eine *blosse Kategorien- oder Prädicatenlehre* begründen zu können. „Denn wenn das,“ sind seine Worte hierüber, „wovon man ausgeht, nur die erste, oder wie man wohl sagt schlechteste, inhaltsärmste, das, womit man endet, die höchste, reichste Kategorie ist, so wird man nichts als Prädicate haben, ohne etwas von dem sie gesagt würden, ein Subjekt“ . . . . „Aber die Usia, die Substanz, das Subjekt ist eben das Warum der Philosophie, das Einzige, um dessen willen sie ist, und das ihr ganz Eigne, und selbst jene ersten Setzungen, die im Verfolg sich aufheben, setzen nicht Attribute, denn kein solches lässt sich unmittelbar setzen; was unmittelbar und wiefern es so gesetzt wird, muss Subjekt, oder im aristotelischen Ausdruck *καθ' αὐτό* seyn, wenn es auch in der Folge zum Attribut wird.“ Diess scheint zwar im Widerspruch zu stehen mit der früheren Unterscheidung jener Elemente des Seyenden, von denen das eine (— A) nur als Subjekt, das andere (+ A) als reines Objekt sich darstellte. Schelling löst aber diesen Widerspruch damit, dass er zeigt, wie jedes dieser Elemente rein *a priori*, d. h. vor dem Princip gedacht, also auch das Objekt, blosses Subjekt oder blosse Potenz ist, indem erst mit dem

Princip etwas gesetzt ist, das wie das Subjekt, so das Objekt und Subjekt-Objekt ist, d. h. sie nunmehr als Attribute hat, was sie vorher aus dem einfachen Grunde nicht seyn konnten, weil noch nichts gefunden war, von dem sie prädicirt werden konnten. Es stellen daher wohl die Potenzen, durch die man bis zum Princip schreitet, die höchsten und allgemeinsten Arten (die *summa genera*) des Seyns dar, sind aber darum selbst keine Arten (*εἶδη*), keine *κοινὰ καὶ πλεοσιν ὑπάρχοντα*, sondern jede ist das bestimmte, diese Art des Seyns rein und ausschliesslich in sich darstellende Subjekt. Zu dieser ihrer Bezeichnung als *reine Subjekte* sollten auch, theils um Worte zu ersparen, theils um jedes derselben als ein eignes, ja einziges Wesen zu kennzeichnen, die Zeichen: — A + A + A dienen. Uebrigens ist auch keines dieser möglichen Principe ein Concretes, denn erst aus ihrer Zusammenwirkung entsteht alles Concrete, also eher ein Allgemeines, aber nichts Allgemeines, wie irgend ein Gattungsbegriff z. B. Mensch, sondern wie die Materie, das Licht, wie selbst Gott in gewissem Sinn ein Allgemeines ist. (I. 335—36.)

Dass Schelling vollkommen berechtigt sey, für das Verfahren, durch welches er zum Princip gelangt, unter Berufung auf *Platon* den Namen des *dialektischen* zu wählen, diess sollte durch die bisherigen Erörterungen dargethan werden. Nachdem ihm aber dieses gelungen, möchte es, bemerkt er (I. 337), ein zweideutiges Licht auf seine Methode werfen, wenn er sich scheute, an sie auch den Massstab des *Aristoteles* zu legen.

Was nun hierüber folgt, gehört, wie die Untersuchung über die platonische Dialektik, nicht minder unzweifelhaft zu dem Tief- und Scharfsinnigsten, was über diese schwierige Materie der platonischen und aristotelischen Philosophie bis jetzt zum speculativen Ausdruck gelangt ist, was auch *Brandis* anzuerkennen scheint, indem er in seiner jüngst erschienenen „Uebersicht über das Aristotelische Lehrgebäude“ etc. (S. 17. Anm.) über den Unterschied der platonischen und aristote-

lischen Dialektik ausdrücklich auf Schelling (I. 327 ff.) verweist. Auch hier aber können wir nur wieder die Hauptpunkte hervorheben, und diese sind in Kürze folgende. (I. 337—356.)

Die Berührungspunkte zwischen der Methode Schelling's und der des Aristoteles liegen sich zwar nicht so nahe und sind nicht so bestimmt nachweisbar, wie bei Platon, lassen sich aber dessenungeachtet mehr oder minder deutlich erkennen. Aristoteles wandelt den breiteren Weg einer sehr weit ausgreifenden, alles zu Hülfe nehmenden Induction und spricht von Dialektik überhaupt mehr in jenem allgemeinen Sinn, inwiefern sie in einer jeden Wissenschaft und jeder Untersuchung anzuwenden ist, als in jener besondern Beziehung, inwiefern sie nämlich zur Erreichung des Princips dient. Er schreibt ihr zwar im Allgemeinen den Besitz oder die Erkenntniss des Weges zu den *Principien* sämtlicher Methoden zu; aber Dialektik und Philosophie bezieht sich ihm darum doch nicht auf Verschiedenes, jene auf die Erforschung der Principien, diese auf die Wissenschaft selbst, sondern ein und dasselbe kann nach ihm dialektisch und philosophisch behandelt werden: im ersten Fall bleibt es bei dem Versuch. Die Dialektik ist *versuchend* (*πειραστική*), wo die Philosophie erkennend ist, die Sophistik diess zu seyn scheint, aber nicht ist. Dem Platon ist das dialektische Vermögen zwar auch versuchend, aber zugleich die höchste Kraft der Wissenschaft, durch welche sie des Princips selbst sich bemächtigt, des Gipfels, von dem allein mit Sicherheit herabzusteigen ist, dem Aristoteles erreicht Dialektik so wenig als Sophistik die *Wahrheit*, der Unterschied beider ist nur: die Sophistik *will* sie nicht (ihr ist es bloss um Täuschung zu thun), die Dialektik *kann* sie nicht erreichen. Trotz dieser schneidenden Dissonanz zwischen den beiden Philosophen, wenigstens den Worten nach, was den wissenschaftlichen Werth der Dialektik betrifft, zeigt doch die Art, wie Aristoteles der gemeinen Dialektik widerspricht, die Forderung, die er an sie oder vielmehr an die Philosophie

macht, dass derselbe mit Platon im Grunde, was das Höchste, den Weg zum Princip betrifft, einig ist. Platon freilich hat den Weg zu jenem Gipfel selbst gekannt; nicht so Aristoteles. Es kann wohl nicht geleugnet werden, dass der Letztere wissenschaftlich (theoretisch) die dialektische Methode ignorirt, wenn er sie auch selbst, ohne es wahrzunehmen, anwendet: er weiss nur von Induction in Syllogismen, diese sind ihm die einzige wissenschaftliche Erfahrungsweise. Für die Substanz (also auch das Princip) gibt es ihm gar keine Demonstration, *wohl aber eine andere Art, sie sichtbar zu machen*. Nichtsdestoweniger finden sich bei Aristoteles Begriffe und Bestimmungen, die, consequent angewendet, zu einer dialektischen Methode im Sinne Platon's führen. In der Unterscheidung zwischen dem selbst Seyenden oder Subjekt, und dem nicht selbst Seyenden, dem *συμβεβηχός* oder Attribut, in der Unterscheidung zwischen den unwesentlichen und wesentlichen Accidenzen, in dem, was er die Ursachen und Principe alles Seyenden nennt, über deren Natur er sich wenigstens an einer Stelle sehr entschieden erklärt, und die ihm dasselbe seyn möchten, was dem Platon die *ὑποθέσεις*, besonders in der Bezeichnung derselben als der *ersten* Unterschiede und Gegensätze des Seyenden: — in diesem allem liegen Keime einer höheren, der von Platon beschriebenen ähnlichen Dialektik, welche aber auszubilden dem Aristoteles verwehrt war, sowohl durch den Standpunkt, auf dem *er* stand, als durch die, obgleich von Platon nicht entfernte, doch über diesen bereits hinausgeschrittene Zeit.

Das verwerfliche Urtheil des Aristoteles über die Dialektik trifft also im Grunde nur die falsche, nicht die wahre Dialektik. Das Unvermögen der Sophistik und Dialektik liegt nach ihm darin, dass beide in blossen Subjekt- und Prädicat-Verknüpfungen, d. h. im Reiche des Scheins und der möglichen Täuschung, sich bewegen; denn Wahrheit und Irrthum ist nicht in den Dingen, sondern nur im Verstande (in der Subjekt und Prädikat verknüpfenden oder trennenden Thätigkeit), in An-

sehung des Einfachen aber auch nicht im Verstande. Denn *περὶ τὰ ἀσύνθετα*, worin keinerlei Synthesis und darum Irrthum und Wahrheit auch nicht im Verstande möglich ist, findet einfach *Denken* oder *nicht Denken* (*ἢ νοεῖν ἢ μῆ*) statt. Der Sinn des Hauptvorwurfs gegen die Sophistik und Dialektik ist also der, dass sie sich bloss darum bemühen, ob gewissen Subjekten gewisse Prädicate zukommen, d. h. in der Region des Scheins und der möglichen Täuschung sich bewegen, anstatt das Subjekt selbst zu suchen und sich um die Sachen und zwar die Ur-sachen zu bemühen. Weil sie also nicht zu dem *an sich* Wahren aufsteigen, das nur in den *ἀπλοῖς* ist, so urtheilen sie über Gegenstände, mit welchen sie sich beschäftigen, bloss nach dem Schein und wie es sich die *Meinung* (*ἐκ τῶν ἐνδόξων*) vorstellt. Der Fehler der Sophisten und Dialektiker liegt übrigens nicht darin, dass sie um die Zuständigkeiten der Dinge überhaupt (die *συμβεβηχότα* — die Accidenzen, die als wesentliche im Unterschiede zu den unwesentlichen unentbehrlich zur Demonstration sind) sich kümmern und sich damit beschäftigen, sondern darin, dass sie nicht über diese hinaus auf die Substanz, auf die Sache gehen, die sie gar nicht beachten, dass sie die Dinge nicht *als ὄντα*, nach dem, *was* in ihnen ist, betrachten, nicht sofern sie die Subjekte des von ihnen Ausgesagten sind. Denn selbst nicht auf das *Seyn*, inwiefern es eben auch nur ausgesagt ist, soll die philosophische Untersuchung gehen, sondern nur auf das, *wodurch* jegliches ist und wodurch es mit dem erstlich und eigentlich Seyenden (dem *πρώτως* und *κυρίως ὄν*) zusammenhängt, mit dem, das selbst auf nichts anderes mehr bezogen werden kann, aber auf das alles andere bezogen und zurückgeführt wird (*πρὸς ὃ πάντα* oder *πρὸς ὃ πᾶσαι εἰ ἄλλαι κατηγοροῦνται τοῦ ὄντος ἀναφέρονται*). Denn das *Ist* kommt allem, aber nicht gleicherweise zu, sondern dem einen erstlich, dem andern bloss folgendlich.

Wollte man übrigens die Herabsetzung der Subjekte zu Attributen der Substanz (des allein selbst Seyenden, der *οὐσία*, die mit dem

voraussetzungslosen Princip des Platon dasselbe ist) aus der Unterscheidung des Aristoteles zwischen dem selbst Seyenden und dem nicht selbst Seyenden wirklich ableiten, so wären, was Schelling besonders hervorheben zu müssen glaubt, diese Attribute der Substanz nicht etwa gleich zu halten mit den aristotelischen Kategorien, welche (auch die erste derselben nicht ausgenommen, da diese nur die sogenannte *δευτέρα οὐσία*, nicht die *πρώτη καὶ μάλιστα λεγόμενη οὐσία* ist) die blossen Gattungen der Prädicate sind und, weil sie weder von allem, noch nothwendig gesagt werden, richtiger Prädicabilien genannt werden, wie sie denn auch für Aristoteles selbst fast von keiner metaphysischen (sein Metaphysisches liegt ganz wo anders), sondern bloss von logischer, ja fast nur grammatischer Bedeutung sind. Jene Attribute, als Attribute des *Seyenden selbst*, die nicht von einzelnen und zufälligen Dingen prädicirt werden, könnten wohl nur jene *ersten Unterschiede und Gegensätze des Seyenden* (*αἱ πρώται διαφοραὶ καὶ ἐναντιώσεις τοῦ ὄντος*) seyn, von denen Aristoteles spricht, ohne ihnen jedoch einen bestimmteren, auf die Principe bezüglichen Ausdruck zu geben.

In ähnlicher Weiso verhält es sich auch mit dem schon erwähnten Begriff der *ἀπλῶν*, der den directesten Gegensatz gegen das den Dialektikern Vorgeworfene bildet, und worin sohin das *Positive* zu suchen ist, das Aristoteles seinerseits denselben entgegensetzt. Denn auch in das *System* der *ἀπλῶν* ist, nach Schelling's Ueberzeugung, dem Aristoteles die vollständige Einsicht abzusprechen, obschon sein grosses Verdienst der *Begriff selber* bleibe, sowie der Gebrauch, den er von diesem Begriff gegen die Sophisten und die von ihm sogenannten Dialektiker (unter denen indess keine besondere Schule, sondern nur überhaupt die Vertreter dessen zu verstehen, was wir heutzutag ein System des gemeinen, nicht über das bloss Discursive sich erhebenden Menschenverstandes nennen) gemacht hat. Um diess des nähern zu begründen, wird eine ausführliche Untersuchung der Frage gewidmet, in welcher Art

von Begriffen jene *ἀσύνθετα*, jene *schlechterdings* weil *an sich* einfachen Begriffe zu finden seyen, bei welchen nicht von Wahrheit oder Irrthum, sondern einfach von Denken oder nicht Denken die Rede seyn könne. Und das Ergebniss dieser Untersuchung ist: dass nach Aristoteles das reine *Was* unmittelbar und geradezu (*ἀπλῶς*) nur in dem, was Substanz ist, in den andern Kategorien aber nicht eigentlich, sondern nur *πως* (auf gewisse Weise) ist, nach dieser Einschränkung also nur, was *Substanz* ist, als *eigentlich* Einfaches stehen bleibt. Aber auch die Substanzen werden unterschieden, und sind entweder *συνθεταὶ* oder *μὴ συνθεταὶ*, es bleiben also nur die letzten, und von *diesen* sage Aristoteles: Täuschung sey in Bezug auf sie unmöglich, denn sie seyen reine Wirklichkeiten ohne vorausgehende Potenz (*πᾶσαι εἰσιν ἐνεργεῖα οὐ δυνάμει*). Welche bestimmten Substanzen er übrigens als die einfachen denke, darauf könne, fügt Schelling bei, hier nicht eingegangen werden; dass Gott im höchsten Sinn *οὐσία ἀσύνθετος*, verstehe sich von selbst, aber auch die Gestirne seyen ihm reine Substanzen und Principe. Allein was nun die *ἀπλᾶ* der andern Art betrifft, für diese stellen sich dem Aristoteles nur die Kategorien dar, von denen er selbst sagt, sie seyen nur *so*, nur *auf gewisse Weise* *ἀπλᾶ*. Hier komme nun, bemerkt Schelling, eine Lücke zum Vorschein. Denn *zwei Arten* von einfachen Begriffen müsse es geben, da die *ἀπλᾶ* nur entweder reine Subjekte oder reine Prädicate seyn können und die letzteren nie ganz aufgegeben werden dürfen. Diese Lücke aber entstehe in dem aristotelischen Gedanken dadurch, dass er die *ἕτερα πρώτα* nicht festgehalten, die offenbar über den Kategorien sind und von denen er in der Stelle spricht, wo er dem schlechthin Ersten, das nämlich der That und Wirklichkeit nach (*ἐντελεχεῖα*), also nicht bloss im Denken das Erste ist, andere Erste, d. h. Principe (*ἕτερα πρώτα*) folgen lässt, die also, weil sie *ἕτερα* sind, nur *δυνάμει*, nur dem *Vermögen* nach *πρώτα*, d. h. Principe sind. Diese *ἕτερα πρώτα* nun, die weder als Gattungen, noch überhaupt vielsinnig gesagt werden, und die an die *ὑποθέσεις* des Pla-

ton, die auch nur *mögliche* Principe sind, erinnern, möchten nun, meint Schelling, recht eigentlich jene einfachen Elemente seyn, von denen Aristoteles sagt, dass sie *nothwendig* richtig, d. h. dass sie entweder gar nicht oder richtig erfasst werden. Aristoteles aber habe diese *ἕτερα πρώτα* nicht festgehalten, nicht zum vollen Bewusstseyn gebracht, was freilich nicht geschehen konnte ohne bedeutende Rückwirkung auf anderes, das ihm bereits feststand. Hier also ahnde es sich, dass Aristoteles nichts wisse oder nichts wissen wolle von jenem dialektischen Hergang, durch welchen die unmittelbaren Attribute der Substanz oder des Principis als solche erst gesetzt werden.

Diess ist selbstverständlich nur auf dem bereits nachgewiesenen und auch schon von Platon im Wesentlichen erkannten Wege in einem *System* der *ἀπλῶν* zu erzielen, wie ein solches jetzt von Schelling angestrebt wird, und worin auch im eigentlichsten Sinn die ganze Grundlegung der Metaphysik besteht. Aber schon der *Begriff selber*, den Aristoteles davon aufgestellt, ist, wie bereits bemerkt, von der höchsten Bedeutung, da in diesen *ἀπλοῖς* der Begriff jener reinen Potenzen liegt, welche reine A sind, *οὐχ ἕτερον εἶδος*, von denen nichts ausgesagt wird, sondern die wir bloss denken und gleichsam sehen, die rein sind, *was* sie sind, und in Ansehung derer eben wegen dieser Einsinnigkeit keinerlei Täuschung möglich ist. „Sie sind das, worin *nichts* als das Seyende und auf das die Philosophie zurückgehen muss. Das Seyende aber sind gewisse erste Unterschiede und Gegensätze; jedes seyende, das einen solchen Unterschied ausdrückt — jedes ist nur *das*, was das Seyende ist; man sagt nicht, dass es das Seyende ist, sondern man sagt nur, *was* das Seyende ist — jedes so seyende wird ein schlechthin einartiges und einsinniges, d. h. ein *ἀπλοῦν* seyn (ein einartiges: denn jedes der einfachen Elemente kann nur das seyn, das es ist, nur an der Stelle, die es hat). Der Beruf zum Philosophiren zeigt sich in dem Bedürfniss, das nicht ruhen lässt, eh' man sich bewusst ist, auf die

schlechthin einfachen, untrüglichen Elemente gekommen zu seyn. Die Schärfe liegt in der Einfachheit, τὸ ἀκριβὲς τὸ ἀπλοῦν, sagt Aristoteles, und je mehr mit dem Einfachsten und dem im Denken Ersten beschäftigt (περὶ προτέρων τῶ λόγῳ καὶ ἀπλουσιτέρων), desto schärfer ist die Wissenschaft. Das schlechthin Einfache aber kann eben nur berührt werden (θιγγάνεται), so dass im blossen *Sagen* und Berühren die Wahrheit besteht.“ (I. 354—55.) Auf diese geistige Berührung dessen, was bloss gedacht oder mit dem Geistesauge gesehen und einfach ausgesprochen werden kann, beziehen sich also jene Schelling'schen Worte (I. 344), die wir schon weiter oben (S. 69) angeführt: dass es für die Substanz (also auch das Princip) dem Aristoteles gar keine Demonstration gebe, *wohl aber eine andere Art, sie sichtbar zu machen.*

Mit der gewonnenen Einsicht aber, dass, wie das höchste Princip selbst, so auch die zu ihm leitenden Principe nicht durch vermittelte Erkenntniss, sondern nur durch unmittelbare Vernunftberührung zu erkennen sind (I. 359), ist auch nicht nur jene ganze untergeordnete Art von Dialektik überwunden, die sich nicht über die Meinung (δόξα) erhebt und gegen welche zunächst die Vorwürfe des Aristoteles gerichtet sind, sondern auch überhaupt jede Philosophie, die sich nicht über das bloss *Discursive* zu erheben vermag. Eine solche Philosophie, deren Verfahren ein bloss discursives, syllogistisches, also versuchsweise demonstratives ist und die schon damals, nachdem durch Platon die Sophistik überwunden, entstehen musste — „eine solche Art von Philosophie ist aber,“ wie Schelling (I. 358—59) bemerkt, „die den meisten zusagende, wie unsere so lang im ungestörten Besitz allgemeiner Geltung gebliebene ehemalige Metaphysik ein solches Mittelmass des den meisten Zugänglichen, Annehmlichen und Glaublichen enthielt. Und auch das hatte sie ja mit jener Dialektik (wie sie Aristoteles beschreibt) gemein, dass bei ihr keine Namen besonders genannt wurden, wie von *Systemen* als *besondern Lehrganzen* erst in neuerer Zeit die Rede war, und *Namen*

nicht eher genannt wurden, als das Streben anfang, über jene Scheinwissenschaft hinaus zur wahren und eigentlichen zu gelangen. Denn den Namen einer scheinbaren Wissenschaft konnte man auch der bis auf Kant hergebrachten Wissenschaft nicht absprechen. Man konnte nicht gerade sagen, dass sie das Falsche sey, sie war nur nicht das *Rechte*, nicht das eigentlich zu Wollende und im Grunde Gewollte.“ . . . .

„Auch sie, die ehemalige Metaphysik, argumentirt aus dem, was in der Meinung ist (*ἐκ τῶν ἐνδόξων*), und kommt nicht über das Glaubliche (blosse Probabilität) hinaus. Kant stellt sich im Grunde nicht feindselig gegen diese Metaphysik, für welche im Gegentheil bei ihm noch immer eine gewisse Zuneigung durchblickt. Er möchte sie wohl, wenn sie nur sich halten liesse. Ebenso auf gewisse Weise Aristoteles. Indem er das Unzulängliche der blossen dialektischen Wissenschaft seiner Zeit ausspricht, entlehnt er ihr wahrscheinlich weit mehr als man gewöhnlich denkt, und es ist unstreitig der Umstand, dass er sich gegen dieses gemeinverständige Verfahren weniger ausschliessend als Platon verhält, die vorzüglichste Ursache gewesen, dass er die Autorität wurde, unter der in der Folge wieder eine ähnliche Gemeinwissenschaft entstand, die Jahrhunderte hindurch eine ununterbrochene und im Wesentlichen gleichförmige Herrschaft behauptete, während Platon fast immer nur eine stille Gemeinde verwandter und gleichgesinnter Geister um sich versammelt hatte. In der That hatte sich in der neuern Schulmetaphysik nur jener Stoff einer discursiven Wissenschaft wieder herausgearbeitet, die Aristoteles aufgenommen hatte, und es bedurfte einer neuen Krisis, die Philosophie auf den Standpunkt wirklich zu erheben, zu dem Aristoteles sie hingeleitet hatte, auf den Standpunkt, wo nicht mehr blosse *Dianoia*, sondern die Vernunft selbst, nicht Wissenschaft, sondern das reine Denken Princip der Wissenschaft ist.“

Hiermit schliesst die Schelling'sche Untersuchung über die Frage, auf welche Weise vom Seyenden zu dem, was das Seyende *ist*, zum

eigentlichen *Princip* gelangt wird (I. 363), und schreitet fort von diesem Funde im reinen Denken, der noch nicht selbst Wissenschaft, sondern nur der Keim der Wissenschaft ist, zur Auseinandersetzung des im einfachen Denken Erlangten — der Idee, d. h. zur Entwicklung jener Wissenschaft, die, insofern sie unmittelbar aus dem Denken hervorgeht, mit Recht die *erste* Wissenschaft heissen wird und sich von allen anderen Wissenschaften dadurch unterscheidet, dass sie nicht mit nur eingeschränkten, d. h. bloss einen Theil des Seyns ausdrückenden Gegenständen zu thun hat, sondern mit dem vollkommenen Gegenstand (*l'objet accompli*), der das ganze Seyn, das Seyn ohne allen Abbruch enthält, oder mit dem Ideal, um mit Kant zu sprechen. In diesem Sinne auch kommt der Philosophie, da sie nicht mit dem blossen Seyenden im Allgemeinen sich beschäftigt, sondern, bei diesem nicht stehen bleiben könnend, sofort dasjenige sucht, was das Seyende *ist*, die *Usia* (die bei Aristoteles nicht Wesen — *essentia*, wie bei Platon, sondern *substantia* ist), wovon alles, aber was selbst von nichts ausgesagt wird, — eben daher kommt ihr mit Recht die aristotelische Bestimmung zu als *ἐπιστήμη τοῦ ὄντος ἢ ὄν*. Womit zugleich ausgedrückt ist, dass, wenn ihr Gegenstand auch durch das reine Denken gesetzt ist, er doch nichts bloss Allgemeines und Unbestimmtes, sondern das Allerbestimmteste, nichts Unwirkliches, sondern das Wirklichste ist. (I. 360—63.)

