SCHELLING'S GEISTESENTWICKLUNG

IN

IHREM INNEREN ZUSAMMENHANG.

FESTSCHRIFT

zu

FRIEDRICH WILHELM JOSEPH SCHELLING'S HUNDERT-JÄHRIGEM GEBURTSTAG

am 27. Januar 1875,

verfasst im Auftrage der k. b. Akademie der Wissenschaften und im Auszuge vorgetragen bei der öffentlichen Feier an der k. b. Ludwig-Maximilians-Universität

von

HUBERT BECKERS.



MÜNCHEN 1875.
VERLAG DER K. B. AKADEMIE,
in Commission bei G. Franz.

Akademische Buchdruckerei von F. Straub.

Lep. B 34

Kaum jemals, wo irgend höhere Geistesbildung und Gesittung herrschte, stand die Philosophie, wenigstens dem äusseren Scheine nach, in geringerem Ansehen und übte weniger Einfluss aus, als in der Gegenwart. Und dennoch ist, kann man sagen, keine Zeit mehr durch Philosophie genährt und grossgezogen worden, als die unsrige. Ja gerade diese jetzt so vielfach missachtete Wissenschaft ist in der That die unsichtbare Herrscherin auf allen Gebieten unseres Geisteslebens. Die gesammte neuere Literatur, die gewaltigen, ruhelosen Kämpfe, die über alle grossen Menschheitsfragen entbrannt sind, überhaupt alle in unseren Tagen verhandelten Probleme der Wissenschaft, sowie das ganze vor uns liegende religiöse, sittliche, politische und sociale Leben geben Zeugniss hievon. Nicht als ob das eine oder andere philosophische System der Neuzeit sich ausschliesslich dieser mächtigen Nachwirkung zu rühmen hätte. Denn keines ist unbestritten geblieben, keines hat eine bleibende Geltung erlangt. Aber der Gesammteinfluss jener grossen geistigen Bewegung, die seit Cartesius durch alle philosophischen Systeme hindurch bis zur Gegenwart die neuere Zeit beherrschte, ist ein unverkennbarer und nicht zu läugnender. Und jetzt eben sind wir auf dem Punkte angelangt, wo der Grundgedanke, der durch alle diese Systeme geht, zu einer unwiderstehlichen Macht geworden, unter die sich unser ganzes Culturleben beugen muss. Was in demselben ausgesprochen, ist nichts anderes, als die Erkenntniss, dass freie Vernunfteinsicht überall das Höchste

und gebieterische Forderung für alles sey, was fortan noch auf allgemeine Anerkennung im Wissen wie im Glauben Anspruch machen kann.

Auch Schelling, dessen hundertjährige Geburtstagsfeier wir heute begehen, kannte, wie jeder echte Wahrheitsforscher, keine höhere Forderung als diese, und sprach sich hierüber bei jeder Gelegenheit auf das bestimmteste und nachdrucksamste aus. Es handle sich jetzt darum, sind seine Worte (II, 1, 320), „in dem grossen Verhör oder Vernehmen, wovon die Vernunft den Namen hat und in das sie alles Denkbare und Wirkliche zu ziehen beabsichtigt, nichts frei zu sprechen, d. h. gelten zu lassen, zu dem sie nicht von ihm aus im reinen Denken gelangt ist.“ Und es ist nur das alte Kant'sche Verlangen nach gründlicher Vernunfteinsicht und Zerstörung alles dessen, was nicht mit ihr zusammenbestehen kann, das sich auch bei Schelling dahin ausspricht, dass Wahrheit, reine Wahrheit es sey, die man jetzt in allen Verhältnissen, in allen Einrichtungen des Lebens fordere und allein noch wolle, und dass man sich nur freuen könne, wenn eine Zeit gekommen, wo jeder Lüge, jeder Täuschung offen der Krieg erklärt, wo als Grundsatz ausgesprochen sey, dass die Wahrheit um jeden Preis, auch um den schmerzlichsten, gewollt werde. Um dieses höchste Gut habe der deutsche Geist seit langem einen Kampf gekämpft, wie er mit gleicher Dauer, mit gleich wechselnden Scenen, mit so anhaltendem Feuer nie gekämpft worden, und weit entfernt diess zu bedauern, möchte man nur dem Deutschen zurufen, dass er aushalte in diesem Kampfe und nicht nachlasse, bis der grosse Preis errungen sey. Denn je greller man den Unfrieden, die Zerwürfnisse, die Auflösung drohenden Erscheinungen unserer Zeit schildern möge, desto gewisser könne der wahrhaft Unterrichtete in diesem allen nur die Vorzeichen einer neuen Schöpfung, einer grossen und bleibenden Wiederherstellung erblicken, die allerdings ohne schmerzliche Wehen nicht möglich, da die rücksichtslose Zerstörung alles dessen, was faul, brüchig und schadhaft geworden, vorausgehen müsse. (II, 3, 10.)

Ja schon in dem aus den Jahren 1812 oder 1813 herrührenden Fragment „über das Wesen der deutschen Wissenschaft“ wird von Schelling gerade dieses auf Erringung freier Vernunfteinsicht gerichtete Streben als das Characterische der deutschen Sinnesart hervorgehoben und zwar in den Worten: „Seit zuerst deutscher Geist von vorhandenem Glauben sich losriss, sofern er entweder von aller Wissenschaft leer oder auf einengenden und todten Formen derselben gegründet war, von diesem Augenblick nur den Kräften der Wissenschaft und klarer Erkenntniss vertrauend — seit dieser Zeit existirt deutsche Wissenschaft in der ganzen Eigenthümlichkeit ihrer Bedeutung. Von da an sind ihre Fortschritte nicht mehr zufällig, noch in's Unbestimmte, wie die anderer Nationen, gerichtet; sie haben ein bestimmtes Ziel, eiue nothwendige Richtung.“ Und weiter heisst es ebendaselbst: „Hinweg mit allen Gedanken der Rückkehr! Alle Rückkehr, die ausgenommen, welche durch Fortschreiten geschieht, ist Verderb und Untergang. Wohl halten auch die Schöpfungen des Weltgeistes ihren lebendigen Umlauf, dasselbe wiederbringend in Natur und Geschichte, aber in anderem und höherem Sinn. Diesem ähnlich schreiten die Schöpfungen des menschlichen Geistes fort. Damals, zu jener Zeit entschiedener Lossagung von überliefertem Glauben, gelobte deutscher Geist und that sich selbst den Schwur, den Gegensatz bis zur vollkommenen Auflösung durchzuführen, die Einheit, die er als einen Zustand erkenntnisslosen Friedens verliess, auf einer höheren Stufe als bewusste Einheit, in grösserem Sinn und weiterem Umfang einst wiederherzustellen. Diess ist das Ziel deutschen Geistes, jenes Gelübde das, was ihn arm erscheinen lässt gegen den Reichthum, demüthig gegen den Uebermuth anderer Nationen, der Stachel seines Eifers, der, während jene die höchsten Untersuchungen abgeschlossen und Principien vorhanden wähnen, über die es keine höheren gebe, ihn antreibt, auf's neue die Grundfesten aller Erkenntniss aufzurühren und in unabsehbare Tiefen hinabzusteigen.“ (I, 8, 4—5.)

Was unser ganzes Zeitbewusstseyn im Innersten bewegt und zu unaufhaltsamer Fortentwicklung drängt, ist in diesen Schelling'schen Worten ausgedrückt, die wohl vor allem verdienen, an dem heutigen Jubeltage der Erinnerung der Mitwelt wieder nahe gelegt zu werden.

Hätte Schelling auch nur von diesem Standpunkte aus, dem der freien, unabhängigsten Vernunftforschung, mit seinem tiefeindringenden Geiste die Wissenschaft, der er sein Leben geweiht, zu fördern gesucht, würde er allein schon die allgemeinste Anerkennung und unversieglichen Ruhm zu beanspruchen haben. Aber diese Forderung der Wissenschaft, die nur die eine, negative Seite der speculativen Forschung in sich schliesst, konnte einen so umfassenden und in beständigem Fortschritt begriffenen Geiste, wie Schelling, nun und nimmermehr in die Länge genügen. Ja man kann wohl sagen, schon bei den ersten Schritten seines Philosophirens sey sein Streben auf Gewinnung einer über den blossen Idealismus hinausgehenden Realphilosophie gerichtet gewesen, wenn ihm auch noch die klare Erkenntniss von der selbstständigen Bedeutung derselben gefehlt.

Um die Selbstherrlichkeit der Vernunft ist es allerdings etwas Grosses und unendlich Erhebendes. Und die Wissenschaft, welche durch die Vernunft aus ihr selbst sich erzeugt, ist in der That des Menschengeistes höchster Stolz. Ohne ihre ewigen Gesetze, an die wie all unser Denken, so auch jegliches Seyn gebunden, gäbe es nichts Nothwendiges, nichts im Wechsel Beharrendes. Aber sie ist nicht um ihrer selbst, sondern um eines anderen willen da, und vor ihren Richterstuhl, wenn er einmal anerkannt und befestigt, tritt nicht die Vernunft selbst wieder, sondern die grosse, der Erklärung bedürftige Thatsache der Welt mit ihren in letzter Instanz zu entscheidenden Fragen und — Klagen und zwar mit Fragen und Klagen, die so alt als die Welt sind, und zu denen es keinerlei Anlass gäbe, wenn die Vernunft sich nur mit sich selbst zu beschäftigen hätte. Denn warum, muss man fragen, ist nicht lauter

Vernunft? Warum auch etwas über sie hinaus und nicht in ihr Aufgehendes? Oder warum ist überhaupt etwas und nicht nichts? (II, 3, 242.) Mit dem Vernünftigen hat es überall keine Noth; aber auch die Realität der Dinge und das Irrationale will begriffen und erklärt seyn. „Es ist leicht gesagt", wie Schelling bemerkt, „dass alles mit blosser Vernunft zusammenhange, aber es ist diess die blindeste Voraussetzung." (I, 10, 171.) „Denn wenn auch ohne das Vernünftige, das Logische nicht nichts existiren kann, so folgt doch daraus noch lange nicht, dass alles auch nur durch dieses existirt. Wie ja z. B. auch in der sinnlichen Welt alles in Zahl und Mass gefasst ist, ohne dass darum die Geometrie oder Arithmetik die sinnliche Welt erklärte. Die ganze Welt liegt gleichsam in den Netzen des Verstandes oder der Vernunft, aber die Frage ist eben, wie sie in diese Netze gekommen sey, da in der Welt offenbar noch etwas anderes und mehr als blosse Vernunft ist, ja sogar etwas über diese Schranken Hinausstrebendes." (I, 10, 143—144.) Und auch die nie verstummenden schweren Klagen über das Uebel und das Böse in der Welt lassen sich ebensowenig mit blossen Vernunftgründen beschwichtigen.

Aus solchen Gedanken und Ueberlegungen ging bei Schelling das Bedürfniss nach einer Erkenntniss hervor, die zwar nicht im Widerspruche mit der Vernunft, aber doch über sie hinaus schreitet und zu ihrer Ergänzung dient, — das Bedürfniss nach einer positiven Philophie im unmittelbarsten Anschlusse an die negative oder rationale. Damit war aber auch die Nöthigung an ihn herangetreten, „auf's neue", wie schon seine frühesten, bereits citirten Worte lauteten, „die Grundfesten aller Erkenntniss aufzurühren und in unabsehbare Tiefen hinabzusteigen."

Bei diesem Vertiefen in die Abgründe der Speculation sollte er jedoch bald gewahr werden, mit welchen Schwierigkeiten das Verfolgen von bisher noch unbetretenen Wegen verknüpft sey, und wie wenig seine Zeitgenossen, unter denen bekanntlich schon die

Gegner seines früheren Systems dasselbe für ein materialistisches und atheistisches erklärt hatten, oder nur Obscurantismus, Mysticismus und Schwärmerei, oder Sophistik darin erblicken wollten, Lust und Neigung hatten, ihn noch weiter in die dunklen Schachten zu begleiten, in die er mit der Leuchte seines Forschergeistes immer tiefer einzudringen suchte. Stets einsamer wurden fortan seine Wege, und wenn er auch mit den Mittheilungen über die Schätze, die er in jenen Tiefen fand, vor einer noch immer für ihn begeisterten Zuhörerschaar nicht zurückhielt, und dabei in gewohnter Meisterschaft seinem speculativen Genius vollen Lauf liess, so konnte er sich doch nicht entschliessen, mit den letzten Ergebnissen seiner Forschung — der neuen Wissenschaft, die er für immer nun errungen zu haben glaubte, vor die volle Oeffentlichkeit zu treten, und erst nach seinem Tode gelangte dessen handschriftlicher Nachlass zur Herausgabe, ohne jedoch jetzt noch die allgemeine und lebhafte Theilnahme zu erwecken, die vielleicht frühere Publicationen gefunden haben würden. Der Grund hievon ist kein anderer, als die grosse Kluft, die sich seit Schelling's letztem Wiederauftreten als akademischer Lehrer allmählig und zwar von Jahr zu Jahr immer mehr erweitert hatte zwischen dem rationalen Zeitbewusstseyn, von dem wir gleich am Eingange unserer Festschrift gesprochen, und dem kühnen Unternehmen des nun Verewigten, die höchste der Wissenschaften in eine neue Bahn einzulenken, in die Bahn einer, die blosse Vernunfterkenntniss überschreitenden positiven Wissenschaft.

Denn dafür, für diese Schritte über die blosse Vernunft hinaus gebrach es mit geringen Ausnahmen an jeglichem tieferen Verständniss und allen Sympathien, und wo es auch vielleicht an diesen letzteren nicht fehlte, da nahm man sofort Anstoss an der nicht fallen gelassenen Forderung der Freiheit der Forschung, die den Ansprüchen der Vernunfterkenntniss auch nicht das Mindeste vergab. Und so kam es, dass es Schelling fast in ähnlicher Weise, nur in

noch beiweitem grösserem Masse erging, wie einst „Kant'en, der durch seine Lehre von dem radicalen Bösen der menschlichen Natur und dem, was damit zusammenhängt, sich sofort, wie bekannt genug, die Menge entfremdete, deren Zustimmung eine Zeit lang seinen Namen zu einem populären gemacht hatte." (II, 1, 483.) Denn auch Schelling büsste jetzt nachgerade das frühere Ansehen ein. Seit seiner Abhandlung „über das Wesen der menschlichen Freiheit", die den bedeutendsten Wendepunkt zwischen dessen früherer und späterer Lehre bildet, wandte die philosophische Welt sich mehr und mehr von ihm ab, und als er dann eine lange Reihe von Jahren schwieg, hatte man ihn beinahe vergessen, bis durch Königs Ludwig I. Ruf ein neuer Wirkungskreis an Münchens Hochschule sich ihm öffnete, und bald darauf jene Vorrede zu Cousin über französische und deutsche Philosophie erschien, in welcher (I, 10, 213) jenes schwer wiegende, namentlich gegen Hegel und seine Schule gerichtete Wort gesprochen ward, „dass es unmöglich sey, mit dem rein Rationalen an die Wirklichkeit heranzukommen." In dieser Wirklichkeit aber, die in ihren tieferen Gründen bisher völlig unbegriffen geblieben, treten uns die beiden grossen Thatsachen von Natur und Geschichte entgegen, die beide erklärt sein wollen, und in der Geschichte insbesondere ist es die Entwicklung des religiösen Bewusstseyns, wie sie in Mythologie und Christenthum sich vollzogen, die einer tieferen philosophischen Begründung bis jetzt noch entbehrte. Und indem Schelling diese beiden grossen weltgeschichtlichen Erscheinungen des religiösen Lebens der Menschheit in den Kreis seiner speculativen Philosophie zog und durch die Principien seiner positiven Philosophie zur wissenschaftlichen Erklärung zu bringen suchte, betrat er nun allerdings einen Pfad, auf dem vor ihm in dieser kühnen, genialen Weise kein anderer Denker noch gewandelt war, und der ihn immer weiter von dem Zeitbewusstseyn der Gegenwart entfernen musste.

Hatte man Schelling schon nach der Veröffentlichung der Schrift über die menschliche Freiheit der Hinneigung zu Jacob Böhme

und der damit zusammenhängenden Geistesrichtung geziehen, so wuchs dass Misstrauen gegen ihn jetzt immer höher, besonders nachdem er von München nach Berlin in die „Metropole der deutschen Philosophie" berufen war und dort jene Antrittsrede hielt, in welcher sich das stolzeste Selbstgefühl eines akademischen Lehrers aussprach, der es wagte sich dessen zu rühmen, „im Besitz — nicht einer nichts erklärenden, sondern einer wirkliche Aufschlüsse gewährenden, das menschliche Bewusstseyn über seine gegenwärtigen Grenzen erweiternden Philosophie" (II, 4, 360) zu seyn, und „der eine Burg zu gründen" verhiess, „in der die Philosophie von nun an sicher wohnen solle." (Ebend. 366.) Und da Schelling immer noch mit der Herausgabe seiner Vorlesungen zögerte, was die Angriffe seiner Gegner eine Zeitlang erschwerte, so lieferte alsbald — nach dem Vorgange schon anderer fragmentarischer Mittheilungen — der Heidelberger Theolog Paulus ein ausreichendes Material hiezu durch die völlig unberechtigte Veröffentlichung einer Reihe von nachgeschriebenen Schelling'schen Vorträgen, begleitet von einer Kritik und Polemik, die ganz dazu angethan war, die Erwartungen, die sich an Schelling's Wiederauftreten und an sein letztes System geknüpft hatten, herabzustimmen und die öffentliche Meinung darüber im voraus irre zu führen. Von da an galt es in den weitesten Kreisen als ausgemacht, dass Schelling von seiner früheren Ruhmesstufe herabgestiegen; und als sodann in der Folge nach seinem Tode dessen philosophischer Nachlass vollständig an's Licht getreten war, brach man alsbald fast auf allen deutschen Kathedern den Stab über ihn, und auch die Geschichtschreiber der Philosophie aus jüngter Zeit stimmten in den allgemeinen Chorus ein und sprachen ihr nahezu vernichtendes Urtheil über die ganze philosophische Richtung aus, der sich Schelling später hingegeben.

Zwar das frühere Verdienst und die ausserordentliche Bedeutung dessen, was Schelling im ersten Anschluss an Fichte und

als Schöpfer der Naturphilosophie und des Identitätssystems geleistet, vermochte man nicht wegzuleugnen, aber schon in „Philosophie und Religion“ (1804), hiess es, „habe er den Grund zur theosophischen Entwicklung seiner Lehre gelegt.“ (Kuno Fischer, Schelling's Leben und Schriften. 1872. I, 145.) Und in Eduard Zeller's Geschichte der deutschen Philosophie. (1873. S. 696—97) lautet das Urtheil dahin: dass bei Schelling in der letzten Darstellung seines Systems überhaupt nichts anderes zu finden sey, als abstracte Scholastik und trübe Theosophie, wesshalb diese seine spätere Philosophie auch ohne alle in's Grosse gehende Wirkung geblieben und auf den Fortgang der deutschen Philosophie thatsächlich keinen Einfluss mehr gehabt habe.

Und so hätte man denn an dem heutigen, der Erinnerung an den grossen Todten geweihten Tage, wenn alle diese Urtheile berechtigt wären, vollen Grund, nur den Schelling jener frühesten Zeit zu feiern, in welcher es ihm, wie er in der Berliner Antrittsrede (II, 4, 359—60) sich ausgedrückt, gelungen, ein neues Blatt in der Geschichte der Philosophie aufzuschlagen und die eine Seite desselben voll zu schreiben, — dagegen Umgang zu nehmen von der anderen Seite auf dem umgewandten Blatte, auf dem er versucht, das Facit, das Resultat des so genial Begonnenen zu ziehen.

Wie aber, wenn gerade auf diesem neuen Blatte des Inhaltschweren so viel stände, dass es das frühere noch weit überträfe? Und wenn nur Missverstand und Antipathieen, die mit dem ganzen Zeitstreben der Gegenwart und ihrer Geistesrichtung innerlichst verwachsen, zu dieser völligen Verkennung geführt? Und müsste man nicht mit Schelling (II, 4, 367) fragen, ob denn nun, wenn sich alles so verhielte, diese lange ruhmvolle Bewegung, durch welche die deutsche Philosophie von einer Stufe zur andern sich emporgeschwungen, mit einem schmählichen Schiffbruch enden sollte, mit Zerstörung aller grossen Ueberzeugungen und somit der Philosophie selbst? Denn um was anderes handelt es sich in dem so

gering geachteten und verschmähten letzten System Schelling's, als eben um die Befestigung jener grossen menschlichen Ueberzeugungen, für die ein leerer Rationalismus und Nihilismus allerdings keine Stelle hat.

Schon alsbald nach dem Erscheinen des ersten Bandes des Schelling'schen Nachlasses konnte sich der Verfasser des grossen philosophischen Geschichtswerkes, der verstorbene Heinrich Ritter in Göttingen, des Ausspruches nicht erwehren, dass man das hier Gebotene nicht aus der Hand legen könne, ohne wieder einmal einen grossen Ueberblick über die Aufgaben des menschlichen Geistes gewonnen und damit auch neue Hoffnung und frischen Muth geschöpft zu haben, sich an diese Aufgaben in ihrer ganzen Grösse zu wagen. Und dass es auch sonst noch Männer gewichtigen Namens gibt, die über den späteren Schelling ganz anders urtheilen, als seine Gegner, dafür lassen sich die Stimmen eines Ehrenfeuchter und Dorner[1]) anführen, und auch noch aus letzter Zeit die eines Döllinger, der bei der 400jährigen Stiftungsfeier unserer Ludwig-Maximilians-Universität als deren damaliger Rector bei Aufzählung ihrer dahingegangenen hochverdienten Lehrer und Meister der Wissenschaft an erster Stelle Schelling's, als des berühmtesten unter ihnen, mit den Worten gedachte: „Die Aelteren unter uns entsinnen sich noch des hohen Genusses, welche ihnen Schelling's gedankenreiche und in platonischer Formenschönheit majestätisch sich ergiessenden Vorträge ehedem gewährten. Es gibt in Deutschland keine Schule Schelling's mehr; weder der frühere Naturphilosoph, noch der spätere Geschichts- und Religionsphilosoph hat eine solche hinterlassen. Aber dieser reiche und mächtige Geist wird immer in dem Andenken der Menschheit eine Stelle unter den muthigsten, kraftvollsten und fruchtbarsten Denkern einnehmen. Fast in alle Zweige des deutschen Wissensbaumes, in die Poesie, wie in die Naturforschung, in die Geschichte, wie in die religiöse Anschauung sind die von ihm ausgegangenen Ideen, wie ein belebender Saft, wie ein Gestalt und Farbe gebender Same eingedrungen,

und sicher werden auch unsere Nachkommen noch aus dem Reichthume des in seinen nachgelassenen Schriften verarbeiteten Stoffes und den hier niedergelegten tiefsinnigen Gedanken mit vollen Händen schöpfen." (Chronik der Ludwig-Maximilians-Universität München für das Jahr 1871—72. S. 109—110.)

Also der berühmte Gelehrte und treffliche Festredner, der auch darin recht hatte, wenn er sagte, dass es keine Schule Schelling's mehr gebe. Aber wir schlagen die wenn auch immerhin bis jetzt noch kleine Gemeinde von selbstständigen, für ihn begeisterten Verehrern, die er zurückgelassen, noch höher an, als eine auf die Worte des Meisters blindlings schwörende Schule. Auch König Maximilian II. höchstseligen Angedenkens gehörte zu dieser freien Gemeinde und war gewissermassen ihr Schirmherr. Lebte er noch, mit welcher warmen Theilnahme würde namentlich Er, dessen huldvolle Hand zwei Denkmale[2]) ihm gesetzt, diesen Jubeltag begrüsst haben! Indem wir aber an diesen edlen, geistvollen Fürsten hier erinnern, können wir zugleich den Wunsch nicht unterdrücken, es möchte der Briefwechsel zwischen dem Meister und seinem königlichen Schüler nicht zu lange mehr der Veröffentlichung vorenthalten bleiben.

Auch der Verfasser dieser Festschrift darf sich wohl zu den ganz und gar unabhängigen Schülern und Verehrern des Verewigten zählen. Denn er hat stets das Recht der freiesten Prüfung sich gewahrt, und schon zu Lebzeiten Schelling's im J. 1852 (in den Gelehrten Anzeigen No. 83) sich öffentlich dahin geäussert, dass dessen Potenzen- und Principienlehre oder die Schelling'sche Metaphysik für eine durchaus selbstständige Wissenschaft zu halten sey, möge sich nun über dem System als ein noch weiterer Ausbau die Philosophie der Mythologie und der Offenbarung erheben oder nicht, auf welchem letzteren Gebiete, dem der angewandten Philosophie, Schelling selbst wohl nicht verlangen könne und werde, dass man ihm in alle Wege folge. Und so möge uns denn verstattet seyn, von diesem unseren unabhängigen Standpunkte aus jetzt zu dem

eigentlichen Thema unserer Festschrift uns zu wenden, zu der Betrachtung der Geistesentwicklung Schelling's nach ihrem inneren Zusammenhange.

Nicht um eine Biographie desselben — wenn auch nur in gedrängtester Skizze — kann es uns hiebei zu thun seyn. Hiefür ist schon von anderen Seiten, soweit das vorhandene Material es ermöglichte, zur Genüge gesorgt worden. Und auch auf kein näheres Eingehen auf die Gesammtentwicklung der Philosophie Schelling's in ihren verschiedenen Phasen kann es hier abgesehen seyn. Uns soll vorzugsweise nur sein inneres Leben beschäftigen, das freilich unabtrennlich von dem äusseren, welches letztere wir aber als bekannt voraussetzen dürfen. Denn je höher begabt ein Geist, desto reicher ist sein inneres Leben, das, wenn man es ganz durchschauen könnte, gewiss alles, was sein äusseres Leben bietet, an Interesse weit übertreffen würde. Wir können indess dieses inwendige Leben auch nicht entfernt begreifen und nach seiner ganzen Bedeutung würdigen, wenn es uns nicht gelingt, bis zu dem innersten Kern desselben hindurchzudringen. Denn wie bei jeder organischen Entwicklung der ursprüngliche Keim das die ganze spätere Entfaltung Bestimmende und Entscheidende ist, so ist auch eines Jeden Geistesleben ganz und gar abhängig von seinen Grundanlagen, wenn auch in dessen Wachsthum und Fortbildung die äusseren Welteinflüsse und Lebensschicksale unablässig fördernd oder hemmend eingreifen. Und hierauf bezieht sich auch des Dichters geflügeltes Wort:

Hab' ich des Menschen Kern erst untersucht,
So weiss ich auch sein Wollen und sein Handeln.

Allerdings ist nichts schwieriger, als die Untersuchung dieses Kernes, und wir mögen uns bescheiden, einem solchen Genius wie Schelling gegenüber dem angestrebten Ziele uns nur, soweit möglich, zu nähern, ohne es ganz zu erreichen. Aber glücklich würden wir uns schätzen, wenn es uns gelänge, das Bild des Verewigten

in jener Glorie zur Anschauung zu bringen, die seinem wahren Charakter und seiner ganzen Geistesgrösse auch nur einigermassen entspräche. Zwar wissen wir recht wohl, dass alles im Leben auch seine Schattenseite hat, dass auch hier das Gœthe'sche Wort gilt: „schade, dass keine Lichter ohne Putzen brennen", und dass namentlich gegen manche Ausführungeu in dem letzten Schelling'schen System sich schwere Bedenken erheben. Aber Schelling selbst verlangt ja nur, dass man einen Philosophen vor allem in seinem Grundgedanken auffasse; denn in der weiteren Entwicklung könne er, wie hinzugefügt wird, gegen seine eigne Absicht irren, und nichts sey leichter, als in der Philosophie zu irren, wo jeder falsche Schritt von unendlichen Folgen sey, wo man überhaupt auf einem Wege sich befinde, der auf allen Seiten von Abgründen umgeben ist. (II, 3, 60.) Begnügen wir uns desshalb damit, dass wir mit Ehrenfeuchter (Jahrb. f. deutsche Theologie. 1859. IV, 379) sagen: es sey durch Schelling Bleibendes für unsere Erkenntnis der höchsten Probleme gewonnen, jedoch mit dem von ihm hinzugefügten ausdrücklichen Beisatze, dem jener selbst seine vollste Zustimmung gegeben hätte: „aber einen Doctor irrefragabilis kennen wir nicht."

Fassen wir nun das Geistesleben Schelling's zuvörderst nach seinem innersten, alles andere beherrschenden Princip in's Auge, so lenket zunächst jene Grundkraft unsere Aufmerksamkeit auf sich, die der Genannte selbst von Anbeginn in Allem und Jeglichem als die höchste erkannte, und die auch in jeder menschlichen Persönlichkeit ihr tiefstes Wesen ausmacht, und diese ist keine andere als der Wille. Was jeder Philosoph ist und leistet, das ist und bethätigt er vor allem durch sein Wollen. Je kraftvoller und entschiedener dieses Wollen ist — gerichtet auf die Erkenntniss der letzten Gründe alles Seyns, auf eine um so höhere Stufe wird sich seine Forschung schwingen. Nur Wenige aber dürften in der ganzen Geschichte der Philosophie an kühnem, nie gebeugtem Forschermuth dem von uns heute Gefeierten gleichzustellen seyn.

