



Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

- + *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.
- + *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.
- + *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.
- + *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter <http://books.google.com> durchsuchen.

A 812,003

Pfleiderer

F. W. J. Schelling

Gedächtnissrede am 27 Januar 1875

THE
PHILOSOPHICAL LIBRARY

OF
PROFESSOR GEORGE S. MORRIS,

PROFESSOR IN THE UNIVERSITY,
1870-1889.

Presented to the University of Michigan.



B

2898

.P53

Friedrich Wilhelm Joseph Schelling.

— 73/61

Gedächtnisrede

zur

Feier seines Secular-Jubiläums

am 27. Januar 1875

im akademischen Rosensaal zu Jena

gehalten vom derzeitigen Prorektor

Dr. Otto Pfeiderer.



Stuttgart.

Verlag der J. G. Cotta'schen Buchhandlung.

1875.

Buchdruckerei der J. G. Cotta'schen Buchhandlung in Stuttgart.

Hochgeehrte Versammlung!

Der Philosoph, dessen Gedächtniß zu feiern, wir uns hier versammelt haben, gehört zu jenen Gestalten der Geschichte, auf welche das Schiller'sche Wort seine Anwendung findet:

„Von der Parteien Gunst und Haß verwirrt,
Schwankt sein Charakterbild in der Geschichte.“

Fast gleich bei seinem ersten jugendlichen Auftreten als ein Stern erster Größe am wissenschaftlichen Himmel aufgetaucht, von den Besten seiner Zeit als ein Ebenbürtiger hochgeschätzt, von Tausenden wißbegieriger Schüler als Meister der Wissenschaft und Verkündiger höchster Wahrheit verehrt: ist er noch im Laufe seines Lebens fast in Vergessenheit gerathen, erst verdunkelt vom jüngeren Licht seines eigenen Schülers, dann mitsammt diesem durch eine gänzlich neue Richtung des deutschen Geisteslebens in Hintergrund gedrängt. Aber wie ungünstig auch die realistische Denkweise unserer Zeit für die Würdigung des Philosophen des „transscendentalen Idealismus“ sein möge: für eine Stätte der reinen parteilosen Wissenschaft ist es trotz dieser Ungunst der Zeit, ja nur um so mehr eine Pflicht der Pietät, das Andenken
Pfleiderer, Gedächtnißrede.

des Mannes hochzuhalten, der unter den geistigen Bannerträgern unseres Jahrhunderts eine der vordersten Stellen eingenommen hat. Und diese Pflicht liegt gerade uns um so dringender nahe, da Jena's philosophischer Ruhm mit Schelling's Namen unzertrennlich verknüpft ist. Weder hätte Schelling irgendwo anders, als hier, seine epochemachende Bedeutung, für die geistige Entwicklung seiner Zeit gewinnen können, noch wäre Jena ohne Schelling der beherrschende Mittelpunkt der Wissenschaft um die Wende des Jahrhunderts geworden. Darum feiern wir mit dem Gedächtniß Schelling's zugleich die ruhmvollste Epoche unserer Hochschule, jene Zeit, da Jena der einzige Lichtpunkt Deutschlands im allgemeinen Verfall gewesen ist — ein Ruhm, den wir uns durch keinen Modewechsel des wissenschaftlichen Geschmacks wollen verkümmern lassen! Suchen wir aber zunächst auch nur diese historische Gerechtigkeit zu üben und Schelling aus seiner Zeit heraus zu verstehen und in seiner Bedeutung für diese Zeit zu würdigen, so kann es nicht fehlen, daß wir nicht zugleich auch das Bleibende seines Wirkens vom Vergänglichen sollten unterscheiden und also seinen absoluten Beitrag zur Entwicklungsgeschichte der Menschheit sollten schätzen lernen; denn:

„Wer den Besten seiner Zeit genug gethan,
Der hat gelebt für alle Zeiten!“

Um nun also die Bedeutung Schelling's für seine Zeit zu verstehen, müssen wir zunächst die geistigen Zustände und herrschenden Strömungen, wie er sie bei seinem Auftreten auf dem öffentlichen Schauplatz vorfand, überblicken und die der

Löfung harrenden Aufgaben der Zeit, die er in Angriff nahm, uns vergegenwärtigen. Wir beginnen mit dem Stand der damaligen Philosophie, als dem Mittelpunkt, an welchem sich in Deutschland damals alles Andere mehr oder weniger direkt anschloß.

Als Schelling die Univerſität bezog, war vor kurzem erst die Kant'sche Philosophie herrschend geworden, hatte aber auch schon das Erdenloos aller ſiegreichen Ideen erfahren müſſen: mit der Verbreitung zugleich der Verſeichung und Verſandung zu verfallen. Unter den Händen der Mittelmäſigkeit war dieſe geiſtvolle Philosophie zur Stütze des geiſtloſeſten moralischen Supranaturalismus mißbraucht worden, der die Mattigkeit ſeines religiöſen Bewußtſeins durch die Kant'sche Moral herauszupuzen und die Unſtichhaltigkeit ſeiner theoretischen Beweisgründe hinter den Kant'schen Satz von der Unerkennbarkeit des Ueberſinnlichen zu verſtecken ſuchte. So bekam Schelling ſelbſt zuerſt die Kant'sche Philosophie in Lübinger Hörfälen zu genießen. Aber ſein frühreifer Geiſt erkannte bald, daß dieſ nicht die wahre Kant'sche Philosophie, ſondern eine arge Karrikatur derſelben ſei. Zugleich ſah er auch ſchon von Anfang ein, daß der Möglichkeit dieſer Mißdeutung nur dann gründlich gewehrt werden könne, wenn die kritiſche Philosophie aus ihrem innerſten Geiſt heraus conſequent fortgebildet werde, wozu eben damals die erſten Anſätze von Jena aus gemacht wurden. Und in der That hatte ja auch jener von Schelling ſo oft beklagte unechte, ſupranaturaliſtiſche Kantianismus an der erſten Form der kritiſchen Philosophie bei Kant ſelber einen ſehr naheliegenden Anknüpfungspunkt. Denn dieſes System war ja

selbst durch und durch dualistisch. Und das war freilich kaum anders möglich: Der Kriticismus mußte ja nothwendig mit strenger Unterscheidung der subjektiven und objektiven Elemente unseres Erkennens und Wollens beginnen. Aber diese seine Stärke wurde unmittelbar auch seine Schwäche; der Unterschied verfestigte sich ihm zur dualistischen Kluft, die nun durchs ganze Geistesleben des Menschen wie ein unheilbarer Riß hindurchging. Weil alle unsere Erkenntniß durch die subjektive Organisation unserer Natur bedingt ist, sollten wir schlechterdings nichts von den Dingen-an-sich erkennen, sondern nur subjektive Erscheinungen wahrnehmen, die zwar nicht leerer Schein, vielmehr Wirkungen objektiver äußerer Ursachen seien, gleichwohl aber uns über Wesen und Art jener Dinge-an-sich nicht den geringsten Aufschluß geben können. Die denkende Vernunft soll zwar den unüberwindlichen Trieb haben, über die Erscheinungen hinaus und auf ihren wesentlichen Grund zurückzugehen; soll aber dabei sich bloß in ewig unfruchtbare dialektische Widersprüche verwickeln. Dagegen soll die wollende Vernunft allerdings ein Unbedingtes aus eigener Macht aufzustellen vermögen: das Sittengesetz; nur freilich, um bei dessen Geltendmachung nach anderer Seite wieder einen unüberwindlichen Widerspruch zu erfahren, nämlich seitens der subjektiven Neigung, die mit der Pflicht stets auf dem Kriegsfuß stehe. So bleibt diese Philosophie durchweg hängen in unverföhnten Gegensätzen: zwischen Sinnlichkeit und Vernunft, zwischen theoretischer und praktischer Vernunft, zwischen Neigung und Pflicht, zwischen Erscheinung und Ding an sich. Konnte man hiebei für immer stehen bleiben? oder berechtigte nicht Kant

selber durch mehr als eine Andeutung zur Fortbildung dieser Philosophie über den Dualismus hinaus zum Monismus? In der That hatte Kant selbst schon gelegentlich den Gedanken hingeworfen: Geist und Materie dürften in dem, was ihnen als Ding-an-sich selbst zu Grunde liege, vielleicht nicht so ungleichartig sein; Vernunft und Sinnlichkeit dürften vielleicht eine gemeinsame ob auch uns unbekannte Wurzel haben. Er hatte ferner in der Moral als endliches Ziel sittlichen Strebens oder als höchstes Gut eine Verbindung von Tugend und Glück, also eine Versöhnung von Vernunft und Sinnlichkeit in Aussicht gestellt, freilich nur in sehr äußerlichem Compromiß Beider. Er hatte endlich, noch tiefer gehend, eine innere Einheit von subjektiver Empfindung und objektiver Urtheilskraft, also wieder von Sinnlichkeit und Vernunft, im ästhetischen Wohlgefallen am Schönen nachgewiesen und damit wenigstens auf einem Punkt zur wirklich gründlichen Ueberwindung seines sonstigen Dualismus den Ausatz gemacht.

Diese Spur verfolgte Fichte und kam dabei zu einem System, das dem Kant'schen an geschlossener Einheitlichkeit ebenso sehr überlegen ist, als zugleich in schroffer Einseitigkeit nachsteht. War Kant nicht über den Gegensatz von Ding-an-sich und erkennendem Ich, von Objekt und Subjekt, Natur und Geist hinausgekommen, so zerhaut Fichte den Knoten mit dem Schwert: er sieht im Ich das alleinige Princip, in seinem Thätigsein das einzige Wirklichsein, das Ding aber setzt er einfach zum Produkt des Ich herab, die äußere objektive Welt erklärt er für ein bloß inneres Bewußtseinsphänomen, die Natur macht er zum Schattenspiel,

das die produktive Einbildungskraft des Ich dadurch hervorbringe, daß sie ihrer unendlichen Thätigkeit eine Grenze, ein Nicht-Ich entgegensetze, um auf sich selbst zurückgebogen in neuer Aktivität die selbstgesetzte Grenze immer wieder aufzuheben. So entstehe aus dem endlosen Spiel des Ich mit sich selbst, aus dem endlosen Sehen und Entgegensetzen, Streben und Gegenstreben die ganze Welt der Erscheinungen, als ein Schattenspiel, welches wir durch unwillkürlichen Zauber außer uns wahrnehmen, während wir es doch nur in uns selber schaffen und erleben. Und der Zweck dieses täuschenden Kommens und Gehens von Schattenbildern? Er liege im Thätigsein, in der immer neuen Bethätigung und Erringung der Freiheit um der Freiheit willen, worin eben die Erfüllung unserer sittlichen Bestimmung, die Pflicht bestehe. Also der Begriff der Pflicht ist es und nur er, was diesem Reich der Schatten des Lebens Bedeutung, die Geltung als Realität leiht; die äußere Welt, die Natur zumal hat nur insofern überhaupt Wirklichkeit, als wir sie als das Material unserer Pflichterfüllung zu betrachten haben.

Gewiß, es ist ein tiefsittlicher Zug, der Fichte's Idealismus adelt; aber über die starke Einseitigkeit des Systems vermag er uns doch keinen Augenblick zu täuschen! Gewiß war dieser Versuch, das Universum zum Phänomen unseres Bewußtseins zu degradiren, welches unsere produktive Einbildungskraft nur eben dazu schaffe, damit wir Objekte unseres tugendhaften Handelns hätten (denn nicht etwa um ein göttliches Ich handelte es sich bei all dem ursprünglich, sondern ganz einfach und rundweg um das menschliche Ich in seiner von allen Be-

sonderheiten der Individuen abgezogenen gattungsmäßigen Allgemeinheit!) — gewiß, sage ich, war dieser Versuch, das Universum zum Geschöpf unserer Einbildungskraft zu machen, ganz ebenso titanenhaft in der Welt des Denkens, wie die französische Revolution in der des Völkerlebens; aber auch ganz ebenso ungeheuerlich, ganz ebenso maßlos, ganz ebenso unhaltbar! Aber eben dieser revolutionäre Zug, dieses feste Umkehren und Aufdenkopfstellen aller gewöhnlichen Vorstellungsweise war dem Geist jener Zeit nach einer Hinsicht wenigstens ganz congenial; ja man kann wohl sagen, es war diese schroffe Ichheitsphilosophie nur der korrekte Ausdruck jenes gesteigerten Selbstgefühls der schönen Seelen und der starken Geister, jenes ungestümen, wider alle Fessel objektiver Sitte und Ueberlieferung trotzig aufbäumenden Genialitätsdranges, wie er ganz allgemein die Zeit der Sturm- und Drangperiode charakterisirt. Es war eben der gährende Geist einer neuen Zeit, der jetzt überall die alten Schläuche sprengte, in der Philosophie wie in der Politik, im Leben wie in der Dichtung.