Aber was treibt uns zu dieser Wissenschaft? Warum begnügen wir uns nicht mit dem im reinen Denken gefundenen Princip? Hierauf erwiedert Schelling (I. 364—65): Es treibt uns zur Wissenschaft aus dem Grunde, weil wir mit dem Princip, wie es im reinen Denken ist, d. h. festgehalten von dem Seyenden, *nichts*, wie man zu reden pflegt, *ansfangen* können, denn es ist uns nicht *als* Princip. Schelling erläutert diess mit den Worten: „Das Princip selbst strebt aus dem reinen Denken hervor, in dem es wie gefangen ist, ohne sich als Princip erweisen zu können. Es ist wohl im Denken, aber nur materiell oder we-

sentlich, nicht als solches, als solches ist es selbst nur *in potentia*, denn wir besitzen es, aber nur durch das Seyende, als sein logisches *Prius*, an das es gebunden ist; also ist hier vielmehr das Seyende, das Gewalt hat über das Princip, und es ist nicht zu sagen, dass das Princip das Seyende hat, sondern umgekehrt, dass das Seyende das Princip hat, ist der richtige Ausdruck, wie er denn auch der des Aristoteles ist. Das Princip für sich, es nicht bloss durch das Seyende, sondern frei vom Seyenden zu haben, dieses also wird nicht mehr Sache des reinen Denkens, demnach nur Sache des über das unmittelbare Denken hinausgehenden, des wissenschaftlichen Denkens seyn.“

Es dürfte diese Erklärung, mit der Schelling den Uebergang von dem Wege zum Princip — zur Entwicklung der Vernunftwissenschaft selbst — zu motiviren sucht, wohl für Manche nur schwer verständlich seyn, wesshalb uns gestattet seyn mag, auf dieselbe etwas näher einzugehen. Schelling legt in Vorstehendem den Hauptnachdruck darauf, dass mit dem im reinen Denken gefundenen Princip *nichts anzufangen* sey. Soll aber ein Princip sich in Wahrheit als solches, *als* Princip erweisen, so muss von ihm aus ein wirklicher *Anfang* möglich seyn. Bis jetzt aber steht dasselbe für uns nach dem ganzen dialektischen Hergang, durch den wir es gewonnen, nur erst am *Ende* dieses Weges und eben desshalb noch nicht *als* Princip da. Denn wir sind nur durch die drei Momente des Seyenden zu ihm gelangt, und sohin befindet es sich, wenigstens in unserem Denken, noch in Abhängigkeit von diesem Seyenden, das sein logisches *Prius* ist. Wir haben also sozusagen, wenn uns dieses Gleichniss erlaubt ist, mittelst des Seyenden ( $- A + A \pm A$ ) das Princip  $A^0$  nur erst im Rücken erfasst, wodurch ihm alle Bewegung genommen und jeder Fortschritt unmöglich gemacht wäre, wenn es kein Mittel gäbe, das Princip auch von vorne zu erfassen, d. h. über das unmittelbare Denken hinauszugehen und das Seyende in ein Verhältniss zum Princip zu bringen, wornach dieses jenem

gegenüber sich wirklich *als* Princip erweisen kann, also statt, wie nach dem bisherigen noetischen Hergange, vom Seyenden abhängig zu seyn, vielmehr jetzt über dasselbe die Gewalt bekommt und damit frei von ihm wird.

Auf die Frage, ob und wie diess überhaupt möglich, beziehen sich die weiteren Auslassungen Schelling's an der Stelle, wo es (I. 365) heisst: „Die Anziehung, die das Seyende auf das Princip ausübt, beruht auf dem gänzlichen Nichtselbstseyn des Seyenden; damit wir also das Princip von ihm frei haben, muss das Seyende aus dem bloss potentiellen, hylischen Seyn, das ein relatives Nichtseyn ist, erhoben, die bloss *Potenz* des Selbstseyns, die in ihm ist, bis zu einer vom Princip unabhängigen Wirklichkeit in Wirkung gesetzt werden. Erscheint das so vom Princip unabhängig gewordene Wirkliche dennoch als ohnmächtig gegen das Princip (zuerst nur gegen sein nächst Höheres, zuletzt aber gegen das Princip), als dessen bedürftig und ihm am Ende unterworfen, so erscheint nun das Princip auch als das über alles andere Wirkliche siegreiche, und darum *an sich* Wirkliche, d. h. *als* Princip. Auf diese Weise wäre das früher rein noetisch (dialektisch) Gefundene in einen Process umgesetzt worden, und auf dem Wege des zur Wissenschaft auseinandergezogenen Denkens erreicht, was das einfache unmittelbare Denken nicht gewähren konnte.“

Auch diese Stelle bedarf wieder einiger Erläuterung. Das bloss Seyende ( $- A + A \pm A$ ) ist nicht das Seyende selbst ( $A^0$ ), es ist also für sich selbstlos, hängt aber eben dadurch mit dem, was ein Selbst, wie das Princip, besitzt, durch natürliche Anziehung zusammen. Soll nun diese Anziehung, dieser Verband aufgehoben und damit das Princip frei von dem Seyenden werden, so muss dieses Letztere aufhören, un-selbstisch zu seyn. Denn sobald es aus diesem seinem bisherigen gänzlichen Nichtselbstseyn, durch das es allein das *Seyende selbst* an sich zog, herausträte und auch für sich ein *Selbstseyn* in Anspruch nähme,

wäre die zwingende Gewalt dieses Verschlungenseyns gelöst. Es erhöhe sich gegen das ursprüngliche Selbst, das nun frei geworden, ein anderes Selbst, das bisher nur der *Potenz* nach in dem blossen Seyenden gelegen, das aber vom Moment seiner Actualisirung an in einen nothwendigen Process verstrickt wird, in welchem es einer stufenweisen Ueberwindung durch das zunächst höhere Princip unterliegt, bis es zuletzt von demjenigen höchsten, das allein Princip in Wahrheit ist, völlig überwunden ist, wodurch aber sodann dieses Princip auch allein erst als das über das secundäre selbstische Seyn siegreiche ursprünglich Selbstseyende oder an sich Wirkliche, d. h. *als* Princip erschiene.

Wenn aber mit dem apriorischen Nachweise dieses Processes (er ist *apriorisch* [I. 376], weil er dem Seyn voraus geht und nur zeigen soll, wie allein ein aussergöttliches Seyn möglich ist, *wenn* es existirt) die erste Wissenschaft sich zu beschäftigen hat, so wird die nächste Frage seyn, welches das *Princip* derselben sey, da sie ohne ein solches nicht zu denken ist. Schelling (I. 365—66) sagt: „Die Antwort ergibt sich aus Folgendem. Jenes andere, an die Stelle des Seyenden getretene Seyn — wir können es das aussergöttliche (versteht sich, nur ideal aussergöttliche) nennen — war in dem Seyenden nur als Potenz, als Möglichkeit. Aber dasselbe müssen wir vom Princip sagen, sofern es vom Seyenden frei geworden und rein in sich selbst — wir wollen sagen in seiner reinen Gottheit — ist, nämlich dass es als dieses in dem Seyenden auch nur als Potenz, als Möglichkeit war. Wenn dem so ist, wenn auf dem Standpunkt, zu dem wir im reinen Denken gelangt sind, beide als blosse Möglichkeiten sich verhalten, so wird, angenommen und vorausgesetzt, dass auch die Wissenschaft, welche wir *die erste* genannt haben, nicht ohne ein Princip (nämlich nur nicht ohne ein zu Grunde liegendes Princip) zu denken ist, es wird, sage ich, Princip dieser Wissenschaft weder das eigentliche Princip, das als solches erst zu erkennen ist, noch allerdings auch das blosse Seyende

seyn können, wohl aber das Ganze als Gleichmöglichkeit (Indifferenz) von beiden, als Gleichmöglichkeit des ausser dem Princip gesetzten Seyenden (des aussergöttlichen Seyns) und des ausser dem Seyenden gesetzten Princip — der rein in *sich* seyenden Gottheit. Das Seyende, das wir die *Idee* genannt haben, hört dadurch, dass es die Gottheit, nicht die als solche schon gesetzte, aber doch die als solche zu setzende *hat*, es hört damit nicht auf, die Idee zu seyn, es wird zur *absoluten Idee*, in der Gott und Welt gleicherweise als Möglichkeiten begriffen sind; die so entstehende Wissenschaft erscheint als System eines alles, also auch Gott begreifenden Absoluten, das zur Unterscheidung von dem bloss im materiellen Sinn Absoluten, dem Seyenden, das schlechthin Absolute genannt wurde. Auf diese Weise geschieht es, dass im Uebergang zur Wissenschaft als solcher dem über das (unmittelbare) Denken hinausgehenden Denken das Ganze, das nämlich auch das Princip oder Gott begreift, zur *Materie* der Entwicklung wird. Verwunderliches ist darin nichts, es ist nur natürlich, dass das im ursprünglichen Denken Gesetzte, indem es einem sich über es erhebenden Denken zum Gegenstand wird, eine andere Bedeutung erhält.“

Suchen wir uns den Sinn dieser Stelle, deren volles Verständniss ein noch schwierigeres seyn dürfte, als das der vorangegangenen, möglichst klar zu machen. Zuvörderst leuchtet ein, dass wir zwar mittelst des Seyenden bis zum Princip gelangt sind, aber dieses dennoch, obgleich in ihm nichts von blossem Vermögen, sondern reine Wirklichkeit, nur erst als ein mögliches erkannt haben, indem noch nicht gezeigt worden, wie dasselbe *als* Princip sich erweisen kann, wozu vor allem nöthig, dass es für sich, frei vom Seyenden erfasst werde. Wir können desshalb seiner zwar nicht entrathen, da es von Anfang bis an's Ende das alles zusammenhaltende und beherrschende höchste Princip und das eigentlich Ziel des ganzen Processes ist, aber wir erkennen es als letzte Möglichkeit (I. 378), *als* über alles siegreiches Princip doch nur erst

am Ende des Processes. Aber auch abgesehen hievon gewinnen wir mit ihm allein keinen Fortschritt. Denn wir bedürfen ausser ihm auch noch des Seyenden und zwar des ausser dem Princip gesetzten Seyenden, dessen erste Potenz, im Unterschiede von A', als aussergöttliches Princip von Schelling mit B bezeichnet wird. Aber auch von diesem aussergöttlichen Seyn ist hier noch nicht in dem Sinne die Rede, als existirte es wirklich, sondern nur erst also, dass, *wenn* es zur Existenz eines solchen überhaupt kommen sollte, es nur so und nicht anders möglich sey. Es ist also auch das ausser dem Princip gesetzte Seyende in gleicher Weise ein nur erst mögliches, wie das ausser dem Seyenden gesetzte Princip, und da weder mit dem einen, noch dem andern für sich allein etwas anzufangen ist — denn auch das aussergöttliche Seyn ist nicht denkbar ohne die rein in *sich* seyende Gottheit, so bleibt nichts übrig, als das Ganze zu setzen und zwar als Gleichmöglichkeit (Indifferenz) von beiden. Und das von hier an beginnende Verfahren wird darin bestehen müssen, aus dieser Indifferenz alles dasjenige, was in ihr *implicite* als Möglichkeit liegt, *explicite* bis auf die letzte Möglichkeit — durch Ausscheidung alles dessen, was *nicht* wirklich Princip seyn kann (I. 374) — hervortreten zu lassen. Gott und Welt liegen demnach in dieser Indifferenz gleicherweise als Möglichkeiten beschlossen, und erst durch Auseinandersetzung dieser beiden Möglichkeiten kann das System eines alles, also auch Gott begreifenden Absoluten — des schlechthin Absoluten — gewonnen werden, obgleich auch dieses System nicht über die blosse, wenn auch absolute Idee hinauskommt.

Auch in dem früheren absoluten Identitätssystem Schelling's verband sich, wie derselbe (I. 371—72) bemerkt, mit dem abstracten Ausdruck : Indifferenz des Subjektiven und Objektiven — nur der Sinn, dass in Einem und demselben mit völlig gleicher Möglichkeit das Objekt (die äussere Welt des materiellen Seyns) *und* das Subjekt als solches (die innere, bis zum bleibenden Subjekt, zu Gott führende Welt) gesetzt und

begriffen sey. Und der Name dieses Systems sollte ausdrücken, dass eben in jenem Ganzen Subjekt und Objekt mit gleicher Selbstständigkeit einander gegenüberstehen, das eine nur das in's Objekt hinübergetretene (denn die Potenzen sind ja Subjekte), das andere nur das *als* solches gesetzte Subjekt sey. Für dieses dem System zu Grunde liegende Princip — das schlechthin Absolute — acceptire er, sagt Schelling, auch jetzt noch den Ausdruck des *Pantheismus*, den man seinem System damals so allgemein vorgeworfen, ja er behauptete sogar, dass er ihm allein wirklich zukomme. Denn z. B. in Spinoza's Begriff, der auch diesen Namen erhalten, sehe man wohl das Pan, weil er das Seyende hat, könne aber darin nichts von Theismus sehen, da ihm Gott *nur* das Seyende ist, nicht das was das Seyende *ist*. Solle aber das Wort auch auf die *Wissenschaft* selbst gehen, so könne man insbesondere denjenigen unter den heutigen Theologen, denen reiner *Theismus* (wie man jetzt statt des ehemaligen Deismus sagt) als der Gegensatz des Pantheismus gilt, entgegen behaupten, dass gerade die aus jenem Princip hervorgehende Wissenschaft auf dieses Ziel eines reinen Theismus, auf den von *allem* andern abgesonderten Gott hinausführe. Denn die Aufgabe dieser Wissenschaft sey keine andere, als alles Materielle und Potentielle, das mit dem ersten Begriff Gottes als des allgemeinen Wesens im unmittelbaren Denken gesetzt ist, rein ab- oder auszuscheiden, damit er in seinem reinen Selbst erkennbar werde. Und es sey daher einleuchtend, dass ein wissenschaftlicher Theismus selbst im Princip Pantheismus voraussetze.

Durch Vorstehendes gewinnt auch jene schon (S. 10) angeführte Stelle ihr besseres Verständniss, wo es (I. 375) heisst: die reine Vernunftwissenschaft erfülle um so vollkommener ihren Begriff, je ferner sie sich das Ziel, d. h. Gott halte, je mehr sie bestrebt sey, alles soweit nur möglich *ohne Gott*, in diesem Sinn, wie man zu sagen pflegt, bloss natürlich oder vielmehr nach rein logischer Nothwendigkeit, zu begreifen. Es soll damit nur gesagt seyn, dass ihre nächste Aufgabe

eine kritische und insofern verneinende (I. 374), nämlich, wie schon vorhin bemerkt, die Ausscheidung alles dessen sey, was nicht wirklich Princip seyn konnte, und dass sie erst dann, wenn zu diesem Behufe alle Möglichkeit, die in dem Seyenden verborgen ist, offenbar und in's Wirkliche (selbstverständlich hier nur erst *a priori*) geführt worden (I. 386), im Stande sey, Gott in seinem reinen Selbst zu erfassen.

Das *Gesetz* der Bewegung aber, nach welchem die reine Vernunftwissenschaft hiebei verfährt, ist kein anderes als dasjenige, welches wir schon in dem Seyenden ( $- A + A \pm A$ ) erkannten, da die Wissenschaft ja nur als wirklich (gedacht) und nur auseinandergezogen enthält, was im unmittelbaren Denken potentiell und *implicite* war. Denn auch im reinen Denken waren die Principe, die in der Idee — dem Seyenden — als bloss mögliche oder Potenzen sind, nur die Hypothesen oder Voraussetzungen des an sich Wirklichen, jedes aber die unmittelbare Hypothese des ihm Folgenden, —  $A$  die Hypothese von  $+ A$ , beide zusammen die Hypothese von  $\pm A$ : alle zuletzt von dem, was eigentlich Princip ist, dem rein Wirklichen ( $A^0$ ), in dem nichts mehr von Möglichkeit. Dieses Verhältniss der Potenzen bringt mit sich, dass hier das Umgekehrte der sonst gewohnten Ordnung gilt, dass nämlich das Vorausgehende im Folgenden seine Wirklichkeit hat, gegen die es demnach bloss Potenz ist. Es ist diess dasselbe Gesetz, das besonders die Naturphilosophie in grösster Ausdehnung und Stetigkeit ausgeführt hatte, und das auch Aristoteles gelegentlich da, wo er von den drei Stufen der Seele, der ernährenden, der empfindenden, der denkenden Seele, handelt, ausgesprochen, das Gesetz: Immer besteht in dem Folgenden der Potenz nach das Vorausgehende. (I. 375—76.)

Noch übrig, ehe zur Exposition der rationalen Philosophie selbst fortgeschritten wird, zuerst genauer zu ermitteln, was uns als *Materie* desjenigen Processes gegeben ist, durch den das in dem Seyenden ver-

borgene Mögliche in's Wirkliche geführt und dadurch vom Princip ausgeschieden werden soll, damit dieses frei von demselben und *für sich* hervortrete. „Diese Untersuchung wird nur Vorbereitung, nur das Vorspiel der Wissenschaft selbst seyn können. Die gegebene Materie nun ist im Allgemeinen das Seyende. Aber das Seyende ist nicht als solches das wirklich werden Könnende. Als solches Ist es bloss in der göttlichen Einheit und ist reine *Idee*, es verschwindet, sowie es ausser dem Actus des göttlichen Seyns gedacht wird. Die Principe aber, die seine Materie sind, bleiben.“ (I. 386—87.)

Bis hierher ist alles unschwer verständlich. Nun schliesst sich aber unmittelbar hieran eine Stelle, die nach ihrem ganzen Ausdruck ver-räth, dass Schelling noch nicht die letzte Hand an sie gelegt, und die deshalb auch vielfach missverstanden oder gar nicht verstanden werden dürfte. Sie lautet: „Die Principe aber, deren innerstes Wesen blosse Möglichkeit, erlangen eben damit, dass zu dem Seyn erhoben, das *nicht das ihrige*, aber doch ein Seyn ist, gerade dadurch erlangen sie die *Fähigkeit*, ausser diesem Seyn, das nicht das ihre ist, gesetzt zu werden, und ein *anderes* anzunehmen, welches das ihre ist.“ Es liegt nämlich hier der Missverstand nahe, dass bei den Worten: „zum Seyn erhoben“ an den Uebergang *a potentia ad actum* gedacht wird, durch den jener Process entsteht, in welchem die drei Potenzen sich nacheinander verwirklichen. Aber davon ist hier offenbar nicht die Rede. Auch würde, wollte man diesen Sinn den Worten unterlegen, die ganze Stelle völlig unverständlich seyn. Um sie aber recht zu verstehen, müssen wir die Anmerkung (aus dem philosophischen Tagebuche Schelling's v. J. 1853) heranziehen, die der Herausgeber zwar an einen anderen Passus des zweitnächsten Absatzes anknüpft, die aber auch auf obige Stelle ein höchst bedeutsames Licht wirft. Es heisst nämlich daselbst (I. 387): „— A + A ± A sind nur das nicht *Wirkliche*, aber nicht das nicht Seyende; sie sind nicht *ὄντιν*, sondern *μὴ ὄντιν*. Denn es ist eine

*passive* Möglichkeit in ihnen, ὄντα zu werden. Sie erhalten *Wirklichkeit* (durch A<sup>0</sup>), aber nur als theilnehmend an der Wirklichkeit, an A<sup>0</sup>, nicht als selbstwirkliche, während sie vor A<sup>0</sup> im blossen Denken als selbstseyend gedacht, — freilich nur Potenzen waren. Damit aber (dass sie Wirklichkeit durch A<sup>0</sup> erhalten) ist ihnen wieder eine Möglichkeit gegeben, zu selbstwirklichen zu werden (eine eigene Wirklichkeit anzunehmen). So ist ihnen also die Selbstwirklichkeit vermittelt.“ Nach dem ganzen Sinn dieser Erklärung liesse sich denn jetzt die fragliche Stelle etwa durch nachfolgende Einschaltungen näher erläutern und umschreiben: „Die Principe (die drei Potenzen des Seyenden) aber, deren innerstes Wesen blosse Möglichkeit (μὴ ὄντα), erlangen eben damit, dass (durch A<sup>0</sup>) zu dem Seyn (dem durch A<sup>0</sup> überkommenen wirklichen, aber nur von ihm entlehnten, nicht selbstwirklichen Seyn) erhoben, das *nicht das ihrige* (das ihnen nicht selbst gehört), aber doch ein Seyn (ein durch A<sup>0</sup> an der Wirklichkeit theilnehmendes Seyn) ist, gerade dadurch erlangen sie die *Fähigkeit* (Möglichkeit), ausser diesem Seyn (dem wohl wirklichen, aber nicht selbstwirklichen Seyn), das nicht das ihre ist (das noch nicht ihnen selbst gehört) gesetzt zu werden (aus der Nichtselbstwirklichkeit in die Selbstwirklichkeit), und ein *anderes* anzunehmen, welches das ihre ist (d. h. ein *anderes* Seyn, als das bisherige — nicht selbstwirkliche — anzunehmen, welches ihnen nun selbst gehört, kein mehr von A<sup>0</sup> bloss entlehntes, sondern ein solches ist, das es ihnen möglich macht, eine eigene Wirklichkeit anzunehmen, und auf diese Weise ihnen die Selbstwirklichkeit vermittelt).

Schelling fasst also hier die Principe nur wieder unter dem durch die ganze bisherige Untersuchung gewonnenen zweifachen Gesichtspunkt in's Auge, nämlich 1) als *a priori mögliche* Principe, vor und unabhängig von dem eigentlichen Princip im reinen Denken erfasst, und 2) als *wirklich mögliche* Principe, *mit* dem Princip gesetzt. (I. 332.) Im ersten Falle sind sie die Urstoffe und Elemente des blossen Seyen-

den, das noch nicht *Ist*, sondern nur seyn kann und der blosse Entwurf, die blosse Figur des Seyenden ist. (I. 291. 313.) Im zweiten Falle sind die Elemente des Seyenden, nachdem Eines Ist, das sie ist (I. 317), zu blossen Unterschieden, Attributen oder Prädicaten dieses Einen, des eigentlichen Principis, vor dessen Erreichung sie Principien zu seyn nur scheinen konnten, herabgesetzt, zu Attributen des Principis, an welche sich anhaltend (ihrer als Mittel sich bedienend) die Vernunft zur Erzeugung der Wissenschaft selbst fortschreitet. (I. 331.) Als solche Attribute gesetzt überkommen sie das Seyn von dem, *dessen* sie sind, das ihnen Ursache des Seyns (*αἴτια τοῦ εἶναι*) ist, und verdanken also diess, *dass* sie sind, wie Attribute seyn können, dem, das sie ist, dem Princip. (I. 331.)