Bekannt sind jene höhnischen Worte, mit denen in Gœthe's Faust der verneinende Geist über die Eitelkeit aller menschlichen Bestrebungen nach jenem höchsten Wissen, das in der Philosophie verlangt wird (II, 3, 14), sich vernehmen lässt, auf welche jedoch Faust einfach erwiedert: „Allein ich will." Dieselbe stolze Faust'sche Antwort zieht sich auch bei Schelling — allen sich gegen ihn aufthürmenden Schwierigkeiten gegenüber — durch seine ganze Forscherlaufbahn hindurch. Schon in der Vorrede zu einer seiner frühesten Schriften „vom Ich als Princip der Philosophie" v. J. 1795 sprach er sich dahin aus, dass allerdings „diejenigen Systeme, die nur immer zwischen Erde und Himmel schweben und nicht muthvoll genug sind, auf den letzten Punkt alles Wissens hinzudringen, vor den gefährlichsten Irrthümern weit sicherer sind, als das System des grossen Denkers, dessen Speculation den freiesten, kühnsten Flug nimmt, alles auf das Spiel setzt, und entweder die ganze Wahrheit in ihrer ganzen Grösse, oder gar keine Wahrheit will, und dass, wer nicht kühn genug ist, die Wahrheit bis auf ihre ganze Höhe zu verfolgen, zwar den Saum ihres Kleides hie und da berühren, sie selbst aber niemals erringen kann, und dass die gerechtere Nachwelt den Mann, der, das Privilegium tolerirbarer Irrthümer verachtend, der Wahrheit kühn entgegenzugehen den Muth hatte, weit über die Furchtsamen hinaufsetzen wird, die, um nicht auf Klippen und Sandbänke zu stossen, lieber ewig vor Anker lägen." (I, 1, 152.)

Und mit welchem Feuereifer Schelling später Fichte'n gegenüber trat, als dieser die Erkenntniss des Absoluten für schlechthin unmöglich und alle dahin zielende Forschung für Schwärmerei erklärte, davon gibt die im J. 1806 gegen diesen gerichtete polemische Schrift ein laut redendes Zeugniss. „Wer nur", heisst es daselbst, „die Geschichte der Wissenschaften in den letzten Jahrhunderten kennt, wird darin einstimmen müssen, dass unter den Gelehrten derselben eine Art von geheimem und stillschweigendem

Vertrag stattzufinden schien, über eine gewisse Grenze in der Wissenschaft nicht hinauszugehen, und dass die so gerühmte Geistes- und Denkfreiheit jederzeit nur innerhalb dieser Grenze wirklich gegolten hat, kein Schritt ausserhalb derselben aber ungestraft und ungerochen gewagt werden durfte. Ich brauche diese Grenze dem wahren Kenner nicht näher zu bezeichnen, und bemerke nur, dass selbt die geistreichsten Männer, die sie wirklich überschritten, wie Leibniz, doch den Schein davon vermieden. . . Aber der alte Vertrag unter den Gelehrten ist erloschen und bindet uns nicht mehr, denn sie haben ihn selbst durch ihr Thun an uns gebrochen, und es ist in allewege ein neuer Bund. Jetzt hilft nicht mehr Wehren oder Zudecken, denn die Frucht, die reif ist, bricht mit Macht an den Tag. In den Herzen und Geistern vieler Menschen liegt ein Geheimniss, das da ausgesprochen seyn will; und es wird ausgesprochen werden." (I, 7, 119—121.) „Wogegen überhaupt zeigt das Zeitalter in der eigentlichen Wissenschaft sich aufgebrachter und bereiter zum Streit, und hält jede Art von Waffen für erlaubter, als gegen jeden Versuch, Wissenschaft über eben die Dinge anzuzünden, die allein des Begreifens werth sind, über Gott, die Natur, den Menschen? Was wehrt es ängstlicher und mit grösserer Entrüstung ab, als jeden Strahl, der da droht, diese Geheimnisse zu beleuchten? Was lieben dagegen selbst die Besten mehr, als das schöne Helldunkel; die Uebrigen aber die völlige Finsterniss und das gänzliche Schweigen über eben diese Dinge." (Ebend. 40.)

Bekannt auch ist die Energie, mit welcher Schelling gegen die Jacobi'sche Gefühls- und Glaubensphilosophie in ihrer Verzagtheit und Verzweiflung an der Möglichheit alles wahren, eigentlichen Wissens sich ausgesprochen, und unvergessen werden jene Worte bleiben in dem Sendschreiben an Eschenmayer v. J. 1812, wo Schelling ihn fragt, was er dagegen einzuwenden habe, wenn Gott uns wirklich zu Mitwissern seines ewigen Plans haben wollte. „Also", fährt er fort, „bleibt es dem Menschen ewig nicht nur

verstattet, sondern geboten, dass er suche, die Absichten Gottes, auch die verborgensten, zu erkennen, aber nicht ferne und fremd zu bleiben als ein blosser Knecht im Hause, sondern bekannt und einheimisch zu werden im Reiche des Vaters, als der Sohn, den er zum Vertrauten seiner Geheimnisse bestimmt hat und immerfort erzieht. Dies ist der grosse, von den Zweiflern und Nichtwissern nicht geahndete Sinn des Christenthums, dass es die Scheidewand niedergerissen, dass wir nun herannahen dürfen und, wie der Apostel sagt, den Zugang haben alle in Einem Geist zum Vater." (I, 8, 185.) — Und wie ungebrochen sein Muth auch später noch bis an sein Lebensende war, beweisen unzählige Aussprüche und ganz insbesondere seine Berliner Antrittsrede und die von ihm gewissermassen als letztes Vermächtniss zurückgelassene reinrationale Philosophie.

Und mit diesem Forschermuthe hielt auch stets gleichen Schritt sein Vertrauen und seine Zuversicht auf die endliche Erreichung des angestrebten Zieles. Denn davon war er festiglich überzeugt, dass, wie seine Worte lauten, eine Zeit kommen müsse, wo das Streben nach Wissen sein langgesuchtes Ende erreicht, wo die vieltausendjährige Unruhe des menschlichen Geistes zur Ruhe kommt, wo der Mensch endlich des eigentlichen Organismus seiner Kenntnisse uud seines Wissens sich bemächtigt, wo über alle jetzt getrennten, sich gegenseitig ausschliessenden Theile des menschlichen Wissens der Geist allseitiger Vermittelung wie ein Balsam sich ausgiesst, der alle Wunden heilt, die der menschliche Geist im eifrigen Ringen nach Licht und Wahrheit sich selbst geschlagen, und aus denen zum Theil unsere Zeit noch blutet." (II, 3, 10—11 u. I, 9, 476.) Ganz vorzugsweise aber von der Philosophie erwartete er, dass sie diese Wunden und die Zerrissenheit unserer Zeit heile, womit er jedoch, wie er hinzufügt, „natürlich nicht eine schwächliche Philosophie meine, nicht ein blosses Artefact, sondern eine starke Philosophie, eine solche, die

mit dem Leben sich messen kann, die, weit entfernt, dem Leben und seiner ungeheueren Realität gegenüber sich ohnmächtig zu fühlen, oder auf das traurige Geschäft der blossen Negation und Zerstörung beschränkt zu seyn, ihre Kraft aus der Wirklichkeit selbst nimmt, und darum auch selbst wieder Wirkendes und Dauerndes hervorbringt." (II, 3, 11.)

Indem aber eine solche „starke" Philosophie sich die Aufgabe setzt, „unserer Zeit die grossen Gegenstände zurückzugeben" (II, 3, 12), um welche es sich allein verlohnt zu philosophiren, geräth sie unvermeidlich in den entschiedensten Conflict mit der überwiegenden Mehrheit der Vertreter des gegenwärtigen Zeitbewusstseyns, dem nichts ferner liegt, als jedes tiefere Eingehen auf die Probleme des grossen Räthsels der Welt. Und da dieses Räthsel für völlig unauflöslich erklärt und zugleich behauptet wird, dass jeder auf seine Lösung gerichtete Versuch die Grenzen der menschlichen Erkenntniss und insbesondere jeder nüchternen, exacten philosophischen Forschung übersteige, so ist damit auch das Urtheil über eine Philosophie, wie die letzte Schelling'sche, gesprochen, und kann ihr nach solcher Ansicht begreiflicher Weise der Vorwurf nicht erspart werden, dass sie nach einer Richtung sich verirrt, die nur als eine theils scholastische, theils theosophische oder mystische zu bezeichnen ist. Scholastisch soll sie seyn, weil Schelling in seiner späteren reinrationalen Philophie, auf die letzten Gründe alles Seyns zurückgehend, dasselbe einer neuen Untersuchung unterwirft, die zwar dadurch hin und wieder an die alte Scholastik erinnert, dass sie, wie diese, auf die ganze Breite und Tiefe ontologischer Fragen und Erörterungen, im Anschluss besonders an Platon und Aristoteles, sich einlässt, obschon sie himmelweit von ihr verschieden ist und zwar schon aus dem einen Grunde, weil eine Scholastik in dem früheren Sinne und mit ihrem bloss syllogistischen Verfahren für eine Zeit, wie die unsrige, rein unmöglich ist und am allerwenigsten von Demjenigen erneuert werden konnte, der

ganz zuletzt noch erklärte: „Nichts soll durch mich verloren seyn, was seit Kant für echte Wissenschaft gewonnen worden.“ (II, 4, 366.)

Die alte Scholastik kannte weder jenes von Schelling in der Vernunft selbst nachgewiesene „Princip der Bewegung, dessen es bedarf, soll wirkliche Wissenschaft entstehen“ (II, 3, 64), und die dadurch begründete speculative, auf einem wirklichen Fortschreiten von Moment zu Moment beruhende Methode, noch eine Potenzen- und Principienlehre, wie sie in der rationalen Philosophie auf eine Weise entwickelt worden, die mit dem mittelalterlichen „rationalen Dogmatismus“ (II, 3, 108) auch nicht das Mindeste gemein hat.

Was aber den theosophischen und mystischen Character betrifft, der dem letzten Schelling'schen System zur Last gelegt wird und den Hauptvorwurf bildet, so muss allerdings zugegeben werden, dass die Gegenstände, über die sich der Theosophismus ein Wissen zuschreibt, auch Schelling in der späteren Zeit seines Philosophirens und zwar ganz vorzüglich beschäftigten. Aber will man nicht alle Begriffe und deren Bezeichnungen verwirren, so darf nicht vergessen werden, dass man von jeher unter Theosophen oder theoretischen Mystikern nichts anderes verstanden hat, als „Gottbegeisterte, die sich ein unmittelbares Schauen der göttlichen Natur und der göttlichen Entstehung der Dinge zuschreiben und dabei aller wissenschaftlichen (rationalen) Form sich begeben.“ (I, 10, 184—85.) Ueberhaupt „kann Mysticismus nur jene Geistesbeschaffenheit genannt werden, welche alle wissenschaftliche Begründung oder Auseinandersetzung verschmäht, die alles wahre Wissen nur von einem sogenannten inneren, auch nicht allgemein leuchtenden, sondern im Individuum eingeschlossenen Licht, aus einer unmittelbaren Offenbarung, aus blosser ekstatischer Intuition oder aus blossem Gefühl herleiten will. . . . „Das wahre Kennzeichen des Mysticismus ist der Hass gegen klare Einsicht, gegen Verstand und gegen Wissenschaft überhaupt.“ (I, 10, 192.) — Und nun fragen wir: wo ist bei Schelling hievon auch nur im entfern-

testen die Rede? Dringt nicht gerade er überall auf klarste Einsicht und strengste Wissenschaftlichkeit? Oder glaubt man ganz und gar ignoriren zu dürfen, was er so nachdrücklich betonte: dass der Theosophismus ganz gegen die Bestimmung des jetzigen Lebens streite, dass der Theosoph sich selbst des höchsten Vortheils des gegenwärtigen Zustandes, des distinctiven, unterscheidenden, alles auseinanderlegenden und auseinanderhaltenden Erkennens beraube, und dass unsere Bestimmung nicht sey, im Schauen zu leben, sondern im Glauben, d. h. im vermittelten Wissen. (I, 10, 188.) Und zieht er nicht selbst sorglichst die „Grenze zwischen Theosophie und Philosophie, welche der Wissenschaft Liebende keusch zu bewahren suchen werde" (ebend. 189), und warnt besonders vor jener Klasse von Mystikern, bei denen nichts mehr Lebendiges und Ursprüngliches, wie bei Jakob Böhme, anzutreffen, sondern alles schon corrupt ist, — mit dem Ausrufe: „Deutsche Jugend aber möge Gott vor solchem und ähnlichem Höllengebräu jetzt und immer bewahren!" (ebend. 190.)

Freilich, wenn alles, was über das individuelle Begreifungsvermögen hinausgeht, mystisch genannt werden dürfte, und es erlaubt wäre, damit zum voraus gewisse Bsgriffe und Behauptungen auszuschliessen oder zum Verstummen zu bringen, dann wäre diess, wie Schelling (ebend. 191) bemerkt, ganz würdig einer liberal zu seyn sich rühmenden, wahrhaft aber im höchsten Grad illiberalen Zeit, in welcher die Geistesbeschränktheit, die Seichtigkeit und die offenbare Unwissenheit die Denkfreiheit für sich begehrt, die sie nur allein der Einsicht und dem Genie versagt."

Das Materielle der Probleme allein daher, an deren Erforschung sich Schelling gewagt, seyen sie auch noch so transscendenter Natur, ist nicht dazu angethan, seinen Untersuchungen den Stempel des Theosophischen oder Mystischen aufzudrücken. Denn „Mystiker oder Theosoph ist Niemand durch das, was er behauptet, sondern durch die Art, wie er es behauptet, sollte es auch dem Inhalt

nach zufällig mit der Behauptung eines Mystikers übereinstimmen. Dieselbe Wahrheit kann bei dem einen mystisch seyn, die bei dem andern, der sie aus den Tiefen der Wissenschaft herleitet und sie daher auch allein wahrhaft versteht, wissenschaftlich ist, und so umgekehrt." (Ebend. 191—92.)

Schelling's eigene Vertheidigung seiner positiven Philosophie gegen den Vorwurf des Theosophismus findet sich in der Einleitung in die Philosophie der Offenbarung. (II, 3, 120 ff.) Er wundert sich nicht darüber, dass man bei der jetzt herrschenden, der seinigen so ganz entgegengesetzten Denkweise, sich in der Literaturgeschichte nach irgend einem Titel oder irgend einer verrufenen Kategorie umgesehen, unter die man die neue Erscheinung (seine positive Philosophie) bringen konnte; denn auf solche Weise hoffte man sich aller Mühe des Widerlegens zu überheben. Wie sehr sich aber seine Lehre von der Anschauung Jakob Böhme's unterscheide, auf den zuerst (1799) Tieck seine Aufmerksamkeit gelenkt, mit dem er sich aber erst später näher beschäftigte (Schelling's Leben, I, 245—46), sucht er ebendaselbst ausführlich zu zeigen und nachzuweisen, dass, wenn namentlich derselbe das Hervorgehen der Dinge aus Gott nicht anders zu bewerkstelligen wisse, als indem er die Gottheit selbst in eine Art von Naturprocess verwickle, das Eigenthümliche der Philosophie gerade darin bestehe, dass sie allen Process in dem Sinne verwerfe, in welchem Gott das wirkliche Resultat eines Processes wäre.

Was übrigens allein schon die auf Theosophie und Mystik gerichtete Anklage als völlig grundlos erscheinen lassen müsste, das sind jene drei hervorragenden Tendenzen der Schelling'schen Philosophie, die von ihren frühesten Entwicklungsstadien bis auf ihre letzten Gestaltungen durch sie hindurchgehen und ihren im strengsten Sinne wissenschaftlichen, rein speculativen Charakter auf das unwiderleglichste darthun. Es gehören hieher: für's erste ihr von Anbeginn auf die Erforschung der reinen

Ursachen gerichtetes Streben, für's zweite der methodische, systematische Geist, den sie auf jeder ihrer Entwicklungsstufen bethätigte, und drittens der unablässige Fortschritt zu immer höheren Wissenszielen, nach dem sie unermüdlich gerungen.

Der Werth und die Bedeutung einer jeden Philosophie bestimmt sich in der That nach dem Grade, in welchem diese drei Tendenzen in ihr zu finden. Für alle Zeiten ungeschmälert wird daher zuvörderst das Verdienst Schelling's bleiben, die Hauptaufgabe alles Philosophirens darin erkannt zu haben, jene ersten, reinen Ursachen oder Principien zu ergründen, durch die alles andere erst seine wirkliche Erklärung finden kann. Seit den ältesten Zeiten hat man hiernach gestrebt. Die ganze erste Periode der griechischen Philosophie ging grossentheils damit hin, sich gewisser unmittelbarer Principien des Seyns zu versichern. Die neuere hat sich nur langsam, wie Schelling (II, 3, 243—46) bemerkt, dahin erhoben, die Principien endlich in ihrer Reinheit aufzufassen, was weder Cartesius, noch Spinoza und Leibniz gelungen. Die übrige Philosophie der neueren Zeit, namentlich die in den Schulen herrschende, gab das Forschen nach diesen unmittelbaren Principien des Seyns ganz auf und hatte statt derselben nur allgemeine Verstandsbegriffe als subjective Vermittlungen, obschon man nicht hoffen kann, von der sinnlosen Weite und Ausgedehntheit des vorhandenen und gewordenen Seyns unmittelbar — ohne Vermittlung jener Principien — zur höchsten Ursache selbst gelangen zu können. Fichte gab den ersten Anlass, zu den wirklichen ἀρχαῖς wieder zu gelangen, obgleich damit noch kein wahres Princip des Seyns gegeben war, aber doch dahin leitete. „Erst die Naturphilosophie", wie Schelling's weitere Worte lauten, „kam wieder auf die reinen ἀρχάς. . . Und indem auf diese Weise die unmittelbaren Principien des Seyns wieder gefunden waren, wurde es der Philosophie zuerst auch möglich, aus dem blossen subjectiven Begriff, mit dem sie bis dahin alles zu vermitteln suchte, herauszutreten und die wirkliche Welt in sich

aufzunehmen, gewiss die grösste Veränderung, die sich seit Cartesius in der Philosophie zugetragen. Die wirkliche Welt in ihrem ganzen Umfange wurde zum Inhalt der Philosophie, indem sie begriffen wurde als ein von der Tiefe der Natur bis zu den letzten Höhen der geistigen Welt fortgehender Process, dessen Stufen oder Momente nur die Momente einer fortwährenden Steigerung des Subjectiven sind, worin dieses ein immer zunehmendes Uebergewicht über das Objective erhält, von wo dann der letzte Schritt zur absoluten Ursache offen stand, welche eben als die dem Subjectiven fortwährenden Sieg über das Objective verleihende oder gebende bestimmt werden konnte. Es ist also immer schon etwas, diese Principien des Seyns gefunden zu haben, und zwar so, dass man zugleich ihrer Vollständigkeit sich versichert und erkennt: diese seyen die einzigen, und ausser denen keine andern gedacht werden können; es seyen in ihnen wirklich alle Verhältnisse gegeben, die das, was vor und über dem Seyn ist, zum Seyn haben kann." (II, 3, 245—46.)

Um aber zur Erkenntniss dieser Principien zu gelangen, bedurfte es vor allem der rechten Methode, welche auch allein zum wahren System verhelfen kann. Und gerade in ihrer Methode ist, wie Schelling in seiner Vorrede zu Cousin bemerkte, das wahre Wesen der durch ihn begründeten Philosophie — in einer Methode, die schon im „System des transscendentalen Idealismus" (1800) sich findet (I, 10, 96), und die den Begriff des Processes zuerst in die Philosophie eingeführt — einen Begriff, der nach dem eben Genannten das ist, was der eigentliche Fortschritt war in der neueren Philosophie. Und desshalb wies er auch stets wieder von neuem und mit immer grösserem Nachdruck darauf hin, dass die Bewegung das Wesentliche in der Wissenschaft, und die Natur wahrer Wissenschaft nur im Fortschreiten bestehe. Denn in einem lebendigen System kann es sich nicht um blosse Aufstellung eines obersten Satzes handeln, aus welchem sodann ein zweiter,

aus diesem wieder ein dritter u. s. w. abgeleitet wird, sondern nur um eine Folge von Momenten des Fortschreitens und der Entwicklung aus einem Princip, das nicht etwa nur im Anfang Princip ist, und dann aufhört es zu seyn, sondern das überall und immer, das im Anfang, Mittel und Ende gleicherweise Princip ist, das also durch alles — durch alle Momente des Systems — geht. (I, 9, 215.)

Auf eine systematische Begründung der Philosophie in diesem Sinn und Geiste hatte es auch Schelling von Anbeginn abgesehen. Schon früh war sich derselbe des inneren, nothwendigen Zusammenhanges alles Wissens überhaupt und der centralen Stellung, welche die Philosophie in dem Gesammtorganismus der Wissenschaften einnimmt, auf das deutlichste bewusst, und begegnen wir bei jedem Anlass den darauf bezüglichen Aeusserungen. Dahin gehört auch, was von dem Wissen in seiner Totalität gesagt wird, dass nämlich alles einzelne Wissen und jede besondere Wissenschaft in diesem Ganzen als organischer Theil begriffen, und dass sohin alles Wissen, das nicht mittelbar oder unmittelbar, und sey es durch noch so viele Mittelglieder hindurch, sich auf das Urwissen beziehe, ohne Realität und Bedeutung sey. (I, 5, 217.) „System' aber heisst nach Schelling (I, 1, 400) nur ein solches Ganzes, das sich selbst trägt, das, in sich selbst beschlossen, keinen Grund seiner Bewegung und seines Zusammenhanges ausser sich voraus setzt. So wurde das Weltgebäude ein Weltsystem, als man das allgemeine Gleichgewicht der Weltkräfte entdeckte. Ein solches allgemeines Gleichgewicht der geistigen Kräfte nun soll die Philosophie entdecken, um zum System zu werden. Und an einer anderen Stelle lauten die Worte: „Wie in der äusseren Welt eine allgemeine Tendenz zur Organisation sich offenbart, so ist auch in unserem Geiste ein unendliches Bestreben, sich selbst zu organisiren. Alles strebt in ihm zum System." (I, 1, 386.) Im Gegensatze zu allem Einheits- und Zusammenhanglosen ist also das

wahre Wissen „Cohärenz“ (I, 9, 244), und nur diejenige Erkenntniss kann uns wirklich befriedigen, „die in einem nothwendigen Zusammenhang an uns kommt.“ (I, 9, 54.) Desshalb muss auch die jetzige Philosophie, im Gegensatze zu einer früheren, „die ihre Gegenstände nur capitelweise, abgeschnitten vom allgemeinen Zusammenhang abgehandelt, entweder sich selbst aufgeben, oder sich bestreben, in der That jenes Webermeisterstück zu seyn, von dem Gœthe spricht, wo ein Tritt tausend Verbindungen schlägt.“ (I, 10, 422.)

Und der Annäherung an die endliche Erringung eines Systems, das einem solchen „Webermeisterstück“ entspricht, steht auch jener Kampf nicht entgegen, der in allen möglichen Richtungen hervorgetreten und noch fortwährend in den verschiedenen philosophischen Systemen zu Tage liegt. Denn nicht darum kann es sich handeln, dass diese sich widerstreitenden Systeme einander vertilgen, sondern dass sie zusammenbestehen sollen, wie die verschiedenen Systeme in einem Organismus. (I, 9, 213.) „Dass an sich jedes System, das diesen Namen wirklich verdient, gleiches Recht habe, gleichen Anspruch zu gelten — das ist die Einsicht, welche der Idee des Systems im grossen Sinn — des Systems par excellence — vorausgehen muss.“ (I, 9, 211.) Und dieser Einsicht begegnen wir schon bei Leibniz, der, wenn er auch selbst ein offenbar einseitiges System aufstellte, dennoch wohl fühlte, dass in den verschiedenen Systemen nicht so fast das, was sie behaupten, als das, was sie leugnen, was sie ausschliessen, das Falsche sey. Hat man einmal diess erkannt, so „kommt man“, wie er sagte, „endlich auf einen perspectivischen Mittelpunkt, in welchem man alles vereinigt findet. Stellt man sich in diesen Mittelpunkt, so sieht man nur Regelmässigkeit und Uebereinstimmung; entfernt man sich von diesem, und je weiter man sich entfernt, desto mehr verwirrt sich alles, ein Theil deckt den andern, die Linien verschieben sich.“ (I, 9, 213—14.) — Zu einem solchen Resultat gelangt man freilich nicht, bemerkt hiezu Schelling bei dem Hinweis auf diese Leibniz'schen Worte, durch die blosse „chronologische

Aufzählung der verschiedenen Meinungen." (I, 1, 457.) Und auch „der eigentliche Zweck des philosophischen Unterrichts", heisst es an einer anderen Stelle, „kann nicht darin bestehen, der Jugend nur eine gewisse Kenntniss oder Notiz zu geben von den in der Philosophie obschwebenden Fragen und den verschiedenen auf sie gegebenen oder doch möglichen Antworten. Denn das gerade bildet die Halbwisser, die Halbaufgeklärten, die ohne alle tiefere Bildung, ja ohne die geringste Ahndung, wie viel dazu gehört, um über irgend eine, die Menschheit interessirende Frage ein wahres und erleuchtetes Wort zu sagen, über die tiefsten Gegenstände aburtheilen." (I, 9, 358.) „Um jedoch zu finden, was Leibniz fand, dass, was an den widersprechendsten Systemen nur wirklich philosophisch ist, auch wahr sey, muss man die Idee eines allgemeinen Systems vor Augen haben, das allen einzelnen Systemen, so entgegengesetzt sie auch seyn mögen, im System des menschlichen Wissens selbst Zusammenhang und Nothwendigkeit gibt. . . . Dieses allgemeine System aber ist nicht eine abwärts laufende Kette, wo in's Unendliche fort Glied an Glied hängt, sondern eine Organisation, in welcher jedes einzelne Glied in Bezug auf jedes andere wechselseitig Grund und Folge, Mittel und Zweck ist. Also ist auch aller Fortschritt in der Philosophie nur ein Fortschritt durch Entwickelung; jedes einzelne System, aber freilich nur das von einem Originalgeist ausgegangene, kann als ein Keim betrachtet werden, der langsam und allmählig zwar, aber unaufhaltsam und nach allen Richtungen hin in den mannigfaltigsten Entwickelungen sich fortbildet. Wer einmal für die Geschichte der Philosophie einen solchen Mittelpunkt gefunden hat, ist allein fähig, sie wahr und der Würde des menschlichen Geistes gemäss zu beschreiben. . . . Das System aber, das zum Mittelpunkt einer Geschichte der Philosophie dienen soll, muss selbst einer Entwickelung fähig seyn. In ihm muss ein organisirender Geist herrschen." (I, 1, 457—58.)

Solche Forderungen an das wahre speculative System stellte Schelling schon in dem philosophischen Journal vom J. 1797.

Und dass er alles Ernstes darnach gestrebt hat, diesen Postulaten bei seiner eigenen Forschung, so weit es ihm nur immer möglich war, zu entsprechen, dass seine Philosophie von einer fortlaufenden Entwicklung und einem organisirenden Geiste von wahrhaft genialer Schöpferkraft Zeugniss gibt, wer wollte und könnte diess leugnen?

Und so stehen wir denn jetzt bei dem dritten Punkte unserer Betrachtung, indem wir des beständigen Fortschreitens gedenken, das ebenfalls zu dem Characteristischen von Schelling's Speculation gehört. Es lag in seiner Natur, wie wir schon bei einem andern Anlass (über die Unsterblichkeitslehre Schelling's S. 4) hervorgehoben, jeden Abschluss seiner Forschung nur als einen relativen zu betrachten und unablässig nach immer Vollendeterem zu ringen, und — wenn irgend Einer — gehörte Schelling zu den seltenen Geistern, in denen, um uns seiner eigenen Worte (I, 8, 192) zu bedienen — „sich jene steigernde (potenzirende) Kraft" in ihrer vollsten Thätigkeit" geoffenbart, durch die man fähig ist, sich von dem glücklich Gefundenen und Empfundenen auch wieder loszusagen, es unterzuordnen und als Mittel einer noch höheren Entwicklung zu behandeln."

Begleiten wir Schelling, wenn auch nur im kürzesten Ueberblick, auf diesem Wege des speculativen Fortschreitens von einer Stufe zur andern (wobei wir, wie überall absichtlich, im Interesse der Quellenmässigkeit, so viel als möglich seinen eigenen Erklärungen hierüber uns anschliessen), so finden wir ihn bei seinem ersten Ausgangspunkte da, wo jener durch Kant und Fichte eingeleitete ewig denkwürdige Umschwung der Philosophie begann, von dem Schelling mit Recht bemerkt, „dass zu keiner Zeit ein grösserer äusserer und innerer Kampf um die höchsten Besitzthümer des menschlichen Geistes gekämpft worden, und der wissenschaftliche Geist in seinem Bestreben tiefere und an Resultaten reichere Erfahrungen gemacht habe." (I, 10, 73.)

Bestand „die eigentliche historische Wirkung Kant's“ für die ganze nachgefolgte philosophische Entwicklung darin, „dass er ihr die Richtung auf das Subjective gab, die sie durch Spinoza völlig verloren hatte“ (I, 10, 89), so war es Fichte's grosses Verdienst, dass er das transscendentale Ich, das schon in der Kant'schen Einheit der Apperception gelegen, aus den zum Theil noch verdunkelnden Umgebungen bei Kant herausgehoben und es geradezu als einziges Princip an die Spitze der Philosophie gesetzt, wodurch er der Schöpfer des transscendentalen Idealismus geworden. (I, 10, 91—92.) Aber Fichte fasste nicht etwa das Ich als allgemeines oder absolutes, sondern nur als menschliches Ich auf, doch darum nicht als empirisches, sondern als transscendentales, insofern mit dem Act der Selbstsetzung: Ich bin, für jedes Individuum der gleich ewige, zeitlose Anfang seiner selbst sowohl, als der Welt beginnt. (I, 10, 90 u. 92 u. II, 1, 369.) Aber er zeigte nicht, wie mit diesem blossen Ich bin auch das ganze Universum für jeden Menschen zumal gesetzt sey, auf welche Weise diess alles, was wir als existirend anerkennen müssen, durch das Ich und für das Ich ist. (I. 10, 92.) Schelling nun, angewiesen, die Philosophie da aufzunehmen, wo sie Fichte hingestellt hatte, suchte zuerst nur zu zeigen, wie man sich mit dem menschlichen Ich alles gesetzt denken könne, indem er es unternahm, den unzerreissbaren Zusammenhang des Ich mit einer von ihm nothwendig vorgestellten Aussenwelt durch eine dem wirklichen oder empirischen Bewusstseyn vorausgehende transscendentale Vergangenheit dieses Ich zu erklären, eine Erklärung, die sonach auf eine tran sscendentale Erklärung des Ichs führte. Schelling wollte also damals in seinem 1800 erschienenen „System des transscendentalen Idealismus“ nur Fichte's System erklären, und gewissermassen den Fichte'schen Idealismus mit der Wirklichkeit aussöhnen[3]). (I, 10, 92—95.)

