

# DIE ENTWICKLUNG DES GOTTESBEGRIFFES BEI SCHELLING

VON  
DEMETRIUS I. KRIKONIS

## D. Der transzendente Idealismus.

Die Naturphilosophie von Schelling kann von einer gewissen Seite als Ergänzung der «Wissenschaftslehre» von Fichte angesehen werden, da die letztere nicht Imstande war, objektive Erkenntnis darzubieten. Die Wissenschaftslehre hat das Prinzip des Ich als einziges; das Produzierte, das Nicht=Ich, hat keine Selbständigkeit. Die Natur, die ganze Welt, die Geschichte des Menschen und des Universums, sind nur für das Ich; sie sind blosse Vorstellungen des Ich und daher nicht Gegenstand der Erkenntnis.

Die Natur spiegelt nach Schelling die wirkliche Realität des Wissens und begreift nicht nur die unaufgehobene Realität, sondern sie ist selbst der in ihr einwohnende Geist. Als werdender Geist ist die Natur das Prius des Bewusstseins und eben deswegen kann sie nicht nur als Ergänzung der «Wissenschaftslehre» gehalten werden, sondern auch als eine Erweiterung. Als Erweiterung fordert sie die Grundumbildung der «Wissenschaftslehre» in ihren eigenen Elementen. Folglich ist das Gegenstück der Naturphilosophie nicht die «Wissenschaftslehre», sondern der «transzendente Idealismus», worin Schelling seinen Ideengang weiter entwickelt<sup>1</sup>. Während er aber die Naturphilosophie allmählich von Werk zu Werk entwickelt hat, hat er die Geistesphilosophie als ein abgeschlossenes System dargestellt.

Der transzendente Idealismus kann im ganzen als eine synthetische Verarbeitung der Naturphilosophie angesehen werden. Nun ist es die Aufgabe der Philosophie, die Wirklichkeit des Wissens zu erklären und festzustellen. Der Erklärungsgrund des Wissens ist die Übereinstimmung unserer Vorstellungen mit den Gegenständen, die ausser uns existieren oder uns gegenüber treten, nämlich die Übereinstimmung des Subjektiven mit dem Objektiven. Vor der endgültigen Lösung dieses Problems nimmt Schelling die Unabhängigkeit dieser beiden

---

1) III, 331.

Faktoren, Natur und Intelligenz, Subjekt und Objekt, an; dann stellt sich die Frage: wie kann die Natur zur Intelligenz kommen? wie kann sie vorgestellt werden? Andererseits fragt sich: wie kann die Intelligenz zur Natur kommen, mit ihr übereinstimmen?

Jede Frage muss von ihrem eigenen Standpunkt gelöst werden. Die erste Frage betrifft die Naturphilosophie, die zweite den «transzendenten Idealismus». Nun hat Schelling in der Naturphilosophie das Objektive als das Prius dargestellt und daraus erklärt, wie das Subjektive aus dem Objektiven hervorgebracht werden kann. In dem «transzendenten Idealismus» versucht Schelling, wie das Objektive aus dem Subjektiven hervorgebracht werden kann, oder wie der Geist Naturprodukt wird, zu erklären. Die Naturphilosophie und der «transzendentale Idealismus» sind die zwei Grundwissenschaften der Philosophie und beide haben dasselbe Ziel, nämlich notwendige, reale Erkenntnis zu erbringen, aber beide haben verschiedene Ausgangspunkte.

Die höchste Vervollkommnung der Naturwissenschaft ist die Vergeistigung aller Naturgesetze zu Gesetzen des Denkens. Das Materielle verschwindet durchaus und es bleibt nur das reine Formelle<sup>1</sup>. Die Natur löst sich in einer Intelligenz: «Die vollendete Theorie der Natur würde diejenige sein, Kraft welcher die Natur sich in eine Intelligenz auflöste. Die toten und bewussten Produkte der Natur sind nur misslungene Versuche der Natur, sich selbst zu reflektieren, die sogenannte tote Natur aber überhaupt eine unreife Intelligenz, daher in ihren Phänomenen noch bewusstenlos, schon der intelligente Charakter durchblickt<sup>2</sup>. Der Ausgangspunkt der Naturwissenschaft ist das Unbewusste oder das Bewusstlose und dieses muss zum Selbstbewusstsein erhoben werden.

Der «transzendentale Idealismus» hat im Unterschied zur Naturphilosophie die Aufgabe, das Objektive aus dem Subjektiven zu erklären. Wenn aber die transzendentale Philosophie das Subjektive als das erste, das Prius, darstellt, so beginnt sie notwendig mit einem Zweifel an aller Realität der Objektivität. In diesem Zweifel kommt das Prinzip des Wissens zum Ausdruck: Ich bin, da die allgemeine Gewissheit eine persönliche Überzeugung ist; eine Überzeugung aber setzt immer Etwas voraus wovon sie die Überzeugung ist. Weil aber der «transzendentale Idealismus» das Subjektive als das Prius setzt, wodurch er das Objektive erklären will, ist dieses Subjektive sein Objekt. Das

1) III, 340.

2) III, 342.

Subjektive ist nicht ein Teil des Wissens, sondern es muss das ganze Wissen umfassen.

Nun gibt es ausser uns und unabhängig von uns eine Welt von Dingen, die existieren. Es fragt sich jetzt, wie weit unsere Vorstellungen mit den äusseren vorgestellten Dingen übereinstimmen. Diese Übereinstimmung hat einen doppelten Sinne: a) Entweder müssen sich die Vorstellungen als Abbilder zu den gegenständlichen Dingen verhalten und daher richten sich die Vorstellungen nach den Dingen. In diesem Fall werden die Vorstellungen durch die Natur der Dinge bestimmt; die Vorstellungen die wir von den äusseren Gegenständen haben, beruhen daher auf der Notwendigkeit und sie sind vorgegeben; diese Übereinstimmung wird auf die Möglichkeit der Erfahrung gestützt. Die Lösung dieser Aufgabe ist der Gegenstand der theoretischen Philosophie, die Schelling als einen Zweig der ganzen transzendentalen Philosophie annimmt.

b) Oder die Vorstellungen müssen als Vorbilder der objektiven Welt gelten, d. h. die Dinge richten sich nach den Vorstellungen. Die Welt oder die äusseren Gegenstände sind nicht mehr gegeben, sondern von uns geschaffen; sie sind Produkt unserer Freiheit und daher veränderlich. Die Lösung dieses Problemes durch die Möglichkeit unseres freien Handelns ist Aufgabe der praktischen Philosophie<sup>1</sup>.

Wenn aber die Vorstellungen in uns gemäss der theoretischen Philosophie von aussen bestimmt werden und in der praktischen Philosophie von innen her, d. h. wenn die Gegenstände von uns bestimmt sind, dann fragt es sich, wie können diese beiden Grundrichtungen, d. h. die theoretische und praktische Philosophie, «des transzendentalen Idealismus» übereinstimmen. Es muss zwischen beiden eine vorherbestimmte Harmonie gewesen sein. Diese Harmonie besteht auf der Identität der Natur und der Intelligenz. «Diese vorherbestimmte Harmonie aber ist selbst nicht denkbar, wenn nicht die Tätigkeit, durch welche die objektive Welt produziert ist, ursprünglich identisch ist mit der, welche im Wollen sich äussert, und umgekehrt»<sup>2</sup>.

Unter dem Begriff der Identität ist die Natur, die bewusstlose Tätigkeit und die Intelligenz, das Bewusste, das nach Zwecken, handelt, zu verstehen. Die Natur ist Produkt des blinden Mechanismus und ein mit Bewusstsein hervorgebrachtes Werk, «sie ist zweckmässig, ohne zweckmässig erklärbar zu sein». Die Betrachtungen dieser Tätigkeit

1) III, 347.

2) III, 348.

der Natur ist die Philosophie der Naturzwecke oder der Teleologie<sup>1</sup>. Dieselbe Identität der bewussten und bewusstlosen Tätigkeit besteht auch in der Intelligenz, also im Bewusstsein. Hierin ist die ästhetische oder die künstlerische Tätigkeit eingeschlossen, welche als die höchste Tätigkeit des Bewusstseins erscheint. Schelling knüpft in diesem Punkt an Goethe an. Die idealistische Welt der Kunst und die objektive Welt der Dinge sind Produkte einer und derselben Tätigkeit, die bewusstlos die reale Welt der Natur, bewusst die ästhetische Welt der Kunst schafft. Der ganze Kosmos ist ein lebendiges Kunstwerk und die Kunst ist hier das Organ der Philosophie. «Die objektive Welt ist nur die ursprüngliche, noch bewusstlose Poesie des Geistes; das allgemeine Organon der Philosophie- und der Schlußstein ihres ganzen Gewölbes-die Philosophie der Kunst»<sup>2</sup>. Ein wichtiger Unterschied des transzendentalen Idealismus Schellings aus der «Wissenschaftslehre» Fichtes besteht darin, dass Schelling einen dritten Teil in der Entwicklung der Intelligenz annimmt, während dieser bei Fichte fehlt. Der transzendente Idealismus zerfällt daher in drei Teile: a) die theoretische Philosophie, b) die praktische Philosophie und c) die Philosophie der Kunst.

Für die Durchführung der Entwicklung der der Intelligenz verwendet Schelling als Organ die intellektuelle Anschauung, die erst Kartesius gefordert hat, die aber Fichte prinzipiell zur Geltung gebracht hat. Fichte hat sie auf die Selbstanschauung des Ich bezogen, aber Schelling bezieht sich auf alle transzendente Erkenntnis<sup>3</sup>. Die intellektuelle Anschauung verhält sich zum transzendentalen Denken, wie der Raum zur Geometrie. Durch die intellektuelle Anschauung werden alle Handlungen oder Produktion des Ich zum Bewusstsein gebracht. Sie ist eine Kunst, ein ästhetisches Durchschauen und reproduziert mit Bewusstsein und Freiheit, was die unbewusste Intelligenz mit Notwendigkeit produziert<sup>4</sup>.

Als Prinzip nimmt Schelling im «transzendentalen Idealismus» die Selbstanschauung, das Selbstbewusstsein, die Identität des Subjektiven und Objektiven an<sup>5</sup>, weil es in diesem Prinzip keine Duplizität gibt, sondern reine Identität «in welcher sich nichts unterscheiden lässt»<sup>6</sup>. Aus dem Prinzip des Wissens muss die

1) III, 349.

2) III, 349.

3) III, 369.

4) III, 345. 351.

5) III, 353ff. 624.

6) III, 602.

Methode für die Geschichte des Selbstbewusstseins folgen; sie ist dialektisch und ähnlich wie in der Naturphilosophie. Das Ich muss für sich selbst sein. Die Eigentümlichkeit des Ich ist das Handeln, aber weil das Ich auch anschauend ist, muss seine Tätigkeit begrenzt werden. Das Ich ist nicht nur Handeln, reine Tätigkeit, produktive Anschauung, sondern es schaut auch zugleich in seinem Handeln und seiner produktiven Anschauung; weil es aber dieselbe Intelligenz ist, Anschauen und Angeschautes, Sein und Wirken, deswegen ist es Selbstanschauung. Das Handeln des Ich ist unendlich, aber es gibt immer einen Zustand, worauf das Selbstbewusstsein sich gründet, den es wiederum unendlich überwindet. Jede Handlung der Entwicklungsreihe ist eine bestimmte Bildungsform, wodurch die Intelligenz zu höheren Bildungsformen fortschreitet. Die Aufgabe des transzendentalen Idealismus ist daher die notwendige Entwicklung der Intelligenz in einer sukzessiven Reihe von Handlungen. Die Methode und die Grundbegriffe für die Durchführung der Entwicklung der Intelligenz der theoretischen Philosophie sind von der «Wissenschaftslehre» Fichtes abhängig und zwar in grösserem Masse als anderswo<sup>1</sup>.

### **1. Die theoretische Philosophie.**

Schelling bezeichnet in der Geschichte des Selbstbewusstseins drei Perioden oder Epochen. Die erste Hauptperiode ist die der Empfindung; die zweite die der produktiven Anschauung und die dritte die der Reflexion. Die erste Epoche reicht «von der ursprünglichen Empfindung bis zur produktiven Anschauung»<sup>2</sup>, die zweite «von der produktiven Anschauung bis zur Reflexion»<sup>3</sup> und die dritte «von der Reflexion bis zum absoluten Willensakt»<sup>4</sup>.

Die Intelligenz ist an und für sich, für sich selbst. Der erste Akt ihrer selbst ist, sich selbst zu begrenzen, d. h. Selbstbegrenzung. Die eigentümliche Tätigkeit des Ich ist unendlich, aber sie muss für das Ich sein, weil das Ich sich selbst anschauen muss, um zu erkennen, was es wirklich ist; dieses aber geschieht nur durch eine Begrenzung. Es sind demnach zwei Tätigkeiten in der Intelligenz; die unbegrenzte und die begrenzte; beide sind identisch, weil beide zu demselben Wesen der Intelligenz gehören.

1) Vgl. K. Fischer S. 497.500. Zellner S. 75. 76. N. v. Hartmann S. 144.

2) III, 399ff.

3) III, 354.

4) III, 505.

Der Akt der Intelligenz ist also die Selbstbegrenzung. Mit der Begrenzung erscheint das Produkt der bewusstlosen Tätigkeit der Intelligenz als etwas Fremdes, das nicht zu ihr gehört und mithin «als Affektion des Nicht=Ich», nämlich als von aussen gegeben, angesehen werden muss. Da aber dem Ich nichts entgegengesetzt werden kann, so empfindet das Ich dieses Etwas nur in sich selbst und da im Ich nichts anderes sein kann, als reine Tätigkeit, so ist das dem Ich Entgegengesetzte selbst die aufgehobene Tätigkeit, also die Negation der Tätigkeit<sup>1</sup>. Die Begrenzung der Intelligenz ist bewusstlos; damit aber entsteht ein Zustand, der noch nicht hat objektiviert werden können.

Diesen Empfindungszustand verwandelt die Intelligenz zum Objektiven und damit tritt der Gegensatz zwischen Empfindungs-subjekt und Empfindungsobjekt ein. Dieser Akt der Intelligenz, sich zur Gegenständlichkeit zu erheben, bezeichnet Schelling als «Anschauung»; der gegenständliche Zustand ist der Anschauung gegenwärtig, da er ihr Produkt ist. Diese «Anschauung» nennt Schelling «Produktive Anschauung». In dieser Epoche ist die Intelligenz objektiviert oder wie Schelling selbst sagt» die erste Epoche schliesst mit der Erhebung des Ich zur Intelligenz»<sup>2</sup>.

Mit der Erhebung des Empfindungszustandes zum Gegenstand der Intelligenz gibt es dem Ich kein Bewusstsein, da der Gegenstand nicht anderes ist als das Ding an sich. Die Anschauung verschwindet in dem Subjekt=Objekt=Zustand. Die Intelligenz ist in diesem Entwicklungszustand Vorstellung der Dinge, im weiteren Sinne ist sie «Weltanschauung». Die produktive Anschauung aber, die das Subjekt=Objekt setzt, ist eine höhere Stufe als das Empfinden. Schelling nennt diese produktive Anschauung die «Anschauung der Anschauung»<sup>3</sup>. Der neue hervorgebrachte Zustand aus dem Empfindungszustand, der den Gegensatz zwei verschiedener Welten voraussetzt, ist das «Selbstgefühl», das der Erfindung nachfolgt, aber es ist völlig verschieden von ihr, denn es ist für sich, während die Intelligenz des Empfindungszustandes in sich selbst etwas Fremdes findet<sup>4</sup>. Mit der Erhebung des Zustandes fängt alles Bewusstsein an.

