

DIE ENTWICKLUNG DES GOTTESBEGRIFFES BEI SCHELLING

VON
DEMETRIUS I. KRIKONIS

VORWORT

Die vorliegende Arbeit unterscheidet sich von den anderen verwandten Arbeiten desgleichen Stoffes, insofern sie die ganze Gottesauffassung der schellingschen Philosophie umfasst, die aber nicht (in ihrer Umfassung) erschöpft wird, und insofern es ihr Ziel ist, die Unabhängigkeit des Philosophierens Schellings einerseits und den Entwicklungsgang seines Systems andererseits, klarzustellen.

Schelling hat sein System nicht auf einmal vorgelegt, sondern, allmählich, stufenweise entwickelt. Der Kern seines Gottesbegriffes den er in den zwei Grundwissenschaften, nämlich in der Naturphilosophie und dem «transzendentalen Idealismus» entfaltet, ist in den ersten Schriften enthalten. Die Identitätsphilosophie ist keine neue Auffassung des Gottesbegriffes, sondern die Entfaltung dessen was vor den Grundwissenschaften vorhanden war. Daher schliesst sich mit der Identitätsphilosophie das schellingsche System, es wird aber nicht erschöpft, da dieses nur die realistische Fassung seiner Philosophie ist; diese realistische Fassung ist die Voraussetzung für die idealistische, die sich in den Schriften der Jahre 1809-1815 und besonders in der Freiheitslehre vollzieht. Der idealistische Teil ist von Schelling nicht vervollständigt worden; die spätere Philosophie Schellings soll durch die Freiheitslehre erklärt werden. Es kann bei Schelling keine Rede von einer Wandlung des Gottesbegriffes oder einer periodischen Auffassung gesprochen werden. Die Grundprinzipien bleiben dieselben, aber es besteht in seinem System eine ununterbrochene Entwicklung. Die Mannigfaltigkeit der Formen, die Schelling gebraucht hat, ändert dem Prinzip nach die Sache nicht.

Im ersten Kapitel behandeln wir den Ausgangspunkt der Philosophie Schellings und die Thesis derselben. Den Abschnitt A schicken wir als Einführung dieses Kapitels voraus. Wir haben nicht die ganze geistige Situation vor Schelling dargestellt, sondern wir haben nur einige Punkte der Philosophie der vorangegangenen Philosophen dargestellt, die den Ausgangspunkt des deutschen Idealismus, und zwar Schellings Philosophie, bilden.

Im zweiten Abschnitt desselben Kapitels haben wir versucht, das Prinzip der schellingschen Philosophie von dem Fichtes und Spinozas zu unterscheiden. Der entscheidende Unterschied Schellings von diesen Philosophen wird im dritten Abschnitt in der Naturphilosophie, zu ersterem und im zweiten Kapitel zu letzterem gegeben.

In diesem Kapitel stellen wir die Gesichtspunkte Schellings an Spinoza mit einer Auseinandersetzung der Gotteslehre beider Philosophen, so dass die Unterscheidung zwischen beiden klar wird. Die Auseinandersetzung beider Philosophen bezieht sich auf die Identitätsphilosophie Schellings bis 1809, da beide Philosophen eine Ähnlichkeit in Bezug auf die Lehre von Gott, Welt und Dingen haben, ohne dass dadurch Schelling als Spinozist bezeichnet werden kann. Der Unterschied beider Philosophen in der, der Identitätslehre folgenden Spekulationslehre von Schelling wird durch die vorliegende Darstellung beleuchtet. In der Identitätsphilosophie hat Schelling keine Kritik an Spinoza geübt. Wiederholungen haben wir nicht vermeiden können.

Die geschichtlichen Gründe des Übergangs von der Identitätsphilosophie zur theistischen Gottesauffassung, im dritten Kapitel, müssen in engen Sinne verstanden werden, da Schelling sein System noch nicht völlig entwickelt hatte.

Weiterhin ist der Versuch Schellings, seine eigene Gotteslehre in Übereinstimmung mit der christlichen Trinität zu bringen, in der Potenzenlehre vollgezogen. Die Trinitätslehre tritt mit der idealistischen Fassung Schellings hervor, aber er behandelt sie besonders in der Philosophie der Offenbarung. Die Potenzenlehre behandelt Schelling in der «Darstellung des philosophischen Empirismus», im ersten Buch der «Philosophie der Mythologie», im zweiten Buch der «Darstellung der rein=rationalen Philosophie» und im ersten Teil des zweiten Buches der «Philosophie der Offenbarung».

Dem Versuch Schellings folgt eine Kritik, wieweit Schelling die kirchliche Dogmatik berührt, aber wichtig ist noch hier hinzufügen, was in der Kritik nicht steht, dass Schelling durch seine Art der Durchführung der allmählichen Offenbarung Christi in vielen Hinsichten die römisch=katholische und griechisch=orthodoxe Kirche berührt.

Ferner folgt die Art der Durchführung dieser Arbeit nicht streng zeitlich den Schriften, sondern inhaltlich. Dieses geschieht mit einigen Schriften der Naturphilosophie, sowie auch mit der Philosophie der Mythologie und der Offenbarung, die gleichzeitig mit dem «transzendentalen Idealismus» und den Schriften der Identitätsphilosophie zusammenfallen.

I. KAPITEL

A. Der Ausgangspunkt der Philosophie von Schelling.

Der Idealismus fängt eigentlich mit Kant an, um mit Hegel zu endigen. Kant selbst setzt die alte Metaphysik voraus, worauf seine Kritik sich unmittelbar bezieht. Die alte Metaphysik stammt von der Scholastik und ihre Quellen der Erkenntnis sind die sinnliche Erfahrung, der Verstand, intellectus Purus, und die Vernunft, die Ratio, die weder durch die sinnliche Erfahrung noch durch den Verstand hätte gegeben werden können, sondern sie ist das Vermögen, das den Menschen in den Stand setzt, die endgültige Erkenntnis des Übersinnlichen aus den ersten zwei Prinzipien herauszuziehen.

Kartesius war der erste, der an der sinnlichen Erfahrung gezweifelt und sie als Prinzip der Erkenntnis aufgehoben hat. Damit eröffnet er den Weg der neuen europäischen Philosophie und er ist der Begründer des Rationalismus geworden. Mit dem Anfang der neuen Philosophie wird die wissenschaftliche Methode auf die wahre Erkenntnis von Gott und Welt angewandt.

Zunächst sind zwei verschiedene philosophische Strömungen hervorgebracht worden: der Empirismus und der Rationalismus; den ersten vertraten Hobbes, Locke, Berkeley und Hume; den zweiten Kartesius, Malebranche, Spinoza und Leibniz. Die ersten verwenden die empirische wissenschaftliche Methode, *ἐπαγωγή*, die von besonderen einzelnen Fällen auf den allgemeinen Fall schliesst; die letzten benutzen die rationalistische Methode, *ἀπαγωγή*, die nach dem Vorbild der Mathematik und weit entfernt von jeder empirischen Wirklichkeit abgeleitet wird. Der Empirismus leitet die Erkenntnis a posteriori ab, da er einen zugänglichen Gegenstand unserer Erfahrung voraussetzt, ohne den es keine Wirklichkeit geben kann. Umgekehrt behauptet der Rationalismus, dass das Notwendige und Allgemeine in den Erkenntnissen unabhängig von der Erfahrung sei, nämlich angeboren oder irgendwie a priori.

Die rationalistische Methode kann aber nicht in der Wirklichkeit ohne empirische Verhältnis zur Welt sein, weil wir nur durch die Erfahrung die Gegenstände unserer Erkenntnisse wahrnehmen können. Diese beiden philosophischen Richtungen erstrecken sich bis in die Zeit Kants. Kant sah als Hauptführer dieser Richtungen David Hume einerseits und Leibniz anderseits.