Damit aber, mit dieser Geschichte des Selbstbewusstseyns und seines Entwicklungsprocesses, in welcher schon das Princip des

Fortschreitens, oder jene Methode ihre volle Anwendung gefunden, die später nur in grösserem Umfang gebraucht wurde, war zuerst in der Philosophie die geschichtliche Entwicklung versucht, und in dieser Richtung (denn in der Naturphilosophie hatte Schelling bereits nach einer anderen Richtung hin einen selbstständigen und principiell verschiedenen Weg eingeschlagen) auch der erste Schritt über Fichte hinaus gethan und ein Fortschritt erzielt, dessen Bedeutung um so höher anzuschlagen, als am Schlusspunkt des immanenten Prozesses des Selbstbewusstseyns nach dessen Ueberwindung das Ich als lautere Freiheit zum Durchbruch gelangt. (I, 10, 94, 96—97.)

Denn Freiheit und Selbstständigkeit des Geistes — und diess ist jetzt zunächst hervorzuheben — war der Grundbegriffe einer und wohl der wichtigste und fruchtbarste, dessen sich Schelling bei seinen ersten Schritten in die Philosophie zu versichern suchte, und zwar schon in seinen frühesten Abhandlungen, in denen bereits die Anfänge seiner Darstellung des Idealismus sich finden. (I, 10, 98.) „Das Wesen des Ichs ist Freiheit", so lautete sein Ausspruch schon in der Schrift „vom Ich" v. 1795. (I, 1, 179.) Und nicht hoch genug glaubt er bei dankbarster Erwähnung Fichte's, als seines Lehrers und Vorgängers, wenn er gleich nie dessen Zuhörer gewesen, ihn preisen zu können, inwiefern derselbe zuerst das Wort einer auf Freiheit gegründeten Philosophie ausgesprochen, und auf die Selbsständigkeit des Ich nicht bloss, wie Kant, die praktische, sondern ebensowohl die theoretische, und demnach die ganze Philosophie gegründet. (I, 10, 96.)

Die ganze nachfolgende Entwicklung der Schelling'schen Philosophie lässt sich im Grunde als eine fortlaufende, stetige Steigerung nur dieses einen Princips der Freiheit zu immer tieferer und umfassenderer Begründung betrachten. „Der Gedanke", wie es in den Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit heisst, „die Freiheit einmal zum Eins und Alles der Philosophie zu machen, hat den menschliche Geist überhaupt, nicht

bloss in Bezug auf sich selbst, in Freiheit gesetzt und der Wissenschaft in allen ihren Theilen einen kräftigeren Umschwung gegeben, als irgend eine frühere Revolution." (I, 7, 351.) Zur Ausführung dieses kühnen Gedankens gehörte jedoch, dass man einsah, es reiche keineswegs hin, zu behaupten, dass Thätigkeit, Leben und Freiheit allein das wahrhaft Wirkliche seyen, womit auch der subjective (sich selbs missverstehende) Idealismus Fichte's bestehen kann, sondern dass vielmehr gefordert werde, auch umgekehrt zu zeigen, dass alles Wirkliche (die Natur, die Welt der Dinge) Thätigkeit, Leben und Freiheit zum Grund habe. Denn wer einmal, fügt Schelling hinzu, Freiheit gekostet hat, muss das Verlangen empfinden, ihr alles analog zu machen, sie über das ganze Universum zu verbreiten. (Ebend. 351.)

Dieser Erkenntniss und diesem Verlangen begegnen wir aber bei Schelling schon in seinen, dem System des transscendentalen Idealismus vorausgegangenen ersten Versuchen der Begründung der Naturphilosophie, deren weitere Ausbildung zu einem in sich abgeschlossenen und von Fichte nun völlig unabhängigen System ihn unausgesetzt so lange beschäftigte, bis es ihm gelang, beide Systeme, die Philosophie der Natur und des Geistes, in einer noch höheren Einheit, in dem späteren absoluten Identitätssystem, auch „Real-Idealismus" (I, 10, 107) genannt, zusammenzufassen.

In der Naturphilosophie handelte es sich darum, an die Stelle des endlichen Subjects das unendliche zu setzen, das, indem es sich verendlicht, aus jedem Endlich-, Objectiv-Werden nur wieder in eine höhere Potenz der Subjectivität sich erhebt und zwar in einem nothwendigen Process in der durch ihn bestimmten Stufenfolge von Momenten. Der ganze Inhalt dieses Processes ist demnach nur die Geschichte des unvermeidlich sich verendlichenden, aber aus jeder Verendlichung wieder siegreich hervortretenden Subjects, das am Ende als über alle Objectivität und Blindheit erhabenes, im höchsten Sinn sich bewusstes Subject stehen bleibt. (I, 10, 99—100, 120.)

Hier galt es nun in erster Reihe, auf eine der schwierigsten Fragen in der Philosophie, auf die Frage nach der Möglichkeit einer ursprünglichen Seynsentstehung, Antwort zu geben, und sodann des weiteren, die grossen realen Begriffe des Werdens und Lebens alles Existirenden in Raum und Zeit, des Lichtes und der Materie, des dynamischen Prozesses, der unorganischen und organischen Natur und des Lebendigen in seinem stufenweisen Processe, in ihrem ganzen Zusammenhange zu erklären und zu begründen. Was aber insbesondere den von der Naturphilosophie versuchten Nachweis jener Stufen betrifft, über welche der gesammte organische Naturprocess emporgestiegen, so ist, wie Schelling später mit Recht bemerkt hat, die diesem Nachweise zu Grunde liegende Lehre, dass, was auf einer früheren Stufe als das Seyende sich darstellt, auf einer folgenden zum relativ nicht Seyenden, nämlich eben zur blossen Stufe, also zum Mittel herabgesetzt wird, diese Lehre, die, so einfach und in der unmittelbaren Natur jedes Fortschritts gegründet sie ist, gleichwohl zuerst eine Sache der Philosophie war und von dieser ausgesprochen wurde, jetzt bereits in die Naturforschung gedrungen und im weitesten Umfang angewendet. (I, 10, 111—112.)

Aus allen dem erhellt, welcher grosse Fortschritt durch die Naturphilosophie gewonnen war, und wie die ganze Weltanschauung durch sie eine so völlig veränderte Richtung erhielt, dass man sich nicht darüber wundern darf, wenn damals alle höher gestimmten Geister diese neue wissenschaftliche Errungenschaft mit Jubel und Begeisterung begrüssten. Schelling selbst äusserte sich hierüber in den Worten: „Bedenkt man, welche Gewalt aller natürlichen Vorstellung durch den subjectiven Fichte'schen Idealismus angethan, wie das Bewusstseyn durch die frühere absolute Entgegensetzung von Natur und Geist sich zerrissen, nicht weniger aber durch den krassen Materialismus und Sensualismus, der sich eben damals über das ganze übrige Europa (ausser Deutschland) verbreitet hatte, sich verletzt fühlte, so begreift man, dass dieses

System im Anfang mit einer Freude aufgenommen wurde, die kein früheres erregt hatte oder ein späteres wieder erregte. Denn man weiss jetzt nicht mehr, wie manches damals errungen werden musste, was heutzutage zum Gemeingut und in Deutschland gleichsam zum Glaubensartikel aller höher denkenden und fühlenden Menschen geworden ist. Hiezu gehört namentlich die Ueberzeugung, dass, was in uns erkennt, dasselbe ist mit dem, was erkannt wird. (I, 10, 120—121.)

Und an einer andern Stelle heisst es: „Die früheren atomistischen und mechanischen Hypothesen in der Physik liessen für die Naturerscheinungen fast kein anderes Interesse als etwa das übrig, mit welcher die Neugierde den Kunststücken eines Taschenspielers auf den Grund zu kommen sucht". . . „Glücklicher Weise traten zu jenen durch die Philosophie gewonnenen tieferen Ansichten der Natur, nach welchen auch sie ein Autonomisches, ein sich selbst Setzendes und Bethätigendes ist, die Entdeckungen der neueren Experimentalphysik hinzu, welche die Voraussagungen der Philosophie erfüllten, zum Theil übertrafen. Die bis dahin für todt geachtete Natur gab jene Zeichen eines tieferen Lebens, die das Geheimniss ihrer verborgensten Processe offen darlegten. Was man kaum zu denken gewagt hatte, schien Sache der Erfahrung zu werden." (I, 10, 121.)

Wie vielfach man daher auch noch heutzutage über die damalige Naturphilosophie in geringschätzigen Aeusserungen sich zu ergehen pflegt, besonders im Hinblick auf die mancherlei Extravaganzen, die von unberufenen Anhängern der neuen Lehre ausgegangen, und gegen welche Schelling selbst die entschiedenste Verwahrung eingelegt (I, 4, 554—56), so wird man doch nachgerade den mächtigen Einfluss, den sie geübt, so wenig zu bestreiten im Stande seyn, als auch die „wahre und bleibende Bedeutung" derselben zu leugnen, die ihr auch jetzt noch zukommt, und die des näheren nachzuweisen wir in unserer akademischen Abhandlung v. J. 1864

(erschienen in den Denkschriften der k. bayr. Akademie d. W.) uns zur Aufgabe gesetzt.

Naturphilosophie wie Transscendentalidealismus waren jedoch nur bestimmt, den Uebergang zu bilden zu jenem System, in welchem Subject und Object mit gleicher Selbstständigkeit einander gegenüberstehen, das eine nur das in's Object hinübergetretene, das andere nur das als solches gesetzte Subject ist". . . „Fichte'n war entgangen, dass zu der Welt dieses empirischen, selbst der Erscheinung angehörigen Ichs der Begriff eines über die Erscheinung erhabenen, jenseits derselben stehenden, aber zum Abschluss einer ausserdem ziel- und endlosen Welt schlechterdings erforderlichen Wesens, der Gedanke Gottes gehört". . . Von da an aber, „als das Ich als absolutes Princip der gemeinschaftliche Mittelpunkt der äussern wie der innern, bis zu Gott fortgehenden Welt geworden, war auch der Grund aufgehoben, jenes absolute Princip noch Ich zu nennen, das ja auch anfänglich nur als menschliches eingeführt war; an die Stelle desselben musste der abstracte Ausdruck: Indifferenz des Subjectiven und Objectiven, treten, womit sich der Sinn verband, dass in Einem und demselben mit völlig gleicher Möglichkeit das Object (die äussere Welt des materiellen Seyns) und das Subject als solches (die innere, bis zum bleibenden Subject, zu Gott führende Welt) gesetzt und begriffen sey. Bekanntlich war diess die Ausdrucksweise des sogenannten absoluten Identitätssystems." (II, 1, 370—71.)

„Ein Princip nothwendigen Fortschreitens aber hatte dieses System", dessen Idee Schelling schon von Anbeginn als anzustrebendes Ziel beständig im Auge gehabt, „in seinem unendlichen Subject-Object, d. h. in dem absoluten Subject, das seiner Natur nach sich objectivirt (zum Object wird), aber aus jeder Objectivität (Endlichkeit) siegreich wieder hervor- und nur in eine höhere Potenz der Subjectivität zurücktritt, bis sie, nach Erschöpfung ihrer ganzen Möglichkeit (objectiv zu werden), als über alles sie greiches Subject stehen bleibt." (I, 10, 211.)

In diesem Process fordert nun aber auch der Gegensatz von Nothwendigkeit und Freiheit seine Erklärung, und ergibt sich hieraus die Einsicht, dass die Nothwendigkeit das ist, womit der Mensch in seinem Erkennen zu thun hat, dem er in seinem Erkennen unterworfen ist, die Freiheit aber Freiheit des Handelns und des Thuns ist, welches letztere jedoch das Erkennen voraussetzt. Seine höchste Bedeutung nimmt dieser Gegensatz in der Geschichte an, und wird die Philosophie, die auf einer früheren Stufe Naturphilosophie war, indem sie sich mit dem grossen geschichtlichen Process, in den die ganze Menschheit verwickelt ist, beschäftigt, Philosophie der Geschichte. Und die drei Sphären menschlicher Thätigkeit, in welchen der in unzugänglichem Licht wohnende höchste Geist als über alles siegreiches Subject sich manifestirt, sind Kunst, Religion und Philosophie. (I, 10, 115—119.) Indem auf solche Weise dieses System die gesammte Wirklichkeit, alles Niedere und Höhere umfasste und also dem Menschen gleichsam sein ganzes Wissen vor Augen stellte, musste es mehr oder weniger auch auf den Geist der anderen Wissenschaften wirken, und man kann wohl sagen, wie Schelling hinzufügt, „dass es nicht bloss in der Philosophie als solcher, dass es eine Veränderung in der Ansicht und Betrachtungsweise der Dinge überhaupt hervorgebracht hat. Ein neues Geschlecht entstand, das sich gleichsam mit neuen Organen des Denkens und des Wissens ausgestattet fühlte, das ganz andere Forderungen an die Naturwissenschaft, andere an die Geschichte stellte.“ (I, 10, 121.)

Wie grossartig übrigens dieses ganze System in Princip, Methode und Ausführung auch angelegt war und sich nach und nach über alle Gebiete der Wissenschaft und des Lebens ausgedehnt hatte, so genügte es dennoch seinem Urheber nicht in die Länge, und erkannte derselbe mehr und mehr die Mängel desselben und die Nothwendigkeit eines noch weiteren Fortschreitens. Schelling selbst erklärte sich hierüber später mit der grössten Offenheit und gab

den Missverstand zu, in dem sich diese Philosophie über sich selbst befand, insofern sie einerseits auf eine Objectivität Anspruch machte, die ihr nicht zukam, weil der ganze von ihr nachgewiesene Process von Momenten, den sie als einen realen sich vorgestellt, nur als idealer, im blossen Denken vor sich gehender hätte begriffen werden sollen, und andererseits jenes über alles siegreich stehen bleibende Subject — nämlich Gott, wenn er auch schon im Anfang war und durch den ganzen Process hindurchgeht, dennoch erst am Ende desselben als solcher, mithin als blosses Resultat erscheint und folglich einem Werden unterworfen ist, was selbst dann, wenn man dieses Werden oder Geschehen als ein ewiges, was kein Geschehen ist, erklären wollte, allen von Gott angenommenen Begriffen vor den Kopf stösst. Denn man kann sich Gott wohl als das Ende und das blosse Resultat unseres Denkens, wie er es in der alten Metaphysik war, aber nicht als Resultat eines objectiven Processes denken. (I, 10, 123—125.) Auch den Vorwurf des Pantheismus, der hieraus dem System erwachsen, weist Schelling nicht zurück, obschon dasselbe gewissermassen auf das Ziel eines reinen Theismus bereits die entschiedenste Richtung genommen, und sogar zu behaupten sey, dass ein wissenschaftlicher Theismus selbst im Princip Pantheismus voraussetze. (II, 1, 372—73.)

Es bedurfte jedoch, wie Schelling bemerkt, einer geraumen Zeit, bis sich die Philosophie hierüber — über den Irrthum nämlich, als ob schon das absolute System erreicht sey, das nichts ausser sich zurücklasse — in's Klare setzte; „denn alle Fortschritte in der Philosophie geschehen nur langsam.“ (I, 10, 10.) Wir treten damit über in jene Periode der Fortentwicklunng der Schelling'schen Philosophie, die zwar eine lange Reihe von Jahren umfasst, aber an Bedeutung alles Frühere überragt. Denn es handelte es sich jetzt um nichts geringeres, als, das Princip der Freiheit, das auf allen vorausgehenden Stufen noch nicht zum vollen Durchbruch gelangt war, bis zu seinem höchsten, alles um-

fassenden Ausdruck zu bringen, und zwar vor allem an die Stelle eines erst aus dem Weltprocess hervorgegangenen und somit nicht ursprünglich schon existirenden und freien höchsten Wesens den Begriff eines überweltlichen, völlig freien Gottes zu setzen, wovon sodann unabtrennlich waren die weiteren Forderungen und Erweise einer freien Weltschöpfung, der Freiheit des Menschen und der persönlichen Unsterblichkeit.

Grössere Fragen und Probleme, als diese, sind wohl kaum von einer anderen Philosophie in dem Umfange und in der Tiefe, wie es hier geschehen, gestellt worden. Es sind die Aufgaben jenes Systems, das Schelling im Unterschiede zu dem früheren, bloss negativen, das positive genannt hat. Aber erst allmählig gelangte er zu dem vollen Begriffe desselben, sowie auch die negative oder reinrationale Philosophie erst dann zu einer neuen Ausführung oder Begründung gebracht werden konnte, nachdem der Uebergang zum positiven System vollends erreicht war.

Der ganzen Entwicklungsgeschichte dieses successiven Fortschritts hier des näheren zu folgen, ist unmöglich und zwar schon darum, weil zu ihrem Verständniss die speciellste Auseinandersetzung aller ihrer Momente gehörte, die nur in einer grösseren Darstellung gegeben werden könnte. Wir müssen desshalb — unter Bezugnahme auf unsere früheren akademischen Abhandlungen über das letzte Schelling'sche System, insbesondere „über die Bedeutung der Schelling'schen Metaphysik" (1861) und „die Unsterblichkeitslehre Schelling's" (1865) — uns darauf beschränken, nur auf die Hauptstationen hinzuweisen, welche die Durchgangspunkte für die spätere Philosophie Schelling's bis zu ihren letzten Gestaltungen bilden.

Es gehört hieher aus der älteren Zeit in erster Reihe die kleine Schrift über „Philosophie und Religion" v. J. 1804, in welcher uns zuerst der Ausspruch begegnet, dass der Uebergang von dem Absoluten zur Sinnenwelt kein stetiger seyn könne, sondern nur durch einen Sprung (eine Katastrophe) sich erklären lasse, und dass

sohin der Grund der ganzen Erscheinungswelt nur in einer Entfernung, nur in einem Abfall von dem Absoluten liegen könne, was auch mit der Fichte'schen Frklärung übereinstimme, wonach das Princip des endlichen Bewusstseyns nicht in einer That-Sache, sondern in einer That-Handlung begründet ist. (I, 6, 38—42 ff. Vergl. II, 1, 465—66.) Wer die Bedeutung dieses Ausspruchs verkennen oder bloss darum, weil die Lehre von einem Abfall von dem Absoluten und der relativen Absolutheit der Creatur an die alte Lehre vom Sündenfalle erinnert, ihn keiner Beachtung würdigen wollte, hätte wohl nie sich ernsthaft die Frage aufgeworfen, auf welche Weise denn anders die Brücke zu schlagen zu jenem Uebergang von dem Absoluten zur Endlichkeit der Dinge, die mit ihren tausendfachen Einschränkungen und ihrer Vergänglichkeit und Hinfälligkeit doch jedenfalls ein Nichtseynsollendes ist und der Erklärung bedarf. Will man aber auf die Erklärung des Nichtseynsollenden, von dessen Thatsächlichkeit uns der gegenwärtige Zustand des Menschen und sein Verhältniss zur Natur das unwidersprechlichste Zeugniss gibt, einfach verzichten, oder in jedem Versuch einer solchen nur ein Versinken in Theosophie und Mystik erblicken, dann gebe man lieber sofort jegliche philosophische Forschung auf. Denn in diesem Falle bleibt alles gleich räthselhaft und ungelöst. Kann aber die Frage, warum denn in der Welt überhaupt ein Nichtseynsollendes, ein Irrationales, warum nicht lautere Vernunft und Absolutheit, und in welcher Stellung der Mensch diesem Nichtseynsollenden gegenüber sich befinde, von keiner Philosophie, die auf diesen Namen in Wahrheit Anspruch machen will, umgangen werden, ja liegt, wie wir schon bei einer andern Gelegenheit (über die Unsterblichkeitslehre Schelling's S. 27) bemerkten, in der rechten Antwort hierauf im Grunde die Quintessenz aller Weisheit der Welt, so dürfte die einlässliche Beschäftigung mit dieser Frage auch einem Schelling doch wohl eher zum Ruhme, als zum Vorwurfe gereichen.

Um die Lösung dieser schwierigsten aller Fragen bewegt sich auch in der That die ganze positive Philosophie Schelling's, und der frühesten entschiedenen Inangriffnahme des in „Philosophie und Religion" nur erst angedeuteten Problems begegnen wir in den „Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände" v. J. 1809. Denn was damit zusammenhängt, ist zuallererst die Frage nach dem Ursprung des Uebels und des Bösen in der Welt, durch deren befriedigende Lösung auch allein die Lehre von der Rechtfertigung Gottes ihre Begründung erhalten oder, mit anderen Worten, eine wahre Theodicee zu Stande kommen kann. Dass aber Gott als Schöpfer der Welt nicht auch die Ursache des Nichtseynsollenden in ihr seyn kann und darf, wenn wir uns mit dem Begriff eines höchsten und vollkommensten Wesens nicht in den unlösbarsten Widerspruch setzen wollen, ist klar. Und wenn nicht Gott als die Ursache davon sich denken lässt, so kann nur der Mensch selbst es seyn, von dem der gegenwärtige nichtseynsollende Zustand der Dinge, der nur in einem von Gott unabhängigen Grunde, in etwas, was nicht Gott selber ist, wurzeln kann, sich herschreibt. Einen solchen von Gott unabhängigen Grund nachzuweisen, ist freilich der schwierigste Punkt der Freiheitslehre. Aber wenn es nicht gelingt, des Menschen Freiheit „auch in Bezug auf Gott, seine innere Unabhängigkeit von ihm", zu zeigen, ist für ihren wahren Begriff wie nichts gethan. (I, 7, 457—458.)

Man mag in der Schrift über das Wesen der menschlichen Freiheit gar Manches noch vermissen, was zur wissenschaftlichen Begründung der ganzen Lehre nöthig, die erst in dem letzten System des ausführlicheren und bestimmteren zu lösen versucht worden, man mag ihrem Verfasser den Vorwurf machen, dass er sich da und dort noch unter dem Eindruck tiefsinniger Jacob Böhme'scher Anschauungen zu einer Darstellung habe hinreissen lassen, die mehr genial, als streng wissenschaftlich zu nennen und das volle Ver-

ständniss nicht unbedeutend erschwerte, aber sie öffnete, — diess wird man nicht zu leugnen im Stande seyn — die Bahn zu der ganzen Weltanschauung, die von nun an den gesammten ferneren Entwicklungsgang der Schelling'schen Speculation beherrschte, und nur eine noch mehr erweiterte und zugleich tiefer begründete und umfassendere Ausbildung in seinem letzten System erhielt. Schelling selbst rechnete jene Abhandlung zu dem Wichtigsten, was er seit langer Zeit geschrieben, und wollte mit ihr sein System, da hinausgeführt haben, wo es auf dem Wege der ersten, noch nicht vollendeten Darstellung wirklich hinaus sollte (Schelling's Leben II, 156—157), und auch Kuno Fischer in „Schelling's Leben und Schriften" (S. 205—206) kann nicht umhin, sie als eine der tiefsinnigsten und wichtigsten der gesammtez philosophischen Literatur zu bezeichnen, obschon er darin nur eine Verwandlung der Identitätslehre in Theosophie sieht.

Was der eigentliche Inhalt und Grundcharakter der Schelling'schen Weltanschauung ist, wie dieselbe zuletzt hervorgetreten, kann hier freilich nur im allgemeinsten Umriss wiedergegeben werden; aber es genügt zu ihrer Kennzeichnung, wenn wir bemerken, dass jener ausserordentliche Vorgang, der in den alten Mythen und Traditionen als ein Abfall oder eine ursprüngliche Verschuldung des Menschen in der Jetztwelt dargestellt wird, hier als ein universeller gefasst und in eine der gegenwärtigen Welt vorausgegangene Epoche gesetzt wird, in jenen unvordenklichen und vorgeschichtlichen Zeitpunkt, den wir uns nur als Schlussmoment der ersten, ursprünglichen Schöpfung zu denken haben, in welchem als letztes und höchstes Product — nicht der individuelle, beschränkte Mensch, wie er jetzt ist, sondern der Urmensch, der ideale Mensch, mit dem alle vorausgegangenen Momente der Schöpfung in sich concentrirenden Bewusstseyn, hervorgetreten. Der ganze Nachweis dieses Hergangs, der selbstverständlich hier nicht geliefert werden kann, ist Inhalt und Lehre Schelling's von der Schöpfung der

innergöttlichen Welt, die für uns jetzt nur noch die Bedeutung einer intelligiblen hat. Denn auf diese innergöttliche Welt folgte eine aussergöttliche, die allein das gegenwärtige menschliche Bewusstseyn erfüllt, und die nun gleichfalls erklärt seyn will. Bei dieser Erklärung aber wird davon ausgegangen, dass, wenn jenes in den Mittelpunkt der ganzen Natur erschaffene und darum die Natur mit seinem universellen Bewusstseyn umfassende und beherrschende Centralwesen aus diesem seinem Centrum herausträte und eine von Gott unabhängige und selbstständige Bewegung versuchte, ein Umsturz dieses Bewusstseyns und eine Umwandlung desselben in ein peripherisches, individuelles Geistesleben erfolgen müsste, da der urmenschliche Geist nicht, wie Gott, der Herr des Seyns auch in seinem Heraustritt aus der Einheit ist, und, wenn er denselben Schritt versucht, jene Katastrophe herbeiführt, durch welche die ganze Natur und mit ihr der Mensch auf den gegenwärtigen nichtseynsollenden Zustand zurücksinken musste. Der Grund aber, wesshalb die Gottheit diese zweite Welt zugelassen, und auch nach erfolgtem Umsturz der ersten die Hand nicht von ihr abgezogen, konnte nur in der Absicht des Schöpfers gelegen seyn, dass der Mensch die universelle Geistigkeit, Freiheit und Seligkeit, die ihm in der ursprünglichen Schöpfung ohne sein Zuthun zu Theil geworden, nun mit individuellem Bewusstseyn und mit Selbstständigkeit sich erringen sollte. Und so ist denn an die Stelle des Geisteslebens, das nach der ursprünglichen Schöpferabsicht ein mit dem Naturleben völlig harmonisches und es beherrschendes seyn sollte, ein gegentheiliges getreten, im welchem umgekehrt das natürliche Leben das vorherrschende, und das geistige nur im beständigen Kampfe mit demselben zum Durchbruch gelangt.

An diese Grundanschauung knüpft sich nun zunächst auch die Schelling'sche Unsterblichkeitslehre — die Lehre von einer Fortdauer des ganzen Menschen, nicht bloss der Seele, nach dem Tode, die übrigens gewissermassen in sich begründet und verständlich wäre, wenn sie auch nur von der — dann freilich unerklärten

Thatsache ausginge, dass das gegenwärtige Leben des Menschen ein nichtseynsollendes sey. Dann auch also läge der Schluss nahe auf eine Succession dreier Zustände des menschlichen Gesammtlebens, wie sie Schelling als eine nothwendige nachzuweisen sucht, von denen der erste der unrechte Zustand — das einseitig-natürliche Leben, der zweite die Negation des unrechten — das einseitig-geistige Leben (zunächst nach dem Tode) ist, und der dritte die Erreichung des rechten seynsollenden — das vereinigte geistig-natürliche Leben nach der letzten Weltkrisis, in welchem das natürliche in's geistige erhöht ist.

Im ganzen Zusammenhange ihrer Entwicklung haben wir diese Lehre, zugleich mit der näheren Darstellung der ihr zu Grunde liegenden Weltanschauung Schelling's, in unserer akademischen Abhandlung v. J. 1865 über dessen Unsterblichkeitslehre, der auch das zuletzt Vorausgegangene theilweise entnommen, zum allgemeineren und tieferen Verständniss zu bringen gesucht. Und nicht bloss hierüber müssen wir auf diese unsere Abhandlung verweisen, sondern auch über die jener Weltanschauung gegenüberstehende Lehre von Gott, dessen Begriff erst allmählig aus der Unklarkeit, die ihn selbst in der Schrift über die Freiheit noch umgab, deutlicher hervortrat, bis er zuletzt zu seiner höchsten Steigerung und positiven Begründung in der Lehre vom Monotheismus gelangte.