Und doch hieße es jene Zeit sehr mangelhaft und einseitig verstehen, wollte man die Fichte'sche Philosophie als ihren allseitig getreuen Spiegel betrachten. Jener Ichheitslehre fehlte ja Eines gänzlich, das geradezu als Grundton in allen Stimmungen jener Zeit wiederklingt: der Zug zur Natur! War ja doch unleugbar der lebhafteste Sinn für Naturschönheit, das neu erwachte Interesse für Naturgesetze, die leidenschaftliche Vorliebe für alles Naturwüchsige, Unmittelbare, Genialische und Naive, die sehnstüchtige Flucht aus der Unnatur und Verschrobenheit einer verbil-

deten Gesellschaft in die Unschuld des Naturlebens, die andächtige Versenkung des dogmensatten Gemüths in den Cultus der still-erhabenen Natur — war doch dieß der stärkste und Allen gemeinsame Grundton, der in den verschiedensten Variationen bei allen Erscheinungen der damaligen Literatur, von Rousseau und Klopstock an bis zu Goethe und Schiller wiederkehrt. Was bei jenen noch heftige Sehnsucht und Begeisterung für die lang entbehrte und gleichsam erst wieder neu entdeckte Natur gewesen war, das hatte sich bei einem Goethe geklärt zum unmittelbaren Mitfühlen des Naturlebens und zum dichterischen und wissenschaftlichen Nachbilden ihres schaffenden Lebensgeistes, während bei Schiller Natur und Cultur in ihrem Gegensatz und ihrer Einheit das Grundthema seiner kunst- und geschichtsphilosophischen Studien war. Aber auch die Wissenschaft war eben damals im besten Zug, Entdeckungen um Entdeckungen von größter Tragweite zu machen. Nachdem Priestley den Sauerstoff entdeckt, hatte Lavoisier an die Stelle des Feuerstoffes (Phlogiston) den chemischen Verbrennungsproceß gesetzt. Die Italiener Volta und Galvani hatten vor kurzem ihre merkwürdigen Entdeckungen gemacht über die Beziehungen der Electricität und des Magnetismus zu chemischen und organischen Vorgängen. In der Zoologie hatten Cuvier, Blumenbach, Kielmeyer neue Gesichtspunkte zur Vergleichung der Arten aufgestellt. In der Geologie hatte der Freiburger Werner Bedeutendes geleistet und stand der Streit zwischen Neptunisten und Vulkanisten auf seinem Höhepunkte. So war allenthalben die Naturwissenschaft zu neuer Blüthe erwacht.

Konnte dem Allem gegenüber die Philosophie auf die Dauer gleichgültig bleiben? Die Philosophie, die doch den Anspruch machte, Führerin des Geisteslebens zu sein, und es in gewisser Hinsicht auch war? Durfte sie es wagen, die Natur, die eben jetzt den staunenden Menscheng Geist in die ahnungsvollen Tiefen ihrer innersten Geheimnisse schauen ließ, so vornehm und lieblos zu ignoriren, ja in vermessenem Stolz sie zum wesenlosen Schattenbild des allein wesenhaften Ich zu degradiren? Durfte sie fortfahren, in allzu genügsamer Selbstbeschränkung Sinn und Blick von der Herrlichkeit des unendlichen Als ab- und ausschließlich auf die Dürftigkeit des engen Ich hinzuwenden, um über dem Leeren Schematismus seines Wechselspiels mit sich selbst, seines endlosen Setzens und Aufhebens von Schranken zu grübeln? Wahrlich, da hieß es mit Recht:

„Ein Kerl, der spekulirt,
Ist wie ein Thier auf dürrer Haide
Von einem bösen Geist im Kreis herumgeführt,
Und rings umher liegt schöne grüne Waide!“

Aus diesem Zauberkreis, in den die kritische Philosophie in Fichte's Wissenschaftslehre sich verstrickt hatte, sie zu erlösen und aus der Enge des leeren Subjekts sie hinauszuführen in die Weite und Fülle der göttlichen Welt: — das war die epochemachende That Schelling's. Mit raschem Blick hat er die Aufgabe, welche der Genius seiner Zeit selbst dem philosophischen Denken stellte, erfasst und mit ebenso raschem Wurf sie kühn in Angriff genommen und ihre Lösung — vollbracht? nein, aber prophetisch gezeigt, bah-



brechend vorbereitet. Zu solchem Propheten eines neuen philosophischen Zeitalters, in welchem Ichheit und Welt, Gemüth und Natur erstmals in volltönendem Einklang und inniger Wechselwirkung sich verbinden sollten, war Niemand mehr durch Anlage und Lebensführung befähigt und berufen, als Schelling.

Er war geboren am 27. Jan. 1775, im Diakonathaus zu Leonberg, demselben schwäbischen Landstädtchen, aus dessen Mauern zwei Jahrhunderte vorher Kepler hervorgegangen war. Nach zwei Jahren siedelten Schelling's Eltern über nach Bebenhausen, wo der Vater Professor wurde an der damaligen protestantischen Klosterschule, die aus einem alten Cisterzienserkloster entstanden war. Hier wuchs der Knabe heran unter natürlichen und geselligen Umgebungen, wie auserlesen zur ersten Bildungsstätte des jungen Geistes, der künftig Natur und Geschichte, Kunst und Religion im philosophischen Gedanken verknüpfen sollte. Bebenhausen ist ein einsames Kloster, von nur wenigen dazu gehörigen Gebäuden umgeben und liegt mitten in tiefster Waldeinsamkeit, wie geschaffen zum idyllischen Naturgenuß. Das Klostergebäude aber mit seiner schönen wohl erhaltenen gothischen Kirche ist ein sprechendes Denkmal der idealen Mächte der Geschichte. In der Klosterschule wurde officiell vornehmlich klassische und orientalische Philologie getrieben, in welcher letzterer der Vater Schelling besonders bewandert war. Aber unter der empfänglichen Jugend kursirten — ob auch mehr oder weniger als Contrebande — zugleich schon manche die Neuzeit bewegende Ideen, die um so leichter sich einschmuggeln ließen, als nur 1½ Stunden vom Kloster entfernt



jenseits des Waldes die Musenstadt Tübingen liegt, deren
 Musenöhne wie Lehrer das Kloster im Walde von jeher zum
 Lieblingsausflugsort erkoren hatten. Der junge Schelling
 empfing hier zuerst vom Vater den Elementarunterricht, kam
 dann auf die lateinische Schule nach Nürtingen, die ihn
 jedoch schon in seinem elften Lebensjahr wieder entließ, weil
 er von ihr nichts weiter lernen könne. Von da bis zum fünf-
 zehnten Lebensjahr theilte er den Unterricht der viel älteren
 Altersklasse der Klosterschüler und zeichnete sich, obwohl weitaus
 der Jüngste, so entschieden vor Allen aus, daß er schon mit
 fünfzehn Jahren die Universität Tübingen zu beziehen
 völlig reif war. Das Zeugniß, mit welchem der Vater ihn
 bei seinen dortigen Lehrern einführte: daß er ein ingenium
 praecox sei, sollte bald noch in ganz anderem Sinn, als
 jener es ahnen mochte, sich bewahrheiten. Um aber dieses
 ingenium zu entwickeln, dazu war die Zeit wie die Um-
 gebung vorzüglich günstig. Die Umgebung: der junge Student
 fand bald reiche Anregung in einem Kreise zwar älterer aber
 sehr an Strebbarkeit ihm gleichstehender Freunde, unter denen
Hegel und Hölderlin die bedeutendsten waren. Wie mächtig
 mußte auf solche Jugend die große Zeit wirken mit ihren
 sich drängenden Erscheinungen auf politischem und wissen-
 schaftlichem Gebiet: erst die französische Revolution und dann
 die Fichte'sche Wissenschaftslehre, zwei Erscheinungen, deren
 innere Verwandtschaft an epochemachender Bedeutung Friedrich
 Schlegel ganz richtig erkannte, wenn er sie als „die beiden
 größten Tendenzen des Jahrhunderts“ bezeichnete. Der Wellen-
 schlag jener politischen Sturmfluth drang auch durch die
 Klostermauern des Tübinger Stifts und berauschte die

1786

1790

rasche Jugend so sehr, daß die heiligen Hallen der Gottes-
 gelehrsamkeit wiederhallten vom Gesang der Marseillaise,
 die Schelling übersezt hatte, und daß auf offenem Markt
 Freiheitsbäume errichtet und von der freiheitstrunkenen Ju-
 gend umtanzt wurden; zu diesen Schwärmern gehörte nach
 einer, wenn auch nicht wörtlich, doch wesentlich richtigen
 Sage auch Schelling und seine Freunde Hegel und Hölderlin.
 Was aber bei den Andern nur das flüchtige Brausen des
 Jugendmuthes war, das ist bei diesem Freundeskleblatt das
 Gähren eines zukunftreichen Geistes. Unter den Dreien
 aber war Schelling, der Jüngste, zugleich der Frühreiffste;
 vor Allen hat er des Jahrhunderts Tendenz sich zum klaren
 Bewußtsein gebracht und ihren wissenschaftlichen Ausdruck
 in Fichte's Philosophie erkannt. Gleich in dessen ersten
 Schriften, die ihm zu Gesicht kamen, begrüßte er sofort den
 echten Geist des Kantianismus, den einzig möglichen Fort-
 schritt und die nothwendige Fortbildung der kritischen Philo-
 sophie. Und wie der Blitz mit dem Einschlagen auch gleich
 die Flamme hell auflodern läßt, so weckte die erste Anregung
 des Fichte'schen Idealismus in dem neunzehnjährigen Studenten
 alsbald eine philosophische Selbstthätigkeit von solch' reifer
 Klarheit, so scharfblickender, die Sache im Kern erfassender
 Genialität, daß er schon in seinen ersten philosophischen
 Arbeiten dem Meister ebenbürtig zur Seite trat und nicht
 sowohl als Schüler von ihm, denn als Genosse mit ihm
 lernte. Was ihm vom ersten Erwachen seines philosophischen
 Bewußtseins feststand und gleich vom ersten Schritt an ihn
 weit über die gewöhnlichen Kantianer emporhob und auf
 die Höhe des Zeitgeistes stellte, war der Gedanke, daß die

Philosophie von einem einzigen unbedingten Princip ausgehen müsse, in welchem Form und Inhalt zugleich begründet sei. Mit Fichte fand auch er dieses Princip zunächst noch im Ich; doch unterscheidet er schon jetzt viel bestimmter, als jener, zwischen dem absoluten Ich und dem endlichen; und wenn er auch in der schönen Jugendarbeit über „Dogmatismus und Criticismus“ die Fichte'sche Ichtheitslehre der Spinoza'schen Alleinheitslehre als das Höhere gegenüberstellt, so zieht sich doch schon hier wie unwillkürlich die Anschauung durch, daß doch auch wieder beide gleichberechtigt seien, und die Wahrheit also in ihrer höheren Einheit liege.

