

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARIES

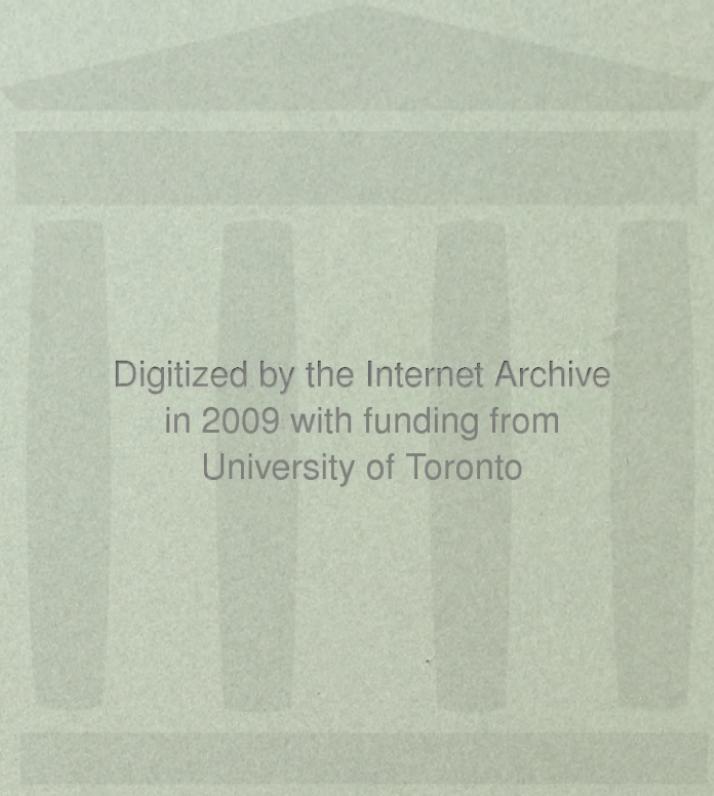


3 1761 00259926 4

Munk, Franz

Einheit und Duplizität im
Aufbau von Schellings System
des transzendentalen

B
2884
M9



Digitized by the Internet Archive
in 2009 with funding from
University of Toronto

Einheit und Duplizität

I Aufbau von Schellings System des transzendentalen Idealismus.

Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde
bei der philosophischen Fakultät
der
Oberhessischen Landes-Universität zu Gießen
eingereicht von

Franz Munk
aus Mainz.



Mainz 1910.
Druck von Oscar Schneider.

Einheit und Duplizität im Aufbau von Schellings System des transzendentalen Idealismus.

Dissertation
zur
Erlangung der Doktorwürde
bei der philosophischen Fakultät
der
Großherzoglich Hessischen Ludwigs-Universität zu Gießen
eingereicht von
Franz Munk
aus Mainz.



Mainz 1910.
Druck von Oscar Schneider.

B
2884
M9

Genehmigt durch das Prüfungskollegium
am 10. Juni 1910.

Referent: Dr. Groos.



Inhalt.

	Seite
Einführung	1
1. Abschnitt. Die Einheitstendenz bei Schelling.	
§ 1. Allgemeines	2
§ 2. Die Behandlung des Gegensatzes von Ding an sich und erkennendem Subjekt bei Schelling	5
§ 3. Die Gegensätze in den Vermögen des erkennenden Subjekts	9
§ 4. Das Prinzip der Schellingschen Philosophie	17
§ 5. Das Problem der Freiheit	25
2. Abschnitt. Die Antithesen bei Schelling	34





Einleitung.

Die folgende Arbeit will einen Beitrag liefern zu Untersuchungen, wie sie Karl Groos in seiner Arbeit „Über den Aufbau der Systeme“ (Zeitschr. f. Psychologie, Bd. 49, S. 393—413, Bd. 51, S. 247—260) zuerst angeregt hat. Es handelt sich also darum, Gesetzmäßigkeiten in der „formalen Seite der Konstruktion“ der philosophischen Systeme aufzuweisen. Und zwar kommt es hauptsächlich darauf an, die Hauptmotive in der Architektur dieser Gedankengebäude zu entdecken. Groos weist darauf hin und belegt es durch Beispiele, daß sich vor allem zwei solche Motive klar legen lassen, nämlich einerseits die Aufstellung von Antithesen, andererseits das Bestreben, solche Antithesen wieder zu überwinden. In Schellings „System des transzendentalen Idealismus“ werden wir beide Motive erkennen können. Dieser Umstand brachte in der Anlage der ganzen Arbeit eine gewisse Schwierigkeit mit sich, indem nämlich Wiederholungen nicht ganz zu vermeiden waren. Doch wurden diese so weit wie möglich zurückgedrängt.

1. Abschnitt.

Die Einheitstendenz bei Schelling.

§ 1.

Allgemeines.

Kuno Fischer sagt in seiner Darstellung des Lebens Schellings in Bezug auf die Zeit um die Wende des 18. und 19. Jahrhunderts: „Der Zug nach Einheit und Universalität war damals der mächtigste. Er hatte alle Lebensgebiete ergriffen Die Weltanschauung aus einem Stück, die Erkenntnis aus einem Prinzip war seit Kant Aufgabe und Thema der deutschen Philosophie Keiner unter den deutschen Philosophen ist von dem Einheitsdrang der Philosophie so früh erfaßt worden und wirklich beseelt worden wie Schelling.“ (K. Fischer, Geschichte d. neueren Philosophie, Bd. 7, 1902, S. 36, 37.) Dieser Drang war es in der Tat, der Schelling den Anstoß zu selbstständiger philosophischer Betätigung gegeben hat. Seine erste größere Schrift, die Schrift „Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt“, 1794, ist veranlaßt durch den Umstand, daß Kant in der Kritik der reinen Vernunft den Versuch gemacht habe, „eine Form aller Philosophie zu begründen, ohne daß doch irgendwo ein Prinzip aufgestellt war, durch welches nicht nur die allen einzelnen Formen zu Grunde liegende Urform selbst, sondern auch der notwendige Zusammenhang derselben mit den einzelnen von ihr abhängigen Formen begründet worden wäre“ (I, 87).¹⁾ Also gleich hier wird auf systematische Ableitung aus einem Prinzip gedrungen. Ebenso fühlt er den Mangel eines solchen Prinzips an anderen Punkten der kantischen Lehre. Er fragt sich: Wie kommen wir zu der Unterscheidung von analytischen und synthetischen Urteilen? Es genügt ihm nicht, daß man diese beiden Gattungen durch empirische Vergleichung herausfindet. Der Unterschied soll vielmehr aus einem Prinzip mit Notwendigkeit hergeleitet werden (I, 104, 105). Daselbe gilt von den Kategorien (I, 105). Kant hatte deren zwölf aufgestellt. Schelling drängt sich hier die Frage auf: Warum gerade so viele und warum gerade diese? Stehen sie alle auf gleicher Stufe? Können nicht vielleicht einzelne aus anderen abgeleitet werden? Dieselben Fragen stellt er sich in der Schrift: „Vom Ich als Prinzip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen“, 1795.

¹⁾ In Zitaten, wie I, 87 bedeutet die römische Ziffer den Band der ersten Abteilung von Schellings sämtlichen Werken, herausgegeben von R. F. A. Schelling, die arabische Ziffer die Seitenzahl dieses Bandes.

Dort fragt er auch nach dem Grund der Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit der synthetischen Urteile a priori, die Kant nur auf das Gefühl habe gründen können (I, 153). Und schließlich will er die Notwendigkeit des Nebeneinanderbestehens von theoretischer und praktischer Philosophie ebenfalls aus einem Grundsatz abgeleitet wissen. Wir sehen also überall das Bestreben, zu einem letzten, einheitlichen Quell alles Wissens aufzusteigen, aus dem alle unsere Erkenntnis mit Notwendigkeit entspringen soll.

Als klassisches Beispiel für ein System, wie es hier verlangt wird, schwiebt ihm Spinozas Ethik vor; und er hofft, daß es ihm in nicht allzulanger Zeit vergönnt sein werde, „der Idee, ein Gegenstück zu Spinozas Ethik aufzustellen, Realität zu geben“ (I, 159). Später, als er den Standpunkt Fichtes, auf dem er hier noch steht, verlassen hatte, hat er es unternommen, dieses Gegenstück auszuführen. Die Schrift „Darstellung meines Systems der Philosophie“ schließt sich schon in der äußeren Form mit ihren Erläuterungen, Sätzen und Beweisen an die Ethik Spinozas an. Von den Schriften der Zeit, in der Schelling den Fichteschen Standpunkt im allgemeinen und wesentlichen noch festgehalten hat, kann wohl das „System des transzendentalen Idealismus“ als der Versuch eines solchen Gegenstückes betrachtet werden. Denn wenn auch hier nichts von der starren Form der Ethik zu merken ist, so ist es doch in der Tendenz jener verwandt. Denn es erhebt den Anspruch, eine Weltanschauung aus einem Stück zu liefern, alle philosophischen Probleme aus einem Prinzip heraus befriedigend zu lösen. Dadurch soll der „faktische“ Beweis der Realität aller Wissens geliefert werden (III, 377), im Gegensatz zu der Wissenschaftslehre Fichtes, die nur den „allgemeinsten“ geliefert habe. Die Aufgabe ist umfassender als die, die die Wissenschaftslehre gelöst hatte: Schelling will zeigen, wie „die ganze objektive Welt, mit allen ihren Bestimmungen ohne irgend eine äußere Affektion aus dem reinen Selbst bewußtsein sich entwickelt“.¹⁾ Diesem Charakter des Systems entspricht es auch, daß Schelling darauf ausgeht, den Gedankengehalt der drei Kritiken Kants zu einem einheitlichen Ganzen zu verschmelzen. Die Teile der Philosophie, die durch jene Werke bezeichnet werden, dürfen nicht lose nebeneinander stehen; sie müssen durch ein Band verknüpft sein, so daß sie „in einer Kontinuität“ (III, 331) dargestellt werden können.

Wenn es nun aber gelungen ist, daß ganze Wissen aus einem einheitlichen Prinzip abzuleiten, so muß das System, welches diese Aufgabe gelöst hat, in seinen Grundmauern ein Gebäude sein für alle Zeiten, wenn es auch im einzelnen noch zu ergänzen und zu verbessern sein wird. Deshalb will Schelling dem Ganzen „einen

¹⁾ Allerdings muß er selbst zugestehen, daß dies in vollem Umfang nicht möglich ist (III, 398, 410) und damit die Beidränglichkeit unseres Erkenntnisvermögens zugeben, deren Betonung er früher (I, 158) den Kantianern zu beständigem Vorwurf gemacht hatte.

inneren Zusammenhang geben, an welchem keine Zeit röhren könne, und der für alle jüneren Bearbeitungen gleichsam als das unveränderliche Gerüst dastehé, auf welches alles aufgetragen werden muß" (III, 331). Die Hauptergebnisse müssen „unveränderlich und für alles Wissen feststehend“ sein (III, 634).

Aber das Einheitsstreben der Schellingischen Philosophie geht noch weiter. Wir haben bis jetzt gesehen, wie Schelling auf Geschlossenheit des Systems, auf Ableitung des Wissens aus einem Grundsatz ausgeht. Er will aber noch mehr erreichen: Auch das Weltbild, welches dieses System darstellt, soll ein einheitliches sein. Hatten wir bisher ein Streben nach formaler Einheit, so kommt jetzt dazu ein Streben nach materieller Einheit. Schon Reinhold hatte den Versuch gemacht, die ganze Philosophie aus einem Grundsatz abzuleiten. Er war zu dem Zweck ausgegangen von seinem Satz des Bewußtseins: „Die Vorstellung wird mit Bewußtsein vom Vorstellten und Vorstellenden unterschieden und auf beide bezogen“ (Reinhold, Versuch einer neuen Theorie des Vorstellens, Band 2, S. 235). Von diesem Satz gelangte er zu zwei entgegengesetzten Faktoren im Weltbild, auf der einen Seite dem erkennenden Subjekt, dem Vorstellenden, auf der anderen Seite dem Ding an sich, dem Vorstellten, welches dem ersten das Material zur Vorstellung liefert. Er war damit auf dem Standpunkt Kants stehen geblieben. Die Geschlossenheit und Einheitlichkeit des Systems braucht also noch nicht die Einheitlichkeit des Weltbildes zur Folge zu haben, wie das Beispiel von Reinhold zeigt. Bei Schelling jedoch geht, unter dem Einfluß dichtes von vornherein und dem Spinozas späterhin, das Streben auch dahin, das Weltbild einheitlich zu gestalten.

Dementsprechend ist er auch bemüht, Dualismen, die von vorhergehenden Systemen überkommen sind, zu überwinden. Wir haben also hier die Erscheinung, auf die Groos in der erwähnten Arbeit aufmerksam macht, daß nämlich auf philosophische Systeme, die mit Antithesen arbeiten, in der Regel solche folgen, die das Bedürfnis haben, diese Antithesen wieder zu überwinden. In den Anfängen des menschlichen Denkens und am Eingang von neuen Epochen finden wir die Aufstellung von Antithesen. Bei dem Be- sinnen auf das neu Entdeckte treten dann die Bestrebungen nach Einheit hervor. Das mythologische Denken bedient sich einer ganzen Reihe von Antithesen zur Orientierung in der Fülle der auf den Menschen einstürmenden Erscheinungen (Groos, a. a. O., Bd. 49, S. 398—413), z. B. derjenigen von Himmel und Erde, von Chaos und Kosmos. Die Gleaten haben die Zweiweltenlehre und die „Zweiwissenslehre“ vorbereitet. Bei Plato treffen wir diese Gegenseite ganz deutlich ausgebildet. Descartes beginnt mit dem einschneidenden Gegensatz von Denkendem und Ausgedehntem. Bei ihm treffen wir auch die ganz moderne Antithese von erworbenen und angeborenen Vorstellungen. Und endlich schließt sich der große Be-

gründer der kritischen Philosophie an diese Reihe an, wie wir unten noch sehen werden. Auf diese Systeme, die sich hauptsächlich der Antithese in ihrem Aufbau bedienen, folgen andererseits solche, die diese Antithesen wieder zu überwinden suchen. Auf Plato folgt Aristoteles, bei dem die Ideen nicht mehr außerhalb der Dinge, *ἐπένδυται τοῖς οὐσίαις* an einem erhabenen Ort ihren Sitz haben, sondern als Entelechien in die Dinge selbst verlegt sind. Spinoza vereinigt die denkende und ausgedehnte Substanz Descartes' in seinem deus sive natura, wobei Denken und Ausdehnung zwei von den unendlich vielen Attributen Gottes sind. Und endlich sehen wir, wie Fichte und in seinem Geist, wenigstens zunächst, Schelling die Dualismen, die von Kant überkommen waren, zu überwinden streben. Die folgenden Ausführungen sollen dies hervortreten lassen.

§ 2.

Die Behandlung des Gegensatzes von Ding an sich und erkennendem Subjekt bei Schelling.

In der Literatur über Kant spielt heute noch die Frage eine ganz bedeutende Rolle, welche vor hundert Jahren schon die heftigsten Diskussionen über die Kanti sche Lehre hervorgerufen und die Richtung der Entwicklung der deutschen Philosophie unmittelbar nach Kant entscheidend bestimmt hat. Das ist bekanntlich die Frage des „Ding an sich“, d. h. die Frage, ob Kant Dinge angenommen habe, die existieren auch ohne Rücksicht darauf, daß sie erkannt werden, oder ob Kant einer solchen Annahme fern gestanden habe. Für uns kommt es nicht in Betracht, zu entscheiden, was Kant wirklich über diesen Punkt gedacht hat. Wichtig ist für uns nur, zu wissen: Welches ist die Gestalt der Kanti schen Lehre, an welche sich die neuen Probleme und Ziele anschließen, an welche die Weiterentwicklung der Philosophie angeknüpft hat. Dies ist offenbar diejenige, welche die Annahme eines Ding an sich in dem oben bezeichneten Sinn festhält. Die Anhänger Kants, unter ihnen Reinhold (vergl. § 1), lehrten und verbreiteten diese Lehre. Die Hegner, Maimon, Aneidemus, Jakobi richteten ihre Polemik gegen diesen Punkt. Bekannt ist der Auspruch Jakobis: „Ich muß gestehen, daß dieser Stand mich auch bei dem Studium der Kanti schen Philosophie nicht wenig auf gehalten hat, so daß ich verschiedene Jahre hintereinander die Kritik der reinen Vernunft immer wieder von vorn anfangen mußte, weil ich unaufhörlich darüber irre wurde, daß ich ohne jene Voraussetzung (nämlich der Dinge an sich) in das System nicht hineinkommen und mit jener Voraussetzung darin nicht bleiben konnte; mit dieser Voraussetzung darin zu bleiben, ist aber platterdings unmöglich“ (Jakobi I. J., Bd. 2, S. 34). Fichte entwickelt seine Philosophie in der Polemik gegen diesen Punkt, allerdings in dem Glauben, Kants eigene Ansicht mir in voller Reinheit darzustellen.

Halten wir diese Annahme vom Ding an sich fest¹⁾, so ist folgendes der Grundzug der Kantschen Lehre: die empirische Erkenntnis kommt dadurch zu Stande, daß das erkennende Subjekt das Material der Empfindungen oder, wie der technische Ausdruck lautet, das Mannigfaltige der Anschauung mit Hilfe der Kategorien zur Einheit des Gegenstands der Erfahrung verarbeitet. Die Erkenntnis ist also nicht ein bloßes Aufnehmen von Eindrücken der Außenwelt, sondern sie ist zugleich ein Eingreifen des Geistes, so daß dessen Selbsttätigkeit dabei wesentlich beteiligt ist. Deshalb empfängt der Verstand nicht von der Natur Gesetze, sondern schreibt diese jener vielmehr vor. Dagegen steht das Mannigfaltige der Anschauung außerhalb des Machtbereichs des Subjekts. Dieses Mannigfaltige ist vielmehr das Resultat einer Affektion des Subjekts durch ein Etwas außer ihm, von dem wir gar nichts wissen, als daß es eben der Grund der Affektion des Subjekts ist, das Ding an sich. Das Wesen des Dings an sich bleibt uns allerdings völlig unbekannt und ebenso das des erkennenden Subjekts. Aber wir müssen trotzdem das Ding an sich als notwendiges Korrelat der Vorstellungen des äußeren Sinns, als „transzendentale Materie aller Gegenstände“ annehmen (Kritik der reinen Vernunft [Reclam], S. 146). Und ebenso schließt die Vorstellung „Ich bin“ „unmittelbar die Existenz eines Subjekts in sich“ und ist „die intellektuelle Vorstellung der Selbsttätigkeit eines denkenden Subjekts“ (ebd. S. 210). Ding an sich und Ich sind also die entgegengesetzten Faktoren im Bestand des Seienden.