Der Gegensatz zwischen dem Ich als der subjektiven Empfindung und dem Ding an sich als der objektiven Vorstellung, ist die innere und äussere Tätigkeit, die produktive Anschauung der der Intelligenz; di-

1) III, 405.

2) III, 454.

3) III, 426.

4) III, 462ff.

eser Gegensatz, der zu demselben Wesen der Intelligenz gehört, muss als solcher und als Gemeinschaft angeschaut werden. Dieses wird in der Weltvorstellung oder in der Vorstellung des Universums verwirklicht. Die Intelligenz in ihrer Erhebung zur Vorstellung des lebendigen Universums schaut sich selbst als ein lebendiges Individuum, als Einzelorganismus, an<sup>1</sup>.

In diesem Punkt hat die produktive Anschauung ihren höchsten Punkt erreicht und hier setzt sich die Reflexion ein, da die produktive Anschauung nicht über die Grenzen des Gegenstandes hinausgehen kan. Die über den Gegensatz gehende Einsicht ist die Reflexion, die die letzte Epoche der werdenden theoretischen Intelligenz ist; sie ist, frei von jedem Objekt.

Die Natur ist das Subjekt des Bewusstseins und was sie mit Notwendigkeit produziert, reproduziert die subjektive Intelligenz mit Freiheit; zwischen ihnen besteht aber eine Harmonie wie bei Spinoza. Wie *ordo rerum* und *ordo idearum* bei Spinoza identisch sind, so sind auch die Formungen des Subjekts und die des Objekts, da die Natur und die Intelligenz dasselbe Wesen sind. Hier geht die Entwicklungsreihe des «transzendentalen Idealismus» und der Naturphilosophie parallel. In der Entwicklung der Intelligenz der theoretischen Philosophie unterscheidet Schelling drei Anschauungspotenzen: die erste Potenz ist der Empfindungszustand; die zweite ein höherer Zustand, wodurch der Intelligenz ein Objekt gegeben wird. In diesem Zustand haben wir die Anschauung der Materie. Die dritte ist die in der Materie, nämlich die Anschauung des Organismus<sup>2</sup>.

Der Gegensatz zwischen Empfindungssubjekt und Empfindungsobjekt wird durch die produktive Anschauung hervorgebracht. Im Gebiet der Anschauung ist die theoretische Intelligenz in ihrer Tätigkeit unbewusst und daher noch nicht frei, weil sie in ihren Produkt aufgeht; ~~frei ist die Intelligenz, insofern sie über dem Objekt steht, sie ist aber doch beides; sie ist theoretisch, insofern sie Anschauungszustände anzuschauen hat; frei insofern sie über die Anschauung hinausgeht.~~

Die Einsicht über das Anschauungsobjekt ist die Reflexion; ~~Anschauung und Reflexion stehen gegeneinander; sie unterscheiden sich, insofern die erste nicht ihre produktive Tätigkeit von dem Produkt unterscheidet, während die letztere den entscheidenden Unterschied~~

1) III, 489f.

2) III, 469. 476.

zwischen Tätigkeit und Produkt macht. Das Bewusstwerden der Tätigkeit der Intelligenz ist die Abstraktion.

Die Anschauung im engeren Sinne bildet Objecte, während die Reflexion durch die Unterscheidung der Tätigkeit von den Objekten Begriffe bildet. Die Reflexion rechnet sich auf das Objekt, auf die Intelligenz und auf das Verhalten beider. Durch die Entscheidung des Gegensatzes, der sich innerhalb der Anschauung befindet, durch die Reflexion, entsteht das Urteil. Durch die Art der Handlungen der Reflexion tritt der Gegensatz zwischen Subjektiven und Objektiven, Gott und Welt hervor.

## 2. Die praktische philosophie.

Die transzendente Philosophie von Schelling ist an Kant und Fichte orientiert. Wie Kant und Fichte neben der theoretischen Philosophie die praktische aufgestellt haben, so tut dies auch Schelling. Mit der Erhebung der Intelligenz über den Gegensatz der produktiven Anschauung bis zur Refléxion haben wir die absolute Abstraktion, die der Anfang des Bewusstseins ist, und sie «ist erklärbar aus einem Selbstbestimmen»<sup>1</sup>. Dieses Selbstbestimmen aber ist selbst das Wollen; das Wollen ist das ursprüngliche und ihm kann nichts vorausgehen. Das Wollen objektiv zu werden, fordert eine Reihe von Handlungen. Die Grundrichtungen aber des Handelns sind nicht dieselben wie der Anschauung, weil die Objekte der letzteren jenseits des Bewusstseins, die des ersteren aber dieseits entstehen. «In der theoretischen Philosophie, d. h. jenseits des Bewusstseins, entsteht mir das Objekt gerade so, wie es mir in der praktischen, d. h. dieseits des Bewusstseins, entsteht»<sup>2</sup>.

Der Begriff der Naturobjekte, die durch die Anschauung entstehen, fällt mit dem Objekt zusammen, während der Begriff des wollenden Bewusstseins (Handeln) dem Objekt vorausgeht und sich in demselben verwirklicht. Das Anschauen, dem der Begriff nachfolgt, ist eine bewusstlose Tätigkeit; dieses Anschauen ist selbst die Anschauung. Die bewusste Tätigkeit ist das Handeln, dem der Begriff vorausgeht und von diesem Einsichtspunkt aus ist es eine fortgesetzte Anschauung<sup>3</sup>. Das praktische Bewusstsein ist zwecktätig; der Begriff, der das Vorbild

---

1) III, 532.

2) III, 536.

3) III, 508.

des Objekts ist, ist Zweck des praktischen Bewusstseins und muss mit Bewusstsein verwirklicht oder realisiert werden<sup>1</sup>.

Das Wollen als solches liegt nicht im menschlichen Wollen, sondern es trägt sein Prinzip in sich selbst; ohne seine Selbstbestimmung ist das Bewusstsein nicht möglich und gibt es keine Freiheit. Die Realisierung der Zwecke des Praktischen Bewusstseins ist eine Forderung und so tritt dem Wollen ein Sollen gegenüber ein. Dieses Sollen ist die Bedingung der Bestimmtheit alles individuellen Willens und diese Bedingung ist das Zussammentreffenden aller Individuen, womit die Intelligenz von Anbeginn verknüpft ist<sup>2</sup>. Das praktische Bewusstsein des Ich bezieht sich auf Willen und Handlungen, vernünftigen und fremden Intelligenzen, aber die Anfänge alles wirklichen Wollens müssen nicht in einem einzelnen Vernunftwesen, sondern in dem geschichtlichen Strom der Menschheit gesucht werden, worin eine gegenseitige Wechselwirkung der Personen besteht. Daher ist die Individualität der Mittelpunkt der theoretischen und praktischen Philosophie. Auf der Wechselwirkung der individuellen Wesen beruht auch die objektive Welt, da sie ewige Träger des Universums sind<sup>3</sup>.

Das Wollen hat als Selbstbestimmtes, worauf das Ich sich gründet, kein äusseres Objekt, sondern es richtet sich nach sich selbst. Daher soll das Wollen nur als objektive Forderung, als Sittengesetz, wie bei Kant der kategorische Imperativ, dargestellt werden<sup>4</sup>. Das Handeln, als das fortgesetzte Anschauen handelt völlig naturgemäss, als Naturtrieb und daher notwendig. Die Freiheit des Wollens fällt hier mit dem Naturgesetz als ein «Naturphänomen» zusammen und daraus geht klar hervor, dass die Freiheit determiniert ist. Unter dieser Voraussetzung ist die Freiheit und die Möglichkeit des Bewusstseins unmöglich, da das Sittengesetz nicht selbst, sondern Naturgesetz ist. Die Freiheit aber besteht darin, dass sie in sich die Möglichkeit hat, für oder gegen das Gesetz des Sollens zu entscheiden. Sie erscheint hier als Willkür; ihr Wesen gründet sich auf die Erhebung über das natürliche Freiheitsgebiet; daher berührt die praktische Philosophie das Problem der Geschichte als Entwicklungsgeschichte der menschlichen Freiheit. Die praktische Philosophie verhält sich zur Geschichte genau wie theoretische Philosophie zur Natur.

1) III, 535.

2) III, 546.

3) III, 555ff.

4) III, 573. 574.

Die Geschichte kann weder Objekt der theoretischen noch der praktischen Wissenschaft sein, da sie unserer Erfahrung, wodurch wir alle Begebenheiten des konkreten Objekts des Wissens vorausbestimmen, entgeht. In der Geschichte gibt es keine Gesetzmässigkeit. Obwohl aber sie als Produkt der Freiheit bezeichnet werden kann, herrscht doch auch die Willkür. «Die Willkür ist insofern die Göttin der Geschichte»<sup>1</sup>. Die Geschichte kann weder ihre Entwicklung vorausbestimmen, noch ihr letztes Ziel erreichen, da sie nicht naturgemäss ist; das Ziel der Geschichte ist ein unendlicher Fortschritt. Was in der Geschichte unveränderlich bleibt, ist nur die Gattung, die Trägerin des Lebens ist, während alle Individuen und Generationen in der Zeit verschwinden. Die ganze menschliche Geschichte hat als Grundlage die Tradition und die Überlieferung; aber in ihr fehlt der Masstab für das Urteil der Gesetzmässigkeit. Als Masstab hätte es relativerweise nur die weltbürgerliche Verfassung der Menschheit gegeben<sup>2</sup>. Die Entstehung der weltbürgerlichen Verfassung ist nur möglich durch die Freiheit, aber sie ist beding durch die verborgene Notwendigkeit, die nichts anderes ist als das Bewusstlose des Handelns. Diese Notwendigkeit, die Schelling bald Schicksal, bald Vorsehung nennt, herrscht in menschlichen freien Handlungen, so dass das, was entstehen soll, unabhängig von der menschlichen Entscheidung mit Notwendigkeit entsteht. Die Unterscheidung der Freiheit und der Notwendigkeit bei Schelling gilt nur in Bezug auf die Endlichkeit, während im absoluten Ich beide identisch sind. Diese Identität nennt Schelling «das ewige Unbewusste» und sie kann nicht Objekt unseres Wissens sein, sondern nur Object des Glaubens werden.

Alle notwendigen Handlungen und Abweichungen in der Entwicklung der Geschichte fallen im Absoluten zusammen, das deren absolute Synthesis ist<sup>3</sup>. In der Entwicklungsgeschichte der Welt und insbesondere in der Menschheit offenbart sich die Gleichheit der Gesetzmässigkeit und Freiheit. Hätte sich das Absolute als Sein offenbart, so wäre die Freiheit des Menschen aufgehoben. Das Absolute offenbart sich in der Geschichte nicht vollständig, sondern allmählich. Die ganze Geschichte ist eine allmähliche Offenbarung Gottes, denn Gott offenbart sich nicht als Sein in der objektiven Welt. Der Gang der Geschichte ist ein vollkommener Beweis von dem Dasein Gottes, welcher Beweis nur durch die Geschichte vollendet werden kann<sup>4</sup>. Die Geschichte

---

1) III, 589.

2) III, 591, 592.

3) III, 594. 598.

4) III, 603.

gleichet einem Schauspiel, in dem Gott der Dichter und der Mensch der Schauspieler ist, aber der Mensch ist zugleich Mitdichter im ganzen Drama und Erfinder seiner besonderen Rolle; seine Handlung ist frei und zugleich determiniert durch den einheitlichen Geist, der in allen dichtet.

Obwohl Schelling hinder dem sittlichen Bewusstsein der Freiheit die verborgene Notwendigkeit, die alle Entscheidungen lenkt, annimmt, bezeichnet er doch sein philosophisches System nicht als Fatalismus, da sonst Gott in der Geschichte das Fatum des Menschen wäre. Das Absolute muss, nach Schelling, in drei Arten von dem Menschen verstanden werden; erstens: als «Fatalismus», d. h. als blindes Schicksal; zweitens: als «Atheismus» oder «Irreligion», d. h. als Verneinung jeder überweltlichen Macht und drittens: als die «Religion», welche alle Gegensätze vereinigt.

Die Offenbarung Gottes in der Geschichte geschieht in drei verschiedenen Stufen oder Perioden: a) das Schicksal; diese Periode ist tragisch und gehört zur alten Kulturwelt, b) das Gesetz; es ist mechanisch und gehört zur Herrschaft des römischen Staates und c) die Vorsehung; sie ist religiös und gehört zur unbekanntem Zukunft<sup>1</sup>.

### 3. Die Philosophie der Kunst.

Aus der Entwicklung der Intelligenz der theoretischen und praktischen Philosophie geht klar hervor, dass das Ich die Identität beider Grundrichtungen ist. Die bewusstlose Tätigkeit ist mechanisch und darum notwendig, die bewusste und freie Tätigkeit geschieht nach Zwecken. Die Vereinigung der Freiheit und der Notwendigkeit fällt im Objekt zusammen, das aus der bewusstlosen Tätigkeit und aus zwecktätigen und bewussten Handeln hervorgeht. Die Identität der bewusstlosen und bewussten Tätigkeit ist die Selbstanschauung des Ich, wodurch es schaut, was es selbst hervorbringt. Diese Selbstanschauung, die als Objekt des Ich vorhanden ist, liegt in der Kunst, da Schelling im transzendentalen Aufbau des Bewusstseins die Ästhetik als das Höchste bezeichnet<sup>2</sup>. Die intellektuelle Anschauung, die Selbstanschauung, kann aber nicht selbst objektiviert, sondern nur angeschaut werden; die objektiv gewordene Anschauung, die Selbstanschauung des Ich, ist die ästhetische Anschauung. «Denn die ästhetische Anschauung eben ist die objektiv gewordene intellektuelle»<sup>3</sup>.

1) III, 603, 604.

2) III, 625.

3) III, 625.

Die ästhetische Anschauung ist die Kunstanschauung und die höhere Potenz. Das Kunstprodukt grenzt an das Natur—und Freiheitsprodukt. In der ästhetischen Anschauung sind Freiheit und Notwendigkeit, bewusste und unbewusste Tätigkeit, vereinigt. Die Kunst, die höhere Potenz der Anschauung als der Punkt des Zusammentreffens der Entgegengesetzten ist das einzige wahre und ewige Organon und Dokument der Philosophie<sup>1</sup>.

Die Philosophie der Kunst ist der letzte Teil des transzendentalen Idealismus und sie wurde als eine besondere Periode der schellingschen Philosophie angesehen<sup>2</sup>. Andere sehen sie als Weg zum Identitätssystem, aber doch ist die Identität implizit schon in den ersten Schriften Schellings<sup>3</sup>.

Die Identität in der schellingschen Philosophie beruht auf dem Prinzip der Erkenntnis. Der Identitätsgedanke ist offensichtlich in der Naturphilosophie und dem «System des transzendentalen Idealismus». Die Naturphilosophie und der «transzendentaler Idealismus» sind im Grunde genommen Gegenglieder eines und desselben Systems und beide stehen dem Prinzip und der Methode nebeneinander.

Schelling behandelt jeden wissenschaftlichen Zweig besonders, aber er hatte das ganze System der Philosophie vor Augen. In beiden liegt die unbewusste Intelligenz zugrunde, die sie als Entwicklungsobjekt haben. Die Naturphilosophie hat als Aufgabe, die Intelligenz aus dem ersten gesetzten Objektiven, aus den Stufen des bewusstlosen Geistes, der transzendentaler Idealismus dagegen, das Objektive teils aus unbewussten, teils aus bewussten Funktionen zu entwickeln.