In diesen philosophischen Erstlingsarbeiten erwies sich der neunzehn- bis zwanzigjährige Student bereits als Meister des philosophischen Gedankens, ehe er noch seine Universitätsstudien absolvirt hatte. Indeß hatte er auch die dem Stifter vorgeschriebenen theologischen Studien nicht versäumt, vielmehr auch auf diesem Gebiet eine selbständige und zukunftsreiche Bahn eingeschlagen. Während in den theologischen Hörsälen ein gemäßigter, aber von wirklich wissenschaftlicher Kritik weit entfernter Supranaturalismus herrschte, kam Schelling bei seinen biblischen Studien auf einen historisch-kritischen Standpunkt von ganz ähnlicher Art, wie er einige Jahrzehnte später von Tübingen aus für die Theologie epochemachend wurde. Schelling's Magister-Dissertation behandelte die biblische Erzählung vom Sündenfall als einen philosophischen Mythos, d. h. als unwillkürliche dichterische Verfinnbildlichung einer philosophischen Idee, und zwar fand er diese darin, daß der Ursprung aller menschlichen Uebel in dem vom Wissenstrieb ausgehenden Culturstreben der

Menschheit liege. An diese Arbeit schloß sich die allgemeinere an: „Ueber Mythen, historische Sagen und Philosopheme der alten Welt,“ worin er die Mischung von historischen, poetischen und philosophischen Elementen in der Mythologie nachwies, dabei freilich das primitivste Element derselben: die Naturanschauung, zu wenig berücksichtigte. Immerhin war die hier bekundete Einsicht in die Bedeutung des Mythos für die Religionsgeschichte überhaupt und für die biblische insbesondere eine werthvolle und fruchtbare Errungenschaft.

So war der zwanzigjährige Jüngling beim Abgang von der Universität in der Theologie seiner Zeit um Jahrzehnte voraus, in der Philosophie aber auf dem vollen Höhepunkt der Entwicklung des Zeitgeists, wo er fähig war, selbst thätig in den weitem Gang einzugreifen. Doch um der vom Geist der Zeit jetzt gestellten Aufgabe ganz gewachsen zu sein, bedurfte seine bis jetzt noch einseitig theologisch-historische Vorbildung noch der Ergänzung nach der naturwissenschaftlichen Seite hin. Die Gelegenheit hiezu bot sich, als er zwei junge Baronen als Hofmeister nach Leipzig begleitete. Dieser zweite Universitätsaufenthalt ward nun zu fleißigem Studium der Mathematik, Physik, Chemie und Medicin benützt. Und dieß Studium war von tiefstem Einfluß auf seine innere Entwicklung. Nicht bloß reifte es in ihm den Entschluß, von der Theologie abzusehen und auf ein philosophisches Lehramt sein Augenmerk zu richten, sondern es gab auch seinem philosophischen Denken die entscheidende Wendung von der subjektiven zur objektiven Seite, vom Ich zur Natur hin. Erstmals kommt dieß zum Aus-

druck in den beiden aus jener Leipziger Zeit stammenden Schriften: „Ideen zur Philosophie der Natur“ und „Von der Weltseele.“ Und eben diese beiden Schriften, in welchen sein eigenster philosophischer Genius zum erstenmal die Flügel regte, sollten ihm auch den äußern Lebensweg weisen und ebnen. Sie lenkten Goethe's Interesse auf den jungen Naturphilosophen und veranlaßten damit seine Berufung als Professor nach Jena.

1798

Von Schelling's erstem Auftreten hier gibt uns der Bericht eines begeisterten Schülers von ihm, Steffens, eine interessante Beschreibung: „Schelling hatte ein jugendliches Aussehen, in der Art, wie er erschien, etwas sehr Bestimmtes, ja Troziges, breite Backenknochen, die Schläfe traten stark auseinander, die Stirn war hoch, das Gesicht energisch zusammengefaßt, die Nase etwas aufwärts geworfen, in den großen klaren Augen lag eine geistig gebietende Macht. Als er zu sprechen anfing, schien er nur wenige Augenblicke befangen. Der Gegenstand seiner Rede war Dasjenige, was damals seine ganze Seele erfüllte: er sprach von der Idee einer Naturphilosophie, von der Nothwendigkeit, die Natur aus ihrer Einheit zu fassen, von dem Licht, welches sie über alle Gegenstände werfen würde, wenn man sie aus dem Standpunkt der Einheit der Vernunft zu betrachten wagte. Er riß mich ganz hin.“ Schelling selber erzählte später (bei der Feier seines siebenzigsten Geburtstags) von diesem Anfang seiner öffentlichen Wirksamkeit: „Es war im Herbst 98, daß ich in Jena zuerst das Katheder bestieg, voll von dem Gedanken, daß der Weg von der Natur zum Geist ebensowohl möglich sein müsse als der umgekehrte, den Fichte einge-

2

schlagen hatte, vom Geist zur Natur; voll Vertrauen — sage ich — zu diesem Gedanken, aber noch wenig kundig der Klippen und Gefahren des öffentlichen, zumal des freien Vortrags; noch wußte ich nicht, daß die Hauptstärke desselben in der Kraft des Anhaltens besteht, damit jeder Gedanke Raum und Zeit finde, sich zu entwickeln, nicht Worte und Gedanken sich überstürzen.“ Aber alle solche Mängel der äußern Form wurden gewiß dadurch weit überwogen, daß Schelling „den wahren Vorzug der lebendigen Lehrart“ kannte und besaß, wie er selbst ihn später („Methode des akademischen Studiums,“ V, 234) so treffend schilderte: „daß der Lehrer nicht Resultate hinstellt, wie es der Schriftsteller pflegt, sondern daß er in allen höheren Scienzen wenigstens die Art, zu ihnen zu gelangen, selbst darstellt und in jedem Fall das Ganze der Wissenschaft vor den Augen des Lehrlings gleichsam erst entstehen läßt.“ So fehlte es ihm denn auch nicht an immer steigendem Beifall; von vierzig Zuhörern im ersten Semester wuchs deren Zahl bis zu zweihundert im letzten. Aber dem mündlichen Wort ging stets auch die literarische Arbeit zur Seite; theils gleichzeitig mit den Vorlesungen und zum Behuf derselben, theils als Frucht aus ihnen erwachsend erschienen rasch nach einander der „Erste Entwurf eines Systems der Naturphilosophie,“ die „Einleitung zum Entwurf,“ die „Allgemeine Deduktion des dynamischen Processes“ und als umfassendstes und reifstes Werk: das „System des transcendentalen Idealismus.“

Um eine Analyse aller dieser Werke kann es sich ja natürlich hier nicht handeln; erlauben Sie mir aber wenigstens

die leitenden Grundgedanken derselben in Kürze anzudeuten.

Fichte hatte die Natur als inneres Phänomen des Bewußtseinsprozesses deducirt, den das Ich auf seinem Wege zum reflektirten Selbstbewußtsein zu durchlaufen habe. Schelling nun macht einerseits damit Ernst, daß die Natur dem wirklichen, nämlich selbstbewußten Ich vorausgehe, und vindicirt ihr folgerichtig eine eigene selbständige Realität; andererseits aber hält er zugleich daran fest, daß das Wesen der Natur derselbe objektive Lebensprozeß sei, der als subjektiver Bewußtseinsprozeß das Wesen des Ich ausmache, daß sonach auch die Natur ganz ebenso, wie das Ich, absolute Thätigkeit, Produktivität, sichselbstschaffende Entwicklung sei. Wie also die Fichte'sche Wissenschaftslehre Selbstanschauung des Ich in seiner Thätigkeit, in seinem Bewußtseinsprozeß sein wollte, so soll nun auch ganz entsprechend die Naturphilosophie auf einer Anschauung der Natur in ihrem inneren Entwicklungsprozeß bestehen und eben dadurch von der bloßen Empirie sich unterscheiden, daß diese auf fertige Produkte reflektire, jene aber die werdende Produktion selber anschauet.

Steht aber Naturprozeß und Bewußtseinsprozeß in so intimer Verwandtschaft, daß sie eigentlich ein und dasselbe sind, nur das einmal von der objektiven, reellen, das anderemal von der subjektiven, ideellen Seite aus angesehen, so wird sich auch das Gesetz der Naturentwicklung aus dem der Bewußtseinsentwicklung erkennen lassen, schloß Schelling. Nun war das letztere nach Fichte ein steter Wechsel von Setzen und Entgegensetzen, unendlichem nach außen gehendem Streben und Hemmung, Rückbiegung dieses Strebens nach

innen zu; aus dem Antagonismus dieser entgegengesetzten Richtungen, in welche die eine Thätigkeit des Ich sich selbst zerlegt, hatte Fichte den ganzen Bewußtseinsprozeß und =inhalt deducirt. Soll nun also die objektive Natur das genaue Analogon dieser subjektiven, ihr System das wesentlich gleiche wie das unseres eigenen Geistes sein, so wird auch ihr Lebensprozeß in demselben Wechselspiel von polaren Kräften verlaufen müssen. Nun hatte ja aber auch schon Kant in seiner Metaphysik der Naturlehre die Materie aus dem Zusammenwirken der entgegengesetzten Kräfte der Attraktion und Repulsion erklärt. War das nicht eben dieselbe Duplicität, wie die von Strebung und Hemmung in Fichte's Ich? Wie nahe lag es also, die Kant'sche Philosophie der Physik mit der Fichte'schen Philosophie des Ich zu kombinieren, um mittelst desselben Prozesses, der hier die subjektive Vorstellungswelt ergeben hatte, nunmehr auch die reelle Welt durch die verschiedenen Stufen des Mechanismus der Kräfte, des Chemismus und Organismus hindurch sich entwickeln zu lassen! Daß nun freilich hiebei manches Willkürliche und Unrichtige mitunterlief, ist nicht zu leugnen und versteht sich im Grunde von selbst; denn einmal war es ein erster Versuch, dann standen auch dem kühnen Denker doch noch erst viel zu fragmentarische Kenntnisse von der Natur zu Gebot. Ja, wir können gleich hinzufügen, daß auch schon die Grundvoraussetzung einer unmittelbaren Uebertragbarkeit der Bewußtseinsfunktionen in uns auf das äußere Naturleben eine übereilte war, zumal ja auch unser eigener geistiger Lebensprozeß in theoretischen Bewußtseinsfunktionen nicht aufgeht. Aber man kann dieß Alles zu-

geben und wird dennoch der Schelling'schen Naturphilosophie die Bedeutung einer epochemachenden Leistung nicht absprechen können. Ist doch schon ihr Grundgedanke: daß „die Natur nur der sichtbare Geist und der Geist die unsichtbare Natur“ sei, der bestimmteste Ausdruck des monistischen Prinzips, das die ganze moderne Wissenschaft beherrscht! Dann die Ansicht von der Natur, wornach sie nirgends todt'es Sein und ebensowenig ein Außereinander von Kern und Schale sein soll, sondern durch und durch Leben, Prozeß, sichselbstschaffende Thätigkeit, innere Entwicklung, kurz: lebendiger Organismus; und die Forderung an die wahre Naturwissenschaft, daß sie nicht äußerlich empirisch bloß auf fertige Produkte reflektiren und diese in geistloser Stoffsammlung zusammenstellen solle, sondern die Natur in ihrem Produciren selbst belauschen und ihre Schöpfungsgeschichte in genetischer Rekonstruktion nachschaffen müsse: liegt das Alles nicht genau auf dem Wege, den die allermodernste Naturwissenschaft eingeschlagen hat? Und wenn nicht wirklich, trotz aller Irrthümer im Einzelnen, aufs Ganze gesehen, doch tiefer Sinn in dieser Naturphilosophie steckte, wie hätte denn ein Goethe sich so lebhaft von ihr angesprochen fühlen können? wie hätte denn ein A. v. Humboldt an Schelling schreiben können: „Ich halte die Revolution, welche Sie in den Naturwissenschaften veranlaßt, für eine der schönsten Epochen dieser raschen Zeiten“? ¹

Uebrigens wird uns der Sinn dieser Philosophie noch unmittelbarer, als aus den Formeln des Systems, aus einem Gedicht anschaulich, in welchem Schelling dem überschwänglichen subjektiven Mysticismus seiner Freunde seinen eigenen

¹ Aus Schelling's Leben in Briefen, II, S. 49.