Als Leibniz versucht hat, den Dualismus des Kartesius und den Spinozismus zu wiederlegen, hat er die Welt durch die Monade, die

nach dem Vorbild von Spinoza waren, vergeistigt. Die Schwierigkeiten dieses Problems, das Verhältnis des Unendlichen zum Endlichen aufzulösen, hat Leibniz selbst erkannt, als er trotz der Unterordnung des Realen im Idealen, gezwungen war, die prastabilisierte Harmonie beider anzunehmen. Bemerkenswert ist bei Leibniz, dass die Monade als Vorstellungskraft darauf hinweist, dass die Wirklichkeit nicht mehr im Sein, sondern im Tun in der Handlung, in der Tätigkeit, mit einem Wort im Denken ist. Die Monade aber, als Vorstellungskraft, die der Höhepunkt des leibnizischen Intellektualismus ist, kann nicht das Vorgestellte produzieren. So hat Leibniz nicht völlig den Dualismus überwinden können, da sein System die regulative Tätigkeit des Denkens brauchte und nicht nur die vorstellende Tätigkeit.

Hier ist der Übergang von dem leibnizistischen Intellektualismus zur kritischen Philosophie, da Kant die Forderung des leibnizischen Systems ergänzt und so von dieser Seite als Nachfolger Leibniz angesehen wird.

Andererseits stimmt Kant der empirischen Annahme von David Hume insoweit zu, als er die phänomenologische Wirklichkeit nur als menschliche Wirklichkeit betrachtet. Während aber Hume die Grenzen der menschlichen Erkenntnis feststellt, geht Kant über diese Grenzen der sinnlichen Welt hinaus und produziert den Transzendentalismus. Hume versteht die Vorstellungskraft als Wahrnehmung eines Dinges aus der äusseren Welt, das wirklich wahrgenommen wurde.

Kant entwickelt den Leibnizismus und die Annahme Humes weiter; die gemeinsame Frage von Leibniz und Kant ist: wie ist die Vorstellungskraft bedingung der Erkenntnis; dieses kommt allerdings für Hume nicht zur Frage!

In der Kritik der reinen Vernunft hat Kant die Vorstellungskraft als Tätigkeit angenommen, die die Erfahrung oder die empirischen Vorstellungen einordnet, die er synthetische Tätigkeit des Denkens nennt. Die reine Vernunft kann nicht allein als Prinzip angenommen werden, da der Mensch sich unter dem Einfluss der Wirklichen Welt befindet; diese Wirklichkeit kann die Vernunft nicht verneinen. Daraus schliesst Kant, dass eine mögliche Erkenntnis nur durch das synthetische Urteil a priori Zustande kommt. Von dieser Seite ist Kant der Vernichter der alten Metaphysik, aber das Eigentümliche seiner Philosophie ist die Verlegung aller Probleme in den Menschen. Der Mensch wird nicht durch die empirische Welt gegeben, sondern vorausgesetzt; er ist auf Grund seiner geistigen Tätigkeit «transzendentes Ich». Der Mensch hat seine absolute Autonomie in seiner Sittlichkeit, aber er hat jedoch für

sein Bewusstsein seine Beschränkung, da das Selbstbewusstsein nicht unabhängig von der Sinnlichkeit handelt. Diese Beschränkung besteht in der Kritik der praktischen Vernunft, wo der Wille durch den kategorischen Imperativ a priori verstanden wird, aber er kann nicht ohne die Welt verstanden werden.

Kant hat die Möglichkeit der metaphysischen Erkenntnis abgelehnt, aber er verneint keineswegs das metaphysische Problem. Das Noumenon kann, nach Kant, weder als Objekt noch als geistige Wirklichkeit anerkannt werden. Andererseits kann das Ding an sich nicht unbekannt bleiben, wenn es die Ursache unserer Wahrnehmung ist, dies im engen Sinne. Kant nahm einerseits das Ding an sich als Prinzip der Erkenntnis an, das aber nicht unmittelbar hätte erkannt werden können, sondern nur mittelbar durch die Anschauungsformen; andererseits behauptet er, dass das handelnde Prinzip selbst das Erkennende ist. Die kantische Logik hat nicht den Dualismus völlig vernichten können.

Die theoretische Entwicklung der kantischen Philosophie war der Versuch, die Vernunft von allen Voraussetzungen zu befreien. Es wurde einerseits versucht, den Kantianismus zu widerlegen, andererseits seinen Dualismus zu erklären.

So sieht man den Pietisten Johann Hamann, sich gegen die kantische Philosophie wenden, weil der Kantianismus für den religiösen Glauben Anstoß ist und ihn nicht überwinden kann. Er kämpfte gegen den kantischen Dualismus, der das Denken von dem Gefühl trennte und betonte deren Einheit¹. Unter dem Einfluss von Hamann hat Herder auch gegen die kantische Philosophie gekämpft.

Friedrich Heinrich Jacob's behauptet den absoluten Dualismus des Endlichen und Unendlichen, so dass es nicht möglich sei, dass Gott bewiesen werden könne; Jeder Versuch der Demonstration führt, nach Jacobi, zum Spinozismus und zum konsequenten Atheismus². Die Wissenschaft kann, nach der Auffassung Jacobis, nur erkennen, was bewiesen werden kann; das bewiesene kann nicht unabhängig von dem beweisenden Subjekt sein³. Der Beweis der Existenz Gottes verwandelt das Übernatürliche ins Natürliche⁴. Jacobi hat in seiner Abhandlung: Über den transzendentalen Idealismus das Ding an sich von Kant behandelt und alle bestehenden Schwierigkeiten des Problems gezeigt. Seine Be-

1) Metakritik, W. W. VII, 10.

2) Beilage VII, 125.

3) Beilage VII, 154. 155.

4) S. s. III, Kapitel B. 100ff.

trachtungen darüber haben weiterhin den Anlass gegeben, das Ding an sich idealistisch zu erklären.

Derjenige aber, der die kantische Philosophie, den bestehenden Dualismus, eine Einheit zu geben versucht hat, war Karl Reinhold.

Reinhold hat gesehen, dass Kant den theoretischen Teil seiner Philosophie von dem praktischen radikal geschieden hat. Aus dieser Unterscheidung entspringen viele Missverständnisse und Undeutlichkeiten zum Schade der Philosophie. Reinhold suchte in seinem Werk «Beiträge zur Berichtigung bisherigen Missverständnisse der Philosophie», (1790), das ursprüngliche Prinzip, das eine allgemeine Gültigkeit haben muss. Er erkannte die kantische Philosophie als die einzige wahre an und versuchte das Prinzip aus der gemeinsamen Wurzel der Empfindung und des Denkens herauszuziehen. Aus diesem Gesichtspunkt hat Reinhold Fichte den Weg gezeigt und so ist er der erste, der die Bedeutung des Problems angesehen hat¹. Dergleichen Versuche haben auch Maimon und Gottlieb Ernst Schulze in «Aenesidemus» von der Seite des Bewußtseins her untergenommen.

Alle diese kritischen Bemerkungen wurden von Fichte aufgenommen. Fichte geht über die Grenzen der kantischen Philosophie hinaus. Er nimmt das reine Ich als das erste Prinzip an und lehnt das Prinzip des Bewusstseins ab, das Schulze in «Aenesidemus» behauptet. Fichte lernt, dass Kant niemals darauf hingewiesen hat, dass ein Ding an sich für sich selbst besteht ohne das handelnde Subjekt; so sieht er den Unterschied der kantische Philosophie—theoretische=praktische—ohne Bedeutung. Das Ding an sich ist für Fichte nur eine philosophische Erfindung. Es gibt nach ihm nichts ausser uns und es gibt auch keinen Grund von uns auszugehen, um ein Ding an sich anzutreffen, da alles, was hinzukommt, durch den Geist erklärt werden muss.