Die Grundgedanken in der Naturphilosophie sind realistisch gedacht, da die Naturobjekte durch einen Realprozess entstehen; das Prinzip aber bleibt ein geistiges, ist Idealprinzip. Der «transzendentaler Idealismus» ist auf idealistischen Grundgedanken aufgebaut. Diese Standpunkte, den Realismus der Naturphilosophie und den Idealismus der transzendentalen Philosophie versucht Schelling in seinem hervorragenden Werk «Darstellung meines Systems der Philosophie», 1801, zu vereinigen, da er beide Grundrichtungen bis hierher als einseitig gehalten hat «...denn was Idealismus und Realismus, was also auch ein mögliches Drittes aus beiden sei, ist eben das, was noch keineswegs im Reinen ist, sondern erst ausgemacht werden soll»<sup>4</sup>.

1) III, 627ff.

2) Vgl. N. v. Hartmann S. 142. K. Jaspers S. 53.

3) Vgl. K. Fischer R. 299. Rütter S. 50.

4) IV, 109.

Der Zusammenhang dieser beiden Zweige ist aus sich selbst klar und selbstverständlich, da das Grundprinzip und die Entwicklungsreihe in beiden identisch sind. Um diese Klarheit festzustellen, schliesst er sich an Spinoza an, da er dessen System als Muster nicht nur wegen des Inhaltes und der Sache, dem (System) er sich anzunähern glaubte, sondern auch wegen der Evidenz der Beweise und der Kürze der Darstellung, angenommen hat<sup>1</sup>. Wieweit aber Schelling an Spinoza anschliesst, behandelt das nächste Kapitel.

## II. KAPITEL

### A. Schellings Einordnung Spinozas System in der Geschichte der neueren Philosophie.

Schelling ist in keinem Fall so nahe an Spinoza herangekommen, wie in der Identitätsphilosophie und zwar in den Werken: «Darstellung meines Systems der Philosophie», 1801, und «System der gesamten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere», 1804. Besonders auf Grund der Auseinandersetzung zwischen seinem System und dem von Spinoza, würde das schellingsche System, was die Lehre vom All, des Absoluten, der Faktoren, sowie auch über die Natur der einzelnen Dinge, betrifft, als Neuspinozismus bezeichnet. So scheint es hier, dass Schelling sein Ziel erreicht hat: «ein Gegenstück zu Spinozas Ethik aufzustellen, Realität zu geben»<sup>2</sup>.

Diese Bezeichnung ist nicht richtig, da die Systeme der beiden Philosophen prinzipiell verschieden sind, wenn man die Sache tiefer betrachtet. Die Entwicklung des philosophischen Systems von Schelling in der Identitätsphilosophie ist kein Anschluss an Spinoza, sondern eine Zusammenfassung seiner zwei Grundwissenschaften. Der Sache nach ist sowohl die Identitätsphilosophie im Ganzen, als auch das erste obengenannte Werk Schellings, wo er das spinozistische System als Muster hat, ganz verschieden vom spinozistischen System. Um dies zu verdeutlichen, stellen wir zuerst das Bild Schellings von Spinoza und dann die Auseinandersetzung beider Philosophen dar.

Die Einordnung Spinozas Systems in der Geschichte der Philosophie behandelt Schelling in der «Propädeutik der Philosophie», die er als Voraussetzung zum Verständnis seines philosophischen Systems

1) IV, 113. V, 59.

2) I, 159.

hielt und in der in München gehaltenen Vorlesungen «zur Geschichte der neueren Philosophie», 1827.

Spinoza geht, nach Schelling, unmittelbar von dem Kartesianismus aus, nicht nur der Zeit nach, weil er dessen Nachfolger war, sondern auch dem Fall<sup>1</sup>. Er hat die Grundauffassungen von Kartesius übernommen, die er weiter entwickelt hat. Mit seiner Meinung stimmt K. Fischer überein, aber doch sind darüber eine Reihe verschiedener Meinungen ausgesprochen. Freudental sieht einen Einfluss der jüdischen und christlichen Philosophie des Mittelalters auf Spinoza; Gassirer und Dilthey sehen einen Einfluss der italienischen Naturphilosophie von Jordano Bruno. Dass Spinoza unter der italienischen Naturphilosophie, wie auch unter Stoizismus, wenn man die natürliche und unverletzliche Ordnung des Kausalzusammenhangs bei seiner Lehre ansieht, steht, kann man nicht daran bestreiten, aber, dass Spinoza, wie Schelling mit Recht annimmt, unmittelbar von Kartesius ausgeht, springt in die Augen.

Kartesius hat die Welt in zwei Teile, Seele einerseits Leib andererseits, zerrissen, die er als völlig verschiedene, auseinanderliegende Substanzen angenommen hat. Diese beiden selbständigen Substanzen des Kartesianismus, hat Spinoza zu einer Substanz gemacht, die von zwei verschiedenen Seiten betrachtet werden sollte, nämlich als denkende und ausgedehnte Substanz. Die Identifizierung von Spinoza der kartesianischen Substanzen in der einen Substanz hat er als Prinzip seines Systems angenommen, wodurch er alle metaphysischen Probleme hat erklären wollen.

Die Identität der Attribute ist keine Erfindung von Spinoza; sie ist aus dem Materialismus übernommen. Der Materialismus ist ein Versuch, eine Antwort über das Wesen der Welt, was das Ding an sich ist, zu geben. Zunächst muss, nach dem Materialismus, das Prinzip alles Wirklichen in der Materie gesucht werden. Die Materie besteht aus scheinbaren Atomen, aber diese Atome oder wirkliche Dinge müssen in einem Prinzip gefasst werden. Hier aber sind zweierlei Auffassungen anzunehmen: Entweder ist die Materie, die Natur, absolut tot, alle Dinge befinden sich in der Differenzierung, oder die Materie muss ein lebendiges Prinzip haben und damit hat man den Hylozoismus<sup>2</sup>. Das Prinzip des Hylozoismus ist aus sich selbst explizit und das Leben der Materie oder der Natur ist als mechanisch zu betrachten.

1) VI, 93. 95. X, 33.

2) VI, 85. VII, 444.

Der Hylozoismus steht höher als der Atomismus oder die unlebendige Natur, weil die Materie lebendig ist, er setzt in sich eine Intelligenz voraus und darum ist er nicht einfach, sondern er besteht aus dem Sein der Materie und aus seiner Ursache oder der intelligiblen Materie, wodurch das Leben entsteht. Daher machen die Wechselwirkungen des Seins der Ursache die Identität aus, wodurch die Substanz entsteht, in der alle Dinge begriffen werden. Weil aber das Leben in der Materie explizit ist, so ist das intelligente Prinzip der Materie untergeordnet<sup>1</sup>. Damit ist aber das lebendige Prinzip, der Geist, dem Endlichen untergeordnet und er ist als Akzidenz der Materie zu betrachten. Der Identität des Geistes und der Materie muss hier realistisch verstanden werden, als ein endlicher Ausdruck<sup>2</sup>. Solange aber der Materialismus der Materie den Geist unterordnet, geht es klar hervor, dass bei dem Materialismus zwei verschiedene Elemente sind, ganz abgesehen davon, ob der Geist Akzidenz der Materie ist. In diesem Fall kann der Geist nicht als identisch mit der Materie angesehen werden, obwohl er eine Form des Wesens der Materie ist. Er gehört zu der Materie und ist mit ihr relativweise identisch, insofern er ihr untergeordnet ist.

Die Unterordnung bedeutet aber nicht, dass der Geist in der Materie aufgelöst ist; dieses kommt auch nicht der Materie zu, da sie die Ursprünglichkeit ihrer selbst verliert, weil der Geist unter ihr steht. Die Materie ist hier das Produzierende, das Hervorbringende, das aber wieder das Endliche ist. Mit der Unterordnung wird eine Gegenwirkung des Geistes und der Materie vorausgesetzt, weil das Leben dem materialistischen Verständnis nach, nicht anders als Voraussetzung erklärt werden sollte<sup>3</sup>.

Diesem höheren Materialismus, dem Hylozoismus, steht der Intellektualismus von Leibniz gegenüber, der die Materie dem Geist unterordnet. Die Monade bei Leibniz sind alle geistige Wesen, Vorstellungskräfte, deren Sein wogegenommen ist. Diese Unterordnung des Realen zum Idealen kann ebenso wenig als Prinzip genau wie bei dem Materialismus angenommen werden. Die Identität beider Systeme, nämlich des Realen beim Materialismus und des Idealen beim Intellektualismus von Leibniz, ist einseitig und kann nicht das ganze Problem erfassen<sup>4</sup>. Indessen steht der Intellektualismus höher als der Materialismus, da bei ihm das geistige Prinzip das herrschende ist.

1) VI, 85. 93.

2) VI, 96. 97.

3) VI, 85.

4) VI, 91. 93. 105/107. 109. VII, 444. VIII, 340. X, 53.

Kartesianus geht unmittelbar aus dem Materialismus hervor; er hat ein höheres System, als der Materialismus ist, ausgemacht. Er hat einen neuen Weg der Philosophie geprägt und ist der revolutionäre Geist der neueren europäischen Philosophie. Sein revolutionäres Denken fällt mit dem Bacon's zusammen. Er war 36 Jahre älter als Kartesius, aber ihre Werke fallen gleichzeitig zusammen. Kartesius hat die Identität des Materialismus aufgehoben und die in ihr liegenden Prinzipien auseinander gesetzt; damit hat er von Grund aus den Materialismus zerstört. Geist und Materie, Idee und Körper, Leib und Seele, sind bei ihm unabhängig von dem anderen und völlig selbständig. Diese radikale Unterscheidung der Entgegengesetzten ist das neue Problem der Philosophie.

Leib und Seele sind zwei verschiedene Substanzen, die beide für sich selbst existieren und den Kausalzusammenhang ausschliessen. Der von Kartesius hervorgebrachte Dualismus war notwendig, weil, wenn in dem Materialismus das Geistige der Materie untergeordnet ist, so tritt es sofort von sich selbst entgegen ein. Der Versuch war, das Geistige von der Materie frei zu lassen, und ein vollkommenes System darzustellen. Num besteht die grösste Schwierigkeit bei dem kartesianischen System, insofern die Seele und der Leib als selbständige und völlig verschiedene Substanzen vereinigt werden müssen.

Wären beide Substanzen gleich, so könnten sie die eine absolute Substanz ausmachen, aber hier handelt es sich um heterogene gegenseitigen Substanzen unter denen keine Einwirkung aufeinander besteht. Eine neue Identifizierung beider Substanzen ist bei Kartesius undenkbar, weil entweder er die materialistische Identität nicht aufgehoben hätte, oder er einen anderen Vereinigungspunkt, worin beide Substanzen zusammenfielen, finden sollte.

Kartesius hat weder die Identifizierung der Substanzen noch die Unterordnung einer von beiden dem anderen ertragen können, sondern er hat beide Substanzen getrennt gelten lassen und deren Einheit der Zweiheit geopfert. Damit aber hat er nicht das Problem gelöst. So nimmt er an, dass Gott zur Vermittlung zwischen Leib und Seele eintritt und damit begründet er den Rationalismus, wodurch die Substanzen zur Einheit gekommen sind; durch jede Affektion des Leibes entsteht in der Seele eine entsprechende Vorstellung durch gelegentliche Vermittlung Gottes, und umgekehrt bei jedem Entschluss in der Seele entsteht im Leib eine entsprechende Bewegung. Weil diese Vermittlung Gottes gelegentlich erklärt ist, ist dieses System das System des

Occasionalismus genannt worden<sup>1</sup>. Durch die Vermittlung Gottes entsteht kein neues Wesen; die Substanzen bleiben getrennt und der absolute Dualismus befindet sich im Gipfel in der Geschichte der Philosophie.

Spinoza hat diese schwachen Punkte des kartesianischen Systems völlig bemerkt und ein vollkommenes System zu konstruieren versucht. Das, was Spinoza, nach Schelling, aus dem Kartesianismus übernahm sind die zwei verschiedenen Substanzen, die er zu einer Substanz vereinigt und als allgemeine Substanz, als das Absolute, bestimmt hat. Die Substanzen des kartesianischen Systems verwandelt Spinoza zu Attributen; Leib und Seele entsprechen der Ausdehnung und dem Denken. Diese beiden Attribute bestimmt Spinoza als die unendliche Substanz, aber die Substanz ist keine Synthesis, worin beide zusammenfallen können, sondern umgekehrt die Attribute fliessen aus der Substanz heraus und unterscheiden sich nur dadurch, insofern sie ausser der Substanz sind, während sie in der Substanz identisch sind<sup>2</sup>.

Die Einheit der kartesianischen Substanzen, durch die gelegentliche Vermittlung Gottes, ersetzt Spinoza durch die Identität beider, aber sie bleiben auch bei ihm so fremd gegeneinander, genau wie bei Kartesius. Kartesius stellt das Denken in Gott, insofern Gott Vermittler zwischen Denken und Sein ist; das Denken ist bei Spinoza in Gott zu begreifen, genau wie das Sein auch, weil beide dieselbe Substanz sind.

Das System von Spinoza ist eine Synthese von dem Materialismus und Dualismus von Kartesius. Spinoza nimmt die Identität von dem Materialismus an, nicht aber mit dem materialistischen Verständnis, da hier der Geist der Materie untergeordnet ist. Die Identität bei Spinoza ist eine höhere und setzt den vollkommenen Dualismus in sich voraus; Geist und Materie, Leib und Seele sind bei Spinoza weder untergeordnet dem anderen, noch entgegengesetzt, sondern sie sind selbständig. Die Ausdehnung und das Denken drücken die absolute Substanz aus und die Identität beider ist selbst die denkende und die ausgedehnte Substanz.

Die Substanz, die Identität der Ausdehnung und des Denkens liegt jenseits der empirischen Erfahrung, während die Identität des Materialismus eine endliche ist. Der Materialismus ist die erste Potenz des spinozistischen Systems<sup>3</sup> und Spinoza hat ihn als die Ausdehnung gehalten. Andererseits steht der Spinozismus höher als der Dualismus von Kartesius, weil er eine Substanz annimmt, in deren die beiden gleichen

1) VI, 89ff. X, 25/29.

2) X, 37.

3) VI, 103.

Substanzen. d. h. Seele und Leib, die bei Spinoza die Akzidenzen einer höheren Identität sind, zusammenfallen. Der Dualismus ist die zweite Potenz des spinozistischen Systems. In dem Spinozismus, der die Entgegengesetzten. d. h. Seele und Leib, Geist und Materie, Denken und Sein zu einer Substanz vereinigt, besteht der Organismus, das absolute All, und er ist die dritte Potenz des spinozistischen Systems. Mit dem Organismus vollendet sich der absolute Realismus, den Spinoza als den höchsten Punkt erreicht<sup>1</sup>.