Naturkultus in etwas verb=realistischer Art, aber in um so frischeren, genialisch=kräftvollen Zügen entgegenstellt.¹ Da heißt die Natur

„Ein offen Geheimniß, ein unsterblich Gedicht,
 Das zu allen Sinnen spricht,
 So daß ich kann nichts mehr glauben noch denken,
 Was sie mir nicht in die Brust thut senken,
 Noch als gewiß und recht bewahren,
 Was sie mir nicht thut offenbaren.
 Durch Form und Bild sie zu uns spricht,
 Und verhehlet selbst das Innere nicht,
 Daß wir aus den bleibenden Chiffren
 Mögen auch das Geheime entziffern,
 Und hinwiederum nichts mögen begreifen,
 Was sie uns nicht gibt mit Händen zu greifen.
 Drum ist eine Religion die rechte,
 Müßt' sie in Stein und Moosgeflechte,
 In Blumen und Metallen und allen Dingen,
 So zu Luft und Licht sich dringen,
 In allen Höhen und Tiefen
 Sich offenbaren in Hieroglyphen . . .
 Müßt' auch nicht, wie mir vor der Welt sollt' grausen,
 Da ich sie kenne von Innen und Außen . . .
 Steckt zwar ein Niefengeist darinnen,
 Ist aber versteinert mit seinen Sinnen,
 Kann nicht aus dem engen Panzer heraus,
 Noch sprengen das eiserne Kerkerhaus,
 Obgleich er oft die Flügel regt,
 Sich gewaltig dehnt und bewegt,

¹ Aus Schelling's Leben in Briefen, I, 282—89.

In todten und lebend'gen Dingen
 Thut nach Bewußtsein mächtig ringen . . .
 In einen Zwergen eingeschlossen
 Von schöner Gestalt und starken Sprossen,
 Heißt in der Sprache: Menschenkind,
 Der Riesegeist sich selber find't.
 Vom langen Schlaf, vom eisernen Traum
 Erwacht, sich selber erkennet kaum,
 Ueber sich gar sehr verwundert ist,
 Mit großen Augen sich grüßt und mißt;
 Mächt' alsbald wieder mit allen Sinnen
 In die große Natur zerrinnen;
 Ist aber einmal losgerissen,
 Kann nicht wieder zurückfließen,
 Und steht zeitlebens eng und klein
 In der eignen großen Welt allein.
 Fürchtet wohl in bangen Träumen,
 Der Riese könnt' sich ermannen und bäumen
 Und wie der alte Gott Satorn
 Seine Kinder verschlingen im Zorn.
 Denkt nicht, daß er es selber ist,
 Seiner Abkunft ganz vergißt,
 Thut sich mit Gespenstern plagen,
 Könnt' also zu sich selber jagen:
 Ich bin der Gott, der sie im Busen hegt,
 Der Geist, der sich in Allem bewegt.
 Vom ersten Ringen dunkler Kräfte
 Bis zum Erguß der ersten Lebensäfte,
 Wo Kraft in Kraft und Stoff in Stoff verquillt,
 Die erste Blüth' die erste Knospe schwillt,
 Zum ersten Strahl vom neugebornen Licht,

Der durch die Nacht wie zweite Schöpfung bricht,
 Und aus den tausend Augen der Welt
 Den Himmel so Tag wie Nacht erhellt:
 Hinauf zu des Gedankens Jugendkraft,
 Wodurch Natur verjüngt sich wiederschafft,
 Ist eine Kraft, ein Pulsschlag nur, ein Leben,
 Ein Wechselspiel von Hemmen und von Streben!

Dies Gedicht ist uns nicht nur ein trefflicher Commentar zur Naturphilosophie, sondern leitet uns auch schon über dieselbe hinaus zu den weiteren Theilen von Schellings Speculation. Steckt in der Natur ein Riesengeist, der durch alle ihre Formen hindurch mächtig nach Bewußtsein ringt, bis er zulezt im Menschenkind sich selber findet, nun aber erst sich selber nicht gleich erkennt, sondern sich allmählig erst zur Klarheit über sich selber durchringen muß, bis er zulezt zu des Gedankens Jugendkraft sich erhebt, wodurch Natur verjüngt sich wiederschafft, d. h. in höherer Potenz, in idealem Erkennen und Bilden sich reproducirt: so liegt

darin in der That schon das Programm des ganzen Systems.

Es wird die Thätigkeit jenes Riesengeistes, d. h. der absoluten Intelligenz zu schildern sein, wie sie als Bewußtloses in der Natur wirkt und durch deren verschiedene Stufen hindurch nach Bewußtsein strebt; wie sie dann als Bewußtes im menschlichen Geist erscheint und durch die Geschichte der menschlichen Freiheit hindurch sich entwickelt; wie sie endlich aus der Isheit wieder zur Natur, aus der Freiheit zur Nothwendigkeit zurückkehrt, Bewußtsein und Bewußtlosigkeit verbindend in der genialen Production der Kunst. Und so gliedert sich denn nun auch wirk-

lich das „System des transcendentalen Idealismus,“ ausgehend vom Prinzip alles Wissens, der intellektuellen Selbstanschauung des Ich, in die drei Theile: theoretische oder Naturphilosophie, praktische oder Geschichtsphilosophie und Kunstphilosophie.

In der theoretischen Philosophie wird „die Geschichte des Selbstbewußtseins,“ d. h. der Weg der bewußtlosen Intelligenz bis zum Selbstbewußtsein als paralleler Werdeprozeß des subjektiven Bewußtseins und der objektiven Natur geschildert. Da wird zuerst die Materie deducirt aus der Duplicität der positiven und negativen, unbegrenzten und begrenzenden oder Expansiv- und Attraktivkraft und ihrer Synthesis in der Schwerkraft. Dann werden die drei Stufen des dynamischen Prozesses: Magnetismus, Elektrizität und Chemismus, weiterhin (als zweite Epoche) das Organische mit den drei Potenzen: Irritabilität, Sensibilität und Bildungstrieb in der Art deducirt, daß diese Naturprozesse je als Reflexe und Correlate von subjektiven Bewußtseinsmomenten (Empfindung, Anschauung, Reflexion) erscheinen oder „daß die Gesetze der Intelligenz zu Naturgesetzen materialisirt werden.“ Ueber das Organische erhebt sich (als dritte Epoche) die Abstraktion, welche mit den Bewußtseinsformen oder Kategorieen den Uebergang bildet zum selbstbewußten Ich.

Mit dem Auftreten des selbstbewußten Willens geht sodann die theoretische Philosophie in die praktische über, welche zum Gegenstand nicht etwa Moralsätze hat, sondern die Selbstentwicklung der Intelligenz. „als eine zweite Welt höherer Ordnung,“ nämlich als Welt der Freiheit in der

Geschichte. Aber so gewiß erst mit der Freiheit überhaupt Geschichte beginnt, so wenig besteht diese doch in einem bloß zufälligen Spiel schlechthin freier Einzelwesen. Zeigt doch schon die Erfahrung, daß der uneingeschränktsten Aeußerung der Freiheit ungeachtet oft ganz unwillkürlich und sogar wider den Willen des Handelnden etwas entsteht, was dieser durch sein Wollen nie hätte realisiren können, oder im Endresultat etwas gänzlich Anderes herauskommt, als was alle Mithandelnden gedacht und beabsichtigt hatten. Eben darin, daß alle scheinbare Willkür der Menschen in der Geschichte einer höheren Nothwendigkeit dienstbar sein muß, in dieser Vereinigung von Freiheit und Nothwendigkeit liegt nach Schelling das philosophische Problem der Geschichte. Seine Lösung findet er in einer höheren Einheit dieses Gegensatzes von Freiem und Nothwendigem, Bewußtem und Bewußtlosem, in einer „absoluten Identität,“ die als absolute Freiheit zugleich absolute Nothwendigkeit, also über den Gegensatz hinaus ist, in einem „ewig Unbewußten, was, gleichsam die ewige Sonne im Reiche der Geister, durch sein eigenes ungetrübtes Licht sich verbirgt, und, obgleich es nie Objekt wird, doch allen freien Handlungen seine Identität ausdrückt und zugleich Grund der Gesetzmäßigkeit in der Freiheit und der Freiheit in der Gesetzmäßigkeit ist.“ (Werke III, 600.) Objekt des Wissens kann diese höchste Einheit der Gegensätze nicht sein, wohl aber Objekt der sittlichen Voraussetzung oder des Glaubens, nämlich als „Vorsehung,“ welche die höhere Einheit über Fatalismus einerseits und Atheismus andererseits darstellt. Nach der Art, wie sich die Menschheit zu diesen verschiedenen Weltanschauungen

stellt, gliedern sich die Epochen der Geschichte in die des Schicksals, der Natur und der Vorsehung.

Aber obgleich „die Geschichte als Ganzes eine fortgehende, allmählig sich enthüllende Offenbarung des Absoluten“ ist, so ist diese doch eben immer nur eine werdende, nie eine vollendet seiende. „Gott ist nie, wenn Sein das ist, was in der objektiven Welt sich darstellt, aber er offenbart sich fortwährend. Der Mensch führt durch seine Geschichte einen fortgehenden Beweis vom Dasein Gottes, der aber nur durch die ganze Geschichte vollendet sein kann.“ Gibt es denn nun aber kein Gebiet, wo die in der Geschichte immer nur theils vorausgesetzte theils angestrebte Einheit von Nothwendigem und Freiem, Bewußtlosem und Bewußtem zur unmittelbaren Anschauung käme? Freilich, sogar ein doppeltes; die Einheit kommt zur Erscheinung theils als unmittelbare, vom Gegensatz noch nicht berührte: in der Natur, theils als vermittelte, den Gegensatz versöhnende: in der Kunst. „Im Naturprodukt ist noch beisammen, was sich im freien Handeln zum Behuf des Erscheinens getrennt hat. Jede Pflanze ist ganz, was sie sein soll, das Freie in ihr nothwendig und das Nothwendige frei. Der Mensch aber ist ein ewiges Bruchstück, denn entweder ist sein Handeln nothwendig und dann nicht frei oder frei und dann nicht nothwendig.“ Jene innere Zweckmäßigkeit der organischen Natur ist nach Schelling nur zu erklären aus der Produktion eines Prinzips, in welchem bewußte und bewußtlose Thätigkeit noch eins sind. Aber dieses Prinzip kommt nicht bloß im Naturprodukt mit seiner inneren Zweckmäßigkeit zur Erscheinung, sondern auch — und zwar in noch höherer, weil

innergeistiger Weise — in der Kunstanschauung, in der künstlerischen Produktion des „Genie.“ Diese geht aus vom Gefühl des Widerspruchs und endet im Gefühl der höheren Harmonie, der Versöhnung von Natur und Geist, von Nothwendigem und Freiem, von unbewusster und bewusster Thätigkeit, welche Versöhnung ebendaher (weil nicht selbst durch Freiheit gemacht) als „ein durch höhere Gunst geschenktes Glück erscheint.“ Und da dieses eine schlechthin nicht weiter erklärbare Erscheinung ist, „die, obgleich unbegreiflich vom Standpunkt der bloßen Reflexion, doch nicht ge= leugnet werden kann, so ist die Kunst die einzige und ewige Offenbarung, die es gibt, und das Wunder, das, wenn es auch nur einmal existirt hätte, uns von der absoluten Realität jenes Höchsten überzeugen müßte.“ Daher ist sie denn auch für die Wissenschaft das stets unerreichte Vorbild, denn die Darstellung des Unendlichen im Endlichen, welche diese immer erst sucht, ist in der Kunst als „Schönheit“ immer schon verwirklicht. Für die transcendente Philosophie aber ist die Kunst recht eigentlich der Thatbeweis, die Probe ihrer Richtigkeit, denn „die ästhetische Anschauung ist eben die objektiv gewordene intellektuelle.“ Daher ist denn nach Schelling endlich geradezu „die Kunst das einzige wahre und ewige Organon und Dokument der Philosophie.“ Sie ist dem Philosophen „das Höchste, weil sie ihm das Allerheiligste gleichsam öffnet, wo in ewiger und ursprünglicher Vereinigung gleichsam in einer Flamme brennt, was in der Natur und Geschichte gesondert ist und was im Leben und Handeln ebenso wie im Denken ewig sich fliehen muß.“ Und daraus zieht Schelling schließlich die (für ihn selber

ahnungsvolle) Folgerung, daß die Philosophie zur Poesie, aus welcher sie hervorgegangen, zuletzt wieder auf dem Wege der Mythologie zurückkehren werde.