Wie dieser Dualismus Kants alsbald die Kritik herausforderte, haben wir bereits geschen. Und es ist auch schon gesagt worden, daß die nachkantische Philosophie vor allem an diesen Punkt anknüpft, indem sie darauf ausgeht, den Gegensatz mit allen ihm anhaftenden

¹⁾ Abgesehen von der Auffassung durch die Zeugnissen sprechen übrigens eine Reihe jüdzlicher Gründe für die Annahme eines Ding an sich seitens Kant, wie besonders Siehl in seinem „Philosophischen Kritizismus“ darstellt. Man vergleiche z. B. nur folgende Stelle: „Dies war das Resultat der ganzen transzendentalen Ästhetik, und es folgt auch natürlicherweise aus dem Begriff einer Erscheinung überhaupt: daß ihr etwas entsprechen muß, was an sich nicht Erscheinung ist, weil Erscheinung nichts für sich selbst und außer unserer Vorstellungsort sein kann, mithin, wo nicht ein beständiger Zirkel herauskommen soll, das Wort Erscheinung schon eine Beziehung auf etwas anzeigen, dessen unmittelbare Vorstellung zwar sinnlich in, was aber an sich selbst, d. h. ohne Beschaffenheit unserer Sinnlichkeit . . . etwas, d. i. ein von der Sinnlichkeit unabhängiger Gegenstand sein muß“ (Kritik der reinen Vernunft [Reclam], S. 233). Es ist doch jedenfalls sehr bemerkenswert, daß Kant dann, wenn es sich darum handelt, seine Ansicht gegenüber Mißdeutungen und Auslegungen zu präzisieren, sich deutlich zu Gunsten des Dings an sich ausgesprochen hat; so z. B. in der Erwiderung auf Hantes Wissenschaftslehre und in den Prolegomenen in seiner „Prästuation wider alle Zumutung eines Idealismus“ (Prolegomena [Reclam], S. 71). „Demnach gebe ich allerdings, daß es außer uns Körper gäbe, . . . welches Wort also bloß die Erscheinung jenes uns unbekannten, aber nichtsdeutlicher wirklichen Gegenstandes bedeutet“ (ebd., S. 67).

Schwierigkeiten zu überwinden. Bei Kant selbst findet sich eine Äußerung, die eine Versöhnung dieser Antithese andeutet: „Nithin kann ich annehmen, . . . daß der Substanz, der in Ansehung unseres äußeren Sinns Ausdehnung zukommt, an sich selbit Gedanken bewohnen, die durch ihren eigenen inneren Sinn mit Bewußtsein vorgestellt werden können. Auf solche Weise würde eben dasselbe, was in einer Beziehung körperlich heißt, in einer anderen zugleich ein denkend Wesen sein, dessen Gedanken wir zwar nicht, aber doch die Zeichen derselben in der Erscheinung anschauen können“ (*Kritik der reinen Vernunft*, S. 306). Es brauchte dieser Gedanke nur näher ausgeführt zu werden.

Die Stellung Schellings in diesem Entwicklungsgang wird zunächst bestimmt durch sein enges Verhältnis zu Fichte. Die Wichtigkeit des Problems des Dings an sich wird gleich zu Anfang des „System des transzendentalen Idealismus“ hervorgehoben. Die Transzentalphilosophie will vor allem gründlich sein und deshalb nichts als gegeben hinnehmen. Sie beginnt wie Descartes mit einem methodischen Zweifel; sie zweifelt an allem und so lange, bis sie einen Punkt gefunden hat, an dem sie schlechterdings nicht zweifeln kann. Sie muß also mit allen Vorurteilen unbedingt brechen. Und als ein Grundvorurteil erscheint insbesondere die Meinung, daß es Dinge an sich gebe (III, 343). Es wird auch zugleich der Weg angedeutet, auf dem die Befestigung dieses Vorurteils erfolgen kann. Es muß nämlich den Transzentalphilosophen stützlich machen, daß dieser Satz „Es gibt Dinge außer mir“ einerseits dem gewöhnlichen Verstand so einleuchtend erscheint, daß er nicht daran zu zweifeln wagt und von dem größten Philosophen zu einem Grundpfeiler seines Systems erhoben wurde, andererseits sich aber nichts aufbringen läßt, was diesen Satz so unmittelbar einleuchtend macht. Dies weist darauf hin, daß der Satz in einem anderen enthalten sein muß, dem unmittelbare Gewißheit zukommt, „verstärkterweise und ohne daß man es bis jetzt einfieht“ (III, 344). Es muß sich also darum handeln, diesen unmittelbar einleuchtenden Satz zu finden und sodann aus ihm jenen abzuleiten. Der Weg nun, auf dem dies geschehen soll, ist vorgezeichnet durch die Aufgabe, die sich die Transzentalphilosophie von vornherein stellt. Diese Aufgabe ist der Art, daß in ihrer Stellung schon die Überwindung des Dualismus enthalten ist. Die Transzentalphilosophie hat nämlich kein Gebiet der Wirklichkeit zum Gegenstand, sondern das Wissen jener Wirklichkeit. Ihre Grundfrage ist die Kantische: Wie ist Wissen möglich? Gegenüber dem Dogmatiker stellt Schelling sich auf den Boden der Wissenschaftslehre und betont ausdrücklich diesen Punkt, daß Philosophie überhaupt nur gedacht werden kann als Wissenschaft vom Wissen (III, 358). Die Transzentalphilosophie in diesem Sinn ist ein Experiment. Denn es ist von vornherein noch nicht klar, ob die Beschränkung auf die Untersuchung dieser Aufgabe imstande ist, alle die Probleme zu lösen, deren Lösung in der Real-

von der Philosophie verlangt wird. Der Transzentalphilosoph schüttelt sich zunächst nicht darum. Er baut seine Wissenschaft in dem angegebenen Sinne auf. Gelingt das Experiment, gelingt es, alle philosophischen Probleme befriedigend zu lösen, so ist damit die Rechtfertigung des Ausgangspunktes und der Definition der Philosophie gegeben. Wenn also Schelling der Transzentalphilosophie die Aufgabe zuweist, die Möglichkeit alles Wissens zu erklären, so ist er hierin mit Kant einig. Er geht aber über Kant hinaus, indem er diese Aufgabe noch mehr einchränkt. Er verlangt nämlich, daß der Grund der Möglichkeit des Wissens im Wissen selbst aufgezeigt werden soll. Und dieses Verlangen ist zunächst auch nur in dem Sinne gestellt, daß durch ein Experiment, dessen Ausführung das System des transzendentalen Idealismus ist, entschieden werden soll, ob die Lösung dieser Aufgabe möglich ist. Den Grund der Möglichkeit des Wissens im Wissen selbst aufzuzeigen, heißt: keine Prinzipien dabei zu Hilfe nehmen, die nicht selbst ein Wissen sind. Wenn aber die Aufgabe so gestellt ist, so ist damit schon ausgesprochen, daß in dem aufzustellenden System von Dingen an sich nicht die Rede sein wird. Denn es soll ja nur vom Wissen gehandelt werden.

In jedem Einzelwissen unterscheidet nun Schelling zwei Faktoren, einen objektiven und einen subjektiven (III, 339). Und auf Grund dieser Unterscheidung geht die Transzentalphilosophie darauf aus, die Möglichkeit des Wissens zu erklären, „indem sie vom Subjektiven als dem Ersten und Absoluten ausgeht und das Objektive aus ihm entstehen läßt, als einzigm Erklärungsprinzip und Grund aller Realität“ (III, 343). Was unter diesem Subjektiven und Objektiven zu verstehen sei, erfahren wir aus einer späteren Definition. Dort heißt es, daß die Transzentalphilosophie zu untersuchen habe, „ob vom Wissen als solchem (sofern es Akt ist) ein Übergang zum Objektiven in ihm (das kein Akt, sondern ein Sein, ein Bestehen ist) gefunden werden könne“ (III, 358). Das Subjektive im Wissen ist also das Wissen, „sofern es Akt ist“, das soll heißen der Teil des Erkenntnisvorgangs, der auf die Rechnung der Selbsttätigkeit des denkenden Geistes zu setzen ist. Das Objektive wäre dann ein anderer Teil der Erkenntnis, der bis jetzt nicht aus einer Tätigkeit des Geistes erklärt ist, aber aus einer solchen erklärt werden soll. Schelling stützt sich also mit dieser Unterscheidung auf die Ergebnisse der Kantischen Untersuchungen, wonach das Wissen nicht ein bloßes Hinnnehmen von Eindrücken ist, sondern in jeder Erkenntnis eine gestaltende Tätigkeit des Geistes mitspielt. Was Schelling hier das Subjektive oder das Wissen als Akt nennt, würde also den Anschauungsformen und Kategorien bei Kant entsprechen; das, was er das Objektive nennt, aber dem Mannigfaltigen der Anschauung, oder vielleicht besser dem Gegenstand der Erfahrung, der durch die Bearbeitung jenes Mannigfaltigen zustande kommt, uns aber dann als ein „Sein, ein Bestehen“ erscheint. Wenn also jetzt die Aufgabe der Transzentalphilosophie so bestimmt worden ist, daß sie vom

Wissen als Akt einen Übergang zum Objektiven im Wissen finden soll, so heißt das so viel als: es soll alles Wissen aus der Selbsttätigkeit des denkenden Geistes erklärt werden. Diese Tätigkeit ist dem gewöhnlichen Bewußtsein nicht gegenwärtig, weil „im gemeinen Wissen das Wissen selbst (der Akt des Wissens) über dem Objekt verschwindet“ (III, 345). Der Transzentalphilosoph aber muß die inneren Vorgänge ans Licht ziehen, in die Tiefen des Geistes dringen und von hier aus die Lösung der Probleme entwickeln. Maimon war der erste, der auf diesem Weg über Kant hinausging. Er hatte darauf hingewiesen, daß das, was im Bewußtsein sei, nur aus dem Bewußtsein erklärt werden könne. Das Ding an sich war für ihn nicht nur unerkenntbar, sondern auch undenkbar. Über diese Erklärung des Bewußtseins aus dem Bewußtsein ist nach seiner Meinung nicht vollständig durchzuführen; sie ist immer nur annäherungsweise möglich, ebenso wie die Berechnung von $\sqrt{2}$ nur näherungsweise möglich ist. Die Erkenntnis ist deshalb immer unvollständig. Bei Schelling aber ist vollständige Erkenntnis im Sinne Maimons möglich. Denn das Experiment der Transzentalphilosophie glückt, wie wir vorausnehmen wollen; sie kann alles Wissen aus „dem inneren Mechanismus der geistigen Tätigkeit“ (III, 378) erklären. Damit ist denn auch der Kantische Dualismus von Ding an sich und erkennendem Subjekt aufgehoben und zwar so, daß das eine Glied, das Ding an sich gestrichen wird, aus dem anderen allein alle Erscheinungen erklärt werden. Das Thema des Systems des transzentalen Idealismus ist also das alte des Monismus. Aber ganz neu ist die Begründung, die nur möglich war, nachdem Kant gelebt hatte.

§ 3.

Die Gegensätze in den Vermögen des erkennenden Subjekts.

Mit dem Gegensatz von Ding an sich und erkennendem Subjekt hängen weitere Antithesen der Philosophie Kants zusammen. Kant hatte verschiedene „Vermögen“ des Gemüts oder Kräfte des Geistes unterschieden. Wir haben zunächst zu unterscheiden zwischen theoretischer und praktischer Vernunft. In der theoretischen Vernunft lassen sich wieder zwei Seiten unterscheiden, eine rezeptive, die Sinnlichkeit oder das Vermögen der Anschauung, und eine spontane, der Verstand oder das Vermögen des Denkens. Nach dem, was in § 1 gesagt worden ist, liegt es nahe zu vermuten, daß auch diese Dualismen überwunden werden. Wie dies in der Tat der Fall ist, sollen die folgenden Ausführungen zeigen.

Zum erkennenden Subjekt treffen wir bei Kant auf der theoretischen Seite, wie gesagt, die Antithese eines rezeptiven und spontanen Vermögens. Wir finden zunächst vor das Mannigfaltige der Anschauung, denjenigen Faktor der Erkenntnis, der vom Ding an sich beeindruckt. Das Subjekt, der Geist, das Gemüt muß also eine

Höchigkeit besitzen, Affektionen des Dings an sich aufzunehmen. Dieses Vermögen ist die Sinnlichkeit. Durch sie werden dem Geist Anschauungen gegeben, d. h. „Vorstellungen, welche vor allem Denken gegeben sein können“ (Kritik der reinen Vernunft [Reclam], §. 639). Das Vermögen der Sinnlichkeit ist also rezeptiv. Das Subjekt ist beim Anschauen nicht tätig, sondern, sofern es sich um den Stoff oder Inhalt handelt, durchaus passiv; denn es nimmt einfach den Eindruck von außen hin. Wenn nun auch die Anschauung das erste ist, was zur Erkenntnis notwendig ist, so liefert sie doch für sich allein noch keine wirkliche Erkenntnis. Sie liefert nur das Material. Dieses bedarf noch der Bearbeitung durch das Denken. Denken ist nach Kant das Vermögen des Verstandes, „die Handlung, die Synthesis des Mannigfaltigen, welches ihm anderweitig in der Anschauung gegeben worden, zur Einheit der Apperzeption zu bringen“ (ebd. §. 668). Denken ist also im Gegensatz zur Sinnlichkeit ein spontanes Vermögen des Subjekts. Es bringt in das Chaos des Empfindungsmaterials Formen und damit Ordnung und Einheit. Ebenso wenig wie durch Anschauung allein kann durch Denken allein Erkenntnis erzeugt werden. Das Denken kann wohl Begriff bilden, auch ohne daß ihm Anschauungen gegeben sind. Aber diese Begriffe sind dann bloße Hirnspinte und beziehen sich nicht auf wirkliche Verhältnisse. Wirkliche Erkenntnis kann nur entstehen, wenn die Begriffe des Denkens auf das Mannigfaltige der Anschauung angewandt werden und so die vorher getrennten Faktoren zur Einheit des Gegenstands verschmolzen werden. Aber diese Einheit ist das Sekundäre, die Trennung das Primäre.

Bei Schelling kann es nach dem, was wir bis jetzt gesehen haben, ein solches Anschauen im Sinne des bloßen Hinnahmens eines Eindrucks nicht geben. Denn es gibt eben nichts, was der Geist hinnehmen könnte. Der Geist ist ja das einzige, was in Wahrheit existiert. „Ein solches ruhendes Vermögen des Geistes ist ein wahrhaftes Unding, das nirgends als in den Abstraktionen der Philosophen wirklich ist“ (I, 393). Deshalb ist der Geist auch völlig autonom. Denn da der Geist allein ist, so kann alles nur aus ihm folgen, und er gibt sich demnach selbst sein Gesetz. Ist er autonom, so kann es keine rezeptiven, sondern nur spontane, keine passiven, sondern nur aktive Vermögen in ihm geben. Aus der Tilgung des Dings an sich ergibt sich also notwendig die Tilgung der ersten Glieder dieser Antithesen.

Wenn wir nun diesen spontanen Geist weiter betrachten, so bemerken wir, daß seine Funktion im Grunde genommen nur eine ist, die allerdings in den mannigfachsten Formen hervortritt und sich betätigt. Dabei ist zu beachten, daß diese Grundfunktion des Geistes der Geist selbst ist. Es gibt für Schelling kein Substrat der geistigen Tätigkeit, das sich zu dieser verhielte wie die Substanz zu ihrem Akzidenz. Das Geistige ist vielmehr weiter nichts als Funktion, es geht ganz und gar in seiner Funktion auf; der Geist besteht in seiner Funktion.

Diese Grundfunktion bezeichnet Schelling als intellektuelle Anschauung. Anschauen im gewöhnlichen Sinne des Wortes ist das Aufnehmen eines Objekts, das von außen gegeben ist, ins Bewußtsein. Unter einer intellektuellen Anschauung aber versteht Schelling das Anschauen eines Objekts, das erst dadurch existiert, daß es angeschaut wird; also eine geistige Handlung, welche einen Gegenstand hervorbringt und durch dieses Hervorbringen ihn zugleich vorstellt. Es ist das eine Anschauung, „welche frei produziert und in welcher das Produzierende mit dem Produzierten eins und dasselbe ist“ (III, 369). Denn der Gegenstand, den ich in intellektueller Anschauung vorstelle, soll durch nichts anderes als dieses Vorstellen selbst hervorgebracht sein, muß also, im Grunde genommen, mit diesem Vorstellen identisch sein. Deshalb drückt sich Schelling auch so aus: „Die intellektuelle Anschauung ist ein sich selbst zum Objekt habendes Produzieren“ (III, 370). Das Grundvermögen des Geistes, welches zugleich sein Wesen ausmacht, besteht also in einem nicht näher zu beschreibenden Sichselbstzurückgehen, Sichselbstfassen, sich seiner Bewußtwerden, für sich selbst Sein. Da, was Geist ist, kann, wie Schelling an einer anderen Stelle sagt, gar nicht anders erklärt werden als durch dieses Fürsichsein. Kant hat an mehreren Stellen mit Nachdruck darauf hingewiesen, daß das Vermögen der intellektuellen Anschauung dem menschlichen Geist mangelt. Von Schelling wird es hier sogar zum Wesen des Geistes erhoben. Der Geist hat etwas mit dem Sein des Dogmatismus, der sich für Schelling im Spinozismus verkörpert, gemein: Wie die Substanz Spinozas ist er *causa sui*: Er sieht sich selbst, denn sein Wesen ist das Sichselbstsezzen. Aber er ist mehr als diese Substanz. Die Substanz des Dogmatikers existiert, aber sie existiert nicht für sich. Dagegen wird der Geist, indem er sich sieht, zugleich seiner selbst bewußt. Diese ursprüngliche Vernunftshandlung tritt hervor, wenn wir uns zum Bewußtsein unseres Ich erheben, wenn uns mit voller Klarheit der Satz entsteht: Ich bin. Wir müssen dabei abstrahieren von allen Umständen, durch die wir beschränkt sind, und uns als reines, geistiges, selbständiges Wesen fühlen. Darin liegt schon, daß wir dieses Sichselbstobjektivwerden durch den Begriff des Ich oder des Selbstbewußtseins ausdrücken. Das, was wir Ich nennen, ist also nicht das Substrat für eine geistige Funktion, sondern es ist die Funktion des Sichselbstobjektivwerdens selbst. Um Einblick in den Begriff des Ich zu erhalten, muß ich den Akt des Selbstbewußtseins vollziehen: „Das Ich ist der Begriff, der uns durch den Akt des Selbstbewußtseins entsteht, indem ich mir durch das Selbstbewußtsein zum Objekt werde“ (III, 366). Durch diese Handlung erhalte ich also einen Einblick in das Wesen der geistigen Urfunctionen. Sie muß also ein Reproduzieren jener Urfunction sein. Diese selbst, der ursprüngliche Akt des Selbstbewußtseins, ist eine absolute unendliche Handlung. Sie fällt eben deswegen auch nicht in einen bestimmten Punkt der Zeitreihe, sondern ist überzeitlich, d. h. ewig; sie ist alles.

was war, was ist und was sein wird. In ihr sind eine unendliche Anzahl von endlichen Selbstanschauungen enthalten. Wenn der Philosoph diesen ursprünglichen Akt nachzuahmen sucht, so kann er das nicht auf einmal; er muß vielmehr die Reihe der Handlungen, welche in ihm enthalten sind, nacheinander reproduzieren und sie so zeitlich auseinanderlegen. „Die Philosophie überhaupt ist also nichts anderes als freie Nachahmung, freie Wiederholung der ursprünglichen Reihe von Handlungen, in welche der eine Akt des Selbstbewußtseins sich evolviert“ (III, 397). Wer also philosophieren will, muß die Fähigkeit dieser freien Nachahmung besitzen; er muß aus das eigentliche Spiel des Geistes reflektieren können, ihn in seiner geheimsten Tätigkeit gewissermaßen belauschen. „Die Natur der transzendentalen Betrachtungsart muß also überhaupt darin bestehen, daß in ihr auch das, was in allem anderen Denken, Wissen oder Handeln das Bewußtsein flieht, zum Bewußtsein gebracht und objektiv wird, kurz, in einem beständigen Sichselbstobjektivwerden des Subjektiven“ (III, 345), also in intellektueller Anschauung. Schelling gesteht selbst zu, daß nicht jeder die Fähigkeit dieser intellektuellen Anschauung habe. Trotzdem will er nicht zulassen, daß diese Anschauung irgend etwas „Mysteriöses“ (III, 370) an sich habe. Wenn vielen der Sinn für Mathematik mangele, so werde doch niemand schließen, daß das mathematische Wissen etwas Mysteriöses sei.¹⁾ Alles Philosophieren in dem von Schelling angegebenen Sinn setzt also die Fähigkeit der intellektuellen Anschauung voraus. Diese ist der Schlüssel zum ganzen System. „Alles angebliche Nichtverstehen jenes Philosophierens hat seinen Grund nicht in seiner eigenen Unverständlichkeit, sondern in dem Mangel des Organs, mit dem es aufgefaßt werden muß“ (III, 369).