Aus der bisherigen Darstellung des Ausgangspunktes des spinozistischen Systems geht nach Schelling hervor, dass es sich aus der Zusammensetzung des Materialismus und Dualismus von Kartesius bildet. Das Endliche entspricht dem Materialismus; der Kartesianismus erkennt die Überlegenheit des Denkens, des Unendlichen, über die Materie an, da er es in Gott begreift. Spinoza nimmt das Unendliche von Kartesius mit seinem Gegensatz, dem Endlichen, und konstruiert sein System<sup>2</sup>. Spinozas System, als die Identität das Unendlichen mit dem Endlichen, ist ein Einheitssystem. Er ist der erste, der wirklich verstanden hat, dass die Philosophie ein einheitliches Prinzip haben muss. Dieses Prinzip ist für ihn die Substanz<sup>3</sup>. Seine Einheit setzt keine Zweiheit voraus, sodass die Einheit eine synthetische ist. Umgekehrt setzt er die Einheit, die absolute Substanz voraus, woraus die Attribute ausfließen. Die Substanz, als das einheitliche Prinzip, steht nicht im Gegensatz zum Allgemeinen, weil das letzte wieder durch das besondere bedingt ist, sondern sie ist das Unbedingte und wird jenseits der empirischen Erfahrung postuliert. Num bestimmt Spinoza wieder das Unbedingte als Objekt im metaphysischen Sinne<sup>4</sup>.

Schelling bringt eine kritische Auseinandersetzung an dem spinozistischen System in «Philosophische Briefe über den Dogmatismus und Kritizismus», 1795, woraus er sein eigenes System bildet. Er erkennt an, dass sowohl der Dogmatismus als auch der Kritizismus die Voraussetzungen der Philosophie erfüllen, da beide Systeme das Absolute als das erste Prinzip haben, worin Denken und Sein, Geist und Materie zusammenfallen und von da aus versuchen sie, den ganzen Kosmos zu erklären. Das Absolute ist hier die Identität, worin der Widerstreit der Entgegengesetzten aufhört.

Wie aber das Absolute von jedem System angenommen ist, ist

1) VI, 92/97. 103.

2) VI, 97.

3) I, 184. 185. VI, 94. X, 33.

4) I, 185.

eine Streitfrage für beide. Der notwendige Ausgangspunkt für beide ist die Identität, aber die heben entgegengesetzten Richtungen. Spinoza geht unmittelbar auf die Identität des Objekts und nur mittelbar auf die Übereinstimmung des Subjekts mit dem absoluten Objekt ein.

Fichte umgekehrt; er geht auf die absolute Identität des Subjekts und mittelbar auf die Übereinstimmung des Objekts mit dem Subjekt ein<sup>1</sup>. Der Dogmatismus fängt dort an, wo das Subjekt vernichtet ist und hört dort auf, wo das Subjekt hervorgebracht ist. Der Kritizismus umgekehrt, fängt dort an, wo alles Objekt vernichtet ist und hört dort auf, wo das Objekt entsteht.

Beide Systeme gehen von dem Prinzip der Identität mit verschiedenen Richtungen aus und endigen wieder im Absoluten. Beide haben das Unbedingte jenseits der menschlichen Erfahrung bestimmt. Die Bestimmung der Substanz von Spinoza liegt nicht in der Sphäre der Erfahrung des endlichen Raumes, sondern sie ist transzendental bestimmt und unserem Denken unzugänglich<sup>2</sup>.

Das Problem beider ist die Realisierung des Absoluten. Die absolute Substanz aber kann nicht als Gegenstand der Erkenntnis bestimmt werden, da sie als das Absolute kein Subjekt gelten lässt. Vielmehr unterscheidet Spinoza die Erfahrungserkenntnis aus der intuitiven oder der intellektuellen Anschauung, worauf die Erkenntnis der absoluten Substanz sich gründet. Die Erfahrung ist bei Spinoza als eine Stufe der Erkenntnis zu sehen und bezieht sich auf die Endlichkeit.

Andererseits sieht der Kritizismus die menschlichen Vorstellungen nur als Produkt des Denkens an; sie haben keine Objektivität, sondern ihre wirkliche Realität besteht nur in der Subjektivität, aber diese Realität der Vorstellungen kann nicht aufgehoben werden. Der Idealismus hat kein Bestehen, sondern nur eine unaufhörliche Tathandlung, ein fortdauerndes Werden ohne Ende. Aus dieser Einsicht gesehen, hat der Idealismus keinen Gegenstand des Wissens, da er die Existenz der objektiven Welt aufhebt. Seine Vorstellungen erreichen ihre Wirklichkeit im menschlichen Bewusstsein. Daher kann das Unbedingte beider Systeme nicht theoretischer Gegenstand der Erkenntnis sein.

Der Dogmatismus, obwohl er das Unbedingte als Objekt bestimmt hat, wodurch, nach Schelling, viele Missverständnisse entstanden sind, kann nicht theoretisch widerlegt werden, da er das theoretische Ge-

1) I, 298. 328.

2) I, 164. 170. 171. 174. 184. 185. 188. IV, 377.

biet verlässt, um es sich praktisch vollenden zu können. Er kann nur praktisch widerlegt werden, insofern sich ihm ein entgegengesetztes System realisiert<sup>1</sup>.

Andererseits ist der Idealismus von Fichte widerlegbar, da er kein Sein annimmt, weil ein absolutes Subjekt kein Objekt neben sich existieren lässt. Mithin kann die Lösung des Problems nur praktisch durch das Handeln, sein, wodurch beide Systeme sich vereinigen<sup>2</sup>. Der praktische Ausgangspunkt des Realismus und des Idealismus ist die Freiheit<sup>3</sup>, wodurch die Realisierung des Absoluten vollgezogen ist.

Das absolute Objekt kann nicht allein, von sich selbst realisiert werden, sondern es erwartet seine Realisierung von Etwas anderem. Dafür setzt man im Subjekt eine absolute «Passivität» voraus. Der Realismus fordert die Vernichtung des Menschen und den Übergang zum Nicht=Sein<sup>4</sup>. Durch die Vernichtung verengt man die menschliche Freiheit um die Objektivität zu erweitern.

Hingegen erweitert der Idealismus von Fichte die Subjektivität, die menschliche Freiheit, um die Welt der Objektivität, zu verengen. «Je mehr subjektiv, desto weniger objektiv»<sup>5</sup>. Das spinozistische System hat die Aufforderung an den Menschen, seine notwendige Vernichtung von sich selbst, ganz im absoluten Objekt unterzugehen, während der Idealismus von Fichte in der Aufforderung zur Freiheit gipfelt: Heben Sie alles objektive auf, lassen Sie alles im Subjekt untergehen. Sei! im Gegensatz-Sei nicht<sup>6</sup>.

Die Freiheit ist für beide Systeme Seligkeit<sup>7</sup>. In beiden Systemen vollendet das Bewusstsein der Freiheit sich in der intellektuellen Anschauung; diese Vollendung ist die Erhebung des Menschen vom Endlichen zum Unendlichen und weiter zum Ewigen. Schelling schliesst in dem Fall der Freiheit an Fichte an und widerlegt die spinozistische Anschauung<sup>8</sup>, aber er schliesst an kein System an, was die Erkenntnistheorie betrifft, weil bei Spinozismus das Subjektive ins Objektive verloren gegangen ist<sup>9</sup> und weil die Erkenntnis des Idealismus von Fichte keine wirkliche Realität hat.

1) I, 339.

2) I, 307. 333.

3) I, 307. 308.

4) I, 324. 325.

5) I, 334. 335.

6) I, 334. 335.

7) I, 327ff.

8) I, 316/336 (8 und 9 Briefe).

9) I, 318ff.

Der Grundunterschied zwischen diesen monistischen Systemen liegt darin, dass für den Realismus das Unbedingte das Objektive ist, während für den Idealismus das Subjektive. Fichte behauptet in der ersten Einleitung der Wissenschaftslehre, 1797, dass nur zwei philosophische Systeme möglich seien: der Dogmatismus und der Idealismus, den er gestiftet hat. Er behauptet, dass keines von diesen beiden Systemen das andere aufheben kann, noch können sie vereinigt werden, weil sie unvereinbar und radikal entgegengesetzt sind. Die Annahme des einen oder des anderen Systems hängt, nach Fichte, von der Beschaffenheit der Natur des Menschen ab, weil ein philosophisches System kein Ding an sich oder *Fatum sit*, sondern es setzt persönliche Erlebnisse voraus. Nur durch das Postulat der Freiheit und der Autonomie des Ich, sagt Fichte, kann der Dogmatismus aufgehoben werden, aber genau diese Freiheit und Selbständigkeit des Ich leugnet der Dogmatismus. Schelling aber behauptet, dass der Vorzug des einen oder des anderen Systems von der Freiheit des Geistes abhängt<sup>1</sup>.

Der Realismus Spinozas und der Idealismus Fichtes sind die Grundlage des philosophischen Systems von Schelling, ohne dass es in ihnen aufgeht. Schelling bringt gegen Spinoza und Fichte ein wichtiges Argument, dass das Absolute allem Denken und aller Vorstellung vorausgeht und es ist nur durch das Absolute gegeben<sup>2</sup>. Damit widerlegt Schelling das spinozistische System, dass das Unbedingte objektiv gefasst werden müsse. Der Realismus entsteht durch die Annahme, dass das Reale die Priorität vor dem Idealen hat, während der Idealismus das Gegenteil behauptet; so ist die Identität des spinozistischen Systems real bestimmt<sup>3</sup>.

Schelling lehnt diese Annahme des Realismus ab und behauptet, dass das Reale eine Emanation des Idealen sein könne, aber nicht umgekehrt, weil in Ansehung der Identität das Sein unmittelbar aus dem Denken hervorgeht und es nicht verschieden ist<sup>4</sup>. Er sieht, dass das spinozistische System nur die realistische Seite erfüllt und hält es als relativ == Realismus.

Andererseits hält er den Idealismus von Fichte als relativ, da er das ganze Problem der Philosophie einseitig, subjektivistisch umfasst. Schelling hat die Schranke der Subjektivität von Fichte überwunden;

1) I, 308.

2) I, 163. 167. V, 377. IV, 114ff. VI, 145.

3) VI, 98. X, 39.

4) VI, 149.

er hat das «offene Feld der Wirklichkeit» anerkannt, wodurch das Nicht=Ich, das Object, zum Übergewicht des Subjekts gesteigert ist.

Aus diesen Alternativen der Einseitigkeit Spinozas=Fichte hat Schelling sein Absolutes weder als Objekt noch als Subjekt bestimmt, sondern er postuliert es als die Identität des Subjektiven und Objektiven jenseits beider. Die absolute Identität Schellings ist weder Subjekt noch Object, sondern beide zugleich, und keines von beiden kann sie beweisen, sondern sie erscheint in beiden gleichzeitig<sup>1</sup>, weil keins von beiden allein existieren kann, ohne das Siegel der absoluten Identität, so bezeichnet Schelling sein System im Gegensatz zum relativen Realismus von Spinoza und relativen Idealismus von Fichte als den absoluten Real=Idealismus.

Die wichtigen Werken, worin Schelling seine Identitätslehre dargestellt hat, sind: «Darstellung meines Systems der Philosophie», 1801, «Bruno oder über das göttliche und natürliche Prinzip der Dinge», 1802, «Fernere Darstellung aus dem System der Philosophie», 1802, «Über das absolute Identitätssystem und sein Verhältnis zu dem neuesten (Reinholdischen) Dualismus», 1802, und aus dem Nachlass erschienene Werk: «System der gesamten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere», 1804.

## **B. Gesichtspunkte Schelling an Spinoza.**

### **I. Die Existenz Gottes.**

Zunächst hat Schelling die Ethik von den spinozistischen Schriften, vor Augen, wovon er beim Aufbau seines Identitätssystem ausgeht. Die Ethik von Spinoza einerseits und die Wissenschaftslehre von Fichte andererseits sind die zwei fundamentalen Schriften, von denen her Schelling seine eigene philosophische Position versteht.

Spinoza hat Gott als Substanz gefasst, Schelling als das Absolute. Schelling verwendet anfänglich die fichtische Terminologie in Bezug auf den Gottesbegriff, aber er benützt nicht immer denselben Begriff von Gott, sondern er wechselt häufig; er bestimmt Gott als das Absolute, das absolute Ich, die absolute Identität, die Vernunft, die Einheit, das absolute Erkennen. Alles, was von jeden gilt, gilt also auch von Gott. Manchmal gebraucht er auch den Begriff Substanz, aber der von Schelling am meisten benützten Begriff ist eigentlich das Absolute.

Die Bestimmung Gottes als Substanz, wie Spinoza es getan hat,

---

1) IV, 114. 141. 147.

fällt, nach Schelling, mit dem Erkenntnisgrund unserer empirischen Welt zusammen. Spinoza dachte, dass vor allem Existierenden, Seienden, Entstehenden und Vergehenden ein Sein in seiner Reinheit hätte vorausgesetzt werden müssen, das allem zu Grunde liegt und das nicht dem Wechsel der Zeit und der Wandelbarkeit unterliegen kann, sondern es ist ausser der Zeit und in die Urform der Unwandelbarkeit gesetzt<sup>1</sup>. Dieses ursprüngliche Sein fordert die ganze Ordnung der sinnlichen Dinge, woraus sie entstehen, da sie ohne ein vorausgesetztes Sein nicht hätten erklärt werden können, denn vom Nichts kann nichts hervorgebracht werden. Das erste Ursprüngliche also, das unabhängig von der empirischen Welt oder von allen Seienden ist, bestimmt Spinoza als Substanz: «Substantia prior est suis affectionibus»<sup>2</sup>.

Die Substanz bei Spinoza sieht Schelling nicht in der Zeit, sondern ausser aller Zeit und sie ist dasjenige, zu dessen Idee es gehört zu sein; sie ist ein Wesen schlechthin ohne weitere Bestimmungen<sup>3</sup>. Die Substanz als ausser der Zeit gesetzte ist die Ewigkeit, die die Voraussetzung der Existenz Gottes ist. Ewigkeit bedeutet aber keine Dauer, denn Dauer ist selbst empirisch, relative Form, die die Bedingung der Existenz der Dinge in der Zeit ist. Ewigkeit bedeutet bei Spinoza Form reiner intellektuellen Anschauung, Anschauung in gar keiner Zeit<sup>4</sup>. Aus der Fassung der Natur der Substanz bei Spinoza, der die Existenz zukommt, rühren deren Prädikate der Unendlichkeit, Ewigkeit und Unteilbarkeit her<sup>5</sup>.

Gott oder die unendliche Substanz ist das, was allein in sich und durch sich selbst begriffen werden kann. Alles andere Seiende und Existierende kann nicht durch sich selbst begriffen werden, sondern es kann in Gott gefasst werden. Die Substanz, als das Prius alles Seienden, ist Eins. Sie ist die Einheit alles Seienden, da ausser ihr nichts ist und nichts sein kann<sup>6</sup>, weil, wenn es etwas ausser ihr gäbe, so wären es mehrere Substanzen und jede würde die andere beschränken, was dem Unbedingten nicht angemessen wäre. Allein aber ist die Substanz eine, ein Wesen, worin das reine Sein involviert<sup>7</sup>. Dieses aber bedeutet, dass die Substanz keine äussere Kausalität hat, woraus sie abhängig wäre,

1) I, 194.

2) Spin. Eth. Lehrsatz 4. Vgl. Schel. IV, 379.

3) Vgl. Spin. Eth. I. Lehrs. 1. 7. Schel. VI, 94.

4) Vgl. Spin. Eth. V. Lehrs. 23. Anmerkung.

5) Vgl. Spin. I. Lehrs. 7. 8. Anmerkung. Schel. I, 194.

6) VI, 94.