Fichte behauptet, dass das erste Prinzip nicht ein Faktum ist, sondern es ist eine Tathandlung, ein fortdauerndes Werden, das nie ein objektives Sein werden kann. Diese Tätigkeit ist frei von empirischen Verständnis, ist das Ich, das weder zu einem Ding noch zum Sein gemacht werden kann. Die neue Frage, die Fichte gestellt hat, ist: wie kann das Ich Grenzen zu produzieren, um zu seinem Selbstbewußtsein, zur seinen ursprünglichen Einheit, zurückzukommen. Diese Idee hat Fichte in der Rezension des Aenesidemus dargestellt. Diese fichtische Frage ist der Ausgangspunkt der Philosophie von Schelling und Hegel.

1) Vgl. Windelband S. 500.

Nach der Auffassung von Fichte geht das Denken dem Wissen notwendigerweise voran. Das Ich von Fichte ist reine Subjektivität als wahrhaft Seiendes. Das Wesen des Ich ist Selbstbewusstsein und Freiheit, die in der letzten Instanz identisch sind; selbstbewusstsein ist Freiheit, du es sonst als Sein, bestimmt werden sollte. Das Ich setzt sich selbst und ist für sich selbst; sein Sein ist dass ich Setzen, aber nicht als Sein; es ist Tätigkeit und Produkt seiner Tätigkeit.

Das Prinzip des fichtischen Systems ist die Einheit des Wissens; das Wissen aber um sich selbst kann nicht vorhanden sein, ohne ein Objekt zu haben. Ein Objekt, ein Ding an sich, ist für das fichtische Verständnis undenkbar, da Fichte den Gedanken vom Ding an sich zerstört hat, Natur und Geist, Gott und Welt, hat Fichte zum Einheits-system zusammengefasst. Um des Sich-Selbst-Wissens Willen setzt das Ich ein Nicht=Ich sich selbst gegenüber. Der Gegensatz vom Ich und Nicht=Ich ist notwendig für das Ich. Es handelt sich in der Wirklichkeit nicht um eine objektive Trennung oder eine Annahme des Dinges an sich, sondern es gehört zum Wesen des Geistes, sich in sich selbst zu entzweien und aus der Dualität, aus der Zerrissenheit wieder in seine ursprüngliche Einheit zurückzukommen.

Fichte geht von dem Satz aus: «Gott ist das Seiende», aber die Welt, die Natur, bestimmt er nicht als Seiendes im Sinne des göttlichen Seienden, obwohl er ausser Gott nichts annimmt. Daraus geht hervor, dass Fichte einen gewissen Unterschied zwischen Wesen und Form, Subjekt und Prädikat, macht. Von hier aus ergeben sich die Gleichungen: Ich=A und Nicht=Ich=A, Der Form nach ist A=A identisch, aber dem Wesen nach nicht, da das Nicht=Ich gesetzt und deshalb abhängig ist. Das Nicht=Ich ist insoweit göttlich, als es in Gott begriffen und erklärt werden kann; es ist die Umgebung der sittlichen Tätigkeit des Ich. Als Nicht=Ich wird es durch das Ich bestimmt und wiederum wird das Ich durch das Nicht=Ich bestimmt. Eine solche Annahme wäre aber nicht als Prinzip tauglich und Ich und Nicht=Ich wären demnach relativ.

Fichte suchte durch die Anwendung der dialektischen Methode das oberste Prinzip des Ich, als Subjekt, und Nicht=Ich, als Objekt, zu finden. Eine Synthese beider würde ein Prinzip ergeben haben, das eigentlich ausserhalb des Ich sein sollte, was ihm (Ich) widerspricht. Fichte setzt das Nicht=Ich nicht dem absoluten Ich gegenüber; er setzt im absoluten Ich ein Ich, dem das Nicht=Ich gegenüber steht. Also setzt das Ich in sich selbst ein geteiltes Ich und ein geteiltes Nicht=Ich, die gegenseitig bestimmt werden; das Ich und Nicht=Ich finden ihre Einheit im absoluten Ich. Die Momente der Methode sind: 1) die Identität

als Thesis, 2) die Entgegensetzung, die im absoluten Ich als Antithesis ist, und 3) die Synthesis beider.

In der gegenseitigen Bestimmung des Subjekt=Objekt hat Fichte die theoretische und praktische Philosophie und die fundamentalen Prinzipien von Kant übernommen, aber dennoch unterscheiden sich die beiden Philosophen. Die Methode der Wissenschaftslehre ist dialektisch =teleologisch und mit der kantischen Verwandt¹. Sie ist teleologisch, da die Entzweiung des Ich notwendig ist, um einen Zweck zu erreichen, nämlich das Selbstbewusstsein. Das Problem der Kausalität hat keinen Platz im fichtischen System und die Verbindung des Ich und Nicht=Ich ist nicht von Grund und Folge oder von Ursache und Wirkung, sondern sie ist von Zweck und Mittel. Die «Wissenschaftslehre» hat nicht Gott als Substanz gelten lassen, weil Fichte sonst davon etwas hätte ableiten können. Er bestimmt die Synthesis des Subjekt=Objekts wieder als Subjekt und ist der Begründer des subjektiven Idealismus.

B. Shellings Prinzip der Philosophie.

Schelling knüpft in seiner Philosophie an Fichte an, genau wie Fichte an Kant und Kant an den spinozistischen Dogmatismus anknüpfte. Die ersten Schriften von Schelling: 1) «Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie», 1794, 2) «Vom Ich als Prinzip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen», 1795, 3) «Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kritizismus», 1795 und 4) «Abhandlung zur Erläuterung der Wissenschaftslehre», 1796-1797, tragen den Einfluss von Fichte².

In der ersten der oben genannten Schriften geht Schelling von Fichte aus³. Fichte und Schelling haben in der kantischen Philosophie bemerkt, dass die letzte Begründung des Prinzips des Wissens fehlte; die Begründung ist die Einheit des Prinzips. Schelling versucht in dieser kleinen Schrift nicht das ganze Problem zu lösen, sondern nur die Aufgabe zu bestimmen, Die Philosophie als Wissenschaft soll ein System haben, das eine Einheit aufweisen muss; die Wissenschaft kann nicht ohne ein solches Einheitsprinzip möglich sein. In diesem Prinzip wurzelt das Wissen und ohne dieses gibt es keine Philosophie. Das Prinzip setzt die Unbedingtheit voraus; Unbedingt ist das, was durch sich selbst bedingt und nicht von aussen bestimmt wird. Diese Voraussetzung hat nur

1) Vgl. Prolegomena § 46.

2) Vgl. N.v. Hartmann S. 126.

3) I, 87/89.

das Ich kraft seiner Definition. Alles Bedingte ist Nicht=Ich, also durch das Ich bestimmt¹.

Schelling sandte diese Abhandlung an Fichte und schrieb dazu: «Vielleicht hat die anliegende Schrift sogar einiges Recht, Ihnen überreicht zu werden, dadurch erhalten, dass sie vorzüglich in Bezug auf ihre letzte Schrift, die der philosophischen Welt neue grosse Aussichten eröffnet hat, geschrieben und zum Teil wirklich durch sie veranlasst ist»². Dadurch gewann Schelling die Schätzung Fichtes. Die Anerkennung der fichtischen Philodophie durch Schelling ist offenbar, wie es aus dem Brief an Hegel am heil. Dreikönigsabend, 1795, hervorgeht; er schrieb: «Fichte wird die Philosophie auf eine Höhe heben, von der selbst die meisten der bisherigen Kantianer schwindeln werden».