Was aber den in der positiven Philosophie gewonnenen Gottesbegriff ganz insbesondere auszeichnet, dies ist, dass er die absolute Transscendenz Gottes und zugleich dessen Immanenz in der Welt in sich vereinigt. „Dass bei Gott allein das Seyn", sind Schelling's Worte noch aus letzter Zeit, „und daher alles Seyn nur das Seyn Gottes ist, diesen Gedanken lässt sich weder die Vernunft noch das Gefühl rauben. Er ist der Gedanke, dem allein alle Herzen schlagen; selbst die starre, leblose Philosophie des Spinoza verdankt jene Gewalt, die sie von jeher auf die Gemüther, und zwar nicht auf die seichtesten, sondern gerade auf die religiösen, ausgeübt hat, diese Gewalt verdankt sie ganz und allein jenem Grundgedanken,

der in ihr allein noch sich findet.“ (II, 2, 39—40.) Und an einer anderen Stelle (II, 3, 280—281) heisst es: „Dass alles aus Gott sey, hat man von jeher gleichsam gefühlt, ja man kann sagen: eben dieses sey das wahre Urgefühl der Menschheit. Aber nie ist man über das blosse Dass hinausgekommen, und auch dieses (dass es so ist) hat man höchtens auf dialektische (d. h. den Verstand bloss logisch zwingende), aber keineswegs auf überzeugende Weise zu zeigen vermocht. Denn dazu war erforderlich anzugeben, wie das, was ursprünglich, nämlich in Gott, nur *tanquam in actu purissimo,* als lauterstes geistigstes Leben gedacht werden kann, wie eben dieses sich materialisiren, substantialisiren, gleichsam entgeisten, zu etwas von Gott Verschiedenem, zu einem aussergöttlichen Leben werden könne. Durch unsere Entwicklung, durch die am rein Geistigen Gottes nachgewiesenen Möglichkeiten (Potenzen) ist gezeigt, was bis jetzt keine Philophie und keine Theosophie zeigen konnte.“ Eben darum aber kann auch nicht gesagt werden, Gott und die Natur seyen einerlei (I, 9, 75), und ebensowenig lässt sich „Gott als Ursache — Urheber — des Ausser- und Widergöttlichen an den Dingen denken“ (II, 1, 414), wesshalb „die Immanenz der Dinge in Gott“ nur insoweit zu behaupten ist, als Gott in der innergöttlichen Schöpfung zwar über sein unvordenkliches Seyn hinausgeht, aber doch das gesammte, damit entstandene Seyn in sich beschlossen hält. Dagegen lässt sich die real-aussergöttliche Welt nur dnrch eine von Gott unabhängige, wenn gleich ursprünglich von ihm selbst hervorgebrachte Ursache erklären, und wir müssen sogar verlangen, dass sie uns als eine aussergöttliche begreiflich werde. „Diess fordert das Gefühl unserer Freiheit, welches sich nur in einem freien Verhältniss zu Gott befriedigt, ein Verhältniss, das in jener Umschliessung, wonach überall noch kein aussergöttliches Seyn (im Sinne von *extra*), sondern alles in Gott beschlossen ist, nicht seyn könnte, — das Gefühl unserer Freiheit nicht bloss gegen Gott, sondern auch unserer Freiheit von dieser Welt, von der es keine Erlösung gäbe, wenn sie die göttliche wäre,

denn jedes Streben, uns von ihr zu befreien und unabhängig zu machen, wäre Thorheit; wir müssten, wohl oder übel, in der Welt und von der Welt bleiben, in welcher wir sind, wenn es keine andere, keine göttliche ausser ihr gäbe, der wir zustreben, an der wir Theil nehmen können." (II, 3, 353—354.)

Möge uns gestattet seyn, an dieser Stelle auch des Bedenkens eines Zuhörers Schelling's über diese Herleitung der jetzigen Welt von einer Thathandlung des ursprünglichen Menschen zu erwähnen, eines Bedenkens, das darauf hinausläuft, dass, wenn man auch zugebe, dass diese Welt eine zerbrochene Einheit sey, doch wenigstens nicht einzusehen sey, wie man *a priori* oder *a posteriori* wissen könne, dass diese Einheit vom Menschen zerbrochen worden. Schelling's Antwort hierauf ist sehr einfach und klar, indem er sagt: „Wenn zugegeben werde, dass diese Welt eine zerbrochene Einheit sey, so müsse auch eine Ursache dieser Zerbrechung angenommen werden. Diese Ursache könne nicht Gott seyn, denn es sey unmöglich, dass derselbe die Einheit erst hervorbringe und dann sie wieder zerbreche. Diess wäre zu widersinnig. Nun gebe es aber in diesem Momente am Ende der Schöpfung ausser Gott nur noch Eine freie Ursache (eine freie Ursache müsse es seyn, von der die Einheit zerbrochen wird) — den ursprünglichen Menschen. Also, wenn nicht Gott, konnte zufolge eines richtigen Schlusses nur der Mensch der Zerbrecher der Einheit seyn." (II, 3, 359—360.)

Aus den zuletzt citirten Stellen über die Möglichkeit einer Erklärung des Schöpfungsactes durch die in Gott nachgewiesenen Potenzen und über das freie Verhältniss des Menschen nicht bloss gegen Gott, sondern auch der Welt gegenüber, erhellet übrigens, dass, wie einerseits die frühere Potenzenlehre Schelling's auch in seinem letzten System wiederkehrt und zur umfassendsten Anwendung gelangt, so andererseits durch die dem Menschen angewiesene Stellung zugleich die tiefste Grundlegung für alle Ethik gegeben

ist, insofern ja in der Ueberwindung des Nichtseynsollenden in der Welt der alleinige Zweck alles wahren sittlichen Strebens und Lebens bestehen kann.

Doch wir sind in unserer Darstellung — bemüht, den inneren Zusammenhang der früheren Lehren mit den späteren aufzuzeigen — bereits bis zu den letzten Entwicklungen vorausgeeilt. Es obliegt uns daher, jetzt zurückzukehren zu dem weiteren Nachweise der dazwischen liegenden Stufen.

Nach der Schrift über das Wesen der menschlichen Freiheit waren es zunächst die vor einem Kreise von Freunden im J. 1810 gehaltenen und erst aus dem Nachlass veröffentlichten „Stuttgarter Privatvorlesungen", in denen die Hinwendung zur späteren geschichtlichen Philosophie immer deutlicher hervortritt, obschon die Grundbegriffe des Identitätssystems noch zur Einleitung dienen. Hier finden wir denn auch die ganze spätere Schelling'sche Weltanschauung in ihrem frühesten ausführlicher begründeten Ausdruck, indem gezeigt wird, dass der ursprüngliche Mensch der Schluss und Verklärungspunkt der Natur gewesen, dadurch aber, dass er aus der Einheit mit dem göttlichen Leben trat, auch die Natur wegen des nun verfinsterten Verklärungspunktes nöthigte, eine von der geistigen unabhängige Welt zu seyn. Und ebenso begegnen wir hier auch bereits dem so wichtigen Gedanken in der Schelling'schen Unsterblichkeitslehre von einer im Tode erfolgenden Essentification des ganzen Menschen, indem der Tod für den Menschen nichts anderes sey, als eine *reductio ad essentiam* bei seinem Uebergange in die Geisterwelt. Und auch der Begriff der Offenbarung im engeren Sinne, auf den schon in den Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums (I, 5, 292—295) und in der Abhandlung über die Freiheit (unter anderem I, 7, 380) das Augenmerk gerichtet war, wird hier (I, 7, 463) bereits als ein philosophisch nothwendiger des näheren zu erweisen gesucht, unter Anknüpfung an die Erniedrigung des Menschen, die

seine Wiedererhebung fordere und, da diese nicht durch den Menschen in seinem jetzigen Zustand möglich sey, nur durch Gott selbst — durch eine zweite Offenbarung, ähnlich der ersten in der anfänglichen Schöpfung, aufgehoben werden könne.

Unmittelbar an die Stuttgarter Vorlesungen reiht sich — und diess hier zu constatiren, ist von historischer Wichtigkeit — das im neunten Bande der sämmtlichen Werke zum erstenmale publicirte „Gespräch über den Zusammenhang der Natur mit der Geisterwelt“ — dieses wahre Kleinod unserer Literatur. Unter dem Titel „Clara“ ist es in einem Separatabdruck im J. 1862 und in zweiter Auflage 1865 erschienen. Wir begrüssten dieses Gespräch, zu dem unsere akademische Abhandlung v. J. 1865 gewissermassen einen fortlaufenden Commentar bildet, schon gleich bei seinem ersten Erscheinen als einen zweiten Phädon, von dem nicht minder gelten dürfte, was Schelling über den Platonischen bemerkt: dass man dieses Gespräch mit einer jener Melodien vergleichen könnte, von denen Aristoteles sagt, dass sie die Seele zur Begehung der höchsten Orgien geschickt machen, oder mit einem Zaubergesang, durch den die Furcht vor dem Sterben, die in uns, wie Sokrates sagt, beständig gleichsam besprochen werden müsse, beschwichtigt und beschworen werde, oder den man einen umgekehrten Sirenengesang nennen dürfte, der, anstatt wie der Gesang der fabelhaften Sirenen in die Sinnlichkeit hinabzuziehen, uns vielmehr über sie hinaufziehe und erhebe. (II, 3,457—458.) In der wundervoll klaren und für jeden Gebildeten verständlichen Behandlung der tiefsten Probleme menschlicher Forschung, fügten wir hinzu, wie sie uns in diesem Gespräch mit zauberischer Schönheit entgegentrete, stehe Schelling wirklich fast einzig da, und wenn etwas dazu dienen möge, diesen Denker der deutschen Nation wahrhaft nahe zu bringen, so sey es „Clara“, die hier gleichsam als die Repräsentantin des deutschen Gemüthes in seiner höchsten Innerlichkeit, gepaart mit dem verständigsten Sinn, erscheine.

Hätte Schelling nach seinem Hinausschreiten über das Identitätssystem nichts anderes geschrieben und hinterlassen, als dieses köstliche, leider nur Fragment gebliebene Gespräch, er hätte sich damit ein unvergängliches Denkmal für alle Zeiten gesetzt.

Die Entstehungszeit des Dialogs, die nicht urkundlich festzustellen war, setzte Schelling's Sohn, Karl Friedrich August, der im Jahre 1863 in Marbach verstorbene Decan, dessen Verdienst um die Herausgabe der Werke seines Vaters nicht hoch genug zu schätzen ist, in die Jahre 1816 bis 1817. Unsere gegen ihn im J. 1862 geäusserte und sodann in der akademischen Abhandlung vom J. 1865 des näheren begründete Vermuthung, dass der früheste Entwurf des Gesprächs aus jener Zeit stamme, da Schelling seine erste Gattin durch den Tod verloren, hat inzwischen ihre volle Bestätigung gefunden durch den im zweiten Bande von Schelling's Leben (S. 211) zum Abdruck gelangten Brief Schelling's an Pauline Gotter, seine nachmalige zweite Gattin, aus Maulbronn v. 27. Mai 1810, worin er schreibt: „Um Ihnen noch etwas von mir zu schreiben, so habe ich die Frühlingszeit zu manchen Ausflügen in der hiesigen an Naturschönheiten und Merkwürdigkeiten so reichen Gegend angewendet, aber mich auch sehr gesammelt in dieser Umgebung, welche die letzten Erinnerungen der Geliebten enthält; so manche schöne und holde, die von der schmerzlichen erst zurückgedrängt war, trat neben dieser hervor, auf so mancher Stelle, wo ich fast, so zu sagen, ihre Fussstapfen noch fand, wo vielleicht, seit wir da waren, kein Mensch wieder gestanden hatte. Auf der Stelle fast, wo ich ihre letzten Blicke und süssen Worte empfing, habe ich Einiges niedergeschrieben, das wohlgestimmten Seelen einst Vergnügen machen kann.“ — Und Pauline Gotter in ihrem Brief aus Drackendorf v. 17. Juni 1810 (ebend. S. 213) erwiedert: „Sie haben Einiges niedergeschrieben im Andenken der Geliebten, werden Sie es uns vielleicht einmal mittheilen? Sie finden wenigstens ein empfängliches Herz und einen reinen Sinn; nehmen Sie es aber nicht als unbescheidene Bitte auf.“

Das Nächste, worauf sich Schelling's stille, aber jetzt auf Jahre hin angestrengteste Geistesarbeit zurückzog, waren die „Weltalter". Auch sie jedoch sollten erst nach seinem Tode an's Licht treten, oder vielmehr nur ein Bruchstück davon — ihr erster Theil, obschon wiederholte Anfänge zur Veröffentlichung durch den Druck bereits Ende des Jahres 1811 und im J. 1813 gemacht worden. Er stand eben vor einer riesigen Aufgabe und, wie sehr er die ungeheueren Schwierigkeiten ihrer Lösung fühlte, ist schon in den Worten der Einleitung ausgesprochen, wo es heisst: „Wir leben nicht im Schauen, unser Wissen ist Stückwerk, d. h. es muss stückweise nach Abtheilungen und Stufen erzeugt werden, und hindurchgehen durch Dialektik muss alle Wissenschaft. Eine andere Frage aber ist, ob nie der Punct kommt, wo sie frei und lebendig wird, wie im Geschichtschreiber das Bild der Zeiten, bei dessen Darstellung er seiner Untersuchungen nicht mehr gedenkt. Kann nie wieder die Erinnerung vom Urbeginn der Dinge so lebendig werden, dass die Wissenschaft, da sie der Sache und der Wortbedeutung nach Historie ist, es auch der äusseren Form nach seyn könnte, und der Philosoph, dem göttlichen Platon gleich, der die ganze Reihe seiner Werke hindurch dialektisch ist, aber im Gipfel und letzten Verklärungspunkt aller historisch wird, zur Einfalt der Geschichte zurückzukehren vermöchte? Unserem Zeitalter schien es vorbehalten, zu dieser Objectivität der Wissenschaft wenigstens den Weg zu öffnen . . . . Vielleicht kommt der noch, der das grösste Heldengedicht singt, im Geist umfassend, wie von Sehern der Vorzeit gerühmt wird, was war, was ist und was seyn wird. Aber noch ist diese Zeit nicht gekommen, noch ist die Zeit des Kampfs. Noch ist des Untersuchens Ziel nicht erreicht. Nicht Erzähler können wir seyn, nur Forscher, abwägend das Für und Wider jeglicher Meinung, bis die rechte fest steht, unzweifelhaft, für immer gewurzelt." (I, 8, 203—206.)

Zugleich aber ist Schelling sich sehr wohl bewusst, was auch in den eben angeführten Worten schon ausgedrückt liegt, dass man

sich anf diesem Forschungsgebiete an der Grenze zwischen Theosophie und Philosophie befinde — einer Grenze, welche, wie er (I, 8,204) hinzufügt, der Wissenschaftliebende keusch zu bewahren suchen werde. Und die nicht innerlicher Trieb zum Erforschen der Uranfänge des Lebens und zum Durchdenken des Ganzen vom Ersten bis zum Letzten der Dinge führe, denen verwirre es wie ein unausbleibliches Geschick die Sinne; denn Seelenstärke sey nöthig, den Zusammenhang der Bewegung von Anfang bis zu Ende festzuhalten. (Ebend. 207.)

Welch ein umfassender Plan dem Ganzen zu Grunde lag, ist daraus ersichtlich, dass dasselbe aus drei Theilen bestehen sollte, entsprechend einer Folge der Zeiten, von denen die erste als die Zeit vor der Welt, die zweite als die Zeit dieser Welt, die dritte als die Zeit nach der Welt, alle drei als die Welt-Zeiten oder Ur-Zeiten bestimmt wurden. Die Weltalter sollten demnach nichts anderes seyn, als eine Geschichte dieser drei grossen Abmessungen der Zeit. In dieser Geschichte erblickte also Schelling einen „Organismus von Zeiten", in welchem jede derselben ihre selbstständige Entwicklung findet.

Handelt übrigens dieser erste Theil der Weltalter nur von der Vergangenheit, also von allen dem, was der gegenwärtigen Welt vorausgegangen — von Gott und der Weltschöpfung, so ist doch damit bereits der ganze Grund zu dem Aufbau des Systems gelegt, wie es in seiner letzten Entwicklung vor uns liegt, und diess schon gäbe den „Weltaltern" eine überaus hohe Bedeutung, wenn in denselben nicht zugleich eine solche Fülle der genialsten und tiefsten Ideen uns entgegenträte, dass in ihnen allein schon die philosophische Mit- und Nachwelt eine kostbare Fundgrube von fast unerschöpflichem Inhalt besässe.

Von ganz besonderem Interesse aber ist auch die nähere Erklärung, die Schelling hier zum erstenmale darüber gibt, was ihn

schon so frühzeitig, ehe er noch auf eine umfassende Darstellung der Philosophie der Mythologie und der Offenbarung bedacht war, dazu bestimmte, auf geschichtliche Grundlagen zurückzugehen, die nach modernen Begriffen allerdings als längst veraltete und vom Geist der Jetztzeit beseitigte erscheinen. Er knüpft diese Erklärung an die Bemerkung, dass unsere ganze neuere Philosophie nur wie von gestern sey, mit den Worten: „Seitdem der Anheber derselben, Cartesius, den lebendigen Zusammenhang mit der früheren Bildung völlig zerrissen und die Philosophie wie ganz von vorn, als hätte Niemand vor ihm gedacht oder philosophirt, lediglich nach Begriffen seiner Zeit, hat aufbauen wollen, seitdem ist es nur eine zusammenhängende und folgerichtige Weiterbildung eines und desselben Grundirrthums, der sich durch alle verschiedenen Systeme bis in die neuesten Zeiten fortgesponnen hat. Es ist an sich verkehrt, diesen ganz modernen Massstab an das zu legen, was allen Zusammenhang mit dem letztern (jenem Grundirrthum) abgebrochen, um sich wieder mit dem wahrhaft Alten und Aeltesten in Verbindung zu setzen. Schon an sich wünschenswerth für jeden, der über die ersten Anfänge als ein Wissender redet, ist, sich an ein irgend von altersher Ehrwürdiges, an irgend eine höher beglaubigte Ueberlieferung anzuschliessen, auf der die Gedanken des Menschen ruhen. Ruft doch selbst Platon an den höchsten Punkten und Gipfeln seiner Aussprüche gern ein aus dem Alterthum überliefertes Wort oder einen heiligen Spruch herbei! Leser oder Hörer wird dadurch schon von der nachtheiligen Meinung zurückgebracht, als wolle der Autor das alles aus dem eignen Kopf gesponnen haben und nur eine selbsterfundene Weisheit mittheilen; die Anstrengung und Spannung, welche jene Meinung immer hervorruft, löst sich in die ruhige Stimmung auf, die der Mensch immer empfindet, wenn er einen Grund unter sich weiss, und die der Forschung so vortheilhaft ist. Doppelt wünschenswerth ist eine solche Anschliessung dem, der keine neue Meinung aufdringen, sondern nur die längst, wenn auch im Verborgenen,

dagewesene Wahrheit wieder geltend machen will, und in Zeiten, die eigentlich alle festen Begriffe verloren haben.“ „Wo konnte ich nun“, fährt Schelling in bedeutsamster Weise fort, „diese Ueberlieferung eher finden, als in den ewig auf sich selber ruhenden, unerschütterlichen Urkunden, welche allein eine vom Anfang bis zum Ende hinausgehende Welt- und Menschengeschichte enthalten? Diess mag zur Erklärung dienen, wenn schon bisher öfters an Aussprüche jener heiligen Bücher erinnert worden, und wenn diess in der Folge vielleicht noch öfter geschehen wird. Denn wenn der Verfasser ebenso oft auf die orphischen Bruchstücke oder die Zendbücher der indischen Schriften verwiesen, so konnte diess vielleicht als gelehrter Schmuck gelten und manchen weniger wunderlich erscheinen, als die Beziehung auf diese Schriften, zu deren vollständiger Erklärung in Absicht auf Sprache, Geschichte und Lehre alle Wissenschaft und Gelehrsamkeit der Welt zusammenwirken müsste. Denn Niemand wird behaupten wollen, dass der gegenwärtige Lehrbegriff die Reichthümer der Schrift erschöpft habe; Niemand leugnen, dass das System, welches alle Aussprüche der Schrift erklärte und in vollkommenen Einklang brächte, noch nicht gefunden ist. Eine Menge höchst sinnschwerer Stellen muss noch immer im Dunkel gelassen oder zurückgesetzt werden. Darum findet man in unseren Systemen die hervorragendsten Lehrpunkte, aber starr dogmatisch hingestellt, ohne innere Verknüpfung, die Uebergänge, die vermittelnden Glieder, die sie doch allein zu einem verständlichen Ganzen machten, das nicht mehr blinden Glauben forderte, sondern die freie Zustimmung des Geistes, wie des Herzens erhalten würde. Es fehlt mit Einem Wort an dem inwendigen (esoterischen) System, dessen Weihe ganz besonders die Lehrer haben sollten.“ (I, 8, 270—71.)

Noch darf nicht unerwähnt bleiben, dass der Begriff des relativ Nichtseyenden, dem wir schon bei Platon begegnen, und

über dessen hochwichtige Bedeutung und Tragweite Schelling noch ganz zuletzt mit dem Bemerken sich ausgesprochen, dass „die tiefste Potenz, an die alles geheftet, das Nichtseyende sey“ (II, 1, 294), auch in den „Weltaltern“ wie ein rother Faden sich überall hindurchzieht. Und indem er hier (I, 8, 267) auf die Steigerung hinweist, die dieser Begriff erhalte, sobald das Nichtseyende gedacht werde in seinem möglichen Heraustritte aus dem Zustande der Potenzialität, in welchem Falle es zum Seyenden sich zu erheben trachte, bemerkt er hiezu, wie oft genug wir diesen Begriff in Natur und Leben anzuerkennen genöthigt seyen, der uns handgreiflich überführe, dass es wohl etwas Mittleres gebe zwischen dem, das ist, und zwischen dem Nichts; nämlich das, was nicht sey, auch nicht seyn soll, aber doch zu seyn trachte. Denn nicht Seyn — *μὴ εἶναι* ist nicht Nichtseyn — *οὐκ εἶναι*. (II, 1, 288.) Und damit hängt auch eine andere, wohl nicht genug zu beherzigende Aeusserung Schelling's ebendaselbst (286) zusammen, dahin lautend, „dass es nicht schwer sey, die Bemerkung zu machen, dass das Hauptgebrechen aller neueren Philosophie in dem Mangel der mittleren Begriffe liege, wonach z. B. alles, was nicht seyend, nichts, was nicht geistig im höchsten Sinn, materiell im gröbsten, was nicht sittlich frei, mechanisch, was nicht intelligent, verstandlos ist. Die mittleren Begriffe sind aber gerade die wichtigsten, ja die einzig eigentlich erklärenden in der ganzen Wissenschaft.“ Und eben sie dienten unserem Forscher auch, bezüglich der Frage nach der Begrenztheit oder Unbegrenztheit des Weltalls dem Raume und der Zeit nach, zur Auflösung der Kant'schen Antinomien, die bis jetzt noch keinem anderen Philosophen gelungen. (I, 10, 232—46 u. II, 1, 21. Vorlesung.)

Da jedoch das von den „Weltaltern“ veröffentlichte Bruchstück der letzten, vollständigsten Umarbeitung entnommen ist, die wahrscheinlich in das Jahr 1814 oder 1815 fällt, so ist jetzt auch derjenigen Gelegenheitsschrift zu gedenken, die in der Zwischen-

zeit und zwar alsbald nach der ersten Inangriffnahme der „Weltalter“ erschienen und mit zu dem Bedeutendsten zählt, was aus Schelling's Feder geflossen. Es ist diess die Schrift, die 1812 unter dem Titel erschienen: „Schelling's Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen des Herrn Friedrich Heinrich Jacobi und der ihm in derselben gemachten Beschuldigung eines absichtlich täuschenden, Lüge redenden Atheismus.“ Und auch das Sendschreiben v. J. 1812 an Eschenmayer, in Erwiederung auf dessen Zuschrift, bezüglich der Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit, gehört hieher, da es nicht minder, wie die Schrift gegen Jacobi dazu dient, den damaligen philosophischen Standpunkt Schelling's zum tieferen und volleren Verständniss zu bringen, einen Standpunkt, der schon ganz den immer entschiedeneren Fortschritt zur positiven oder geschichtlichen Philosophie erkennen lässt.

Und so stehen wir denn jetzt an dem Ziel- und Schlusspunkte des bisher in seinem weseutlichsten Zusammenhange nachgewiesenen stufenweisen speculativen Fortschrittes Schelling's — vor seinem letzten System. An alle Fragen und Probleme, die ihn von seinem ersten öffentlichen Auftreten an durch so viele Decennien hindurch unablässig beschäftigten, tritt er von neuem heran, um noch einmal den Versuch ihrer Lösung zu wagen, aber jetzt mit dem gereiftesten Forschergeiste, im umfassendsten Sinne und auf noch viel tieferen Grundlagen, als den früheren, unter Abwerfung alles Unwesentlichen, Störenden und Irrthümlichen in den vorausgegangenen Versuchen.

Vor allem war er bestrebt, die Grenzlinien zwischen der negativen und positiven Philosophie immer bestimmter und genauer zu ziehen, und nach Begründung der letzteren nun auch die erstere, die rationale Philosophie — seine letzte, leider durch den Tod unterbrochene und desshalb nicht ganz zum Abschluss gekommene Geistesarbeit — in ihrer vollen Reinheit darzustellen. In ihr — der

reinrationalen Philosophie, die übrigens auch in den verschiedenen Einleitungen zum positiven System, wenn gleich dort in theilweise anderer Darstellung und kürzerer Fassung bereits gegeben war, gelangte die Potenzen- oder Principienlehre Schelling's, die seine Metaphysik ist, zu ihrer letzten und vollständigsten Entwicklung. In dieser Gestalt tritt sie aber auch ganz an die Stelle nicht bloss der ehemaligen Schulphilosophie (II, 3, 152), sondern auch jener Wissenschaft, die Kant durch seine Kritik, obschon vergeblich anstrebte, und die zuletzt noch durch die Identitätsphilosophie erreicht werden sollte. (II, 1, 374.)

Beide Wissenschaften, die negative und positive Philosophie, sind übrigens nicht zwei völlig verschiedene und nebeneinander bestehende Philosophien, sondern bilden im Grunde doch nur Eine Wissenschaft, bloss in entgegengesetzter Richtung sich bewegend. Denn es wiederholt sich im positiven System bei Erklärung von Gott und Welt derselbe Fortschritt von Momenten und derselbe Process nur auf reelle, wirkliche Weise, der schon in der Vernunftwissenschaft als Gedankenprocess seine Entwicklung findet. Insofern aber die rationale Philosophie unmittelbar aus dem Denken hervorgeht, wird sie mit Recht die erste Wissenschaft (II, 1, 365) heissen, und zwar die auf das Princip gehende Wissenschaft seyn, wogegen die zweite Wissenschaft nicht, wie jene, das eigentliche Princip nur zum Resultat, Gott erst als Princip, sondern zum Princip hat. (II, 1, 368.) Die erste Wissenschaft, die negative Philophie, hat desshalb auch die Aufgabe, der Wissenschaft des wirklichen Herganges die Mittel zu bereiten, und muss dieser vorausgehen, um sie vor dem Abgleiten in unwissenschaftliche und vernunftlose Mystik, dem sie in allen früheren Versuchen unterworfen gewesen, zu bewahren. (I, 10, 397.)

Was Schelling auf diesem Gebiete der reinrationalen Philosophie zuletzt noch geleistet, kann hier nur nach jenen Hauptpunkten angedeutet werden, die wir in unserer akademischen Abhandlung v. J.

1861 über die Bedeutung der Schelling'schen Metaphysik zur ausführlichen Besprechung gebracht. Als das vorzüglichste Verdienst des dort Geleisteten bezeichneten wir: 1) die bestimmte Ausscheidung der negativen Philosophie von der positiven, die als eine nothwendige Consequenz des ganzen Entwicklungsganges der neueren Philosophie sich ergeben; 2) die Versöhnung des Gegensatzes von Vernunft und Erfahrung in einer bis jetzt noch von keiner Philosophie also aufgezeigten höchsten Einheit; 3) die Entwicklung der Potenzen- oder Principienlehre oder die Nachweisung der reinen Elemente und Ursachen des Seyns, im bedeutsamsten Anschlusse an Platon und Aristoteles; und endlich 4) die Hinausführung der rationalen Philosophie auf ihre äusserste Grenze, bis an ihr letztes Ziel, und die damit erreichte vollendete Abschliessung dieser Wissenschaft.

So hoch übrigens diese Vorzüge anzuschlagen, und die Unterscheidung einer negativen und positiven Philosophie, deren, wenn auch noch nicht deutlich erkannter Gegensatz, wie Schelling nachzuweisen gesucht, durch die ganze Geschichte der Philosophie sich verfolgen lässt, durch ihn für immer eine bleibende Feststellung gefunden haben dürfte, so ist doch nicht zu verkennen, dass die reinrationale Philosophie in der uns vorliegenden Entwicklung noch nicht allen denjenigen Forderungen entspricht, die der Verewigte selbst an sie gestellt haben würde, wenn er noch die letzte Hand an diese seine Arbeit hätte legen können. Besonders gegen den Schluss hin muss vielfach die Frage entstehen, ob nicht so Manches von den dort verhandelten Materien in ein anderes, als das Gebiet der reinen Vernunftwissenschaft falle und von dem Verfasser wahrscheinlich selbst noch ausgeschieden worden wäre. Wie sehr er übrigens der ganzen Grösse und Schwierigkeit der Aufgabe sich bewusst war, die er sich hier gesetzt, geht auch aus der Stelle hervor, wo es heisst: „er wisse wohl, dass die Architektonik dieses Systems in vollkommener Ausführung, besonders der

zahllosen Einzelnheiten, deren sie fähig sey, ja die sie fordere, hierin nur den Werken der alten deutschen Baukunst vergleichbar, nicht das Werk Eines Menschen, Eines Individuums, ja nicht einmal Eines Zeitalters seyn könne, indess doch auch die gothischen Dome, die eine frühere Zeit nicht vollendete, eine spätere Nachkommenschaft ihrem Princip gemäss auszubauen angefangen." (II, 3, 90.)

Und was hier Schelling über die noch in weiter Ferne liegende Vollendung des Systems der negativen Philosophie bemerkt, gilt wohl in noch viel höherem Grade von der positiven Philosophie, die nicht einmal in dem Sinne System seyn kann, wie die ganz in sich geschlossene, zu einem bleibenden Ende kommende negative Wissenschaft, da sie im Gegentheil eine immer fortgehende, auch über die Gegenwart hinaus den Blick in die Zukunft öffnende Erkenntniss anstrebt und daher nie absolut geschlossen ist, obschon sie von einer anderen Seite betrachtet, nämlich in dem Sinne, wornach man unter System ein Ganzes von positiven Behauptungen versteht, eminenter Weise System ist. (II, 3, 132—33.)