7) VI, 94.

sondern sie die Ursache ihrer selbst «Causa sui» in sich einschliesst; sie ist durch sich selbst bestimmt<sup>1</sup> und ihre Selbstbestimmung ist ihre Voraussetzung. Als «Causa sui» ist die Ursache nicht transitiv, sondern immanent; sie geht nicht aus sich selbst heraus zu etwas anderem als Wirkung, sondern sie erschöpft sich in sich, sie ist in die Wirkung aufgegangen und darum ist sie Substanz.

Die endliche Welt ist nicht ausser Gott; Gott als «Causa sui» ist die immanente Ursache der Welt, weil diese Ursache in die Wirkung aufgeht; Gott und Welt stehen nicht im Verhältnis des Kausalzusammenhanges als Ursache zur Wirkung, sondern Gott ist die in der Welt wohnende Ursache<sup>2</sup>. Das Wesen der absoluten Substanz ist die absolute Macht. Die Substanz, als das Selbstbestimmte Wesen ist frei; sie handelt nicht um etwas Äusseres zu erlangen, sie strebt nicht zu etwas zu gelangen und es gibt keinen Willen und keinen Verstand in ihr. Sie handelt aber nach den Gesetzen ihrer Natur; als Unbedingte handelt sie aus ihrer Selbstmacht; es gibt keine Freiheit in Gott, sondern er handelt der inneren Notwendigkeit gemäss. Freiheit in Gott heisst Unabhängigkeit, Selbstbestimmung, was kraft der Notwendigkeit seiner Natur existiert<sup>3</sup>.

Daher ist Gott nicht der schaffende Geist der Welt durch ein Wollen; die Welt ist nicht durch die Bewegung Gottes entstanden, sondern sie ist durch eine Art der inneren Notwendigkeit seiner Natur hervorgebracht worden; sie ist eine notwendige Folge aus Gott, aber er hat sie nicht mit Zwang, sondern mit der Freiheit hervorgebracht, da Freiheit und Notwendigkeit in der unendlichen Substanz identisch sind. Folglich kann nichts willkürlich in der Welt sein und die Ordnung der Dinge in der Welt entspricht der Ordnung der Natuara Naturans<sup>4</sup>.

Die sinnlichen oder die endlichen Dinge, die immer entstehen und vergehen, nennt Spinoza geschaffene Natur, Natura Naturata, im Gegensatz zur Substanz, die geschaffene Natura Naturans ist; aber es handelt sich hier nicht im eine schaffende Natur als Ursache ihrer Wirkung im geläufigen Sinne, sondern es handelt sich um die logischen Beziehungen zwischen Gott und der Welt.

Die Substanz, als das Subjekt aller Seienden, existiert an sich nicht, sondern sie bleibt in der Verborgenheit und ist unserer Erfahrung unzu-

1) I, 194. VII, 196.

2) I, 315.

3) I, 196. 171. 331. Vgl. Spin. Eth. I. Def. VII. Lehrs. 17. 31. 32. 34.

4) Vgl. Spin. Eth. II. Lehrs. 7.

gänglich; sie ist an sich das Unbegreiflichste<sup>1</sup>. Wenn aber die Substanz nicht an sich existiert, so existiert sie durch die unendlichen Attribute, Denken und Ausdehnung, die Spinoza zwischen die unendliche Substanz und die erscheinende Welt setzt; aus den Attributen der Substanz entstehen die Affektionen, die selbst die endlichen Dingen sind.

Die Dinge, als die Modifikationen der unendlichen Attribute der Substanz, sind selbst die Darstellung des göttlichen Seins, da zwischen Gott und ihnen kein Kausalzusammenhang besteht; die Dinge beziehen sich auf die Substanz nicht wie das Gewirkte zum Wirkenden, sondern kraft ihrer Wesenbeschaffenheit, d. h. sie haben substanzielle Beziehungen zu Gott, obwohl sie nicht selbst Gott sind; sie sind von Gott verschieden und an sich haben sie keine Realität, weil sie von ihm abhängig sind. Spinoza hat die Dinge nicht unmittelbar von Gott abgeleitet, sondern mittelbar, nämlich durch ihre Attribute, das Denken und die Ausdehnung, worauf sie sich beziehen. Sie beziehen sich unmittelbar auf das Denken und die Ausdehnung und bezeichnen dieselben Attribute, wovon sie stammen, aber Spinoza leugnet wieder die unmittelbare Ableitung der Modifikationen von den unendlichen Attributen der Substanz. Sie entstehe insoweit von Gott oder durch die Attribute desselben, insofern Gott oder die Attribute modifiziert gedacht sind, was nach Schelling kein positiver Beweis sein kann. Sie entstehen also weder von Gott noch durch die unendlichen Attribute Gottes, da sowohl von dem ersten als auch von den letzteren unendliche Produktion abgeleitet wird. Die Dinge als in der Nicht—Realität gesetzt, was nur ein negativer Ausdruck ist, können weder im ganzen noch im einzelnen unmittelbar aus Gott abgeleitet werden.

Als Modifikationen Gottes sind nur beschränkte Zustände der unendlichen Substanz und drücken das göttliche Sein aus. Die Modifikationen unterscheiden sich von den unendlichen Attributen Gottes, insofern die Attribute das göttliche Wesen ausdrücken, während die ersteren die endlichen Formen der unendlichen Attribute sind und ohne sie nicht existieren könnten. Die Modifikationen sind von zweierlei Bedeutung: Erstens bezeichnen sie das einzelne Ding als Affektion, das Endliche, und zweitens bezeichnen sie den Zusammenhang aller endlichen Affektionen, wodurch diese Affektionen sich nacheinander bestimmen.

Während aber Spinoza behauptet, dass die Modifikationen von Gott oder durch seine Attribute entstehen, insofern sie modifiziert

1) I, 184. 185.

gedacht sind, behauptet er andererseits, dass jedes einzelne oder endliche Ding zum Dasein durch ein anderes endliches bestimmt ist und dieses wieder durch ein ähnliches, d.h. die Dinge haben eine endliche Kausalität, so dass wir niemals und nirgends den unmittelbaren Übergang aus dem Unendlichen in das Endliche finden können.

Die Dinge haben keine wirkliche Realität, sondern vielmehr sind sie in der Nicht=Realität gesetzt. Jedoch sind sie als Negationen reell und als solche entstehen sie nicht in der Zeit. Solange aber sie als Negationen wirklich sind, müssen sie ewig sein, genau wie das Unendliche. Die Negationen sind als solche Akzidenz des ewigen Eins und sie sind bei dem Eins nicht aus einer unendlichen Zeit her, sondern sie sind ausser aller Zeit; als wirkliche Dinge aber entstehen sie in der Zeit; das eine entsteht aus dem anderen, aber diese Zeit muss nicht als wirklich betrachtet werden, sondern sie muss als nie entstanden gedacht werden; sie muss als das ewige Akzidenz der unendlichen Substanz angesehen werden<sup>1</sup>.

Die Dinge sind untereinander nicht gleich. Was sie gemeinsam haben, ist nur die endliche Substanz, wovon sie abstammen, als das Subjekt ihres Daseins; sie bleiben untereinander fremd ohne Wechselwirkung und tragen ihr Ziel in sich selbst. Die Folge des spinozistischen Systems ist die Ableitung; Substanz-Attribute-Affektionen-Modi. Diese Ableitung ist geradling ohne weitere Bestimmungen. Jeder Modus kann nur durch sein Attribut begriffen und erklärt werden; die Modi bleiben ohne Anziehung in ihrer Natur; die Modi der Ausdehnung bleiben geistlos und umgekehrt, die des Geistes materiellos. Daher ist die Physik des spinozistischen Systems mechanisch.

Die Dinge, als Akzidenz der unendlichen Substanz, können ohne den Begriff Gottes gar nicht existierend gedacht werden; sie können nur in dem erfasst werden, wovon sie ausfliessen. Das allein Ursprüngliche und Seiende aber ist Gott selbst. Daher unterscheiden sich die Dinge von Gott, aber die Gesamtheit der Dinge, die scheinbare Welt, ist als Einheit nicht von Gott verschieden sondern Gott gleichgesetzt. Alle endlichen Dinge zusammengenommen können weder Gott genannt werden noch ihn ausmachen. Die Welt aber als die Gesamtheit der Dinge, die absolute Totalität, worin die Vielheit der Dinge zusammenfällt, bleibt Gott gleich.

Von dieser Seite her ist Gott, als Ein=Einheit, der dem Ganzen gleichgesetzt ist, die inwohnende Ursache der Welt<sup>2</sup>. Gott, als immanente

1) VI, 101.

2) I, 315.

Ursache der Welt, ist die erste freie Ursache seines selbst. Das Wesen Gottes ist eins und die *Natura Naturans* ist die Gesamtheit der göttlichen Attribute, wodurch das göttliche Wesen existiert, während die *Natura Naturata* die Gesamtheit der Modifikationen Gottes ist. Die Gleichsetzung Gottes mit der Gesamtheit der Dinge der Welt führt zum Pantheismus. Wenn aber Gott selbst die Welt oder die Gesamtheit der Dinge ist, so ist er in der Welt explizit<sup>1</sup>. Der Satz Gott sei alles, bedeutet aber nicht, dass Gott dem Wesen nach den Dingen gleich ist; vielmehr bleibt Gott in der Verborgenheit; Gott ist aber der Existenz nach den Dingen gleich.

Wenn aber das göttliche Sein sich in den endlichen Dingen darstellt, so behauptet Spinoza, dass Gott notwendig existiert. Diese Notwendigkeit der Existenz der Substanz ist nach Schelling nicht bewiesen worden, sondern nur als existierend durch die sinnliche Erfahrung vorausgedacht worden. Es gibt nach Schellings Einsicht keinen a posteriorischen Beweis der notwendigen Existenz der Substanz, sondern Spinoza nimmt die Existenz der Substanz a posteriori genau wie Kartesius an<sup>2</sup>. Spinoza setzt zwischen die unendliche Substanz und die Welt die Attribute des Denkens und der Ausdehnung oder des Seins ein, wodurch das göttliche Sein existiert, weil diese Attribute in der sinnlichen Welt erscheinen. Dieses ist eine Schlussfolgerung Spinozas aus der Erfahrung, aber er hat nach Schelling nicht beweisen können, wie diese Attribute aus der Substanz ausfließen. Er beweist nur, dass, wenn Denken und Ausdehnung sind, so sind sie dieselbe Substanz, aber die Ableitung der Attribute aus der Substanz kann er nicht begrifflich machen<sup>3</sup>.

Die Identität beider, das Denken und die Ausdehnung, sollte nach Schelling die notwendige Form der absoluten Substanz sein. Die Form verhält sich ideal, während die Substanz sich real verhält; die Form ist ein Handeln, während die Substanz als Sein bestimmt ist<sup>4</sup>; weil aber die Substanz als Sein bestimmt ist, deswegen entstehen die Modifikationen. Von diesem Gesichtspunkt aus betrachtet Schelling die Substanz des spinozistischen Systems als reine Natur, da die Ausdehnung das allein wahrhaft Ursprüngliche ist<sup>5</sup>.

Andererseits nimmt Schelling mit Recht an, dass Spinoza die

1) Vgl. Spin. Eth. I. Lehrs. 1.

2) I, 171.

3) VI, 102.

4) VI, 99. 113.

5) VI, 95. 113. VII, 221.

Dinge unmittelbar aus der unendlichen Substanz oder ihren Attributen ableitet, sondern sie aus Gott ableitet, genau wie die Affektionen des Dreiecks aus der Natur des Dreiecks folgen. Zu diéser Annahme der Ableitung der Dinge ist Spinoza durch die mathematische Methode veranlasst worden. Die Dinge beziehen sich auf Gott, genau wie die jeweiligen Schemata zum Raum. Diese Emanation aber ist nicht physisch, sondern logisch und eben deswegen ist die Existenz der Substanz bei Spinoza nach Schellings Urteil nicht bewiesen worden, sondern hypothetisch gedacht, und daher kann Spinoza nicht den Übergang vom Unendlichen zum Endlichen rechtfertigen<sup>1</sup>.

Schelling gibt mit Spinoza zu, dass vor allem Entstehenden und Vergehenden, ein Sein als Subjekt alles Seienden vorausgesetzt werden muss: «Das Eine aber, was schlechthin ist, ist die Substanz aller Substanzen, welche Gott genannt wird. Die Einheit seiner Vollkommenheit ist der allgemeine Ort aller Einheiten,.... Gott also ist die Idee aller Ideen, das Erkennen alles Erkennens, das Licht alles Lichtes. Aus ihm kommt alles und zu ihm geht alles»<sup>2</sup>. Alle Dinge müssen nur in Gott begriffen werden, da er das Wesen aller Dinge ist<sup>3</sup>. Alles, was existiert, alles endliche Seiende fliessen von Gott aus<sup>4</sup>.

Schelling hat dem absoluten Ich alle spinozistischen Grundkategorien zugeschrieben<sup>5</sup>. Das Absolute ist auch nicht in der Zeit, sondern in Ewigkeit. Jedes Sein, sagt Schelling, das ein Verhältnis zu der Zeit hat, ist vergänglich. Die zeitliche Existenz der Dinge ist die Dauer; mithin ist sie Bestimmung eines Seins in der Zeit, insofern es nicht seinem Begriff angemessen ist; andererseits behauptet Schelling, dass die Zeitlichkeit Unvollkommenheit bedeutet, was dem Absoluten nicht entspricht. Das Absolute als Subjekt-Objekt und deren Einheit, woraus alles Endliche und Unendliche entsteht, ist ein ewiger Prozess, aber dieser vollzieht sich nicht in der Zeit, sondern in der Ewigkeit, weil das Handeln des Absoluten ausser aller Zeit ist. Die Ewigkeit ist auch für Schelling die Voraussetzung der Existenz Gottes. Die Unendlichkeit, Unveränderlichkeit und Unteilbarkeit bei Schelling entstehen aus der Auffassung der Einsichten oder der absoluten Identität als das schlechthin Seiende<sup>6</sup>.

1) Vgl. Spin. Eth. I. Lehrs. 28. Schel. VI, 99. 100.

2) IV, 320. Vgl. IV, 376. 377.

3) VI, 160.

4) IV, 119. 394. 405. VI, 199. VII, 164. 182.

5) Vgl. Kap. I. A. S. 19.

6) I, 177. IV, 118.

Die Unendlichkeit Gottes ist bei Schelling nicht empirisch durch eine blosse Addition von Endlichem zu Unendlichem<sup>1</sup>, sondern eine völlig zeit=und raumlose Unendlichkeit, die Kraft einer absoluten Position ist<sup>2</sup>, wie bei Spinoza; sie ist als solche aktuelle Unendlichkeit und existiert als das Universum, weil sie unmittelbar aus der Idee Gottes folgt<sup>3</sup>. Der Begriff der Zeitlichkeit bezieht sich sowohl für Spinoza als auch für Schelling auf das Endliche, auf die endlichen Dinge, die willkürlich aus der absoluten Identität heraustreten, da es sich keine Endlichkeit gibt<sup>4</sup>.

Aus der Unendlichkeit Gottes folgt die Unteilbarkeit und Unveränderlichkeit; wäre die Substanz oder das Absolute geteilt, müssten die verschiedenen Teile entweder die Unendlichkeit beibehalten und dann wäre nichts Unendliches und damit wäre die absolute Realität der Substanz oder des Absoluten aufgehoben. Das Unbedingte aber kann nicht geteilt werden, noch gibt es verschiedene Substanzen, sondern Gott bleibt Eins in seiner Ewigkeit<sup>5</sup>.