Schellings zweite Schrift bezieht sich auf die «Grundlage der Wissenschaftslehre» Fichtes und zwar hat diese Schrift wiederum Fichte veranlasst, drei Jahre später eine Einleitung zur «Wissenschaftslehre» herauszugeben. Fichte sah diese schellingsche Schrift als einen Kommentar seiner Wissenschaftslehre an und wundert sich, warum Schelling nirgends seinen Namen erwähnte³. Dieses ist aber dadurch erklärbar, dass Schelling das neue hervorragende Werk als selbständig hat gelten lassen wollen. Der Kernsatz kündig in diesem Werk der Titel selbst an.

Schelling fragt jetzt nicht mehr nach der Einheit des Prinzips des Wissens, da es von ihm festgestellt worden ist; die neue Frage, die hier zu beantworten ist, ist die nach der Entstehung des Realgrundes unseres Wissens, da es ein Wissen ohne Realität nicht geben kann. Die Philosophie hat, wie gesagt, ein Prinzip, das das Unbedingte ist. Von dieser Seite gesehen, ist diese Philosophie ein Monismus. Es bestehen hier nach der Realgründung des Wissens zwei verschiedene Möglichkeiten; die Frage zu beantworten: entweder muss das Prinzip aus dem Objekt abgeleitet werden, unabhängig von dem erkennenden Subjekt, d.h. dass die objektive Welt als Prinzip unsere Erkenntnis ohne unsere Tun angenommen werden muss, oder das Prinzip ist aus dem Subjekt abzuleiten. Die erste Annahme ist die Grundlage des Dogmatismus, die zweite, die des Kritizismus. Dogmatismus und Kritizismus sind die zwei entgegengesetzten Systeme. Das Prinzip aber kann nicht aus der objektiven Welt abgeleitet werden, da sie als Objekt durch ein Subjekt bestimmt ist; das Bestimmte aber gehört zu der Sphäre der endlichen

1) I, 96/98.

2) Fichtes und Schellings philosophischer Briefwechsel S. 1.2.

3) Brief Fichtes an Reinhold: Leben und Briefe, II, 217.

Dinge. Wie aber das Objekt als solches durch das ihm entgegengesetzte Subjekt bestimmt ist, so ist auch das Subjekt durch das Objekt bestimmt; daher liegt das Subjekt auch in der Sphäre des Bedingten¹.

Das Unbedingte, das absolute Ich, objektiv zu beweisen, heißt, das Ich überhaupt zu leugnen. Folglich beziehen sich Subjekt=Objekt zueinander und schliessen die Relation ein, da das Unbedingte weder als Subjekt noch als Objekt bestimmt werden kann. Es scheint, dass zwischen Dogmatismus und Kritizismus eine Beziehung besteht, die beide vereinigt. Ich und Nicht=Ich sind Bürger des absoluten Ich². Das Unbedingte ist das absolute Ich, weil es nicht Objekt werden kann, sondern «das Absolute kann nur durchs Absolute gegeben werden»³. Das Absolute, wenn es dieses gibt, muss selbst dem Denken und Vorstellen vorausgehen; daher fällt das Prinzip des Denkens und des Seins bei dem Absoluten zusammen und jeder objektive Beweis, entweder als Subjekt oder als Objekt muss ausgeschlossen werden.

Als Schelling noch in Tübingen war, schreibt er an seinen Freund Hegel über das Unbedingte: «Alles mir ist es das Ich. Der eigentliche Unterschied der kritischen und dogmatischen Philosophie scheint mir darin zu liegen, dass jene vom absoluten (noch durch kein Objekt bedingten) Ich, diese vom absoluten Objekt oder Nicht=Ich ausgeht. Die letztere in ihrer höchsten Konsequenz führt auf Spinozas System, die erstere aufs Kantische. Vom Unbedingten muss die Philosophie ausgehen. Nun fragt sich-s nur, worin dieses Unbedingte liegt, im Ich oder im Nicht=Ich. Ist diese Frage entschieden, so ist alles entschieden. Mir ist das höchste Prinzip aller Philosophie das reine, absolute Ich, d.h. das Ich, inwiefern es blosses Ich, noch gar-nicht durch Objekt bedingt, sondern durch Freiheit gesetzt ist. Das A und Q aller Philosophie ist Freiheit»⁴.

Bei Schelling ist das absolute Ich, unmittelbares Ich, Freiheit und jede andere Annahme des Unbedingten ist dogmatisch. Als Freiheit muss sie von zwei Seiten verstanden werden, nämlich von der positiven und negativen; positiv ist sie, weil sie alle Realität setzt durch ihre Macht; negativ als völlige Unabhängigkeit. Insofern Schelling aber das absolute Ich als Freiheit bestimmt, schliesst er sich an Fichte und Kant an; Kant hat gezeigt, dass das Subjekt die unaufhebbare Bedingung aller objektiven Erkenntnis sei. Andererseits versteht Schelling

1) I, 165.

2) I, 170.

3) I, 163. Vgl. I, 167. 168.

4) Plitt: Aus Schellings Leben, In Briefen: Brief 4.2.1795.

das Unbedingte nicht wie Fichte; das Ich bei Fichte hat hier eine scheinbare Ähnlichkeit, aber Wesen nach ist das Unbedingte bei beiden Philosophen verschieden. Während das Ich bei Fichte das Nicht=Ich verschlingt und dem Dogmatismus scharf gegenüber steht, bestimmt doch Schelling das Unbedingte als das absolute Ich, worin Denken und Sein zusammenfallen. Schellings absolute Ich enthält in sich die ganze wirkliche Realität und in diesem Fall bestimmt er es als Substanz unter dem Verständnis von Spinoza¹. So schreibt Schelling dem Ich Grundkategorien zu, die unter der Bezugnahme auf Spinoza stehen, wie: Einzigkeit, Realität, Unendlichkeit, Unteilbarkeit, Substanz, Ursache, Macht, Ewigkeit. Die Grundbegriffe Schellings können nicht in dem fichtischen Bezug enthalten sein. Er schreibt an Hegel: «Ich bin indessen spinozist geworden! Staune nicht. Du wirst bald hören, wie?². Von einer anderen Seite her kann man hier den Unterschied zwischen Fichte und Schelling deutlich machen. Das Ich bei Fichte ist dynamisch, während das absolute Ich bei Schelling statisches, ruhendes Wesen. Das Ich bei Fichte ist Tätigkeit, Tum, hat ein praktisches Ziel, wo alles theoretische verschwindet. Das Ich bei Schelling ist ein Übertheoretisches; es vereint das theoretische und das praktische; es ist die Identität des Subjektiven und Objektiven. In der Frage der Freiheit und der Notwendigkeit haben beide Philosophen wieder einen gewissen Unterschied. Fichte schreibt dem Ich alle Freiheit zu, indem das Nicht=Ich das notwendige des Ich ist, für ein teleologisches Ziel des Ich. Die Freiheit und die Notwendigkeit bei Schelling sind identisch und er versteht sie spinozistisch.

Fichte verwendet die dialektische Methode, während die Methode bei Schelling nicht dialektisch im Sinne der fichtischen ist, aber doch stimmen sie hier überein, insofern die Methode beider schöpferisch ist. Fichte besitzt eine systematische, schöpferische Methode, während Schelling eine künstlerische, intuitive Methode anwendet. Im strengen Sinne besitzt Schelling keine Methode in seinen Werken³.

Schelling ist nicht völlig unabhängig von Fichte; er nahm das Unbedingte als das Einheitsprinzip der Philosophie an und beide haben hier den Ankerpunkt, das reine spekulative gefasste Absolute. Fichte und Schelling gehen von demselben Punkt des Unbedingten als Einheitsprinzip der Philosophie mit verschiedenen Prozessrichtungen

1) I, 192. 193.

2) Plitt: 4.2.1795.