Ohnehin gehört ja alles dasjenige, um was es sich in der positiver Philosophie handelt, zu dem Schwierigsten für menschliche Forschung und zu dem bisher noch Ungelösten. Denn was von ihr verlangt wird, ist nichts Geringeres, als Erklärung der ganzen, vollen Wirklichkeit der vor uns ausgebreiteten Welt in Natur und Geschichte. Hiezu aber bedarf er der Einschlagung eines anderen Weges, als des regressiven in der negativen Philosophie, es bedarf der progressiven Methode. Denn die positive Philosophie sucht nicht erst ihr letztes und höchstes Princip, wie die rationale, die es erst am Ende findet und nur von einen relativen Prius ausgeht, mit welchem das Denken einer nothwendigen Bewegung unterworfen ist, sondern sie geht von einem absoluten Prius aus, das keine Nothwendigkeit hat, in ein aposteriorisches Seyn sich zu bewegen. Geht es aber in dieses Seyn über, so kann diess nur Folge einer freien That seyn, einer That, die dann ferner selbst nur etwas rein Empirisches, durchaus nur *a posteriori* Erkenn-

bares seyn kann, wie jede That nichts *a priori* Einzusehendes, sondern nur *a posteriori* Erkennbares ist. (II, 3, 127.) Von diesem Prius nun leitet die Philosophie in einem freien Denken in urkundlicher Folge das Aposteriorische oder das in der Erfahrung Vorkommende, nicht als das Mögliche, wie die negative Philosophie, sondern als das Wirkliche ab. Aber nicht das absolute Prius selbst soll bewiesen werden (diess ist über allem Beweis, es ist der absolute, durch sich selbst gewisse Anfang), sondern die Folge aus diesem, diese muss factisch bewiesen werden, und damit die Gottheit jenes Prius — dass es Gott ist und also Gott existirt. Wir werden aber nicht sagen dürfen, das Prius wird eine solche Folge nothwendig haben, denn damit fielen wir in die nothwendige, durch den blossen Begriff bestimmte Bewegung zurück, sondern nur: es kann eine solche Folge haben, wenn es will, die Folge ist sohin eine von seinem Willen abhängige. Nun existirt aber diese Folge (die Welt) wirklich (dieser Satz ist nun der auf Erfahrung beruhende; die Existenz einer solchen Folge ist ein Factum, eine Thatsache der Erfahrung. Also zeigt uns dieses Factum — die Existenz einer solchen Folge, dass auch das Prius selbst so existirt, wie wir es begriffen haben, d. h. dass Gott existirt. In Ansehung der Welt ist desshalb die positive Philosophie Wissenschaft *a priori,* weil vom absoluten Prius abgeleitete; in Ansehung Gottes ist sie Wissenschaft und Erkenntniss *a posteriori.* (II, 3, 129—30.) Nicht also vom Begriff Gottes ist in der positiven Philosophie auszugehen, sondern von dem bloss oder unzweifelhaft Existirenden, dem reinen Dass der Existenz, dessen Begriff, wie er als letzte Denkmöglichkeit der Schlussbegriff der negativen Philosophie ist, zugleich der reale Ausgangspunkt der positiven Philosophie ist, die das reine Dass der Existenz nun erst zur wirklichen Erkenntniss durch den Nachweis, was dieses Dass ist, bringt, indem sie nämlich nicht die Existenz Gottes, sein Dass, was unmöglich ist, sondern nur die Gottheit dieses unzweifelhaft Existirenden, sein Was zu beweisen sucht (II, 3, 111 u. 131, 158—59.)

Bei der Unmöglichkeit, den weiteren Ideengang Schelling's hier darzulegen, müssen wir uns darauf beschränken, nur die Hauptgegenstände namhaft zu machen, deren Entwicklung sich die positive Philosophie zur Aufgabe gesetzt. Es gehören dahin vor allem die Aufzeigung der Möglichkeit, wie von dem unbedingt oder nothwendig Existirenden, dem unvordenklich Seyenden zu dem Begriffe des vollkommenen, absoluten Geistes zu gelangen, und die Entwicklung seiner immanenten Bestimmungen, die, als in ihm enthaltene Möglichkeiten (Potenzen) eines aposteriorischen, von ihm verschiedenen Seyns, zugleich die eigentlichen Principien oder Anfänge (ἀρχαί) des sämmtlichen gewordenen Seyns sind Hieran schliessen sich sodann die überaus wichtigen Erörterungen über die drei in dem vollkommenen Geiste (als Subject, Object und Subject-Object) zu unterscheidenden Gestalten, in deren jeder er der ganze und dennoch in keiner von ihnen für sich ist, und die hieraus folgende absolute Allheit oder der Begriff des Alleinigen, sodann über die absolute Freiheit des vollkommenen Geistes und endlich den Begriff des lebendigen Geistes, der er nur in insofern ist, als er in der Freiheit gedacht wird, auch ausser sich zu existiren, sich ausser sich darzustellen, ein Seyn ausser sich zu setzen. In Beziehung auf diese absolute, transscendente, überschwengliche Freiheit, die hier Gott zugeschrieben wird, und über die nichts Höheres gedacht werden kann, sind Schelling's denkwürdige Worte: „Freiheit ist unser Höchtes, unsere Gottheit, diese wollen wir als letzte Ursache aller Dinge. Wir wollen selbst den vollkommenen Geist nicht, wenn wir ihn nicht zugleich als den absolut freien erlangen können, oder vielmehr, der vollkommene Geist ist uns nur der, welcher zugleich der absolut freie ist. (II, 3, 256.)

Von da an erfolgt nun der Uebergang zur Lehre von der Weltschöpfung, die nur als völlig freier Act der Gottheit zu begreifen. Aus dieser umfangreichen Entwicklung kann hier jedoch nur hervorgehoben werden, dass die Hauptuntersuchungen gerichtet

sind auf die möglichen Beweggründe zur Schöpfung, die Erklärung des Schöpfungsprocesses, das Verhältniss Gottes zu demselben und das System des Monotheismus als System der freien Schöpfung, und die sich hieran knüpfende Lehre von der Dreieinigkeit Gottes, das Verhältniss der Zeit zum Schöpfungsanfang, die Freiheit und relative Gottgleichheit des Menschen, den Fall desselben und dessen Folge — die hiedurch gesetzte Aussergöttlichkeit der Welt, und die Stellung des Menschen zu Gott und zu den aussergöttlich gewordenen Potenzen in Folge der neu gesetzten Spannung der letzteren.

Damit aber beginnt im menschlichen Bewusstseyn derjenige Process, der nach Schelling nur als theogonischer, Göttervorstellungen erzeugender zu begreifen und im Heidenthum, in der Mythologie hervorgetreten. Derselbe ist ein aussergöttlicher Process, der die Bestimmung hat, das aus seiner Einheit gesetzte menschliche Bewusstseyn durch einen zweiten, dem ursprünglichen analogen stufenweisen Process wieder in seine Einheit herzustellen, was aber nur möglich ist nach Ueberwindung dieses Processes durch jene Wiederbringung des Menschen und dadurch zuletzt der ganzen Schöpfung, die lediglich aus dem Entschluss und der That des freiesten Willens der Gottheit zu begreifen und durch die im Christenthume der Menschheit zu Theil gewordene Offenbarung vermittelt werden konnte. Und jetzt handelt es sich um die Gewinnung der von der sogenannten Vernunftreligion ganz und gar verschiedenen philosophischen Religion, welche die wirklichen von der Vernunft unabhängigen Religionen, die mythologische und die geoffenbarte, reell, d. h. in ihrer ganzen Wahrheit und Eigentlichkeit zu begreifen hat und nur das letzte Erzeugniss und der höchste Ausdruck der vollendeten Philosophie seyn kann. Was sie anstrebt, ist die freie Religion, die Religion des Geistes, die, weil es ihre Natur ist, nur mit Freiheit gesucht und mit Freiheit gefunden zu werden, nur als philosophische sich vollkommen verwirklichen kann. (II, 1, 250, 255, 569.)

Und hier stehen wir denn vor Schelling's Philosophie der Mythologie und Philosophie der Offenbarung — diesen beiden grossartigen Versuchen einer speculativ-geschichtlichen Erklärung derselben, an deren Möglichkeit in diesem Sinne bis dahin wohl kein anderer Forscher je gedacht, und an welcher der Verewigte jahrelang mit einer Ausdauer und Anstrengung gearbeitet, die nur in der tiefsten Ueberzeugung ihren Antrieb haben konnte, dass er wirklich den Weg gefunden, auf dem man in die verborgensten Geheimnisse der Welt- und Menschheitsgeschichte zu dringen vermöchte. Was er schon in den „Weltaltern" erhofft und angestrebt, das sollte nun hier zur umfassendsten Ausführung kommen, und zwar insbesondere jenes „esoterische System" seine Begründung erhalten, das „an die Stelle einer verdumpften Theologie" zu treten habe, das von der freien Luft der Wissenschaft durchweht und darum allen Stürmen gewachsen seyn sollte, das die im Christenthum von Anfang enthaltenen, so viele Jahrhunderte wie in einem Schrein verschlossenen Schätze zu allgemeiner Geltung und Erkenntniss brächte, und das mit der Offenbarung sich nicht beschäftigte, um sie nur wieder in Philosophie, d. h. in das, was unabhängig von ihr schon gewusst ist, aufzulösen, was ein der Philosophie unwürdiges Treiben wäre, da sie immer auf Erweiterung des menschlichen Wissens bedacht seyn sollte." (I, 10, 400—401.)

Aber auch die Erweiterung des menschlichen Wissens, zu der wohl wenigen Geistern so mächtig mitzuwirken vergönnt war, als unserem grossen Denker, hat — ihre Grenzen, die zu überschreiten selbst für den kühnsten Forscher, wenn nicht unmöglich, doch immerhin ein Wagniss ist und für immer bleiben dürfte. Und zu solchem Wagniss gehören nach unserer Ueberzeugung — wir können bei aller Pietät für Schelling nicht umhin diess hier offen auszusprechen — auch dessen Versuche auf dem Gebiete der Philosophie der Geschichte. Denn so genial ihre Ausführungen sind und so berechtigt der Gedanke erscheint, dass auch den grossen

weltgeschichtlichen Erscheinungen, wie Mythologie und Christentuum, eine universelle und höhere Behandlung, als die bisherige, zu Theil werde, so lässt sich doch die Frage nicht umgehen, ob es denn überhaupt möglich, die der äusseren Geschichte zu Grunde liegenden inneren Vorgänge — und nur mit diesen kann es eine Philosophie der Geschichte zu thun haben — in ein System zusammenzufassen, in welchem sie durch die allgemeinen Principien alles Werdens ihre speculative Erklärung finden sollen. Denn auch in Schelling's Philosophie der Mythologie und Offenbarung handelt es sich um nichts anderes, als um jene höhere Geschichte, die bis zum Anfang der Dinge zurück und bis zu deren Ende hinausgeht und nur durch Zurückführung auf die allem Seyn und Werden zu Grunde liegenden Principien ihre Erklärung anstrebt. (II, 4, 30.) Die Philosophie hat nach Schelling zur Geschichte — „diesem grossen Spiegel des Weltgeistes, diesem ewigen Gedicht des göttlichen Verstandes", wie schon in den Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums (I, 5, 309) die Worte lauten — nur dann ein Verhältniss, wenn sie als ein Ganzes in Betrachtung kommt; denn in einem Unbeschlossenen, nach allen Seiten Grenzenlosen kann sich die Vernunft nicht erkennen, und da man seither über Vergangenheit und Zukunft als eine gleichmässig in's Unendliche fortgehende, durch nichts in sich selbst unterschiedene und begrenzte (Zeit nicht hinausgekommen, so waren wir bis jetzt, wie Schelling II, 1, 232) hiezu bemerkt, von nichts entfernter, als von einer wahren Philosophie der Geschichte.

Man sieht, Schelling ist sich der Forderungen, die an eine wahre Philosophie der Geschichte zu stellen sind und die ihn schon in seinem System des transscendentalen Idealismus beschäftigt hatten, auf das deutlichste bewusst, und nichts wäre ungerechter, als ihn bloss darum, weil er diesen Forderungen im eminentesten Sinne zu entsprechen trachtete, einer theosophischen Richtung zu zeihen. Wo systematische Begründung, wo Entwicklung aus methodisch

nachgewiesenen speculativen Principien, da kann das Epitheton von Theosophie oder Mystik keine berechtigte Stelle finden. Aber eine andere Frage ist, ob es menschlicher Forschung überhaupt je vergönnt seyn möchte, das intelligible System der Geschichte in ihrer ganzen Totalität zur wirklichen Erkenntniss zu bringen, nachdem ja schon die Natur, die doch im Vergleich zur Geschichte ein feststehendes Ganzes, uns noch immer undurchdringliche Geheimnisse bietet, und ob desshalb des Dichters Wort nicht für alle Zeiten seine Geltung behalten dürfte:

„Glaub' unser einem, dieses Ganze
Ist nur für einen Gott gemacht."

Wenn die Kritik Bedenken dieser Art gegen Schelling's Philosophie der Geschichte erhebt, so kann man denselben nicht entgegentreten; nur darf dabei nicht verkannt werden, dass das von ihm auf diesem Gebiet Geleistete immerhin zu dem Umfassendsten, Tiefsinnigsten und Geistvollsten zählt, das wir bis jetzt besitzen, und dem sich kein anderer ähnlicher Versuch auch nur entfernt zur Seite stellen lässt. Und auch Derjenige, der von Schelling's Erklärung der Mythologie und dessen Begründung der Philosophie der Offenbarung nicht befriedigt seyn sollte, könnte wohl kaum umhin, der so scharfsinnigen und durchschlagenden Kritik der verschiedenen bisherigen Erklärungsweisen der Mythologie (II, 1) eine bleibende Bedeutung zuzugestehen und die Philosophie des Christenthums als einen höchst denkwürdigen Versuch gelten zu lassen, der dahin gerichtet war, wenigstens die Möglichkeit der Verhältnisse, auf denen die christlichen Hauptlehren beruhen, für die Vernunft zum Begreifen zu bringen. (I, 10, 404—405.) Denn gegen jenes „Flickwerk von Stümpern und Halbphilosophen", gehalten, um uns der Lessing'schen Worte zu bedienen, das man jetzt an die Stelle des christlichen Religionssystems setzen möchte, erscheint dasjenige System, das der Schelling'schen Auffassung und Erklärung des Christenthums zu Grunde liegt, als ein stolzer, himmelanstrebender Bau, von mächtigen Säulen getragen, und gar manches tiefere

Gemüth, das in der seichten Aufklärung unserer Tage keine Befriedigung findet, wird von den hier entwickelten grossartigen Ideen sich magisch angezogen fühlen, wenn auch das System selbst noch, wie alles menschliche Wissen — auch das universellste, nur „Stückwerk“ (I, 8, 203) ist.

Was immer aber auch gegen den eben besprochenen Versuch einer Anwendung der Principien der positiven Philosophie auf die Erklärung der Mythologie und Offenbarung zu erinnern seyn mag, so darf uns diess doch nicht bestimmen, die davon unabhängige Bedeutung der positiven Philosophie selbst und deren bleibenden Werth zu unterschätzen, oder etwa gar gleich Zeller (Gesch. d. deutsch. Philos. S. 646) anzunehmen, dass Schelling damit nur „in eine Sackgasse gerathen, aus der er sich selbst nicht mehr recht herauszufinden wusste.“ Zwar wird die Begründung derselben (im dritten Bande der zweiten Abtheilung der sämmtlichen Werke) der Philosophie der Offenbarung nur als Einleitung vorausgeschickt, und fällt die Entwicklung ihrer Principien und Hauptgegenstände schon in den ersten Theil der letzteren; aber sie bildet dennoch ein selbstständiges Ganzes und verdiente wohl eine dieses Ganze umfassende Bearbeitung, wobei nicht bloss die höchst wichtige „Darstellung des philosophischen Empirismus“, und die Vorlesungen über den „Monotheismus“, sondern auch die „Darstellung des Naturprocesses“ und die im zehnten Bande enthaltene Charakteristik der neueren Systeme (die vor allen bisherigen Darstellungen durch den in ihr angestrebten, schon von Leibniz (m. s. S. 24 d. Festschr.) geforderten „perspectivischen Mittelpunkt“ der geschichtlichen Betrachtung sich auszeichnet), die sämmtlich der letzten Periode der Schelling'schen Forschung angehören, als integrirende Bruchstücke zu berücksichtigen wären, und die Gesammtentwicklung nur erst da ihren Abschluss fände, wo der Uebergang zur Philosophie der Mythologie erfolgt. Zwar könnte man von manchen Seiten daran Anstoss nehmen, dass in der reinen, d. h. noch nicht auf Mythologie und

Offenbarung angewandten positiven Philosophie den Schluss derselben nicht die Lehre des Monotheismus bildet, der in dem noch rein philosophischen Begriff der nothwendigen All-Einheit Gottes wurzelt (II, 3, 337), sondern die erst am Ende der Lehre von der Schöpfung sich ergebende Lehre von der Dreieinheit Gottes. Aber abgesehen davon, dass die Dreieinheitsidee, die älter als das historische Christenthum ist und deren Spuren in allen Religionen der Vorwelt sich finden (ebend. 313—14), ihre letzte Steigerung als christliche Dreieinigkeitslehre erst innerhalb der Philosophie der Offenbarung erreicht (II, 3, 338), darf man hier wohl mit Schelling (ebend. 314) daran erinnern, dass „in neueren Zeiten die zwei universellsten Geister der Deutschen, Leibniz und Lessing, den philosophischen Sinn dieser Lehre, der gleichsam jederzeit geahndet wurde, ebenfalls zu ergründen gesucht."

Wem es gelänge, die Quintessenz der positiven Philosophie Schelling's aus all den vorher angegebenen Quellen und den noch ausserdem hieher gehörigen, mitunter höchst bedeutsamen Stellen, die vereinzelt anderwärts in den Schriften aus späterer Zeit sich finden, herauszuziehen und zur zusammenhängenden, klaren Darstellung zu bringen, der hätte sich kein geringes Verdienst erworben. Denn dann erst träte die ganze positive Errungenschaft jener grossen Ideen, die wir Schelling verdanken, an's volle Licht. Und wohl nicht gleichgültig kann es für die Menschheit, am allerwenigsten in ihren jetzigen Bedrängnissen und bei den Erschütterungen ihres ganzen bisherigen Wissens und Glaubens seyn, wenn ihr ein Geist wie Herz gleich befriedigendes speculativ-geschichtliches System geboten wird, das auf den Grundbegriffen eines absolut freien persönlichen Gottes und einer freien Weltschöpfung ruht und eine Principienlehre entwickelt, durch die nicht bloss der gegenwärtige Zustand der Welt und die Stelle und Bedeutung des Menschen in ihr und dessen Freiheit seine befriedigende Erklärung findet, sondern auch von einem völlig neuen Standpunkte aus die Rechtfertigung

Gottes — eine wirkliche Theodicee — gegenüber dem Uebel und Bösen in der Welt, und zugleich der Erweis der persönlichen Fortdauer des Menschen nach dem Tode in positiver Weise geleistet wird.

Wer, wie Schelling, bei solchem Ziele höchsten Wissens und Erkennens nach einer weit über ein Lustrum sich erstreckenden Geistesarbeit angelangt, dem kann das Zeugniss jenes unablässigen Fortschrittes, den wir bis zu dessen Schlusspunkt aufzuzeigen gesucht, wohl nicht versagt werden.

Mit diesem Fortschritte hängt aber auch zusammen, dass, wie derselbe einerseits dadurch bedingt war, dass auf jede höhere Stufe desselben das auf den früheren Gewonnene mit hinübergenommen und auf diese Weise ein stetiges Fortschreiten vermittelt wurde, so andererseits auch von Anbeginn Schelling's Streben darauf gerichtet war, in beständiger Continuität mit den ihm vorangegangenen Forschern zu bleiben — einer Continuität, die namentlich zuletzt noch aus den beiden Abhandlungen über Kant's Ideal der reinen Vernunft (m. vgl. hierüber auch II, 1, 283 die Anmerk.) und über die Quelle der ewigen Wahrheiten, bezüglich deren wir auf unsere „historisch-kritischen Erläuterungen" zu denselben v. J. 1858 verweisen, und aus den an Platon und Aristoteles in der reinrationalen Philosophie auf das einlässlichste sich anschliessenden Untersuchungen ersichtlich ist.

Und nicht minder übte auf den so erfolgreichen Fortschritt, den wir bei Schelling constatirt, einen nicht zu unterschätzenden Einfluss all dasjenige aus, was ihm im Laufe seiner philosophischen Wirksamkeit von Freundes- wie Feindesseite entgegentrat. Konnte der Verkehr mit befreundeten Geistern, zu denen die grössten Männer unter seinen Zeitgenossen zählten, nur in hohem Grade belebend und fördernd auf seine Thätigkeit zurückwirken, so waren hinwieder die mehrmals bis zur leidenschaftlichsten Erregtheit gesteigerten Kämpfe, die er mit seinen Gegnern zu bestehen hatte, nur

dazu angethan, ihn zu bestimmen, seine Ideen einer neuen, noch schärferen Prüfung zu unterziehen, und zuletzt in so Manchem, dessen man ihn geziehen, eine Mahnung zu erblicken, über noch einseitige Standpunkte zu einem umfassenderen sich zu erheben. Je mehr er aber selbst einen solchen gewann, desto milder und anerkennender wurden seine Urtheile über die früheren Gegner von Bedeutung. Was ihn mit Fichte und Jacobi entzweite, verlor sehr bald allen Stachel, und nur in der Opposition gegen Hegel wurde noch hin und wieder und zwar vorzüglich veranlasst durch die theilweise rücksichtslose Behandlung, die er von dessen Schülern und Anhängern erfuhr, ein gereizter Ton angeschlagen. Verklungen jedoch ist jetzt längst das Waffengeklirr der damaligen Geistesheroen, und in jener ewigen Stätte des Friedens, der wir entgegensehen, und in dem Lichte einer höheren Erkenntniss reichen sich wohl Alle wieder versöhnt die Hand, die hinieden im Kampfe für ihre Ueberzeugungen, oder auch nur aus Missverstand, oder unter dem Einfluss menschlicher Schwäche sich getrennt und einander befehdeten. Noch in seiner letzten Zeit äusserte sich Schelling über Fichte nie anders, als mit der höchsten Anerkennung des grossen Verdienstes, das sich derselbe dadurch erworben, dass er zuerst das Wort einer auf Freiheit gegründeten Philosophie ausgesprochen (I, 10, 96), und hat dessen kein Hehl, dass seit den Zeiten des Alterthums der philosophische Geist keine Eroberung gemacht, die sich mit der des Idealismus, in dem etwas Weltveränderndes liege, vergleichen liesse, wie dieser von Kant zuerst eingeleitet, aber von Fichte erst zur Ausführung gebracht worden. (II, 1, 466.) Und in seiner späteren Beurtheilung Jacobi's vergisst er beinahe ganz seinen früheren Ankläger und lässt sich zu dem offenen Zugeständniss herbei, dass derselbe gewissermassen die lehrreichste Persönlichkeit in der ganzen Geschichte der neueren Philosophie sey, dass Er von allen neueren Philosophen am lebhaftesten das Bedürfniss einer geschichtlichen Philosophie empfunden habe, und von Jugend auf etwas in ihm gewesen, das sich gegen ein alles auf blosse

Vernunftverhältnisse reducirendes System gleichsam empörte. (1, 10, 168.) — Gegen Hegel zwar hatte sich Schelling allerdings auch später noch über die ihm gemachten Vorwürfe (ebend. 143 ff.) energisch zu vertheidigen, und seine Kritik des Hegel'schen Systems ist geradezu vernichtend; aber er verkennt dessenungeachtet nicht das Verdienst seines Nachfolgers, die bloss logische Natur und Bedeutung der Wissenschaft, die er vor sich fand, eingesehen und die von der früheren Philosophie im Realen verhüllten logischen Verhältnisse als solche hervorgehoben zu haben (ebend. 128), und unterschätzt auch nicht den Werth vieler ungemein kluger, besonders methodologischer Bemerkungen, die sich in Hegel's Logik finden (ebend. 143). Und unvergessen wird uns bleiben, wie nach Hegel's Tod auf die erste Kunde hievon Schelling in einer seiner damaligen Vorlesungen über diesen Verlust sich tief ergriffen ausgesprochen und dahin sich geäussert, wie ihm wohl nichts erwünschter hätte seyn können, als gerade mit dem nun Verewigten selbst sich noch auseinander zu setzen, an dem er, wie er hinzufügte, selbst den besten Zeugen für so Manches gehabt haben würde. (Schelling's Leben. III, 113.) — Auch von Franz Baader, dessen Schelling in der Schrift über die Freiheit (I, 7, 366—67 u. 414) mit solcher Anerkennung gedacht, trennte ihn später nicht die Sache, sondern nur jene schon erwähnte Forderung, die er an sich selbst gestellt: „Hindurchgehen durch Dialektik muss alle Wissenschaft". (I, 8, 205).

Noch übrigt aber, zur weiteren Charakteristik der Schelling'schen Geistesentwicklung auf einige Factoren unser Augenmerk zu richten, ohne deren Miteinrechnung jene Entwicklung unmöglich in ihrem ganzen inneren Zusammenhange zu begreifen ist.

Wir gedenken hiebei zuvörderst der universellen Geistesbildung, welche der gesammten Entfaltung von Schelling's philosophischer Thätigkeit zur Grundlage diente, und die hinwieder auf jenem gründlichen classischen Unterricht ruhte, den er in seinem jugendlichen

Alter genossen, und der den Schulen seines Vaterlandes Württemberg von jeher zu ganz besonderem Ruhm gereichte. An diese erste feste Grundlage schlossen sich sodann der nicht minder gediegene Unterricht in den theologischen Disciplinen, der ihm zu Theil geworden, und die späteren eifrigen und umfassenden Studien auf dem Gebiete der Naturwissenschaften und der Medicin, so dass er mit Recht von sich sagen konnte, er sey nicht in dem Falle gewesen, wie so manche, die, zumal nach der grossen Anregung durch Kant und Fichte, sich auf die Philosophie warfen, lediglich weil sie nichts anderes gelernt hatten, und weil sie meinten, in der Philosophie sey noch am ehesten ohne Kenntnisse auszukommen. „Ich hatte," fügt Schelling (I, 10, 95, 96) hinzu, „noch mehr als Eine Region menschlicher Forschung, in der ich zu meiner eigenen Befriedigung mich ergehen konnte, und zu der mich meine frühesten Neigungen hinzogen." Und gewiss auch ist es ein vollgültiges Wort, dem wir bei Schelling an einer andern Stelle (II, 1, 298) begegnen, wenn er bemerkt, dass sich wohl Niemand vorstellen werde, dass die Seele, die noch vollkommen einer *tabula rasa* gleicht, sich zur Philosophie erhebe, und nicht vielmehr derjenige erst, welcher die ganze Weite und Tiefe des zu Begreifenden durch Erfahrung kennen gelernt hat, der zur Philosophie Berufenste sey. Ja auch dem, welcher sich zum höchsten Standpunkt und zum Gedanken von dort herzuleitender Wissenschaft erhoben, auch diesem werde eben damit nur eine neue Schule von Erfahrung sich eröffnen. — Und nur mit anderen Worten findet sich derselbe Gedanke da ausgedrückt, wo (I, 10, 6—7) es heisst: „Wir selbst erkennen ein jedes Wissen, das nicht reine Entwicklung aus dem Gegenwärtigen, Wirklichen ist, für ein überfliegendes, das zu Schwärmerei und Irrthum führen muss. Wir erklären eben darum, dass, so hoch wir in der Folge das Gebäude unserer Gedanken treiben mögen, wir dennoch nichts geleistet haben wollen, wofern nicht der Tempel, dessen letzte Spitze sich in ein unzugängliches Licht verliert, in seinem tiefsten Grund ganz auf

der Natur ruht.... Derjenige hat erst, so zu sagen, das Recht zu den geistigsten Gegenständen, der zuvor ihr Gegentheil richtig erkannt hat."