Wir haben uns beim „System des transcendentalen Idealismus“ etwas länger verweilen müssen, weil dieses Werk den Höhepunkt der philosophischen Produktion Schelling's bezeichnet. Erschienen an der Schwelle unseres Jahrhunderts, ist es gewissermaßen ein Programm der philosophischen Strömungen desselben, die in jenem Werk noch unbestimmter, aber auch weniger einseitig als später vorgebildet sind. Ausgehend von der Selbstanschauung des Ich verräth es sich als Sprößling des subjektiven Idealismus der „Wissenschaftslehre“. Dann in dem Durchbruch zur Natur zeichnet es die realistische Wendung der modernen Philosophie vor; der Idealismus erweist sich in seiner absoluten Vollendung als unmittelbar eins mit dem absoluten Realismus;¹ er erhebt das Stoffliche der Naturphänomene in

¹ Vgl. Werke. III, 428: „Ein System, welches den Ursprung der Dinge in einer Thätigkeit des Geistes sucht, welche ideell und reell zugleich ist, müßte eben deswegen, weil es der vollkommenste Idealismus ist, zugleich der vollkommenste Realismus sein. Wenn nämlich der vollkommenste Realismus derjenige ist, welcher die Dinge an sich und unmittelbar erkennt, so ist er nur in einer Natur möglich, welche in den Dingen nur ihre eigene, durch eigene Thätigkeit eingeschränkte Realität erblickt. Denn eine solche Natur würde als die inwohnende Seele der Dinge sie wie ihren unmittelbaren Organismus durchdringen und, gleichwie der Meister am vollkommensten sein Werk erkennt, ihren inneren Mechanismus ursprünglich durchschauen.“ VI, 25: „Der erste Schritt zur höheren Wissenschaftlichkeit ist die Erkenntniß, daß das absolut-Ideale, ohne mit dem Realen integrirt zu werden, an sich selbst, auch absolut-real ist.“ S. 30: Darin besteht die ewige Form des schlechthin-Idealen,

— das Formelle und also Ideelle der Gesetze des Geschehens und erblickt so zuletzt unter allen Hüllen der Natur nur die verschiedenen Thätigkeitsformen des einen und selben wirksamen Prinzips, das im Ich als Intelligenz zur Erscheinung kommt — eine Theorie, die ganz unmittelbar an die jetzt

so rasch berühmt gewordene „Philosophie des Unbewußten“ erinnert, überhaupt aber von dem Weg, auf welchem sich Philosophen und tieferdenkende Physiker unserer Tage mehr und mehr zu begegnen scheinen, auf keinen Fall weit abliegt. In der Philosophie der Geschichte und der Kunst aber begegnen wir hier zum erstenmal den Ideen, die durch Hegel weiter ausgebildet und für die Wissenschaft so fruchtbar gemacht worden sind: die Geschichte eine fortgehende Selbstoffenbarung des Absoluten als der Einheit von Nothwendigkeit und Freiheit, also fortgehende Ueberwindung dieses Gegensatzes oder Herausbildung der wahren, absoluten Freiheit, welche die Nothwendigkeit nicht mehr außer sich hat als Fatum, sondern in sich als „Vorsehung“. In eben demselben Sinn hat später Hegel bekanntlich die Geschichte den Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit genannt. Auch die Form des geschichtlichen Entwicklungsprozesses schildert Schelling im Wesentlichen schon ganz wie Hegel: als dialektische Bewegung von Gegensätzen, die aus einer unmittelbaren Einheit sich heraussetzen, um sich in einer höheren, vermittelten wieder aufzuheben, aus dieser aber in höherer Form wieder hervorzubrechen u. s. f. Auch darin endlich stimmen Beide zusammen, daß die höchste Offenbarung des daß es „unmittelbar als solches, ohne also aus seiner Idealität herauszugehen, auch als ein Reales sei.“

Absoluten und Versöhnung des Geistes mit sich selbst nicht in der Geschichte des sittlichen Handelns liege, wo ja die Idee stets als unerreichtes Ideal vor uns her flieht, sondern in einer höheren Sphäre, wo das Unendliche als unmittelbare Gegenwart im Endlichen erscheine. Schelling nun aber findet diese höhere Sphäre zunächst nur in der Kunst, die alles Andere absorbiert, Hegel unterscheidet dagegen noch innerhalb der Sphäre des absoluten Geistes Kunst, Religion und Philosophie. Die Religion hier unterzubringen, lag auch bei Schelling's eigenen Prämissen so sehr nahe, daß wir ihn bald darauf auch diese Lücke ausfüllen sehen. Aber das Verhältniß der Poesie zur Philosophie blieb von nun an bei Schelling der dunkle Punkt, der für seine spätere Entwicklung verhängnißvoll wurde. Die Unmittelbarkeit, mit welcher die geniale Phantasie des Dichters sich über die Gegensätze der Reflexion hinaus-schwingt, und zur Höhe der versöhnenden Idee sich anschauend erhebt, hatte für Schelling's ästhetisch angelegte Natur etwas so überwältigend Bezauberndes, daß er darüber die specifische Verschiedenheit des wissenschaftlichen Erkennens theils ganz übersah, theils doch wenigstens in ihrer Eigenberechtigung und nothwendigen ergänzenden Bedeutung neben der künstlerischen Intuition nicht genügend würdigte. Eben das, was seine Stärke war, die Verwandtschaft seines Genius mit dem des Dichters, die Fülle und plastische Gestaltungskraft seiner Einbildungskraft, das also, was ihn so vorzüglich zum Entdecker und Propheten der Prinzipien einer neuen Weltanschauung befähigte, eben das ward nun auch wieder seine Schwäche, da es sich um die systematische Ausführung und

Begründung im Einzelnen handelte. Die Neigung, poetische Bilder und Aperçus in wissenschaftliche Untersuchung einzumengen und Dichtung an die Stelle des realen Wissens zu setzen, lag ohnedieß seiner ganzen Zeit und zumal dem Freundeskreis der Romantiker gar zu nahe, als daß er sie bei seiner individuellen Art hätte vermeiden können; nun er aber die Kunst als „einzig wahres und ewiges Organ der Philosophie“ und die Bestimmung der Letztern, in Poesie zurückzufließen, deducirt hatte, so konnte ja nunmehr seine natürliche Neigung auch vor dem Richterstuhl der Wissenschaft als legitimirt erscheinen; was Wunder, wenn ihm jetzt die Grenzscheide zwischen Philosophie und Dichtung mehr und mehr sich zu verwischen begann!

In gewisser Hinsicht kann man dieß schon bei seinen nächsten Schriften noch aus der Jenaer Periode beobachten: „Darstellung meines Systems“ und „Bruno oder über das göttliche und natürliche Prinzip der Dinge,“ welche beide, wie sie in der äußern Form auf Spinoza und Jordano Bruno zurückkehren, so auch in Methode und Haltung mehr den Geist des Dogmatismus als des Kriticismus bekunden. Zwar hatte Schelling schon in der vorhin besprochenen Schrift das, was der Duplicität des Bewußtseins als einheitlicher Grund voranzusetzen sei und was sich in der Geschichte als Vorsehung, in der Kunst als Genie offenbare, nicht mehr (mit Fichte) als „Ich“, sondern als „absolute Identität“ oder auch als „das Absolute“ schlechthin bezeichnet. Insofern konnte er mit gewissem Recht sagen, daß seine jetzige Darstellung nichts Neues sei; aber doch nur in gewisser Hinsicht. Andererseits war es doch

immerhin eine wichtige Neuerung, daß jetzt jene absolute Identität als Prinzip der Welterkenntniß an die Spitze gestellt wurde, um die Wirklichkeit von ihr abzuleiten, während vorher umgekehrt sie selbst aus der Wirklichkeit abgeleitet worden war als deren letzte und oberste Voraussetzung, in welcher das Begreifen der Natur und der Geschichte seinen vollendenden Abschluß finde. Von diesem abschließenden Grenzbegriff war im transscendentalen Idealismus noch ausdrücklich gesagt worden, daß er „als Bedingung alles Bewußtseins nie selbst zum Bewußtsein gelangen könne,“ daß er „als das schlechthin Einfache nie Objekt des Wissens, sondern nur des Voraussetzens im Handeln d. h. des Glaubens“ — und der ästhetischen Anschauung im Kunstwerk — sein könne. Jetzt aber wird nun der Schlußstein des Systems zum Fundament, der abstrakteste Begriff zur Quelle aller realen Erkenntniß der Welt gemacht und selbst für „die einzig unbedingte Erkenntniß, die alles Bedingte in sich schließt,“ erklärt. Dieselbe unmittelbare Gegenwart und objektive Anschaulichkeit also, welche vorher das Unbedingte nur im religiösen Glauben und ästhetischen Schauen hatte, sollte es jetzt auch für den wissenschaftlichen Begriff erhalten: so ward denn wirklich die Kunst zum „Organ der Philosophie,“ und damit ist diese letztere auf dem besten Weg, „zur Poesie zurückzukehren mittelst der Mythologie.“ Nur natürlich, daß uns jetzt auch im Einzelnen das Walten der genialen Einbildungskraft ebenso sehr in geistvollen Aperçus als in lustigen Dichtungen und Bildern begegnet, auf welche des Nähern einzugehen sich nicht verlohnt!

Es begreift sich, daß diese Wendung der Schelling'schen Spekulation gerade für die Naturphilosophie am ungünstigsten war. So bedeutsam auch, wie wir gesehen, die prinzipiellen Impulse gewesen sind, die diese seinem universellen Blick und seinem genialen Tiefsinn zu verdanken hat, so wenig hat sie im Einzelnen des Wissens fernerhin von ihm Förderung erfahren. Viel näher lag es dagegen jetzt für Schelling, da seine Spekulation der Form nach sich immer mehr dem Zug zur ästhetischen und religiösen Anschauung hingab, auch zum Inhalt derselben bestimmter als früher Kunst und Religion zu machen. Ersteres geschah in Vorlesungen über Aesthetik, die er noch in Jena begann, in Würzburg später wiederholte, die aber erst unter den nachgelassenen Werken an die Öffentlichkeit traten. Mit Religionsphilosophie beschäftigte sich Schelling zum erstenmal eingehender in den „Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums,“ welche als die letzte Frucht seiner Jena'schen Periode 1803 im Druck erschienen. Originell ist hier (achte Vorlesung) gleich der hohe geschichtsphilosophische Standpunkt, von dem aus das Christenthum als ein wesentliches Entwicklungsmoment des Weltgeistes begriffen wird. In der klassischen Welt — so skizzirt hier Schelling seine Geschichtsphilosophie — war der Geist noch in Einheit mit der Natur, der Widerstreit des Unendlichen und Endlichen ruhte noch im gemeinsamen Keim des Endlichen verschlossen. Darauf beginnt die neue Welt zunächst mit einem „allgemeinen Sündenfall,“ einem Abbrechen des Menschen von der Natur; die Hingabe an diese erscheint nun als Sünde, als Schuld; das goldene Zeitalter der