Damit ist also völlig klar, was unter dem Ausdrücke: „die Principe zum Seyn erhoben“, zu verstehen ist. Sie sind zwar (die Principe) auch schon vor dieser Erhebung zum Seyn — im reinen Denken als Inbegriff des Seyenden nicht Nichts („und nimmer doch können wir diess zugeben,“ fügt Schelling [I. 291] ausdrücklich hinzu), vielmehr „sind sie auf ihre Weise und im Reiche der Vernunft eben so, wie die Wirklichkeiten der Erfahrung auf *ihre* Weise und in *ihrem* Reiche sind“ (I. 304), ja „sie konnten (I. 291), so lang uns jede Potenz für sich war, als selbstseyend gelten“ (indem jedes für sich eine, aber freilich auch nur *eine* Möglichkeit des Seyenden [I. 304] ist), „aber dieses Selbstseyen ist aufgehoben, wenn sie zusammen das Seyende darstellen, zur *Materie* des Seyenden, d. h. des Allgemeinen geworden“ (I. 291), und „ihr eignes Seyn bleibt sohin in blosser Potenz“ (I. 318) und zwar selbst dann noch, wenn sie von dem Einen, das sie fordern, das Seyn dadurch erlangen, dass es ihnen Ursache des Seyns ist (I. 292) und sie zu *wirklich* möglichen Principien werden — zu Möglichkeiten, die dadurch erfüllt und befriedigt sind, dass jenes Eine (das Princip oder Gott) sie *ist* (I. 293). Als *wirklich* mögliche Principe aber, zu welchen

die Elemente des Seyenden nunmehr durch das Princip  $A^0$  erhoben sind, nehmen sie zwar Theil an der Wirklichkeit von  $A^0$ , besitzen jedoch keine Selbstwirklichkeit, wie dieses, und tragen eben desshalb als nicht selbstwirkliche, aber doch auch nicht mehr unwirkliche, d. h. nicht mehr bloss *a priori* mögliche Principe, wie vorher, die Möglichkeit in sich, ebenfalls zur Selbstwirklichkeit, zu eigenem Seyn zu gelangen.

Man sieht, wie das, was Schelling gelegentlich (I. 349) von Aristoteles sagt, dass man diesen in manchen Fällen beim Wort nehmen müsse und nicht auslassen dürfe, bis man weiter mit ihm kommt, auch von Schelling gilt. Und nicht minder dürfte auf die Potenzen- oder Principienlehre dasjenige seine Anwendung finden, was Schelling (I. 380) über die Metaphysik des Aristoteles bemerkt, dass diese gerade durch ihre oft endlos scheinen könnenden Aporien (Zweifel- oder Schwierigkeits-Erörterungen) das Lernbuch aller Zeiten geworden, und dass keiner je auf Erfolg hoffen solle, der nicht die verborgenen Klippen der metaphysischen Forschung durch Aristoteles oder durch Selbstergründung kennen gelernt habe.

Wir stehen also jetzt bei der so überaus wichtigen und entscheidenden, aber auch schwierigsten aller Fragen — bei der Frage nach der *Möglichkeit einer Seynsentstehung*, oder wie überhaupt ein Process, ein Werden der Dinge möglich sey. Denn „nichts,“ sagt Schelling (II. 37), „ist schwieriger, als ursprüngliche Seyns-Entstehung oder -Erzeugung zu begreifen.“ Bisher hatten wir es nur mit Ungewordenem, mit dem apriorisch erforschten ursprünglichen Seyn und Wesen aller Dinge und zwar zunächst mit dem Seyenden ( $— A + A \pm A$ ) und sodann mit dem, was das Seyende *Ist* ( $A^0$ ) zu thun, von welchen das Letztere, das Princip, die Ewigkeit und Nothwendigkeit des *Seyns*, das Erstere — als Inbegriff der Attribute des Principis — die Ewigkeit und Nothwendigkeit des *Wesens*, des *Gedankens* für sich hat. (I. 331.) In Beiden ist eine ursprüngliche Einheit, die als solche keinerlei Mittel zu

einem Fortschritt bietet. Denn wie in dem Ersteren, dem blossen Seyenden, wie schon früher bemerkt worden, die Einheit auf materielle Weise ist, so ist sie in dem Einen selbst, dem Seyenden selbst, auf immaterielle Weise. Diese letztere Einheit aber ist unzerstörlich, weil das Seyende selbst unüberwindliche und unauflöbliche Einzelheit ist und die Einzelheit allein Stand hält, alles andere dissolubel ist. (I. 317.) Aber auch das Seyende kann als solches kein Ausgangspunkt für das Werden der Dinge seyn. „Es Ist als solches (als Seyendes) bloss in der göttlichen Einheit“ — als Inbegriff der Attribute des Principis — und darum „reine *Idee*, es verschwindet, sowie es ausser dem Actus des göttlichen Seyns gedacht wird.“ (I. 386—87.) Aber wenn es auch *mit* dem Princip nur als unzertrennliche Einheit und Totalität von —  $A + A$  und  $\pm A$  gedacht werden kann, so verhindert diess doch nicht, es ausser dem Actus des göttlichen Seyns in seiner Zertrennung als möglich sich zu denken, in welchem Falle zwar nicht mehr das Seyende als solches in seiner geschlossenen Einheit und Allheit sich uns darböte, aber doch „die Principe, die seine Materie sind, blieben“ (I. 387), die, wie gezeigt worden, eben darum, weil sie zwar durch  $A^0$  *wirklich* mögliche Principien geworden, aber doch nicht selbstwirkliche sind, den Fortschritt zu einem *andern*, nämlich eigenen Seyn oder zu einer durch Process vermittelten Selbstwirklichkeit ermöglichen.

„Da sie (die Principe) aber,“ sind Schelling's Worte (I. 387), „unter sich in dem Verhältniss stehen, dass eines dem andern Stütze, Grund (nicht Ursache) seiner Möglichkeit ist, so wird die ihnen gegebene Möglichkeit des andern Seyns nicht für alle eine unmittelbare seyn, sondern nur für das, welches allen andern zu Grunde liegt, allen andern Voraussetzung und Subjekt (in diesem Sinn) und *an sich* Können ist (den andern ist das Können gegeben von ihm) — dieses also wird das unmittelbar übergehen Könnende seyn und die andern erst sich nachziehen in das andere Seyn. Als wir zuerst (Schelling meint damit jene

frühere, auf die Urstoffe des Seyenden gerichtete und das Princip erst suchende Entwicklung) von dieser alles anfangenden Potenz sprach, gehörte sie zu der künftigen, noch bloss in Gedanken vorhandenen Materie des göttlichen Existirens; nachdem sie des Seyns, nicht des eigenen, aber des göttlichen, theilhaft geworden, ist ihr das *eigene* zur *Möglichkeit* geworden.“ Diese letzte Stelle, an welche die bereits mitgetheilte Anmerkung vom Herausgeber geknüpft ist, bedarf nach dem Vorausgeschickten keines weiteren Commentars. Schelling betont übrigens mit Absicht am Schlusse dieser Stelle den Ausdruck: *Möglichkeit*, da es sich vorerst — in der rein rationalen Philosophie — nur um diese handelt. Denn, fährt er fort, „auf dem Standpunkt der bloss die Möglichkeit untersuchenden Wissenschaft genügt dem Denken auch die blosser Möglichkeit, dass jene Potenz aus dem relativen Nichtseyn hervortrete; wir werden nicht in dem Fall seyn auszusprechen, dass sie sich erhebe, und diess als wirklich geschehen (in diesem Sinn als Hypothese) anzunehmen. Was allein Erklärung verlangt, ist das *Wie*, die Art und Weise des Uebergangs.“

Insofern aber dieses mögliche *andere* Seyn, zu dem wir jetzt übergehen, nicht mehr das ursprüngliche ist, kann es nur ein *verursachtes* seyn, und es müssen demnach die *Ursachen* aufgezeigt werden, durch welche allein der Process desselben nach seiner ganzen Möglichkeit sich erklären lässt. Und damit beginnt „das Kapitel der *Ursachen*.“ Denn „die Principe in Wirklichkeit (d. h. in die nur erst als möglich gedachte) übergeführt, werden zu Ursachen.“ (I. 389.)

Auf eine vollständige Entwicklung dieser *Ursachen* kann es hier begreiflich nicht abgesehen seyn. Sie mag an Ort und Stelle (I. 388 ff. und anderwärts) in ihrem ganzen Zusammenhange nachgelesen werden. Für unsern Zweck genügt die Hervorhebung der Hauptmomente derselben.

Die Ursache des *ersten* entstehenden Seyns nun und somit die *erste Ursache* kann keine andere seyn, als die Selbsterhebung jener ersten Potenz ( $- A$ ), die reines Können und also ruhendes Wollen ist, durch Uebergang vom Nichtwollen zum Wollen. Damit aber erscheint diese Potenz, die vorher — in der Idee — das Untervorfene (*subjectum*) und Untergeordnete einer höheren, des rein seyenden ( $+ A$ ) war, jetzt — nach ihrer Selbsterhebung — als ein *ausser* sich gesetztes, seiner selbst nicht mehr mächtiges Seyn, als willenloses Wollen, als das aus aller Schranke (die ihm das Können war) Getretene, an sich Grenz- und Bestimmungslose.

Indem aber — und hiermit gehen wir zur *zweiten Ursache* über — jene erste Potenz aus dem blossen Können sich in das Seyn erhebt, ist sie der zweiten, dem rein seyenden, nun vielmehr das Nichtkönnen, d. h. sie negirt es, hebt es auf und bewirkt hierdurch, dass das rein seyende eine Negation, d. h. eine Potenz, ein Selbst in sich bekommt und damit das zuvor selbstlose sich selbst gegeben, *ex actu puro*, das es war, *in potentiam* gesetzt wird, so dass jetzt beide Elemente gleichsam die Rollen getauscht haben, was in der Idee negativ war, positiv, was positiv, negativ geworden ist. Da aber diese Erhöhung in Selbstheit dem seiner Natur nach selbstlosen unleidlich ist, so wird es, wenn es zum Process kommt, wirken *müssen*, um sich in den reinen Actus wiederherzustellen, was nur durch Ueberwindung und Zurückführung der *ausser* sich gesetzten Potenz in sich selbst geschehen kann.

Durch diese Ueberwindung ist nun aber auch die *dritte Ursache* oder *Endursache* vermittelt, die in der Wiederherstellung des ursprünglichen Seyns — der dritten Potenz ( $+ A$ ) sich erweist, nachdem auch diese Potenz nicht minder, als die zweite, durch die erste Ursache ausgeschlossen, ja am meisten in die Ferne gerückt war und darum auch nur als die letzte wieder in das Seyn eintreten kann. Sie ist nicht *wirkende* Ursache, wie das rein seyende, und darum auch nicht *ausser*

sich gesetzt, sondern das nie und nimmer sich selbst verlieren Könnende, das ewig Besonnene und bei sich Bleibende.

„Diese drei Ursachen sind die ersten, die *reinen* Möglichkeiten, von denen jene zwischen Anfang und Ende liegenden *concreten* Möglichkeiten sich ableiten. Auch sie selbst unter sich verhalten sich als Anfang, Mittel und Ende.“ (I. 391.) Zu ihrer Bezeichnung bedient sich Schelling, der Deutlichkeit und Kürze halber, der Ausdrücke: erste, zweite und dritte Potenz, jedoch ohne an eine Analogie mit den mathematischen zu denken, sondern bloss wegen der natürlichen Ordnung, nach welcher auf das unmittelbar Seynkönnende das von Natur rein seyende, dem die Macht (Potenz) der Verwirklichung erst gegeben werden muss, und diesem das ursprünglich seiner selbst Mächtige, sich selbst Besitzende folgt. Da aber, wenn wir das Seynkönnende überhaupt, also das in allen drei Potenzen Hervortretende = A setzen, das unmittelbar Seynkönnende durch  $A^1$  bezeichnet werden müsste, dieses aber als solches erst am Ende, im Process dagegen gleich als entselbstetes, d. h. subjektloses Seyn erscheint, so bezeichnet es Schelling als B, das erst wieder in A zurückzubringen ist, das rein seyende aber, das erst durch B *in potentiam* gesetzte, zum Subjekt erhöhte, durch  $A^2$ , und das letzte, das als Objekt Subjekt und umgekehrt ist, durch  $A^3$ . Und eben so wird auch hier, wie früher, für das, was über aller Potenz steht, das dem Seyenden Ursache des Seyns und selbst reine Wirklichkeit ist, die Bezeichnung durch  $A^0$  fortan gebraucht. (I. 391.)

Können wir aber bei diesen drei Ursachen stehen bleiben? Diess ist die nächste Frage, deren Beantwortung sich von selbst ergeben wird, wenn wir die Tragweite dieser Ursachen erforscht, und erkannt haben, bis wohin mit ihnen zu kommen. Zu diesem Behufe aber (wir fassen hier die Schelling'sche Exposition in ihrer verständlichsten Kürze zusammen) müssen wir die *beiden Momente* unterscheiden, welche bei der Wechselwirkung jener drei Ursachen nacheinander hervortreten und

wie einerseits die Unterschiede der *Quantität*, so andererseits das Reich der *Qualitäten* begründen. Wobei auch im Vorübergehen auf die Frage hingewiesen werden dürfte, die Schelling im dritten Bande S. 26 gelegentlich berührt, ob man die Deduction der Kategorien, wie es seit Aristoteles bis auf die letzte Zeit gebräuchlich gewesen, und was seinen guten Grund gehabt, mit der Kategorie der Quantität oder denen der Qualität anfangen solle, wie es einer neueren Logik beliebt habe, vielleicht nur weil sie mit der Quantität nicht anzufangen gewusst. Das *erste* nun jener beiden Momente ist das des Materie Werdens oder der Grundlegung aller Existenz, die ihren ersten *Grund* von da an erhält, als die ausser sich gesetzte Potenz (B) sich der höheren Potenz ( $A^2$ ), unter deren Bann oder Verschluss sie schon in ihrem reinen ansich-Seyn ( $A^1$ ) gelegen, unterworfen und zum Stoff sich hingegeben hat, d. h. ihr überhaupt nur erst überwindlich geworden ist. Das Mehr oder Weniger aber dieser Unterwerfung, die nur allmählig von Stufe zu Stufe erfolgen kann, da das höhere Princip dem schrankenlosen nicht unbedingt, sondern nur theilweise und soweit es in seine Potentialität wieder zurückkehrt, hervorzutreten erlaubt, — dieses Mehr oder Weniger begründet in der ursprünglichen Materie oder in dem, was, ohne selbst zu existiren, bloss anderem zum Existiren, zum Werden dient und also sonst noch völlig eigenschaftslos in jedem Betracht ist, die ersten Unterschiede und zwar die der *Quantität*. Das *zweite* Moment aber tritt von da an ein, als die Materie bereit steht, die Anmuthungen der höheren, durch das unbegrenzte Seyn (B) nicht mehr negirten, und darum jetzt seyenden Ursache aufzunehmen. Denn nun erst „kann die wirkliche Ueberwindung (der ersten durch die zweite Ursache) anfangen, die das ausser sich Gesetzte in sich selbst zurückbringt, im bisher Gleichartigen Unterschiede und Absonderungen setzt, jedem so Gewordenen seine Eigenheit, Eigenschaft ertheilend, durch die es jedes andere ausschliesst, und so das Reich der *Qualitäten* und der verschieden gearteten Körper hervorbringt, bis die Materie, zum völligen Aufgeben ihrer

Selbstständigkeit gebracht, fähig wird, die dritte Potenz, ohne deren Leitung und Obhut auch das bisher Gewordene nicht geworden wäre, bis die Materie fähig wird, die dritte Potenz anzuziehen und als die nun herrschende einer neuen stufenweise zum Selbstbesitz, zur Freiheit und Absichtlichkeit der Bewegung erhobenen Welt, der organischen, einzusetzen.“ (I. 398—99.)

Insofern aber aus diesem Zusammenwirken der in Spannung gedachten bisher einfachen Ursachen zusammengesetzte Substanzen entstehen, eigentlich *Dinge*, und zwar eine Welt von Dingen, ist noch Weiteres zu überlegen. „Denn um eine Zusammenwirkung derselben und also ein Zusammengesetztes zu begreifen, mussten wir stillschweigend eine *Einheit* voraussetzen, durch welche die drei Ursachen zusammengehalten und zu gemeinschaftlicher Wirkung vereinigt werden . . . Diese Einheit kann als eine wirksame nur in einer Ursache liegen.“ (I. 399.) Wir bedürfen also noch einer *vierten* Ursache. Diese kann aber nicht *Gott* seyn, da dieser nicht als eine der Ursachen, auch nicht als relative Endursache, sondern nur als *absolute* Ursache, d. h. die auch Ursache der Ursachen ist, zu denken ist. Zwar werden wir auch die vierte Ursache, zu der sich die drei als Werkzeuge und demnach als relativ nicht seyende verhalten, als diejenige zu bestimmen haben, die jene *ist*, wie wir von Gott sagten, dass er das Seyende *ist*. Aber der Unterschied ist dieser, dass, während Gott dem Seyenden Ursache seiner *Einheit* ist, jene vierte Ursache das zertrennte, in seine Elemente auseinandergetretene Seyende voraussetzt, und deshalb ihr Verhältniss zu den drei Ursachen zwar das Verhältniss des *sie seyenden*, aber doch nur des sie *in ihrem Auseinandergehen* seyenden ist. Sie wird also wohl ein Abkömmling der Einheit seyn, die ihnen in Gott war, aber sie wird nicht Gott seyn, obwohl für das zertrennte Seyende eben das, was Gott für das unzertrennte war. (I. 399—400.)

„Um uns diess,“ fügt Schelling (I. 400—401) hinzu, „zu voll-

kommener Deutlichkeit zu erheben, erwägen wir Folgendes. Das *Seyende* im Seyenden waren nicht die drei Ursachen *als solche*, d. h. in ihrer Unterscheidung und Entgegensetzung; da war keine etwas für sich, und in ihrem nicht-für-sich-Seyn waren sie das Seyende; in ihrem Hervortreten aber, da jede ausser der andern, sind sie nicht mehr das Seyende, sondern nur noch die *Materie*, der Stoff desselben. Dieses Seyende, das sie waren, kann jedoch nicht verloren gehen, denn gerade diess war das auch im Gedanken einzige *Wirkliche*, die drei Potenzen aber in ihrem Auseinandergehen das bloss Mögliche: die Einheit war, ehe an die Zertrennung gedacht wurde, das *prius*, das durch das nachfolgende nicht aufgehoben werden kann. Alles, was aus der Zertrennung folgen kann, ist, dass das Seyende die drei Ursachen nicht mehr auch materiell ist (materiell hat es sie jetzt ausser sich); aber es folgt nicht, dass es dieselben nicht noch immer, nur *immateriell* ist, und nicht das Eine Seyende jetzt auf zwei Weisen existirt, einmal als bloss materiell gesetztes (der Materie nach), das andre Mal als immateriell gesetztes (dem Actus nach), wobei denn übrigens von selbst einleuchtet, dass das als immateriell Gesetzte nicht eher erscheinen kann, als das Materielle (das in der Idee selbst noch immateriell) *als* Materielles hervorgetreten ist. Darum wurde das jetzt als immateriell Gesetzte in der Idee auch nicht empfunden, also auch nicht mit Unterscheidung genannt; es war, als ob es nicht wäre, wie ja auch das Materielle als solches nicht war: aus *diesem* Grunde war in der Idee keine andere Unterscheidung, als die auch wir allein kannten, die Unterscheidung zwischen dem Seyenden, das, wenn schon, wie wir es früher bestimmten, die Materie des göttlichen Actus, darum nicht *als* Materie war, und zwischen Gott, der dieses Seyende *ist*, d. h. ihm Ursache des Seyns ist.“

Diese ganze Stelle, die zur „vollkommenen“ Verdeutlichung dienen sollte, bedarf übrigens selbst erst noch der Erläuterung, da sie einen bis jetzt von Schelling noch nicht gebrauchten Ausdruck einschleibt, der

um so leichter missverstanden werden kann, als auch der Begriff, der damit gemeint ist, nur im ganzen Zusammenhang mit dem Vorausgegangenen richtig erfasst werden kann. Es ist diess der Ausdruck des „*Seyenden* im Seyenden,“ der zunächst an das, was das Seyende im absoluten Sinne *ist*, an  $A^0$ , denken lässt, es aber doch hier nicht bezeichnen soll. Suchen wir uns des wahren Begriffes hievon durch die nachstehende Exposition zu versichern.

Die drei Ursachen sind, sobald sie aus ihrem nicht-für-sich-Seyn im Seyenden ( $A^1$ ,  $A^2$ ,  $A^3$ ) *als solche* (als  $B$ ,  $A^2$ ,  $A^3$ ) hervortreten, nicht mehr das Seyende, sondern nur noch die *Materie*, der Stoff desselben; denn dazu, dass das Seyende das *Seyende* sey, erkannten wir als notwendig, dass es als selbstlos sein Selbst in  $A^0$  fand und durch dieses erst zum wirklichen Seyn, wenn auch nicht zu eigenem Seyn, erhoben wurde, das Seyn von ihm gleichsam als Lehen erhielt. Diess also ist das *Seyende* im Seyenden, das übrigens als das auch im Gedanken einzig Wirkliche selbst im Auseinandergehen der drei Potenzen nicht verloren gehen kann, da die Einheit schon vor der Zertrennung das *prius* war, das durch die nachfolgende nicht aufgehoben werden kann. Insofern beherrscht dieses im Seyenden *Seyende* immer noch die drei Ursachen auch in ihrer Zertrennung, nur hat es sie materiell nicht mehr in sich, sondern bloss ausser sich, erscheint aber eben desshalb jetzt als ihre immateriell gesetzte Einheit, als ihr immaterielles Band, aber nur erst, nachdem das Materielle (das in der Idee selbst noch immateriell) *als Materielles* hervorgetreten.

Und nun ist auch das Folgende leicht verständlich, wenn Schelling bemerkt, dass diese immaterielle Einheit erst damit jetzt aus ihrer Verborgenheit in der Idee gesetzt werde und als eine nicht verloren gehen könnende *erscheine*. „Und so kann auch,“ heisst es dann weiter (I. 401—402), „das, was an dem Seyenden das eigentlich und allein

*seyende* war, im Auseinanderweichen der Idee nicht untergehen, sondern ausgeschieden und ausgeschlossen von dem, was in der Idee das nicht seyende war ( $A^1$  nach Schelling'scher Bezeichnung), jetzt aber (auf seine Weise) seyend ( $B$  nach Schelling'scher Bezeichnung) geworden ist, erscheint es *in eigener Gestalt*, so dass es nicht mehr, wie in der Idee, bloss dem Wesen nach und potentiell das Seyende — *ist*, sondern auch als solches und demnach als Actus hervortritt, doch nicht so, dass es von dem, welchem es Actus (Ursache des Seyns) ist, sich trennen kann, sondern eben nur ist, um dieses zu seyn. Darin liegt auch sein ewiger Unterschied von Gott. Denn auf die Frage, *was* Gott ist, antworten wir zwar: er ist das Seyende. Aber *Er Selbst* ist nicht das Seyende (nach Schelling'scher Bezeichnung: *Er Selbst* ist nur  $A^0$ , nicht —  $A + A \pm A$ ), und weil alles Allgemeine oder *Was* in dem Seyenden enthalten, ist von ihm, wie er in Sich (in seinem reinen Selbst) ist, nicht mehr zu sagen, *was* er ist, sondern nur, *dass* er Ist (es ist eben dieses von allem Was unabhängige und trennbare Seyn, wohin die Wissenschaft will). Jenes aber, von dem wir eben reden, ist dadurch von Gott unterschieden, dass es zwar auch Actus ist, und gegen die bloss materiellen Ursachen, wie wir sie jetzt in höherem Fortschritt insgesamt nennen können, als ihr *Dass* sich verhält, aber auch nur als *ihr* Dass, nicht als sein eigenes, also auch nicht als von ihnen trennbares und in diesem Sinn für sich seyn könnendes, sondern als an sie gebundenes, auch jetzt, nachdem es aus der Verborgenheit hervorgetreten, nur *sie* seyn könnendes, *sie* begreifendes *Dass*."