Die Teilbarkeit bei Schelling liegt in dem quantitativen Unterschied des Subjekt=Objekts in der erscheinenden Welt, aber das Wesen des Absoluten, als absolute Identität, ist unteilbar und sie kann auch nicht als solche, als Identität, in den konkreten Dingen aufgehoben werden, weil sie unabhängig vom Subjekt=Objekt und deren Indifferenz ist<sup>6</sup>.

Was die «Causa sui» betrifft, so schliesst sich Schelling an Spinoza an, da das Absolute nicht von aussen bestimmt werden kann, weil dies dann seine Unbedingtheit aufheben würde und es damit aufhören würde, Absolutes zu sein. Das Absolute oder die absolute Vernunft ist durch sich selbst bestimmt und es «gehört zum Wesen der absoluten Identität zu sein»<sup>7</sup>.

Die Kausalität Gottes ist in sich selbst und die Wirkung tritt nicht aus der Ursache heraus, sondern sie bleibt in ihr immanent; Gott und die Welt stehen nicht im Verhältnis des Kausalnexus, sondern Gott ist hier die immanente Ursache der Welt, «alles dessen, was ist»<sup>8</sup>. Das

1) VI, 232ff.

2) I, 186ff, IV, 118. 119. VI, 160ff. 233ff.

3) VI, 271.

4) IV, 119ff.

5) I, 192. IV, 157.

6) IV, 117. 119. 124f. 130.

7) IV, 118. Vgl. I, 163. 177.

8) I, 195.

Universum ist nicht ausser Gott, ist nicht unabhängig von ihm, sondern Gott und Universum ist ein und dasselbe. Es gibt hier keine transitive Ursache von Gott zum Universum, sondern das Universum ist selbst die Explikation Gottes, aber das Universum an sich ist nicht selbst Gott. «Die absolute Identität ist nicht Ursache des Universums, sondern das Universum selbst»<sup>1</sup>.

Das Wesen Gottes oder des Absoluten ist auch bei Schelling die Macht, da es sonst den Bedingungen der Zeit unterliegen müsste. Kraft ist das Wesen des Absoluten, insofern es unmittelbarer Grund von wirklicher Realität ist; diese Realität entsteht nach Schelling, unter der Bedingung der Identität von Subjekt und Objekt, insofern die absolute Identität auch immanenter Grund ist<sup>2</sup>. Die immanente Ursache Gottes ist frei und geht aus der Notwendigkeit seines Wesens hervor. Das Absolute ist frei, insofern es sich durch seine Freiheit bestimmt, weil es unbedingt ist<sup>3</sup>. Eben deswegen ist das Absolute, nach Schelling, notwendig<sup>4</sup>.

Die Freiheit und die Notwendigkeit fallen bei Schelling auch zusammen im Absoluten und sie sind identisch. In dieser Beziehung schliessen sich Schelling und Spinoza an Jordano Bruno an. Die Freiheit des Absoluten geht aus seiner Selbstbestimmung durch seine unbedingte Selbstmacht. Die Notwendigkeit fällt im Absoluten mit der Freiheit zusammen, weil sie nach den Gesetzen der inneren Notwendigkeit ihres Wesens und Seins handelt. Es gibt in Gott kein Gesetz und es ist keine Bestimmung denkbar; alles geht aus der inneren Notwendigkeit seines Wesens oder seiner Natur hervor<sup>5</sup>. In Gott sind Freiheit und Notwendigkeit in absoluter Harmonie. Gott bewegt sich nicht durch einen Zwang, durch ein Gebot oder Absicht für ein Gutes, das er beabsichtigt oder will; Gott ist absolut gut und vollkommen wegen der Natur seines Wesens<sup>6</sup>.

Entsprechend der Natura Naturans bei Spinoza ist bei Schelling die absolute Identität, die unter der Form der Subjektiv-Objektivität erscheint, während der Natura Naturata die Objektivität ist, die Geist und Materie zusammenfasst<sup>7</sup>.

1) IV, 129.

2) I, 203. IV, 145.

3) III, 368.

4) VI, 161. 271.

5) III, 395. I, 179. 235. 331. IV, 374.

6) VI, 553.

7) I, 167. 177. 178. 179. III, 283. 373. IV, 128. VI, 199ff.

Schelling schliesst an Spinoza an, was das Einheitsprinzip betrifft<sup>1</sup>, insofern bei ihm auch das Absolute oder die absolute Identität alles ist, was ist, und ausser ihm nichts sein kann<sup>2</sup>, aber die Existenz Gottes hat er anders als Spinoza aufgefasst. Das Wesen des Absoluten ist nach Schelling die absolute Vernunft, die die Indifferenz des Subjektiven und Objektiven ist. Das Absolute hat Schelling im «transzendentalen Idealismus» als das «ewige Unbewusste» bezeichnet, das aller Weltentwicklung, aller Entgegensetzung des Subjektiven, allem Bewusstsein zu Grunde liegt und daher nicht Objekt unseres Wissens sein kann, sondern durch den Glauben, d. h. durch Handeln, begriffen wird. So bleibt das Wesen des Absoluten bei Schelling verborgen, genau wie bei Spinoza, und das, was existiert, sind die endlichen Dinge, die objektive Welt, wodurch das göttliche Sein sich darstellt. «Das Wesen des Absoluten an und für sich offerbart uns nichts, es erfüllt uns mit den Vorstellungen einer unendlichen Verschlossenheit, einer unerforschlichen Stille und Verborgenheit»<sup>3</sup>.

Die Welt ist nichts anderes als die notwendige Folge der Existenz Gottes, wie bei Spinoza, aber die Auffassung der Existenz Gottes hat hier nur eine Ähnlichkeit. Schelling folgt hier, was den Übergang vom Unendlichen zum Endlichen betrifft, der Auffassung Plotins, der behauptet, dass das Absolute, der Nous, um sich selbst zu erkennen und sein Selbstbewusstsein zu empfinden als Denken und Sein, im Gegensatz zu sich selbst treten müsse, woraus alles Entstehende in einer fortgehende Reihe hervorgebracht wird. So tritt auch das Absolute bei Schelling in die Differenzierung des Subjektiven und Objektiven ein, die im Blick auf das Absolute identisch sind, um das Selbstbewusstsein zu gewinnen oder das Selbstbewusstsein zu sein. Die Differenzierung, die Selbstspaltung des Absoluten, worin das Subjekt=Objekt sich gegenübertritt, ist selbst die Totalität, wodurch der Übergang von Gott zur Welt, von dem Einen zur Mannigfaltigkeit ermöglicht wird.

Schelling fasst hier die Totalität oder das Universum nicht als Ding, sondern das Universum ist selbst Gott und nicht nur dessen Grund<sup>4</sup>. Obwohl aber Schelling anders als Spinoza die Existenz Gottes begreift,

---

1) Vgl. II, 20. 35. 36. Hegel meinte, dass entweder Spinozismus oder keine Philosophie möglich sei und wenn man zu philosophieren anfänge, müsse man spinozistisch denken. W. W. Bd. XV, S. 376. Vgl. Lessing: Sein Leben und Werke. — T. W. Danzel, G. E. Guhrauer, II, Bd. 1881, S. 373.

2) IV, 118f.

2) IV, 404.

4) IV, 128. 129. V, 336.

schliesst er sich hier an Spinoza an, wo es um die All=Einheit=Lehre geht<sup>1</sup>. Beide haben Gott als Einheit mit dem Universum oder der Welt gleichgesetzt, da Gott durch die Welt oder durch das Universum ausgedrückt wird und er nicht die transitive Ursache der Welt, sondern die immanente Ursache ist. Das Deus sive Natura Spinozas findet die Entsprechung bei Schelling, der gesteht, dass der wahre Gott nicht ausser der Natur ist und umgekehrt<sup>2</sup>.

Beide haben ein monistisches System und dazu pantheistische aufgebaut, aber sie unterscheiden sich, insofern das pantheistische System von Spinoza ein ruhendes, stillstehendes ist, während bei Schelling kein totes und unbewegliches ist, sondern einen evolutionistischen Charakter hat. Auf diesem Charakter oder dieser Beweglichkeit, dem Prozess, beruht das Selbstbewusstsein des Absoluten: also ist es ein Selbsterkenntnisakt, während die Substanz ein unwissendes Wesen ist. Der Prozess des Absoluten geschieht in der absoluten Totalität, im Universum, und erfasst alle Realistische und Idealistische, Materialistische und Geistige, die Schelling in der Naturphilosophie und in dem «transzendentalen Idealismus» behandelt hat. Im Universum befindet sich wegen der Differenzierung der Identität die Polarität, die wieder die Identität voraussetzt.

Die Differenzierung des Absoluten hebt nicht die Identität des Subjekt=Objekts auf, da sie beide dem Wesen nach gleich, identisch sind. Sie unterscheiden sich in der Totalität oder Differenzierung nur quantitativ; diese Unterscheidung bedeutet nur ein Übergewicht des einen über das andere. Das Übergewicht des einen oder des anderen besteht ausserhalb der absoluten Identität, während sie in ihr das Gleichgewicht haben. Die quantitativen Differenzen bei Schelling sind auf bestimmte Weise Art oder Grösse des Seins der absoluten Identität; sie sind nur Art oder Grösse des Seins, weil sie dem Wesen nach die Einheit von Subjektivität und Objektivität sind<sup>3</sup>.

Die Identität existiert unter der Form der Subjekt=Objektivität; die Welt des Subjektiven oder Objektiven kann nicht allein existieren, weil sonst das Gleichgewicht und die Identität hätte aufgehoben werden müssen. Die subjektive und die objektive Welt müssen gegenseitig ergänzt werden, so dass die Indifferenz beider bestehen bleibt; die Identität des Subjekt=Objekts erscheint in allen Dingen.

1) Vgl. III. Kap. B. 100.

2) Vgl. Tract. brev. de deo, Teil. I. Kap. III.

3) IV, 133ff.

In Bezug auf die Existenz Gottes ist bei Schelling folgendes bemerkenswert: Das Subjekt und das Objekt sind identisch, aber sie können nicht in actu existieren, wenn zwischen ihnen nicht der quantitative Unterschied besteht oder gesetzt ist. Ohne diesen Unterschied des Übergewichtes kann man nicht von der Existenz Gottes sprechen<sup>1</sup>. Daraus aber geht klar hervor, dass die Differenzierung, der quantitative Unterschied des Subjektiv=Objektiven, die Voraussetzung der Existenz Gottes oder des Absoluten ist, da das Absolute oder die Indifferenz dort anfängt, wo der quantitative Unterschied, Subjekt=Objekt als solche, aufgehoben wird.

Dieses aber ist als Grund der Existenz des Absoluten die notwendige Bedingung Gottes. Also ist Gott bedingt durch die Welt; andererseits ist Gott oder das Absolute der Einheitspunkt und Einheitsgrund des Subjektiven und Objektiven. Das ist nicht so zu verstehen, dass die Welt Grund der Existenz Gottes wäre, weil Gott oder die absolute Identität jenseits des Subjektiven und Objektiven postuliert ist, sondern die Welt, worin die Mannigfaltigkeit besteht, ist der Grund der Explikation, Offenbarung, des göttlichen Seins.

Mit der Differenzierung des Absoluten vermeidet Schelling die Schwierigkeiten Spinozas, was die Ableitung des Endlichen betrifft, weil alle Endlichkeit, alle Einzelheit auf der Differenzierung beruht. Durch die Differenzierung des Absoluten hat Schelling eine stufenweise Reihe der Potenzen, worin die Welt und die sinnlichen Dinge bestehen. Die Dinge können bei Schelling nicht allein existieren; sie können weder als Subjekt noch als Objekt, sondern als Subjekt=Objekt, d. h. unter der Form der Identität, existieren, es besteht zwischen ihnen ein quantitativer Unterschied des einen oder des anderen. Sie beziehen sich eng aufeinander und zwischen ihnen besteht eine mittelbare Analogie. Die Dinge drücken das göttliche Sein auf eine bestimmte Weise aus, wie die Modi<sup>2</sup> bei Spinoza. Hier wird der Unterschied der Auffassung der Dinge deutlich, dass nämlich die Modi entweder durch A oder B begriffen werden müssen.

Das einzelne Sein oder Ding als solches kann nur ausser der Totalität sein, aber es muss dann als Nicht=Sein betrachtet werden. Jedes Ding ist eine Art der Identität und unter der Form des quantitativen Unterschiedes bilden die Dinge eine Reihe von Potenzen, die von einander abhängig sind; alles Entstehende bildet eine ununterbrochene

1) IV, 424, 425, 426.

2) Schelling gebraucht den Begriff Modus auch besonders in seinem Werk «System der gesamten Philosophie».

Kette und jedes setzt ein anderes voraus, während es Voraussetzung für das andere ist. Die Dinge haben nicht die Ursache ihrer Existenz in sich selbst, sondern jedes Ding ist durch ein anderes einzelne bestimmt bis ins Endlose, genau wie es bei Spinoza der Fall ist; das Ding kann nicht durch Gott bestimmt sein, da es sich als einzelnes ausser der Totalität befindet<sup>1</sup>. Alle einzelnen sind in Gott durch ihre Idee ewig, wie bei Spinoza, aber sie sind in der erscheinenden Welt als Abbilder oder Reflexe vorhanden<sup>2</sup>. Im Absoluten sind die Dinge Eins, aber sie sind in der erscheinenden Welt unter der Bedingung der Zeit einbezogen und unterliegen der Entwicklung. Die Dinge repräsentieren die ganze Darstellung der Totalität, aber sie sind nicht wie bei Spinoza, wo sie nichts miteinander zu tun haben, sondern sie sind selbst die modifizierte Identität. Das Einzelne, das die absolute Totalität repräsentiert, ist «relative Totalität» und weil es unter der Form der Identität existiert, ist diese Identität «relative Identität». Die Dinge folgen kontinuierlich, Glied für Glied in der subjektiven und objektiven Reihe und sie schliessen sich auf derselben Stufe zusammen; sie sind notwendig, weil die absolute Identität sich in ihrer Reihe als Selbsterkenntnis entwickelt.

Der ganze Prozess des Absoluten beruht auf dem quantitativen Unterschied des Subjekt=Objekts und ist eine stufeweise fortgehende Selbsterkenntnis des Absoluten: Im Selbstbewusstsein ist Gott für sich, aber dieses kann nur in der subjektiven Reihe der Potenzen sein; Gott offenbart sich dem Menschen. Der Mensch ist für Gott ein notwendiges Produkt, worin das Selbstbewusstsein Gottes sich darstellt. Gott ohne den Menschen hätte kein Selbstbewusstsein erreichen können. Das Selbstbewusstsein Gottes besteht natürlich nicht nur aus der subjektiven Reihe der Potenzen, sondern auch aus der objektiven. Also liegt das Selbstbewusstsein Gottes bei Schelling zwischen beiden Welten, nämlich zwischen der subjektiven und Objektiven Welt. Zur subjektiven Reihe der Potenzen gehört nach Schelling alles lebendige Wesen im weiteren Sinne, aber konkret gesehen ist die Existenz Gottes nichts anderes als das Bewusstsein des Menschen aus der objektiven Welt; also liegt die Existenz Gottes im menschlichen Bewusstsein, das eine Kombination der menschlichen Subjektivität mit, der wirklichen Objektivität der Welt ist. «Denn Gott ist nie, wenn Sein das ist, was in der objektiven Welt sich darstellt; wäre er, so wären wir nicht; aber er offenbart sich fortwährend... Ist Gott, d. h. ist die objektive Welt eine

1) IV, 126. 131ff. VI, 194ff.