Wenn übrigens Schelling betonte, dass er noch mehr als Eine Region menschlicher Forschung hatte, in der er zu seiner eigenen Befriedigung sich ergehen konnte, und zu der ihn seine frühesten Neigungen hingezogen, so ist darunter auch dasjenige Gebiet begriffen, das bis jetzt von uns unberücksichtigt geblieben, auf dem aber gleichwohl der Schelling'sche Genius sich ganz besonders hervorgethan. Wir meinen damit seine Forschungen auf dem Gebiete der Kunst. Wohl kein Philosoph vor ihm hatte das Wesen der Kunst und ihre Bedeutung nach allen Richtungen so tief erfasst und zum wissenschaftlichen Ausdruck gebracht, wie Schelling. Schon im System des transscendentalen Idealismus beschäftigte ihn die „Deduction eines allgemeinen Organs der Philosophie", das er in der „Kunstanschauung" erblickt, und sucht er die Hauptsätze einer Philosophie der Kunst zu entwickeln, wobei auch bereits jene Erkenntniss zum Ausspruch gelangte, auf die er später in der nachher noch zu erwähnenden akademischen Rede wiederholt zurückgekommen, dass in jedem Kunstwerk die Identität einer bewussten und bewusstlosen Thätigkeit sich erweisen lasse. (I, 3, 619.) Auch in den Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums (1. Aufl. 1803) hatte sich Schelling über die Wissenschaft der Kunst in den bekannten begeisterten Worten ausgesprochen, dahin lautend: er rede von jener heiligen Kunst, welche, nach den Ausdrücken der Alten, ein Werkzeug der Götter, eine Verkündigerin göttlicher Geheimnisse, die Enthüllerin der Ideen ist, von der ungebornen Schönheit, deren unentweihter Strahl nur reine Seelen inwohnend erleuchte, und deren Gestalt dem sinnlichen Auge ebenso verborgen und unzugänglich sey, als die der gleichen Wahrheit. (I, 5, 345.) Und weiter hiess es: „Philosophie der Kunst ist nothwendiges Ziel des Philosophen, der in dieser das innere Wesen seiner

Wissenschatt wie in einem magischen und symbolischen Spiegel schaut.“ (Ebend. 351.) Und in seiner berühmten akademischen Rede „über das Verhältniss der bildenden Künste zu der Natur“ v. J. 1807 sind die Aufgabe der Kunst und die an sie zu stellenden Forderungen in ihren wesentlichsten Grundzügen mit einer Genialität entwickelt, die in der Geschichte der Kunstwissenschaft seinen Namen allein schon verewigt hätte — auch ohne jene grössere Leistung auf diesem Gebiete, die erst nach seinem Tode zur Veröffentlichung gelangte — die Philosophie der Kunst, vorgetragen von 1802—1805 in Jena und Würzburg, aus welcher früher nur ein Bruchstück — die unvergleichliche, alles Andere übertreffende Abhandlung „über Dante in philosophischer Beziehung“ in dem Kritischen Journale der Philosophie erschienen war. Mag zugegeben werden, dass diese umfangreiche Darstellung der Wissenschaft der Kunst jetzt in manchem ihrer Theile von neueren Untersuchungen als vielfach überholt erscheint, und das eine und andere darin, abgesehen von anderen Einflüssen, namentlich auf Rechnung der ästhetischen und kunstgeschichtlichen Anschauungen Wilhelm Schlegel's, mit dem Schelling damals so eng verbündet war, zu setzen ist; aber kein denkender Künstler und Kunstverehrer dürfte auch jetzt noch dieses Werk aus der Hand legen, ohne daraus die geistigste Erhebung und reichste Anregung und Belehrung empfangen zu haben. Denn auch hier tritt uns überall jene höchste Auffassung der behandelten Gegenstände in ihrer Totalität entgegen, die unseren Forscher nirgends verlässt und schon gleich in der Einleitung (I, 5, 357—358) in den Worten sich ausspricht: „Der ist noch sehr weit zurück, dem die Kunst nicht als ein geschlossenes, organisches und ebenso in seinen Theilen nothwendiges Ganzes erschienen ist, als es die Natur ist. Fühlen wir uns unaufhaltsam gedrungen, das innere Wesen der Natur zu schauen, und jenen fruchtbaren Quell zu ergründen, der so viele grosse Erscheinungen mit ewiger Gleichförmigkeit und Gesetzmässigkeit aus sich herausschüttet, wie viel mehr muss es uns interessiren, den Organismus der Kunst zu

durchdringen, in der aus der absoluten Freiheit sich die höchste Einheit und Gesetzmässigkeit herstellt, die uns die Wunder unseres eignen Geistes weit unmittelbarer als die Natur erkennen lässt."

Ist hiermit das Verhältniss der Philosophie zur Kunst überhaupt als ein wesentliches und nothwendiges festgestellt, so leuchtet zugleich ein, dass die erstere zu derjenigen Seite der Kunstwelt, welche ihrer realen in den bildenden Künsten gegenübersteht, nämlich zu ihrer idealen Seite, oder der Poesie im engeren Sinne, sofern sie durch Rede und Sprache sich ausdrückt, in einem noch viel näheren und innigeren Bezuge stehen muss. Denn schon an sich kann, wie Schelling (I, 5, 632) mit Recht bemerkt, die Poesie im weiteren Sinne als das Wesen aller Kunst angesehen werden, ungefähr so wie die Seele als das Wesen des Leibes. Unleugbar auch hat in der jüngsten Vergangenheit, wie es später an einer anderen Stelle (II, 3, 12) heisst, „die Philosophie namentlich zur Poesie einen so tiefen und innerlichen Bezug gewonnen, dass fortan oder doch zunächst beider Schicksal nur ein gemeinschaftliches seyn kann, und dass, wie früher Poesie der Philosophie vorausging, und zu dieser namentlich in Gœthe ein wahrhaft prophetisches Verhältniss hatte, so jetzt die wiederauflebende Philosophie ein neues Zeitalter der Poesie herbeizuführen bestimmt ist, schon indem sie der Poesie, wenigstens als nothwendige Grundlage, die grossen Gegenstände zurückgibt, an welche unsere Zeit den Glauben verloren, weil ihr früher schon alles Verständniss derselben verloren gegangen war." Und demselben Gedanken begegnen wir auch schon in der Philosophie der Kunst (I, 5, 667), wo bemerkt wird, dass, wie die Wissenschaft erst von der Poesie ausgegangen, es auch ihre schönste und letzte Bestimmung sey, in diesen Ocean zurückzufliessen, — und noch früher im System des transscendentalen Idealismus (I, 3, 629) in der Aeusserung: es sey zu erwarten, dass die Philosophie, so wie sie in der Kindheit der Wissenschaft von der Poesie geboren und genährt worden, und mit ihr alle

diejenigen Wissenschaften, welche durch sie der Vollkommenheit entgegengeführt werden, nach ihrer Vollendung als eben so viel einzelne Ströme in den allgemeinen Ocean der Poesie zurückfliessen, von welchem sie ausgegangen waren.

Wer Kunst und Poesie in solcher Tiefe zu erfassen und zu würdigen vermag, kann wohl selbst nur eine hochbegabte künstlerische und poetische Natur seyn, wie sich dieselbe auch bei Schelling manifestirte, nicht bloss in dem kunstvollen Aufbaue seines früheren und späteren Systems und in dem classischen Style seiner Darstellung, der als mustergültig für alle Zeiten zu betrachten, sondern auch in den eigenen Dichtungen und poetischen Uebertragungen, in welchen er sich vorübergehend versuchte. Nicht leicht aber auch hätte die ausserordentliche Empfänglichkeit desselben für alle Anregungen auf dem eben besprochenen Gebiete eine günstigere Zeit und reichere Gelegenheit dazu finden können, als in jener denkwürdigen classischen Literatur- und Dichter-Periode, aus welcher die grössten und genialsten Schöpfungen des deutschen Geistes stammen.

Dazu kam, dass ein glücklicher Zufall ihn schon im Tübingerstifte mit Hölderin (Schelling's Leben I, 69) zusammen führte, der durch seine Liebe zum Alterthum und seine Vertrautheit mit den Griechen, besonders auch mit dem Kunstwesen und der Kunstgeschichte Griechenlands, höchst anregend auf den jugendlichen Geist Schelling's gewirkt zu haben scheint, und dass sodann später, namentlich in Weimar und Jena sich Kreise und Mittelpunkte eines höheren, idealen Lebens und Strebens und einer humanistischen Wechselwirkung gebildet hatten, wie sie in ihrer Art einzig für immer bleiben werden, und die auch auf Schelling eine mächtige Wirkung üben mussten. Vor allem aber war es Gœthe, zu dessen universellem Geiste er auf das stärkste sich angezogen fühlte, und welche Bewunderung und höchste Anerkennung er demselben bei jedem Anlass zollte, davon geben seine Werke an zahlreichen Stellen

Zeugniss, aus denen wir hier zunächst diejenige hervorheben wollen, die sich auf die Faustdichtung bezieht und also lautet: „Durch jenen eigenthümlichen Widerstreit, der aus unbefriedigter Begier nach Erkenntniss der Dinge entspringt, hat das Gedicht seine wissenschaftliche Seite bekommen, so dass, wenn irgend ein Poem philosophisch heissen kann, dieses Prädicat Gœthe's Faust allein zugelegt werden muss. Der herrliche Geist, der mit der Kunst des ausserordentlichen Dichters den Tiefsinn des Philosophen vereint, hat in diesem Gedicht einen ewig frischen Quell der Wissenschaft geöffnet, der allein hinreichend war, die Wissenschaft in dieser Zeit zu verjüngen und den Hauch eines neuen Lebens über sie zu verbreiten. Wer in das wahre Heiligthum der Natur dringen will, nähere sich diesen Tönen aus einer höheren Welt und sauge in früher Jugend die Kraft in sich, die wie in dichten Lichtstrahlen von diesem Gedicht ausgeht und das Innerste der Welt bewegt." (I, 5, 326 u. 733.) Aber auch jener Nachruf gehört hieher, den Schelling nach Gœthe's Tod am Schlusse seiner akademischen Rede v. 28. März 1832 dem Dahingegangenen mit den Worten widmete: Der Mann entzieht sich uns, der in allen innern und äussern Verwirrungen wie eine mächtige Säule hervorragte, an der viele sich aufrichteten, wie ein Pharus, der alle Wege des Geistes beleuchtete, der, aller Anarchie und Gesetzlosigkeit durch seine Natur feind, die Herrschaft, welche er über die Geister ausübte, stets nur der Wahrheit und dem in sich selbst gefundenen Mass verdanken wollte; in dessen Geist, und wie ich hinzusetzen darf, in dessen Herzen Deutschland für alles, wovon es in Kunst oder Wissenschaft, in der Poesie oder im Leben, bewegt wurde, das Urtheil väterlicher Weisheit, eine letzte versöhnende Entscheidung zu finden sicher war. Deutschland war nicht verwaist, nicht verarmt, es war in aller Schwäche und innern Zerrüttung gross, reich und mächtig von Geist, solange — Gœthe — lebte." (I, 9, 451.)

Von den früheren eigenen dichterischen Versuchen Schelling's ist wohl keiner so charakteristisch für seinen damaligen natur-

philosophischen und noch pantheistischen Standpunkt, als das in Hans Sachs Gœthe's Manier entworfene Gedicht, welches in der Zeitschrift für speculative Physik seine Veröffentlichung fand und in späteren Vorlesungen bei Besprechung der Naturphilosophie des öfteren noch eingeschaltet wurde. Sein Schluss erinnert lebhaft an die herrliche Stelle in den Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre (I, 137) über den allmähligen Sieg des Geistes über die Materie in dem Entwicklungsgange der Natur, und ist gewissermassen nur die poetische Ausführung desselben Gedankens. Das dort Mitgetheilte war jedoch nur ein Bruchstück aus der schon im J. 1799 verfassten Dichtung: „Epikurisch Glaubensbekenntniss Heinz Widerporstens", das zum erstenmale 1869 in Schelling's Leben (I, 282 ff.) zum Abdrucke kam, und in welchem der Dichter, könnte man sagen, theilweise die Mephisto-Rolle gegenüber seiner eigenen Faust-Natur auf sich nahm, um seiner tiefen Abneigung gegen das schwärmerisch-religiöse Gebahren, das damals auf dem Boden der Romantik sich hervorthat, Luft zu machen.

In derselben Rolle, welcher aber hier ein viel umfassenderes Motiv zu Grunde liegt, begegnet uns auch der pseudonyme Autor des räthselhaften Büchleins, das unter dem Titel: „Nachtwachen. Von Bonaventura" im J. 1805 in Penig bei F. Dienemann und Comp. erschienen, und das Schelling zugeschrieben wird. Es wäre übrigens kaum an der Stelle, in dieser Jubiläums-Festschrift eines Schelling zugeschriebenen Geistesproductes zu erwähnen, auf dessen Autorschaft bis jetzt ein nur wenig gelüfteter Schleier geruht, und worüber nicht nur Schelling selbst sich in beharrliches Schweigen gehüllt, sondern auch sein schriftstellerischer Nachlass dem Vernehmen nach nicht den mindesten Aufschluss gewährt. Aber seit Karl Hase in seiner vielgelesenen Schrift: „Ideale und Irrthümer. Jugenderinnerungen" (2. Aufl. 1873. S. 112—114) mit der Erklärung hervorgetreten, dass dieses Buch nach einer wohlverbürgten Ueberlieferung von Schelling sey, und sich

ausführlich über dasselbe verbreitet hat, lässt sich die bisher von mehreren Seiten nur brieflich, aber nicht öffentlich besprochene Streitfrage, ob Schelling wirklich der Verfasser der „Nachtwachen", nicht füglich mehr umgehen, und wir stehen desshalb nicht an, in dem Anhang[4]) unsere Ueberzeugung dahin auszusprechen, dass nach Abwägung aller Gründe für und wider kaum mehr daran zu zweifeln seyn dürfte, dass Schelling wirklich der Verfasser dieses in seiner Art, wie man auch sonst darüber urtheilen mag, immerhin höchst merkwürdigen Büchleins ist, in welchem die tiefeingreifendste Satyre auf das gesammte Weltbewusstseyn und Geistesleben der damaligen Zeit ihren Ausdruck gefunden. Und wir fühlen uns um so mehr zur näheren Begründung dieser unserer Ueberzeugung aufgefordert und verpflichtet, als es in hohem Grade im Interesse des Verewigten selbst liegen muss, dass auf das rechte Verständniss dieser bisher verborgenen Frucht seines Geistes hingewirkt und dadurch möglichen Missdeutungen derselben vorgebeugt werde.

Haben wir unter den Factoren, welche in dem Entwicklungsgange Schelling's miteinzurechnen, zuletzt seiner universellen Geistesbildung und seines hohen Kunstsinnes und -Verständnisses gedacht, so obliegt uns jetzt noch weiter, jene Grundanlage in's Auge zu fassen, die diesem wissensdurstigen Geiste wohl den allerstärksten Impuls und von Anbeginn die Hauptrichtung gegeben. Wir weisen damit hin auf den tiefreligiösen und doch zugleich geistesfreiesten Sinn, der ihn von Jugend auf bis an's Ende seiner Tage durchdrungen. War diesem Sinne seine früheste Anregung und Nahrung in dem ehrwürdigen elterlichen Hause zu Theil geworden, und hatte derselbe durch die späteren theologischen Studien seine weitere Entwicklung gefunden, so erwachte er in dem jugendlichen Geiste zu seinem freiesten Vollbewusstseyn von da an, als der Uebergang zu dessen eigentlichem und wahrstem Lebensberufe — dem philosophischen — erfolgt war. Abgestossen von

den Lehren einer starren Dogmatik flüchtete sich sein Geist alsbald in jene freieren Regionen, zu denen der Zugang durch unabhängige, kühne Denker seit langem bereits geöffnet war. Aber so weit er auch mit ihnen und über sie hinaus seine Forschung ausgedehnt, so verlor er doch nie das letzte Ziel aus dem Auge, auf welches alles religiöse Bewusstseyn gerichtet ist, die Gotteserkenntniss, und zwar die freieste und lebendigste, die er in der Idee des Absoluten mit derselben Energie anstrebte, wie später in der Idee des persönlichen Gottes.

In Philosophie und Religion handelte es sich bei ihm um dieselben höchsten Gegenstände, und nur in der Art und Weise ihrer Erfassung lag ihm der Unterschied, — ein Unterschied, der im Fortschritte der späteren Untersuchungen bis zu jenem Punkt hin ausgeführt wurde, wo Wissen und Glauben in Eins zusammenfallen und in einer höheren Einheit sich begegnen. Denn wenn, wie Schelling (I, 10, 183—184) bemerkt, Glauben im gemeinen Leben nichts anderes heisst, als dasjenige mit Zuversicht für möglich halten, was nur durch mehr oder weniger zahlreiche Vermittlungen zu begreifen möglich ist, so kann man sagen, dass alles im Glauben geschieht, und der Glaube sohin nothwendiges Ingrediens jedes auf ein Ziel gerichteten Thuns und Strebens ist. Geht man darauf aus, jene Vermittlungen zu entdecken, durch welche das, woran der Glaube glaubt, auch der Vernunft und der strengsten Wissenschaft einleuchtend gemacht wird, so ist der Glaube auch ein nothwendiges Element der wahren Philosophie. Alle Wissenschaft daher entsteht nur im Glauben und schliesst, insbesondere auch die Philosophie, den Glauben als ein eben in ihr sich Bewährendes fortdauernd, also immanenter Weise und wesentlich in sich. Und an einer anderen Stelle (II, 4, 15—16) heisst es: Wenn jedes Anfangen ein Glauben an das Ende ist, da man ja ohne einen solchen gar nicht anfangen würde, so kann man in diesem Sinne sagen, dass schon der Anfang der Wissenschaft Glaube

sey; aber dieser Glaube treibt selbst zum Wissen und erweist sich eben im wirklichen Wissen, so dass der Gläubigste der Wissendste und umgekehrt der am meisten dem Wissen Vertrauende der Gläubigste. — Gibt es daher ein Wissen, das Freiheit und Vorsehung als Ursache der Welt, das Freiheit des menschlichen Willens, individuelle Fortdauer nach dem Tode, und was der Glaube sonst verlangt, wirklich begreift, so schliesst dieses Wissen den Glauben nicht nur nicht aus, sondern hat ihn auch wesentlich in sich. (I, 10, 182.) — Aber auch noch in einem anderen Sinne liegt Glauben allem Wissen zu Grunde und hat überdiess seine selbstständige Bedeutung. „Denn alles Glauben ist nur Glaube an die Wirklichkeit, blindes, wenn die Einsicht in die Möglichkeit fehlt (wie wir im gemeinen Leben blindlings an die Wirklichkeit der äusseren Dinge glauben); erleuchtetes, wenn die Möglichkeit eingesehen ist. Denn diese Eigenschaft hebt den Glauben nicht auf, es ist nicht so, dass aus der Möglichkeit nothwendig die Wirklichkeit folgt; man könnte die Möglichkeit einsehen und doch an die Wirklichkeit nicht glauben. Was Gott möglich, das thut er darum nicht nothwendig; dass er es wirklich gethan, muss immer geglaubt werden. Der Glaube bleibt so etwas ganz für sich, unabhängig von aller Wissenschaft, frei sogar von jeder Berührung mit derselben, weil rein vom Allgemeinen, das Persönlichste, in das als innerstes Heiligthum menschlicher Freiheit nichts von aussen, auch nicht die Wissenschaft eingreift.“ (I, 10, 406.) Diess schliesst aber nicht aus, dass „die Wissenschaft das im Glauben innerlich Erfahrene auch auslege, ja es in den Zusammenhang erhebe, in welchem es zugleich ein Denkbares, ja sogar ein wirklich Gedachtes wird.“ (Ebend. 406—407.) „Die Philosophie bescheidet sich daher mit allem Grunde, den göttlichen Willen, der in der Offenbarung sich ausgeführt hat, *a priori* und in diesem Sinn aus reiner Vernunft zu erkennen, achtet es aber dagegen immerhin für möglich, eben diesen Willen, nachdem er einmal erklärt und offenbar ist, theils begreiflich, theils in den wesentlichsten Theilen seiner Ausführung verständlich

zu machen, so weit er auch an sich über menschliches Begreifen hinausgehen mag. Er übertrifft menschliche Begriffe, aber er ist insofern doch wieder begreiflich, als die Grösse dieses Willens doch nur gleich der Grösse Gottes, der in dieser Beziehung von sich sagt: Ich bin nicht ein Mensch. Meine Gedanken sind nicht eure Gedanken und eure Wege sind nicht meine Wege, sondern so viel der Himmel höher ist, als die Erde, so sind auch meine Wege höher, denn eure Wege und meine Gedanken denn eure Gedanken. Alles was der Mensch in dieser Hinsicht zu thun hat, ist, die Enge und Kleinheit seiner Gedanken zu der Grösse der göttlichen zu erweitern." (II, 4, 12.) Aber freilich fragt es sich dabei, ob er fähig ist, zu dieser Grösse der Gedanken ein Herz zu fassen; denn ein Herz gehört allerdings dazu wegen der Ueberschwänglichkeit des Gegenstandes. . . . Denn es gibt zaghafte und kleinmüthige Seelen, und es gibt grossmüthige und heroische Seelen. (Ebend. 16.)

Aus allen diesen Stellen im Zusammenhalte mit der schon früher (S. 48—49) aus den „Weltaltern" (I, 8, 270—71) angeführten erklärt sich zur Genüge die Richtung, welche die spätere Schelling'sche Forschung mit einer Art von innerer Nothwendigkeit nach jener Seite hin genommen, wo ihr Erklärung des religiösen Bewusstseyns der Menschheit in den beiden grossen weltgeschichtlichen Erscheinungen der Mythologie und des Christenthums als Hauptaufgabe erschien. Eine Ahnung von der Bedeutung und Wichtigkeit dieses Forschungsgebietes hatte sich bei Schelling schon frühe in den verschiedenen darauf gerichteten Untersuchungen ausgesprochen, aber der damalige Standpunkt der Betrachtung und Erklärung war ein wesentlich anderer. Erst nach dem Einlenken in die positive Richtung der Philosophie erwachte das Bedürfniss nach einer Philosophie der Geschichte auf Grundlage der nun gewonnenen positiven Anschauungen, und war hiezu von der Mythologie als dem Ersten und Aeltesten der Ausgang genommen, da ohne dieselbe weder ein Anfang der Geschichte, noch ein Uebergang zum Christenthum zu finden

war. (II, 4, 19.) Denn war die Wirkung des Christenthums vorzugsweise die Befreiung von jener Macht der Finsterniss, die im Heidenthum ihre Herrschaft über die Welt erstreckte, so folgt daraus, dass die Realität des Christenthums (und darum ist es zu thun, denn eine gewisse ideale Bedeutung schreibt ihr jeder, auch der Beschränktete zu) nicht gründlich erkannt werden kann, ohne dass zuvor auch die Realität des Heidenthums auf gewisse Weise erkannt ist. (Ebend. 20.)

Mit der akademischen Rede vom Jahre 1815 „über die Gottheiten von Samothrake“ (als Beilage zu den Weltaltern bezeichnet) war der erste bedeutungsvolle Schritt in die spätere Philosophie der Mythologie gethan. Von da an liegt eine lange Reihe von Jahren voll unablässiger Geistesarbeit dazwischen — bis zu der noch zuletzt ausgesprochenen, bereits erwähnten Forderung einer philosophischen Religion, deren Aufgabe, das reale Verhältniss des menschlichen Bewusstseyns zu Gott zur vollständigen Erklärung zu bringen, und die erst dann an ihrem letzten Ziele angelangt, wenn sie Gott nicht bloss im Denken oder in seiner Idee, sondern über dem Allgemeinen, ausser der Welt und zwar als eine Persönlichkeit erkannt hat, die nicht bloss durch die Macht des Geistes, sondern auch durch die Grösse des Herzens von Anbeginn der Schöpfung an sich geoffenbart. (II, 1, 569. II, 4, 26.) — Nur jenes reale Verhältniss, jener innige Bezug des menschlichen Wesens zur Gottheit kann auch die Beständigkeit gewisser allgemeiner menschlicher Annahmen erklären, z. B. die Meinung, die durch alle Religionen hindurchgeht, von der in der verfinstertsten noch eine Spur zu finden, von der Wirksamkeit des Gebets. Denn das Gebet, das innere nämlich, nicht das, welches mit den Lippen gesprochen wird, ist nichts anderes als eine beständige Wiederbethätigung jenes Verhältnisses, kraft dessen der Mensch das Band der göttlichen Einheit ist. (I, 10, 273.)

Liegt in diesem beharrlichen langjährigen Verfolgen des einmal betretenen Weges der sprechendste Beweis für den tief reli-

giösen Sinn, den wir unserem Forscher zugeschrieben, so lässt sich eben darin zugleich derjenige Charakterzug auf das deutlichste erkennen, der von jeher dem deutschen Geiste vorzugsweise eigen war, und über den Schelling selbst in dem hinterlassenen kostbaren Fragment „über das Wesen der deutschen Wissenschaft“ sich dahin geäussert: dass die deutsche Wissenschaft unerachtet ihrer mancherlei Abirrungen den religiösen Charakter nie abgelegt. „Die deutsche Nation“, heisst es daselbst (I, 8, 8—9), „strebt mit ihrem ganzen Wesen nach Religion, aber ihrer Eigenthümlichkeit gemäss nach Religion, die mit Erkenntniss verbunden und auf Wissenschaft gegründet ist. So hat an ihr Baco's bekannter Ausspruch sich auf eine auffallende Weise bewähren müssen, dass die oberflächlich und nur mit den ersten Lippen gekostete Philosophie von Gott hinweg, die ganz und völlig erschöpfte zu ihm zurückführt. Wiedergeburt der Religion durch die höchste Wissenschaft, dieses eigentlich ist die Aufgabe des deutschen Geistes, das bestimmte Ziel aller seiner Bestrebungen.“ Und auch in der Philosophie der Offenbarung kehrt da (II, 4, 320), wo Schelling auf sein Verhältniss zu den verschiedenen christlichen Bekenntnissen zu sprechen kommt, derselbe Gedanke wieder, dass die Schicksale des Christenthums in Deutschland sich entscheiden werden, da das deutsche Volk anerkannt das universellste sey. Sey ja doch jene grosse religiöse Veränderung, welche die Reformation bewirkt, recht eigentlich aus dem Wesen des deutschen Geistes und Gemüths hervorgegangen. „Aber der Protestantismus solle erkennen, dass er bloss Uebergang, Vermittlung, dass er nur etwas in Bezug auf das noch Höhere ist, das er zu vermitteln hat. Aber eben darum hat er allein eine Zukunft, die für die erstarrte petrinische Kirche abgeschnitten ist, die selbst endlich nur durch Hülfe des Protestantismus in diese Zukunft gelangen kann.“ (Ebend. 321—322.)

Bezüglich seiner eigenen Stellung aber gegenüber den christlichen Bekenntnissen lautet Schelling's Erklärung: „Mein Standpunkt ist das Christenthum überhaupt in der Totalität seiner geschichtlichen

Entwicklungen, mein Ziel jene erst wahrhaft allgemeine Kirche die allein im Geist zu erbauen ist, und nur im vollkommenen Verständniss des Christenthums, seiner wirklichen Verschmelzung mit der allgemeinen Wissenschaft und Erkenntniss bestehen kann." (Ebend. 321.) — Bekannt ist die Stufenfolge der kirchlichen Entwicklung, wie sie Schelling am Schlusse seiner Philosophie der Offenbarung zu erweisen gesucht hat, worauf wir aber hier nicht näher eingehen können, — eine Stufenfolge, in welcher als die Repräsentanten des Princips des Katholicismus, des Protestantismus und der Kirche der Zukunft die drei Apostel Petrus, Paulus und Johannes bezeichnet werden. „Hätte ich", sind gegen den Schluss hin (ebend. 332) Schelling's Worte, „in unserer Zeit eine Kirche zu bauen, ich würde sie dem heil. Johannes widmen. Aber früher oder später wird eine gebaut werden, die die drei Apostelfürsten vereinigt, da die letzte Potenz die frühere nicht aufhebt oder ausschliesst, sondern sie verklärend in sich aufnimmt. Diese würde dann das wahre Pantheon der Kirchengeschichte seyn."

Noch übrigte, an das Vorhergehende auch eine Darlegung der Schelling'schen Ansichten über das Verhältniss von Kirche und Staat und über diesen selbst und die mit ihm zusammenhängende sittliche Weltordnung zu knüpfen. Unsere Absicht war jedoch in dieser Festschrift bisher nur darauf gerichtet, Schelling's geistigen Entwicklungsgang in seinen Hauptrichtungen zu verfolgen, nicht aber in seinen verschiedenen Nebenrichtungen, zu denen auch alles dasjenige zu zählen, was derselbe auf politischem Gebiete zum Gegenstande seiner Forschung und zwar mehrentheils nur fragmentarisch und gelegentlich gemacht.

Hier mag genügen nur hervorzuheben, mit welchem Nachdrucke Schelling in seinem „Vorwort zu H. Steffens nachgelassenen Schriften" wie einerseits dem Staate seine Rechte gegenüber der Kirche, so andererseits auch der letzteren ihre Freiheit zu wahren sucht, bezüglich welcher die Stelle bemerkenswerth ist, wo es heisst:

Allerdings „ist das letzte und auf alle Weise begehrenswerthe Ziel ohne Frage, dass die Kirche von dem Staat frei werde, denn dieses Freiwerden würde nur das Zeichen ihrer eignen inneren Vollendung seyn ... Aber der Staat kann die Kirche nur sich gleich achten, d. h. sie als frei von sich erkennen, wenn sie innerlich dieselbe allgemeine Macht geworden, die er äusserlich ist. Er hat Recht, die Kirche unter sich zu halten und demgemäss zu behandeln, die sich nur in der Abschliessung vom allgemeinen Bewusstseyn und im Widerspruch mit demselben behauptet. Und nicht der Staat kann die Kirche frei machen, sie selbst muss sich befreien, nicht durch Auflehnung, sondern durch Erringen der inneren Selbstständigkeit, welcher von selbst die äussere folgt. Und auch nicht frei lassen wird sie der Staat, sondern sie wird frei seyn von dem Augenblick, wo sie den Inhalt ihres Glaubens nicht mehr als einen besonderen, sondern als den wahrhaft und durch sich selbst allgemeinen hat. Dahin zielt die Bewegung, diess ist die wahre Strömung der Zeit.“ (I, 10, 413.)