Wir sind durch diese ganze bisherige Erklärung der *vierten Ursache* zugleich bis zu dem in ihr liegenden so überaus wichtigen und vielumfassenden Begriff dessen gekommen, was *Seele* heisst. Denn „für den Begriff eines Wesens, das Actus ist, aber nicht um selbst zu seyn, sondern um ein Anderes zu seyn, d. h. um diesem *Ursache des Seyns zu seyn*, für diesen Begriff hat die Sprache den treffenden Aus-

druck in dem Worte *Seele*, dessen Bedeutung eine von der des Worts Geist ganz verschiedene ist. Denn Geist ist vielmehr das von dem Seyenden (Materiellen) sich losreissen Könnende oder wirklich Losgerissene. Geist ist, was frei gegen das Seyende, es auch zertrennen kann; die Wissenschaft z. B. ist nicht ein Werk der Seele, sondern des Geistes.“ (I. 402.)

Insofern aber der Grundbegriff der vierten Ursache kein anderer ist, als — den drei übrigen, ihr als vorausgehend gedachten, relativ nicht seyenden (I. 400) Ursachen — Ursache des Seyns zu seyn und zwar dadurch sie zu seyn, dass sie das *zertrennte Seyende* zusammenhält, damit etwas entstehe: so ist nichts, wozu diese Ursache nicht mitwirkt, wenn sie gleich in das Gewordene nur in dem Verhältniss eintritt, als dieses ihr durchsichtig geworden. „Denn es selbst, dieses Vierte, ist nicht einem Theil des Seyenden, sondern dem ganzen Seyenden gleich, und kann daher in die Dinge als *Seele*, als sie *seyend*, nur in dem Maass eintreten, als diese das ganze Seyende in sich ausdrücken, das auf den tieferen Stufen den Werdens noch als zertrennt und zerrissen erscheint. Daher man wohl auf gewisse Weise sagen kann: alles sey beseelt, weil vermöge des Materiellen allein wahrhalt nichts ist; aber eigentlich gesagt wird es doch nur von organischen Wesen, weil die Seele hier auch *erscheint*. Aber in jeglichem Ding, soweit in ihm das *ganze Seyende* (also insbesondere auch die zwecksetzende Ursache) ist, wird nicht das Materielle, sondern das Immaterielle, *es selbst*, das eigentlich *seyende seyn*.“ (I. 407—8.) Wir stehen also hier wieder bei dem schon früher erklärten Begriffe des *Seyenden* im Seyenden, der aber jetzt einen bestimmteren Sinn dadurch gewonnen, dass dieses *Seyende* im Seyenden als die eigentliche *Seele* der Dinge nachgewiesen worden.

Sind nun die erste, zweite und dritte Ursache, sind diese drei Principe nur die allgemeine *Materie*, der Stoff alles Entstehenden, der Zeug, aus dem alles bereitet wird, die vierte Ursache aber das sie

*seyende* immaterielle Princip, ihre eigentliche *Seele*, so sind hiermit „von selbst die *beiden Abtheilungen der beseelten und unbeseelten Welt*, mit den vier Principien überhaupt die *ganze Ideenwelt* gegeben. Die Principe selbst sind einfach, *causae purae et ab omni concretione liberae*, aus ihrer Zusammensetzung aber entstehen *concreta*, und nach den verschiedenen möglichen Stellungen der Principe zueinander *verschiedene concreta*. Diese *concreta* werden die Ideen genannt, denn sie werden in einem nothwendigen Denken zwar, aber doch im reinen Denken gebildet.“ (I. 410—11.)

Was Schelling hier im Auge hat, was er erklären will, ist also nichts anderes, als die Möglichkeit einer Weltentstehung überhaupt durch Aufzeigung der alles Werden bedingenden reinen Ursachen. Aber da diese Ursachen selbst nur erst im blossen Denken, obschon als nothwendige gewonnen sind, so kann auch die aus ihrem Zusammenwirken entstehende Welt noch nicht die wirkliche, sondern nur erst die intelligible, die Ideenwelt seyn, und es wird sich also in dieser noch um keine concreten und individuellen Dinge, wie sie in der wirklichen Welt vorhanden, sondern nur um die ihr zu Grunde liegenden Ideen und zwar zunächst darum handeln, wie aus diesen Ideen die intelligible Welt entstehen könne, ja in einem nothwendigen Denken entstehen müsse. Und zu diesem Behufe sucht nun Schelling (I. 411 ff.) zu zeigen, wie in der ganzen Stufenfolge dieser intelligiblen Welt es die Natur jeder Idee sey, ihre Erfüllung in der nächst höhern, und was in dieser als Wirklichkeit ist, in sich als blosse Möglichkeit zu haben. Denn in der ganzen aufsteigenden Folge bekenne sich ein jedes als nicht um seiner selbst willen seyendes eben dadurch, dass es sich, d. h. sein Selbstseyn, in einem Höheren aufhebe. Ja man könne sagen: es sey jedem in dieser Folge ein Gefühl der Eitelkeit seines für-sich-Seyns eingepägt, und mit diesem ein Verlangen, das um seiner selbst willen Seyende, das allein auch das durch sich selbst Wirkliche ist, zu erreichen, in diesem selbst zur Wirklichkeit zu gelangen, eines ewigen Be-

standes theilhaftig zu werden. „Dieses durch sich selbst Ewige,“ sagt Schelling, „ist jedoch nicht die Seele; denn diese, obgleich immaterieller Natur, behält ihr Verhältniss zum Materiellen, und ist nur in Bezug zu diesem, dem nicht für sich seyenden, sie ist nur als Entelechie desselben etwas, daher auch ihr nicht bestimmt ist, für sich zu seyn.“ (I. 412.)

Also auch mit der *vierten Ursache* — der *Seele* — ist noch nicht erreicht, was wir eigentlich wollen. Durch das Zusammenwirken der vier Principe sind wir wohl im Stande, die Ideenwelt zu erklären, aber am Ende des stufenweisen Fortschritts, den wir in dieser verfolgen, erkennen wir die Nöthigung, einen neuen Schritt über die Ideenwelt hinaus zu versuchen, da uns ihr letztes Resultat schlechterdings noch nicht genügen kann. Denn „alles Werdende verlangt nach dem, was weder als Möglichkeit, noch wie die Seele als Wirklichkeit von etwas andrem, und schon darum schlechthin für sich und von allem andren abgesondert Ist, das darum auch nicht mehr Princip in dem Sinn, wie die bisher sogenannten, d. h. Allgemeines, sondern absolutes Einzelwesen ist, und als solches reine, ungemischte, alles Potentielle ausschliessende Wirklichkeit, nicht Entelechie, sondern reine Energie, und nicht mehr bloss das Immaterielle, wie die Seele, sondern das Uebermaterielle. Nach diesem also, welches für sich selber des Werdenden nicht bedarf, weder um wirklich noch auch nur um wirklicher (*Compar.*) zu seyn, das demnach gleichgültig und selber unbewegt gegen dasselbe sich verhält, nach diesem bewegt sich alles Werdende nicht wissend oder wollend, sondern seiner *Natur* nach, also ewiger Weise.“ (I. 412.)

Aber von wo aus wird dieser Uebergang zu dem durch sich selbst Wirklichen möglich seyn, oder mit anderen Worten, auf welcher Stufe innerhalb der Ideenwelt wird die *Seele* im Stande seyn, sich zum *Geiste* zu erheben? Denn dieser allein ist frei gegen das Seyende und diesem gegenüber nicht mehr bloss das Immaterielle, wie die Seele, son-

dern das Uebermaterielle, nicht Entelechie, sondern reine Energie. Auf diese zwar nicht von Schelling selbst, sondern von uns (lediglich zur grösseren Präcisirung des Nachfolgenden) gestellte Frage antworten wir mit den hierauf bezüglichen Worten: „Wenn nun aber (in Folge der unwillkürlichen Bewegung alles Werdenden nach dem durch sich selbst Wirklichen) allen Dingen und selbst allen Seelen der Zusammenhang mit dem Ewigen nur ein vermittelter ist, Eine wird doch unter diesen seyn die vollkommenste von allen, d. h. in der *ganz* ist, was in den andern nur theilweise, der das Verhältniss zu dem durch sich selbst Ewigen nicht mehr durch andres vermittelt ist, die dieses Ueberschwengliche unmittelbar berührt und ohne Zweifel das Mittelglied ist, durch welches das Materielle sich in's Uebermaterielle, die Welt des Werdens (das aus dem relativ nicht Seyenden Hervorgehende) in's Ewige aufzuheben bestimmt ist.“ (I. 412—413.) . . . . „Dieses im Denken Letzte kann *Weltseele* heissen, weil es dem *gesamten* zertrennten Seyn selbst unzertrennbar gegenüber steht, als *entstanden* vorgestellt werden, weil mit der Zertrennung erst gesetzt und vor dieser gar nicht wahrzunehmen; *Seele* jedoch ist es nicht *in* der Ausschliessung vom Materiellen, sondern in dem Verhältniss, als letzteres ihm wieder gleich und durchsichtig geworden.“ (I. 415.) . . . . „In das Letzte aber, in das Materielle, von dem wir sagten, dass es wieder ist, wie das Seyende in der Idee, in dieses wird das ursprünglich Immaterielle nicht theilweise, sondern ganz eintreten, und es *so seyn*, wie Gott das ursprünglich Seyende in der Idee war, und nicht als blosses Abbild, sondern als Gleich- und Ebenbild wird es sich darum zu Gott verhalten. In diesem nun, in dem wiedergebrachten Seyenden, also in der Seele desselben, in der Seele, die erst eigentlich so zu nennen, die auch allein *Princip* ist — die vorausgehenden sind es nicht — in dieser Seele also hat alles Vorausgewordene sein Ziel, erst eigentlich das *Seyn*, und demnach wird sie zu dem *gesamten* Seyenden sich verhalten, wie Gott zu dem ursprünglich Seyenden sich verhielt, sie wird jenem statt Gottes (*instar Dei*)

seyn.“ . . . . „Wurde, was *erster* Weise das Seyende *ist* — es *ist* in dem bereits hinlänglich erklärten prägnanten Sinn — durch  $A^0$  ausgedrückt, so werden wir, was abgeleiteter Weise sich ebenso zu dem Seyenden verhält, zur Unterscheidung von jenem durch  $a^0$  bezeichnen dürfen.“ (I. 416—417.)

„Damit,“ sagt Schelling (I. 413—414), „sind wir denn erst zum vollkommenen Begriff der Ideenwelt gelangt, die ein nothwendiges Ziel der Vernunftwissenschaft ist.“ . . . . „Aber doch nie als letztes Ziel auch selbst der Vernunftwissenschaft lässt die Ideenlehre sich ansehen.“ . . . . „Denn das letzte Ziel der Vernunftwissenschaft ist, den Gott frei vom Seyenden, in völliger Abgeschiedenheit und für sich zu haben.“ Wir haben ihn aber aus *dem* Grunde noch nicht ganz frei vom Seyenden und völlig für sich, weil „die Welt, zu der wir fortgeschritten sind, nur eine von Gott verschiedene, nicht geschiedene, aussergöttlich im ideellen, nicht im reellen Sinn, *existentia praeterdivina*, nicht *extradivina* ist.“ Denn solange — diess soll damit gesagt seyn — Gott und Welt in unserem Denken nicht also auseinandertreten, dass Gott nicht bloss der ideal-aussergöttlichen Welt gegenüber frei, d. h. für sich ist, sondern auch der real-aussergöttlichen Welt gegenüber also gedacht werden kann, solange haben wir ihn nicht als absolutes, d. h. als das über alles siegreiche und damit vom Seyenden völlig freie Princip begriffen. Bis zur ersten nun, nämlich idealen Abscheidung des Principis von dem Seyenden sind wir durch den Process, in welchem die Ideenwelt entstand, gelangt. (I. 489.) Denn mit der Seele, in welcher alles Vorausgewordene sein Ziel hat (I. 417), mit dem Princip  $a^0$  „ist dem Intelligiblen (der Idee) für sich ein Abschluss gegeben, und Gott über dieses und also auch über das blosse Denken hinausgerückt.“ (I. 414.) Womit nur gesagt seyn soll, dass am Schlusspunkte der Ideenwelt sich die nothwendige Unterscheidung zwischen  $a^0$  und  $A^0$  schon daraus ergibt, dass das Letztere (Gott) als das schlechthin Wesen- oder Ideen-

freie in sich selbst nichts Allgemeines (kein *Was*), sondern alles Denken übertreffende Wirklichkeit ist. (I. 314.) Wir wollen aber Gott in diesem Sinn nur darum *als* Princip und mithin frei vom Seyenden, als an und vor sich Seyenden, damit wir in ihm ein *Prius* besitzen, dem nichts, also das Seyende weder in der blossen Abstraction, noch als aussergöttliche Welt im ideellen oder reellen Sinn, voraus zu denken, da Gott Herr der Potenzen nur dann ist, wenn er nicht an diese gebunden, sie also nicht vor sich, sondern *nach* sich (III. 243) und damit als sein mögliches *Posterius* gleichsam in der Hand hat.

Jenes Letzte im Denken ( $a^0$ ) konnte Gott scheinen. (I. 414.) Aber es steht vielmehr nur in der Mitte zwischen dem Seyenden (dem zertrennbaren Wesen — den drei Ursachen) und der absolut sich selbst gleichen Substanz ( $A^0$ ), wodurch ihm ein doppeltes Verhältniss erwächst — zu dem Seyenden und zu Gott. Gott *ist* das Seyende; aber auch die Seele — nicht die Seele überhaupt, sondern die bestimmte ( $a^0$ ), die wir jetzt allein so nennen, *ist* das Seyende, und hierin liegt ihre Gleichheit und ist jenes Verhältniss der Seele zu Gott begründet, wodurch sie fähig ist, ihn zu berühren und so allem andern das Seyn in ihm zu vermitteln. Aber der grosse Unterschied zwischen beiden ist dieser, dass Gott *erster* Weise, die Seele nur *zweiter* Weise das Seyende *ist*, und also ihre Gleichheit eine nur *materielle*, nur wesentliche ist, d. h. dass die Seele nur ist, *was* Gott ist, aber nicht *wie* Gott. „Denn Gott *ist* das Seyende, aber er hat gegen dasselbe noch ein *eignes* Seyn, ein Seyn, das er hat auch ohne das Seyende . . . . Aber nicht ebenso hat die Seele, die das Seyende ist, ein *eignes* Seyn, ihr Seyn besteht nur eben darin, das Seyende zu seyn. Nur so ist sie *Seele*; ihr ursprüngliches Verhältniss ist, das Seyende zu seyn ohne Rückkehr auf sich selbst; nicht selbst zu seyn, sondern nur das Seyende zu seyn.“ (I. 415—419.)

Damit aber wäre für die Vernunftwissenschaft ein völliger Stillstand

gegeben und wir kämen nicht über die Ideenwelt hinaus, wenn das Verhältniss der Seele zu dem Seyenden, das sie *ist*, ihr einziges und also die Seele nur reiner Actus wäre. Denn wo keine Potenz, da ist auch keine Bewegung und damit jeder Fortgang ganz unmöglich. (I. 418.) Wir können aber nun einmal mit der bloss intelligiblen oder ideal-aussergöttlichen Welt uns schlechterdings nicht begnügen, wir wollen auch die Entstehung der real-aussergöttlichen Welt zum Begriffe bringen. Zwar mit der „Frage der *Wirklichkeit* dieser Welt“ hat sich die reine Vernunftwissenschaft nicht zu beschäftigen, „nimmer aber kann sie die ihrer Möglichkeit von sich abweisen, und wie früher stets, wird auch hier im zuletzt Gefundenen das Mittel des weiteren Fortschreitens sich entdecken. Enthielt das im Denken Erste (— A) die Möglichkeit der ideal-aussergöttlichen Welt, so wird das im Denken *Letzte* (a<sup>0</sup>) die Potenz des real-aussergöttlichen Seyns enthalten müssen.“ (I. 414.) „Die Seele nämlich ist nur *was* Gott, aber eben dadurch hat sie ein Verhältniss zu Gott. Denn „sie ist *was* Gott“ heisst: sie ist *potentia* Gott, also auch *im Verhältniss zu Gott* blosser Potenz (*potentia pura*) und, weil diese nichts Ausschliessendes hat, fähig ihn zu berühren und so allem andren das Seyn zu vermitteln. Wäre die Ideenwelt, das ich so sage, das letzte Wort in der Philosophie, so müsste dieses Vermittelnde selbst unbeweglich seyn. Aber für die Seele, die an ihrem Verhältniss zu dem Seyenden zugleich einen von Gott unabhängigen Standpunkt hat, liegt eben in dem gegen Gott Potenz seyn die Möglichkeit, in diesem durch die Natur Gottes ihr auferlegten Gesetz der Anlass, gegen Gott Actus zu seyn, sich über das Materielle zu erheben, um ihm gleich, abgesondert und für sich, also *wie* Gott zu seyn.“ (I. 418 — 19.) Damit ist also gesagt: Das Princip a<sup>0</sup>, die Seele, ist nur gegen das Materielle, das Seyende, das sie *ist*, *actus*, nicht aber gegen Gott. Gegen diesen ist sie selbst nur Potenz und kann als solche sich actualisiren, d. h. *a potentia ad actum* übergehen, was sie ohne diese Potenz nicht vermöchte.

Es liegen also zwei Möglichkeiten in dieser Seele (in  $a^0$ ) oder „ein doppelter Wille (zwei Menschen).“ (I. 419.) „Zwei Menschen“ — insofern der eine nur erst der intelligiblen Welt angehört und also der ideale Mensch, der Urmensch ist, wie ihn Schelling zwar nicht hier, aber anderwärts also genannt, der andre dagegen der real-aussergöttlichen Welt angehört. „Nach dem einen Willen hält sich  $a^0$  gegen Gott als Potenz, die Seele wird die Seele, die sie seyn soll, d. h. die das Göttliche berührt und allem andern den Eingang in das göttliche Seyn vermittelt; nach dem andern Willen versagt sich die Seele Gott, entzieht sich der Vermittlung, und ist nicht nur selbst die ihr Ziel verfehlende Seele, sondern macht, dass auch alles andre hinter dem Ziel zurückbleibt.“ (I. 419.)

„Wir nehmen nun an,“ sagt Schelling, „es geschehe dieser Schritt aus der Ideenwelt hinaus.“ (I. 419.) ... „Mit diesem Schritt aber ändert sich auch der Charakter der Wissenschaft, indem ausser dem, was noch immer durch reines Denken als Möglichkeit gefunden wird, eine Wirklichkeit da ist, die ausser dem Denken ist und diesem von nun an parallel geht und ihm zur Probe und Bestätigung dient.“ (I. 421.) Es ist diess, wie es an einer späteren Stelle (I. 565—66) heisst, die der „letzten Krisis der Vernunftwissenschaft“ vorausgehende „erste Krisis,“ die darin besteht, „dass das *Ich* aus der Idee ausgestossen wird, womit zwar der Charakter der Vernunftwissenschaft sich ändert, sie selbst aber bleibt.“ Ihre letzte Krisis aber besteht in der „Ausstossung  $A^0$ 's aus der Vernunft“ durch jenen „Willen, der verlangt, dass Gott nicht blosse Idee sey,“ womit „die Vernunftwissenschaft selbst verlassen wird.“ „Der Uebergang“ aber von der Ideenwelt zur real-aussergöttlichen Welt „kann auch hier nur ein *Wollen* seyn, gleich jenem ersten, mit dem uns Natur (eine Folge von Dingen) überhaupt anfing, aber ein Wollen, das von jenem ganz verschieden zu denken; denn weil hier nicht ein an sich nicht Seyendes, dem es nur *natürlich* ist in das Seyn sich zu erheben, sondern etwas, das an sich Actus und dem vielmehr Potentialität angemu-

thet ist, aus der Potenz hervortritt, kann das Wollen nur *That, reine That* seyn; im Verhältniss zu der Seele aber, die das letzte nur noch gegen Gott *Materielle*, an sich aber *Immaterielle* ist, demnach als das *Immaterielle* des *Immateriellen* wird dieses Wollen nicht wieder Seele, sondern nur *Geist* zu nennen seyn. Denn mit diesem Wort drücken wir allein das von aller Materie Freie aus, das nicht eine *chose qui pense*, wie Descartes die Seele genannt hat, in dem vielmehr überhaupt nichts von einem *Was*, das reines *Dass* ist, ohne alle Potenz, das somit in der *That wie Gott* ist; ein völlig Neues, etwas das zuvor schlechthin nicht war, ein rein Entstandenes, das doch ewigen Ursprungs ist, weil es keinen Anfang *hat*, sondern sein selbst Anfang ist, *seine eigne That*, Ursache seiner selbst in einem ganz andern Sinu, 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.“ (I. 419—20.) . . . . „Princip des aussergöttlichen Seyns kann in der *That* nur seyn, was = Gott, etwas das ausser Gott (*praeter Deum*) ein zweites Princip ist, wie Er Princip ist.“ (I. 421.)

Von jetzt an haben „wir es weder mehr mit den reinen Principen, dem Inbegriff der Idee, noch mit dem zu thun, was aus den Principen allein entstehen konnte, nämlich der intelligibeln Welt, sondern mit dem, worin die Ideenwelt überschritten und eine (real) aussergöttliche Welt erreicht ist.“ (I. 421—22.) Denn (wir erlauben uns, eine diess näher erklärende Stelle aus der positiven Philosophie hier anzureihen) „bis hieher war überall kein aussergöttliches Seyn (im Sinne von *extra*), alles war bis dahin noch in Gott beschlossen.“ . . . . „Die bis jetzt begriffene Schöpfung ist durchaus nur eine immanente, innergöttliche, die nachher gegen die menschlich gesetzte wirklich ideal wird. Gott geht in der Schöpfung zwar über sein unvordenkliches Seyn hinaus, aber er hält das gesammte, damit entstandene Seyn in sich beschlossen. Soweit ist die Immanenz der Dinge in Gott schlechterdings zu behaupten. Da-

gegen *können* wir diese Welt, in der *wir* uns befinden, nur für eine aussergöttliche erkennen, ja wir müssen sogar verlangen, dass sie uns als eine aussergöttliche *begreiflich* werde.“ (III. 353.) Diess wird aber nur dann gelingen, wenn wir „jenes aussergöttliche Seyn durch eine von Gott unabhängige, wenn gleich ursprünglich von ihm selbst hervorgebrachte Ursache erklären können.“ (III. 354.)