Wir können jetzt schon den allgemeinen Gang in der Konstruktion der Philosophie überblicken. Das Handeln des Ich ist, wie wir gesehen haben, ein Produzieren (S. 11). Wenn das Ich also handelt, entsteht zunächst ein Produkt. Weil das Ich aber eben Ich, d. h. das Sichselbstobjektivwerdende ist, so muß ihm dieses Produkt wieder Objekt werden. Dies geschieht durch eine Tätigkeit. Durch diese entsteht naturgemäß ein zweites Produkt, das wieder dem Ich zum Objekt werden muß usw. Im Bewußtsein müssen also eine Reihe von Anschauungen von Objekten vorkommen, in denen aber das Ich doch immer nur sein eigenes Produkt und damit sich selbst anschaut. Dieses Verhältnis bezeichnet Schelling dadurch, daß er sagt: „Der ganze Zusammenhang der Transzentalphilosophie beruht nur auf einem fortwährenden Potenzieren der Selbstanschauung des Ich“ (III, 631).

¹⁾ Der Vergleich hinkt. Denn die Denkoperationen, deren sich die Mathematik bedient, sind genau dieselben, wie sie bei allem logischen Denken vorkommen. Die intellektuelle Anschauung soll ja aber gerade eine Denktätigkeit sein, die sich von anderen wesentlich unterscheidet.

Um die Resultate dieser Potenzierung ableiten zu können, müssen wir noch auf die Natur des ursprünglichen Akts des Selbstbewußtseins näher eingehen. In ihm lassen sich zwei Seiten unterscheiden, die Schelling auch wohl als zwei gesonderte Tätigkeiten bezeichnet (III, 377—394). Dieselben haben entgegengesetzte Tendenz. Die eine stellt sich Schelling vor unter dem Bild eines unendlichen Produzierens, die andere charakterisiert er dahin, daß sie darauf ausgehe, dieses Produzierzen anzuschauen. Die erste nennt er reell, die zweite ideell, die erste ist das Angeschauta, die zweite das Anschauende. Im Akt des Selbstbewußtseins sind aber Anschauendes und Angeschautes dasselbe. Wenn dieser Akt also durch das Zusammenwirken der beiden Tätigkeiten zustande kommen soll, so ist das nur möglich, wenn durch ihr Zusammenwirken eine dritte Tätigkeit entsteht, welche die Synthese der beiden ersten herbeiführt. Diese dritte Tätigkeit ist die, von der wir die ganze Zeit gesprochen haben als der Grundtätigkeit des Geistes. Der Sachverhalt ist aber nicht so vorzustellen, als ob zuerst die beiden ersten Tätigkeiten da wären und nachher durch die dritte zur Einheit zusammengefaßt würden. Vielmehr ist die dritte Tätigkeit die Grundtätigkeit, in welcher sich jene beiden Seiten bezeichnen lassen.

Zunächst wird die reelle Tätigkeit von der ideellen angeschaut. Anschauen ist aber immer ein Begrenzen. Das Ich wird also dadurch begrenzt, aber noch nicht für sich. Dieses Zustandes der Begrenzung muß das Ich sich bewußt werden. Es reflektiert also auf seinen Zustand und findet sich begrenzt. Es erscheint ihm jetzt so, als wäre die Begrenzung von außen gegeben. Dieser Zustand ist aber nur eine dunkles Fühlen der Begrenzung, noch keine Vorstellung einer Außenwelt. Das Ich muß aber zu immer tieferer Einsicht seines Wesens kommen. Daher muß es zu erkennen suchen, woher der Zustand der Empfindung kommt. Das geschieht durch eine Tätigkeit, welcher die zentrale Stellung in der theoretischen Philosophie zu kommt. Durch sie schaut das Ich seine vorhergehende, anschauende Tätigkeit an. Schelling nennt sie deshalb ein Anschauen des Anschauens, ein Anschauen in der zweiten Potenz oder ein produktives Anschauen. Der letztere Name ist aus folgendem Grund gerechtfertigt. Ihr Produkt ist nämlich die ganze objektive Welt mit ihren Gegenständen. Es geht aus ihr zunächst die Materie hervor. Diese wird in den Verhältnissen von Raum und Zeit geordnet, ferner nach den Gesetzen der Substanz, der Kausalität und Wechselwirkung bestimmt. Dadurch entstehen die Gegenstände. Was wir Raum, Zeit und die Kategorien der Relation nennen, ist hiernach das Bewußtsein der verschiedenen Funktionsarten, in denen sich die produktive Anschauung betätigt. Wenn die produktive Anschauung eine so wichtige Handlung des Ich ist, so ist es von Interesse, einen noch näheren Einblick in ihr Wesen zu erhalten. Dies ist in der Tat möglich. Denn die produktive Anschauung ist im Grunde genommen dasselbe Vermögen, welches in der künstlerischen Produk-

tion hervoriritt. „Es ist das Dichtungsvermögen, was in der ersten Potenz die ursprüngliche Anschauung ist, und umgekehrt, es ist nur die in der höchsten Potenz sich wiederholende, produktive Anschauung, was wir Dichtungsvermögen nennen. . . . Es sind also auch Produkte einer und derselben Tätigkeit, was uns jenseits des Bewußtseins als wirkliche, diesseits des Bewußtseins als idealische oder als Kunstmittel erscheint“ (III, 626). Die Welt als Produkt einer solchen Tätigkeit ist ein Kunstwerk, ein großartiges Gedicht des künstlerisch schaffenden Geistes, in der er sich selbst zu erkennen sucht. „Was wir Natur nennen, ist ein Gedicht, das in geheimer, wunderbarer Schrift verschlossen liegt. Doch könnte das Rätsel sich enthüllen, würden wir die Odyssee des Geistes darin erkennen, der wunderbar getäuscht, sich selber suchend, sich selber flieht; denn durch die Sinnenwelt blickt nur wie durch Worte der Sinn, und wie durch halb durchsichtige Nebel das Land der Phantasie, nach dem wir trachten“ (III, 628).¹⁾

Das Resultat der produktiven Anschauung sind also die Gegenstände des gewöhnlichen Bewußtseins. Wenn das Ich nun auf seine produktive Anschauung reflektiert, so erscheinen ihm diese Gegenstände einfach gegeben. Denn während das Ich produktiv tätig ist, kann es nicht zugleich auf diese Tätigkeit reflektieren. Wenn es reflektiert, so ist es nicht mehr produktiv, es kommen dann nur die Resultate der Produktion ins Bewußtsein. Das Produzieren selbst wird also überhaupt nicht bewußt, bleibt ganz im Unbewußten. Nur dem Philosophen gelingt es, in intellektueller Anschauung das Produzieren ans Licht zu ziehen. — Das Ich steht also jetzt auf dem Standpunkt des gemeinen Menschenverstandes, dem die Gegenstände einfach gegeben sind, der sie auch nicht von seinen Vorstellungen unterscheidet, sondern in der Anschauung den Gegenstand selbst zu erfassen glaubt, für den Gegenstand und Vorstellung identisch sind. Und in diesem letzteren Punkt muß ihm der Transzendentalphilosoph recht geben. Denn noch seinen Resultaten ist der Gegenstand weiter nichts als das Resultat unseres eigenen, geistigen Produzierens. Und wenn wir den Gegenstand anschauen, so schauen wir unser eigenes Produzieren an. Gegenstand und Vorstellung sind also nicht getrennt, sondern dasselbe. Die Transzendentalphilosophie, welche als höchster Idealismus erscheint, ist also hier in ihren Resultaten mit dem größten Realismus einig. Nur daß der Gegenstand das Produkt unserer eigenen Tätigkeit ist, das kann der gemeine Menschenverstand nicht sehen; das sieht nur der Philosoph, der in der intellektuellen Anschauung das Mittel besitzt, dem Mechanismus der Produktion zuzuschauen. Der Gegenstand oder besser das Gegenstandsbewußtsein entsteht also bei Schelling nicht so, daß ein Material im Bewußtsein durch formale Tätigkeit des Geistes bearbeitet wird.

¹⁾ Daher auch die mannigfachen Erläuterungen von Verhältnissen in der Entwicklung des Ich durch Beispiele aus der Kunst, vergl. III, 430, 471, 509, 510, 595.

Sondern die Tätigkeit, durch welche dieses Bewußtsein zustande kommt, erzeugt Materie und Form zugleich, sie läßt den Gegenstand sofort als Ganzes vor uns hintreten. So ist also bei Schelling die Vereinigung von Materie und Form das Primäre, während sie bei Kant das Sekundäre ist.

Um weiter zu kommen, müssen wir uns daran erinnern, daß es dem Ich ja darum zu tun ist, sein Wesen ganz und gar zu durchschauen. Es muß also jetzt darnach streben, in den Mechanismus des produktiven Anschauens einzudringen. Zu dem Zweck muß es die Produkte jener Tätigkeit als etwas Selbständiges anerkennen, das von ihm unabhängig ist. Dadurch trennt es sein Handeln, wodurch der Gegenstand entstanden ist, vom Gegenstand; es trennt die Regel, nach der der Gegenstand konstruiert ist, von der Konstruktion. Die Regel aber, nach der der Gegenstand konstruiert ist, ist nach Schellings Definition nichts anderes als der Begriff des Gegenstands. Es entsteht also durch jene Handlung der Trennung der Begriff im Unterschied vom Gegenstand. Diese Handlung nennt Schelling empirische Abstraktion, weil das Ich in ihr vom empirischen Objekt abstrahiert. Damit aber das Ich von einem empirischen Objekt abstrahieren kann, ist notwendig, daß es „vom Objekt überhaupt“ abstrahieren kann. Dieses Abstraktionsvermögen heißt transzendentale Abstraktion. Es werden dadurch die Regeln, nach denen jedes Objekt konstruiert wird, von den Objekten abgesondert. Diese Regeln sind die Kategorien, und zwar zunächst die Kategorien der Relation, aus denen Schelling die übrigen ableitet. Sie erscheinen nun auf dem gegenwärtigen Standpunkt als reine Begriffe des Ich, zunächst ohne irgendwelche Beziehung zu den angehauften Objekten. Sie sind, wie Schelling sich ausdrückt, „logische“ Begriffe, nicht „reelle“ Begriffe oder wirkliche „Anschauungsformen“, d. h. Gesetze der produktiven Anschauung. Wenn das Ich jetzt von diesem Standpunkt aus das Gegenstandsbewußtsein analysiert, so erscheint es ihm so, als entstünde dies durch die Bearbeitung eines gegebenen Materials durch diese rein logischen Begriffe. Es kommt also so der Standpunkt Kants heraus.

Damit ist die eine Aufgabe gelöst. Die Vermögen der theoretischen Vernunft, Sinnlichkeit und Verstand, sind jetzt aus einer Wurzel abgeleitet worden. Die Erwartung Kants, daß Sinnlichkeit und Verstand „aus einer gemeinschaftlichen, aber uns unbekannten Wurzel entspringen“ (Kritik der reinen Vernunft [Reclam], S. 17), ist im System Schellings erfüllt worden. Es ist gezeigt worden, daß Sinnlichkeit und Verstand nicht ursprüngliche, selbständige Vermögen der theoretischen Vernunft sind. Man könnte höchstens sagen, daß sie verschiedene Ausdrückungen jener Tätigkeit der intellektuellen Anschauung seien. Genauer aber verhält sich die Sache so, daß man darauf kommt, die rezeptive Sinnlichkeit und den spontanen Verstand zu unterscheiden, wenn man vom Standpunkt der Reaktion an das Problem der Möglichkeit des Wissens herantritt und vom

fertigen Wissen ausgebt; nicht, wenn man den Mechanismus der Entstehung des Wissens verfolgt. Die Urträgigkeit aber, welche diesem Gegensatz zu Grunde liegt, ist ein höheres über Sinnlichkeit und Verstand. Sie vereinigt die Merkmale von Anschauen und Denken. Die Sinnlichkeit lieferte bei Kant das Material, der Verstand die Form.¹⁾ Die produktive Anschauung aber liefert sowohl die Form als die Materie und zwar beides zu gleicher Zeit. In der produktiven Anschauung entstehen Begriff und Objekt „ungetrennt und zugleich“ (III, 528). Die Trennung von Materie und Form ist erst eine spätere Stufe der Entwicklung des Geistes.

Der theoretischen Vernunft steht bei Kant gegenüber die praktische Vernunft. Die Vernunft verhält sich theoretisch, sofern sie erkennt gemäß den Gesetzen des Verstandes, den Kategorien, praktisch, sofern sie erkennt gemäß dem Sittengesetz des kategorischen Imperativs. Dieses Gesetz gibt sich die praktische Vernunft selbst. Ihr Wesen besteht also darin, daß sie autonom ist. In dem Gebiet, das sie beherrscht, gilt nur das Gesetz, das sie selbst gegeben hat. Die theoretische Vernunft kann zwar allgemeine Regeln, wie sie sich in den Grundzügen der Erfahrung aussprechen, der Natur vorschreiben, aber in Bezug auf die besonderen Gesetze der Erscheinungen ist sie an die Natur gebunden, weil ihr immer ein Mannigfaltiges der Anschauung gegeben sein muß. Sie ist also im wesentlichen nicht autonom, sondern heteronom. Autonomie und Heteronomie sind also die Gegensätze, welche den Unterschied zwischen praktischer und theoretischer Vernunft bestimmen. Nun haben wir schon gesehen, daß das Ich bei Schelling durchaus autonom verfährt, denn sein Wesen besteht im Selbstanschauen aus eigenem Antrieb, und durch dieses Selbstanschauen wird alles gesetzt, was überhaupt für das Ich sein kann. Ein Unterschied von Autonomie und Heteronomie kann also im Ich gar nicht bestehen. Deshalb sagt Schelling: „Es ist die Autonomie, welche insgemein nur an die Spitze der praktischen Philosophie gestellt wird und welche zum Prinzip der ganzen Philosophie erweitert in ihrer Ausführung transzentaler Idealismus wird“ (III, 535). Das war ja auch schon das Entscheidende bei Fichte gewesen, daß er das Prinzip der Autonomie auch an die Spitze der theoretischen Philosophie gestellt hatte. Wie Windelband sagt (Gesch. d. neueren Philosophie,¹⁾ Bd. 2, S. 217), beruht Fichtes Entfernung von Kant hauptsächlich darin, daß er die menschliche Vernunft überall zur Weltvernunft erweiterte, während Kant das nur auf dem Gebiete der praktischen Philosophie getan

¹⁾ Auch für die Synthesis in Raum und Zeit ist Verständeshandlung notwendig, vergl.: „So ist die bloße Form der äußeren sinnlichen Anschauung, der Raum, noch gar keine Erkenntnis; er gibt nur das Mannigfaltige der Anschauung a priori zu einer möglichen Erkenntnis. Um aber irgend etwas im Raum zu erkennen, z. B. eine Linie, muß ich sie ziehen, und also eine bestimmte Verbindung des Mannigfaltigen synthetisch zustände bringen“ (Kr. d. r. V., S. 663).

hatte. Denn bei Kant hat das Sittengesetz für alle vernünftigen Wesen Geltung. In diesem Punkt ist also die menschliche Vernunft weltgesetzgebend. Bei Fichte und Schelling wird sie es auch auf theoretischem Gebiet, da sie nicht mehr an Affektionen von außen gebunden ist. Auch hier ist somit eine Hoffnung Kants erfüllt, nämlich „es dient bis zur Einheit des ganzen, reinen Vernunftvermögens (des theoretischen sowohl als des praktischen) bringen und alles aus einem Prinzip ableiten zu können; welches das unvermeidliche Bedürfnis der menschlichen Vernunft ist, die nur in einer vollständigen systematischen Einheit ihrer Erkenntnis völlige Zufriedenheit findet“ (*Kritik der praktischen Vernunft* [Reclam], S. 110). Auf uns macht die nachkantische Spekulation den Eindruck, als ob sie sich von dem Begründer der kritischen Philosophie mit Riesenschritten entfernte. Aber wenn wir solchen Zusammenhängen nachgehen, wie sie in den letzten Worten hervortreten, so verstehen wir es doch auch, daß sich jene Spekulation als eine organische Weiterentwicklung Kants fühlte.

§ 4.

Das Prinzip der Schelling'schen Philosophie.

Das Prinzip der Schelling'schen Philosophie ist zwar schon im Vorhergehenden hervorgetreten. Wir wollen ihm aber noch eine zusammenhängende Betrachtung widmen, weil dadurch auf das Einheitsstreben des Philosophen ein neues Licht fallen wird und auch interessante Beziehungen zu dem späteren Schelling sich zeigen werden.