Naivität, der Unschuld ist mit dem Bewußtwerden des Geistes über seinen Unterschied von der Natur aufgehoben und an die Stelle der schönen Einheit des naiven Zeitalters tritt nun zunächst das peinliche Bewußtsein des Zwiespalts, des Dualismus, der Reflexion. Aber das Bewußtsein des Zwiespalts ist selbst nur das nothwendige Mittel zur höheren Einheit; die mit ihrem Gesetz entzweite Freiheit fordert „die Versöhnung als freiwillige Unterwerfung, in der die Freiheit besiegt und siegend zugleich aus dem Kampf hervorgeht.“ Und so erhebt sich denn über der Epoche der Natur oder der unmittelbaren Einheit und über der Epoche des Abfalls oder der Entzweiung zwischen Freiheit und Schicksal endlich als dritte höhere Epoche die der wiederhergestellten Einheit oder der bewußten Versöhnung, die sich in der Idee der Vorsehung ausdrückt. Das Christenthum ist es, welches in der Geschichte diese Periode der Vorsehung einleitet, welches also wesentlich nichts anderes ist als Aufhebung des Zwiespalts zwischen Freiheit und Gesetz, zwischen Geist und Natur, in dem Glauben an den Monismus der sittlichen Weltordnung (denn das ist hier unter „Vorsehung“ verstanden). Daher ist nach Schelling die erste Idee des Christenthums der Mensch gewordene Gott, Christus als Gipfel und Ende der alten Götterwelt und Anfang der neuen Zeit, deren herrschendes Prinzip das Unendliche im Endlichen ist; der vollendete Ausdruck für die christliche Weltansicht ist die Dreieinigkeitsidee in dem Sinn, daß „der ewige aus dem Wesen des Vaters aller Dinge geborene Sohn das Endliche selbst ist, wie es in der ewigen Anschauung Gottes ist und welches als ein Leidender und den Verhängnissen der Zeit

unterworfenen Gott erscheint, der in dem Gipfel seiner Erscheinung, in Christo, die Welt der Endlichkeit schließt und die der Unendlichkeit oder der Herrschaft des Geistes eröffnet.“ So sind überhaupt nach Schelling die kirchlichen Dogmen wie Riten nichts anderes als „symbolisirte Ideen“, welche die Einheit des Unendlichen und Endlichen in Wort und Handlung zum Ausdruck bringen. Jede Idee aber ist an sich schon eine „Offenbarung“ des Absoluten und ihr Ursprung ein „Wunder“, sofern sie in der Zeit entsteht, ohne ein Verhältniß zur Zeit zu haben. Die Kirche selbst aber ist das lebendige Kunstwerk, in welchem das Unendliche in geschichtlich begrenzter und doch idealer Erscheinung als unmittelbare Gegenwart symbolisch angeschaut wird, nämlich in der Einheit Aller im Geist bei aller äußern Getrenntheit der Einzelnen.

Aber diese spekulative Betrachtung des Christenthums soll nun doch auch die natürlich-geschichtliche Ansicht keineswegs ausschließen, sondern kann diese an ihrem Ort ganz gelten lassen. Schelling gibt den Naturalisten mit ihrer Bestreitung des wörtlichen Sinns der Dogmen ganz Recht; auch ihm verliert die Menschwerdung Gottes, wenn empirisch als einzelnes Ereigniß in der Zeit angesehen, allen Sinn, da ja „Gott ewig außer aller Zeit ist.“ Vielmehr ist die Menschwerdung Gottes „eine Menschwerdung von Ewigkeit“, die zwar in Christus ihren Gipfel und damit auch wieder Anfang ihrer vollen Realisirung hat, aber darum ist doch „Christus als Einzelner eine völlig begreifliche Person“; die Entstehung des Christenthums ist aus dem historisch nothwendigen Zusammentreffen von orientalischem und occiden-

talischem Geist zu erklären, sowie auch seine rasche Verbreitung sich daraus völlig begreifen läßt, daß es einem allgemeinen Zuge jener Epoche, der Ueberfättigung der Welt am Aeußern und der Hinwendung zum Innern und Idealen, entsprach und Befriedigung gewährte. Daher ist auch der Gegensatz des positiv Christlichen und des Vor- oder Außerchristlichen durchaus kein absoluter, was übrigens gerade ein weiterer Beweis für die Nothwendigkeit seiner Idee ist. Insbesondere gegenüber dem supranaturalistischen Hängen an der Schriftautorität als unfehlbarer Norm in Glaubensfragen stellt sich Schelling sehr entschieden auf die Seite der Kritik. „Die ersten Bücher der Geschichte und Lehre des Christenthums sind selbst nur eine besondere, noch dazu unvollkommene Erscheinung desselben“, in welcher die Idee nicht (adäquat) zu suchen sei; nach dem Maß, in welchem sie jene ausdrücken und ihr angemessen sind, ist ihr Werth erst zu bestimmen; sie sollen also nach Schelling nicht bloß formal, sondern sogar material der Kritik nach der Norm der Idee wahrer Religion unterliegen. Um so mehr dieß, als sie ja selbst auch nicht eine strenge Einheit, sondern eine Mannigfaltigkeit und Entwicklung der Anschauungen enthalten: „Schon im Geiste des Paulus ist das Christenthum etwas anderes geworden, als es in dem des ersten Stifters war.“ Um das Christenthum also ganz nach seinem allseitigen Wesen zu verstehen, darf man nicht bei irgend einer einzelnen, immer nur willkürlich angenommenen Zeit, etwa beim Urchristenthum, stehen bleiben, sondern „muß seine ganze Geschichte und die Welt, die es geschaffen, vor Augen haben“ — eine Mahnung Schelling's, die man eben

auch in unseren Tagen sowohl den orthodoxen Kirchenwächtern als den radikalen Kirchenstürmern recht dringend ans Herz legen möchte! Schelling läßt sich übrigens, durch die specifisch protestantische Unart der Schriftvergötterung gereizt, sogar zu der schroffen Aeußerung hinreißen: man könne sich des Gedankens nicht erwehren, weld' ein Hinderniß der Vollendung der christlichen Religion gerade die sogen. biblischen Bücher gewesen seien, „die an echt religiösem Gehalt keine Vergleichung mit so vielen anderen der früheren und späteren Zeit, vornehmlich den indischen, auch nur von ferne aushalten.“ Er ist daher geneigt, das katholische Bibelverbot der protestantischen Bibelverehrung gegenüber in Schutz zu nehmen, da eben nur diese Urkunden, deren die Geschichtsforschung, aber nicht der Glaube bedürfe, „beständig von Neuem das empirische Christenthum an die Stelle der Idee gesetzt haben“, welche unabhängig von ihnen bestehen könne.

Endlich gibt Schelling ebendort (9. Vorl.) noch eine geistvolle Charakteristik der Hauptrichtungen der damaligen Theologie. Er geht aus von der allgemeinen Bemerkung: „Der Geist der neuen Zeit geht mit sichtbarer Consequenz auf Vernichtung aller bloß endlichen Formen und es ist Religion, ihn auch hierin zu erkennen!“ Eingeleitet wurde diese negative Arbeit des modernen Zeitgeists durch die empirische Behandlung und Begründung des Christenthums seitens der Supranaturalisten, welche die Göttlichkeit desselben auf die Inspiration seiner Schriften und auf äußere Wunderbeweise stützen wollten. Aber „da das Göttliche seiner Natur nach empirisch weder erkennbar noch demon-

strabel ist, so hatten hiemit die Naturalisten gewonnen Spiel.“ Ebenso unvernünftig freilich handelt auf der andern Seite die Rationalisten, deren ganzes Bemühen darauf geht, möglichst viele Wunder aus den biblischen Schriften hinwegzuschaffen, als ob nicht ein einzig übrig gebliebenes soviel von tausenden beweisen würde — wenn nämlich diese Beweisart überhaupt einen Sinn hätte! Statt dieser künstlichen Wegdeutung der Wunder als psychologischer Täuschungen (in der Art von Paulus, dem bekannten rationalistischen Exegeten) sollte man vielmehr sie verstehen „als jüdische Fabeln, erfunden nach der Anleitung messianischer Weissagungen des Alten Testaments.“ Dieß ist genau die später von Strauß adoptirte mythische Wunderdeutung, als deren Erfinder also Strauß von seinen heutigen Bewunderern mit Unrecht gerühmt wird! Eine Verwässerung und Verflachung des Christenthums erkennt aber Schelling mit Recht auch in seiner Behandlung durch die Aufklärungsphilosophie, welche es auf die flachen Begriffe des behaglichsten gemeinen Verstandes und der modernen Nützlichkeits- oder Sentimentalitätsmoral reduciren wolle; die Moral, meint er dagegen, sei nichts Auszeichnendes des Christenthums, um einiger Sittensprüche willen, wie dem von der Liebe des Nächsten u. s. w. würde es nicht in der Welt und Geschichte existirt haben — eine etwas schroff ausgedrückte Behauptung, an der aber soviel unzweifelhaft richtig ist, daß das Christenthum nicht, wie die Popularphilosophie aller Zeit meint, in Sittenvorschriften aufgeht. Endlich findet Schelling aber auch in der Kant'schen Theologie noch nicht den wahren spekulativen Begriff des Christenthums, sondern bloß eine

moralische Umdeutung desselben, womit der empirische Standpunkt im Grunde noch nicht verlassen sei. Kant habe den Dogmatismus, d. h. den empirischen Gesichtspunkt des Verstandes weder in der Philosophie noch in der Theologie an der Wurzel angegriffen, da er nichts Positives an ihre Stelle zu setzen wußte. Seine sogenannte reine, d. h. aber abstrakte Vernunftreligion gehöre selber noch dem dualistischen Standpunkt der Reflexion an, während die wahre Vernunftreligion nur darin bestehen könne, das Unendliche im Endlichen oder Gott in der Geschichte anzuschauen. Und so kommt denn Schelling nach dieser kritischen Rundschau zuletzt auf das Endergebniß zurück, von dem er in diesen Vorlesungen ausgegangen war: Das Wesentliche im Studium der Theologie liege weder in der bloß empirischen, beziehungsweise äußerlich-historischen, noch auch in der abstrakt rationalen, beziehungsweise unhistorischen Behandlung, sondern in der „Verbindung der spekulativen und historischen Konstruktion des Christenthums.“ Er findet diese um so nöthiger in der Jetztzeit, da der Geist der neueren Welt in der Schonungslosigkeit, womit er auch die schönsten aber endlichen Formen nach Zurückziehung ihres Lebensprinzips in sich zerfallen ließ, hinlänglich seine Absicht offenbare, das Unendliche in ewig neuen Formen zu gebären; so habe er auch klar bezeugt, daß er das Christenthum nicht als einzelne empirische Erscheinung, sondern als die ewige Idee selbst wolle. Und nach diesem seinem ewigen, von den Schranken der Vergangenheit befreiten Wesen lasse sich noch immer und gerade jetzt recht deutlich das Christenthum in Poesie und Philosophie erkennen. „Jene fordert die Re-

ligion als die oberste, ja einzige Möglichkeit auch der poetischen Versöhnung, diese hat mit dem wahrhaft spekulativen Standpunkt auch den der Religion wieder errungen, den Empirismus und ihm gleichen Naturalismus nicht bloß partiell, sondern allgemein aufgehoben und die Wiedergeburt des esoterischen Christenthums wie die Verkündigung des absoluten Evangeliums in sich vorbereitet.“

Erscheinen diese letzten Worte auch vielleicht — angefaßt des heut zu Tage neu zur Herrschaft gekommenen Empirismus und Naturalismus — als zu kühn und verfrüht, so ist doch diese ganze, so großartige und so tief sinnige Idee der Religionswissenschaft ein wahrhaft prophetisches, zukunftsreiches und siegesgewisses Ideal; ein Ideal, an dessen Ausführung die ernste Wissenschaft seither unermüdet arbeitet, unbeirrt durch die Mißgunst einer Zeit, in welcher der plumpe Hierarchismus und der leichtfertige dilettantische Radikalismus sich verschworen zu haben scheinen, die gewissenhaften Arbeiter an diesem schwierigsten und zugleich wichtigsten Problem der Zeit in der öffentlichen Meinung zu diskreditiren. Was ist aber jenes Ideal? Es heißt mit einem Wort: „Verbindung der spekulativen und historischen Konstruktion des Christenthums“; es ist dasselbe Ineinanderschauen des Idealen und Realen, welches überhaupt den Grundcharakter dieser Philosophie bildet, angewandt auf das besondere Gebiet der Religionswissenschaft. Wie der Naturphilosoph überall das Stoffliche zufälliger Phänomene in das Ideelle ewiger Gesetze aufzuheben sucht, ebendamit aber das Ganze der Erscheinungswelt nicht nur nicht negirt, sondern gerade vielmehr in seiner wesentlichen