3) Vgl. Karl Jaspers S. 90.

aus und kehren wieder zur Einheit des Wissens zurück. Sie erkennen im Absoluten eine ursprüngliche Zweiheit von An-sich und Für-sich und in diesen Beiden, Denken und Sein, fällt der metaphysische Realgrund des absoluten Wissens zusammen. Diese Übereinstimmung muss im engen Sinne angenommen werden, da Schelling, nicht das Wissen von Fichte als absolutes gehalten hatte¹.

Aus dem bisherigen Unterschied zeigt sich, dass Schellings Werk nicht ein Kommentar Fichtes «Wissenschaftslehre» war. Schellings Sohn behauptet, das die Schrift «Vom Ich als Prinzip der <Philosophie...>» ein freies Studium Schellings über Fichte sei.

Karl Jaspers behauptet, dass Fichte dem Schelling von Anfang an dem Charakter und dem philosophischen Wollen nach wesentlich verschieden war². Die Wahrheit ist vielmehr die, dass Schelling die Wissenschaftslehre Fichtes weiter unter seinen metaphysischen Verständnissen angenommen hat.

Schelling versteht das absolute Ich wie Spinoza seine Substanz verstanden hat; «Spinoza war die Welt alles, mir ist es das Ich»³. Er identifiziert im absoluten Ich das Subjektive und das Objektive und hat die Identität zum Prinzip des Wissens erhoben. Er sah auch Fichte auf pantheistische Weise; so schreibt er an Hegel: « Num arbeite ich an einer Ethik a-la Spinoza-sie soll die höchsten Prinzipien aller Philosophie aufstellen, die Prinzipien, in denen sich die theoretische und praktische Vernunft vereinigt... Glücklich genug, wenn ich einer der ersten bin, die den neuen Helden, Fichte, im Lande der Wahrheit begrüßen»⁴.

Die Unabhängigkeit Schellings von Fichte schliesst wiederum nicht seine Unabhängigkeit von Spinoza aus. Spinoza bestimmt das Unbedingte als das absolute Object, das für Schelling bedingt ist, aber im aber nicht im empirischen Sinne, da er das absolute Objekt Spinoza als das erhobene Nicht—Ich zum Ich versteht. Er unterscheidet sein absolutes Ich von dem absoluten Objekt Spinozas, insofern er es als Freiheit bezeichnet. Das absolute Ich, als das «*Ἐν καὶ Πᾶν*», bedeutet Unabhängigkeit Schellings von Fichte und Spinoza, oder die Verschmelzung beider in dem Einheitsprinzip.

1) Vgl: Brief an Fichte 3.10. 1801.

2) «Aber Schelling ist schon in den früheren Schriften nicht einfach Anhänger Fichtes, Er ist von Anfang an Metaphysiker in einem anderen, theoretischen Sinne als Fichte ihn zuliess. Fichte hat schon die ersten Schriften Schellings nicht so genau gelesen, um widersprechen zu können». S. 294 Vgl. Fritz Medicus S. 147.

3) Plitt: Brief an Hegel, 4. 2. 1795.

4) Dreikönigsabend, 1795. Tübingen.

Die Unabhängigkeit Schellings sehen wir deutlich in der Auseinandersetzung des Dogmatismus und Kritizismus in seinen «Philosophischen Briefen». Die Auseinandersetzung hat die Aufgabe, die gemeinsamen Punkte zu finden, worin beide philosophische Systeme übereinstimmen oder auseinanderfallen. Als Dogmatismus bezeichnet Schelling die Philosophie, deren Grundprinzip das reine Objekt, die Substanz ist. Als Kritizismus dagegen die Philosophie, deren Grundprinzip das reine Subjekt oder das Ich ist. Kritizismus nennt man in der Geschichte der Philosophie die Auffassung Kants, wo das Verhältnis zwischen dem Subjektiven und Objektiven unauflösbar ist. Kritizismus nennt Schelling den Idealismus von Fichte, den er in Gegensatz zum Realismus von Spinoza stellt. Ed. v. Hartmann meinte, dass der Kritizismus «transzendentaler Idealismus» heissen sollte.

In der Auseinandersetzung dieser beiden Systeme schließt Schelling auf den Weg über den Begriff der Freiheit an Fichte an und lehnt die dogmatische Annahme ab, dass die Erkenntnis Gottes eine Wirkung der göttlichen Kausalität sei. Ding an sich und Freiheit sind entgegengesetzt. Die Philosophie hat, nach der Auffassung von Schelling, als Aufgabe, den Menschen in Freiheit zu versetzen, sich selbst zu erheben und von allen Schrecknissen der «Welt» sich zu befreien. Die Übereinstimmung Schellings mit Fichte über die Freiheit hebt nicht seine Selbständigkeit auf, da sie einen gewissen Unterschied über das Unbedingte machen.

Ausserdem steht Schelling in den «Philosophischen Briefen» als Kritiker beiden Systemen gegenüber. Aus diesem Gesichtspunkt kann Schelling weder als Spinozist noch als Anhänger von Fichte charakterisiert werden, sondern er bleibt eine unabhängige Persönlichkeit mit eigenem metaphysischen Verständnis.

C. Die Naturphilosophie.

Schelling behandelt im dritten Teil der «Abhandlung zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre», 1796-1797, das Problem der Naturphilosophie. Der Ausgangspunkt der schellingschen Naturphilosophie ist die Lehre von Fichte, mit dem und durch den er angeregt denkt¹. Fichte hat die Natur als dem Ich entgegengesetztes Nicht=Ich, als eine selbstgesetzte Schranke des Ich, angenommen, damit es die praktische Zwecke realisieren kann, d.h. es ist ein völliges

1) Ehrenberg schreibt: wenn Fichte vom Sehen spreche, dann verstände Schelling dar unter stets ein Etwas Sehen» S. 70.

Abstraktum. Von diesem Standpunkt des Ich aus könnte die Natur keine Selbständigkeit haben, sondern sie hätte nur als Erscheinungswelt erklärt werden können. Schelling hat Physiologie, Physik und Chemie studiert und hatte demnach ein grösseres Mass an Erkenntnis über die Natur als Fichte. Zu Anfang fasste Schelling die Natur als subjektive Erscheinung des Geistes ohne objective Realität auf, aber, wenn er nicht hier stehen bleibt, so geschieht, es, weil er sich an die Naturauffassung von Platon, Spinoza, Leibniz, Kant und Herder anschliesst, ohne den Standpunkt von Fichte verlassen zu haben.

Spinoza hatte eine mechanische Naturauffassung; aus seiner Grundlage der Substanz ist die fichtische Ichlichkeit hervorgegangen. Kant hat in seiner Kritik der teleologischen Urteilkraft, was die Naturzweckmässigkeit betrifft, gelehrt, dass, wenn in der Natur alles mechanisch und nicht nach bestimmten Zwecken geschieht, die Natur für uns unerklärlich bleibt. Die Natur muss ihren Zweck in sich selbst umschliessen, weil eine andere Intelligenz vorausgesetzt werden muss, wenn der Naturzweck ausserhalb liegt. Wenn aber die Natur durch eine Intelligenz entsteht, dann ist diese nicht naturgemäss und notwendig; sie ist dann kein organisches Produkt, sondern Produkt einer äusseren Macht. Kant nimmt an, dass die Entstehung der organischen Körper nach reiner natürlicher Zweckmässigkeit geschieht, aber er hatte sie idealistisch aufgefasst.

Schelling und Goethe nehmen die Natur realistisch an; Die Lösung für beide ist die intellektuelle Anschauung, weil ihre Naturauffassung von der Idee einer inneren Ursache, einer lebendigen Materie, lebt, die alle Erkenntnisobjekte vereinigt. Die Identität des Geistes mit der Natur bei Schelling bedeutet nichts weniger, als dass es nichts geistloses gibt. In dieser Beziehung schliesst Schelling an die Monadologie von Leibniz an, wo nichts totes ist, sondern alles, was ist, Vorstellungskraft hat. Er sagte zu der «Einleitung der Ideen zu einer Philosophie der Natur: «Leibniz kam und ging den entgegengesetzten Weg. Die Zeit ist gekommen, da man seine Philosophie wiederherstellen kann. Sein Geist verschmalte die Fesseln der Schule; kein Wunder, dass er unter uns nur in wenigen verwandten Geistern fortgelebt hat und unter den übrigen längst ein Fremdling geworden ist... Er hatte in sich den allgemeinen Geist der Welt, der in den mannigfaltigsten Formen sich selbst offenbart und wo er hin kommt, Leben verbreitet»¹.