Im allgemeinen steht Schelling im „System des transzendentalen Idealismus“ noch auf dem Boden der Fichteschen Wissenschaftslehre. Er will darin im wesentlichen nur eine Anwendung ihrer Prinzipien auf alle Gebiete des Wissens geben. Es tritt das schon hervor in der Bestimmung der Aufgabe, die wir eben kennen gelernt haben. Die Wissenschaftslehre¹⁾ will nun gar nichts voraussetzen, vielmehr den Anfang alles Wissens bilden. Sie muß also auch ihren Ausgangspunkt so wählen, daß in diesem gar nichts vorausgesetzt wird. Einen solchen Ausgangspunkt findet die Wissenschaftslehre in dem Satz „Ich bin“. Dieser Satz drückt etwas unmittelbar Gewisses aus, nämlich das Bewußtsein meiner selbst. Er unterscheidet sich aber auch sonst wesentlich von anderen Sätzen unseres Wissens: er kann nämlich nicht einfach einem anderen Menschen mitgeteilt werden. Der andere kann nicht etwa dadurch von seiner Wahrheit überzeugt werden, daß man einen Beweis von ihm zu geben ver sucht. Wer vielmehr die Wahrheit des Satzes einsehen will, muß tätig sein. Er muß die Handlung des Selbstbewußtwerdens tatsächlich vollziehen. Deshalb beginnt für Fichte die Philosophie nicht mit einer Tatsache.

¹⁾ Vergl. zum Folgenden: Fichtes Einleitungen in die Wissenschaftslehre.

jondern einer Tathandlung. Diese Tathandlung des Bewußtwerdens unserer selbst ist schließlich unerklärbar. Wir müssen sie als etwas hinnehmen, was für uns ein für allemal besteht. Die einzige Aufgabe der Wissenschaftslehre besteht nun darin, abzuleiten und zu entdecken, was alles notwendig ist, um diesen Akt des Selbstbewußtseins zustande zu bringen. Die Wissenschaftslehre fragt: Welche Bedingungen müssen erfüllt sein, damit Selbstbewußtsein möglich ist? gemeint ist dabei nicht mein Selbstbewußtsein, sofern ich dieses bestimmte Individuum bin, sondern mein Selbstbewußtsein, sofern ich mich dabei erkenne als Glied eines geistigen Zusammenhangs, der überindividuell ist. Die Methode der Wissenschaftslehre ist somit teleologisch und der Kantischen Methode verwandt. Teleologisch ist sie, weil sie die Notwendigkeit einer Handlung der Intelligenz dadurch nachweist, daß sie sie als Mittel nachweist zur Erreichung eines Zwecks, nämlich des Selbstbewußtseins. Sie ist ferner der Kantischen Methode verwandt. Kant ging so vor, daß er die Bedingungen der Erfahrung, wie sie in „gedruckten Büchern“ (Cohen) vorlag, untersuchte. Diese Erfahrung ist wirklich: Welches sind die Bedingungen, unter denen sie wirklich sein kann? Fichte sagt: Das Selbstbewußtsein ist eine Tatsache. Welches sind die Bedingungen, unter denen sie wirklich ist? Die Handlungen, die die Wissenschaftslehre deduziert, sind notwendig, so gewiß das Selbstbewußtsein wirklich ist. Jene Handlung des Selbstbewußtseins ist die „Urhandlung“ (Windelband), aus der alle anderen deduziert werden müssen. Deduzieren aber heißt, wie gesagt, nicht ableiten der Art, daß die Urhandlung der Grund, die anderen die Folgen wären, die aus ihr hervorgehen entweder nach logischer Gesetzmäßigkeit, wie bei Spinoza alles aus dem Wesen der Substanz folgt, oder nach dem Verhältnis der Kausalität, wie die Anziehungskraft der Erde die Bewegung des losgelassenen Steines verursacht. Die Verbindung ist nicht die von Grund und Folge oder von Ursache und Wirkung, sondern die von Zweck und Mittel. Notwendige Handlungen der Intelligenz deduzieren heißt sie nachweisen als Mittel, ohne welche die Handlung des Selbstbewußtseins nicht zustande kommen kann. In diesem Sinn ist dann auch die Forderung zu verstehen, daß die Lehren Kants aus einem Prinzip abgeleitet werden sollen. Dieses Prinzip ist nicht ein Prinzip der Ursache, sondern ein Prinzip des Zwecks. Die Handlung des Selbstbewußtseins steht also nicht am Anfang der Philosophie, sondern am Ende. Das Bild, das die Philosophie zeichnet, ist die Entwicklung des Selbstbewußtseins. Deshalb kann Fichte die Wissenschaftslehre eine pragmatische Geschichte des Selbstbewußtseins nennen. Die Nachforschung nach den Bedingungen des Selbstbewußtseins ergibt für Fichte die drei Grundsätze seiner Lehre und mit diesen die Kategorien der Relation. Es ergibt sich ferner, daß eine geistige Tätigkeit vorhanden sein muß, die ihre eigenen Produkte anschaut, aber der Art, daß sie diese Produkte nicht als ihre Produkte anerkennen darf. Deshalb muß

diese produktive Tätigkeit eine bewußtlose sein. Diese Tätigkeiten nennen Wichte ein ursprüngliches Vorstellen. Da aber das Ich nichts ist als Selbstbewußtsein, so muß es sich jede seiner Tätigkeiten zum Bewußtsein bringen. Dies geschieht durch eine neue Tätigkeit, die wieder ins Bewußtsein erhoben werden muß u. s. f. Die pragmatische Geschichte des Selbstbewußtseins ist also die Darstellung, wie das Ich von einer Stufe der Selbstanachahnung zur höheren sich erhebt. Zu diesen Selbstanachahnungen gehört u. a. die Vorstellung äußerer Dinge. Die Vorstellung einer Außenwelt ist damit ebenfalls abgeleitet als Mittel zur Konstituierung des Selbstbewußtseins. Über haupt ist alles, was ist, nur zu begreifen als Mittel zum Selbstbewußtsein.

Dieselben Bestimmungen treffen wir auch bei Schelling. Wir haben ja schon gesehen, daß das „System des transzentalen Idealismus“ den „faktischen“ Beweis der Idealität alles Wissens liefern will. Auch hier finden wir als Ausgangspunkt den Satz: Ich bin. Schelling ist überzeugt, daß der Grundbegriff, von dem die Philosophie ausgeht, nur ein er sein kann. In der Schrift „Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt“ begründet er das damit, daß er sagt, verschiedene Grundsätze würden verschiedene Wissenschaften begründen — ein Beweis, der sich im Kreise herumdreht; denn daß verschiedene Grundsätze verschiedene Wissenschaften, ein Grundsatz eine Wissenschaft begründen kann, ist zu beweisen. Im System des transzentalen Idealismus findet sich derselbe Gedankengang (III, 354). Ferner haben wir schon gesehen, daß der transzentrale Idealismus alles Wissen aus der Urhandlung der Vernunft, die im Akt des Selbstbewußtseins gefunden wird, ableiten soll. Und wir können hinzufügen, daß dieses Ableiten ebenso verstanden ist, wie Fichte es versteht. Das Selbstbewußtsein ist der Zweck, um dessen willen alles da sein muß, was für das Ich da ist. So sagt Schelling: „Der ganze Gegenstand unserer Untersuchung ist nur die Erklärung des Selbstbewußtseins. Alle Handlungen des Ich, die wir bisher abgeleitet haben oder ferner ableiten werden, sind nur Mittelglieder, durch welche hindurch unser Objekt zum Selbstbewußtsein gelangt“ (III, 455).

Zudem Fichte und Schelling die Aufgabe der Philosophie dahin formulieren, daß die Möglichkeit des Wissens allein aus der Vernunft zu erklären sei, machen sie den Übergang zum Idealismus. Sie verlangen damit eine Einheit von Denken und Sein; das Sein soll nichts vom Denken verschiedenes, sondern eins und dasselbe mit ihm sein. Sie verlangen also, wie auch schon oben ausgeführt, die Überwindung des kantischen Dualismus vom Ding an sich und exkennendem Subjekt. Wenn sie, um zu diesem Ziel zu gelangen, von einer geistigen Handlung ausgehen, so muß in dieser schon ein Sein enthalten sein. Und so läßt sich auch Schelling bei der Deduktion seines Prinzips von dem Gedanken leiten, daß es eine Einheit

von Denken und Sein darstellen muß. Die Deduktion hat den Punkt zu suchen, wo diese Einheit unmittelbar einleuchtend ist. Nach Kant müssen sinner Sätze, die einen neuen Erwerb an Wissen darstellen wollen, synthetische Sätze sein, d. h. solche, die durch das Prädikat eine neue Bestimmung zu dem Begriff des Subjekts hinzubringen. Solche Sätze können durch reines Denken nicht erhalten werden, sondern nur durch Synthesis von Anschauungen durch das Denken. Durch reines Denken, durch bloße Bearbeitung der Begriffe gelangt man zu analytischen Sätzen, die nichts Neues aussagen. Dafür haben sie aber den Vorzug, daß sie unter allen Umständen richtig sind. Wendet Schelling das auf sein Prinzip an, so kommt er zu dem Ergebnis, daß der Satz, der das Prinzip ausdrückt, zugleich analytisch und synthetisch sein muß, daß er eine Einheit von analytisch und synthetisch darstellen müsse. Analytisch muß er sein, weil er unbedingt gewiß sein muß. Aber es soll sich auch nicht um eine bloße Begriffszergliederung handeln oder, wie Schelling sagt, es soll nicht das Denken mit dem Denken verglichen werden, was soviel heißen soll als: die Vernunfttätigkeit, durch die der Begriff des Subjekts gesetzt wird, soll verglichen werden mit der Vernunfttätigkeit, durch die der Begriff des Prädikats entsteht. Sondern es soll ja zugleich mit diesem Satz ein Sein gegeben und erkannt werden. Der Satz, der das Prinzip ausdrückt, muß also analytisch und synthetisch zugleich sein. Das Prinzip selbst muß eine Einheit von Denken und Sein darstellen. Es muß also in ihm „das Objekt und sein Begriff, der Gegenstand und seine Vorstellung ursprünglich schlechterdings und ohne alle Vermittelung eins sein“ (III, 364). Daß aber das Denken und der Gegenstand, auf den es sich bezieht, eins sind, das kann man sich nur so vorstellen, daß das Denken, indem es den Gegenstand denkt, ihn zugleich produziert. Das Prinzip der Philosophie muß also ein produzierendes Denken oder Anschauen sein; es muß eine Einheit von Produzierendem und Produziertem, von Anschauendem und Angeschautem darstellen. Alle diese Prädikate kommen nun dem Selbstbewußtsein zu. Ja, dieses kann gar nicht anders definiert werden als durch diese Prädikate (III, 366, 368). Also haben wir im Selbstbewußtsein das gesuchte Prinzip gefunden. Wenn nun auch im Selbstbewußtsein die Einheit der bezeichneten Gegensätze verwirklicht ist, so verschwinden diese doch nicht. Im Akt des Selbstbewußtseins ist das Ich, welches anschaut, vom Ich, welches angeschaut wird, sehr wohl zu unterscheiden, wenn auch beide zugleich als identisch anerkannt werden. Wir haben es also nicht mit dem zu tun, was man gern eine coincidentia oppositorum nennt. Wir können die Verhältnisse hier vielleicht vergleichen mit der Bestimmung in Jakob Böhmes Theosophie, die das Böse in die Natur Gottes, sofern er noch Gottheit ist, hineinverlegt. Das Gute und das Böse bilden eine Einheit in Gott. Aber ihr Gegensatz verschwindet nicht, ja, er ist für Böhme so wichtig, daß

er sagt, das Gute könne nicht in Erscheinung treten, es sei denn auch das Böse.

Aus diesem einheitlichen Prinzip soll nun die ganze Philosophie entwickelt werden. Methode und Hauptergebnisse dieser Entwicklung sind dieselben wie bei Fichte. Es lassen sich jedoch im System des transzendentalen Idealismus Unterschiede gegenüber Fichte feststellen, die ein Streben nach umfassender Totalität zeigen, als sie mit dem Fichteschen absoluten Ich geliefert werden kann. Schelling betritt damit schon die Schwelle zum Identitätsystem. Auno Fücher behandelt ja auch das „System des transzendentalen Idealismus“ als ersten Abschnitt der Identitätsphilosophie, und das wohl mit Recht.

Es ist zunächst folgender Punkt, der darauf hinweist: Auno Fücher macht darauf aufmerksam, daß das Identitätsystem Schellings sich in seiner Fichteschen Periode schon dadurch vorbereite, daß die Naturphilosophie immer mehr zu einem selbständigen, der Transzentalphilosophie gleichwertigen Teil der Philosophie wird. Bei Fichte war die Natur ja nur gesetzt für das erkennende und handelnde Ich. Die Anschauung einer äußeren Natur war nur eine Stufe in der Entwicklung des Selbstbewußtseins. Und da das Selbstbewußtsein in seiner höchsten Potenz sich im sittlichen Handeln ausprägt, so ist die ganze objektive Welt nur deshalb da, damit ich sittlich handeln kann. Die Natur ist nur die „Materie für unser Wollen.“ Indem Schelling die Naturphilosophie ausbaute, entfernte er sich mehr und mehr von diesem Standpunkt. Er faßt die Natur als ein selbständiges Ganze, das aus sich selbst und für sich selbst verstanden werden will, und nicht nur als Mittel des sittlichen Willens. Der Mensch wird eingereiht in die Entwicklung dieses Ganzen und erscheint als der höchste Gipfel desselben, indem in ihm sich das innerste Wesen der Natur am deutlichsten offenbart. Dieses innerste Wesen der Natur ist selbst ein Geistiges. Die Entwicklung der Natur wird gedacht als der Weg dieses Geistigen zur Selbstanschauung, die dann in der menschlichen Vernunft erreicht wird. Im „System des transzendentalen Idealismus“ haben wir zunächst die Fichtesche Bestimmung. Denn es wird ja, wie wir gesehen haben, betont, daß das ganze System nur den Zweck hat, die Möglichkeit des Selbstbewußtseins zu erklären. Die Natur muß also erscheinen als Mittel zu diesem Zweck. Aber da dem transzendentalen Idealismus die Hauptentwicklung der Naturphilosophie vorausgegangen ist, so kann das nicht ohne Einwirkung auf ihn bleiben. Das äußert sich zunächst darin, daß das System des transzendentalen Idealismus nur als die „eine Grundwissenschaft“ im gesamten System der Philosophie bezeichnet wird (III, 342). Es erschöpft nicht den ganzen Gegenstand der Philosophie, sondern bedarf der Ergänzung durch die Naturphilosophie. Während die Transzentalphilosophie vom Subjektiven ausgeht und von hier aus das Objektive erklären will, geht die Naturphilosophie vom Objektiven aus und fragt „wie ein Subjektives hinzukomme, das mit ihm übereinstimmt“ (III, 340).

Er betont ausdrücklich, daß die Natur das Recht habe, als etwas Selbstständiges angesehen zu werden; denn „im Begriff der Natur liegt es nicht, daß auch ein Intelligentes sei, was sie vorstelle“ (III, 340). Es wird auch der Parallelismus zwischen Naturphilosophie und Transzentalphilosophie bestimmt hervorgehoben. Die notwendige Tendenz aller Naturwissenschaft, heißt es, ist, von der Natur aus das Intelligente zu kommen. Die Naturphilosophie ergibt, daß das Wesen der Natur ein geistiges ist, und daß die Naturentwicklung nichts anderes ist als das Streben jenes Geistigen, zu sich selbst zu kommen, sich selbst anzuschauen. Dieses Ziel erreicht die Natur im Menschen, dem das Vermögen des Selbstbewußtseins in intellektueller Anschauung gegeben ist. Dadurch wird offenbar, „daß die Natur ursprünglich identisch ist mit dem, was in uns als Intelligentes und Bewußtes erkannt wird“ (III, 341). Wenn aber das Intelligente auch als Prinzip der selbstständig gemachten Natur gefaßt wird, so ist damit eine umfassendere Totalität gesetzt als mit dem Fichteschen subjektiven Ich. Noch an anderen Stellen wird auf diese Identität der Natur und des Intelligenten hingewiesen. Sehr deutlich an der Stelle, wo die Materie als notwendige Anschauung der Intelligenz deduziert wird. Die Naturphilosophie hat gezeigt, daß die Materie das Produkt aus drei Kräften ist. Die Transzentalphilosophie zeigt, daß die Vorstellung der Materie zurückzuführen sei auf drei geistige Tätigkeiten, die in demselben Verhältnis zueinander stehen wie jene drei Kräfte. Diesen drei Kräften entsprechen die drei Dimensionen der Materie und die drei Stufen des organischen Naturgeschchens. Man muß daraus schließen, daß hier immer dieselbe Triplizität auftritt, die sich uns nur in verschiedenen Formen darstellt.

Ein zweiter Punkt ist folgender: Wir haben gesehen (§ 3), daß im Akt des Selbstbewußtseins eine absolute Synthesis enthalten ist, weil hier zwei an sich unendliche Tätigkeiten zu einer dritten zusammengefaßt werden. Daraus ergab sich, daß die Philosophie, welche den Inhalt jenes Aktes darzustellen hat, ihn in eine Reihe von Einzelakten zerlegen muß, die die Entwicklung jenes einen Aktes darstellen. Da der erste Akt ein absoluter, überzeitlicher ist, so muß sich jene Entwicklung als eine der Zeit nach unendliche darstellen. Durch diese überzeitliche Synthesis von geistigen Tätigkeiten ist aber die Welt mit allen ihren Bestimmungen gesetzt; damit auch alles, was in mein individuelles Bewußtsein als Teil dieser Welt kommt. Da diese Synthesis außer aller Zeit ist, so ist sie alles, was ist, was war und was sein wird. Alles, was ist, was war und was sein wird, muß geschehen nach dem Gesetze, nach dem diese Synthesis zustande kommt. Wir sehen, wie stark diese Gedanken dem Spinozismus ähnlich sehen. Fichte war derartiges noch ganz fremd. Welche tiefer gehenden Wirkungen diese Bestimmungen aber im System des transzentalen Idealismus noch haben, wird der folgende Paragraph zeigen.