Nothwendigkeit, in seiner absoluten, Besonderes und Allgemeines zumal umfassenden Realität begreift: ebenso soll nach Schellings Ansicht der spekulative Theolog die ewige absolute Idee der Religion im geschichtlichen Christenthum realisirt sehen; er soll also allerdings höchste göttliche Wahrheit in der Geschichte des Christenthums finden, aber eben nur im Ganzen seiner Geschichte, nicht in irgend einem empirischen Phänomen derselben für sich besonders; vielmehr das Einzelne in diesem göttlichen Drama soll er dann alles rein menschlich-geschichtlich betrachten und für einen stets nur relativen Ausdruck des Absoluten halten. So verbindet sich auch hier der absolute Idealismus des Prinzips mit dem absoluten Realismus der Erscheinungen, die Unbedingtheit des christlichen Prinzips mit der vollen Menschlichkeit und natürlichen Bedingtheit aller seiner geschichtlichen Erscheinungen: der Personen, der Lehren, der Urkunden, der Symbole, der Kirchen. Es kann in der That nicht genug unsere Bewunderung erregen, zu sehen, wie dieser Philosoph gleich bei seinem ersten Wurf in Religionsphilosophie so exakt ins Centrum der ganzen Aufgabe traf, wie dieß weder ein Schleiermacher noch ein Hegel, noch auch — er selber in spätern Arbeiten gethan hat. Schleiermacher betonte am Christenthum die Geschichtlichkeit, die Seite der individuellen, zeitlich und örtlich bestimmten Erscheinung so überwiegend, daß darüber die Unendlichkeit, Allgemeinheit und ewige Nothwendigkeit seiner Idee ins Gedränge kommt. Hegel umgekehrt konstruirt so ausschließlich die letzte, daß darüber die geschichtliche Realität des Christenthums theils zum bloßen Symbol verflüchtigt,

theils wenigstens nach ihrem Verhältniß zur Idee in unbestimmter Schwebung gelassen wird. Schelling dagegen in dieser seiner älteren Religionsphilosophie stellt zwischen beiden Polen (dem ebjonitischen und doketischen) die wahre Mitte, den Indifferenzpunkt gleichsam dar, in welchem jene Gegensätze gebunden sind, in welchem sie ihre noch unentwickelte Einheit haben, welche Einheit aber dann in der Entwicklung nach den beiden Seiten auseinandergeht. Schelling erkennt einerseits mit Hegel die Menschwerdung Gottes, die Erscheinung des Unendlichen im Endlichen, die Versöhnung von Freiheit und Nothwendigkeit als einen ewigen, im Wesen des Geistes überhaupt begründeten Prozeß, als das ewige göttliche Grundthema aller menschlichen Geschichte. Aber er verliert über dieser absoluten, idealen Betrachtungsweise den festen Boden der realen Geschichte nicht unter den Füßen: er erkennt hinwiederum mit Schleiermacher in dem Menschen Christus den zeitlichen Gipfel und damit wieder Anfang jenes Prozesses, das Haupt einer neuen Entwicklungsreihe, von welchem das Offenbarwerden Gottes im und für den Menschen seinen Anfang genommen, weil Niemand vorher so, wie er, das Unendliche geoffenbart habe. Mit vollem Recht kann daher Schelling von seinem spekulativen Standpunkt aus auf den ärmlichen Hader der Supranaturalisten und Naturalisten als einen tief unter ihm in wesenlosem Scheine liegenden Gegensatz herabblicken: weder sucht er mit den Erstern das Göttliche in einzelnen empirischen Erscheinungen übernatürlicher Art, noch auch leugnet er mit den Letztern um deswillen, weil ja alles Einzelne freilich ein Natürliches ist, das Dasein eines Göttlichen über-

haupt. Er findet die Auflösung dieser halben und unklaren Gegensätze in der alten Synthesis: *Πάντα θεῖα καὶ ἀνθρώπινα πάντα!* Aber ist denn diese Lösung nicht etwas höchst einfaches? Gewiß — wie das Ei des Columbus, aber um sie zu finden, muß man eben doch Columbus sein! — Freilich auch ein Genius wie Schelling ist nicht sicher davor, daß sich ihm nicht der Wahrheit einfaches Licht unter der Hand wieder im Medium der Phantasie zu buntem Farbenspiel breche und des Gedankens klarer Blick mit neuen Schleiern umflore. Auch Schelling widerfuhr dies später in steigendem Grad; eine erste Spur aber seiner späteren mythologisirenden Wendung findet sich schon in dieser ältern, sonst noch so klaren Religionsphilosophie, in dem Zuge nämlich, daß er alle Religion wie Kultur als eine Gabe und Ueberlieferung höherer Wesen, als ein Erbstück aus einem vergangenen goldenen Zeitalter betrachtet wissen will; — eine Meinung, die meines Erachtens hier noch mehr nur als unklares Schillern eines wahren Gedankens in poetische Vorstellungsweise aufzufassen ist. Wie leicht freilich aus solchem spielenden Schillern Ernst und damit aus Religionsphilosophie wieder Mythologie werde, zeigt nichts so warnend, wie eben der spätere Verlauf von Schelling's Spekulation.

Doch ehe wir unsern Helden von seiner letzten Jenaer Arbeit aus (Vorl. über Methode des akad. Stud.) weiter begleiten zu seinen folgenden Wanderungen und Wandelungen, benutzen wir die längere Pause, die sein Dociren und Schriftstellern eben damals machte, zu einem Rückblick und Umblick. Nur vier Jahre war er in Jena gewesen, aber wie reich waren dieselben an geistiger Frucht für ihn und für

die Welt!. Von der Fichte'schen Ichtheorie war er ausge-
 gangen und hatte ihr zum Durchbruch verholfen in die
 objektive Welt: die innere Welt fand er wieder in der äußern,
 die Geschichte des Selbstbewußtseins in der Entwicklungs-
 geschichte der Natur. Dann kehrte er aus der Natur wieder
 zurück zum Menschen, aber nun nicht mehr zum einzelnen
 kleinen Ich, sondern zur Menschheit der Geschichte als zu
 einer zweiten Welt höherer Ordnung; hatte er in der Natur
 die Intelligenz als bewußtlose in Form der Nothwendigkeit
 schaffen sehen, so verfolgt er in der Geschichte ihr Walten
 in der Form der Bewußtheit, der Freiheit. Endlich findet
 er die höhere Einheit von Bewußtem und Bewußtlosem,
 Freiem und Nothwendigem in der poetischen Einbildungs-
 kraft des Genies und in dem gottverföhlnten Gemüth des
 Frommen. Indem er hiemit wieder zum Gegenstand seiner
 ersten Arbeiten, die sich ja ebenfalls um Religion und Poesie
 und ihr Verhältniß zu einander im Mythos gedreht hatten,
 zurückgekehrt war, so hatte sich hiemit der Kreislauf seines
 Philosophirens in dem ersten und originellsten Stadium seiner
 Geistesentwicklung geschlossen. Eine ganz neue Weltan-
 schauung hatte der junge Mann vor den Augen des staunen-
 den Zeitalters entrollt, nach allen Seiten hin reformatorische
 Impulse gegeben, alle Gebiete der Wissenschaft mit originellen
 Ideen befruchtet, alle Tiefen des Natur- und Geschichtslebens
 mit des Gedankens Blik neu durchleuchtet. Aber wie viel
 von diesen erstaunlichen Erfolgen wir auch der angeborenen
 Schöpferkraft und ursprünglichen Sehergabe des Genies
 zuschreiben mögen, vergessen dürfen wir doch auch nicht,
 was die Gunst der Verhältnisse, was der Geist der Zeit,

was die Anregung der Mittwelt dazu gethan hat. Es ist gewiß, daß kein Ort der weiten Welt für die Entwicklung des Schelling'schen Geistes so günstig hätte sein können, wie unser Jena; — Jena, die Metropole der damaligen geistigen Welt, wo die bedeutenderen Geister aus Nah und Fern sich wie zu einem Stelldichein zusammen zu finden pflegten, wo ein Fichte die neue Philosophie verkündigte, wo das verbündete Dichterpaa Schiller und Goethe die klassische Epoche unserer Literatur schuf, wo die Frucht aus der Vermählung moderner und antiker Classicität, die Romantik ihre Wiege fand. An allen diesen Strömungen nahm Schellings empfänglicher Sinn regsten Antheil, von allen nahm er Eindrücke in sich auf, die aber in seinem originellen Geist nicht passive Eindrücke blieben, sondern zu Anregungen eigener Thätigkeit, zu Mitteln innerer Entwicklung wurden.

In sehr nahem Verkehr stand Schelling mit Goethe, der sich zu seiner Philosophie und Persönlichkeit gleich sehr hingezogen fühlte. Und wir begreifen dieß; der Philosoph des Real-Idealismus, der von der Identität des Prinzips in Natur und Geschichte ausgieng, mußte ja wohl etwas Sympathisches haben für den Dichter des „Wilhelm Meister“ und der „Wahlverwandschaften“, dem sich die Natur ebenso als Spiegelbild und Echo der Menschenseele darstellte, wie des Menschen Seelenleben wiederum als eine höhere Naturentwicklung von gleicher Gesetzmäßigkeit, wie der Naturkräfte Hassen und Lieben.

Mit Schiller stand Schelling zwar nicht in intimen, aber in freundschaftlichen Beziehungen; und gewiß hat er auch von ihm mehr Einwirkungen erfahren, als er selber

anerkennt. Mir scheint es wenigstens höchst wahrscheinlich, daß Schelling's Geschichtsphilosophie in mehr als bloß zufälliger Verwandtschaft stehe mit jenen bekannten Schiller'schen Ideen über die Entwicklung der Menschheit, wie sie von friedlicher Einheit mit der Natur ausgegangen, dann in der Cultur von der Natur abgefallen sei, und die Versöhnung der Cultur mit der Natur zum stets gesuchten, doch nie völlig erreichten Endziel habe, indeß die Kluft zwischen Leben und Ideal durch die Kunst überbrückt werde.

Näher noch und durch mehrfache Bande geknüpft war das Verhältniß zwischen Schelling und dem vielseitigen Kreise der Romantiker, in welchem die Philosophie durch Fichte, Fr. Schlegel und Schleiermacher, die Poesie durch die Gebrüder Schlegel und Tieck, die Religion durch Hardenberg und Schleiermacher, die Naturwissenschaft durch Hardenberg und Steffens vertreten war.

An Steffens hatte Schelling einen begeisterten Schüler und Freund, der von ihm begierig Ideen einsog und ihm dafür mit genaueren naturwissenschaftlichen, besonders mineralogischen und geologischen Kenntnissen nützlich wurde. — Schelling, der Philosoph, Steffens, der Naturforscher, Schiller, der Dichter der Freiheit, und Goethe, der Dichter der schönen Menschlichkeit — diese Vier zusammen feierten in Goethe's Haus die Neujahrnacht 1801 und begrüßten in gemeinsamem traulichem Gespräch den Anbruch des neunzehnten Jahrhunderts; ist's nicht, als hätte der Genius desselben an seiner Schwelle schon in diesen Vierern sich verkörpert? als hätte er im Symbol hier voraus andeuten wollen, daß Philosophie und Naturwissenschaft, das Drama

des Völkerlebens und die ewige universelle Humanität die Tendenzen seien, um welche sich das Jahrhundert drehen, die es zur freundlichen Harmonie verknüpfen wolle?

Von Hardenberg und Schleiermacher fühlte sich Schelling weniger angezogen; an Hardenberg (genannt Novalis) war ihm das willkürlich dilettantische Umherkosten an allen Wissensobjekten zuwider, und auch an Schleiermacher (den er übrigens nie persönlich kennen lernte) war ihm wenigstens anfangs die Gefühlsreligion zu subjektiv und widerstrebte seiner objektiven Weltanschauung; später hat er doch die nahe Verwandtschaft der Weltansicht von Schleiermacher's „Reden“ mit der seinigen lebhaft empfunden und sich sehr rühmend über deren Verfasser ausgesprochen.