Herder verbindet in seinem Werk «Idee zur Philosophie der Ge-

1) II, 20.

schichte der Menschheit» die Substanz von Spinoza mit der Monadologie von Leibniz. Es gibt im Denken Herders in der Schöpfung keinen Tod, d. h. keine Ruhe, sondern nur lebendige Wirkung aus Kräften, die aus dem Chaos durch schaffende wirkende Fähigkeit schafft. Alles sinnliche, das wir wahrnehmen können, ist Organismus, ist lebendige Kraft, die der Weisheit, Güte und Schönheit nach ewigen Regeln dient. Gott ist immanente Ursache der Dinge. Die Naturphilosophie von Schelling kann insgesamt als ästhetische Interpretation der «Urteilkraft» von Kant und der «Idee zur Philosophie der Geschichte der Menschheit» von Herder angesehen werden.

Durch den Einfluss Spinoza und Leibniz sind die grössten Dichter Deutschlands, wie Goethe, Lessing, Schiller und Hölderlin hervorgetreten. Die äussere Natur Spinoza-Leibniz spiegelt andauernd die wirkliche Realität wider. Goethe, als Dichter, hatte kein philosophisches System; vielmehr hatte er in «Aphorismen» die Natur als Leben und als Folge aus einem unbekanntem Zentrum angesehen. Das Erlebnis gilt ihm als Prinzip, dass das, was innen ist, auch aussen sei, ist eine der Grunderkenntnisse in Goethes Naturglauben. Unmittelbar stellt Goethe mit Schelling dem Dualismus, der diskursiven Erkenntnis von Kant gegenüber ein monistisches System zum Ausdruck¹ sofern die intellektuelle Anschauung als Akt gedacht ist, die das Ganze in seiner Einheit erfasst und danach auch das Einzelne zu begreifen strebt².

In der genannten Abhandlung hat Schelling die Natur nicht als selbständig gelten lassen, aber er bezeichnet sie als «Weltsystem»³. Die Selbständigkeit gewinnt die Natur in Schellings Werken: «Idee zu einer Philosophie der Natur», 1907, «Von der Weltseele», 1799, «Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie», 1799, «Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie», 1799.

Die Natur ist, der Auffassung Schellings nach, nicht gegeben, sondern er betrachtet sie als Entwicklung des Geistes. Die Frage nach dem Wissen setzt ein Erkennendes und ein Erkanntes voraus. Das Wissen muss die Einheit beider sein und dieses geschieht in einem wirklichen Gegenstand, da das Wissen Etwas voraussetzt, woraus man weiss. Das Ich stellt ein Nicht=Ich sich selbst gegenüber, um sich selbst zu wissen. Dieses Nicht=Ich ist die Natur, die nichts anderes ist als das Produkt des Geistes. Natur und Geist verhalten sich zueinander und bedingen

1) Vgl. Kronenberg S. 595.

2) Vgl. Goethes Brief an Eckermann, 1.2. 1827.

3) I, 386. 387.

einander. Aus diesem gegenseitigen Verhältnis entsteht das Bewusstsein, wenn beide als Objekt betrachtet werden und danach das Selbstbewusstsein.

Bis zur Entstehung des Selbstbewusstseins vollzieht sich eine Reihe von Handlungen, d.h. eine Veränderung verschiedener Zustände. «Alle Handlungen des Geistes also gehen hinauf, das Unendliche im Endlichen darzustellen. Das Ziel aller dieser Handlungen ist das Selbstbewusstsein, und die Geschichte dieser Handlungen ist nichts anderes als die Geschichte des Selbstbewusstseins¹. Diese Handlungen des Geistes sind notwendig und unbewusst, d.h. bewusstlos. Das Bewusstlose ist selbst die Natur, die dem Bewusstsein der Ideen nach voraus geht, woraus das Bewusstsein entsteht, und sie erscheint dem in sich selbst immanenten Geist, als eine andere Welt, genau wie der Leib der Seele. Die Natur als das Bewusstlose entwickelt sich bis zum Selbstbewusstsein. Von diesem Gesichtspunkt aus ist die Natur die Geschichte des Geistes, der fortdauernd werdende Geist; der Geist muss auch selbst als Geschichte der Natur angesehen werden. Der Geist ist hier Selbstproduktion, Selbstobjektivierung, Selbstanschauung; er schliesst den Zweck in sich ein, der er selbst ist.

Solange die Natur das Unbewusste bezeichnet, die sich zum Selbstbewusstsein entwickelt, müssen Natur und Geist als Leben betrachtet werden, Entwicklung besteht nur im Leben und sie setzt nicht Ungleiches, sondern Gleiches voraus; nur besteht hier eine allmähliche Erhebung aus der Natur zum Geist. Das Leben ist eine Organisation und diese hat eine produzierende Kraft, da sie sonst nicht gedacht werden könnte. Kraft aber fordert ein organisierendes Prinzip und ein solches kann nicht ein blindes sein, da es produzieren muss; es muss ein geistiges Prinzip sein und da das Bewusstsein nicht ausserhalb des absoluten Ich stattfinden kann, so ist das in der Natur produzierende unbewusste Prinzip Geist. Der Geist unterscheidet sich von der Natur, da die letztere das notwendige Produkt des ersten ist, während der Geist die reine, absolute, freie Tätigkeit ist. Als Tätigkeit ist der Geist Wollen, weil es sonst keine Urkraft wäre, die Entwicklung besitzt.

Fichte hat die Natur idealistische erklärt und lieht ihr keine Realität aus; für ihn war die Natur das bewusstlose Produkt der Einbildungskraft des Ich. Schelling bewahrt das bewusstlose Produkt des Ich, aber er bezieht es auf das objektiv=Reale. Seine Naturphilosophie ist daher im Gegensatz zur «Wissenschaftslehre» durchaus reali-

1) I, 382.

stisch. Da aber das schaffende Prinzip ein geistiges ist, so ist es wiederum ein Idealprinzip. Folglich ist das schaffende Prinzip zugleich real und ideal und so kann man diese Naturphilosophie Real=Idealismus nennen. Mithin ist die Naturphilosophie bei Schelling eine Übertragung aus der «Wissenschaftslehre» auf die objektive Erscheinungswelt; sie ist Philosophie des Geistes in Anwendung auf die Natur, sie ist die Notwendigkeit übertragene Freiheitslehre.

Das Prinzip für eine Entwicklung, nämlich, die von Leben und Naturerkenntnis, ist die Einheit von Natur und Geist. Wäre keine Einheit in der Natur, so hätte keine Entwicklung stattfinden können, könnte keine Zweckmässigkeit sein. Genau hier ist es möglich, eine Zweckmässigkeit zu sehen, wenn sie sich auf die Einheit des Geistes und der Natur, der Materie und der Intelligenz, gründet. Natur und Geist sind nicht verschiedene Wesen, sondern ein und dasselbe¹, weil jede Art der Trennung jeden Grund der Erkenntnis beseitigen würde. Die Harmonie beider gründet sich auf der gegenseitigen Wechselwirkung.