Schelling's Gedanken aber über das Wesen und die Bedeutung des Staates nach ihrem letzten Ausdruck (denn dieser ist jetzt ein anderer, als der frühere) und über das Sittengesetz finden wir niedergelegt am Schlusse seiner „Darstellung der reinrationalen Philosophie in der 22. und 23. Vorlesung. Schreibt sich das Sittengesetz, dem sich Niemand entziehen kann und das allein bis in's Höchste hinauf und in's Tiefste hinab reicht, da selbst die höchsten und speculativsten Begriffe von durchgängig sittlicher Bedeutung sind (II, 4, 325—26; vrgl. II, 2, 53 u. 159; 3, 134 u. 199) — schreibt sich dieses von jener intelligibeln Welt her, die der gegenwärtigen sinnlichen vorausgegangen, aber auch in dieser noch fortdauert und dem selbst- und eigenthätig gewordenen Willen sich als Gesetz auferlegt, dessen Bewusstseyn das Gewissen ist, so geht auch der wirklichen oder äusseren Gemeinschaft zwischen Menschen eine intelligible Ordnung vorher, welche die

thatsächliche Existenz der äusseren mit zwingender Gewalt ausgerüsteten Vernunftordnung begründet, die uns im Staate entgegentritt. Dieser hat daher eine Wurzel in der Ewigkeit und ist die bleibende, nie aufzuhebende, weiterhin auch nicht mehr zu erforschende Grundlage des ganzen menschheitlichen Lebens und aller ferneren Entwicklung. Insofern ist er auch nicht selbst Zweck, sondern nur Mittel zu einem anderen und höheren, d. h. über ihn hinausliegenden Zweck. Und darum, weil er nur Voraussetzung des Fortschritts zum höheren Ziel alles geistigen Lebens, ist auch der Fortschritt nicht im Staate zu suchen, obschon die fortschreitende Entwicklung auch ihm zu gut kommen wird. Denn er selbst ist gewissermassen das Stabile, das nur Reform (nicht Revolution) zulässt, wie die Natur, die wohl verschönert, aber nicht anders gemacht werden kann, als sie ist, die bleiben muss, solange diese Welt besteht. Seine Perfectibilität liegt nur darin, dass er in immer grösserem Masse die Mittel zur Erreichung der höheren menschheitlichen Güter gewährt und dem Individuum jene Freiheit (Autarkie) und Musse verschafft, deren es bedarf, um nach dem inneren Reiche trachten zu können, und dadurch den unvermeidlichen Druck auch der rechtmässigen äusseren Ordnung zu überwinden und nicht mehr zu empfinden. Eben desshalb ist auch der vollkommenste Staat nicht Ziel der Geschichte. Es gab eine Zeit, wo es natürlich und verzeihlich war, als Ziel der Geschichte ein Ideal zu denken und dieses im vollkommensten Staat, im Staat des vollendeten Rechts, zu suchen. Aber es ist überhaupt eine falsche Voraussetzung, dass es innerhalb dieser Welt einen Zustand gebe, der, wenn er das Ideal, nothwendig auch dauernd und ewig seyn müsste, da diese Welt als ein blosser Zustand nicht bleiben kann, und ihr Zweck nicht sie selbst ist, sondern die Ordnung, welche an ihre Stelle zu treten bestimmt ist. Selbst die gemässigte Monarchie, wo der Staat sich nur als Grundlage weiss, ist, wenn auch die bestmögliche Einrichtung, nicht das Ideal einer der Vernunft vollkommen entsprechenden Staatsverfassung. (II, 1, 528—51.)

Hiermit könnten wir unseren der Geistesentwicklung Schelling's gewidmeten Ueberblick beschliessen, wenn wir nicht noch eines mächtigen Einflusses auf diese Entwicklung zu gedenken hätten, der in seiner Art einzig und mit nichts Anderem vergleichbar, wesshalb wir auch seiner zuletzt erwähnen. Wir meinen den Einfluss jener weiblichen Seele, die er gerade in der Zeit seiner frischesten schöpferischen Kraft auf seinem Lebenswege fand, und mit der ihn fast ein Decennium hindurch die innigste Geistes- und Herzensgemeinschaft verbunden. Es war Caroline Schlegel, seine spätere Gattin. Wie ein alles verklärender und erwärmender Lichtstrahl zieht sich die Erinnerung an die früh Dahingegangene durch jenes herrliche Gespräch, das wir in „Clara" kennen lernten. Und es mag desshalb auch die Behauptung nicht zu gewagt erscheinen, dass, je lebendiger und seelenvoller, besonders nach dem Tode Augustens, ihrer Tochter aus erster Ehe, das Verhältniss zwischen ihr und Schelling im Laufe der späteren Jahre sich entwickelte, auch jene tiefere und freiere Weltanschauung, die sich schon seit Längerem in ihm vorbereitet hatte, immer entschiedener zum Durchbruch gelangte. Nicht als ob Caroline, so lange sie mit Schelling geistig verbündet war, auf die Erzeugung seiner Ideen irgendwie selbstthätig eingewirkt hätte; denn in welch' hohem Grade auch dieser weibliche Geist sich die umfassendste Bildung angeeignet hatte, so war diese doch immer nur eine fragmentarische und reichte an den grossen systematischen Geist eines Mannes, wie Schelling, nicht entfernt hinan, und dieser selbst war zudem eine Natur, die nur aus sich und dem, was eine reiche Wissenschafts- und Lebenserfahrung ihm bot, die Welt seiner Gedanken in originalster Weise schuf. Das Bewusstseyn jedoch, in seinem besten und wahrsten Wesen von einer ihm innerlichst verwandten Seele ganz verstanden zu seyn, das Gefühl der lebendigsten Theilnahme, die ihm in allen seinen Bestrebungen entgegenkam, und die tausendfachen geistigen Anregungen, die er im Wechselverkehre mit dieser eben so hochbegabten als feinsinnigen und zartbesaiteten weiblichen Natur fort-

während fand, — diess alles konnte allein schon nicht verfehlen ihm die wirksamste Förderung in seinen Geistesarbeiten, besonders zu jener Zeit zu gewähren, als es galt, nach dem Anfangs nur geahnten höheren, aber dann immer deutlicher erkannten positiven Ziele seine Forschung auszudehnen. An diesem damals in's Auge gefassten speculativen Fortschritt war jedoch nicht bloss sein Geist, sein Verstand, sondern auch sein Herz betheiligt, und die Wärme dieses Herzens war es vorzugsweise, an deren Steigerung Caroline nach unserer Ueberzeugung den wesentlichsten Antheil hatte — eine Wärme, die nur der Ausfluss der beide Seelen verbindenden unsterblichen Liebe seyn konnte.[5]) „Denn auch der Geist," wie Schelling's tief empfundene, noch kurz vor Carolinens Tode niedergeschriebene Worte in seiner Abhandlung über die Freiheit (I, 7, 405—406) lauten, „ist noch nicht das Höchste, er ist nur der Geist oder der Hauch der Liebe. Die Liebe aber ist das Höchste." Aber nur in Persönlichkeit ist Liebe, Leben und Freiheit, und darum konnte jetzt für Schelling auch kein anderes System mehr Sinn und Bedeutung haben, als ein auf Erforschung und Begründung dieser höchsten Ideen gerichtetes System, ein System, das „statt den heiligsten Gefühlen, dem Gemüth und sittlichen Bewusstseyn zu widersprechen, vielmehr alle Anforderungen des Geistes, wie des Herzens, des sittlichsten Gefühls, wie des strengsten Verstandes zu vereinigen" die Aufgabe hat. (I, 7, 413.)

Dass uns ein näherer Einblick in die reiche geistige Schatzkammer dieser seltenen weiblichen Natur, deren eben geschilderter Einfluss auf Schelling ihr allein schon eine bleibende Stelle in der Geschichte ausgezeichneter Frauen einräumen müsste, durch den von Waitz im J. 1871 unter dem Titel „Caroline" herausgegebenen Briefwechsel ermöglicht worden, verdient sicherlich die dankbarste Anerkennung. Wie man übrigens auch über einige in diesem Buche angedeutete Vorkommnisse in dem früheren schicksalsvollen Lebensgange Carolinens urtheilen mag, so zieht wohl eine

so vergeistigte Liebe und Freundschaft, wie sie zwischen den beiden nun längst Verklärten bestand, für immer den Schleier über die menschlichen Schwächen, deren auch diese hochbegabte Frau sich nicht ganz zu erwehren vermochte. Was aber das Anstössige betrifft, das in ihrer Scheidung von Aug. Wilh. Schlegel, die jedoch mit beiderseitiger Einwilligung erfolgt war, und in ihrer nachherigen ehlichen Verbindung mit Schelling für die gewöhnliche Beurtheilung liegt, so möchten wir uns erlauben an eine Aeusserung von Wilhelm Humboldt zu erinnern, die auch auf den vorliegenden Fall ihre volle Anwendung finden dürfte, dahin lautend: „Es gibt auch im Sittlichen Dinge, die sich nicht bloss unter den Massstab des Pflichtmässigen und Pflichtwidrigen bringen lassen, sondern einen höhern fordern. Es gibt eine sittliche Schönheit, die so wie die körperliche der Gesichtszüge, eine Verschmelzung der Gesinnungen und Gefühle, einen freiwilligen Zusammenhang derselben zu geistiger Einheit erheischt, die sichtbar zeigt, dass alles Einzelne darin aus Einem aus der innersten Natur stammenden Streben nach himmlischer Vollendung quillt, und dass der Seele ein Bild unendlicher Grösse, Güte und Schönheit vorschwebt, das sie zwar niemals erreichen kann, das sie aber immer zur Nacheiferung begeistert.“

Noch übrigt zum Schlusse ganz insbesondere der unvergänglichen Verdienste zu gedenken, die sich der an dem heutigen Tage von uns Gefeierte, wie an vier anderen Hochschulen, so auch an unserer *Ludovico-Maximilianea* als einer ihrer berühmtesten akademischen Lehrer, nicht minder aber auch als eines der ältesten Mitglieder und vieljähriger Vorstand unserer Akademie der Wissennschaften und vor Jahren auch als Generalsekretär der Münchener Akademie der bildenden Künste sich erworben. Was er auf diesen umfassenden Gebieten seiner unermüdlichen fruchtbringendsten und genialsten Thätigkeit geleistet, wird für alle Zeiten unvergessen bleiben und in dankerfüllten Herzen fortleben.

Es war am Anfange des gegenwärtigen Jahrhunderts, als Henrich Steffens, der bis an's Ende seines Lebens zu den einsichtsvollsten und treu anhänglichsten Verehrern Schelling's zählte, durch die Lectüre und das Studium von dessen Transscendental-Philosophie von höchster Begeisterung ergriffen, in einem damaligen Briefe an ihn schrieb: „Und hier lege ich — ich darf mitsprechen — den Kranz vor Ihre Füsse, den ein künftiges Zeitalter Ihnen sicher reichen wird."

Heben wir jetzt den Lorbeer, den Steffens schon so früh zu Schelling's Füssen niedergelegt, im Geiste auf, und bekränzen wir damit, um seine Vorhersagung wahr zu machen, voll Ehrfurcht und Pietät das Haupt des unsterblichen Denkers!

Anhang.

1) [Zu S. 10.] Ehrenfeuchter's Worte (im vierten Bande der Jahrbücher für deutsche Theologie v. J. 1859 S. 377 u. 381) lauten: „Schelling's Schriften gehören zu jenen classischen Kunstwerken, deren Werth mit der Zeit desshalb steigt, weil die darin lebende Wahrheit und Schönheit immer mehr sich enthüllt . . . Die Bewunderung, die sie erregen, ist zunächst eine Verwunderung, und erst in einer Folge von Zeiten, im Wechsel von Bestreitung und Anerkennung löst sich Verwunderung und Bewunderung in das Verständniss auf . . . Schelling's Werke sind nicht bloss eine Bereicherung der Philosophie, sondern überhaupt unserer deutschen Literatur. Schöner hat in Deutschland noch nie die Sprache der Philosophie geredet, als aus Schelling's Munde. Bei den abstractesten Auseinandersetzungen erquickt und erleuchtet uns ein aus dem Gemüthe quellendes Wort und Bild. Es ist etwas Musikalisches, es ist Innigkeit der Seele, die aus den Worten seines Geistes heraustönt. Nicht an einzelnen Ausdrücken und Wendungen nur haftet diese Schönheit, sondern sie ist wie ein Licht, das über die ganze Darstellung ausgegossen. Da, wo die höchsten Gedanken, die das Ewige und Göttliche berühren, in besonderer Frische und Kraft aus der Einheit des Geistes und Gemüthes hervorquellen, empfindet man in der That etwas von jener Seligkeit, welche Aristoteles der *θεωρία* zuschreibt."

Und Dorner (im fünften Bande derselben Jahrbücher v. J. 1860 S. 104) äussert sich nach einem Rückblick auf die frühere so mächtige Wirksamkeit Schelling's mit den Worten: „Jetzt — nachdem ihn die Zeit der stillen, aber rastlosesten Arbeit auf lange Zeit der Bühne des öffentlichen Lebens entrückt hatte — tritt er wiederum vor uns auf wie ein zum zweiten Mal Geborner. Das Stürmische, fast Ekstatische seiner ersten Periode ist gewichen, aber die schöpferische Kraft seines Geistes ist nicht versiegt, sondern, unter die Zucht der Besonnenheit gebracht, schafft sie einen Organismus, in welchem vor allem der Contrast

zwischen der Einfachheit der Mittel und Principien einerseits und der bewundernswerth reichen Anwendbarkeit andrerseits in's Auge fällt. Die seltene Macht über die Sprache, die Schelling frühe auszeichnete, ist geblieben und ohne dass sie an Kraft verlor, hat sie an einfachem Adel gewonnen. Sie geht dahin wie in silberklarem, lebendigem Flusse. Ein Zeugniss der seltenen Elasticität und Kraft, wie der Gesundheit seines Geistes ist aber eben am meisten jene Verehrung des Aristoteles, dem er sein eindringendes Studium gewidmet und einen bedeutenden Einfluss auf sich in Definitionen, Sätzen und Methoden verstattet hat, so dass eine Combination aristotelischen Geistes mit mehr platonischer Grundlage diese letzte Stufe charakterisirt, welche dem genialen Manne zu ersteigen noch vergönnt war."

2) [Zu S. 11.] Die Enthüllung des Standbildes Schelling's in Bayerns Haupt- und Residenzstadt fand statt am 28. November 1861, dem Geburtstage des verstorbenen Königs Max. Da die Festrede, die der Verfasser dieser Denkschrift in königlichem Auftrage als damaliger Rector der Universität bei diesem feierlichen Akte hielt, keine grössere Verbreitung fand, so mag — bei deren Kürze — es gestattet seyn, sie hier zu wiederholtem Abdruck zu bringen. Dieselbe lautete wie folgt:

„Fern im Schweizerland, mitten in der Alpen Schooss steht ein Denkmal, das eines kleinen Friedhofs Mauern hoch überragt. Es ist der Erinnerung geweiht an einen jener grossen Geister, die eine ganze Welt mit der Macht ihres Genius sich erobern und uns die Bringer sind der höchsten Menschheitsgüter. Es ist das Denkmal, das König Max seinem geliebten Lehrer, dem grossen Denker Schelling, an der Stätte gesetzt, die seine sterbliche Hülle deckt.

Und jetzt zum zweitenmale errichtet ihm derselbe königliche Schüler ein Denkmal, das nicht bloss wie jenes in der Stille eines Dorfkirchhofs zu dem einsamen Wanderer, nein, das in einer Metropole der Wissenschaft und Kunst, an der Stätte des regsten Lebens zu Tausenden und aber Tausenden fragend spricht: Kennst du den Fürsten, der, selbst ein Geistesfürst, im Reiche des Geistes überall nur dem Höchsten und Grössten huldigt? Hier steht sein Name für immer eingeprägt und gibt wie der Mitwelt, so der Nachwelt lautes Zeugniss davon, wie ein König die königliche Wissenschaft — denn so hat schon das Alterthum die Philosophie genannt — und in diesem Standbild den Meister derselben, zu ehren gewusst.

Dass aber Bayern einen Herrscher besitzt, der dieser höchsten der Wissenschaften schon so frühe aus innerstem Geistesdrange sich ergeben und einen ihrer genialsten Vertreter zum Führer auf ihrem Gebiete sich erwählt, dessen mag sich

das theure Vaterland mit um so grösserem Stolze und mit um so innigerer Freude rühmen, als die Huldigung, die hier der Philosophie gebracht wird, zugleich allen übrigen Wissenschaften gilt, indem ja diese sämmtlich in ihr, als ihrem letzten Grunde, wurzeln. Und damit tritt König Maximilian's Verdienst um die Hebung und Förderung des geistigen Lebens seines Volkes erst ganz an's volle Licht hervor. Denn nur derjenige vermag in Wahrheit auf seine Zeit zu wirken, der ganz auf ihrer Geisteshöhe steht, und auf dieser steht in erster Reihe stets nur der wahre Weltweise. Ist aber ein solcher zudem noch ein königlicher Herrscher im besten und edelsten Sinne des Worts, so wird seine Geisteswirkung nur eine um so erhöhtere, mächtigere und umfassendere seyn. Denn ganz anders, als der nicht philosophisch gebildete, wird dieser die Dinge der Welt betrachten und in allem nur die höchsten, die idealsten Ziele sich setzen. Er wird die Wahrheit, er wird die Freiheit, er wird Recht und Gesetz über alles schätzen, aber er wird sie auch in ihren tiefsten Gründen erkannt haben, und darum von keiner Scheinwahrheit und Scheinfreiheit sich blenden lassen und hoch über allen Parteien die Fahne der Gerechtigkeit halten. Das aber konnte er nur gelernt haben aus jener hohen Wissenschaft, von der Schelling mit Recht gesagt, dass sie allein den wahren Verstand der Welt gebe. Denn mit allen anderen Wissenschaften, fügt er hinzu, wie etwa mit Mathematik, Physik, Naturgeschichte, so hoch dieselben zu ehren, selbst mit Poesie und Kunst lassen sich die menschlichen Dinge nicht regieren. Könnte man je aus dem Staate und öffentlichen Leben alles herausziehen, was darin Metaphysik ist, sie würden unausbleiblich zusammenbrechen. Womit Schelling nur sagen wollte, dass alles im Leben auf einer höheren, göttlichen Ordnung beruht, die nur der wahre Weise in ihrem innersten Wesen und Zusammenhang erkennt und an deren Unverbrüchlichkeit alles Wohl und Glück der Staaten hängt.

Darum dreimal Heil dem Volke, dessen Herrscher sich offen und frei als Schüler eines so tief gründenden Forschers bekennt, wie Schelling ist, und damit vor aller Welt verkündet, wie er nächst dem Heiligsten nichts höher achte, als jene unschätzbaren geistigen Errungenschaften, die wir der ersten und höchsten der Wissenschaften verdanken. Mit dieser Kundgebung aber, die an dem allerhöchsten Geburtsfeste in dem heutigen feierlichen Akte ihren bedeutsamsten Ausdruck findet, steht König Max unter allen Fürsten der Vergangenheit wie Gegenwart oben an, ja er steht damit in der That einzig da. Denn so viele Herrscher auch die Weltgeschichte als Beschützer und Förderer von Kunst und Wissenschaft und einige derselben auch als dilettantische Freunde der Philosophie auf ihren Blättern verzeichnet hat, sie besitzt nur Ein Blatt, auf dem ein Herrscher steht, der, wie der unsrige, mit dem ganzen wissenschaftlichen Ernste,

der dem deutschen Sinne eigen, zur Philosophie sich hingewandt und in ihr den Genius erkannt hat, der ihn am sichersten in alle Wege leitet, die zur wahren Volksbeglückung führen.

Unsere Universität aber, die so lange in Schelling ihren berühmtesten Lehrer besessen, mag sich doppelt glücklich preisen, als ihren Schirmherrn einen König allerehrfurchtvollst begrüssen zu dürfen, dessen hoher Geist und Sinn gerade heute wieder so ruhmreich sich bethätigt, und ich spreche wohl nur die innersten Gefühle aus nicht bloss unserer Körperschaft, sondern der ganzen hochansehnlichen Versammlung, die Zeuge dieser denkwürdigen Feier ist, wenn ich mit den heissesten Segenswünschen für das Wohl König Maximilian's, unsers allergnädigsten Herrn und Landesvaters, schliesse."

3) [Zu S. 27.] Kuno Fischer (in „Schelling's Leben und Schriften" 1872, S. 287) erhebt gegen Schelling den Vorwurf, derselbe habe, insofern er den transscendentalen Idealismus und dessen Methode als seine Entdeckung oder Erfindung behaupte, einen grossen Theil Fichte'scher Einsicht auf seine Rechnung gesetzt und dadurch den Conto der nachkantischen Philosophie verwirrt. Auch sey nicht richtig, dass Fichte das Ich als Princip auf das menschliche Ich beschränkt und nicht auch als bewusstloses oder blindes Produciren gefasst, und eben so wenig könne Fichte'n die Methode der fortgesetzten Steigerung oder Potenzirung des Subjectiven abgesprochen werden, vielmehr habe gerade er die Grundform dieser Methode in seiner Wissenschaftslehre gegeben und befolgt. — Wie weit — erlauben wir uns hiegegen zu erinnern — Schelling davon entfernt war, die Grundgedanken, durch welche Fichte seinen Idealismus begründet, für sich in Anspruch zu nehmen, geht aus seinen verschiedenen Aeusserungen hierüber zur Genüge hervor. Erklärte er doch (I, 10, 95 — 96) ausdrücklich sein „System des transscendentalen Idealismus" nur für eine „Ausführung des Fichte'schen Idealismus", und wollte er zunächst kein eigenes System aufstellen, sondern vorerst nur das Fichte'sche System begreiflich machen und mit der Wirklichkeit aussöhnen. Und auch von der behaupteten Beschränkung des Fichte'schen Princips auf das menschliche Ich ist bei Schelling wenigstens in dem Sinne keine Rede, als ob von Fichte das Ich als menschliches im empirischen Sinne zum Princip erhoben worden; vielmehr wird (II, 1, 369—70) gerade darauf hingewiesen, dass das Princip dieses Idealismus im transscendentalen Ich sey, in jener ewigen Thathandlung, die über das Wesen jedes einzelnen Ichs und über jedes empirische Bewusstseyn hinausgehe, und dass das Ich Fichte'n nicht bloss Princip der Erscheinungswelt, sondern Princip überhaupt sey. Wenngleich übrigens Fichte dem bewussten Ich eine bewusstlose Production als Grundthätigkeit — in der productiven Einbildungskraft — voraussetzte,

so „übersah er doch das mittelst der Bestimmung als Subject-Object in's Ich gelegte innerlich bewegende Princip", und während Schelling „dieses zur völlig objectiven Darstellung benützte, wurde bei Fichte der Fortgang, ohne den keine Wissenschaft ist, durch bloss subjective, äusserliche, bei allem Anschein von Nothwendigkeit, den er ihnen zu geben suchte, doch nur zufällige Reflexionen vermittelt". Will man in diesem von Fichte also vermittelten „Fortgang", der, wie auch Zeller (in s. Gesch. d. deutsch. Philosophie S. 611) mit Recht bemerkt hat, „nicht ohne vielfache Gewaltsamkeit, Künstelei und Unklarheit unternommen und durchgeführt werden konnte", bereits die „Grundform" der Schelling'schen Methode erblicken, so kann damit doch nur gemeint seyn, dass es auch bei Fichte schon auf den — freilich nur ganz subjectiv bewerkstelligten und desshalb misslungenen — Nachweis des zu-sich-selbst-Kommens des Ich, auf eine transscendentale Geschichte des Selbstbewusstseyns abgesehen und dadurch der Anstoss zu allem Weiteren, was sich daran knüpfte, gegeben war, woraus aber noch keineswegs folgt, dass Schelling auf demselben Wege, also mittelst derselben Methode, wie Fichte, dieses Ziel verfolgt habe, und desshalb nicht vollberechtigt sey, die von ihm angewandte Methode, „durch die zuerst Philosophie als wirkliche Wissenschaft möglich wurde" (II, 1, 334), als seine Erfindung zu beanspruchen. Und das Verdienst dieses „eigentlichen Fundes der nachkantischen Philosophie" (ebend.) wird auch dadurch nicht geschmälert, dass, worauf Schelling selbst später aufmerksam gemacht, jene Methode „schon in Platon wohl zu erkennen, aber nicht aus ihm zu nehmen war" (ebend.), und dass dieselbe auch in dem von Aristoteles gelegentlich ausgesprochenen Gesetz, wonach „in dem Folgenden immer der Potenz nach das Vorausgehende besteht" (II, 1, 376 und 3, 103 — 104), gewissermassen anticipirt war.

4) [Zu S. 73.] Die hieher gehörige Stelle in Karl Hase's Schrift: „Ideale und Irrthümer. Jugenderinnerungen." (Zweite Auflage. 1873. S. 112—113) lautet wie folgt: „Erst spät ist mir eine Kindererinnerung aufgedämmert, dass Schelling wohl auf meine früheste Entwicklung Einfluss geübt habe. In Penig (dem Geburtsorte Hase's) hatte sich auf dem Oberboden ein Kasten mit Ueberresten der untergegangenen Dienemann'schen Buchhandlung erhalten, darin ich zuweilen kindisch herumkramte. Zumal ein dunkelroth eingebundenes Heft oder abgerissenes Fragment gewann da meine Theilnahme. Als ich unlängst, auf dieses Buch eben in Bezug auf die Verlagshandlung aufmerksam gemacht*), die „Nachtwachen von Bona-

*) „Durch einen Freund, den die „Ideale und Irrthümer" mir gewonnen haben, den gelehrten schwäbischen Pfarrer Köstlin zu Derdingen, einst Hausgenosse von Schelling und mitthätig an der Herausgabe seiner Werke". — Der von Hase hier gebrauchte Ausdruck „Hausgenosse" beruht jedoch wohl auf einem Missverständniss und sollte damit nur gesagt seyn, dass

ventura" las, nach dem seltenen in die gothaische Bibliothek geretteten Exemplar: da ist in den Nachtgesichten des Nachtwächters dieser Pastor, der den sterbenden Freigeist bekehren will mit der Schilderung der Höllenqualen und zuletzt im Eifer als der Teufel selber ihn anredet; dieser halbverhungerte Poet, der auf dem Thurm mit der Schnur der vom Buchhändler zurückgesandten Handschrift seiner Tragödie „der Mensch" sich erhängt; diese gleich einer Vestalin lebendig begrabene Nonne; dieser Wahnsinnige, der sich einbildet, der Schöpfer unserer missrathenen Welt zu seyn; sie sind mir vorgekommen, wie Geister, die lang vergessen an meiner Kindheit vorübergeschwebt waren. Das Buch ist nach einer wohlverbürgten Ueberlieferung von Schelling*)."

Die Hauptquelle, auf welche diese Ueberlieferung zurückzuführen, ist wohl keine andere, als dasjenige, was Varnhagen von Ense schon vor Längerem nach mehreren Seiten hin brieflich hierüber mitgetheilt. Der Wortlaut des einen dieser Briefe, der uns von befreundeter Hand in Abschrift zugekommen, ist nachstehender:

„Zur Erklärung und Geschichte dieses seltsamen Buches (der Nachtwachen) gehören einige Angaben von literarischen Umständen jener Zeit. Die Stifter der romantischen Schule hatten sich aus Deutschland entfernt, Friedrich Schlegel nach Paris, August Wilhelm Schlegel nach Genf, Tieck, von welchem zuletzt der Octavianus erschienen war, hielt sich zurückgezogen. Um so eifriger tummelte sich ein sehr verschiedenartiger Nachwuchs auf dem verlassenen Schauplatz.

Köstlin in dem Schelling'schen Hause freundschaftlichst und gastlichst aufgenommen war. Köstlin hatte übrigens schon vor Hase in dem Württemberg'schen Staatsanzeiger v. 25. Aug. 1871 (Beilage No. 201) bei Besprechung des Buches „Caroline" sich über die „Nachtwachen" dahin geäussert, dass man allen Grund habe, Schelling für den Verfasser derselben zu halten.

*) „Nachtwachen. Von Bonaventura. Penig 1805 bei F. Dienemann u. Comp. [Der vordere Titel:] Journal von neuen deutschen Original-Romanen in 3 Lieferungen jährlich. Dritter Jahrgang 1804. Siebente Lieferung. Nachtwachen. Penig 1804." — „Es liegt sehr nahe, dass Schelling in seinem damaligen engen Zustande durch bedeutendes Honorar von der Verlagshandlung für einen Roman gewonnen worden ist. Das Buch ganz im Sinne der romantischen Schule ist geistreich, aber formlos, wie Schlegel's „Lucinde". Mit dem Namen Bonaventura hat Schelling auch seine Gedichte in Schlegel's Musenalmanach von 1802 unterzeichnet. Er mochte später Grund haben, das Kind einer zügellosen Phantasie zu verleugnen, wie Schleiermacher die Briefe über die „Lucinde", und er hat vielleicht zur Vernichtung der Exemplare beigetragen. Waitz, der deutsche Historiker und Schelling's Schwiegersohn, in seiner Ausgabe der Briefe Caroline's, die, ohne je ein Buch schreiben zu wollen, durch dieselben ein Autor unserer classischen Literatur geworden ist, bezeugt nur, für die Vermuthung nichts aufgefunden zu haben, dass sie die Nachtwachen verfasst habe; über Schelling schweigt er." (Anmerk. Hase's.)

Franz Horn und Fouqué, dann auch Wilhelm von Schütz waren die bedeutenderen und mit den Meistern noch in persönlichem Zusammenhang. Auf eigene Hand aber hatte sich eine andere Gruppe gebildet, welche das Schlegel'sche Wesen fast blindlings auf die Spitze treiben wollte. Friedrich Mann (nachmals Superintendent in Charlottenburg) und Adolph Winzer (später Justizcommissarius in Berlin, aber schon 1809 spurlos verschwunden) verbrüderten sich als Julius und Adolph Werden, und ihnen gesellte sich Wilhelm Schneider aus Dessau. Der Buchhändler Dienemann in Penig wurde ihr Verleger und suchte die neue Literatur mit grösstem Eifer in Schwung zu setzen. Eine Zeitschrift: „Apollo" erschien, es erschienen Romane von Julius Werden und Adolph Werden, ein Journal für Romane versprach jährlich 8 Lieferungen. Aber bald fanden sich die Kräfte jener Verbrüderten nicht ausreichend, um ein so starkes Versprechen zu erfüllen, und ihre Verbindungen waren zu gering, als dass sie hätten die nöthigen Mitarbeiter anwerben können. In dieser Noth wagte Dienemann, was jene nicht würden gewagt haben, an einige ihm dem Namen nach bekannte Anhänger der neuen Schule zu schreiben und sie dringend um Beiträge zu bitten, die er stracks und gut bezahlen wollte. Er schrieb in diesem Sinne an Schelver in Jena, an Bernhardi in Berlin, an Koreff nach Paris und besonders auch an Schelling, der damals, glaub' ich, in Würzburg lebte. Dieser letztere soll sich damals in peinlicher Geldverlegenheit befunden haben, und ging daher willig auf das unverhoffte Anerbieten ein. Sein Buch ist wahrscheinlich binnen wenigen Wochen in guter Laune verfasst worden. Gleich den anderen Bänden der Sammlung blieb es fast unbeachtet. Der Verleger musste bald zu seinem Schaden einsehen, dass seine Unternehmung keinen sicheren Boden hatte, den ihr die Katastrophe von 1806 völlig entzog. Er kündigte den Autoren den Handel auf, und nach einigem Widerstreben mussten sie nachgeben, womit auch ihre literarische Thätigkeit völlig erlosch. Hitzig machte ein scherzhaftes Sonett auf diese Geschichte, von dem mir noch zwei Zeilen erinnerlich sind, der sehr glückliche Anfang:

„Der Dienemann will nicht dem Mann mehr dienen"
und dann
„Weil sie nichts sind, so können sie sich werden."