Endlich kommt noch ein Drittes in Betracht. Der Ausgangspunkt der Transzendentalphilosophie ist das Selbstbewußtsein, der Akt, „an den für uns alles geknüpft ist“ (III, 355). Dieser Akt ist das einzige, was wir gewiß wissen. Das Ich besteht in diesem Akt. Ob das Ich jenseits dieses Aktes etwas sei, oder was es etwa jenseits des Selbstbewußtseins sei, kann gar nicht gefragt werden (III, 366). Und diese Frage hat auch nach den dargelegten Prinzipien gar keinen Sinn. Denn mit dem Worte Ich wird eben nichts anderes bezeichnet als jenes Sichselbsterkennen des Geistes, das nicht weiter erklärbar ist, das aber besteht, und das wir als das lebte für uns hinnehmen müssen. Trotzdem scheint Schelling sich nicht mit diesem Ausgangspunkt zufrieden gegeben zu haben. Wir lesen z. B. folgendes: „Jenseits des Selbstbewußtseins ist das Ich bloße Objektivität und eben deshalb das ursprünglich Nichtobjektive. Erst durch den Akt des Selbstbewußtseins kommt Objektivität hinzu“ (III, 390). Es ist also hier von einem Ich jenseits des Bewußtseins die Rede, während einige Seiten vorher deutlich gesagt ist: „Der Begriff des Ich kommt durch den Akt des Selbstbewußtseins zustande; außer diesem Akt ist das Ich nichts, seine ganze Realität beruht auf diesem Akt, und es ist jetzt nichts als dieser Akt“ (III, 366). Und in dem Abschnitt „Allgemeine Deduktion des transzendentalen Idealismus“ ist davon die Rede, daß das Ich „ursprünglich“ nicht Objekt sei (III, 380). Schelling scheint sich also hier ein geistiges Prinzip vorgestellt zu haben, das vor dem Selbstbewußtsein besteht und im Akt des Selbstbewußtseins sich erkennt. Deutlicher tritt diese Auffassung am Ende des Systems hervor an der Stelle, wo das System wieder in seinen Ausgangspunkt zurückkehren soll. Schelling kommt dort zu einem Prinzip, das die freien Handlungen der Menschen und die objektive Notwendigkeit in Harmonie setzen soll der Art, daß durch die freien Handlungen die Idee der Menschheit, „die weltbürgerliche Verfassung“ erreicht werden kann. Dieses Prinzip kann das nur leisten, wenn es in sich schon eine Harmonie von Freiheit und Notwendigkeit einschließt, eine absolute Vereinigung von Freiheit und Notwendigkeit ist. Wenn dieses Prinzip sich in der Welt auswirkt, so kann diese Auswirkung die Harmonie nicht stören. Dieses Prinzip muß gemeinschaftliche Quelle aller Intelligenzen und Freien sein. Es ist weder Subjekt noch Objekt, noch auch beides zugleich, sondern „die absolute Identität, in der gar keine Doppelheit ist und deswegen, weil die Bedingung alles Bewußten Doppelheit ist, niemals zum Bewußtsein kommen kann. Dieses ewig Unbewußte, was gleichsam die ewige Sonne im Reich der Geister durch sein eignes, ungetrübtes Licht sich verbirgt. ist zugleich dasselbe für alle Intelligenzen, die unsichtbare Wurzel, von der alle Intelligenzen nur die Potenzen sind“ (III, 600). In diesen Bestimmungen liegt eine deutliche Analogie zu dem, was später Schelling die absolute Vernunft, die Indifferenz von Subjekt und Objekt, die Identität der Identität genannt hat. Denn es ist

in diesem Prinzip keine Doplizität, sondern reine Identität, „in welcher sich nichts unterscheiden läßt“ (III, 602), also, wie Hegel sagte, die Nacht, in der alle Rühe schwarz sind. Es ist somit etwas Höheres als der Akt des Selbstbewußtseins, der zwar auch eine Identität darstellt, in der aber die Doplizität sich unterscheiden läßt. Schelling war ja später selbst der Meinung, daß er in allen seinen philosophischen Veröffentlichungen von jeher nichts anderes dargestellt habe als das System, das er als objektiven oder absoluten Idealismus bezeichnete, daß er es in Naturphilosophie und Transzentalphilosophie immer nur von entgegengesetzten Richtungen dargestellt habe (IV, 108). Und hier haben wir wohl einen Beleg dafür, daß Schelling mit dieser Meinung nicht so ganz unrecht gehabt hat.edenfalls geht er mit diesen Bestimmungen weit über die Wissenschaftslehre hinaus. Er gebraucht eine Reihe von Ausdrücken, die immer wieder die ursprüngliche Einheit des Prinzips bezeichnen sollen: die absolute Identität, das absolut Identische, das Absolute (III, 600), Gott (III, 602), das An sich (III, 610), das Urselbst (III, 615). Er schließt alle Prädikate von ihm aus, auch die des Intelligenzen (III, 600). Denn jedes Prädikat würde eine Einschränkung und einen Gegensatz bedeuten. Das Identische ist aber „das absolut Einfache“ (III, 600). Das Identische ist an sich weder Subjekt noch Objekt (III, 625). Und auch die absolute Vernunft des Identitätsystems verhält sich völlig indifferent gegen Subjekt und Objekt (IV, 115). Dieses Identische ersaßt der Philosoph in intellektueller Anschauung. In den Briefen über Dogmatismus und Kritizismus beschreibt Schelling diese Art des Erkennens mit den Worten: „Uns allen nämlich wohnt ein geheimes, wunderbares Vermögen bei, uns aus dem Wechsel der Zeit in unser Innerstes, von allem, was von außen hinzukam, entkleidetes Selbst zurückzuziehen, und da unter der Form der Unwandelbarkeit das Ewige in uns anzuschauen“ (I, 318). Auch hier schon wird das Prinzip als ein Ewiges, Unwandelbares gefaßt. Dieses Prinzip ist kein Werden, kein Entwickeln wie das Ich (III, 383), sondern reines, identisches, unwandelbares Sein. Der heraklitische Gedanke des Werdens im Fichteschen Ich ist dem eleatischen des Seins gewichen. Schelling ist in dieser Umbildung oder, wenn man will, Erweiterung der ursprünglichen, Fichteschen Lehre ein Vorläufer von Fichte selbst. Für diesen war in seiner Berliner Zeit nicht mehr das handelnde Ich das Höchste. Über das Ich, das er dann lieber das Wissen nannte, stellte er ein höheres Prinzip, das er Gott nannte. Gott aber ist nicht mehr ein Handeln, sondern ein Sein. Das Höchste für den Menschen ist nicht mehr die sittliche Betätigung, sondern die beischauliche Verehrung Gottes. Schelling muß nun allerdings den Zusammenhang mit dem ursprünglich Fichteschen Standpunkt wahren. Deshalb heißt es: „Im Akt des Selbstbewußtseins trennt sich jenes Identische zuerst“ (III, 631). Durch diese Trennung wird die Entwicklung der Welt möglich. Wo aber im Absoluten der Grund der

Zrennung liegt, das wird nicht gesagt. Es ist dies das Problem des Übergangs des Endlichen aus dem Unendlichen, das er später nur durch den mystischen Gedanken des Abfalls lösen konnte.

§ 5.

Das Problem der Freiheit.

Wir behandeln das Problem der menschlichen Freiheit nicht wegen der interessanten Lösung, die Schelling gibt, sondern weil wir dadurch zeigen wollen, wie stark der Gedanke der Einheit alles Seins und Gebegehens bei Schelling wirkt.

Das Problem der Freiheit ist ja ein sehr altes Problem. Angedeutet zuerst wohl bei Sokrates, hat es das menschliche Denken bis in die neueste Zeit beschäftigt und tut es noch, in erster Linie nicht wegen des spekulativen Interesses als vielmehr wegen der ethischen und rechtlichen Fragen, die damit zusammenhängen. Durch Kant war das Problem an der Wende des 18. und 19. Jahrhunderts wieder in den Mittelpunkt der Erörterungen gerückt worden. Er hatte die Autonomie des sittlichen Handelns an die Spitze der praktischen Philosophie gestellt. Damit aber der Mensch sittlich sein konnte, mußte er frei sein. Der Konflikt mit seiner Lehre, nach der in der Natur durchgängig das Gesetz der Kausalität gilt, konnte natürlich nicht ausbleiben. Und so mußte er sich ausführlich mit dem Problem beschäftigen. Seine Untersuchungen gipfeln in dem Ergebnis, daß der Mensch als Sinnensubjekt zwar dem Gesetz der Kausalität unterworfen sei, daß ihm aber in seinem intelligiblen Sein, seinem intelligiblen Charakter doch Freiheit zukommen könne, d. h. ein „Vermögen, einen Zustand von Selbst anzustangen, deren Kausalität also nicht nach dem Naturgesetze wiederum unter einer anderen Ursache steht, welche sie der Zeit nach bestimmte“ (Kritik der reinen Vernunft [Reclam], S. 128); daß ferner diese intelligible Freiheit ein Postulat der praktischen Vernunft sei, da ohne sie der Mensch nicht sittlich sein kann. Mit der Kritik an Kant erwachte auch die Gegnerlichkeit gegen seine Freiheitslehre. Spinoza war es, der diesen Gegnern Kants als Führer diente. Dieser Philosoph ist ja wohl noch der Typus desjenigen Metaphysikers, für den die Welt ein in sich geschlossenes Ganze ist, das nach „ewigen, ehernen Gesetzen seines Daseins Kreise vollendet“. Er mußte als Ideal derjenigen erscheinen, die solche Gedanken hegten. War er doch der, der mathematische Gewissheit zu versprechen schien, der more geometrico vorging vom Axiom zum Lehrsatz und Beweis. Sein Werk ist ebenso starr wie die Welt, die es behandelt. Unter dem Namen Dogmatismus war seine Philosophie damals verbreitet. Und mit dem Dogmatismus hat sich ja Schelling in seiner schönen und begeisterten Schrift: Briefe über Dogmatismus und Kritizismus ausführlich beschäftigt. In der Identitätsphilosophie hat er sich mit Form und Inhalt der Philosophie ihm am meisten genähert (IV, 113).

Wenn ein Metaphysiker zu einem einzigen, allumfassenden Weltprinzip aufsteigt, so müssen wir erwarten, daß bei ihm die menschliche Willensfreiheit keinen Platz mehr hat. Denn wenn er ein solches Prinzip aufstellt, so tut er es, um den Ablauf des Weltgeschehens auf eine Ursache zurückzuführen zu können, wenigstens ihn als ein Ganzes zu verstehen. Er kann den Menschen dann auch nur als Teil, seine Handlungen als Auswirkungen jenes Prinzips betrachten. Allerdings ist dazu nötig, daß er in dieses Prinzip ein immanentes Gesetz verlegt, das dann alle Auswirkungen des Prinzips in bestimmter Weise regelt. In den Anfängen des menschlichen Denkens geschieht das noch nicht. Bei Thales können wir noch nichts derartiges finden. Aber Anaximander fühlt es bereits und verleiht dem Ausdruck, wenn er sagt, daß alles, was entstanden ist, untergehen müsse als „Buße und Strafe für die Gerechtigkeit der Zeit“. Heraclit spricht es dann mit Bewußtsein aus, daß im Urprinzip, dem Υγεια zugleich der ιός, die waltende Vernunft sich entwickelt. Wenn man aber diesen ιός denkt, so ist alles, was geschieht, ihm unterworfen. Insbesondere gilt das dann von den menschlichen Handlungen.

Bei Schelling wird man eine begeisterte Verkündigung der menschlichen Freiheit erwarten. Sind doch seine Briefe über Dogmatismus und Kritizismus gerade veranlaßt durch den Gegensatz von Notwendigkeit und Freiheit, zwischen der Unterwerfung unter ein Naturgesetz und Handeln nach dem Gesetz, das sich der Mensch selbst gibt. Er sagt dort: „Der Kritizismus hat den eigentlichen Zweck, den Menschen frei zu machen.“ (I, 290). Die Hingabe an Gott, an die Substanz in ekstatischem Schauen, die Spinoza als das letzte und höchste für die menschliche Vernunft gepriesen hatte, ist ihm ein unerträgliches Prinzip. (8. Brief, Anfang). Für den Kritizisten ist ein solches Prinzip nicht zu gebrauchen. Auch im System des transzendentalen Idealismus ist gleich von Anfang an viel von Freiheit die Rede: „Anfang und Ende dieser Philosophie ist Freiheit“ (III, 376) und „es ist die Autonomie, . . . welche zum Prinzip der ganzen Philosophie erweitert, in ihrer Ausführung transzendentaler Idealismus ist“ (III, 535). Wir haben schon bemerkt, daß Schelling das mit Recht sagen kann. Denn da das absolute Ich sich selbst setzt, so gibt es sich auch selbst sein Gesetz. Es ist also völlig autonom, und deshalb kann Schelling sehr wohl sagen, daß er die Autonomie an die Spitze der ganzen Philosophie gestellt habe. Aber Spinoza könnte dasselbe sagen und sagt es (Ethik [Reclam] I. Teil, 17. Lehrsat, Zusatz 2). Ist seine Substanz *causa sui*, so setzt sie sich selbst und ist nur durch dieses Selbstsetzen. Es ist also nur ihr eigenes Gesetz, dem sie gehorcht. Aber es ist auch eben ihr Gesetz, dem sie gehorcht. Deshalb ist diese Freiheit, von der hier die Rede ist, zugleich eine Notwendigkeit. Denn wir haben es bei beiden Prädikaten mit dem Absoluten zu tun, also mit absoluter Freiheit und absoluter Notwendigkeit: „Absolute Freiheit aber ist identisch mit absoluter Notwendigkeit“ (III, 395). Wir haben also hier den

Gedanken, wonach die höchste Freiheit zugleich die höchste Notwendigkeit ist, derselbe Gedanke, der von Kant an die Spitze seiner Ethik gestellt worden war, daß der Mensch dann am freiesten ist, wenn er sich dem von ihm selbst gegebenen Sittengesetz unterwirft. Und zu gleich den Gedanken, wonach das Absolute gern als eine coincidentia oppositorum gedacht wird, der in der Spekulation der Münsterer und des Nikolaus von Aues eine so wichtige Rolle spielt. Die Freiheit also, welche hier gemeint ist, fällt außerhalb unserer Betrachtungen. Sie betrifft nicht die einzelnen Handlungen der Menschen. Sie verstößt auch nicht gegen den Gedanken des überall sich gesetzmäßig auswirkenden Prinzips; denn sie ist weiter nichts als der Ausdruck für dieses immanente Gesetz.

Der Akt des Selbstbewußtseins, in dem sich das absolute Ich fest, ist ein ewiges Werden. Er ist ein unbewußter, geistiger Vorgang, von dem der Akt des Selbstbewußtseins, mit dem die Philosophie beginnt, eine höhere Potenz ist (III, 395). Er ist zu denken als außerhalb aller Zeit und deshalb als ewig. Dieser absolute Akt des Selbstbewußtseins ist „alles, was ist, was war und was sein wird“ (III, 487). Er ist ein Prozeß, der dahin geht, den Gegensatz der reellen und ideellen Tätigkeit aufzuheben. Dieser Prozeß ist ein Produzieren. Und da er ein unendliches Produzieren ist, so ist auch das Produkt ein unendliches. Dieses Produkt ist das Universum. Es ist also alles, was im Universum geschieht, gesetzt und nach allen Seiten bestimmt durch jene überzeitliche, absolute Synthesis im Akt des Selbstbewußtseins. In jenem Akt des Selbstbewußtseins schaut das unendliche Ich sich selbst an. Also ist das Universum eine Selbstanschauung des absoluten, unendlichen Ich und dieses ist damit zur Intelligenz, d. h. zur unendlichen Intelligenz geworden. In der unendlichen Intelligenz sind die endlichen Intelligenzen enthalten. Die endliche Intelligenz unterscheidet sich von der unendlichen vor allem dadurch, daß sie nur einen Teil der Vorstellungen der unendlichen zu den ihren zählt, d. h. sie schaut nicht das ganze Universum an, sondern nur einen Teil. Ferner hat sie keine Anschauung des Universums, die intuitiv genannt werden könnte, sondern ihr erscheint die Welt ablaufend in der Zeitreihe und sie schaut nur einen begrenzten Abschnitt dieser Zeitreihe an. Die endliche Intelligenz ist also beschränkte unendliche Intelligenz. Endliche und unendliche Intelligenz sind nichts im Wesen verschiedenes; denn wenn man die Schranken der ersten wegnimmt, so gelangt man zur letzteren. „Werden alle Schranken der Individualität hinweggenommen, so bleibt nichts zurück als die absolute Intelligenz“ (III, 483). Deshalb muß die endliche Intelligenz mit ihren Vorstellungen ein für alle mal durch jene absolute Synthesis gesetzt sein, welche die Selbstanschauung der unendlichen Intelligenz bildet. Es ist also damit nicht nur bestimmt, in welchem Teil der Welt das Individuum sich vorfindet, sondern auch, in welchem Punkt der Zeitreihe es eindringt. Daher sagt Schelling: „Jene sukzessionsreihe, in welche dem Be-

wußtsein eingegriffen hat, ist nicht bestimmt durch dich, sofern du dieses Individuum bist, denn insofern bist du nicht das Produzierende, sondern gehörst selbst zum Produzierten. Eine Zukzeßionsreihe ist nur die Entwicklung einer absoluten Synthesis, mit der schon alles gezeigt ist, was geschieht und was geschehen wird. Daß du gerade diese bestimmte Zukzeßionsreihe vorstellst, ist notwendig, damit du diese bestimmte Intelligenz seist" (III, 181). Die Tatsache, daß die endliche Intelligenz die Welt vorstellt als ablaufend in der Zeit, nennt Schelling die zweite Beschränktheit der Intelligenz (III, 109, 110, 181, 502); zweite Beschränktheit deshalb nämlich, weil die Vorstellung des Universums in der absoluten Intelligenz auch schon eine Beschränktheit ist, da das Ich in diesem Zustand nicht mehr reine Tätigkeit, *actus purus* ist. Diese Beschränktheit heißt ursprüngliche oder erste Beschränktheit. „Was nun in dieser Reihe der zweiten Beschränktheit vorkommt, ist alles schon durch die erste gesetzt“ (III, 182). Es ist also damit ganz deutlich ausgesprochen, daß alles, was überhaupt in den Vorstellungskreis des Individuums treten kann, prädeterminiert ist durch die absolute Synthesis. Auf diesen Punkt wurde schon S. 23, 24 hingewiesen. Bei der Entwicklung des Freiheitsbegriffs wird er von Wichtigkeit sein.

Nach der bisherigen Ableitung ist die Intelligenz ganz in ihre Vorstellungen „verloren“; das soll heißen: die Intelligenz geht noch ganz auf in der Anschauung der Außenwelt, sie ist sich einer Selbstständigkeit gegenüber der Außenwelt noch nicht bewußt. Nun will aber Schelling doch das Selbstbewußtsein erklären. Wenn wir uns unserer selbst bewußt werden, so erkennen wir, daß wir etwas sind, was unabhängig ist von den Außendingen. Es zeigen sich selbstständige Elemente in uns, Gefühle, Strebungen, Wünsche. Wenn die Intelligenz zum Selbstbewußtsein kommen will, so muß sie sich von ihrem Produkt losreißen. Die absolute Synthesis war das Produzierende dieses Produkts. Also kann durch sie dieses Losreißen nicht gesetzt sein. Um das Selbstständigwerden des Ich gegenüber seinen Produkten zu erklären, greift Schelling zu einem „freien Akt der Selbstbestimmung“. Dieser ist also durch die absolute Synthesis nicht gesetzt; durch ihn wird vielmehr das Resultat jener Synthesis gegenständlich gemacht. Deshalb kann er frei genannt werden. Aber dieses „frei“ ist wieder zu verstehen im Sinne einer absoluten Freiheit, die mit absoluter Notwendigkeit identisch ist. Denn dieser Akt des Selbstbestimmens „ist nur aus dem Absoluten in der Intelligenz selbst, aus dem letzten Prinzip alles Handelns in ihr erklärbar“ (III, 533). Mit ihm erwacht erst unser individuelles Bewußtsein. Es entsteht jetzt eine bewußte geistige Tätigkeit. Diese entwirft Begriffe, wie die Objekte sein sollen, also Ideen.