Schelling versuchte die verschiedenen Produkte der Natur, die durch eine produktive und hemmende Tätigkeit hervorgebracht werden, zu erklären. Er hat dadurch erwiesen, dass das in der Natur Bewusstlose zum selbstbewussten Geist hinstrebt. Er kam zur Erkenntnis, dass das Bewusstsein nicht aus der Subjektivität erklärt werden kann. Das Bewusstsein ist nicht autochton, sondern Bewusstsein entsteht, wenn eine Tätigkeit des Ich ein Objekt trifft und wieder zu sich selbst zurückkehrt. Ohne Zurückkehrung gibt es kein Bewusstsein. Daher muss die Natur, als schaffendes Prinzip, als Subjekt angesehen werden. Als Subjekt ist die Natur hier *natura naturans* und in diesem Fall knüpft Schelling an Spinoza an. Das Objekt aber der Natur ist noch nicht fertig; es ist ein werdendes. Die Natur, als das alleinige Prinzip der Dinge, ist das schaffende Prinzip und zugleich das Anschauungsobjekt. Hier aber entsteht wieder ein Dualismus und fragt sich, wie Natur möglich sei. Wenn die Natur eine unendliche produktive Kraft wäre, hätte sie nicht gewusst werden können. Erkennbar ist die Natur nur, wenn ihre Tätigkeit und ihr Produkt objektiviert werden kann.

~~Wenn andererseits ihr Produkt objektiviert wird, dann wird die Natur zum Objekt und erschöpft sich darin. Der Grund aber, dass die Natur sich nicht darin erschöpft, lediglich Objekt zu sein, liegt in der Natur selbst. Das Naturprodukt als Tätigkeit der Natur und die Hemmung der Natur fallen zusammen. Mithin sind in der schaffenden Natur~~

1) II, 56.

zwei entgegengesetzte Tendenzen, «eine positive und eine negative» vorhanden. Die Möglichkeit der Natur gründet sich daher auf die Entzweiung innerhalb der einen mit sich. identisch schaffenden Natur, demnach auf dem Gegensatz in der Einheit.

Die Naturphilosophie von Schelling ist Einheitsphilosophie innerhalb des Naturreichs und im metaphysischen Grundgedanken ist sie Identitätsphilosophie. Einheit von Natur und Geist ist die Wesensgleichheit beider; organische und anorganische Natur sind nicht zwei verschiedene Naturen mit verschiedenen Prinzipien, sondern ein und dasselbe. Schelling lehnt die mechanische Theorie der anorganischen Gebilde, wie auch die der Organismen, und auch die des Vitalismus, der nur eine Lebenskraft in den Organismen annimmt, ab. So fasst Schelling die Natur als Ganzes, als einen lebendigen Organismus, in dem alles eine gegenseitige Wechselwirkung ausübt.

Das Prinzip der körperlichen Welt als Ganzes, als lebendigen Organismus, ist die Weltseele. Die organischen Naturprodukte sind nicht das primäre, sondern die Organisation ist es. Das Leben entsteht nicht aus den Toten, sondern das tote, das unlebendige Ding, ist Produkt des Lebenprozesses. Das einzelne Ding kann nicht als Prinzip des Organismus anerkannt werden, sondern umgekehrt der Organismus ist das Prinzip der Dinge, die dessen Beschränkungen sind. Schelling staunt nicht wie das Leben in der Natur entsteht, sondern wie es in ihr unbewusst alle Stufenfolge der Naturprodukte durchläuft, um in Erscheinung zu treten. Die mannigfaltigen Formen der Naturprodukte sind die Umwege, um das Endziel zu erreichen. Das höchste Ziel erreicht, die Natur im individuellen Ich, im Menschen. «Das höchste Ziel, sich selbst ganz Objekt zu werden, erreicht die Natur erst durch die höchste und letzte Reflexion, welches nichts anderes als der Mensch, oder allgemeiner, das ist, was wir Vernunft nennen, durch welche zuerst die Natur vollständig in sich selbst zurückkehrt, und wodurch offenbart wird, dass die Natur ursprünglich identisch ist mit dem, was in uns als Intelligentes und Bewusstes erkannt wird»¹.

Schelling bezeichnet die Dualität in der Natur, die durch die einheitliche Urkraft wirksam ist, als «Polarität». Die Natur wirkt in ihren Erscheinungen durch den Gegensatz, ohne die Einheit aufzuheben. Es gibt hier nicht zwei verschiedene Prinzipien, sondern eine Entzweiung des Ureinen². Folglich ist die Natur als Selbstentwicklung weder Sub-

1) III,341.

2) Vgl. III,275. 282ff. 288. K. Fischer S. 424.

jekt an sich noch Objekt, sondern «Subjekt=Objekt», «... mir ist das objektive selbst ein zugleich Ideeles und Reelles; beides ist nie getrennt, sondern ursprünglich (auch in der Natur) beisammen; dieses Ideale=Reale wird zum Objektiven nur durch das entstehende Bewusstsein...»¹ Die Natur als Subjekt=Objekt muss allmählich objektiviert werden und im Bewusstsein als solches hervortreten.

Objektivierung der Natur als «Subjekt=Objekt» bedeutet Selbsterkennen und Selbstbestätigung; Objektivierung heisst Differenzierung der Natur im Subjektiv=Objektiven, da die Erscheinungswelt, die mannigfaltigen Formen der Naturprodukte nämlich nicht aus der Identität herkommen können und aus dieser Differenz die Wiederherstellung der Einheit der Differenzierten geschehen muss. Die Natur in diesem Sinne der Differenzierung ist unbedingt Bedingung des Bewusstseins, wenn wirkliches Wissen gegeben sein soll. Für die schaffende Natur als Subjekt=Objekt muss der Eintritt in das Bewusstsein, ihr Objektiv=Werden, ihre Objektivierung, mit der Entstehung des Objekts zusammenfallen, da sie sonst nicht anders erkannt werden könnte. Daraus folgt, dass die Natur nicht Gegenstand äusserer Erkenntnis ist, sondern Erkenntnis derselben; sie ist Selbsterkennen, absoluter Erkenntnisakt, absolute Vernunft. Dieser Erkenntnisakt scheidet sich in drei Momente: 1) Subjekt, 2) Objekt und 3) Einheit beider.

Die Objektivierung der Natur muss nicht dogmatisch verstanden werden, da sie in einer Entwicklung von dem Bewusstlosen zum Bewusstsein bestimmt ist. Schelling hat für die Entwicklung des Subjektiven aus dem Objektiven, zu einer höheren Stufe seiner Produktivität, die Methode der Potenzierung angewandt. Jede Stufe der Entwicklung schliesst die Einheit des Realen und Idealen ein und jede Einheit ist eine Potenz. Die Natur als solche ist nicht nur eine ganze Einheit, sondern sie besteht aus einer Reihe unendlicher Einheiten, die Schelling Potenzen nennt und diese entsprechen der Natur, wie die Ideen dem Absoluten. Die ursprüngliche Einheit nennt Schelling «absolute Indifferenz», insofern keine Differenz in ihr sein kann. Wäre eine solche, so könnte keine Entwicklung stattfinden. Der Entwicklungsunterschied in der Natur ist nur quantitative Differenz. Die Durchführung der Potenzen der Natur behandelt Schelling nach dem Vorbild der platonischen Idee. Sie sind Stufen der Selbstanschauung des unbewussten Geistes und wahrhaftes Sein ist in der Idee des Absoluten enthalten. Sie sind in der geschaffenen Natur getrennt als herrschende Kräfte; sie sind relativ, weil

1) IV, 87.

sie nicht dem Wesen nach wirklich sind, sondern lediglich Erscheinungsweisen. Ihre Erscheinung ist notwendig, weil dadurch das Unendliche sich im Endlichen darstellt. Konkret gesprochen, ist die Erscheinung der Idee das Körperliche; in dieser Endlichkeit ist das Ideenreich erkennbar. So ist Gott, der Auffassung Schellings nach, Gegenstand der Wissenschaft. Unmittelbar an ihn zehlioben sich Hegel und Hölderlin an. Fichte lehrt dasselbe, aber bei ihm bleibt das Wissen nur im Gedanken.