Die Vernunftwissenschaft darf aber die Linie, welche ihr vorgezeichnet ist, auch bei ihrem Schritt in die (real) aussergöttliche Welt nicht verlassen, sondern hat lediglich ihr Geschäft fortzusetzen, welches darin besteht, alles hervorzuziehen, was im Seyenden als Möglichkeit verborgen ist, um nach Erschöpfung aller Möglichkeit zu dem zu kommen, was das durch sich selbst Wirkliche ist. Denn indem sie die Möglichkeit der aussergöttlichen Welt in der intelligibeln erkennt, bekommt sie die Aufgabe, auch dieser aussergöttlichen Welt durch ihre Stufen hindurch zu folgen. (I. 421—22.)

Der Schelling'schen Entwicklung auch noch auf dieses neue Gebiet zu folgen, liegt jedoch ausser unserer gegenwärtigen Absicht und würde uns hier offenbar zu weit führen. Ohnehin auch ist nicht zu verkennen, dass dieser letzte Theil der rein rationalen Philosophie noch nicht nach allen Seiten hin ausgeführt, und die Lösung seiner Aufgaben mehrentheils nur erst in den Grundzügen angedeutet ist. Wie denn auch Schelling selbst des öfters von dem weiten Wege spricht, der noch vor ihm liege und der zu langes Verweilen beim Einzelnen verbiete, und einmal insbesondere (I. 512) die Hoffnung äussert, dass die von ihm mehr nur angedeuteten als entwickelten Ansichten bei ihrer späteren Würdigung vielleicht eine noch glänzendere Ausführung finden würden, als er ihnen zu geben im Stande gewesen.

Uebrigens mag es jetzt, nachdem wir bis zu dem Abschluss der Lehre von der *Ideenwelt* gelangt, nicht überflüssig seyn, noch vor zwei

Missverständnissen in Ansehung dieser aus den vier Principen entstandenen Welt zu warnen, die Schelling, wie wir wissen, auch die intelligible, die ideal-aussergöttliche oder (im Gegensatze zur real-aussergöttlichen) die innergöttliche nennt. Das eine dieser Missverständnisse wäre, wenn man die intelligible Welt, insofern wir nur im reinen Denken zu ihrem Begriff gelangt sind, als eine auch nur im Denken oder abstracter Weise vorhandene und deshalb völlig unwesenhafte (I. 428) sich vorstellen wollte. Denn wenn sie auch vorläufig — in der reinen Vernunftwissenschaft — nur erst in unserm Denken und zwar nicht bloss ihrer Möglichkeit nach, sondern mit Nothwendigkeit — nach ihren gar nicht *nicht* zu denkenden Momenten — (vergl. I. 304.) gesetzt ist, so hätte sie doch auch für dieses unser Denken keine wahre Bedeutung, wenn nicht, die Existenz einer aussergöttlichen Welt vorausgesetzt, die ihr zu Grunde liegende und sie allein erklären könnende innergöttliche Welt durch Ursachen entstände, denen ein Princip wirklich Ursache des Seyns ist, und sie selbst hierdurch zur (innerhalb der blossen Vernunftwissenschaft freilich nur erst hypothetischen) Wirklichkeit gelangte. Nur darf diese Wesenhaftigkeit oder ursprüngliche Wirklichkeit — und diess ist der zweite mögliche Missverstand — nicht in dem Sinn genommen werden, in welchem wir die gegenwärtige, die aussergöttliche Welt eine wirkliche nennen. Denn im Gegensatz zu dieser — dem materiellen, aus concreten Dingen bestehenden Universum — ist jene ganz „noch die Welt der reinen Potenzen und in so fern noch immer eine rein geistige Welt.“ (II. 91.) Und die Materialität, an welche die Seele (a<sup>0</sup>) als deren immaterielles Princip in der intelligiblen Welt gebunden, ist eine „bloss metaphysische,“ nicht die „physische,“ welche jene „zu ihrer Voraussetzung hat“ (I. 493) und als „eine zufällige, zugezogene“ erst entsteht, „wenn an der Stelle, wo die Seele ist, das sich selbst Setzende, also selbst- oder für-sich-Seyende sich erhebt,“ womit „das allgemeine Zeichen zum für-sich-Seyn gegeben ist, das ausser sich Gesetzte nun in sich zurücktritt und ein jedes auf je-

der Stufe in's Materielle, über das es erhoben werden sollte und gewissermassen schon durch die Bewegung erhoben war, zurücksinkt" (I. 422), zugleich aber in dieser rückgängigen Bewegung ebenso beständig der Gegenwirkung der vier Principe, dem immanenten Schaffen der auch im Materiellen nicht untergehen könnenden *Idee* unterworfen ist. (I. 426.) Denn blosser Materialität ist weder schon „*Ausdehnung*, die nächste Stufe nach der reinen Materialität“ (I. 427), noch schon „*Körperlichkeit*“ (I. 424), die „sich nicht vom Materiellen als solchem (das nicht, wie das Körperliche, bereits ein Verhältniss zum Denken, sondern nur einen Bezug zur Empfindung hat) herschreibt, sondern von den Principen und der im Materiellen fortwirkenden Idee, die selbst nur eine Verbindung der Principe ist.“ (I. 432.) Ueberhaupt „unterscheidet nicht schon die Zusammengesetztheit im Allgemeinen das Materielle vom Immateriellen;“ denn „auch in der intelligiblen Welt gab es *composita*,“ wie auch die „platonischen Ideen“ nicht für „*einfache Wahrheiten* oder gar einfache Qualitäten“ zu halten sind, und „diese intelligiblen *concreta*, welche die *composita* der reinen Ursachen oder Principe waren,“ sind von den „materiell concreten oder sinnenfälligen Dingen“ ganz und gar verschieden. (I. 423—24.) „In der Ideenwelt war auch noch keine gegenseitige Ausschliessung,“ wie in der Welt des Fürsichseyns. „In der intelligibeln Welt war jedem vorausgehenden Momente bestimmt, einem folgenden Raum zu geben und von ihm aufgenommen zu werden bis zum letzten, worein alles aufgehen sollte. Hier war also kein Raum (wie der sinnliche), den jedes *für sich* mit Ausschliessung alles andern hatte, sondern nur ein untheilbares Seyn, so zu sagen nur Ein Punkt, aber in dem doch intelligibler Weise alles begriffen und an seiner Stelle war.“ . . . . „In dieser intelligibeln Welt hat jedes Wesen seinen ihm mit Nothwendigkeit zukommenden Ort, aber es ist nicht der Raum, der seine Stelle bestimmt, sondern die Zeit. Jener intelligible Raum ist ein Organismus von Zeiten, und diese innere, durch und durch organische Zeit ist die wahre Zeit; die äussere, welche dadurch entsteht, dass ein

Ding ausser seinem wahren Wo und nicht an der Stelle ist, da es bleiben kann, hat man mit Recht die Nacheiferin der wahren (*aemula aeternitatis*), nämlich jenes intelligiblen Organismus der Zeiten genannt, den man sich ja auch allein unter der Ewigkeit denken kann. Denn sie führt alles und jedes wieder an seine Stelle und den ihm gebührenden Ort.“ (I. 428—29.) Und auch der Mensch in der Idee, in der intelligiblen Welt, jenes Princip a<sup>0</sup>, woraus der Mensch in der sinnlichen Welt geschöpft und genommen ist und das, weil es *dem ganzen Seyenden* gleich ist, auch alle vermöge desselben möglichen Stufen und Unterschiede in sich, nur in eminenter Potentialität enthält, so dass, wenn es zur Verwirklichung dieser Möglichkeiten kommt, hier wie in einer zweiten und allerdings höhern Welt, alle Stufen des Seyns, von der niedrigsten bis zur höchsten, erscheinen müssen (I. 528—29), — auch dieser Eine Mensch, der in uns allen lebt, war ursprünglich ausser und über aller Materialität, im reinen, geistigen Centrum und fiel erst in seinem Heraustritt aus diesem dem materiellen Process, über den er in der Schöpfung erhoben worden, anheim (III. 455), von wo an sich die grosse Krisis, die Scheidung des menschlichen von dem göttlichen Willen, der materiellen von der intelligiblen Welt herleitet. (I. 500.)

Aber „das Wollen, das für uns der Anfang einer andern, ausser der Idee gesetzten Welt ist, ist ein rein sich selbst entspringendes, *sein selbst Ursache* in einem ganz andern Sinn, als Spinoza diess von der allgemeinen Substanz gesagt hat; denn man kann von ihm nur sagen, dass es Ist, nicht dass es nothwendig Ist.“ (I. 464.) . . . . Es ist *ausser* den vier Principen und hat mit keinem derselben etwas gemein. Insofern ist es in jedem Betracht ein *Neues*, es ist das, was wir *Geist* nennen. Er ist ein Neues, weil er ebenso wenig etwas hat, aus dem er mit Nothwendigkeit folgte, also, wenn er ist, rein *aus sich selbst* ist, und darum auch nur sich, d. h. nichts Allgemeines in sich hat, sondern wo er ist, *nur für sich* und *einzel*n ist, wie Gott einzeln ist. Eben so

ist er *seiner Natur nach* ewig, da sein Wirken ein ewiges und, weil von keinem Vorher abhängig, *immer* absolut anfangendes ist. Er hat 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 Ueber-treffende. (I. 459—60. 468.)

Wenn nun aber dieser Geist, d. h. das sich selbst Wollen „in der Seele sich erhebt, 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,“ dann ist die „Seele, in welcher das Wollen sich erhoben, nicht mehr der Seele in der Idee gleich, sie wird *durch* jenes Wollen zur individuellen, denn dieses Wollen eben *ist* das Individuelle in ihr. 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 den 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.“ (I. 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 intelligibeln habe. Der Mensch liegt als Möglichkeit, d. h. als Idee, in der Seele, von welcher wir sagten,

dass *sie* dem *ganzen* Seyenden 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.“ (I. 528.)

„Dieses Ergebniss ist *subjektiver Idealismus* zu nennen, subjektiver weil er die Welt in der Idee, die Welt als intelligible voraussetzt, gerade wie *Kant's* Idealismus eine Welt der *Dinge an sich*, freilich als nicht bloss menschlicher Erkenntniss, sondern auch menschlichem Denken unzugänglich, voraussetzte — nicht (bodenloser) Idealismus im Sinn von *Fichte*, der das Ich zum absoluten, schlechterdings nichts voraussetzenden Princip machte, womit in der That aller Vernunft- oder intelligible Zusammenhang der Dinge aufgehoben war.“ (464 — 65.)

. . . . „Seit den Zeiten des Alterthums hat der philosophische Geist keine Eroberung gemacht, die sich der des Idealismus vergleichen liesse, wie dieser von Kant zuerst eingeleitet wurde. Aber zu deren Ausführung gehörte nothwendig *Fichte's* Wort: „Dasjenige, dessen Wesen und Seyn bloss darin besteht, dass es sich selbst setzt, ist das Ich; so wie es *sich setzt*, *ist es*, und so wie es *ist*, *setzt es sich*;“ und es scheint uns *Fichte's* Bedeutung in der Geschichte der Philosophie wäre gross genug, wenn sich seine Mission auch bloss darauf beschränkt hätte diess auszusprechen, wenn, was er hinzugehan, zwar immer die subjektive Energie seines Geistes bezeugt, aber zu der Sache nichts hinzugehan hätte. Es ist nicht zu verwundern, dass der deutsche Geist, dem diese Wissenserweiterung vorbehalten war, sich nicht sogleich in

sie zu finden wusste, dass seit Kant mehr als Ein Menschenalter vergehen musste, ehe sie zu ihrer definitiven Herstellung gelangte. Es liegt in dem Idealismus selbst etwas Weltveränderndes, und seine Wirkungen werden sich noch über die unmittelbare Aufgabe der Philosophie hinaus erstrecken.“ (I. 466.)

Und an einer späteren Stelle, wo Schelling im Vorbeigehen auf jene „Gestalt von ewiger Bedeutung, die uns das griechische Alterthum überliefert hat,“ zu sprechen kommt, — auf *Prometheus*, dessen „Wille dem Göttlichen (Zeus) gegenüber selbst ein unüberwindlicher,“ ein „Gegengöttliches“ ist, und der „jenem Princip der Menschheit“ entspricht, das der *Geist* genannt worden, — an dieser Stelle begegnen wir den ebenfalls noch hierher gehörigen Worten: „Gehen wir von hier nicht hinweg, ohne Kant's Andenken zu feiern, dem wir es verdanken, mit solcher Bestimmtheit zu sprechen von einer nicht in das gegenwärtige Bewusstseyn hereinfließenden, 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 ebensowohl 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 die Menge entfremdete, deren Zustimmung eine Zeit lang seinen Namen zu einem populären gemacht hatte.“ (I. 483.)

Noch übrig, den so überaus bedeutungsvollen *Anschluss der Schelling'schen Potenzen- oder Principienlehre an die damit parallel laufenden platonischen und aristotelischen Lehren* in Kürze aufzuzeigen. Vorausgegangen, sagt Schelling (I. 391), wenn nicht in der Begründung, doch in der allgemeinen Erkenntniss der drei Ursachen (B, A<sup>2</sup>, A<sup>3</sup>)

seyen ihm die Philosophen (Platon und Aristoteles), denen er in der ganzen bisherigen Untersuchung als Leitsternen gefolgt.

Zuvörderst nun sey zu vergleichen dem für sich schranken- und fassungslosen Seyn (B) das Unbegrenzte (*ἄπειρον*), welches dem *Platon* die Materie und Unterlage nicht erst der sinnlich wahrnehmbaren Dinge, sondern selbst der Urbilder und Ideen sey. Zwar nenne Platon dieses Princip, das ganz dem entspreche, was seit Aristoteles Materie (als *πρῶτον ὑποκείμενον*, aus welchem alles wird) genannt wird, nicht selbst Materie, aber dass dieses Wesen nicht allein den sinnlich wahrnehmbaren Dingen, sondern schon den Ideen zu Grunde liege, habe *Brandis* durch Zeugnisse von höchster Glaubwürdigkeit und unverwerflicher Autorität erwiesen. (I. 423.) Dabei müsse man sich zugleich klar machen, dass die wirklichen Dinge sich von den Urbildern nicht durch das *Was*, sondern nur durch das *Dass* unterscheiden können, und demnach die Elemente der Dinge keine andern seyn können, als die auch Elemente der Ideen sind. Womit Schelling nur sagen will, dass wohl das Princip beider Welten, der intelligiblen wie der sinnlichen, ein verschiedenes — ein göttliches und gegengöttliches — ist, die drei Ursachen aber, aus deren Zusammenwirken mit dem einen oder andern Princip die beiden Welten entstehen, dieselben — das Seyende — sind. Dieses Seyende nun, fügt Schelling hinzu, sey im wörtlichen Verstand die göttliche *Idea*, in dieser aber sey mit dem das göttliche Seyn überschreiten könnenden Princip eine Unendlichkeit verschiedener Stellungen der Elemente gegeneinander gegeben, welche ebenso viele Bilder (*ἰδέαι*) der ursprünglichen Einheit seyn werden; und es werde sonach das Princip des Unbegrenzten, wie es Platon nennt, die ideale Voraussetzung aller dieser Ideen seyn. (I. 391–93.)

Dem an sich Grenzenlosen, aber eben darum der Begrenzung Bedürftigen und Unterliegenden setze Platon unmittelbar entgegen die Grenze (*πέρας*), oder wie man es unstreitig nennen dürfe, das Begrenzende,

Grenze Setzende, das dadurch auch Ursache der Erkennbarkeit und also auch der Sichtbarkeit dem an sich Grenzenlosen sey. Diese Ursache sey aber nicht eine dem Gewordenen äusserlich bleibende, sondern ihm fortwährend inwohnende. Dieses zweite nothwendige Element, über das der *Philebos*, der Kern platonischer Weisheit, vollkommenen Aufschluss gebe, dem aber der *Sophistes*, dieser wahre Weihegesang zu höherer Wissenschaft, vorausgehen möge, — dieses zweite Element ( $A^2$ ) sey das, welches in das erste Zahl und Maass setze, Zeiten und Bewegungen regle, das für sich selbst keiner Ordnung und Einstimmigkeit fähige, ja ihr widerstrebende zur Ordnung bringe und aus dem Widerspruch mit sich selbst setze. (I. 393.)

Aber auch zum Dritten nach den beiden ersten Ursachen, die bei Platon zu erkennen, gehe derselbe fort. Dieses sey ihm jedoch nicht ein Princip oder eine Ursache, sondern das aus den beiden ersten Erzeugte ( $\tau\acute{o} \tau\acute{o}\upsilon\tau\omega\nu \acute{\epsilon}\chi\gamma\omicron\nu\omicron\nu$ ), das schon eine gemischte und gewordene Natur ( $\mu\iota\chi\tau\acute{\eta} \kappa\alpha\iota \gamma\epsilon\gamma\epsilon\nu\nu\eta\mu\acute{\epsilon}\nu\eta \omicron\upsilon\sigma\iota\acute{\alpha}$ ) sey. Ein anderes, beiden Gemeinsames scheine er nicht zu kennen. Von diesem Dritten gehe er jedoch dann sogleich zu dem Vierten fort, welchem allein er den Namen der „Ursache“ vorbehalte, zu der also die beiden ersten ein bloss werkzeugliches Verhältniss haben. Aber ein Drittes, das selbst auch Ursache und seiner Natur nach einfach, nichts Zusammengesetztes (Concretes) ist, werde schon zur begrifflichen Vollständigkeit gefordert, welcher man in allem nachzustreben gleichsam sich genöthigt fühle. (I. 394.) Der von Schelling hieran geknüpfte nähere Nachweis, wesshalb zum Begreifen eines Werdens durchaus ein Drittes erforderlich sey, das nicht ein selbst Gewordenes, sondern das selbst *Ursache* und zwar massgebende und zwecksetzende Ursache ist, indem weder dem Princip B, noch  $A^2$  bestimmt ist, zu bleiben, jedem von beiden bestimmt ist, vom Schauplatz abzutreten, und das zweite Princip das erste, das ausser sich Seyende nicht als solches aufheben kann, ohne voraus eines zu

haben, das es an die Stelle des in's nicht Seyn zurückgetretenen setzen kann, und dieses eben das Dritte ( $A^3$ ) ist, durch welches demnach alles Werden beschlossen und gleichsam besiegelt wird, — diese ganze Exposition mag an Ort und Stelle (I. S. 394—97) nachgesehen werden.

Ueber die den drei Principen entsprechenden drei Ursachen bei *Aristoteles* fasst sich Schelling in seiner „Darstellung der rein rationalen Philosophie“ nur kurz und bemerkt zunächst in Beziehung auf das bei Platon nicht genügende Dritte, dass man dem *Aristoteles* einen Vorzug vor Platon darin zugestehen müsse, dass er dieses Dritte als Ursache, und zwar als das, um dessen willen ( $\text{οὐ ἐνεκα}$ ) alles andere werde, und demnach als Endursache aufgestellt. Nur weil er diese Ursache bloss äusserlich bestimme und mehr aus Erfahrung, als aus Gedankennothwendigkeit aufgenommen, sey er später in Verlegenheit, sie von der vierten Ursache zu unterscheiden, zu welcher fortzugehen er sich gedrungen sehe, und die dann jedenfalls die *letzte* Endursache seyn müsste, und Gleiches begegne ihm auch mit der zweiten und vierten, dass sie ihm nämlich zusammenfallen. Dadurch, dass er das erste Princip einfach die Materie nenne, wozu es doch erst werde in der wirklichen Unterwerfung, habe er sich die seltsamen Ausdrücke des weiter zurückgreifenden Platon erspart; der Ausdruck für die zweite Ursache „Anfang der Bewegung“ ( $\text{ἀρχὴ τῆς κινήσεως}$ ) zeige, wie ganz äusserlich die Auffassung; doch habe er auch den Ausdruck  $\text{ἐξ' οὗ}$ , die Ursache, *von* der alles ist, entsprechend dem für die erste „das, *aus* welchem ( $\text{ἐξ' οὗ}$ ) alles ist,“ wonach dann die dritte von selbst als „das, *wozu* oder *in* welches ( $\text{εἰς ὃ}$ ) alles ist,“ sich bestimmen würde, eine Art der Unterscheidung, die sich lange Zeit (bei Varro findet sie sich als Trias des *de quo*, des *a quo* und des *secundum quod aliquid fiat*) erhalten. (I. 397.)

Auch in der Philosophie der Mythologie (am Schlusse der Vorlesungen über den Monotheismus) begegnen wir einer Entwicklung der

*drei Ursachen* mit einem geschichtlichen Rückblick auf die alte Philosophie.

„In den Potenzen,“ heisst es daselbst unter anderm (II. 112—113), „sind (von da an, als durch das conträre Princip B ihre Spannung und gegenseitige Ausschliessung und damit ein Prozess gesetzt ist) eben so viele *Ursachen* (*αἰτίαι*) überhaupt gegeben, und zwar *reine* (reingeistige) Ursachen, insbesondere aber jene drei Ursachen (B, A<sup>2</sup>, A<sup>3</sup>), welche stets zusammenwirken müssen, damit irgend etwas entstehe oder zu Stande komme, und die vor Aristoteles schon die Pythagoreer erkannten.“ (M. vergl. I. 439, wo von dem Urgegensatz die Rede ist, welchen die Pythagoreer auf so verschiedene Weise auszudrücken versucht, als Grenze und Unbegrenztes, als Gerades und Krümmes, als ungerade und gerade Zahl, und I. 396, wo die Dyas im pythagorischen und platonischen Sinn mit dem Seynkönnen im transitiven Sinne, mit A, das sein Gegentheil B seyn kann, aber dieses Gegentheil geworden auch wieder A seyn kann, das Reinseyende dagegen mit dem, was der Dyas als Monas gegenübersteht, verglichen wird. Und auch II. 155 [vergl. II. 161] wird die Dyas der Pythagoreer dem + und — seyn Können den gleichgesetzt und darauf hingewiesen, wie alle Geschlechtsdoppelheit in der Natur sich von jenen intelligiblen Principien, von denen die Monas dem Männlichen, die Dyas dem Weiblichen entspricht, sich herleite.) Diese Ursachen nun sind:

- 1) Die *causa materialis*; so wird diejenige genannt, aus welcher etwas entsteht. Diese ist das nicht seyn Sollende = B; denn dieses ist, was in dem Process verändert, modificirt, ja successiv in nicht Seyn, in blosses Können umgewandelt wird. Sie wird auch (III. 290) als *causa ex qua*, als *causa quae materiam praebet* bezeichnet. Und nach einer noch andern Art, die drei Ursachen auszudrücken, welche ebenfalls schon bei den Alten sich findet, heisst sie die *αἰτία προκαταρκτική*, die voranfangende

Ursache, welche den ersten Anlass und Anfang zum ganzen Process gibt.

- 2) Die *causa efficiens*, durch welche alles wird. Diese ist in dem gegenwärtigen Process  $A^2$ ; denn diese ist das seyn Müssende, das Verwandlende, Umändernde der ersten Potenz, des B. Sie heisst auch die *causa formalis* oder die *causa per quam* (III. 290), oder auch die *αἰτία δημιουργική*, die eigentlich schöpferische Ursache.
- 3) Die *causa finalis*, zu welcher oder in welche — *in quam* oder *secundum quam* (III. 290) als Ende oder Zweck alles wird und geschieht. Diese ist das allein erst seyn Sollende, das  $A^3$ . Damit etwas zu Stande komme, ist immer eine *causa finalis* nothwendig; denn zu Stande kommen, heisst zum Stehen kommen. Darum heisst sie auch die *αἰτία τελειωτική*, die alles zur Vollendung bringende, die gleichsam jedem Entstehenden das Siegel aufdrückende.