Nun muß aber das Ich sich dieses Aktes des „ursprünglichen Wollens“ selbst wieder bewußt werden. Die Beantwortung der Frage, wie das möglich ist, führt Schelling zu dem Satz: „Das Wollen richtet sich ursprünglich notwendig auf ein äußeres Objekt“ (III, 557).

Wenn also das Ich ein Bewußtsein seines Wollens haben soll, so muß es auf ein äußeres Objekt einwirken, es umzubilden suchen. Dadurch wird sein Wollen zum praktischen Handeln. Dieses Handeln ist ein Produzieren. Und da es in der Sphäre der objektiven Welt vor sich gehen muß, so können wir folgendes einsehen: Die Handlungen, welche als Ausfluß eines bewußten Willens erscheinen, können im Grunde genommen nicht verschieden sein von denjenigen, durch die jenseits des Bewußtseins die objektive Welt produziert wurde. Der Unterschied ist nur der, daß das „Handeln“, wie wir die erste Tätigkeit nun prägnant nennen wollen, von Bewußtsein begleitet ist, während das (produktive) „Anschauen“, wie die zweite genannt wurde, ohne Bewußtsein geschah. Daraus ergibt sich ein zweiter Unterschied: Während beim Anschauen zuerst das Objekt entstand und das Ich erst hinterher den Begriff vom Objekt trennen konnte, entsteht beim bewußten Handeln erst der Begriff des Objekts, und dann wird nach ihm das Objekt gebildet. Die bewußte Tätigkeit entwirkt ein Ideal, anderseits steht das Objekt dem Ich so gegenüber, wie es aus der produktiven Anschauung hervorgegangen ist. Aus dem Gegensatz zwischen dem Seienden und dem Ideal entspringt im Ich „der Trieb, das Objekt, wie es ist, in das Objekt, wie es sein soll, zu verwandeln“ (III, 559). Es fragt sich aber, wie dieser Trieb etwas ausrichten kann. Es ist doch alles in dem Streis der äußeren Vorstellungen des Ich durch die absolute Sintheit prädeterminiert. Wie kann also ein Ideal, das von der ideellen Tätigkeit frei entworfen ist, einen Einfluß auf die Gestaltung der Außenwelt haben? „Wie kann durch eine freie Tätigkeit etwas in mir, sofern ich nicht frei, insofern ich anschauend bin, bestimmt sein?“ (III, 564). Das Problem, auf das Schelling hier von seinem ganzen Standpunkt aus kommt, ist im Grunde genommen das alte der Einwirkung des Geistes auf das Körperliche, das in innigem Zusammenhang steht mit dem des Zusammenbestehens von Freiheit und Notwendigkeit, welches Kant in seiner dritten Antinomie behandelt hatte. Schelling kommt zu dem Schluß, daß ein Einfluß der ideellen Tätigkeit mit ihren Idealen auf die objektive Welt nicht möglich sei. Denn „was uns als ein Handeln auf die Außenwelt erscheint, ist idealistisch angesehen nichts anderes als ein fortgesetztes Anschauen“ (III, 567). Deshalb: „In der theoretischen Philosophie, d. h. jenseits des Bewußtseins entsteht mir das Objekt gerade so, wie es mir in der praktischen, d. h. diesseits des Bewußtseins entsteht“ (III, 536). „Die selbe Tätigkeit, welche im freien Handeln mit Bewußtsein tätig ist, ist im Produzieren der objektiven Welt ohne Bewußtsein produktiv“ (III, 348). Durch das bewußte Handeln kann also nichts bewirkt werden, was etwa nach Naturgesetzen unmöglich wäre. „Die Veränderungen, welche durch das freie Handeln in der Außenwelt erfolgen, müssen den Gesetzen der produktiven Anschauung gemäß und, als ob die Freiheit keinen Anteil daran hätte, erfolgen“ (III, 566). Dieses „als ob die Freiheit keinen Anteil daran hätte“

ist sehr wichtig. Denn es ist hier offen ausgesprochen, daß wir unsere Ideale nicht in der objektiven Welt verwirklichen können, wenigstens nicht aus eigner Kraft. Er hätte sogar sagen können, daß die Freiheit gar keinen Anteil daran hat; denn in den Vorstellungstreis des Ich kann, wie schon oft betont wurde, nichts hineinkommen, was nicht durch die absolute Synthese prä determiniert ist. Allerdings das idealisierende, d. h. das Ideale entversende, Ich ist frei, unabhängig von jener absoluten Synthese. Ich kann Entschlüsse fassen, Ideen bilden unabhängig von der Außenwelt oder anderen Individuen. Aber daß ich diese auch in der Außenwelt aus eigner Kraft verwirklichen kann, das kann ich nicht behaupten. „Für dieses schließlich bestimmende Ich gibt es nun auch keine Prädetermination, sondern bloß für das anschauende, objektive“ (III, 579). Wir kommen also zu dem Schluß, daß das idealisierende Ich und das anschauende vollständig ohne Einwirkung nebeneinander hergehen. Und wenn Ideale verwirklicht werden sollen, so kann das Schelling auch nicht anders erklären als durch eine prästabilierte Harmonie. Das idealisierende und anschauende Ich sind „von ganz ungleicher Tugnität, so daß das bloß Erscheinende (d. h. das Anschauende) zwar von dem Bestimmenden, Nichterscheinenden, ebenso aber auch umgekehrt das Bestimmende von dem Erscheinenden völlig unabhängig ist, und jedes für sich, jenes aus freier Willkür, dieses aber, weil es einmal so bestimmt ist, also ganz nach seinen eigentümlichen Gesetzen handelt und fortwirkt, welche wechselseitige Unabhängigkeit beider voneinander, obgleich sie übereinstimmen, nun aber einzig durch prästabilierte Harmonie möglich ist“ (III, 579).

Die Freiheit des idealisierenden Ich ist aber wieder eine Freiheit im absoluten Sinn. Sie bedeutet, daß das idealisierende Ich im Bilden seiner Ideale von äußeren Einflüssen unabhängig ist. Über diese Ideale bildet es nach dem Gesetz, welches in seinem Wesen liegt. Dieses Wesen ist das reine Selbstbestimmen, und das in ihm liegende Gesetz ist der kategorische Imperativ, den Schelling in der Fassung bringt: „Du sollst nur wollen, was alle Intelligenzen wollen können“ (III, 571). Der Wille, der nach dem kategorischen Imperativ will, ist absolut. Denn in ihm offenbart sich das tiefste Wesen des Ich. „Vom Willen absolut gedacht, kann man also nicht sagen, weder daß er frei, noch daß er nicht frei sei, denn das Absolute kann nicht als handelnd nach einem Gesetz gedacht werden, das ihm nicht durch die innere Notwendigkeit seiner Natur schon vorge schrieben wäre“ (III, 576). Die Anwendung des Wortes Freiheit ist also beim idealisierenden Ich gar nicht gerechtfertigt. Von Freiheit kann man beim Absoluten nicht sprechen, sondern nur bei der Erscheinung des Absoluten. Und hierbei tun wir es auch im gewöhnlichen Sinn. Denn die Erscheinung des absoluten Willens ist das, was wir Willkür nennen. Die besteht in einem „Gegensatz gleichmöglicher Handlungen im Bewußtsein“ (III, 576). Nur insofern der Wille als Willkür erscheint, kann er frei genannt werden. Freiheit ist also nichts an

sich reales, sondern nur die Art, wie das Reale erscheint. „Dieses Phänomen, die Willkür, ist nichts objektives, was an sich Realität hätte, sondern das absolut Subjektive, die Erscheinung des absoluten Willens selbst, wodurch dieser ins Unendliche fort sich selbst Objekt wird“ (III, 577). Freiheit ist nur das Bewußtsein des so oder ja KÖNNENS. Aber dieses Bewußtsein ist keine getrennte Widerspiegelung der realen Verhältnisse. Ich kann nur so, wie es den Gesetzen des absoluten Ich entspricht. Damit ist aber ein Freiheitsbegriff aufgestellt, der jedenfalls nicht dem entspricht, der Schelling vorschwebte, als er schrieb: Der Kritizismus ist dazu berufen, den Menschen frei zu machen.

Werfen wir noch einen Blick auf die Philosophie der Geschichte. Für Schelling hat die Geschichte zum Objekt die Verwirklichung der allgemeinen Rechtsverfassung: „Das einzige Objekt der Geschichte ist das allmähliche Realisieren der Rechtsverfassung“ (III, 593). Diese Rechtsverfassung ist eine Einrichtung, welche verhindern soll, daß ein Individuum in die Freiheit des anderen eingreift und dadurch diese zunichte macht. Sie ist ein „Naturgesetz zum Behut der Freiheit“, eine Maschine gewissermaßen, die sofort ein greift, falls ein Individuum die Freiheit eines anderen stört und dieses in seine Schranken zurückweist. Es wäre hier zunächst ein zuwenden, wie es denn möglich sei, daß ein Individuum auf ein anderes einwirke, da Schelling ausführlich begründet hat, daß die individuelle Intelligenz eine Monade im Sinne von Leibniz ist, in die nichts von außen hineinkommen kann (III, 552 f.¹⁾) Und

Die Ausführungen des transzendentalen Idealismus erinnern nicht nur hierin, sondern auch in anderen Punkten an die Leibnizsche Lehre. Die Berührungspunkte sind sogar sehr mannigfach. Schelling hat dies auch selbst gegeben, wie u. a. eine Reihe von Stellen im System des transzendentalen Idealismus beweisen, z. B. III, 378, 487, besonders 453, wo es vom Leibnizschen Idealismus heißt, daß er „gehörig verstanden, vom transzendentalen in der Tat nicht verschieden ist“. Andere Hinweise, z. B. I, 358 und II, 20: „Die Zeit ist gekommen, wo man seine Philosophie wieder herstellen kann. . . . Er hatte in sich den allgemeinen Geist der Welt, der in den mannigfältigsten Formen sich selbst offenbart, und wo er hinkommt, Leben verbreitet.“ Nur einige Beziehungen mögen hier erwähnt werden. Bei Leibniz sowohl wie bei Schelling ist der Entwickelungsgedanke ein Grundgedanke der Philosophie. Dabei muß man allerdings im Begriff der Entwicklung die zeitliche Bestimmung weglassen und Entwicklung in dem Sinn fassen, daß jedem Einzelnen seine Ausgestaltung bestimmt ist durch die Idee des ganzen und daß deshalb die Einzelnen zu dem Ganzen in einer bestimmten Ordnung zusammengefügt sind, in welcher jedem Einzelnen seine ganz bestimmte Stellung zukommt (Windelband). Die Monaden Leibniz' finden ihr Analogon in den individuellen Intelligenzen bei Schelling. Wie jede Monade ein „lebendiger und fortwährender Spiegel des Universums ist“ (Monadologie, § 56), so sind die individuellen Intelligenzen „gleichsam die ewigen Träger des Universums, und soviel Intelligenzen, soviel unzerstörbaren Spiegel der objektiven Welt“ (III, 556, auch III, 487). Ob Schelling die Dinge der äußeren Natur auch als selbständige Monaden aufgefaßt hat, ist nicht ganz klar. Rabe gelegt in das durch eine Stelle wie III, 493: „Was aber von den Tieren überhaupt zu halten sei, erhebt daraus, daß durch sie in der Natur derjenige

ferner könnte doch nur das objektive Handeln der Intelligenz gestört werden. Aber wie das möglich ist, ist auch nicht einzusehen, da dieses objektive Handeln doch in die Sphäre der objektiven Welt fällt und deshalb prädeteminiert ist. Und endlich: da Freiheit nur in der Erscheinung des Realen statthält, so könnte dieser Eintritt doch auch nur in die Sphäre des Erscheinenden fallen. Man könnte ihn also einfach als etwas an sich Unwirkliches erklären. Lassen wir jedoch alle diese Gedanken fallen und stellen wir uns auf den Standpunkt, den Schelling einnimmt, wenn er von der Notwendigkeit einer allgemeinen Rechtsverfassung spricht. Diese Rechtsverfassung kann nur durch freie Handlungen der Individuen und der Staaten verwirklicht werden. Sie muß gipfeln in einer allge-

Moment des Bewußtseins bezeichnet wird, bei dem gegenwärtig unsere Deduktion sich befindet.“ Dann ist natürlich die Analogie mit Leibniz noch viel vollkommener. Alle individuellen Intelligenzen sind Einschränkungen der absoluten Intelligenz (III, 482). Und fassen wir die Leibnizsche Lehre in der mehr esoterischen Form auf, wie sie nahe gelegt ist durch die Lehre, daß die Monaden fulgurations de Dieu seien (Monadologie, § 47), so können wir auch hier eine Beziehung erblicken. — Realität kommt bei Leibniz und Schelling nur dem Geistigen zu; und dieses wird als geistige Kraft bezeichnet. Auf diesen Punkt rücks Schelling selbst seine Übereinstimmung mit Leibniz (III, 493). Leibniz kennt zwei Kräfte in der Monade (a. d'après, Geschichte der neueren Philosophie, Bd. 2, S. 354 f.), eine *force active primitive* und eine *force passive primitive*, die die Schranken der Monade hervorruft. Dasselbe haben wir bei Schelling im Ich. Die aktive Tätigkeit entspricht der reellen, die schrankensezende der idealen. — Bei Schelling sowohl wie bei Leibniz spielt das unbewußte Psychische eine wichtige, ja grundlegende Rolle. Da die Monaden „keine Kennter“ haben, muß alles, was in sie kommt, schon ursprünglich in ihr gelegen haben, zum mindesten der Anlage nach. Deshalb sind zwar nicht die fertigen Begriffe angeboren, sondern die Anlagen dazu, die bei Gelegenheit der sinnlichen Wahrnehmung entwickelt werden. Leibniz kann deshalb den Rationalismus und Empirismus so veröhnnen, daß er sagt: Alles ist angeboren, denn in die Monade kommt nichts von außen; aber alles Wissen ist auch empirisch, denn nur auf Veranlassung der sinnlichen Wahrnehmung entstehen Begriffe. Ebenso sagt Schelling (III, 528 ff.): Unreine Erkenntnis ist sowohl ganz *a posteriori*, wie *a priori*. — In der Entwicklung der in ihr liegenden Anlagen kommt die Monade zu immer vollkommenerer Einsicht in ihr Wesen. Und das System des transzendentalen Idealismus ist nichts anderes als die Beschreibung des Wegs, auf dem das Ich zu immer vollkommenem Selbstbewußtsein kommt. — Schelling hat ferner den Gedanken der prästabilierten Harmonie. Und zwar stellt er drei prästabilierte Harmonien auf: 1) Zwischen den Intelligenzen besteht eine prästabilierte Harmonie in Ansehung der objektiven Welt, die sie vorstellen (III, 543). 2) Eine prästabilierte Harmonie der Art, daß durch Negation einer Tätigkeit in der Intelligenz diese gesetzt wird als Tätigkeit einer anderen Intelligenz. 3) Eine prästabilierte Harmonie zwischen der freien Tätigkeit in der Intelligenz und der bewußtlos produzierenden (III, 348, 500, 539, 568, 579). Endlich zeigt der Optimismus des Leibnizschen Systems seine Wirkung, wie denn überhaupt die ganze deutsche Philosophie nach Leibniz von diesem Optimismus beherrscht war, bis Schopenhauer die entgegengesetzte Weltanschauung herauftührte. Deutlich äußert sich das bei Schelling in seiner Gesichtsphilosophie, wo er die Geschichte als Entwicklung des Menschengeschlechts zur weltbürgerlichen Verfassung aussaht und, was hier von Wichtigkeit ist, die Erreichung dieses Ziels als gewährleistet ansieht, ja sogar, wenn die Menschen selbst es nicht wollten.

meinen Föderation aller Staaten. Zu ihrer Verwirklichung ist das Handeln der ganzen Menschengattung nötig. Sie ist das Problem, das der Menschheit zu realisieren aufgegeben ist. Hier spielt nun das Problem der Freiheit wieder herein. Weil nämlich die Rechtsverfassung nur durch freie Handlungen realisierbar ist, sagt Schelling, so haben wir keine Gewissheit, daß sie zustande kommt. Wir wissen nicht, was der Erfolg aller freien Handlungen sein wird. Und doch muß die Rechtsverfassung verwirklicht werden. Wie ist da zu helfen? Das ist nach Schelling nur so möglich, daß durch eine unseren Blicken verborgene Notwendigkeit alle Handlungen der Menschen so gelenkt werden, daß sie zur Annäherung an das Ideal beitragen, einerlei, aus welcher Absicht sie geboren worden sind. Dem gewöhnlichen Bewußtsein ist so etwas nicht unbekannt. In seinen Begriffen von Schicksal und Vorzehung denkt es ebenfalls eine verborgene Notwendigkeit, welche die Handlungen der Menschen zu einem vorher bestimmten Ziele lenkt. „Daz aus dem völlig gesetzlosen Spiel der Freiheit, das jedes freie Wesen, als ob kein anderes außer ihm wäre, für sich treibt (welches immer als Regel angenommen werden muß), doch am Ende etwas Vernünftiges und Zusammenstimmendes herauskomme, was ich bei jedem Handeln vorauszusezen genötigt bin, ist nicht zu begreifen, wenn nicht das Objektive in allem Handeln ein Gemeinschaftliches ist, durch welches alle Handlungen der Menschen zu einem harmonischen Ziel gelenkt werden, sodaß sie, wie sie sich auch anstellen mögen und wie ausgelassen sie ihre Willkür üben, doch ohne und selbst wider ihren Willen durch eine ihnen verborgene Notwendigkeit, durch welche es zum voraus bestimmt ist, daß sie eben durch das Gesetze des Handelns, und je gesetzer es ist, desto gewisser, eine Entwicklung des Schauspiels herbeiführen, die sie selbst nicht beabsichtigen konnten, dahin müssen, wo sie nicht hin wollten“ (III, 598). Das ist das Entscheidende, daß sie dahin müssen, wo sie nicht hin wollten. Hier ist also die Prädetermination deutlich ausgeprochen. Selbst wenn die Freiheit, die doch nach den obigen Ausführungen nur in der Erscheinung besteht, als etwas metaphysisch wirkliches gefaßt würde, so würde sie hier doch wieder durch die Macht des Absoluten vernichtet werden. Für unsere Zwecke aber stehen wir daraus, daß der Gedanke der durchgängigen Einheit des Seins der leitende ist. In Schellings Welt ist ebenso wenig Platz für Freiheit als in der Spinozas.

2. Abschnitt.

Die Antithesen bei Schelling.