Hier liegen die wichtigsten Unterschiede zwischen Fichte und Schelling. Zunächst bieten Fichte, Schelling und Hegel nicht nur eine Lehre von Gott allein, sondern eine umfassende von All, Natur und Welt; diese Lehre ist in sich einheitlich, dass kein Gegenstand des Denkens für sich allein behandelt werden kann. Alle drei aber hielten die sinnlichen Dinge für Schein.

Die gemeinsame Grundlage von Fichte und Schelling ist folgende: Gott ist das Sein und ausser Gott gibt es nichts. Man kann aber sowohl von Gott als auch von einem Sein nicht sprechen, ohne ein wirkliches Existierendes. Zwei Thesen folgen daraus: Gott ist das Seiende; und: das Sein ist das Göttliche. Von diesen beiden nimmt Fichte die erste These an und lehnt die zweite ab, während für Schelling beide gleichbedeutend und gleichberechtigt sind. Für Fichte ist nur das Göttliche das Sein; das Nicht=Ich oder die Natur kann nicht göttlich sein. Umgekehrt ist für Schelling Gott das Sein und alles Sein ist mithin göttlich; alles, was existiert, ist nichts anderes als das Göttliche. Fichtes Ausgangspunkt ist unmittelbar Ich=Bewusstsein, während Schelling von einer abstrakten Subjekt=Objekt Darstellung der Welt als Entwicklung daraus ausgeht¹.

Fichte bezeichnet jede Lehre vom Wesen der Dinge, die vom Ich abstrahiert ist, als dogmatisch, aber dieser Einwand kann nicht gegen Schelling erhoben werden, da das schellingsche System nicht realistisch im objektiven Sinne ist, sondern ideal=realistisch. In diesem Streit schliesst sich Hegel in seiner Schrift «Über die Differenz des Fichtischen und Schellingschen Systems der Philosophie», 1801, auch an Schelling an. Hegel sagte, dass Fichte nicht zur Identität gelangen könne, da die Natur nirgends das Objekt, in ihrer positiven Selbständigkeit gegenüber dem Subjekt, enthalten könne, sondern nur eine negative Schranke sei. Das Urteil Hegels hat Schelling in seiner Polemik gegen Fichte wiederholt.

Das Göttliche ist für Fichte das Leben; ist unendliche Tätigkeit.

1) Vgl. Schulz S. 99.

Was nicht lebendig und tätig ist, ist nicht und kommt auch dem Sein nicht zu. Die leblose Natur kann in Wahrheit nicht sein, wenigstens kann sie nicht an dem göttlichen Sein und Wesen teilnehmen. Schelling steht der Stellungnahme Fichtes scharf gegenüber, da er annimmt, dass Gott an sich das Leben ist und so nichts lebloses sein kann. Alles ist für Schelling beseelt und das Band der Dinge der Welt ist die «Weltseele». Alles was existiert, ist notwendig und lebendig. Die Natur nimmt an dem Göttlichen teil, da sie selbst das Göttliche ist. Die Natur ist nicht ein stillschweigendes Sein, sondern sie ist ein Sein, das sich aus Bewusstlosigkeit zum Selbstbewusstsein entwickelt. Das Sein der Natur beruht für Schelling auf der Notwendigkeit der Anerkennung der Wirklichkeit, da die menschliche Seele nicht mit den Abstrakten Begriffen über Gott beruhigt werden kann. Schellings Erkenntnistheorie beruht auf Plotin und die alexandrinische Schule;¹ das äussere Ding ist wahrhaft notwendig da, genau wie dessen Begriff da ist; das, was gedacht werden kann, ist so wirklich, da das Ideale und das Reale nur zwei Seiten des Einen Seins und nur scheinbar verschieden sind; also ist das Wissen nach der Auffassung Schellings ein Wissen einer Welt, die absolute Realität hat. Fichte nimmt an, dass Gott da ist, wo Lebendigkeit und daher Selbständigkeit ist; dieser aber existiert nicht als Sein. Er sagt: Gott sei da oder das Sein Gottes ist da, aber nie, dass Gott Das oder Etwas sei. Gott wird nur durch den Gedanken erfasst; das Göttliche existiert nie in der objektiven Welt als Sein, sondern es existiert nur als fließende Gottheit in der Menschenwelt. Gott ist nur im Wissen begriffen, aber es bleibt ohne Realität oder Inhalt, da die erscheinende Welt für Fichte eine Scheinwelt ist. Die Welt kann nur im Wissen und die Identität von Subjekt und Objekt nur im Denken stattfinden².

Fichte bemüht sich um Vertiefung des Ich, um das Heiligtum des Abgrundes hinaufzuziehen. Schelling dagegen strebt nach der objektiven Welt und damit über das Ich hinaus. Kant und Fichte entscheiden über die Freiheit, während Schelling mit Goethe, sowie auch Herder und Lessing, über die Notwendigkeit der Objektiven Natur entscheiden. Die Freiheit steht der Notwendigkeit entgegen; deswegen hat Fichte das Natürliche vernichten wollen. Das wahre Sein liegt für ihn nicht in der Natur, sondern in dem Abgrund des menschlichen Daseins. Fichte begreift die Naturphilosophie als Religionsphilosophie;

1) Vgl. II. Kap. S. 82. 83.

2) Vgl. Lewes S. 614.

denn der Geist und Natur sind in der Gottheit verschmolzen. Diese Auffassung Fichtes mit der Ablehnung der Persönlichkeit Gottes hat viele Missverständnisse seiner Lehre veranlasst. Aus den dargelegten Unterschieden zwischen beiden Philosophie kann man alle weiteren ableiten.

Das System von Fichte, Schelling und Hegel ist eine logische Konsequenz; keiner aber ist Schüler des anderen. Fichte glaubte, dass sein System mit dem schellingschen inhaltlich übereinstimmte¹. Schelling erkannte an, dass Fichte eine höhere Philosophie gesehafft hat², aber wie gezeigt worden ist haben beide Philosophen das Absolute anders gefasst:

Der Unterschied zwischen Fichtes und Schellings Lehre ist nicht ohne persönliche Anlässe entstanden. Fichte schreibt in einem Brief an den Privatdozenten J.B. Schad in Jena am 29. Dezember 1801, dass die neue Bearbeitung der «Wissenschaftslehre» zeigen wird, dass Schelling ihn noch nicht verstanden habe; dieser Brief ist Schelling mitgeteilt worden, worauf es zum Bruch zwischen beiden Philosophen kam. Den Anlass zu diesem entschiedenen Bruch hat die Veröffentlichung der populären Vorlesungen von Fichte in den Jahren 1804-1806: «Über die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters», «das Wesen des Gelerten», «die Anweisung zum seligen Leben», die Fichte in Erlangen und Berlin gehalten hat, gegeben. In diesen Schriften erhebt Fichte gegen die Naturphilosophie Schellings Einwände, ohne dessen Name zu erwähnen.

Schelling antwortete durch seine Schrift: «Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichtischen Lehre», 1806, die er für eine der besten seiner Schriften hielt³. In dieser Schrift wiederholt Schelling alle Differenzen, die zwischen ihm und Fichte bestehen, aber diese Schrift enthält wegen der persönlichen Gegensätze viele Undeutlichkeiten und Missverständnisse⁴.

(Fortsetzung folgt)

1) Fichte schrieb: «unsere Darstellung ist zwar verschieden, aber unser Geist ist eins; wenn mein Ganz systematisch ist, so ist der seine um so genialer». Aus dem Leben von Johann Diederich Gries, 1855, S. 33.

2) I, 409.

3) Brief Schellings an Windischmann, 1. August 1806.

4) Vgl. Fritz Medicus S. 160.