(Datum — v. J. 1856 — fehlt.) Varnhagen von Ense."

Nach einer mündlichen Mittheilung des 1866 verstorbenen Professors der Philosophie Christian Hermann Weisse aus dem J. 1861 an den Verfasser der gegenwärtigen Festschrift war dieser ebenfalls im Besitze eines ausführlichen Briefes von Varnhagen von Ense über die „Nachtwachen", und hatte er ein Exemplar dieses Buches, in welches von Rahel's Hand der Name Schelling

eingezeichnet war, von eben demselben erhalten. Varnhagen von Ense aber soll, wie uns von einer anderen Seite berichtet worden, das Buch aus der Bibliothek Aug. Wilh. Schlegel's erhalten haben, und in diesem Exemplar stehe, wurde hinzugefügt, von Schelling's Hand geschrieben: „Vom Verfasser seinem Freunde." Liesse sich das Letztere, was aber im Widerspruch mit Weisse's Angabe steht, mit voller Bestimmtheit verificiren, dann wäre eigentlich damit der Hauptbeweis für die Autorschaft Schelling's geliefert. Da jedoch Varnhagen in dem bereits mitgetheilten Briefe hievon gar nichts erwähnt, so erscheint uns die behauptete Einzeichnung von Schelling's eigener Hand bis jetzt als unerwiesen. Auch Hermann Immanuel Fichte besitzt unseres Wissens hierüber nähere Mittheilungen von Varnhagen.

Auf dem Titelblatte des Exemplars der „Nachtwachen", welches in der Münchener Hof- und Staatsbibliothek unter P. o. germ. 1270dd 8° (vordem 155n) sich findet, und das uns zu Gebot stand, ist von uns unbekannter Hand mit Bleistift unter Bonaventura eingezeichnet: Verfasser: F. W. I. v. Schelling. Nach einer auf der Innenseite des Einbandes angepappten Anzeige vom August 1809 war es früher Eigenthum der Lesebibliothek der fürstl. priv. Hof-, Buch- und Kunsthandlung in Rudolstadt.

Weisse war, wie er bei seiner damaligen Durchreise durch München gegen den Verfasser sich geäussert, von der Autorschaft Schelling's völlig überzeugt. Von grossem Interesse war ihm desshalb die Mittheilung, die er bei dieser Gelegenheit von uns empfing, dass Professor Lasaulx — wir erfuhren es aus dessen eigenem Munde — auf seine an Schelling einst gerichtete Frage über die „Nachtwachen" von diesem die Antwort erhalten: „Reden Sie mir nicht davon!"

Ungeachtet aller dieser dafür sprechenden Umstände und Gründe, dass Schelling der Verfasser des Romans, konnten wir doch nach der ersten Lectüre desselben keine hinlängliche Ueberzeugung hievon gewinnen, und waren lange — bis zu seiner wiederholten aufmerksameren Durchlesung — der gegentheiligen Ansicht. Zu dieser erneuten Lectüre wurden wir veranlasst durch die Mittheilung unseres Freundes Friedrich Köstlin, dass, wie er selbst (was wir schon erwähnten) von der Autorschaft Schelling's überzeugt sey, so auch der mit ihm eng befreundete Sohn Schelling's, der verstorbene Herausgeber der Werke seines Vaters, unter Aufgebung der früher entgegengesetzten Ansicht, sich zuletzt gleichfalls der seinigen angeschlossen.

Was uns bei der ersten Bekanntschaft, die wir mit dem Buche machten — freilich zu einer Zeit, wo ausser den von Schelling selbst veröffentlichten Schriften noch keine anderen Quellen behufs vergleichender Beurtheilung uns zugänglich

waren — was uns damals an der Schelling zugeschriebenen Autorschaft am meisten irre machte, das war eben die auch von Hase hervorgehobene Formlosigkeit, die uns hier begegnet, und die wir mit dieses Denkers ganzer Geistesart und seinem steten Streben nach möglichst vollendeter Form in Composition und Darstellung nicht zu vereinigen wussten. Das ist nicht Schelling's durchgängig classischer Styl, konnten wir nicht umhin zu sagen, so tritt er uns in seinen Schriften nirgends gegenüber. Aber man darf nicht vergessen, dass uns hier ein Geistesproduct ganz eigenthümlicher Art geboten ist, das nichts gemein hat mit dem, was Schelling als Philosoph in seinem Fache und für das streng wissenschaftliche Bedürfniss geschrieben, wobei er ganz andere und viel höhere Anforderungen an sich zu stellen hatte. Es lag zu jener Zeit seiner ersten gewaltigen speculativen Conceptionen und der heftigen Angriffe, die er darob zu erdulden hatte, zugleich ein unbändiger Drang in ihm, sich auch wieder von der Speculation los zu machen und auf dem Gebiete der Dichtung in ungehemmter und — seinen Gegnern gegenüber — trotzigster Weise sich auszulassen. Seinen ersten Ausdruck fand dieser ungestüme Drang in dem „epikurischen Glaubensbekenntniss Heinz Widerporstens" (Schelling's Leben I, 282 ff.), dessen Anfangszeilen hiefür bezeichnend genug sind:

„Kann es fürwahr nicht länger ertragen,
Muss wieder einmal um mich schlagen,
Wieder mich rühren mit allen Sinnen,
So mir dachten zu zerrinnen
Von den hohen überirdischen Lehren."

Seinen, wie zu vermuthen, zweiten Ausdruck fand dieser übermächtige Drang in den „Nachtwachen", deren äussere Veranlassungen, wie sie Varnhagen von Ense berichtet hat, wir dahingestellt seyn lassen, deren innere Entstehungsgründe aber jedenfalls mit der ganzen damaligen Geistesverfassung und -Stimmung Schelling's so eng, wie bei seinem „Widerporst" zusammenhingen. Und gleichwie dieser — bis auf das in der Zeitschrift für speculative Physik veröffentlichte Bruchstück — „geheim bleiben musste" (ebend. I, 282), so waren natürlich für die Geheimhaltung der Autorschaft der „Nachtwachen" der Gründe noch viel dringendere vorhanden. Aber unerklärlich bleibt doch, dass darüber so lange ein tiefes Dunkel geruht, auch der Name „Bonaventura" nicht alsbald auf die Spur geleitet, und dass Schelling's zahlreiche erbitterte Gegner davon keine Notiz genommen, und auch von journalistischer Seite eine literarische Erscheinung von so eigenthümlicher Art, wie es scheint, fast unbeachtet blieb.

Es ist diess alles um so auffälliger, je mehr man sich versucht fühlen dürfte, den „Nachtwachen" bei näherer Würdigung den Charakter eines satyrischen Romans

von geradezu universeller Bedeutung beizulegen. Denn was darin zur originellsten Darstellung gelangt, ist nichts anderes, als „der Kampf des Idealen mit dem Realen“ (I, 5, 671 u. 681), dessen Leiden und Drangsale der pessimistische Satyriker in wahrhaft erschütternden tragischen Bildern an uns vorüberführt. Und wenn Schelling (ebend. 446) von Goethe's Faust sagt, dass dieses Gedicht nichts anderes sey, als die innerste, reinste Essenz unseres Zeitalters, da Stoff und Form aus dem geschaffen sey, was die ganze Zeit in sich schloss, und selbst dem, womit sie schwanger war oder noch ist, wesshalb es auch ein wahrhaft mythologisches Gedicht zu nennen sey, so scheint es fast, als ob auch er etwas Aehnliches — nur auf andere Art und mit anderen Mitteln — erzielen wollte, wobei ihm besonders der Don Quixote des Cervantes als nachahmenswerth vorgeschwebt haben mag. Denn auch Cervantes hat, wie Schelling (ebend. 446) bemerkt, aus dem Stoff seiner Zeit diesen Roman gebildet, dessen Personen — der verrückte Held und Sancho Pansa — gleichfalls ewige Mythen seyen. Von weiterem Einfluss aber auf die sich damals versuchende Dichterkraft Schelling's waren sicherlich neben Shakespeare auch Hans Sachs und Calderon, welchen letzteren insbesondere er nicht hoch genug stellen zu können glaubte. Und wenn schon in den frühesten spanischen Comödien der Teufel gewöhnlich die lustige Person spielt (ebend. 734), so glaubte wohl Schelling der Hereinziehung dieser lustigen Person auch in die „Nachtwachen“ mit demselben Vortheil, wie Goethe in seinem Faust (ebend. 733), sich bedienen zu können. Aus Shakespeare aber mochte er namentlich die Ueberzeugung geschöpft haben, dass es dem Dichter erlaubt seyn müsse, auch über die gewöhnlichen Grenzen des Decenten hinauszuschreiten, wie er denn ausdrücklich in dieser Beziehung (ebend. 724—25) bemerkt, dass, was man Shakespeare für Fehler, Verkehrtheiten und sogar Rohheit anrechne, meistentheils keine seyen und nur von einem beengten und unkräftigen Geschmack dafür gehalten werden.

Uebrigens findet auch das Aergste und Anstössigste, woran es allerdings an gar manchen Stellen in den „Nachtwachen“ nicht fehlt, seine Motivirung und Entschuldigung schon dadurch, dass es entweder einem überspannten Poeten, oder dem Hanswursten, oder einem Wahnsinnigen und Narren in den Mund gelegt wird, und S. 150—51 folgt auch desshalb nach einer höchst pessimistischen Schilderung des Menschenlebens die Bemerkung: „Wollte man dergleichen ernsthaft nehmen, so möchte es leicht zum Tollhause führen, ich aber nehme es bloss als Hanswurst.“ Und an einer anderen Stelle (S. 168) heisst es: „Das Alles gehörte zu meiner Tollheit und im vernünftigen Zustande bin ich gerade der entgegengesetzten Meinung.“

Was nun aber den Faden betrifft, der durch das Ganze geht und den man bei nur flüchtigem Lesen leicht verlieren mag, so darf der Passus nicht übersehen

werden, der sich am Eingange der vierzehnten Nachtwache findet und also lautet: „Kehre mit mir zurück in's Tollhaus, du stiller Begleiter, der du mich bei meinen Nachtwachen umgibst. — Du erinnerst dich noch an meine Narrenkämmerchen, wenn du anders den Faden meiner Geschichte — die sich still und verborgen, wie ein schmaler Strom, durch die Fels- und Waldstücke, die ich umher anhäufte, schlingt — nicht verloren hast.“ Dieser Faden nun aber ist wohl kein anderer, als die fortlaufende Satyre auf die „grosse Tragikomödie“ (S. 60) des menschlichen Lebens und der Weltgeschichte*), auf die verschiedenen Thorheiten und Verkehrtheiten in den Gebieten der Kunst und Wissenschaft und ganz insbesondere auf die philosophischen Versuche, das Räthsel der Weltschöpfung und die grossen Fragen über Seyn und Nichtseyn**), über Zeit und Ewigkeit, über Gott, Freiheit und Unsterblichkeit rein idealistisch à la Kant und Fichte oder in Jacobi'scher Manier zu lösen. Auf Jacobi namentlich mag sich auch dasjenige beziehen, was S. 247 und anderweitig über die Furcht vor dem Tode der Unsterblichkeit halber gesagt wird, indem Jacobi bekanntlich darüber geklagt, dass ihn schon in seiner Jugend wie der grässliche Gedanke der Vernichtung, so auch die Aussicht einer ewig währenden Fortdauer fast bis zur Verzweiflung gebracht. (Jacobi's W. IV, 2, 68.)

Mit dem einschneidendsten Spott und Hohn über die Nichtigkeit aller Dinge geht aber doch immer zugleich als versöhnendes Element die grossartigste Betrachtung der Natur und die Ahnung eines hinter dieser Welt verborgenen zweiten und höheren Daseyns Hand in Hand, und — was am bedeutungsvollsten ist — es entringt sich der verzweifelnden Brust auch hier schon jener Schrei der Sehnsucht nach einem Gott, der auch ein Herz besitzt — „nach einem grossen Herzen über den Wolken“ (S. 293), wie er in der späteren Lehre Schelling's immer lauter sich vernehmen liess. Wie denn überhaupt in dem ganzen Roman — und dadurch unterscheidet sich der Verfasser von einem Schopenhauer und Consorten ganz und gar — die pessimistische und nihilistische Weltansicht augenscheinlich doch nur desshalb bis zu ihren äussersten Extremen entwickelt wird, um sie eben dadurch *ad absurdum* zu führen.

---

*) Auch in den Stuttgarter Privatvorlesungen v J. 1810 (I, 7, 480) ist von der „Geschichte als einer grossen Tragödie, die auf der Trauerbühne dieser Welt aufgeführt wird,“ die Rede.

**) Woran S. 246 — 47 in einem Briefe Hamlet's an Ophelia die Bemerkung geknüpft wird: „Seyn oder Nichtseyn! Wie einfältig war ich damals, als ich (auf der Bühne) mit dem Finger an der Nase diese Frage aufwarf, wie noch einfältiger diejenigen, die es mir nachfragten und wunder glaubten, was hinter dem Ganzen steckte. Ich hätte das Seyn erst um das Seyn selbst befragen sollen, dann liesse sich nachher auch über das Nichtseyn etwas Gescheidtes ausmitteln.“

Eine der schönsten Stellen, die sich S. 197 — 200 findet, mag als Beleg zu der erwähnten Grossartigkeit der Naturbetrachtung hier zur Mittheilung gelangen. Ein Blindgeborner erhält durch die Kunst des Arztes seine Sehkraft wieder. „Als er (der Arzt)", heisst es daselbst, „mich endlich für stark genug hielt, das Grösste zu ertragen, führte er mich in die Nacht hinaus. Ueber meinem Haupte in der unermesslichen Ferne brannten die Sternbilder, und ich stand unter den tausend Welten wie ein Trunkener, Gott ahnend, ohne seinen Namen auszusprechen. — Vor mir ragten die alten Ruinen einer vorigen Erde, die Berge, finster und rauh in die Nacht empor, ein mattes Wetterleuchten aus wolkenloser Luft spielte um ihre Häupter. Wälder ruhten tief und verhüllt zu ihren Füssen und schüttelten nur leise ihre schwarzen Wipfel. Der Arzt stand ernst und still neben mir — einige Schritte weiter regte es sich wie eine verschleierte Gestalt. —

Ich betete! —

Plötzlich veränderte sich die Scene; über die Berge schienen Geister heraufzuziehen, und die Sterne erblassten wie vor Schrecken, und hinter mir deckte sich ein weiter Spiegel auf — das Weltmeer. —

Ich bebte, denn ich glaubte, Gott nahe sich.

Und auf der Erde drückten sich Nebel und verhüllten sie sanft — aber am Himmel zogen die Geister mächtiger heran, und wie die Sterne verlöschten, flogen goldene Rosen über die Berge empor in den blauen Himmel, und ein zauberischer Frühling blühte in der Luft — immer mächtiger und mächtiger — jetzt wogte ein ganzes Meer herüber, und Flamme auf Flamme brannte in die Himmelsfluthen.

Da stieg über den Fichtenwald, in tausend Strahlen wiederleuchtend, wie eine entzündete Welt die ewige Sonne empor!

Ich schlug beide Hände vor die Augen und stürzte zu Boden.

Als ich wieder erwachte, da schwebte der Gott der Erde in den Lüften, und die Braut hatte alle ihre Schleier zerrissen und enthüllte ihre höchsten Reize dem Auge des Gottes —

Ueberall war Heiligthum — der Frühling lag wie ein süsser Traum an den Bergen und auf den Fluren — die Sterne des Himmels brannten als Blumen in dem dunkeln Grase, aus tausend Quellen stürzte das Lichtmeer herab in die Schöpfung, und die Farben stiegen darin wie wunderbare Geister auf. Ein All von Liebe und Leben — rothe Früchte und blühende Kränze in den Bäumen, und duftende Gewinde um Hügel und Berge — in den Trauben brennende Diamanten — die Schmetterlinge als fliegende gaukelnde Blumen in den Lüften — Gesang aus tausend

Kehlen, schmetternd, jubelnd, lobpreisend — und das Auge Gottes aus dem unendlichen Weltmeere zurückschauend und aus der Perle im Blumenkelche.

Ich wagte den Ewigen zu denken!

Plötzlich rauschte es hinter mir — neue Schleier fielen von dem Leben — ich schaute rasch zurück und sah — ach zum erstenmale! das weinende Auge der Mutter!

O Nacht, Nacht, kehre zurück! Ich ertrage all das Licht und die Liebe nicht länger."

Eine schauerliche Erzählung, die dieser prachtvollen Schilderung in der zehnten Nachtwache vorausgeht und in einem Nonnenkloster der heiligen Ursula sich abspielt, wo eine Nonne, die Mutter geworden, lebendig begraben und eingemauert wird, erinnert lebhaft an die Schelling'sche Dichtung: „Die letzten Worte des Pfarrers zu Drottning auf Seeland", im Musenalmanach v. J. 1802 mit dem Namen Bonaventura unterzeichnet. (I, 10, 431—438.)

Am schauerlichsten jedoch ist jene Scene, aber auch eine der gewaltigsten und bis zum entschiedensten Trotz selbst gegen den Himmel sich steigernd, die in der letzten der Nachtwachen, der sechzehnten, am Grabe des Alchymisten zur Darstellung gelangt, wo unter anderem S. 293 — 94 gefragt wird, ob wohl über diesem zertrümmerten Pantheon ein neues herrlicheres aufsteige, das in die Wolken reiche, und ob dort so mancher unermessliche Geist auch seinen unermesslichen Spielraum erhielte und frei in den Himmel emporsteigen könnte, um dort sein strahlendes Gefieder auszubreiten. „Nur alle", heisst es dann weiter, „dürften sie mir nicht erstehen wollen; alle nicht." . . . „Mit dir aber, alter Alchymist, möchte ich den Weg schon antreten; nur betteln sollst du mir nicht um den Himmel — nicht betteln*) — lieber ertrotze ihn, wenn du die Kraft hast."

Von besonderem Interesse ist auch, und wie für die Gegenwart noch geschrieben, was in der achten Nachtwache, in dem Prolog des Hanswurstes zu der Tragödie „der Mensch" (S. 144 — 48) über den Ursprung des Menschen vom Affen zur satyrischen Rechtfertigung dieser Lehre gesagt wird, die schon damals der Grossvater jenes Mannes, der zuletzt wieder den Hauptanstoss zu deren Erneuerung gegeben, nämlich Doctor Darwin**) in seinem Gedicht über die Natur entwickelt hatte. Dieses Erasmus Darwin Name findet sich übrigens auch in der „Philosophie der Kunst" (I, 5, 447), jedoch in einer anderen Beziehung, erwähnt

*) M. vergl. damit in den „Philosophischen Briefen über Dogmatismus und Kriticismus" v. J. 1795 die Stelle über die „Erbettelung unserer Existenz in der übersinnlichen Welt."

**) Erasmus Darwin, geb. 1731, gest. 1802. Sein Lehrgedicht erschien nach seinem Tode englisch 1803, deutsch 1808. — Sein Enkel Charles Robert Darwin, der jetzt lebende Naturforscher und Urheber der Selectionstheorie, ist 1809 geboren.

Fasst man diess alles, was bisher aus den „Nachtwachen“ zu deren Charakteristik hervorgehoben worden, im Ueberblick zusammen, und erwägt man noch, dass, wie einerseits die Zahl der gleich oder ähnlich lautenden Stellen, die ebenso hier, wie in den Schelling'schen Schriften sich finden, nicht unbeträchtlich ist, so andererseits auch alles, was sonst noch in den Roman hereingezogen ist, auf die damals Schelling nahe liegenden Studien und Beschäftigungen, wie z. B. mit Dante, Jacob Böhme u. A. ganz entschieden hindeutet, so wird man sich kaum länger der Ueberzeugung verschliessen können, dass Schelling wirklich der Verfasser des Buches. Und darum konnte auch sein Sohn Friedrich, was uns des Verstorbenen Freund, Pfarrer Köstlin, mit der Ermächtigung, an dieser Stelle hievon Gebrauch zu machen, mitgetheilt, ungeachtet seines anfänglichen Widerstrebens *) zuletzt dennoch des Zugeständnisses sich nicht erwehren, dass Niemand sonst so etwas zu schreiben im Stande gewesen. „Wie könnte auch ein Anderer als Schelling“, schrieb er im Sept. 1856 in Erwiederung eines Briefes von Köstlin an diesen zurück, „so Philosophie, Naturphilosophie, Aesthetik, kurz alle Scienzen mit Humor und Witz zu einem Ganzen vereinigt und in dieser Leichtigkeit den Stoff beherrschend alles dargestellt haben?“

Was den Zeitpunkt der Abfassung der „Nachtwachen“ betrifft, welche, nach den beiden Titelblättern zu urtheilen, wahrscheinlich schon zu Ende des Jahres 1804 erschienen sind, so lässt sich zwar hierüber mit voller Bestimmtheit nichts

---

*) Woran derselbe unter anderem Anstoss nahm, war, wie aus seinem Briefe an Köstlin zu ersehen, besonders diess, dass der Verfasser der „Nachtwachen“ S. 213 Plato, Hemsterhuis und Kant zusammengestellt, indem, wie er meint, kein Philosoph von Fach diess zu thun im Stande wäre, und die Bekanntschaft mit Hemsterhuis' Schriften zu jener Zeit wohl eine ganz seltene Sache gewesen sey. Dagegen ist jedoch zu erinnern, dass der Philosoph Franz Hemsterhuis (geb. 1720, gest. 1790), der Sohn des berühmten Philologen Tiberius Hemsterhuis, gerade damals ein vielgefeierter Autor war, nachdem Jacobi in seiner Schrift „über die Lehre des Spinoza in Briefen an Herrn Moses Mendelssohn“ (1. Aufl. 1785. 2. Aufl. 1789) auf denselben aufmerksam gemacht und zwar mit dem Bemerken, dass er mehrere Schriften von Hemsterhuis Lessing'en mitgetheilt, den er nach Lesung des Aristée ganz bezaubert davon gefunden. Auch hatten die Uebersetzungen mehrerer Schriften des Hemsterhuis durch Jacobi (besonders „Alexis oder von dem goldenen Weltalter“ 1787) und eine 1782–97 erschienene deutsche Gesammtausgabe seiner Schriften in drei Bänden sehr dazu beigetragen, dass man sich viel mit ihm beschäftigte, und Georg Forster nannte ihn in seinen „Ansichten vom Niederrhein“ (II, 397 — S. Schr. III, 310) sogar den Plato des Jahrhunderts. Uebrigens werden jene drei Namen lediglich in einem Zusammenhange angeführt, der sehr irrelevant ist, nämlich bei dem Spott über die Seelenwanderung, wo die Möglichkeit besprochen wird, dass die abgeschiedenen Geister ebenso gut in Blumen und Früchte u. s. w., als in Thiere fahren und durch den sie verschlingenden Magen verflüchtigt — in den Kopf emporsteigen, und wir sohin die grössten Weisen, einen Plato, Hemsterhuis, Kant u. s. w. bloss durch behagliches Hineinessen in uns aufnehmen können.

feststellen, aber das für uns Wahrscheinlichste ist, dass sie in ihrem ersten Entwurfe zu derselben Zeit oder doch bald darnach niedergeschrieben worden, in welcher (1799) das „Epikurisch Glaubensbekenntniss Heinz Widerporstens" seine Entstehung fand, und dass sie erst später wieder hervorgesucht und mit einigen neuen Zusätzen und Einschaltungen *) versehen worden, was um so gewisser anzunehmen seyn dürfte, als Schelling's Standpunkt zu der Zeit, in welcher der Roman erschien, bereits ein theilweise anderer und von seinem früheren verschiedener war.

Leider ist der in Schelling's Leben zur Veröffentlichung gelangte Briefwechsel aus jener ganzen damaligen Zeit ein sichtlich vielfach lückenhafter, und so fehlt es denn, abgesehen von den Varnhagen'schen Notizen, an allem Material, das uns nähere äussere Anhaltspunkte über die Entstehung des mysteriösen Buches und zugleich Aufhellung böte über so manche in dasselbe eingeflochtene specielle Beziehungen und Anspielungen, wie z. B. in der Geschichte von den beiden Brüdern in der fünften Nachtwache, zu deren Deutung und Verständniss für unsere Zeit der Schlüssel längst verloren gegangen. Auch scheint die Correctur, die da und dort sehr mangelhaft, jedenfalls nicht von dem Verfasser selbst, sondern von einer anderen Hand besorgt worden zu seyn. Von Geldverlegenheit und Schulden, welche Varnhagen erwähnt, ist übrigens nur einmal in Schelling's Brief vom 8. October 1802 (I, 416) die Rede. Im December 1802 (S. 436 — 37) steht er sich wieder „vortrefflich".

Dass Schelling später, nachdem der in ihm „aufgewachte Satyr" (S. 29) längst zur Ruhe gekommen und anderen Gedanken und Bestrebungen gewichen, nichts mehr von dem aus einer Anwandlung von satyrischem Pessimismus entsprungenen Geistesproduct wissen und es der Vergessenheit übergeben haben wollte, auch wahrscheinlich alles gethan, um nach Möglichkeit seine Spuren zu verwischen, ist sehr erklärlich. Lagen doch vielfache falsche Auffassungen und Missverständnisse gar zu nahe, und konnte ihm das Opus in Würzburg bei den dortigen für ihn grossentheils so unerquicklichen und gespannten Verhältnissen und für seine nachherige Stellung in München allerlei Verlegenheiten bereiten. Und als wenige Jahre später jener mächtige Geistesumschwung erfolgte, der seiner Forschung eine immer entschiedenere Richtung auf's Positive in Wissen und Glauben gab, da trat wohl ein dichterischer Jugendversuch, wie die „Nachtwachen", immer tiefer in seiner Erinnerung zurück, und mochte es ihm, wie die angeführte Aeusserung gegen Lasaulx beweist, auch nicht einmal mehr erwünscht seyn, daran gemahnt zu werden.

*) Zu denen auch das Beiwort „selig" bei Erwähnung Kant's, der am 12. Februar 1804 gestorben, an der Stelle gehören dürfte, wo (S. 105) es heisst: „Schon der selige Kant hat es euch dargethan, wie Zeit und Raum nur blosse Formen der sinnlichen Anschauung sind."

Und darum wäre es selbst dann, wenn für die Autorschaft Schelling's die bestimmtesten Beweise in seinem Nachlass sich vorgefunden, nimmermehr verstattet gewesen, eine von ihm selbst nicht mehr gebilligte Schrift in die Gesammtausgabe seiner Werke aufzunehmen. Ein Separatabdruck derselben aber, falls ein solcher noch jetzt beliebt werden sollte, dürfte selbstverständlich nicht erfolgen ohne Beigabe eines Commentars, in welchem der Standpunkt, von dem aus das Ganze zu beurtheilen, seine gehörige Beleuchtung fände.

5) [Zu S. 83.] Was Caroline Schelling ihrem Gatten war, und wie tief derselbe ihren Verlust empfand, davon zeugt auch die Inschrift auf dem Obelisk, der auf dem Friedhofe in Maulbronn ihrem Andenken geweiht ist. Sie lautet (mit Hinweglassung der biographischen Notizen): „Das Grab der treuen und ewig Geliebten bezeichnete mit diesem Stein ihr hinterbliebener Gatte Fried. Wilh. Joseph Schelling. Jedes fühlende Wesen stehe mit Andacht hier, wo die Hülle schlummert, die einst das edelste Herz und den schönsten Geist einschloss. Ruhe sanft, du fromme Seele, bis zur ewigen Wiedervereinung. Gott, vor dem du bist, lohne dir die Liebe und Treue, die stärker ist, als der Tod . . . Gott hat sie mir gegeben, der Tod kann sie mir nicht rauben." (Schelling's Leben II, 169 — 70.) — Nur ein Nachklang dieser Inschrift sind die Worte, die uns in dem Gespräch ‚Clara" begegnen, wo (I, 9, 19) es heisst, „dass in Freundschaft und Liebe etwas seiner Natur nach Ewiges liegt, und ein Band, das Gott geknüpft hat, weder Tod, ja Gott selbst nicht auflösen können. Tausend Verhältnisse mögen mit diesem Leben zerreissen; sie haben vielleicht unser Inneres nie anders berührt als feindselig oder doch störend, aber das Band einer wahrhaft göttlichen Liebe ist unauflöslich wie das Wesen der Seele, in dem es gegründet ist, ewig wie ein Ausspruch Gottes." — Als der Verfasser dieser Festschrift im verwichenen Herbst in Maulbronn die Ruhestätte der Verewigten aufsuchte, fand er den an der Südseite der Kirche befindlichen alten Friedhof, in welchem Caroline begraben liegt, ganz eingeebnet und in einen Turnplatz umgewandelt, den ihr gesetzten Grabstein aber an einer Mauerecke, völlig verwittert — bis zur gänzlichen Unleserlichkeit der Inschrift. Sollte die gegenwärtige Säcularfeier keinen Anlass bieten, dass von irgend einer Seite für Renovirung des Denkmals Sorge getragen und die für immer denkwürdige Inschrift wieder lesbar gemacht würde?

Verbesserungen.

S. 5, Z. 8 v. o. ist nicht vor nichts zu streichen.
S. 68, Z. 18 v. o. ist vor Wilhelm noch August zu setzen.