„Diese Ursachen,“ fügt Schelling (II. 113) hinzu, „sind die Principien oder *ἀρχαί*, deren Untersuchung und Erforschung von den ältesten Zeiten an als Hauptaufgabe der Philosophie betrachtet worden. Philosophie ist nichts anderes als *ἐπιστήμη τῶν ἀρχῶν*, Wissenschaft der reinen Principien. Sie können auf verschiedene Weise abgeleitet und benannt werden, aber ihr Verhältniss und das Wesen einer jeden *ἀρχή* wird sich unter jedwedem Ausdruck als dasselbe darstellen.“ Und in der Philosophie der Offenbarung (III. 243—44) heisst es: „Diese Möglichkeiten sind Principien des Seyns — Principien nicht etwa des Geistes oder *seines* Seyns (denn nicht weil sie sind, ist Er, sondern umgekehrt, weil Er ist, sind sie), sondern Principien sind sie *des* Seyns, das Erklärung fordert. Das *sind* sie in der That; sie sind die eigentlichen Anfänge, *ἀρχαί*, des sämmtlichen gewordenen Seyns. Es ist na-

türlich, dass die Philosophie *zuerst* und vor allem dieser unmittelbaren Principien des Seyns sich versichere. Ihre Absicht ist, überhaupt das Seyn, welches seine Begreiflichkeit nicht in sich selbst hat, weil es gleich als ein *nicht-ursprüngliches* sich darstellt — überhaupt dieses Seyn zu begreifen und zu erklären. In dieser Erklärung aber gibt es dann natürlich Stufen. Die erste Wahrnehmung ist, gewisse unmittelbare Principien des Seyns zu unterscheiden, die in dem übrigens verschiedenartigen Seyn doch immer wiederkehren und als dieselben erscheinen. Die ganze erste Periode der griechischen Philosophie ging grossentheils damit hin, diese Principien aufzusuchen. Die neuere hat sich nur langsam dahin erhoben, diese Principien endlich in ihrer Reinheit aufzufassen. Denn z. B. wenn Cartesius die ganze Welt auf Materie und Denken als absolute Gegensätze reducirt, so war weder die Materie noch das Denken eine wahre ἀρχή, ein reines *principium* des Seyns. Dasselbe gilt von der denkenden und ausgedehnten Substanz des Spinoza, wie von der Vorstellungskraft, welche Leibniz als einziges Princip sowohl der materiellen als der geistigen Welt aufstellte. Die übrige Philosophie der neueren Zeit, namentlich die in den Schulen herrschende, gab das Forschen nach diesen unmittelbaren Principien des Seyns ganz auf, obgleich es gewiss die erste Aufgabe ist, das Seyn erst auf seine unmittelbaren Principien zu reduciren, da man nicht hoffen kann, von der sinnlosen Weite und Ausgedehntheit des vorhandenen und gewordenen Seyns unmittelbar — ohne Vermittlung jener Principien — zur höchsten Ursache selbst gelangen zu können. Das Vermittelnde zwischen dem empirischen Seyn und der *höchsten*, d. h. eigentlichen, Ursache (denn die Mittelursachen werden bloss uneigentlich so genannt) sind eben die ἀρχαί, die unmittelbaren Principien des Seyns. Statt derselben hatte die neuere Philosophie bloss *Begriffe* als subjektive Vermittlungen. Es schien ihr genug, wenn sie z. B. Gott mit der Welt lediglich für das Denken mittelst solcher Begriffe vermittelte, wobei es dahingestellt blieb und gewissermassen als gleichgültig betrachtet wurde, wie sie objektiv zu-

sammenhangen mögen.“ Wozu Schelling (III. 244) noch die Worte fügt, er wolle bei dieser Gelegenheit, indem er der blossen Verstandesbegriffe gedenke, mit welchen die frühere Philosophie zu der höchsten Ursache aufsteigen zu können meinte, bemerken, dass man seine Principien des Seyns gänzlich missverstehen würde, wenn man sie als blossen *Kategorien* betrachten wollte. Man könnte etwa die Entdeckung machen wollen: das, was er das Seynkönnende nenne, sey nichts anderes als der allgemeine, d. h. auf alles, selbst auf das einzelste concrete Ding anwendbare *Begriff* der Möglichkeit. Was er das rein Seyende nenne, sey die Kant'sche Kategorie der Wirklichkeit, das Seynsollende sey der allgemeine Verstandesbegriff der Nothwendigkeit. (M. vrgl. über die Kant'sche Kategorientafel auch das im dritten Bande S. 48 ff. Bemerkte.) Allein diess wäre ein völliger Missverstand. Jenes Seynkönnende sey nicht der *allgemeine*, auf das Concreto insgesamt anwendbare Begriff der Möglichkeit, es sey vielmehr schlechterdings *nichts* Allgemeines, sondern im Gegentheil ein höchst Besonderes; es sey jene eine ihres Gleichen nicht kennende Möglichkeit, die Möglichkeit *κατ' ἐξοχήν*, die Urmöglichkeit, die der erste Grund alles Werdens, und insofern auch alles gewordenen Seyns, ist. Gleichlautend hiermit ist auch die Stelle (II. 156); wo es heisst: „Jene Urmöglichkeit ist nicht eine Kategorie, sie ist ein wirkliches, wenn auch bloss mit dem Verstand zu fassendes, intelligibles Wesen, und nichts Allgemeines (nicht die Möglichkeit überhaupt), sondern die bestimmte Möglichkeit, welche die einzige in ihrer Art ist, die nur einmal existirt.“ . . . . „Mit blossen allgemeinen Verstandesbegriffen,“ fährt Schelling nach den vorher citirten Worten (III. 245—46) fort, „glaubte die frühere Philosophie das Verhältniss zwischen der Welt und Gott vermitteln zu können. Kant, indem er die Gebrechlichkeit und absolute Unzulänglichkeit dieses Verfahrens auf eine Weise zeigte, die unmöglich machte zu demselben zurückzukehren, hat damit, ohne es zu wissen oder zu wollen, die Bahn der objektiven Wissenschaft eröffnet, wo es nicht mehr darauf ankommt, jenes Verhältniss für

unsere Erkenntniss bloss im Allgemeinen oder im Begriff ohne alle Einsicht in den wirklichen Zusammenhang zu vermitteln, sondern eben den wirklichen Zusammenhang selbst einzusehen. Fichte gab den ersten Anlass, zu den wirklichen ἀρχαῖς wieder zu gelangen, indem er Ich und Nicht-Ich entgegensetzte, ein Gegensatz, der offenbar mehr begreift, als Denken und Ausdehnung. Indem aber Fichte unter dem Ich nichts anderes, als das menschliche Ich verstand, das schon ein höchst concretes ist, konnte man nicht sagen, dass in dieser Unterscheidung ein wahres *Princip* des Seyns gegeben sey. Aber sie leitete doch dahin. Die Naturphilosophie kam zuerst wieder auf die reinen ἀρχαῖς. Denn indem sie zeigte, dass im wirklichen Seyn weder ein rein Objectives, noch ein rein Subjektives irgendwo angetroffen werde, sondern auch an *dem*, was im Ganzen als Objectives oder in Fichte's Sprache als Nicht-Ich bestimmt wurde, in der Natur z. B. das Subjektive einen wesentlichen und nothwendigen Theil habe und dagegen hinwiederum in allem Subjektiven ein Objectives sey, dass also Subjektives und Objectives in nichts auszuschliessen seyen, so waren nun eben damit Subjekt und Object als reine Principien wirklich gedacht, zu wahren ἀρχαῖς befreit, und indem auf diese Weise die unmittelbaren Principien des Seyns wieder gefunden waren, wurde es der Philosophie zuerst auch möglich, aus dem blossen subjektiven Begriff, mit dem sie bis dahin alles zu vermitteln suchte, herauszutreten und die wirkliche Welt in sich aufzunehmen, gewiss, die grösste Veränderung, die sich seit Cartesius in der Philosophie zugetragen. Die wirkliche Welt in ihrem ganzen Umfang wurde zum Inhalt der Philosophie, indem sie begriffen wurde als ein von der Tiefe der Natur bis zu den letzten Höhen der geistigen Welt fortgehender Process, dessen Stufen oder Momente nur die Momente einer fortwährenden Steigerung des Subjektiven sind, worin dieses ein immer zunehmendes Uebergewicht über das Objective erhält, von wo dann der nächste Schritt zur absoluten Ursache offen stand, welche eben als die dem Subjektiven fortwährenden Sieg über das Objective

verleihende oder gebende bestimmt werden konnte. Es ist also immer schon etwas, diese Principien des Seyns gefunden zu haben, und zwar so, dass man zugleich ihrer Vollständigkeit sich versichert und erkennt: *diese* seyen die einzigen, und ausser denen keine andern gedacht werden können; es *seyen* in ihnen wirklich alle Verhältnisse gegeben, die das, was vor und über dem Seyn ist, zum Seyn haben kann.“

Wenn nun aber das, „was vor und über dem Seyn ist,“ nur als die absolute Ursache alles Seyns begriffen werden kann, so scheint die Berechtigung nahe zu liegen, auch die drei Ursachen in ihrer Zusammenwirkung durch dieselbe bestimmen zu lassen. Und wirklich auch begegnen wir dieser Bestimmung bei Schelling noch in den der „Darstellung der reinrationalen Philosophie“ zunächst vorausgegangenen Entwicklungen, wo es unter anderem in der Philosophie der Mythologie (II. 113) nach Aufzählung der drei Ursachen heisst: „Diese drei Ursachen aber werden zu gemeinschaftlicher Wirkung und zuletzt einträchtiger Hervorbringung nur durch den bestimmt, welcher die *causa causarum*, die Ursache der Ursachen ist, wie schon die Pythagoreer Gott genannt haben.“ Wir haben aber bereits gezeigt, dass Schelling in seiner reinrationalen Philosophie (I. 399 ff.) nach Entwicklung der drei Ursachen die Nöthigung fühlt, noch zu einer *vierten* Ursache fortzugehen, die jedoch, wie er sogleich ausdrücklich hinzufügt, nicht *Gott* seyn könne. Denn Gott *ist* das Seyende in der Einheit der dasselbe bildenden Elemente ( $- A + A \pm A$ ), jene vierte Ursache aber, die als *Seele* — in dem bereits erklärten bestimmten Sinn — bezeichnet worden, *ist* das Seyende in der Zertrennung seiner Elemente (B,  $A^2$ ,  $A^3$ ), d. h. sie ist diesem Seyenden zwar ebenfalls Ursache des Seyns, aber sie hat kein von diesen Elementen trennbares eigenes Seyn, sie ist nicht unabhängig von dem Seyenden, wie Gott in seinem reinen Selbst, und darum auch nicht, wie dieser, absolute Ursache. Zur Bezeichnung dieser letzten oder desjenigen, was das Seyende im absoluten Sinne *ist*,

bedient sich Schelling allerwärts des  $A^0$ , weil es, wie schon früher (S. 53 — 54) bemerkt worden, nicht selbst eine Art oder eine Stufe des Seyenden, nicht ein Viertes ist, das sich den drei Elementen oder Principien anreihet (weshalb auch hier nicht wieder Zahl), und auch nicht auf gleicher Linie mit dem seyn kann, welchem es Ursache des Seyns ist, sondern einer ganz anderen Ordnung angehört. (I. 313). Die Unterscheidung der vierten Ursache als solcher aber in ihrer genaueren Begriffsbestimmung (denn der Sache nach war sie schon früher gelehrt, wie wir noch zeigen werden) und deren Bezeichnung mit  $a^0$  im Gegensatz zu  $A^0$  findet sich erst in der Schelling'schen Darstellung aus letzter Zeit. Zwar ist die erste und unmittelbare Ursache, dass die drei ursprünglichen Potenzen, deren innerstes Wesen blosse Möglichkeit, die Fähigkeit erlangen, Ursachen eines anderen, von ihnen unterschiedenen Seyns zu werden, keine andere als  $A^0$ , durch das sie allein erst zum Seyn erhoben werden, d. h. an seiner Wirklichkeit, nur nicht als selbstwirkliche, theilnehmen. Aber die Ursache des Zusammenwirkens dieser drei Ursachen ist nicht  $A^0$ , sondern  $a^0$ . Und in dieser Distinction liegt ein wesentlicher Fortschritt der Schelling'schen Entwicklung gegen die frühere. Wir kamen aber auf diese Unterscheidung zugleich desshalb noch einmal in Kürze zurück, um nun auch bezüglich der vierten Ursache zu zeigen, in welcher Weise Schelling die Aristotelische Bezeichnung derselben festzustellen und zu erklären sucht. Es ist diess der Ausdruck des  $\tau\acute{\epsilon}\ \eta\bar{\nu}\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ , mit welchem, wie Schelling (I. 402 ff.) sagt, Aristoteles die vierte Ursache — und zwar in völliger Uebereinstimmung mit seiner (Schelling's) Ableitung — unterscheidet, die ihm der Würde nach die erste, der Erkenntniss nach die letzte sey, denn er nennet sie des Erkennens Grenze an jeglichem. Auch ihm (Schelling) habe sie sich als solche dargestellt, zunächst weil ihn die drei Ursachen zu ihr geleitet; aber er wisse nicht, ob es dem Aristoteles zu viel zugetraut heisse, wenn man für möglich halte, er habe auch das gewusst, dass sie, im blossen Denken noch nicht wahrgenommen, erst der auseinander-

setzenden Wissenschaft (die, wie wir wissen, erst von da an ihren Anfang nimmt, als durch das dialektische Verfahren das Princip gefunden) sich enthülle. Wie verschieden übrigens die Auslegungen jener dem Aristoteles eigenen Formel von jeher gewesen, ihre Zusammensetzung zeige, dass er (Schelling) das Rechte getroffen, wenn er sage: sie soll ausdrücken, was nicht mehr bloss dem Seyenden angehört, sondern von der Natur dessen ist, *was das Seyende* (gleichviel ob das schlechthin Seyende oder das Seyende in einer bestimmten Gestalt, also überhaupt) *Ist*.

Die umfängliche Erläuterung des Grammatischen dieser Formel, auf welche Schelling hier übergeht, mag an Ort und Stelle (I. 403 ff.) nachgesehen werden. Hier dürfte es genügen, auf die doppelte Bedeutung und Anwendung aufmerksam zu machen, die auch der Aristotelische Ausdruck, entsprechend dem Schelling'schen  $A^0$  und  $a^0$ , gestattet. Denn „Aristoteles nennt in einer Stelle Gott das *erste*  $\tau\acute{\iota} \eta\nu \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$  (zu dem Seyenden sich als das es *seyende* zu verhalten, ist Gottes ewiges Verhältniss, und das Seyende logisch seyn  $\eta\nu$  oder *Prius*); die Seele, die wesentlich gegen das Seyende dasselbe Verhältniss hat, würden wir dem gemäss das *zweite*  $\tau\acute{\iota} \eta\nu \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$  nennen dürfen.“ (I. 417.) Um das hier Eingeschaltete zu verstehen, muss man wissen, dass Schelling in obiger Formel das  $\tau\acute{\iota} \eta\nu$  auf das Seyende ( $- A + A \pm A$  oder im bereits materiellen Sinne  $B, A^2, A^3$ ), nämlich das *Was*, das  $\tau\acute{\iota} \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu$  eines jeden bezieht, dagegen aber das  $\epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$  auf das, was dieses Seyende *Ist*, sein *Dass*, und dass er den ganzen Ausdruck, insofern das *Was* für uns immer das Erste im Erkennen und vorausgehend ist, wörtlich also wiedergibt: das was war (d. h. im Denken vorausging) — *seyn*. Diess, sagt Schelling, sey der Grundbegriff, die Natur der vierten Ursache, das, wodurch sie sich über das bloss Seyende erhebe, wodurch allein sie also auch vermögend sey, das *zertrennte* Seyende zusammenzuhalten, damit etwas entstehe. (I. 405. 407.) Aber auch zu dem, was *erster* Weise das Seyende *ist* ( $A^0$ ), verhält sich das

Seyende ( $- A + A \pm A$ ) logisch als sein  $\eta\nu$  oder *Prius*, obschon das Princip  $A^0$ , da es unabhängig ist von jenen Voraussetzungen oder Potenzen, die nur im Denken vorausgehen, nur *λόγω πρότερον* sind, das *πρώτως ὄν*, das erst seyende ist, dem kein anderes vorausgeht. (I. 320.)

Dem allen zufolge, bemerkt Schelling (I. 409), „besteht kein wesentlicher Unterschied zwischen den von uns abgeleiteten Principen und den allbekannten ebenfalls vier Principen des Aristoteles, von denen Cicero im ersten Buch der Tusculanischen Untersuchungen (cap. X) sagt: *Aristoteles longe omnibus (Platonem semper excipio) praestans et ingenio et diligentia, quum quatuor nota illa genera principiorum esset complexus, e quibus omnia orirentur* u. s. w. Es ist schon durch die Sache dafür gesorgt, dass kein Nachfolgender, der die Principe alles Entstehens untersucht, sich weit von dem Vorgänger entfernen kann. Aristoteles freilich hat dieselben nicht erst im reinen Denken gefunden, er nimmt sie gleich nur aus der Erfahrung.“

Wie aber Schelling seine Uebereinstimmung mit Aristoteles bezüglich der vier Ursachen nachzuweisen gesucht, eben so ist er nun schliesslich noch bemüht, auch für jenes Princip, das sich an Stelle des  $a^0$ , des nicht für sich seyenden Actus, als für sich seyenden Actus setzt, wodurch das, was als Nichtprincip (als Seele) gesetzt werden *sollte*, nun selbst Princip wird und somit im *Ich* ein Princip ausser dem Princip  $A^0$  gesetzt wird (I. 489), — mit Einem Wort für das, was nur *Geist* genannt werden kann, den entsprechenden aristotelischen Ausdruck nachzuweisen, und findet ihn (I. 455) in dem *νοῦς ποιητικός* des Aristoteles. „Es bleibt immer merkwürdig,“ mit diesen Worten leitet er (I. 420—21) seine Untersuchung hierüber ein, „wenn ich auch nicht eben weiss, dass es bemerkt worden, aber es verdient hervorgehoben zu werden, dass nach der schon theilweise erwähnten Stelle des Cicero (*Tusc. Disput. I. 10*) bereits in den aristotelischen Schulen die Ueberlieferung

von einer *quinta quaedam natura, e qua sit mens*, einem *quintum genus* sich vorgefunden haben muss. (Auch später [ebend. I. 26] spricht Cicero wiederholt von einer *quinta quaedam natura*). Es fehlt zwar wohl auf Seiten des hochachtbaren Cicero nicht an allem Missverständniss, aber es sind durch ihn gerade hier ächt aristotelische Traditionen bewahrt, wäre es auch nur die der bekannten Erklärung des Worts Entelechie, denn eine bessere ist bis heute nicht erfunden. Freilich, dass die hier gemeinte Ursache als eine *quinta natura* bestimmt wird, ist ein grober und geistloser Ausdruck, wie sie in langwährenden Schulen von bequemen Lehrern zum Besten geistesträger Schüler gebildet zu werden pflegen; denn diese Ursache kann auf keine Weise mit den vier Principen zusammengezählt werden; aber die *Sache* bleibt und hängt wohl mit dem zusammen, was sich bei Aristoteles selbst von *dem* Theil der Seele findet, den er *ὁ νοῦς*, bei Cicero *mens*, den er ein *ἕτερον γένος ψυχῆς* und *allein* göttlich nennt, woraus erhellen würde, dass nach Aristoteles dieser *νοῦς* mit den vier Principen *nichts* gemein und überhaupt nichts sich Gleiches haben konnte, als nur Gott. Princip des aussergöttlichen Seyns kann in der That nur seyn, was = Gott, etwas das ausser Gott (*praeter Deum*) ein zweites Princip ist, wie Er Princip ist.“

Auf das Einzelne der nachfolgenden Untersuchung über den aristotelischen Nus (I. 454 ff.) hier ausführlich einzugehen, liegt ausser unserer Aufgabe. Es gehören hieher die einlässlichen Erörterungen über den leidenden und thätigen Verstand, über die Prädicate, welche Aristoteles dem *thätigen* als dem eigentlichen Verstande beilegt, über die Bedeutung dieser ihm ertheilten so ausserordentlichen Prädicate, unter denen dasjenige, dass der Nus zur Seele *von aussen*, als ein in jedem Betracht Neues hinzukommende, ganz besonders merkwürdig sey, über die Schwierigkeiten, welche die Erklärung derselben bisher geboten, und über die Schranken bezüglich der vollständigen Erfassung des Nus, welche dem Aristoteles noch gesetzt waren. Offenbar, bemerkt Schel-

ling (I. 460—61) in Betreff dieses letzten Punktes, sey Aristoteles mit seiner Lehre vom thätigen Verstand an eine Grenze gekommen, welche er nicht mehr überschreiten sollte. Vom Materiellen aufsteigend, lange er bei derselben Kluft an, die Platon, von der Ideen- zur Sinnenwelt herabsteigend, ebenso wenig zu überbrücken vermochte. Das Ueber- raschende dieses Zusammentreffens zeige uns, dass wir hier an der Grenze des Vermögens der antiken Philosophie selbst angekommen. Denn dem Verstehenden sey es kein Geheimniss, dass diese mit Platon und Aristoteles abgeschlossen sey, und alle weiteren Bestrebungen, die sich *ausser* diesen geltend zu machen gesucht, nur Abschweifungen und im Grunde bloss ebenso viel Versuche gewesen, sich über das nicht erreichte Ziel zu zerstreuen. Zur Auflösung der bisher unüberwindlich gebliebenen Dunkelheiten, auf die man, an diesem Grenzpunkt angelangt, gerathe, gehöre ein von Aristoteles unabhängiger Standpunkt. Für den Begriff „Geist“ sey der Ausdruck, der ihm allein zu Gebot gestanden, ein völlig unzulänglicher, mit dem es unmöglich gewesen, das wahre Wesen jenes Principis zu erreichen. Ursprünglich sey auch im weitesten Sinn der Geist nicht etwas Theoretisches, woran doch bei Nus immer zuerst gedacht werde; ursprünglich sey er vielmehr *Wollen*, und zwar im Sinn des nur *sich selbst* Wollens. Dass es aber nicht *gegen* den *Sinn* des Aristoteles verstosse, an die Stelle des Nus gleich das Princip der Selbstheit zu setzen, gehe nicht nur daraus hervor, dass die *ἐνέργεια*, worin ihm das Wesen des Nus besteht, alles Potentielle, Hylische und demnach Allgemeine von sich ausschliesse (I. 459), sondern auch aus 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. (I. 480.) Deshalb 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. Diess übrigens sey ihm, dessen Geist sich diese Welt nach innen und nach aussen so zu erweitern gewusst, keine Schranke gewesen. Eine Schranke sey ihm jedoch gesetzt gewesen, zuerst daran, dass ihm das Princip, das er Nus nennt, nur Bedeutung für die Seele, nicht zugleich für die Welt habe; sodann, dass er in dem Nus das Göttliche, aber nicht ebenso das Gegengöttliche erkennt, wiewohl beides nicht zu trennen sey. (I. 481.)