Wir haben gesehen, wie bei Schelling in Übereinstimmung mit dem Streben der Zeit die Philosophie nach Einheitlichkeit und Geschlossenheit des Aufbaus, die Weltanschauung auf Einheit des Prinzips hinzielt. Um so interessanter ist es nun, andererseits zu sehen, daß das Wesen des Prinzips bestimmt wird durch den heraklitischen Gedanken des πόλεμος. Die streng monistische und die streng dualistische Weltbetrachtung erscheinen also hier miteinander vereinigt, indem dem Monismus die Einheit des Seins, dem Dualismus die Duplicität im Wesen dieser Einheit zugestanden wird.¹⁾ Die Duplicität ist das Mittel, um das Hervorgehen der Vielheit aus der Einheit zu ermöglichen. In dieser einfachen Gestalt ist das Motiv der Einheitlichkeit des Seinsgrundes und das Hervorgehen der Vielheit aus ihm mit Hilfe einer Polarität ein sehr altes; es findet sich schon am Beginn der griechischen Philosophie. Bekanntlich haben die ionischen Naturphilosophen einen Urstoff gedacht, aus dem die Mannigfaltigkeit der Erscheinungen durch Heraustreten von Gegensätzen entsteht, Verdünnung und Verdichtung; namentlich wissen wir das von Anaximander, Anaximenes und Heraclit. Ganz eigenartig ist aber die Form, die es bei Schelling annimmt, gestützt auf die Ergebnisse des gereiftesten philosophischen Denkens.

Schelling geht aus von dem absoluten Akt des Selbstbewußtseins. Es kommt ihm zunächst darauf an, einen Einblick zu erhalten in den geistigen Mechanismus, durch welchen dieser Akt zustande kommt. Dieser Aufgabe ist der Abschnitt: „Allgemeine Deduktion des transzendentalen Idealismus“ gewidmet. Aus der Erkenntnis des Selbstbewußtseins soll hier der Mechanismus der geistigen Tätigkeit erschlossen werden. Schelling geht aus von dem Satz: „Durch den Akt des Selbstbewußtseins wird das Ich sich selbst zum Objekt“ (III, 380). Daraus schließt er: Da das Ich zum Objekt wird, so kann es nicht ursprünglich Objekt sein; also muß es das Gegenteil sein, d. h. unendliche Tätigkeit. Denn „alles Objektive wird eben dadurch, daß es objektiv wird, endlich.“ Diese Tätigkeit bestimmt

¹⁾ Denselben Gedanken treffen wir bei Goethe, der in der alleinen Gott-Natur überall eine Urpolarität annahm, ein Punkt, der jedenfalls wesentlich mit dazu beigetragen hat, daß Goethe an dem transzendentalen Idealismus ein so großes Interesse genommen hat. Vergl. Brief Goethes an Schelling vom 19. 4. 1800 und 27. 9. 1800, abgedruckt in Plitt, Aus Schellings Leben in Briefen, I, S. 297, 314.

sich genauer dahin, daß sie ursprünglich reines Produzieren sein muß. Aber „da ein reines, ins Unendliche gehende Produzieren niemals zum Produkt fäme“ (III, 380), so muß das Ich sein Produzieren begrenzen und zu dem Zweck muß es sich etwas gegenüber setzen (III, 381). Damit haben wir den Grund zu dem zweiten wichtigen Grundsatz: Das Ich setzt sich selbst ein Nicht-Ich entgegen. Ferner können wir noch einmal darauf hinweisen, daß damit der Kanti sche Dualismus vom Ding an sich und Ich an sich überwunden ist; denn alles, was nicht Ich ist, alle Entgegensetzung im Ich, ist zurückzuführen auf eine Tätigkeit des Ich selbst. Damit nun diese Begrenzung möglich ist, muß sich der Satz beweisen lassen, „daß das Ich als Ich unbegrenzt sein kann, nur insofern es begrenzt ist und umgekehrt, daß es als Ich begrenzt, nur sofern es unbegrenzt ist“ (III, 382). Dies läßt sich nach Schelling in der Tat beweisen. Und es geht aus dem Beweis zugleich hervor: das Ich soll begrenzt sein, anderseits soll es auch unendliche Tätigkeit sein. Diese Bestimmungen sind nur zu verneinen, wenn die Tätigkeit des Ich fortwährend begrenzt wird, aber stets wieder über die Grenze hinausstrebt. Daraus folgt die weitere Bestimmung, daß das Ich ein unendliches Werden sein muß, daß es kein ruhendes Sein wie die Substanz Spinozas sein kann. Hiermit ist also das Prinzip der Philosophie als ein unendliches Werden gekennzeichnet, in dem sich das Selbstbewußtsein entwickelt. Diese Bestimmung ist ganz im Sinne Heraklits. Wir haben allerdings gesehen, daß sich bei Schelling auch Andeutungen finden, die das Prinzip nicht mehr als ein Werden, sondern als Sein erscheinen lassen, eine Auffassung, die für den Schelling der Identitätsphilosophie die herrschende geworden ist.

Wenn nun das Prinzip der Welt ein Werden ist, so werden wir einsehen können, wie es möglich ist, daß hier auch der Gegenstand eine Rolle spielt. Denn Werden kann nur da sein, wo Gegenstand ist. Die unendliche Tätigkeit des Ich müßte ja begrenzt werden. Diese Grenze kann aber ihre Ursache nur im Ich haben. Daraus ergibt sich für Schelling, daß die produzierende Tätigkeit, die wir bis jetzt im Ich angenommen haben, nicht die einzige im Ich ist. Wir müssen außer ihr noch eine Tätigkeit annehmen, welche die Grenze setzt und damit zugleich die erste Tätigkeit sich zum Objekt macht. Aus der Feststellung aber, daß diese zweite Tätigkeit die erste begrenzen soll, folgt ohne weiteres, daß beide Tätigkeiten in einen Streit geraten müssen, indem sie ins Unendliche einander entgegengesetzt sind. Damit haben wir den Grundgegenstand entwickelt.

Nun ist ja dieser Beweis kein zwingender. Wenn Schelling z. B. sagt (III, 380), daß das Ich Objekt wird, also nicht ursprünglich Objekt sein kann, so muß man, wie schon S. 23 erwähnt, fragen: Was soll das „ursprünglich“ heißen? Wir können ja das Ich gar nicht anders definieren als durch seine Subjekt-Objekt-Natur. „Der Begriff des Ich ist nur der Begriff des Ichselbstobjekt-werdens“ (III, 366). Und außer dem Akt des Selbstbewußtseins

ist das Ich nichts und es ist selbst nichts als dieser Akt" (ebd.). Wenn er ferner das Objekt als begrenzt, beschränkt, endlich bezeichnet, so muß man fragen, ob er das wirklich annehmen muß, ob das Objekt eines absoluten Ich als eines unendlichen Geistes nicht auch unendlich gedacht werden kann. Und wie er sich ein Produzieren denken kann, das nicht zum Produkt kommt, es sei denn, daß es begrenzt werde, ist auch nicht recht klar. Sind diese Einwände aber berechtigt, so ist das ganze System gestürzt. Denn von diesem Beweis hängt alles folgende ab.

Wie dem aber auch sei, jedenfalls kommt Schelling zu dem Gegensatz zweier Tätigkeiten im Ich und macht alles folgende von diesem Gegensatz abhängig. Er bestimmt ihn in mannigfacher Weise. Er bezeichnet die „ursprüngliche Tätigkeit als reell, die zweite als ideell.¹⁾ Die reelle Tätigkeit wird also begrenzt, die ideelle ist begrenzend. Die reelle Tätigkeit hat die Tendenz, „das Unendliche zu produzieren“. Diese Tendenz denkt Schelling bildlich als nach außen gehend und nennt deshalb die reelle Tätigkeit auch zentrifugal. Im Gegensatz dazu ist die ideelle Tätigkeit zentripetal. Die erstere wird ferner charakterisiert durch das Prädikat positiv, die zweite wird als negativ bezeichnet. Eduard von Hartmann („Schellings philosophisches System“) vergleicht die reelle, positive Tätigkeit mit der sphärischen Ausbreitung eines Gases oder einer Lichtwelle von einem Zentrum aus, die negative, ideelle mit einem kontraktiven Impuls, der in demselben Zentrum seinen Sitz hat und die Ausbreitung von Zeit zu Zeit hemmt. Beide Tätigkeiten sind an sich unendlich. Also muß auch ihr Gegensatz ein unendlicher sein. Wir haben also im Selbstbewußtsein einen „unendlichen Streit entgegengesetzter Richtungen“. Damit Selbstbewußtsein möglich ist, muß dieser Gegensatz angenommen werden. „So gewiß das Ich seiner selbst bewußt ist, so gewiß muß jener Widerstreit entstehen und unterhalten werden.“ „Das Ich des Selbstbewußtseins ist der nach diesen Richtungen gehende Streit. Es besteht nur in diesem Streit oder vielmehr es ist dieser Streit entgegengesetzter Richtungen“ (III, 392). Aber wenn die beiden Tätigkeiten auch ins Unendliche einander entgegengesetzt sind, so sind sie doch immer Tätigkeiten eines Subjekts, des Ich. Ihre Doppelheit ist keine absolute; sie existiert nur innerhalb eines Identischen. Der Begriff des Ich drückt also „eine Doppelheit in der Identität“ aus (III, 373). Um diese Iden-

¹⁾ Diese ursprüngliche Tätigkeit nennt er reell deshalb, „weil sie allein reell begrenzbar ist.“ (III, 385). Reell wird etwas weiter unten definiert als „unabhängig vom Ich“. Das soll wohl heißen: Die Begrenzung wird von der hier gemeinten Tätigkeit nicht hervorgebracht, ist also unabhängig von ihr. Dieses Verhältnis bezeichnet er mit dem Worte reell. Deshalb ist aber die Grenze noch nicht unabhängig vom Ich überhaupt. Denn diese Tätigkeit ist nur ein Teil des Ich. Deswegen heißt die andere Tätigkeit, von der die Grenze abhängig ist, ideell. Dies entspricht dem gewöhnlichen Sprachgebrauch, wonach wir als reell die Außenwelt, d. h. was unabhängig von uns ist, bezeichnen, im Gegensatz zur ideellen Innenwelt.

tät herstellen zu können, müssen wir eine dritte Tätigkeit annehmen, welche die beiden ersten wieder zur Einheit zusammenfaßt und synthetisch vereinigt. Diese dritte Tätigkeit muß wie die beiden ersten eine unendliche sein, und ebenso die Synthesis, die durch sie bewirkt wird. Die dritte Tätigkeit ist also diejenige, welche im Akt des Selbstbewußtseins tätig ist.

Überblicken wir noch einmal den Gang dieser Deduktion, so bemerken wir folgendes: Wir sind ausgegangen von dem Ich als reiner Tätigkeit. Diese war schlechthin gesetzt. Damit ist für uns eine Thesis gewonnen. Diese ursprüngliche Tätigkeit verlangte aber eine entgegengesetzte. Die Thesis forderte also eine Antithesis. Und endlich werden Thesis und Antithesis in einer Synthesis durch die dritte Tätigkeit vereinigt. Es ist also im Mechanismus des Geistes jener berühmte Dreitakt im Vorwandruck der wissenschaftlichen Untersuchung begründet, mit dem die nachkantische Philosophie eine unfehlbare Methode gefunden zu haben glaubte, die durch Fichte begründet, von Schelling fortgeführt, von Hegel auf ihren Illuminationspunkt gebracht worden war. Die Methode folgt also hier direkt aus dem Wesen des geistigen Urprinzips. Indem Schelling dieses bestimmt als Identität in der Duplicität, ist darin enthalten ein Fortgang von Thesis zur Antithesis und von da zur Synthesis. Die Philosophie, welche den Inhalt jenes Prinzips beschreibt, muß also ebenfalls in ihrer Methode jenen Dreitakt aufweisen. Wenn die Methode in allen Gebieten des Wissens angewandt wird, so ist das eine richtige Konsequenz aus dem Prinzip. Denn die Handlung des Geistes, durch welche das Selbstbewußtsein zustande kommt, ist die ursprüngliche geistige Tätigkeit. Alle anderen geistigen Tätigkeiten sind nur Ausflüsse, Modifikationen, Potenzierungen jener einen Urhandlung. Wenn diese also das Gesetz des Dreitakts befolgt, so müssen es auch jene. Daraus ergibt sich einmal die Berechtigung der durchgängigen Anwendung in der Methode. Dann aber auch folgendes: Das Seiende ist ja ein Produkt des denkenden Geistes. Also muß sich hier überall die Spur jener Triplizität aufzeigen lassen. Ferner erhalten wir hier einen Maßstab für die Beurteilung mancher Erscheinungen in der Philosophie vor Schelling. Wenn Descartes das Seiende aus zwei Faktoren, dem Denkenden und Ausgedeuteten, wenn Kant es bestehen läßt aus Ding an sich und erkennendem Subjekt, so haben sie etwas Richtiges damit getroffen. Sie haben die eine Seite des An sich, die Duplicität gesehen. Aber sie haben nicht die Einheit gesehen, die trotz der Duplicität vorhanden ist.

Was speziell die Kantische Unterscheidung von Ding an sich und Ich an sich betrifft, so ist diese sogar eine Stufe, welche in der Entwicklung des Selbstbewußtseins notwendig vorkommen muß. Wir haben ja gesehen, daß die erste Handlung des Ich die Selbstbegrenzung ist. Wo aber Begrenzung ist, muß ein Begrenztes und ein Begrenzendes sein, und Begrenztes und Begrenzendes müssen unterschieden werden. Wenn also das Ich sich selbst begrenzt, so

muß es sich als das Begrenzte von einem Etwas unterscheiden, was es begrenzt, d. h. es muß über die Grenze hinausgehen und jenseits der Grenze einen Grund für die Begrenzung sezen. Dieser Grund der Begrenzung, den das Ich jetzt, ist weiter nichts als das Ding an sich der Kantischen Philosophie. Von diesem Ding an sich unterscheidet sich das Ich als Ich an sich. „Die ursprüngliche Duplicität des Selbstbewußtheins ist jetzt zwischen dem Ich und dem Ding an sich gleichsam geteilt“ (III, 423). Und zwar ist das der erste Punkt, wo dem Ich keine ursprüngliche Duplicität bewußt wird. „Der ursprüngliche Gegensatz für das Ich selbst, obgleich keineswegs für den Philosophen, ist der zwischen dem Ich und dem Ding an sich“ (III, 434). Es ist also kein Wunder, wenn Kant und mit ihm Reinhold von diesem Gegensatz ausgingen. „Der Dogmatiker, der das Ding an sich für reell ansieht, steht auf demselben Standpunkt, auf welchem das Ich im gegenwärtigen Moment steht“ (III, 422). „Der Philosoph, der auf diesem Standpunkt stehen bleibt, kann das Empfinden . . . nicht anders erklären als aus der Affektion eines Dings an sich“ (III, 403). Da aber das Ich trotz seiner Duplicität auch wieder Einheit ist, so kann das Ich seinen Gegensatz nicht anschauen, „ohne in ihm wieder Identität und dadurch eine wechselseitige Beziehung des Ich auf das Ding und des Dings auf das Ich hervorbringen“ (III, 434). Aus dieser Beziehung entsteht die objektive Welt mit allen ihren Bestimmungen, also was Kant die Erscheinung des Dings an sich genannt hatte. Wenn so der Gegensatz von Ding an sich und Ich an sich wieder bei Schelling erscheint, allerdings aus der Sphäre des Absoluten in die Erscheinung des Absoluten herabgedrückt, so können auch andere Gegensätze der kantischen Philosophie, welche damit zusammenhängen, als „aufgehobene“ Momente wieder auftreten. Als Beispiel kann der Dualismus von Sinnlichkeit und Verstand dienen, wie schon im 3. Paragraphen des ersten Abschnitts ausgeführt wurde.

In den bisherigen Ausführungen ist schon oft eine weitere Antithese berührt worden, die sich ebenfalls mit einem kantischen Dualismus deckt. Es ist vielfach die Rede gewesen vom Absoluten und der Erscheinung des Absoluten. Wir haben also hier den Gegensatz von mundus intelligibilis und mundus sensibilis in anderer Gestalt. Das Absolute ist das Ich. Indem dieses sich anschaut, sich er scheint, kommt die Erscheinung des Absoluten zustande. In der Erscheinung des Absoluten lassen sich die Gegensätze von Ding an sich und Ich an sich, von Sinnlichkeit und Verstand aufzeigen. Für die Erscheinung des Absoluten gelten die Gesetze der Natur, welche die Naturwissenschaft ausfindig macht. In der Erscheinung des Absoluten kann von Freiheit die Rede sein. Alles das ist aber nicht real, sondern es ist nur, insofern das Reale erscheint. Real ist allein die intellektuelle Anschauung des absoluten Ich. Während aber bei Kant nur mit Hilfe des Glaubens ein Weg in das Reich des Absoluten möglich war, ist bei Schelling ein Wissen vom Absoluten möglich.

Ja, dieses Wissen ist sogar das sicherste, was wir überhaupt haben können, weil wir im Begriff des Ich das Ich selbst erfassen. Zu der Zweitenlehre tritt also auch hier, ähnlich wie z. B. bei den Eleaten eine „Zweiwissenslehre.“ Während aber bisher immer Sinnewissen und Verstandeswissen einander gegenüber gestellt wurden, treten hier die Sinne und der Verstand auf die gleiche Stufe. Diese können nicht das metaphysische Wesen des Seienden erkennen. Dies ist vielmehr nur möglich durch die besondere Art des Wissens, die wir intellektuelle Anschauung nennen. Soll das Ich unmittelbares Objekt des Wissens werden, „so muß das durch eine vom gemeinen Wissen ganz verschiedene Art zu wissen geschehen“ (III, 369). Durch die intellektuelle Anschauung wird gerade alles das offenbar, was im gewöhnlichen Wissen seiner Natur nach nicht vorkommen kann. „Das transzendentale Denken geht eben darauf, sich durch Freiheit zum Objekt zu machen, was sonst nicht Objekt ist“ (ebd.). Denn im gewöhnlichen Wissen wird das Ich sich seiner Produkte bewußt, nachdem das Produzierend geendet hat. „Die Natur der transzendentalen Betrachtungsart muß überhaupt darin bestehen, daß in ihr auch das, was in allem anderen Denken, Wissen oder Handeln das Bewußtsein flieht, und absolut nicht objektiv ist, zum Bewußtsein gebracht, und objektiv wird, kurz in einem beständigen Selbstobjektwerden des Subjektiven“ (III, 345).