2) VI, 189. 190. 197.

vollkommene Darstellung Gottes, oder was dasselbe ist, des vollständigen Zusammentreffens der Freien mit dem Bewusstlosen, so kann nicht anders sein, als es ist<sup>1</sup>.

Von einer Subjektivität, einer subjektiven Reihe der Potenzen im Sinne der Auffassung Schellings kann man bei Spinoza nicht sprechen, da alles Existierende und Seiende bei ihm als Ding zu betrachten ist; bei ihm gibt es kein Zusammentreffen des Subjektiv=Objektiven in der erscheinenden Welt, so dass Bewusstsein hervorgebracht würde. Gott bleibt bei Spinoza in der Verschlossenheit. Die Bestimmung der Substanz als Objekt hebt alles Bewusstsein auf und darum bleibt die Substanz als eine blinde Macht ohne Wissen.

## 2. Die Attribute.

Die unendliche Substanz bei Spinoza ist einfach, aber sie existiert durch ihre Attribute in der Objektiven Welt. Ihre Einfachheit besteht darin, dass sie die Einheit der verschiedenen, zahllosen Attribute ist, die Spinoza ihr zuschreibt<sup>2</sup>. Er behauptet, dass wenn die Substanz Träger bestimmter Attribute wäre, sie durch die numerischen Attribute beschränkt werden sollte. Alle Attribute aber der Substanz drücken dieselbe Substanz unendlich verschiedenartig aus. Die Substanz ist keine Synthesis zusammengesetzter Attribute, sondern sie ist einfach und allen gleich. Die Attribute sind in der Substanz nicht getrennt, sondern sie lösen sich in ihr. Jedes Attribut der Substanz muss durch sich selbst begriffen werden<sup>3</sup>.

Die Substanz aber ist an sich Träger nur zweier Attribute des Denkens und der Ausdehnung, die dem Wesen nach nicht verschieden von einander, sondern identisch sind, aber sie sind zwei verschiedene Ausdrucksformen der unendlichen Substanz. Schelling ist sich mit Jakobi einig, dass der spinozistischen Substanz kein anderes Attribut als diese zwei zukäme. Spinoza rechtfertigt mit Recht seine Annahme der Attribute des Denkens und der Ausdehnung, dass der Natur der unendlichen Seele des Menschen ausser den obengenannten Attributen des göttlichen Seins kein anderes Attribut zugesprochen werden dürfe und dass die Seele auch kein anderes erkennen könne<sup>4</sup>. Dieses abschliesst

1) III, 603. Vgl. III, 341. VI, 561. 562.

2) Vgl. Spin. Eth. I. Lehrs. 6. Schel. VI, 96.

3) Vgl. Spin. Eth. I. Lehrsatz 10.

4) Vgl. Opp. Posthum. p. 502. Schel. IV, 377, 378, V, 58, 59, VI, 96. Jakobis Briefe über die Lehre von Spinoza. Bd. IV, Abteilung I. S. 183. 190. 191.

nicht die Annahme aus, dass eine unendliche Reihe von Attributen der Substanz besteht, da Spinoza ausdrücklich erklärte, dass jedes Attribut durch sich selbst begreifbar ist, als das des Denkens und das der Ausdehnung, so ist nur durch dieses Attribut und nicht durch ein anderes Gott zu erfassen. Eben deswegen hat Spinoza die intuitive Erkenntnis angenommen, weil ihm Gott oder die Substanz nicht durch die Dinge oder die Welt erkennbar ist.

Schelling erklärt die Möglichkeit der Annahme mehrerer Attribute der Substanz als Mangel an einen zureichenden Erkenntnisgrund der Attribute der Substanz von Spinoza, aber er hat dem obengenannten Grunde wegen nicht Recht. Er hat insoweit Recht, als Spinoza einen höheren Erkenntnisgrund als die Erfahrung hätte angegeben haben müssen<sup>1</sup>.

Schelling sieht zunächst mit Recht, dass Spinoza die Attribute, das Denken und die Ausdehnung, der unendlichen Substanz nicht a priori zugeschrieben hat, sondern a posteriori, weil sie in der endlichen Welt, in der Natura Naturata, erscheinen; Ausdehnung und Denken, Materie und Geist, gehören zusammen zu unserer Welt<sup>2</sup>. Während aber Spinoza Gott die Attribute aus der Erfahrung zuschreibt, kann er andererseits nicht beweisen, wie sie aus der unendlichen Substanz abgeleitet werden können, wenn er von dem Absoluten als Prinzip ausgeht<sup>3</sup>. Jedoch aber setzt Spinoza unmittelbar die beiden Attribute an die unendliche Substanz an<sup>4</sup>. Die Attribute, Denken und Ausdehnung, existieren unbedingt zusammen, aber sie können nicht aufeinander wechselseitig wirken; keins kann das andere hervorbringen oder aufheben, da Substanz nicht auf Substanz wirken kann, weil Substanz von Substanz nicht unterschieden sein kann. Als Attribute der unendlichen Substanz sind sie nur durch sich selbst begreifbar; es gibt in keinem Fall die Möglichkeit, das Attribut des unendlichen Denkens durch das Attribut der unendlichen Ausdehnung zu erklären. Das Denken als Denken und die Ausdehnung als Ausdehnung können nicht verschwunden oder identifiziert werden; sie bilden eine endlose Kette als Doppelglieder, ohne sich in einem Punkt treffen zu können. Vorstellung an Vorstellung und Ding an Ding reihen sich ohne eine Vermischung oder gegenseitige Teilnahme; es herrscht im spinozistischen

---

1) VI, 96.

2) IV, 377. VI, 96.

3) VI, 102,

4) IV, 372.

System ein strenger Parallelismus, wodurch keine andere Erklärung möglich ist.

Jedes der beiden Attribute drückt das göttliche Wesen aus, aber es selbst ist nicht das göttliche Wesen, weil es nicht an sich absolut ist, da in der unendlichen Substanz mehrere Attribute bestehen. Jedes Attribut ist doch absolut auf seine Art. Diese Unterscheidung steht im spinozistischen System fest. Die Attribute gehören zu demselben Wesen, das sie ausdrücken, aber sie unterscheiden sich, da sie dasselbe Wesen verschiedenartig ausdrücken d. h. sie haben eine andere Ausdrucksform. Sie existieren zusammen, aber unter anderer Form oder Gestalt, nämlich dort, wo Denken ist, ist auch Ausdehnung und umgekehrt, wo Materie ist, ist auch Geist. Kein Attribut kann das andere ersetzen, aber beide sind zusammen unbedingt gesetzt. Darin unterscheiden sich das Denken und die Ausdehnung in Bezug auf die Existenz der scheinbaren Welt, der *Natura Naturata*, die selbst die sinnliche materiellistische und geistige Welt ist. Die Welt ist von diesem Gesichtspunkt aus, der Auszug oder die Zusammenfassung der Modifikationen Gottes, die die endlichen Dinge darstellen.

An sich ist die unendliche Substanz weder das eine noch das andere. Wäre sie das eine, so wäre die Substanz entweder die denkende oder die ausgedehnte. Diese kategorische Form entspricht nicht der Meinung Spinozas. Das weder=noch aber des einen oder des anderen ist nur ein negativer Ausdruck der unendlichen Substanz. Positiv gesehen, ist das Denken und die Ausdehnung in der Substanz ein und dasselbe<sup>1</sup>. Die Substanz aber ist keine Synthesis von diesen zwei verschiedenen und negativ entgegengesetzten Attributen oder Faktoren; vielmehr ist sie einfach und geht ihren Attributen voran.

Die Attribute sind in der Substanz eins ohne Unterscheidung. Es gibt keine Form beider in der Substanz, auch sind sie nicht identisch; vielmehr sind sie in der Substanz als Eins kraft ihrer Wesenbeschaffenheit aufgelöst. Die Beziehungen zwischen den Attributen, dem Denken und der Ausdehnung, und der Substanz sind substanziell. Denken und Ausdehnung unterscheiden sich nicht in der *Natura Naturans*, der schaffender Natur, im Gegensatz zur geschaffenen Natur; sie sind in der absoluten und der unendlichen Substanz absolut als solche vorhanden wegen ihrer Wesenbeschaffenheit<sup>2</sup>. Die Substanz wird hier

1) IV, 372. VI, 94. 96.

2) Vgl. Schönborn S. 118.

durch die Form  $A=A$  bezeichnet, d. h. A, die denkende Substanz, und A, die ausgedehnte Substanz, sind identisch. So sieht das Schema bei Spinoza aus: Substanz=denkende und ausgedehnte; als denkende A und als ausgedehnte wieder A, d. h. sie ist  $A=A$ , wobei in ihr beide gleich sind.

In der Substanz besteht kein ursprünglicher Gegensatz oder Zweifelhait, die in der Natura Naturata erschienen ist<sup>1</sup>. Die Parallelität dieser Attribute führt Spinoza fort; wie aus der unendlichen Substanz das Denken und die Ausdehnung hervortreten, so entstehen auch von jedem der Attribute die Modi, die Affektionen der unendlichen Attribute sind. Sie sind endliche Formen und können nicht anders als durch die Attribute Gottes hervorgebracht werden; als endliche Formen sind sie doch mittelbar Zustände der einen unendlichen Substanz, worin sie ihr Dasein begreifen, wie die Vorstellungen im Bewusstsein, ohne dasselbe Bewusstsein zu sein.

Modi des Denkens sind der Verstand und der Wille; Modi der Ausdehnung die Ruhe und die Bewegung. Verstand und Wille einerseits, Ruhe und Bewegung andererseits, haben dasselbe Verhältnis zueinander, wie Denken und Ausdehnung. Ruhe und Bewegung haben keinen Kausalzusammenhang; sie entstehen unmittelbar aus der Ausdehnung, ohne die sie nicht hätten entstehen können. Sie beziehen sich unmittelbar auf die Ausdehnung und mittelbar durch die Ausdehnung auf die unendliche Substanz. Denselben Bezug auf die Substanz haben auch die Modi des Denkens. Die Seele ist Modus des Denkens und der Körper Modus der Ausdehnung. Beide existieren zusammen und keins kann ohne das andere sein. Sie können sich nicht gegenseitig ausschließen. Jedes ist für sich selbst und beide gehören zu derselben Substanz. Die Seele ist Begriff des Leibes, eines einzelnen Dinges; also der Leib ist das Objekt des Begriffes, d. h. der Seele, aber hier hat der Leib die Priorität, weil nach der spinozistischen Auffassung das Ursprüngliche das Ausgedehnte ist<sup>2</sup>.

Beide Philosophen haben dieselbe Grundlage für ihre Systeme; Spinoza spricht von den Grundbegriffen; Substanz, Attribute: Denken und Ausdehnung; Schelling von: Identität oder dem Absoluten, Faktoren oder Ansichten: Subjekt und Objekt. Schelling nimmt auch zwischen dem Subjekt=Objekt kein Kausalverhältnis an, weil beide in der absoluten Identität oder dem Absoluten Eins sind. «Weder ist das Ideale

1) IV, 134. 372. 373.

2) IV, 373. VI, 98. 102ff.

als solches Ursache einer Bestimmung im Realen, noch dieses Ursache einer Bestimmung im Idealen»<sup>1</sup>.

Die Kausalität sowohl der Attribute Spinozas, als auch die der Einsichten in Bezug auf das Subjekt=Objekt bei Schelling gehört zur Substanz oder der absoluten Identität. Wenn aber die Faktoren Schellings keine Kausalität haben und keins das andere hervorbringen kann und beide die Ursache ihrer selbst in der absoluten Identität haben, wie es bei Spinoza der Fall ist, so bedeutet dieses nicht, dass sie in der absoluten Identität sich so verhalten, wie die Attribute zur Substanz. Die Attribute, Denken und Ausdehnung, sind in der Substanz selbst die Substanz kraft ihrer Wesenbeschaffenheit; ihre Einheit ist eine formale, eine Einheit «Idealiter»; sie verschwindet in ihr wegen ihrer Einheit.

Im Gegensatz zur unmittelbaren Einheit der Attribute Spinozas in der Substanz, worin keine Duplizität mehr besteht, hat Schelling die Duplizität in der absoluten Identität angenommen. Die spinozistische Substanz und die absolute Identität Schellings fallen nicht in demselben Punkt zusammen. Spinoza lässt das Denken und die Ausdehnung in der unendlichen Substanz sich nicht unterscheiden; bei ihm ist das Denken und die Ausdehnung ein ewiger essentieller Gegensatz und dennoch eine ewige Ruhe. Schelling hat aber das Absolute ganz anders aufgefasst. Subjekt und Objekt, Denken und Sein, sind bei ihm gleich, identisch. «Gedanken und Ausdehnung also nie und in nichts, auch nicht im Gedanken und in der Ausdehnung, selbst getrennt, sondern durchgängig beisammen und Eins sind»<sup>2</sup>.

Daher ist die Indifferenz von Denken und Sein bei Schelling nicht einfach Identität von A als Denken und A als Sein, wie bei Spinoza, sondern sie ist bei ihm von  $A=A$  als Ausdruck des Denkens und  $A=A$  als Ausdruck des Seins<sup>3</sup>. Die Identität beider ist also eine Identität zweier gleicher Einheiten im Gegensatz von der Ununterschiedenheit der Attribute in der Substanz von Spinoza.

Schelling nennt diese Identität der Einheiten Identität der Identität, die jenseits des Subjekt=Objekt postuliert ist. Die Identität ist hier weder synthetisch noch ist eine Einheit der anderen untergeordnet; sie beruht auf der Gleichheit beider Faktoren, die unendlich und eben deswegen dieselben sind<sup>4</sup>.

1) IV, 304. Vgl. II, 239. III, 407.

2) IV, 136. Vgl. II, 56.

3) IV, 122. V, 63.

4) IV, 134.

Die Identität der Identität ist der Schlüssel des schellingschen Systems, wodurch es sich von der Ununterschiedlichkeit der Attribute in der Substanz von Spinozas System radikal unterscheidet. Die Identität des Subjektiv=Objektiven ist tätig gedacht; sie ist ein Erkennen, das unendlich real=ideal ist, also ein absolutes Erkennen; so ist also die absolute Identität oder das Absolute ein Erkenntnisakt<sup>1</sup>, während es bei Spinoza kein Erkennen, sondern ein unendliches Wirken gibt. Der ursprüngliche Gegensatz oder die Zweiheit verschwindet in der absoluten Identität nicht, aber in Ansehung des Absoluten besteht zwischen diesen Faktoren kein Unterschied, weder quantitativ noch qualitativ. Diese Duplizität in der Identität und die Identität in der Duplizität ist der Kern des schellingschen Systems<sup>2</sup>.

Nun hat Schelling keinen Erkenntnisgrund des Absoluten aus der Erfahrung der objektiven Welt angenommen, wie Spinoza, sondern das Absolute hat einen Evolutionscharakter, es ist ein Prozess. Der Übergang vom Absoluten zur wirklichen Welt geschieht bei Schelling durch die Differenzierung des Absoluten, nämlich seine Offenbarung.

Mit der Differenzierung treten die Faktoren, Subjekt=Objekt, in Gegensatz. Zwischen ihnen besteht kein qualitativer Unterschied, da sie zwei gleiche Einheiten sind und also dem Wesen nach identisch, sondern nur ein quantitativer und beide Faktoren existieren unter der Form der absoluten Identität, die auf keinen Fall als solche aufgehoben werden kann<sup>3</sup>. Dieses Übergewicht des Subjekt=Objekts, nämlich des einen über das andere, besteht nach Schelling nur in Hinblick auf das Endliche, keinswegs aber auf die Identität; qualitativer Unterschied bestünde, wenn das Subjekt dem Objekt entgegengesetzt wäre<sup>4</sup>.