So viel über den Anschluss Schelling's an die antike Philosophie nicht nur in Ansehung der vier Ursachen, sondern auch desjenigen Princip, das als menschliches *Ich*, als *Geist* ( $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ ) nach Schelling ein Princip ausser Gott und desshalb, obschon nur ein zweites Princip, nicht das erste, dennoch wie *Er* Princip ist. (I. 421.) Ein solches gegengöttliches Princip war noch nicht jene Seele ( $a^0$ ), in welcher alles beschlossen seyn konnte, solange sie dem Seyenden das es *seyende* blieb und nicht der Wille des selbst- oder für sich-Seyns sich in ihm erhob. (I. 422.) Dieselbe war zwar dem intelligiblen Seyenden statt Gottes (*instar Dei*), wie dieser das ursprünglich Seyende in der Idee war, und insofern nicht blosses Abbild, sondern Gleich- oder Ebenbild Gottes (I. 417), aber sie war doch nur *was* Gott ist, aber nicht *wie* Gott, weil dieser nicht bloss das Seyende *ist*, sondern gegen dasselbe noch ein *eignes* Seyn hat. (I. 418.) Der *Geist* dagegen ist allerdings nicht *Gott*, aber doch *wie* Gott, als die allein ganz *selbst* seyende Natur und *sein selbst Ursache*. (I. 460. 464.) Aber warum ist er nicht *Gott*? Auf diese Frage ertheilt zwar Schelling keine unmittelbare Antwort an diesem Orte, aber sie ergibt sich doch von selbst aus dem ganzen Zusammenhang der hieher gehörigen Stellen, und zwar zuvörderst daraus, dass jenes Seyn, *in Kraft dessen* das Princip  $A^0$  allein das Seyende *ist*, ein von seinem das-Seyende-Seyn unabhängiges ist, durch das also auch es selbst vom Seyenden unabhängig und, da ihm kein anderes

Seyn vorausgeht, das *πρώτως ὄν*, das erst seyende ist, und dass es als *das Seyende selbst* das in seinen Attributen ( $- A + A \pm A$ ) sowohl, als in seinem für-sich-Seyn sich vollkommen und ganz Besitzende ist (I. 317. 320), wogegen das aussergöttliche Princip weder *πρώτως ὄν*, wie jenes, noch in seinem Heraustritt als solches in gleicher Weise unabhängig von dem Seyenden ist und die vollkommene Einheit der Elemente dieses Seyenden ebenso auch in ihrer Zertrennung zu wahren vermag. Denn sobald an der Stelle, wo die Seele ( $a^0$ ) ist, 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 dem Seyenden allein das es *seyende* (nur die Seele, nicht der Geist der Dinge) seyn konnte, 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. (I. 422.) Demnach ist der Geist als aussergöttliches Princip eigentlich nur „das Wollen der Seele, die in die Weite und in die Freiheit verlangt“ (I. 461—62); aber was sich diesem Wollen des Geistes entgegenstellt, das ist die Welt, die nach jener durch seine Erhebung verursachten Katastrophe zum Bewusstseyn als ein nicht Gewolltes, ihm Fremdes sich verhält, das er nur im *Erkennen* zu durchdringen und zu überwinden vermag. Denn der Geist *ist* nicht, er *wird* erst, indem er in's Erkennen sich begibt, Verstand. (I. 463.) Dieser Geist ist also nicht, wie der göttliche, das Princip *κατ' ἐξοχήν*, sondern nur das der aussergöttlichen Welt, während Gott ( $A^0$ ) allein das eigentliche, einzige und wahre Princip ist, dem als dem höheren das andere, das selbstische Princip der aussergöttlichen Welt, sich unterzuordnen bestimmt ist. (I. 560—61.)

Zu einer noch näheren und einlässlicheren Erklärung dieses Unterschiedes findet sich übrigens Schelling erst in der Philosophie der Mythologie und insbesondere in der Philosophie der Offenbarung ver-

anlasst, in welcher letzteren er (in der 16. und 17. Vorl.) auf die Freiheit und Gottgleichheit des *ursprünglichen* Menschen, auf dessen Heraustritt aus der göttlichen Einheit und die hierdurch gesetzte Aussergöttlichkeit der Welt ausführlich zu sprechen kommt und jenen Unterschied dahin bestimmt, dass Gott seiner *Natur* nach das *prius* der Potenzen und der *Herr* derselben wie in ihrer Einheit, so auch in ihrer Zertrennung, der Mensch aber nur insofern Herr der drei Ursachen sey, als er die Einheit, in der sie in ihm gesetzt sind, *bewahrt* und *nicht* aufhebt. (III. 349.) Daran also, dass er diese Einheit bewahren sollte, hatte er ein Gesetz, das Gott nicht hatte. Denn diesem war es durch seine Natur nicht verwehrt, die Potenzen in Spannung zu setzen; Er bleibt auch in der Spannung der unüberwindlich Eine, er *ist* Herr der wirklich hervorgetretenen, wirkend gewordenen ebensowohl, als er Herr der Potenzen in der blossen Möglichkeit ist. (III. 357.)

Hier ist nun aber auch der Ort darauf aufmerksam zu machen, dass ein weiterer Fortschritt der letzten Schelling'schen Entwicklung gegen die frühere, ausser jener schon erwähnten genaueren Distinction zwischen dem göttlichen ( $A^0$ ) und aussergöttlichen Princip ( $a^0$ ), darin besteht, dass wir in der reinrationalen Philosophie nicht nur der bestimmten Unterscheidung zwischen der *Seele* ( $a^0$ ) als Princip der ideal-aussergöttlichen und dem *Geist* als Princip der real-aussergöttlichen Welt begegnen, die in den vorausgegangenen Darstellungen noch fehlt, sondern dass auch in Folge dieser Unterscheidung das Verhältniss Gottes zu beiden als ein theilweise anderes erscheint, d. h. zu seinem präciseren Ausdruck gelangt. Denn in den oben citirten Vorlesungen und anderwärts wird zwar die vierte Ursache ( $a^0$ ), „das höchste Erschaffene,“ bereits ebenfalls als ein „wahrhaft Viertes“ (III. 348) bezeichnet, jedoch, wenn wir von der Stelle (III. 348) absehen, wo dasselbe als Uebersubstantielles, als *actus purus* oder als *Wesen* gesetzter Actus erklärt wird, mehr nur in dem Sinne, dass dieses Vierte das „zwischen den drei Ursachen Eingeschlossene,

von ihnen gemeinschaftlich gleichsam Gehaltene und Gehegte“ sey, während das Princip a<sup>0</sup> nach dem jetzigen Schelling'schen Begriff vielmehr dasjenige ist, welches die drei Ursachen *ist*, ihnen Ursache des Seyns ist. Für „Seele“ und „Geist“ aber finden wir vorher nur den Gesamtausdruck „Urmensch“ mit seinen Synonymen nach der zweifach möglichen Unterscheidung seines Zustandes, je nachdem derselbe nämlich in der Einheit und Innerlichkeit, in die er gegen die Potenzen gesetzt war, verbleibt und damit ein unmittelbares Verhältniss zu Gott hat, oder aus dieser Einheit heraustritt und das Princip (B), das ihm zur Bewahrung übergeben war, in der Hinauskehrung zur Wirkung erhebt, wodurch eine Welt nicht bloss *praeter Deum*, wie in der ersten Schöpfung, sondern *extra Deum* gesetzt wird. (III. 350. 352.) Behauptet aber Schelling nunmehr von dem ursprünglichen Menschen als Seele (a<sup>0</sup>), dass er nur *was* Gott, sofern er aber als Geist gedacht wird, *wie* Gott sey, so lautete dagegen der frühere Ausspruch dahin, dass der Mensch in seinem ersten Seyn, wie er also unmittelbar aus der Schöpfung hervorging und zwar mit der Bestimmung, die Einheit der in ihm gesetzten Potenzen zu bewahren, ganz *was* und *wie* Gott war, mit dem einzigen Unterschied des *Gewordenseyns*, dass er jedoch nur *soweit*, als er die Potenzen nicht wirklich in Spannung setzte, sondern es nur *konnte*, nicht *über* diesen Punkt *hinaus*, wohl aber bis zu diesem — *wie* Gott war. (III. 347. 349. 365.) Das im ursprünglichen Menschen sich erhebende Princip erscheint daher in den älteren Darstellungen wohl als dasjenige, das von ihm, *soweit* er es wieder erregt, „absolut, zu einem Selbstlebenden“ gemacht wird (III. 351), und an einer anderen Stelle (III. 366) heisst es, der Mensch habe dadurch, dass er eine neue Spannung der Potenzen gesetzt, *Sich* zur Ursache gemacht, sich an die Stelle von Gott und zwar *des* Gottes gesetzt, der die *Ursache* der ersten Schöpfung war, und damit in das Majestätsrecht Gottes eingegriffen; aber jene stolzen Prädicate, die Schelling später dem *Geist* als aussergöttlichem Princip, in ähulichem Sinne, wie Aristoteles dem Nus, ertheilt, passen nicht mehr

so ganz — mit Ausnahme dessen, was in dem Princip der Selbstheit, dem ursprünglichen Wollen dieser Selbstheit und der ihm einwohnenden Macht, einen neuen schöpferischen Process einzuleiten, liegt — auf B, das Princip des *Ausser-sich-seyns*, das Schelling (III. 351) in seiner Abso-  
lutheit als das *eigentlich* Creaturwidrige bezeichnet, ja als das Zerstö-  
rende alles Creatürlichen, also auch des Menschlichen, und in Ansehung  
des Menschen insbesondere als das Princip des äusseren, wie des in-  
neren oder geistigen Todes. Dem Fortschreiten des *inneren* Todes, das  
nicht anders als mit einer gänzlichen Zerstörung des menschlichen Be-  
wusstseyns hätte endigen können, habe nun allerdings die Vorsehung  
gesteuert (dem äusseren Tode, der erst im fortschreitenden Process be-  
siegt werden könne, habe sie nicht gewehrt) — und zwar dadurch,  
dass, dem göttlichen Willen gemäss (III. 373), die Potenz (A<sup>2</sup>), die  
durch ihre Natur das B zu überwinden und zu negiren angewiesen ist,  
dem Menschen in die Gottentfremdung folgt und sich gleichsam mit in  
den Process einschliesst und in ihm ausharrt, und indem sie diess thut,  
das menschliche Bewusstseyn von der tödtlichen Gewalt jenes Princip  
befreit und *sich* zum Herrn desselben, eben damit aber auch zum Herrn  
des Gott entfremdeten Seyns macht. (III. 370.) Nichtsdestoweniger habe  
es in der Macht Gottes (obschon er es nicht gewollt und diess gegen  
seine Absicht gewesen wäre) gestanden, nachdem das *gesammte* Seyn  
ihm durch den Menschen entfremdet worden, weil es demselben in die  
Gottentfremdung folgen musste, dieses ganze Seyn zurückzunehmen.  
(III. 373.)

Dieser ganzen älteren Lehre entgegen erscheint nun jenes Wollen,  
das als der Anfang einer andern, ausser der Idee gesetzten Welt, als  
sein selbst Ursache und unergründlicher Act der Ichheit, als reines *Dass*  
ohne alle Potenz, somit als das, was in der That *wie* Gott ist, — mit Einem  
Wort als *Geist* zuletzt bezeichnet worden, als ein völlig neuer Schelling'-  
scher Gedanke von höchst entscheidender Bedeutung und zwar insbe-  
sondere bezüglich desjenigen *subjektiven Idealismus* in seinem cor-

recten Ausdruck (I. 464), welcher das Ergebniss hievon ist, und woran zunächst sich einer der wichtigsten Erweise knüpft, der Erweis nämlich: „dass das einzige von der Materie Unabhängige und sie Ueber-treffende (nicht bloss Immaterielle, sondern Uebermaterielle [I. 412]) im Menschen der *Geist* ist, und dass dieser seiner Natur nach unverderblich und unzerstörlich ist. Denn er ist (fügt Schelling hinzu) nur seine eigene That, und kann nur sich selbst aufheben, 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 erlöschet.“ (I. 468—69.) In welcher Stelle übrigens die Worte: „und kann nur sich selbst aufheben,“ lediglich in relativem Sinne, nämlich also zu verstehen sind; dass er (der Geist) nur selbst sich wieder gegen Gott zur blossen Potenz machen und insofern negiren kann, wodurch er wieder zur *Seele* wird, aber als zur Seele gewordener Geist nun nicht mehr bloss Seele, sondern die *Seele selbst* (nach dem platonischen Ausdruck *αὐτὴ ἡ ψυχή*) zu nennen ist. (I. 475.) Wir haben also nach Obigem jetzt nicht mehr ein Princip vor uns, das in seiner Absolutheit das menschliche Bewusstseyn mit Zerstörung bedroht, und auch nicht mehr wird das letztere nur dem göttlichen Willen gemäss durch die höhere Potenz von der tödtlichen Gewalt jenes Principis befreit, und eben so wenig kann noch von einer möglichen Zurücknahme des gottentfremdeten Seyns von Seite Gottes die Rede seyn, nachdem wir im Gegentheil es fortan nur mit einem durch sich selbst Ewigen (I. 412) zu thun haben, einem zwar Entstandenen, das aber doch ewigen Ursprungs ist, weil es keinen Anfang *hat*, sondern sein selbst Anfang ist, seine eigne That (I. 420), und als übermateriell seiner Natur nach unverderblich und unzerstörlich ist (I. 468), mithin eine Ewigkeit gleichwie *a parte ante*, so auch *a parte post* (I. 478) ihm zukommt.

Damit allein ist auch jener Widerspruch zwischen einer unbeschränkten Causalität des Schöpfers und der Freiheit des Geschöpfes,

dessen Lösung von jeher den angestrengtesten philosophischen Forschungen widerstanden und scheinbar unüberwindliche Schwierigkeiten bot, erst völlig beseitigt. Denn „eine unendliche, d. h. schrankenlose göttliche Causalität scheint, wie Schelling (III. 345) bemerkt, „sich gegenüber nur eine ebenso unendliche Passivität übrig zu lassen. Was ein ganz und gar *bloss* (durch den Willen und die Macht Einer Ursache) Hervorgebrachtes und Bewirktes ist, was zu seinem eignen Seyn gar nichts vermag, scheint auch in allen seinen Bewegungen und Handlungen nur dem Zug der hervorbringenden Ursache blindlings folgen zu können.“ . . . . Und dennoch „muss man eine unbeschränkte göttliche Causalität im Interesse jeder wahren Religion ebenso unbedingt voraussetzen, wie die Freiheit des menschlichen Willens im Interesse aller wahrhaft sittlichen Gesinnung vorausgesetzt wird. Ja man darf fast behaupten, dass die neueren künstlichen idealistischen Systeme nur erfunden worden sind, um dieser Schwierigkeit zu entgehen, und es hätte sich voraussehen lassen, dass nach dem Uebergewicht, welches Kant dem Moralischen über das Religiöse gegeben hatte, oder richtiger vielleicht ausgedrückt, nachdem sich durch Kant das Gefühl ausgesprochen hatte, dass vor allem — selbst vor den religiösen Ueberzeugungen — die moralische Freiheit gerettet werden müsse, es hätte sich voraussehen lassen, dass in Folge davon ein Philosoph aufstehen würde, der sagte: das Ich und zwar eines jeden Ich ist selbst der Schöpfer.“ Dieser Ausspruch aber konnte seinen wahren Sinn und seine ganze Bedeutung erst durch den Nachweis erhalten: dass sich die Schöpfung nicht, wie man es gewöhnlich vorstellt, aus *Einer* — *unendlichen* Causalität erklären lässt, sondern, dass eine eigentliche, nämlich den Stoff und die Form zugleich hervorbringende Schöpfung nothwendig eine Mehrheit von Ursachen voraussetzt. (III. 346.)

Aber auch in der Entwicklung dieser Ursachen gelangte Schelling nur durch einen beständigen stufenweisen Fortschritt bis zu jenem be-

deutungsvollen Abschluss, der uns in der spätesten und reifsten Frucht seines unermüdlichen Forschens, in seiner „Darstellung der reinrationalen Philosophie“ vorliegt. Durch sie hat sich ihm in der That jene Hoffnung auf das glänzendste erfüllt, die er noch zuletzt in seiner Einleitung in die Philosophie der Offenbarung (III. 90) ausgesprochen, die Hoffnung nämlich, nicht aus der Welt zu scheiden, ohne auch das System der negativen Philosophie, die jetzt einer ganz andern Darstellung fähig sey, als vor vierzig Jahren, noch auf seinen wahren Grundlagen befestigt, und soweit als es jetzt und als es ihm möglich sey, aufgebaut zu haben. Wobei er sich übrigens nicht verhehlt, ja vielmehr ausdrücklich bemerkt, dass die Architektonik dieses Systems in *vollkommener* Ausführung, besonders der zahllosen Einzelheiten, deren sie fähig sey, ja die sie fordere, hierin nur den Werken der alten deutschen Baukunst vergleichbar, nicht das Werk Eines Menschen, Eines Individuums, ja nicht einmal Eines Zeitalters seyn könne, indess doch auch die gothischen Dome, die eine frühere Zeit nicht vollendete, eine spätere Nachkommenschaft ihrem Princip gemäss auszubauen angefangen. Je tiefer und umfassender indess Schelling immer wieder von neuem den Grund zu seiner negativen Philosophie zu legen bestrebt war, um so mehr ist zu bedauern, dass es ihm nicht mehr vergönnt war, wie an diese noch die letzte Hand zu legen, so auch die positive Philosophie und die sich hieran schliessende Philosophie der Mythologie und der Offenbarung von dem zuletzt gewonnenen Standpunkte aus einer wiederholten Revision zu unterziehen. Gar manches daher, was in früheren Expositionen mehr nur erst angedeutet als ausgeführt, oder in Begriffsbestimmung und Ausdruck noch schwankend und doppelsinnig gehalten ist, bedarf der Erweiterung, Vervollständigung und Berichtigung durch einen vergleichenden Blick auf die Schelling'sche Lehre in ihrer letzten Gestalt.

Insbesondere auch würde sich Schelling zur Herstellung einer gleichheitlicheren und präciseren Ausdrucksweise bei einer nochmaligen



folgenden Stellen aus dem *zweiten* Bande dienen, wo es heisst: *das Seyende selbst* sey das allgemeine Wesen, das bloss Seyende (27. 28), es sey aller Begriffe Begriff, indem der letzte Inhalt jedes Begriffs eben nur das Seyende, das *Ens universale*, sey, darum aber schliesse es noch kein *wirkliches* Seyn in sich, vielmehr sey es nur der Titel, die bloss allgemeine Möglichkeit zu dem Seyn (30) und existire deshalb, da es kein Seyn *ausser* seinem Begriffe habe, selbst nur als *Begriff* (31), die Philosophie aber frage vor allem nach dem, *was Ist*, und sey demzufolge zunächst Wissenschaft des Wesens (denn Wesen nenne man das, was Ist, oder das Seyende selbst), *scientia Entis*, ἐπιστήμη τοῦ ὄντος, obgleich in der Folge noch eine Bestimmung hinzukommen müsse (34), diese Bestimmung aber sey, dass Gott nicht *bloss* das Seyende selbst, sondern dass er τὸ ὄντως ὄν, das Seyende selbst, *das es ist* (d. h. es wahrhaft ist) sey (41).

Auf jenes, was *bloss* das Seyende selbst, wird an eben demselben Orte auch wiederholt (II. 28 u. 32) der Ausdruck des „*an und vor sich selbst*“ angewandt, indem (32) gesagt wird: „Gott ist das Seyende selbst,“ heisse so viel, als: Gott an und gleichsam *vor* sich (nicht *für* sich, was ein unrichtiger Ausdruck wäre) selbst, in seinem reinen Wesen betrachtet; denn Gott sey in seinem An- und-vor-sich das nothwendige, d. h. das mit dem Wesen identische Seyn, das noch nicht bis zum wirklichen Seyn hinausgeführt und also dasjenige ist, dem das Seyn in das Wesen zurückgeht und in so fern sein wesentliches, aber nicht wirkliches ist. In völlig entgegengesetzter Anwendung aber begegnen wir demselben Ausdruck späterhin, wo er (III. 158 ff.) dem *bloss* Existirenden beigelegt wird, welches als das nothwendig, vor aller Potenz und daher grundlos und unzweifelhaft, allem Begriff voraus Existirende das an und gleichsam *vor* sich selbst Seyende sey.

Hiermit glauben wir wenigstens den naheliegendsten Missverständnissen vorgebeugt zu haben, die aus der Unterlassung der durchaus

nöthigen Vergleichung früherer Entwicklungen und Ausdrucksweisen Schelling's mit späteren und namentlich mit seiner Darstellung der rein-rationalen Philosophie entspringen können.

Wenden wir uns jetzt zu unserer letzten Aufgabe, die darin besteht, auch noch das *vierte* Hauptverdienst Schelling's in Ansehung der Metaphysik hervorzuheben, nämlich die von ihm unternommene *Hinausführung der rationalen Philosophie bis auf ihre äusserste Grenze, bis an ihr letztes Ziel und die damit erreichte vollendete Abschliessung dieser Wissenschaft*. Wir werden uns hierüber um so kürzer fassen können, je bestimmter wir bereits während der ganzen vorangegangenen Entwicklung das eigentliche und letzte Ziel der Vernunftwissenschaft in's Auge gefasst und ihren Schlusspunkt schon im voraus in jenem *Princip* erkannt haben, das wir zu allererst auf dialektischem Wege durch Induction gefunden, das wir aber nur dann als höchstes und zugleich selbstständiges Princip gewonnen haben und als solches behaupten können, wenn es uns gelungen, nicht nur alles andere, was im Bereich der Vernunftmöglichkeit liegt, von ihm — als dem absoluten *Prius* — abzuleiten, sondern es auch von allem, was nicht *es selbst* ist, mithin sowohl von dem Seyenden, das es Ist, als auch von jenem Seyenden, das in der Idee und ausser der Idee ist (der inner- und aussergöttlichen Welt) völlig frei zu machen und es auf diese Weise ganz für sich, in seiner Abgeschlossenheit darzustellen.

Schelling selbst spricht sich über diese der rationalen Philosophie obliegende Hauptaufgabe in einem Rückblick auf den ganzen bisherigen Gang seiner Untersuchung, wie folgt, aus: „Um zur Wissenschaft überhaupt zu kommen, hatten wir das Seyende und das was das Seyende Ist im reinen, aller Wissenschaft vorangehenden Denken gesucht; es erzeugten sich uns nämlich die Arten des Seyenden in innerer Nothwendigkeit des Denkens; von diesen Elementen des Seyenden aber, als einer bloss abstracten Allheit von Möglichkeiten, die nur sind, wenn

eines ist, das sie Ist, gingen wir unmittelbar zu diesem fort, zum Ideal, durch welches jene Allheit, die nur der Stoff der Idee ist, zur Idee selbst werden kann. Dieses nun, was das Seyende Ist, der wirkliche Inbegriff aller Möglichkeiten, war zwar das Princip, ohne jedoch ein *χωριστόν* zu seyn, sondern vom Seyenden festgehalten und nur durch die Abstraction zu erkennen. Um das Princip frei und für sich zu haben, wurde daher das Seyende in Wirklichkeit übergeführt (damit zur Wissenschaft übergegangen). Die Folge hievon war, dass die Möglichkeiten (die Arten des Seyenden) zu Ursachen wurden und weiterhin ein Process, in welchem die Ideenwelt entstand. Auf diese Weise war das Princip, real zwar nicht, aber doch ideal, von dem Seyenden abgeschieden, und nicht mehr bloss durch die Abstraction, sondern von selbst als ein vom Seyenden verschiedenes erkennbar, um so mehr, als sich durch den Process zugleich ein Mittleres ( $a^0$ ) zwischen dem Seyenden (dem Materiellen) und zwischen dem, was das Seyende Ist (Gott) ergeben hatte, ein Mittleres, welches als selbst — nur nicht für sich seyender — Actus (als Actus nur gegen die Welt des Werdens) Gott in *Seinem* (absoluten) Actus aussonderte. Diese Aussonderung aber wurde sofort zu einer wirklichen Trennung des Principis vom Seyenden (Gottes von der Welt). Denn in jenem Mittleren war ein doppelter Wille, und damit das Dilemma einer innergöttlichen, in Gott verwirklichten, oder einer aussergöttlich verwirklichten Welt gegeben; im letztern Falle, den wir als eintretend annahmen, geschah eine förmliche Separation des Principis, sowie sich auch nun die bis dahin durch keine Krisis unterbrochene reine Vernunftwissenschaft änderte. Auch jenes Mittlere ( $a^0$ ) nämlich *sollte* als Nichtprincip gesetzt werden, aber es setzt sich dagegen (*ex hypothesi*), wird selbst Princip, womit im Ich ein Princip ausser dem Princip ( $\Lambda^0$ ) gegeben ist, letzteres verdrängt, zugleich aber separirt wird. Nicht auszuschliessen endlich ist die, wenn auch noch so ferne Möglichkeit, dass das Ich, wodurch immer, dahin gebracht wird, sich selbst wieder zur Potenz, zum Nichtprincip zu ma-

chen, sich also  $A^0$  unterzuordnen und dieses als Princip wieder einzusetzen, womit erreicht wäre, was die Aufgabe dieser Wissenschaft ist, das Princip frei vom Seyenden und über Alles siegreich, kurz *als* Princip zu haben.“ (I. 488—89.)