Die objektive Welt ist, wie jetzt schon mehrfach hervorgehoben, die Produktion des Ich. Das Produzierend aber beruht allein auf jenem ursprünglichen Gegensatz im Ich. „So wie nun die Bedingung des Produzierens, Duplicität, gegeben ist, muß das Ich produzieren und ist, so gewiß es ursprünglich Identität ist, gezwungen zu produzieren“ (III, 479). Dieser ursprüngliche Gegensatz ist aber unendlich. Also wird er in einem Produkt nicht aufgehoben werden können. In jedem Produkt ist nur ein Teil des Gegensatzes aufgehoben. Aus dem noch unaufgehobenen Gegensatz entsteht ein zweites Produkt und so weiter (III, 480). Jedes Produkt ist dem vorhergehenden untergeordnet. Dies zeigt sich in der Natur in der Unterordnung von Weltörpern unter Weltkörper, die dadurch zu einem System vereinigt werden. Das ursprünglichste Produkt ist die Materie. In ihr muß sich also die Spur jener Duplicität aufzeigen lassen. Schelling kommt hier, ähnlich wie Kant, zu einer dynamischen Theorie der Materie. Die Materie ist die Resultante aus drei Kräften. Die eine Kraft, welche positiv genannt wird, ist eine Erpansiv oder Repulsivkraft (III, 441). Ihr wirkt entgegen eine hemmende, negative Kraft, die ihrerseits jene „auf das Unendlich kleine reduzieren würde“ (III, 441). Die erste Kraft wirkt nach allen Richtungen, die zweite nur nach einer. Schelling versucht ferner zu zeigen, daß die Erpansivkraft nur „in Kontinuität“ wirkt, die Attraktivkraft unmittelbar in die Ferne, die erstere also, wie wir heute sagen würden, eine Nahkraft, die zweite eine Fernkraft ist. Wir erkennen unzweifelhaft, daß sich in diesen Kräften die ursprünglichen

entgegengesetzten Tätigkeiten des Ich wieder spiegeln. Aber durch die beiden Kräfte allein ist die Konstruktion der Materie noch nicht vollendet. Sie müssen wieder synthetisch vereinigt werden. Dies geschieht durch eine dritte Kraft, und diese ist nach Schelling die Schwerkraft (III, 141). Damit haben wir wieder die Identität in der Duplicität. Es ergibt sich ferner hieraus die Existenz der drei Dimensionen der Materie, sowie die drei Grundprozesse der Natur, Magnetismus, Elektrizität und chemischer Prozeß.

Der ursprüngliche Dreitaft taucht ferner wieder auf in dem Verhältnis der Anschauungsformen und Kategorien. Bei den Anschauungsformen haben wir den Gegensatz von Raum und Zeit. Beide sind Gesetze, nach denen das Ich seine Produkte ordnet. Im Raum erstreckt sich die Anschauung ins Grenzenlose. Durch die Zeit aber wird ihr Grenze gesetzt. Denn Zeit ist für Schelling ursprünglich nur der Zeitpunkt. In der Raumanschauung finden wir die reelle, in der Zeitanschauung die ideelle Tätigkeit wieder. Das Objekt ist sowohl durch den Raum als durch die Zeit bestimmt, es bringt wieder Identität in die Duplicität. Dasselbe Verhältnis erkennen wir schließlich bei den Kategorien. Kant sagt im § 11 der transzendentalen Elementarlehre: „Über diese Tafel der Kategorien lassen sich artige Betrachtungen anstellen, die vielleicht erhebliche Folgen in Ansehung der wissenschaftlichen Form aller Vernünftserkenntnis haben können.“ Er macht drei derartige Bemerkungen, und die dritte ist die, „daß allerwärts eine gleiche Zahl der Kategorien jeder Klasse, nämlich drei sind, welches ebensowohl zum Nachdenken auffordert, da sonst alle Einteilung a priori Dichotomie sein muß. Dazu kommt aber noch, daß die dritte Kategorie allenthalben aus der Verbindung der zweiten mit der ersten ihrer Klasse entspringt.“ Schelling widmet diesen Verhältnissen ausführliche Erörterungen (III, 477, 478, 514, 520—523).¹⁾ Er deduziert die Kategorien als Gesetze, nach denen die produktive Anschauung vor sich geht. Nun beruht diese auf dem ursprünglichen Gegensatz zwischen ideeller und reeller Tätigkeit; also wird sich auch in ihren Gesetzen jene Antithese wieder spiegeln. „Dass überall und in jeder Klasse drei Kategorien sind, wovon die beiden ersten sich entgegengesetzt, die dritte aber die Synthesiſ von beiden ist, beweist, daß der allgemeine Mechanismus der Kategorien auf einem

¹⁾ Auch Hegel rechnet es Kant als besonderes Verdienst an, auf diese Verhältnisse der Kategorien hingewiesen zu haben: „Dass die ganze Form der Methode eine Triplizität ist, ist zwar ganz nur die oberflächliche Aufenseite der Weise des Erkennens; aber auch nur diese und zwar in bestimmter Ordnung aufgezeigt zu haben, ist gleichfalls als ein unendliches Verdienst der Kantischen Philosophie anzusehen“ (Hegels S. W., Bd. 5, S. 341). „Ebensowenig ist, nachdem die Kantische, erst durch den Instinct wiedergefundene, noch tote, noch unbegriffene Triplizität zu ihrer absoluten Bedeutung erhoben, damit die wahrhafte Form in ihrem wahren Inhalt zugleich aufgestellt und der Begriff der Wissenschaft hervorgegangen ist — derjenige Gebrauch dieser Form für etwas Wissenschaftliches zu halten, durch den wir sie zum leblosen Schema herabgewürdigt sehen“ (ebd. 2, S. 38).

höheren Gegensatz beruht" (III, 514). Dieser höhere Gegensatz ist eben der ursprüngliche Gegensatz im Ich. Die Kategorien sind nur verschiedene Arten, wie sich dieses betätigt.

Wie in der theoretischen Philosophie, so sehen wir auch in der praktischen Philosophie jenen ursprünglichen Gegensatz wiederkehren. Er ist hier wie dort das eigentlich treibende Moment. Die praktische Philosophie beginnt mit dem freien Akt der Selbstbestimmung, durch welchen sich das Ich vollständig vom Objekt losreißt. Das Objekt erscheint jetzt dem Ich als etwas durchaus Unabhängiges von ihm. Ich und Objekt, so scheint es jetzt, stehen sich unvermittelt gegenüber. Infolge des Akts der Selbstbestimmung produziert das Ich jetzt mit Bewußtsein, und deshalb erscheint ihm sein Produzieren als ein freies Handeln. Das von Bewußtsein begleitete Produzieren nennt Schelling „Realisieren“, das Ich in dieser Tätigkeit „realisierend“ (III, 535). Das Handeln ist deshalb von Bewußtsein begleitet, weil das Ich sich vor seinem Handeln einen Begriff bildet, nach dem es handeln will. Dieser Begriff erscheint als Ideal, nach dem die Außenwelt gestaltet werden soll. Das Begriffe bildende und Ideale schaffende Ich nennt Schelling als „idealisierende Ich.“¹⁾ „Die praktische Philosophie beruht sonach ganz auf der Duplicität des idealisierenden (Ideale entwerfenden) und realisierenden Ich“ (III, 536). Das soll heißen: Das idealisierende Ich bildet sich, wie sein Name besagt, Ideale, nach denen die Objekte gestaltet werden sollen. Das Ich bemerkt den Gegensatz zwischen dem Objekt, wie es wirklich ist und dem Objekt, wie es sein soll. Infolge dieses Gegensatzes entsteht ein Trieb, „das Objekt, wie es ist, in das Objekt, wie es sein soll, zu verwandeln“ (III, 559). Dieser Gegensatz ist also das treibende Moment für den Handelnden. Es ist ein Gefühl des Widerspruchs, was das praktische Handeln bedingt. Wäre das Objekt schon dem Ideal angemessen, so könnte ein solcher Trieb nicht entstehen. Darin aber, daß dieser Trieb entsteht, zeigt sich wieder die ursprüngliche Identität des Ich. Da das Ich eine Einheit ist, so kann letzten Endes kein Gegensatz zwischen seinen Produkten und seinen Idealen bestehen. „Die Richtung auf ein äußeres Objekt äußert sich also durch einen Trieb, und dieser Trieb entsteht unmittelbar aus dem Widerspruch zwischen dem idealisierenden und dem anschauenden Ich und geht unmittelbar auf die Wiederherstellung der aufgehobenen Identität des Ich“ (III, 560). Wir haben also hier denselben Sachverhalt wie bei der produktiven Anschauung. Dort entstand aus dem Gegensatz zwischen reeller und ideeller Tätigkeit eine dritte, welche sie synthetisch vereinigte und als produktive Anschauung dies in ihren Produkten erreichte. Es ist also ein überall durchgreifender Gedanke bei Schelling, daß Tätigkeit, Handeln nur entstehen kann, wo ein Widerspruch ist und das Bestreben ist, diesen Widerspruch aufzuheben.

¹⁾ Schelling bezeichnet häufig zwei verschiedene Tätigkeiten des Ich als zwei verschiedene Ich. So auch hier. Genauer müßte man also sprechen von einer idealisierenden und realisierenden Tätigkeit im Ich.

Mit dem Widerpruch zwischen Ideal und Objekt fühlt das Ich zugleich den Widerpruch zwischen Freiheit und Notwendigkeit. Es merkt, daß es im Bilden seiner Ideale nur von sich abhängig ist, daß es dagegen in der Ausbildung des Objekts von außen gezwungen ist. So ist auch hier dieser Gegensatz ein Ausfluß der ursprünglichen Doppelheit im Ich. — Wie im Handeln des Individuum ist es auch im Handeln der menschlichen Gattung. Auch das Handeln der menschlichen Gattung beruht auf dem Widerpruch zwischen Ideal und Wirklichkeit. Das Ideal, das die menschliche Gattung zu realisieren hat, ist für Schelling „die Herstellung der weltbürgerlichen Verfassung“, wie wir schon gehört haben. Die Reihe der Handlungen, welche auf dieses Ideal hinzielen, ist Objekt der Geschichte. Aber dieses Ideal kann nur nach unendlich langer Zeit verwirklicht werden. Dem Individuum wird also die Überwindung des Gegensatzes von Ideal und Wirklichkeit nicht unmittelbar bewußt. Es scheint also ein Zwiespalt zu bleiben. Das darf nicht sein. Das Individuum muß also glauben, daß im allmählichen Fortschritt der Geschichte das Ideal verwirklicht werden wird. Und wenn es sieht, daß Begebenheiten in der Geschichte diesem Streben geradezu entgegen zu laufen scheinen, so muß es annehmen, daß etwas existiert, das den Erfolg dieser Begebenheiten so einrichtet, daß sie doch der Realisierung des Ideals dienen. D. h. aber das Individuum muß an einer Vorlesung, an Gott glauben, es muß Religion haben. So sehen wir auch hier wieder eine Triplizität. Auf der einen Seite das Ideal der allgemeinen Rechtsverfassung, auf der anderen Seite die Wirklichkeit, die diesem Ideal noch widerstrebt, darüber Einheit die Vorlesung oder Gott, welcher die Handlungen der Menschen so lenkt, daß das Ideal tatsächlich allmählich verwirklicht wird.

„Dieser lebte Abschnitt der praktischen Philosophie ist einer der gedanken- und folgerischwersten der Schellingischen Lehre, denn er trägt in seiner gedrängten, noch unentwickelten und unbestimmten Form die Keime aller künftigen Probleme in sich.“ (R. Fischer, Geschichte der neueren Philosophie, Band 7, 1901, Seite 530). Man kann diesen Satz Runo Fischers dahin erweitern, daß man sagt: Dieser Abschnitt steht in der Mitte zwischen zwei Phasen der Entwicklung des Philosophen; er weist rückwärts und vorwärts. Es stecken Gedanken darin, die von echt Kantischem Geist getragen sind. Der Begriff Gottes erscheint als Begriff eines unendlich fernen Ziels, das in der Geschichte der Menschheit verwirklicht werden soll. Gott ist in diesem Sinne nichts anderes als die Idee der Harmonie von Freiheit und Notwendigkeit, d. h. die Idee der moralischen Weltordnung. Und weil Gott Idee ist und die Idee nicht Begriff eines Gegenstandes ist, welcher da ist, so kann man von Gott nicht sagen, daß er existiert. „Gott ist nie, wenn Sein das ist, was in der objektiven Welt sich darstellt“ (III, 603). Wie kommen wir aber dazu, diese Idee der einzigen Versöhnung von Freiheit und Notwendigkeit zu denken? Was gibt uns die Gewißheit, daß ein solcher Zusam-

hang, der über die Erfahrung der objektiven Welt hinausreicht, ein treten wird? Die Antwort lautet: Diese Gewissheit kann nur unser praktisches Bedürfnis geben. Die praktische Vernunft schafft uns also das, was die theoretische nicht geben kann. Durch denselben Gedankengang hatte Kant das praktische Postulat der Existenz Gottes aufgestellt. Aber die praktische Vernunft gibt bei Schelling nicht die Existenz Gottes, sie beschränkt vielmehr die Idee Gottes auf ihren regulativen Gebrauch. „Es ist leicht einzusehen, daß jenes absolut Identische nie Objekt des Wissens, sondern nur des ewigen Voraussebens im Handeln, d. h. des Glaubens sein kann“ (III, 600). — Auf der anderen Seite aber wird diese kritische Selbstbeschränkung auf den Umfang des objektiv Gegebenen verlassen. Neben dem Begriff des Seins im Sinne der kantischen Kategorie des Daseins, die sich in den angeführten Bestimmungen verrät, wird „Sein“ auch im Sinne einer metaphysischen Realität gebraucht. Jenes „absolut Identische“ wird zwar niemals objektiv, aber es ist doch vorhanden und „drückt allen freien Handlungen seine Identität auf“ (III, 600). Es kann zwar nie Gegenstand der Erfahrung werden, aber es existiert doch als „Ding an sich.“ Und diese metaphysischen Gedanken weisen auf die spätere Lehre des Philosophen hin. Wie Gedanken des sog. Identitätsystems hier anklingen, ist schon oben (Seite 23) gezeigt worden. Es möge nur noch einmal auf die Ausdrücke „das Absolute, die absolute Identität, das ewig Unbewußte“ usw. hingewiesen werden. Aber sogar für Gedanken, die über das Identitätsystem hinausgehen, schon am Anfang der Religionsphilosophie stehen, sind bereits hier Reime vorhanden. Philosophie und Religion erscheinen in engster Verbindung, indem die Philosophie die Religion begründet und ihr ihr Objekt anweist. Jenes absolut Identische kann ja nur Objekt des Glaubens sein und, heißt es weiter, „erhebt sich aber die Reflexion bis zu jenem Absoluten, was der gemeinschaftliche Grund der Harmonie zwischen der Freiheit und dem Intelligenz ist, so entsteht uns das System der Vorstellung, d. h. Religion in der einzigen wahren Bedeutung des Wortes“ (III, 601). Diese enge Verbindung zwischen Philosophie und Religion hat er später Eichenmayer gegenüber zum Thema der Schrift „Philosophie und Religion“ 1804 gemacht. Hier wie dort haben wir den Gedanken des Hervorgehens der Dinge aus dem göttlichen Urwesen und der Rückkehr ebendahin. Im transzendentalen Idealismus erscheint allerdings nur die Geschichte des Menschen geschlechts unter diesem Gesichtspunkt: „Die Geschichte als Ganzes ist eine fortgehende, allmählich sich enthüllende Offenbarung des Absoluten“ (III, 603). Zu „Philosophie und Religion“ wird der ganze Naturprozeß als eine solche Offenbarung gefaßt, als deren einer Teil die Menschengeschichte erscheint. Auch dort ist „die Geschichte im Ganzen eine sukzessiv sich entwickelnde Offenbarung Gottes“ (VI, 57). Der Endpunkt der Entwicklung ist die Vernichtung der Welt, so wie sie jetzt ist, ihr Auflösen im Weien Gottes.

„Wäre er (Gott), so wären wir nicht“ (III, 603). Denn das „wir“, d. h. unser Ich mitsamt der objektiven Welt, ist beherrscht von dem Gegensatz des Freien und Notwendigen; aber gerade dieser Gegensatz wird ja aufgehoben in der Harmonie der absoluten Identität, d. i. Gottes. Denjenen Gedanken haben wir in der späteren Schrift. Dasjenige Problem endlich, das für den späteren Schelling das wichtigste wurde und ihn schließlich ganz in die Mystik hineintrieb, ist zwar hier noch nicht scharf ausgekippt, wenn es überhaupt schon als Problem erkannt ist, aber die Tatsache, an die es anknüpft, ist erwähnt. Es handelt sich um die Frage, wie die Welt aus dem Absoluten, das Endliche aus dem Unendlichen hervorgehen könne. Dieses Heraustreten ist nur möglich durch ein Sichselbstbewußtwerden des Absoluten. Das ist das Ergebnis, welches jetzt schon feststeht und auch fernerhin bestehen bleibt. Das Heraustreten aus der allgemeinen Identität geschieht dadurch, „daß ihr Handeln ihr objektiv wird“ (III, 602). Später gebraucht er den Ausdruck, daß das Absolute sich ein Gegenbild von sich macht. Und darin liegt dann der Stein für den „Absfall“ von Gott. Denn wenn das Gegenbild ein wahres Gegenbild sein soll, so muß es selbst wieder absolut sein, sich selbst ergreifen und bestimmen können. Ja, es muß dies nicht nur können, sondern sogar tun. Und so wird es zum Absfall vom Urbild, von Gott getrieben. Damit ist aber der Begriff Gottes als des Absoluten wieder zerstört. Die Tatsache, zu deren vollständigem Begreifen das Absolute gesezt worden war, nämlich die bestehende Welt, führt durch ihre Erklärung die Zerstörung des Absoluten herbei; sodass man an das Kantische Wort erinnert wird: „Alle Bedingungen, die der Verstand jederzeit bedarf, um etwas als notwendig einzusehen, vermittels des Wortes: unbedingt weglassen, macht mir noch lange nicht begreiflich, ob ich alsdann durch meinen Begriff eines Unbedingten noch etwas oder vielleicht gar nichts denke“ (Kr. d. reinen Vernunft [Reclam], S. 468).

Lebenslauf.

Ich, Franz Joseph Nikolaus Munk, evangelischer Konfession, bin als Sohn des Agenten Johannes Munk am 22. September 1888 in Mainz geboren. In meinem siebenten Lebensjahr trat ich in die Vorschule des Mainzer Ostergymnasiums ein und besuchte dasselbe bis zu meiner Reifeprüfung, die ich Östern 1906 dort bestand. Dann ließ ich mich an der Hessischen Landesuniversität immatrikulieren und gehörte deren Verband bis Östern 1910 an. Während dieser Zeit hörte ich Vorlesungen bei den Herren Behaghel, Fromme, Graßmann, Groos, Kaiser, Kinkel, König, Messer, Naumann, Netto, Noack, Pasch, H. W. Schmidt, Uller. Von Östern 1910 an bekleidete ich eine Hauslehrerstelle in Ems bis September 1910. Zu diesem Zeitraum bestand ich an der Universität Gießen die Prüfung für das höhere Lehramt. Ende September desselben Jahres trat ich dann als Lehramtsreferendar in das pädagogische Seminar der Großherzoglichen Oberrealschule in Mainz ein, dem ich jetzt noch angehöre.

Allen meinen Lehrern sage ich an dieser Stelle vielen Dank, vor allem aber Herrn Professor Dr. Groos, der mir die Anregung zu meiner Dissertation gegeben und mich mit seinem Rat tatkräftig unterstützt hat.

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

B Munk, Franz
2884 Einheit und Duplicität im
M9 Aufbau von Schellings System
 des transzendentalen

UTL AT DOWNSVIEW



D RANGE BAY SHLF POS ITEM C
39 14 04 14 01 015 6