Bei den Attributen Spinozas besteht auch kein qualitativer Unterschied, da sie dieselbe Substanz, bald als denkende, bald als ausgedehnte, ausdrücken, während sie quantitativ völlig verschieden sind. Der quantitative Unterschied des Subjekt=Objekts macht in der erscheinenden Welt den Charakter der Endlichkeit aus. Schelling benützt des Schema einer geraden Linie, um den quantitativen Unterschied darzustellen. Der Mittelpunkt der Linie ist die absolute Indifferenz; in den Polen liegt das Übergewicht des einen oder des anderen Faktors. Z. B. wenn  $A=A$  die absolute Identität bezeichnet, so haben wir  $A^+=B$  als das

1) II, 63. 239.

2) III, 373.

3) IV, 119.

4) IV, 134.

Übergewicht des Idealen, der Subjektivität, und  $A \overset{+}{=} B$  das Übergewicht des Realen, der Objektivität.

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

Spinoza setzt die Heterogenität der Attribute, und eben deswegen kann keines im anderen aufgehen. Schelling setzt umgekehrt die Homogenität, die wieder ihre Einheit im Absoluten begreift. Die Homogenität besteht hier nicht zwischen einem der beiden Faktoren zur Identität, wie jedes Attribut Spinozas im Verhältnis zur Substanz, sondern die Homogenität besteht zwischen beiden Faktoren und ihrer Identität zusammen und jeder allein. Die Attribute, das Denken und die Ausdehnung, gehen bei Spinoza parallel ohne Wechselwirkung. Bei Schelling gibt es eine differenzierte Identität mit dem Übergewicht des einen oder des anderen Faktors. Diese Ordnung setzt sich für alle Einzelnen beider Faktoren fort. Schelling hat ausführlich die Entwicklung beider Faktoren in der Naturphilosophie und im transzendentalen Idealismus behandelt, während bei Spinoza jede Entwicklung fehlt.

Der Grundunterschied zwischen Spinoza und Schelling in Bezug auf die Attribute oder Faktoren besteht darin, dass der letztere die Faktoren nicht für Attribute Gottes oder des Absoluten gehalten hat, sondern die Faktoren sind bei ihm Reihen komplementärer Potenzen; daher kann das Identitätssystem von Schelling nicht als spinozistisch angesehen werden.

Die niedrigsten Potenzen gehören zur Materie, die das Übergewicht der Objektivität bezeichnen, während die höchsten Potenzen zum Geist gehören. Zwischen Materie und Geist liegen alle sinnlichen Dinge und diese sind Träger eines analogen Übergewichtes des Geistes oder der Materie. Das Übergewicht des Geistes erzeugt die subjektive Reihe der Dinge, das der Materie die objektive. Die Modi Spinoza entsprechen der quantitativen Differenz von Schelling; durch das Übergewicht unterscheidet Schelling alles Endliche, während bei Spinoza die Modi ununterscheidbar bleiben, wie z. B. Ruhe und Bewegung<sup>2</sup>

### 3. Die Erkenntnis Gottes.

Die Substanz von Spinoza kann, nach Schellings Verständnis,

1) IV, 137.

2) IV, 99.

nicht Gegenstand unseres Wissens sein, weil sie als das absolute Objekt bestimmt ist, wobei sie kein Subjekt neben sich duldet<sup>1</sup>. Der Spinozismus verlässt das theoretische Gebiet und lässt sich praktisch realisieren<sup>2</sup>. Spinoza fasst das Endliche als Schranke des Unendlichen und zwischen ihnen findet kein Übergang statt, weder vom Unendlichen noch vom letzteren zum ersteren, sondern das Endliche als Negation des Unendlichen soll sich selbst im letzten erfassen; danach muss das Endliche mit dem Unendlichen identisch zu werden streben und in der Unendlichkeit des Absoluten unterzugehen versuchen.

Die praktische Forderung ist nach der spinozistischen Auffassung die Selbstvernichtung des Subjekts, aber dieses ist ein Widerspruch des spinozistischen Systems, da bei ihm kein Subjekt besteht.

Die Forderung, dass das Endliche sich selbst verlieren solle, heisst identisch mit dem absoluten Objekt zu werden. Die Vernichtung aber sollte nicht durch eigene Kausalität stattfinden, sondern durch eine fremde, durch die Kausalität des Absoluten. Die endliche Kausalität ist nicht dem unendlichen Prinzip nach verschieden, sondern den Schranken nach, aber sie bleibt unter der Herrschaft der absoluten Kausalität.

Die Erhebung des endlichen Subjekts zum Unendlichen und dessen Identifizierung mit dem Absoluten hat Spinoza als die höchste absolute Erkenntnis bezeichnet und diese ist die letzte Stufe, die ein endliches Wesen erreichen kann<sup>3</sup>; diese Erkenntnis ist die Erkenntnis der intellektuellen Anschauung<sup>4</sup>. Aus der intellektuellen Anschauung Gottes entsteht die intellektuelle Liebe Gottes, die Spinoza als die höchste Seligkeit bezeichnet.

Für Schelling hat Spinoza die intellektuelle Anschauung, die die adäquate Erkenntnis ist, als göttliches Attribut der unendlichen Substanz gefasst, da sie eine Folge des Immanenzverhältnisses des menschlichen Geistes ist und damit der Modus des Denkens ist<sup>5</sup>. So fasst Spinoza die intellektuelle Anschauung als Selbstanschauung und behauptet, dass er mit dem Absoluten identisch war und in der Unendlichkeit des Absoluten verloren war, nämlich er schaute sich selbst in ihm<sup>6</sup>. In der Anschauung des Absoluten hat Spinoza das empirische Bewusst-

1) I, 333.

2) I, 306. 309, 339.

3) I, 317.

4) Vgl. Spin. Eth. V, Lehrs. 25. 26. 27.

5) I, 317.

6) I, 319. 320.

sein mit dem Absoluten verbunden; er hat beide völlig im absoluten Bewusstsein gesetzt<sup>1</sup>. Die intellektuelle Anschauung nach Spinoza ist die Quelle aller Wahrheiten und Vollkommenheiten, während aus der Imagination, die die niedrigste Stufe der Erkenntnis ist, alle Irrtümer entstehen.

Schelling unterscheidet die Stufe der Erkenntnis bei Spinoza, aber er übt keine Kritik ausserhalb der intellektuellen Anschauung in den philosophischen Briefen über «Dogmatismus und Kritizismus». Die intellektuelle Anschauung oder die *scientia intuitiva* bei Spinoza als unmittelbare Gotteserkenntnis entspricht der intellektuellen Anschauung von Schelling, aber beide Philosophen haben die intellektuelle Anschauung anders verstanden. Dieses hängt von der Verschiedenheit ihrer Systeme ab; beide sehen im Wesen der Dinge das Göttliche, aber sie unterscheiden sich, inwieweit das Göttliche sich erkennen lässt und wieweit es möglich ist, es zu bestimmen.

Schelling macht hier Spinoza den Vorwurf, dass er sich getäuscht habe, dass er die Anschauung eines Subjekts ausser sich angenommen und so die Anschauung der inneren intellektuellen Welt als die Anschauung einer Welt ausser sich gehalten habe<sup>2</sup>. Schelling schliesst sich in diesem Fall an Kants und Fichtes Gedanken über die Freiheit an, und hebt die objektive Kausalität des Erkenntnis auf. «Nicht wir sind in der Anschauung der objektiven Welt, sondern sie ist in unserer Anschauung der objektiven Welt, sondern sie ist in unsere Anschauung verloren»<sup>3</sup>. Daher tritt Schelling in Gegensatz zur spinozistischen Auffassung: Vernichte Dich; Sei, da sie alle menschliche Freiheit aufhebt.

Während Spinoza behauptet, dass er im absoluten Objekt verloren sei, nimmt Schelling andererseits die intellektuelle Anschauung als unmittelbare Erfahrung des Absoluten an, die durch die Freiheit hervorgebracht wird. «Diese Anschauung ist die innerste, eigenste Erfahrung, von welcher allein alles abhängt, was wir von einer übersinnlichen Welt wissen und glauben. Sie unterscheiden sich von jeder sinnlichen Anschauung dadurch, dass sie nur durch Freiheit hervorgebracht und jeden andern fremd und unbekannt ist, dessen Freiheit, von der eindringenden Macht der Objekte überwältigt, kaum zur Hervorbringung des Bewusstseins hinreicht»<sup>4</sup>.

1) IV, 354.

2) I, 320. 321.

3) I, 319.

4) I, 318. Vgl. III, 369. VI, 151. 155.

Ed. v. Hartmann meint, dass Schelling seine intellektuelle Anschauung von Spinoza entliehen hat,<sup>1</sup> dieses ist insofern wahr, als der Charakter der intellektuellen Anschauung die Unmittelbarkeit der Erkenntnis ist. Schelling folgt der Alexandrinischen Schule in Bezug auf die Erkenntnis des Absoluten und greift besonders Philon und Plotin an; Plotin nahm die Seligkeit des Menschen in seiner vollkommensten Erhebung zum Absoluten an. Nikolaus von Kues und Jordano Bruno behaupten auch eine unmittelbare Erkenntnis Gottes, der erstere eine *intuitio intellectualis*, der letztere eine *Species intelligibilis*. Schelling hatte alle diesen Philosophen vor Augen, aber seine intellektuelle Anschauung ist besonders durch Fichte bestimmt, weil sie eine produktive Anschauung ist und durch einen Akt ohne empirischen Bestimmungen entsteht<sup>2</sup>.

Ausserdem ist die intellektuelle Anschauung bei Schelling die absolute Form des Absoluten; sie ist die Identität von Form und Wesen, wodurch das Absolute sich selbst verwirklicht. Durch diesen Unterschied der Form, der Einheit des Denkens und des Seins, als Vernunftanschauung, und ausserdem durch den Charakter der Produktivität unterscheidet sich die intellektuelle Anschauung Schellings von der Spinozas<sup>3</sup>.

Die intellektuelle Anschauung hat keinen äusseren Gegenstand und Schelling unterscheidet sie dadurch von der empirischen Anschauung, dass sie dann eintritt, wenn der sinnliche Gegenstand zu sein aufhört; dann ist das anschauende Selbst mit dem Angeschauten identisch. In der intellektuellen Anschauung verschwindet die Zeit und die absolute Ewigkeit tritt in uns ein<sup>4</sup>. Die intellektuelle Anschauung bei Schelling hat einen mystischen, religiösen Charakter und man wird an die Mystik von Eckeharts und Böhme erinnert; Richard Kroner hat nicht Recht, wenn er behauptet, dass die intellektuelle Anschauung bei Schelling nur ästhetisch gemeint ist<sup>5</sup>.

Doch stimmen beide Philosophen in vielen Hinsichten überein: Beide haben das Absolute als Prinzip der Philosophie, das selbst der Gegenstand der Erkenntnis ist. Die Erkenntnis des Absoluten ist für beide unmittelbar die intellektuelle Anschauung; alle andere Erkennt-

1) S. 8.

2) I, 318. III, 369.

3) III, 369. IV 325. VI, 153.

4) I, 319.

5) Von Kant bis Hegel, 1929. II, S. 43ff.

nis ist mittelbar<sup>1</sup>. Die unmittelbare Erkenntnis der intellektuellen Anschauung ist weder synthetisch noch analytisch, sondern spekulativ, sowohl für Spinoza als auch für Schelling. Sie umfassen nicht das einzelne Ding als solches, sondern unter der Form der Totalität und der Absolutheit. Synthesis und Analysis fallen in der empirischen Welt des Besonderen zusammen, während die Spekulation das Ganze umfasst. Die Wissenschaft hat auch nach Schelling insofern Wert, als sie spekulativ ist<sup>2</sup>. Die Gewissheit als höchste Evidenz der Erkenntnis ist für beide dieselbe und von ihr geht alle philosophische Evidenz aus<sup>3</sup>.

Die Erkenntnis der intellektuellen Anschauung oder Intuition geht über die sinnlichen Erfahrung hinaus, die nur empirische Gegenstände hat und innerhalb der geschaffenen Natur bleibt<sup>4</sup>. Was das Ziel des endlichen Wesen anbelangt, so stimmen beide Philosophen überein, dass die Vereinigung mit Gott die Seligkeit ist.

Spinoza behauptet, dass die scientia Intuition allen Menschen zugänglich sei und allgemein Geltung habe; sie ist adäquate Erkenntnis. Die intellektuelle Anschauung ist auch bei Schelling adäquate Erkenntnis, aber sie wird nicht von allen Menschen besessen; Schelling sagt, wie nicht alle Menschen das Talent zur Poesie haben, so können sie es auch nicht zur Philosophie haben. Die intellektuelle Anschauung ist hier als das unveränderliche Organ alles transzendentalen Denkens und ohne dieses kann man nicht philosophieren<sup>5</sup>. Diese Unterscheidung macht Schelling nur in Bezug auf die theoretische Philosophie, während er in der praktische Philosophie angenommen hat, dass alle Menschen mit Gott vereinigt werden können. «Das Prinzip der absoluten Erkenntnis ist dasjenige von der Seele, wodurch sich selbst in Gott ist, das Prinzip der intellektuellen Anschauung, wodurch sie Gott in Gott schaut. Der intellektuellen Anschauung Gottes ist daher jede vernunftige Seele fähig»<sup>6</sup>.

Nun nimmt Spinoza nicht nur die scientia intuitiva oder cognitio tertii generi als die adäquate Erkenntnis an, sondern auch die Ratio (Vernunft) oder Cognitio secundi generis, aber die scientia intuitiva geht über die Ratio hinaus<sup>7</sup>. Die Erkenntnis der Ratio oder der zweiten

---

1) VI, 151.

2) IV, 362. VII, 158.

3) IV, 369.

4) IV, 371.

5) I, 318. III, 351. 361. 370. IV, 362. VI, 151.

6) VI, 561. Vgl. 562.

7) Vgl. Spin. Eth. II, Lehrs. 40. Anmerkung I. II. Lehrs. 41. 48.

Gattung entspricht der Reflexion bei Schelling, aber er nimmt sie nicht als unmittelbare Erkenntnis an, weil sie auf der Entgegensetzung des Denkens und des Seins beruht, d. h. discursive Erkenntnis ist. «Überhaupt also als absolutes Erkennen kann nur ein solches gedacht werden, in welchem Denken und Sein selbst nicht entgegengesetzt, von welchem beide selbst nur die in der Reflexion oder dem Verstande getrennten, in ihn selbst aber absolut ungetrennten, völlig gleichen Formen sind»<sup>1</sup>.

Im Gegensatz aber zu Spinoza nimmt Schelling an, dass das empirische Bewusstsein keinswegs durch Gemeinschaft und Verbindung mit dem Absoluten zu sein aufhört, sondern er bleibt in der Einheit mit dem Absoluten, während Spinoza es davon ausgeschlossen hat und nur das absolute Bewusstsein gelten liess<sup>2</sup>.

Schliesslich hat sowohl Spinoza als auch Schelling die empirische Fähigkeit verworfen, um das Absolute zu erkennen.

(Fortsetzung folgt)

---

1) IV, 366. 367. Vgl. IV, 300. Spin. Eth. II, Lehrs. 40. Anmerkung 2. II. Lehrs. 41. 44.

2) I, 315. 316. 321. IV, 354. 355.