Diese ganze Stelle bedarf nach unseren früheren Erläuterungen jetzt keines weiteren Commentars. Was übrigens die am Schlusse derselben in Aussicht gestellte freiwillige Unterordnung des aussergöttlichen Principis ( $a^0$ ) gegen das göttliche ( $A^0$ ) anbelangt, so würde ein näheres Eingehen sowohl auf die hierauf bezüglichen Untersuchungen (I. 490—560), als auf die ihnen zunächst vorangegangenen uns hier offenbar zu weit führen. Ohnehin „liegt zwischen diesem Ziele,“ wie Schelling selbst (I. 489) bemerkt, „noch ein weiter Weg, und ausharren müssen wir bei dem, was uns jetzt zum einzigen Princip geworden, dem Ich, und ihm folgen durch die selbstgezogene Mühsal des langen Weges, ob es, wie der gebundene Prometheus, einen Ausgang aus demselben finde und welchen.“

Dieser Ausgang aber eröffnet sich für das Ich durch die Möglichkeit, nicht zwar sich aufzuheben in seinem aussergöttlichen Zustande, aber doch sich als *Wirkendes* aufzugeben, sich in sich selbst zurückzuziehen, sich seiner Selbstheit zu begeben. (I. 556.) Denn das Ich in dieser seiner Selbstheit, das schlechthin frei seyn will (I. 555), vermag zwar dadurch, dass es durch *Erkennen* das bei seiner Erhebung sich zugezogene materielle Seyn überwindet, gegen dieses „dazwischen getretene Fremde“ sich in Freiheit zu setzen (I. 463. 527), aber in seinem Wollen und Wirken (im thätigen Leben) begegnet es dennoch nicht bloss den Schranken der Natur, sondern auch insbesondere der unpersönlichen Macht eines Gesetzes, das noch aus der intelligiblen Ordnung der Dinge stammt und jetzt mit seinem ganzen Drucke auf ihm lastet. (I. 527 ff.) Von diesem Drucke kann das Ich nur dadurch sich befreien, dass es die Selbstheit, durch die es in's aussergöttliche

Seyn gerathen, aufgibt und damit wieder dem göttlichen sich unterordnet, was aber voraussetzt, dass es Gott, von dem es sich abgewendet, überhaupt wieder gefunden. Auf dem ganzen Wege daher, den das Ich in seinem Streben nach Wiedergewinnung eines göttlichen Lebens in dieser ungöttlichen Welt verfolgt, sucht es im Grunde nur *Gott*. (I. 556.) Diesen kann es aber in zweifacher Weise wiederfinden, *in* und *ausser* der Idee. Nur der letztere ist übrigens der eigentlich gewollte, mit dem auch allein erst das praktische Bedürfniss, das Verlangen des Ich nach dem wirklichen Gott wahrhaft befriedigt ist.

Zum Wiederfinden Gottes in der blossen Idee gelangt das Ich dadurch, dass es aus dem thätigen Leben in's *contemplative* sich zurückzieht. Denn indem es diess thut, gibt der *Geist* wieder der *Seele* Raum, die ihrer Natur nach das ist, was Gott berühren kann. „Dieses Wiederfinden aber hat verschiedene Stufen, welche als eben so viele Stationen der Wiederkehr zu Gott anzusehen sind. Die erste ist die, in welcher das Ich den Act der Selbstvergessenheit, der Abnegation seiner selbst zu vollziehen sucht; sie stellt sich dar in jener mystischen *Frömmigkeit*, deren Sinn wir am schärfsten bei Fenelon ausgedrückt finden, und welche darin besteht, dass der Mensch sich selbst und alles andre mit ihm zusammenhängende bloss zufällige Seyn möglichst zu vernichten (nicht: vernichten) sucht. Die zweite Stufe ist die *Kunst*, durch welche sich das Ich dem Göttlichen ähnlich macht (*ὁμοιωσις*), göttliche Persönlichkeit hervorzubringen und so zu dieser selbst durchzudringen sucht, die Kunst, die das Entzückende schafft, wenn der Geist Seele wird (in völlig selbstloser Production), — was nur den Künstlern höchster Art geschieht, nicht dass sie es wüssten oder verstünden, sondern durch wahre Bestimmung ihrer Natur. Der Kunst reiht sich als dritte Stufe die *contemplative Wissenschaft* an. (Und hier tritt denn die rationale Philosophie als contemplative Wissenschaft selbst als Moment der Entwicklung ein). In ihr erhebt sich das Ich über das praktische

und das bloss natürliche (dianoëtische) Wissen (was unter Beidem zu verstehen, findet sich Bd. I. S. 522 erklärt), und berührt das um seiner selbst willen Seyende  $\alpha\upsilon\tau\eta\bar{\eta}$   $\tau\eta\bar{\psi}\upsilon\chi\eta\bar{\eta}$ ,  $\alpha\upsilon\tau\eta\bar{\eta}$   $\tau\eta\bar{\nu}\omega\bar{\eta}$ . Der Geist, der sich in sich selbst zurückzieht, das Praktische aufgibt, gelangt hier zur reinen  $\theta\acute{\epsilon}\alpha$ , wo er unmittelbar das Intelligible berührt, und also der  $\nu\omicron\epsilon\bar{\iota}\varsigma$  zu dem Intelligiblen dasselbe Verhältniss hat, wie die Sinne zum Sinnlichen. Indem der Geist sich potentiell zu machen sucht, so verhält er sich zwar *insofern* leidend, damit aber sich selbst besitzend, und kommt wieder zu dem Gott schauenden (theoretischen) Leben, das dem  $a^0$  anfangs bestimmt war und das nun der Geist nach Zurücklegung seines ganzen Wegs als höchstes Ziel ansieht.“ . . . . „Das Ich hat Gott, von dem es sich praktisch losgesagt hat, nun wieder in der Erkenntniss, und in ihm ein Ideal, durch das es sich über sich selbst erhebt, von sich los wird. Allein nur ein *ideelles* Verhältniss hat es zu diesem Gott; es kann auch kein andres zu ihm haben. Denn die contemplative (rationale) Wissenschaft führt nur zu dem Gott, der *Ende*, daher nicht der wirkliche ist, nur zu dem, was seinem Wesen nach Gott ist, nicht zu dem actuellen.“ (I. 558—59.)

Hier sey zugleich, fügt Schelling in einer Anmerkung hinzu, geschichtlich der Punkt, bis zu welchem die alte Philosophie gekommen, nämlich bis zu Gott als Finalursache, bis zu  $A^0$  im reinen Selbstseyn. Es sey früher schon unterschieden worden zwischen dem das „Seyende ( $- A + A \pm A$ ) seyn“ und dem „Selbstseyn ( $A^0$ ) Gottes“. Durch Ausscheidung vom Seyenden werde  $A^0$  in der rationalen Philosophie in das reine Selbstseyn gesetzt. Wenn Gott in seinem Selbstseyn bei Aristoteles das sich selbst Habende ( $\acute{\epsilon}\chi\omicron\nu$   $\acute{\epsilon}\alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon\bar{\nu}$ ) sey, als welches er aber auch lediglich das nicht von sich weg Könnende und darum nur ideeller, nicht absoluter Geist sey, so sey er dem Platon in dieser Absonderung das um seiner selbst willen Begehrenswerthe, worunter übrigens nur *das Gute selbst*, nicht bloss die Idee des Guten zu verstehen. Und

auch das seyende, bleibende, nicht mehr von sich wegkönnende *Subjekt-Objekt* ( $A = A$ ), wie es die deutsche Philosophie ausgedrückt (Schelling meint damit seine eigene frühere) habe lediglich jenem Princip  $A^0$  in seinem reinen Selbstseyn entsprochen. (I. 559—60.)

Damit ist aber auch „das Ziel der Vernunftwissenschaft erreicht,“ deren „Aufgabe war, das Princip ( $A^0$ ) in seinem für-sich-Seyn und frei vom Seyenden, es *als* Princip zu haben, d. h. als letzten und höchsten Gegenstand (*τὸ μάλιστα ἐπιστητόν*). Denn es kam nur darauf an, dass sich das Ich als Nicht-Princip erklärte, unter Gott (welchen es allerdings zugleich wieder erkennen musste) sich unterordnete. Sobald dieses geschah, blieb eben damit  $A^0$  als das eigentliche, einzige und wahre Princip stehen, und zwar in völliger Abgeschlossenheit; denn in diese (in Abgeschlossenheit) war es schon gesetzt worden, als das Ich sich aufgerichtet hatte und Anfang einer aussergöttlichen, d. h. Gott ausschliessenden Welt geworden war. Eben so aber wie das selbstische Princip dem höhern und allein wahren weicht, weicht nun auch die bisher allein geltende Wissenschaft einer zweiten, welche als diejenige, um deren willen das Princip gesucht wird, die eigentlich gewollte ist.“ (I. 560—61.) . . . . „Sobald die erste Philosophie das Princip ermöglicht oder erzeugt hat, hat sie ihr Ende erreicht; denn sie kann das Princip nur erzeugen, nicht auch realisiren; daher sie auch die *negative* Philosophie zu nennen, indem sie, so wichtig, ja unentbehrlich sie ist, doch in Beziehung auf das allein Wissenswerthe und das aus ihm Abzuleitende nichts *weiss*; denn sie setzt das Princip nur durch Ausscheidung, also negativ, sie hat es zwar als das allein Wirkliche, aber nur im *Begriff*, als blosse *Idee*.“ (I. 562.)

Aber bei diesem Princip in der blossen Idee oder mit anderen Worten, bei einem bloss ideellen (passiven) Gott vermag sich das Ich nicht zu beruhigen. Ein solcher ist wohl der letzte und höchste

Gegenstand für die bloss noëtische Erkenntniss und reichte etwa aus für das beschauliche Leben, nicht aber für das praktische Bedürfniss, für das thätige Leben mit seinem Zwiespalt und seiner Verzweiflung, sobald das Ich die Kluft erkennt, die zwischen ihm und Gott besteht. (I. 560. 566.) Darum verlangt es nun nach dem wirklichen Gott, es will, dass Gott nicht bloss Idee sey. (I. 568. 565.) Dieses Wollen aber ist kein zufälliges, es ist ein Wollen des Geistes, der vermöge innerer Nothwendigkeit und im Sehnen nach eigener Befreiung bei dem im Denken eingeschlossenen Gott nicht stehen bleiben kann. Und wie diese Forderung vom Denken nicht ausgehen kann, so ist sie auch nicht Postulat der praktischen Vernunft, sondern des Individuums, des Ich, welches als selbst Persönlichkeit Persönlichkeit verlangt, eine Person fordert, die ausser der Welt und über dem Allgemeinen, die ihn vernehme, ein Herz, das ihm gleich sey. (I. 569.) Es will keinen bloss transmundanen Gott, wie es der Gott als Finalursache ist, sondern den Gott, der supramundan, der handelt und bei dem eine Vorsehung, kurz der der Herr des Scyns ist. (I. 566.) „Schon der Sinn des contemplativen Lebens war kein anderer, als über das Allgemeine zur Persönlichkeit durchzudringen. Denn Person sucht Person. Mittelst der Contemplation jedoch konnte das Ich im besten Falle nur die Idee wieder finden, und also auch nur den Gott, der in der Idee, der in die Vernunft eingeschlossen, in welcher er sich nicht bewegen kann, nicht aber den, der ausser und über der Vernunft ist, dem also möglich, was der Vernunft unmöglich, der dem Gesetz gleich, d. h. von ihm frei machen kann. (I. 566—67.) . . . . „Ohne einen activen Gott (der nicht nur Objekt der Contemplation ist) kann es auch keine Religion geben — denn diese setzt ein wirkliches, reales Verhältniss des Menschen zu Gott voraus — sowie auch keine Geschichte, in der Gott Vorsehung ist. Daher es innerhalb der Vernunftwissenschaft keine Religion, also überhaupt keine Vernunftreligion gibt. Am Ende der negativen Philosophie habe ich nur mögliche Religion, nicht wirkliche, nur Religion „innerhalb der Grenzen

der reinen Vernunft“. . . . „Dass man von Gott nichts *wisse*, ist das Resultat des ächten, jedes sich selbstverstehenden Rationalismus.“ (I. 568.)

„Es hat sich also gezeigt, wie dem Ich das Bedürfniss, Gott ausser der Vernunft (Gott nicht bloss im Denken oder in seiner Idee) zu haben, durchaus praktisch entsteht.“ (I. 569.) Eben darum aber kann es auch nur „ein *Wille* seyn, von dem die Ausstossung A<sup>0</sup>'s aus der Vernunft, diese letzte *Krisis der Vernunftwissenschaft*, ausgeht, ein Wille, der mit innerer Nothwendigkeit verlangt, dass Gott nicht bloss Idee sey. Wir sprechen von einer letzten Krisis der Vernunftwissenschaft: die erste war die, dass das *Ich* aus der Idee ausgestossen wurde, womit zwar der Charakter der Vernunftwissenschaft sich änderte, sie selbst aber blieb; die grosse, letzte und eigentliche Krisis besteht nun darin, dass Gott, das zuletzt Gefundene, aus der Idee ausgestossen, die Vernunftwissenschaft selbst damit verlassen (verworfen) wird. Die negative Philosophie geht somit auf die Zerstörung der Idee (wie Kant's Kritik eigentlich auf die Demüthigung der Vernunft) oder auf das Resultat, dass das wahrhaft Seyende erst das ist, was ausser der Idee, nicht die Idee ist, sondern mehr ist als die Idee, *κρείττον τοῦ λόγου*.“ (I. 565—66.)

Mit der Ausstossung A<sup>0</sup>'s aus der Vernunft aber wird dieses Princip zum Anfang einer andern Wissenschaft gemacht, die nicht mehr Vernunftwissenschaft ist. Mit dem reinen Dass, dem Letzten der rationalen Philosophie (das in dieser seiner Abstractheit auch noch kein synthetischer Satz im Kant'schen Sinne ist, da es, obschon Substanz im höchsten Sinn und reine Wirklichkeit, dennoch aus der Indifferenz nur als letzte Möglichkeit hervortritt [I. 562—63]) ist nichts anzufangen. (I. 565.) Es ist nur das, was *essentiâ* oder *naturâ* Actus ist. Aber der Anfang derjenigen Wissenschaft, die das, was das Seyende *Ist*, das Seyende selbst (*αὐτὸ τὸ ὄν*) zum Princip hat, d. h. zu dem, von welchem sie alles andre ableitet, und die im Gegensatz von der ersten, der negativen,

die *positive* Philosophie zu nennen, kann nur das *actu* Actus Seyende seyn, zu dem wir eben dadurch gelangen, dass wir das, was bloss *essentiâ actus* ist, aus seinem Begriff setzen, es aus der Idee austossen. (I. 562—63.) Mit dieser Ausstossung geschieht aber „zugleich eine *Umkehrung* des bisherigen Verhältnisses zwischen dem, was das Seyende ist ( $A^0$ ), und dem Seyenden ( $- A + A \pm A$ ). Denn da jenes Anfang (*prius*) wird, kann dieses, übrigens nicht von ihm zu Trennende, nicht mehr ihm vorausgehen, es muss ihm nachfolgen.“ (I. 565.)

„Womit also die positive Philosophie selbst beginnt, ist das von seiner Voraussetzung abgelöste, zum *prius* erklärte  $A^0$ ; als das ganz Ideen-Freie ist es reines Dass (*ἔν τε*), wie es in der vorigen Wissenschaft znrückblieb, nur ist es jetzt zum Anfang gemacht. Dieses aber ist die Stellung, die es in der Wirklichkeit haben muss. Denn  $A^0$  ist nicht, weil  $- A + A \pm A$  ist, sondern umgekehrt,  $- A + A \pm A$  ist, weil  $A^0$  ist (wiewohl dieses nicht *Ist*, ohne das Seyende zu seyn); daher es auch das ist, was *über* dem Seyenden, und jenes „Ich will Gott ausser der Idee“ so viel besagt, als: Ich will, was über dem Seyenden ist. In seinem *ἔν τε*-Seyn (nicht Idee-Seyn) aber besteht sein Unauflösliches, Indissolubles, wodurch es auch der unzweifelhafte Anfang seyn kann, wie wir diess früher gesehen. Nun ist aber  $A^0$  nicht ohne das Seyende. Ohne etwas, woran es sich als existirend erweist, wäre es so gut als nicht vorhanden, es gäbe keine Wissenschaft desselben (also auch keine positive Philosophie). Denn es gibt keine Wissenschaft, wo nichts Allgemeines. Es ist demnach von dem *ἔν τε* zuerst zu zeigen, wie es das Seyende ist, und da es dieses jetzt nur als das *posterius* und *consequens* von ihm seyn kann, so ist die Frage *die*: Wie ist es möglich, dass  $- A + A \pm A$  die Folge von  $A^0$  seyn kann.“ (I. 570.)

Diess ist also das erste Problem, das uns beim Uebergang von der negativen Philosophie zur positiven entgegentritt, und gewissermassen

fällt dasselbe schon in das Gebiet der letzteren. Nichts desto weniger erklärt (I. 572) Schelling, dass, was jene Frage betreffe, die Frage nämlich: wie es *möglich*, dass, wenn *A<sup>o</sup> prius*, das Seyende das vermöge höchster Vernunftnothwendigkeit *mitgesetzte* sey, — dass diese noch auf rationalem Wege zu lösen und insofern auch noch in die Vorträge über rationale Philosophie gehöre. Bezüglich dieser letzten Untersuchung, mit der Schelling die negative Philosophie vollends abschliessen wollte, was ihm aber nicht mehr möglich geworden, verweist er am Ende selbst noch auf seine „*Abhandlung über die Quelle der ewigen Wahrheiten*,“ in welcher er mit jener Frage schon in früherer Zeit, wenn auch in anderer Form (mit vorzugsweiser Rücksicht auf ihre geschichtliche Entwicklung) sich beschäftigt habe. Und auch wir können uns des näheren Eingehens hierauf entheben, nachdem wir obige Abhandlung bereits in der dritten Abtheilung des achten Bandes der Denkschriften unserer Akademie (1858) besprochen und deren Grundgedanken auch schon weiter oben (S. 27—28) hervorgehoben.

Aber nur um die Aufzeigung der *Möglichkeit* jenes Verhältnisses zwischen dem *Prius* und dem Seyenden, nicht um den Erweis seiner *Wirklichkeit*, welcher der positiven Philosophie obliegt und nur *a posteriori*, nicht *a priori* möglich ist, kann es sich innerhalb der reinen Vernunftwissenschaft handeln, was schon durch die obige Fragestellung zur Genüge ausgedrückt ist. Denn der Sinn davon ist nur dieser: Wenn *A<sup>o</sup>* absolutes *Prius*, wenn Gott das reine *Dass*, wenn in ihm selbst kein *Was* und nichts Allgemeines, wie ist es *möglich*, dass er dennoch das allgemeine Wesen oder das Seyende *Ist*, und wenn er es ist, wie und in Folge welcher Nothwendigkeit *kann* er allein es seyn. (I. 586.)

„Ist diese Frage gelöst, so ist Gott wieder in seinem Verhältniss zur Idee begriffen, begriffen als Herr des Seyenden, vorerst aber nur des Seyenden, das in der Idee ist (noch nicht des Seyenden, das ausser

der Idee ist). Hierauf erst handelt es sich in zweiter Linie darum, dass er sich auch als Herrn des Seyenden, das ausser der Idee, d. h. des existirenden, empirischen erweise; wodurch Gott erst in die *Erfahrung* und in diesem Sinne (dem eigentlich gewollten) in die Existenz geführt, in dieser erkannt wäre. Denn wenn Gott ein Verhältniss nicht nur zum Seyenden in der Idee, sondern auch zum Seyenden, das ausser der Idee ist, d. h. dem existirenden hat (denn was existirt, ist ausser der Idee), wenn er diesem ebenso Ursache ist und dem alterirten Seyn inwohnend erscheint, wie er Ursache des Seyenden in der Idee ist: so zeigt er seine von der Idee unabhängige, also auch mit Aufhebung derselben bestehende Wirklichkeit und offenbart sich also als wirklichen Herrn des Seyns.“ (I. 570—71.)

Was die weitere Aufgabe der *positiven* Philosophie, in welchem Sinne sie zugleich *geschichtliche* Philosophie ist, und in welcher Weise Schelling in seiner Philosophie der Offenbarung die Begründung und Ausführung derselben versucht hat, ist hier nicht mehr der Ort zu zeigen. Für jetzt mag es genügen, die negative Philosophie, die eigentliche *Metaphysik* Schellings, mit besonderer Rücksicht auf die zu ihrer Charakterisirung hervorgehobenen *vier Cardinalpunkte*, von ihren ersten Voruntersuchungen an bis zu ihrem letzten Abschlusse durch den ganzen Stufengang ihrer Entwicklung und im Zusammenhang aller Momente derselben verfolgt und erklärt zu haben.

Dass wir uns aber mit der *Potenzen- oder Principienlehre* Schelling's an dieser Stelle in grösserer Ausdehnung, als anfänglich in unserer Absicht gelegen, beschäftigten, dürfte seine Rechtfertigung nicht bloss in der universellen wissenschaftlichen Bedeutung dieser Lehre finden, sondern auch ganz insbesondere noch in dem Wahlspruche unserer Akademie: *Rerum cognoscere causas*. Denn wie das Ziel, nach welchem Schelling hier gerungen, der darin ausgedrückten Forderung in vorzugsweisem, ja umfassendstem Sinn entspricht, so wird auch für

alle besonderen Wissenschaften das Bedürfniss immerdar ein unabweisches seyn, „im Zusammenhang mit jenen *allgemeinen* Principien zu bleiben, durch welche die natürlichen und menschlichen Dinge wie durch unzerreissbare Bande zusammenhangen,“ (II. 673) und von Zeit zu Zeit „den Geist zu erfrischen und zu erneuern“ durch Rückkehr zu derjenigen Wissenschaft, die, wie die Philosophie, „aus dem Vermischten und aus verschiedenartigen Wirkungen Zusammengewachsenen zu dem Unvermischten, Einfachen“, zu den *reinen*, allein *mit der Seele selbst* (*αὐτῇ τῇ ψυχῇ*) erkennbaren *Ursachen* aufstrebt. (III. 458.)

Bayerische  
Staatsbibliothek  
München