Mit den Gebrüdern Schlegel verband ihn wohl mehr noch als das Interesse an deren poetischen Arbeiten (die übrigens auch Schelling in gleicher Befangenheit mit jenem ganzen Kreis der Romantiker auffallend überschätzt hat) der Kampf wider die gemeinsamen Gegner der Romantik und der idealistischen Philosophie, wider Leute wie Nikolai und Rozebue und die Herausgeber der Allgemeinen Literaturzeitung: Schüz und Hufeland, kurz wider alle diejenigen, welche der tieferen Philosophie und Poesie gegenüber die Fahne des sogenannten „gesunden Menschenverstandes“ erhoben, d. h. welche dem Tieffinn die Seichtigkeit, der Originalität des Genies die Platttheit der Vulgärphilosophie entgegensetzten, und welche freilich der Menge der Bildungsphilister stets um so mehr imponiren, je hohler ihre Aufklärungsphrasen sind, je unvernünftiger ihr Machen in Berühmtheit ist! Solches Philistervolk hat Schelling sein Leben

lang auf dem Hals gehabt; kein Wunder, wenn er je und je als Simson unter sie fuhr und sie mit unsanften Keulenschlägen traktirte, welche der Chorus der Gesellschaft natürlich mit obligatem Klatsch akkompagnirte. Solcherlei Widerwärtigkeiten waren es, welche zuletzt zusammen mit dem Verhältniß zu Caroline Schlegel seinen Weggang von Jena verursachten.

Caroline Schlegel, die geistvolle Gattin des Dichters Aug. W. Schlegel, hatte bei ihrem Auftreten in Jena schon eine bewegte Vergangenheit hinter sich. Aber die reiche Erfahrung, welche sie in des Lebens Höhen und Tiefen gemacht, hatte die angeborne Schärfe ihres Geistes nicht abgestumpft, sondern gestählt, und die Lebhaftigkeit ihrer Empfindung nicht gelähmt, sondern erweitert. In ihrem stolzen, wider die Schranken des Herkommens trotzig aufbäumenden Selbstgefühl eine echte Tochter der Sturm- und Drangperiode; an warmblütigem Lebensgefühl und leidenschaftlichem Drang nach Glück, Zerstreuung, Genuß eine Philine, und doch zugleich an Zartheit und Tiefe der Empfindung für alles echt und schön Menschliche eine Natalie; über das Alles aber an Leichtigkeit der Auffassung und Schärfe des Urtheils ein männlicher Geist: — so war diese wunderbare Frau in einziger Weise wie geschaffen zum bindenden Medium für die verschiedenen Strömungen der Romantik. Auch äußerlich war ihr Salon der gesellige Mittelpunkt für die Romantiker aller Farben; an ihrem Theetisch wurden jene Geistesfeuerwerkeien präparirt, die in die literarische Welt hinauszischend Entsetzen hier, Ergößen dort bereiteten. — Diese Frau ward denn auch für unsern Philosophen der stärkste

Magnet, der ihn an diese ihm sonst nicht eben durchaus konvenirende Gesellschaft fesselte. Sie hatte in ihm, als er den Andern noch bloß der rauhe Schwabe war, mit des Weibes ahnendem Scharfblick schon „echten Granit“ erkannt; sie hatte es gar bald weg, daß dieser Geist nicht wie der der Andern, der Schlegels zumal, in irrlichterirender Geistreichigkeit verpuffte, vielmehr einen Schatz von Ideen in sich barg, der nur richtig gehoben sein wollte. Und den Zauberschlüssel dazu hatte Niemand so, wie sie! Ihr kongenialer Geist verstand es, auf des jungen Philosophen eigenste und tiefste Ideen einzugehen, ihr gleichgestimmtes Gemüth theilte den Glauben an seine Ideale und mit der unendlichen Schwungkraft des liebenden Herzens beflügelte sie des jungen Mannes Streben, hob sie selbst seinen sinkenden Muth. Daß aus der Sympathie der Geister ein Bund der Herzen wurde und aus dem Bund der Herzen eine Verbindung fürs Leben werden wollte, ist natürlich und durch die allgemeine Denkart jener Zeit überdieß entschuldigt; war das Verhältniß anfangs ein inkorrektes, so hat es nachher durch die Scheidung der längst nur formell bestehenden Ehe mit Schlegel und die Verheirathung Carolinens mit Schelling seine Legitimation vor der Welt erhalten und ist zu einer Ehe von seltener Idealität geworden. Es ist rührend, zu sehen, wie die ältere Frau mit dem geliebten Gatten jung wird, wie kindlich sie sich freut, auf der Hochzeitsreise die Orte seiner Kindheit und Jugendzeit aufzusuchen, die Magistertracht zu sehen, wie er sie als Stiffler einst getragen, und „alle die alten Geschichten zu hören, die er so hübsch erzählt!“ Wie glücklich rühmt sie dann später von Würzburg aus der

Freundin: „daß von allen Fremden hier Niemand mehr Achtung und Liebe sich erworben hat, als unser herrlicher Freund.“ Sie nennt ihn einen Propheten, der ihr die Worte aus dem Munde Gottes mittheile. Und wie ein Triumphlied der Liebe lautet es, wenn sie in einem ihrer letzten Briefe im Contrast zu dem entarteten Friedr. Schlegel ihren Gatten also rühmt: „Wie fest, wie gegründet in sich, wie gut, kindlich, empfänglich und durchaus würdig ist dagegen der Freund geblieben, den ich Dir nicht zu nennen brauche.“ Von Anfang ihrer Bekanntschaft in Jena bis zu ihrem Tod (in Maulbronn, 7. September 1809) war sie ihm die Muse gewesen, die seinen Genius weckte, belebte, inspirirte; als sie geschieden, da verstummte bald auch sein Genius, da versiegte der Quell seines Schaffens.

Nach seinem Weggang von Jena fand Schelling eine neue bleibende Heimath in Bayern, zuerst als Professor an der neugegründeten Hochschule in Würzburg, dann, als diese unter den Wirren der Zeit ins Stocken gerieth, als Mitglied und Direktor der Akademien für Wissenschaft und bildende Künste in München, eine Stellung, die ihm in jeder Hinsicht zusagte, da sie ihn von den Konflikten des akademischen Wirkens erlöste, ihm eine stille Muße für seine Lieblingsarbeiten gewährte und ihn der Kunst, zu der ein so mächtiger Zug seiner Natur angeboren war, auch durch äußere Berufsstellung näher führte. Nur seine schwankende Gesundheit nöthigte ihn einigemal einen längeren Urlaub zu nehmen, den er einmal in Stuttgart verlebte, wo er

in befreundetem Kreise Privatvorlesungen hielt, ein andermal in Erlangen, wo er ab und zu gastweise akademische Vorlesungen vor Professoren und Studenten hielt. Diese Episoden abgerechnet, blieb München seine Heimath bis zum Jahr 1841, wo er die Metropole Süddeutschlands mit der Norddeutschlands vertauschte.

Als Generalsekretär der Akademie der bildenden Künste hielt Schelling 1807 am Namenstag des Königs die Festrede „über das Verhältniß der bildenden Künste zur Natur,“ — eine Rede, die nicht nur selber ein stilistisches Kunstwerk, sondern auch für die innige Beziehung zwischen der Natur- und der Kunstansicht unseres Philosophen so charakteristisch ist, daß ich mir nicht versagen kann, etwas näher auf sie einzugehen. Der bildende Künstler soll — sagt Schelling hier (Werke VII, 301 ff.) — dem im Innern der Dinge wirklichen Naturgeist naheifern. Er soll nicht sowohl die Natur idealisiren in dem Sinn, daß das Ideal zu jener im Gegensatz stünde, als vielmehr das in der Natur selber wahrhaft Seiende darstellen, das Wesen im Vergänglichen, den Begriff als das allein Lebendige in den Dingen in seinem reinsten Sein, in der Ewigkeit seines Lebens erscheinen lassen und nur eben das Unwesentliche, die Zeit, davon abstreifen. So aus dem Wesen selbst geflossen, ist dann die Form nicht eine Beschränkung desselben, wie es die von außen aufgedrungene freilich wäre, sondern ist in ihrer Bestimmtheit gerade Bejahung, Selbstbehauptung des Einzelnen gegenüber dem Ganzen vermöge einer ihm einwohnenden positiven Kraft. Wer also das Wesen ergriffen, darf auch die Härte und Strenge nicht fürchten, denn sie ist

die Bedingung des Lebens. Wie die Natur nicht mit der Milde beginnt, sondern vor Allem auf Bestimmtheit, ja auf Härte und Verschllossenheit hinwirkt, so soll auch der Künstler erst treu und wahr sein im Begrenzten, um im Ganzen vollendet und schön zu erscheinen. Nicht in der Formlosigkeit oder charakterlosen Unbestimmtheit, sondern in der Vollendung der Form liegt die Ueberwindung derselben als einer Schranke. Ohne Begrenzung könnte das Grenzenlose nicht erscheinen; wäre nicht Härte, so könnte die Milde nicht sein, und soll die Einheit fühlbar werden, so kann dieß nur durch Eigenheit, Absonderung und Widerstreit geschehen. Das ist der Gang der Natur und ist ebenso der Gang der Kunstgeschichte. „Im Beginn erscheint der schaffende Geist ganz verloren in die Form, unzugänglich, verschlossen und selbst im Großen noch herb. Je mehr es ihm aber gelingt, seine ganze Fülle in einem Geschöpf zu vereinigen, desto mehr läßt er allmählich von seiner Strenge nach; und wo er die Form völlig ausgebildet, so daß er in ihr befriedigt ruht und sich selbst faßt, erheitert er sich gleichsam und fängt an, in sanften Linien sich zu bewegen. Dieses ist der Zustand der schönsten Reife und Blüthe, wo das reine Gefäß vollendet dasteht, der Naturgeist frei wird von seinen Banden und seine Verwandtschaft mit der Seele empfindet. Wie durch eine linde Morgenröthe, die über der ganzen Gestalt aufsteigt, kündigt sich die kommende Seele an; noch ist sie nicht da, aber alles bereitet sich durch das leise Spiel zarter Bewegungen zu ihrem Empfang: die starren Umrisse schmelzen und mildern sich in sanfte; ein liebliches Wesen, das weder sinnlich noch geistig, sondern unsaflich ist, verbreitet

sich über die Gestalt und schmiegt sich allen Umrissen, jeder Schwingung der Gliedmaßen an. Dieses, wie gesagt, nicht greifliche und doch Allen empfindbare Wesen ist, was die Sprache der Griechen mit dem Namen der Charis, die unsrerige als Anmuth bezeichnet.“ Mit der Anmuth als der „Seele der Form oder der Naturseele“ hat die Kunst von der Seite der Natur her ihre Aufgabe ebenso vollendet, wie die natürliche Schöpfung gipfelt in Hervorbringung der menschlichen Gestalt. Aber wie nun mit dieser die Seele selber als die Sonne der Welt aufgeht und in ihr ein neues Leben über dem der bloßen Natur anhebt: so erhebt sich nun auch über der Anmuth der natürlichen Gestalt als neuer Gegenstand der Kunst die Darstellung der Schönheit der Seele. Auch diese wieder hat ihre Stufen: von der Strenge des bloß Charakteristischen (Mesylos) bis zur sittlichen Grazie (Sophokles), die auch hier den Gipfel der Vollendung bildet. „Wenn Anmuth, außerdem daß sie die Verklärung des Naturgeistes ist, auch noch das bindende Mittel von sittlicher Güte und sinnlicher Erscheinung wird, so leuchtet von selbst ein, wie die Kunst von allen Seiten her gegen sie als ihren Mittelpunkt wirken müsse. Diese Schönheit, welche aus der vollkommenen Durchdringung sittlicher Güte mit sinnlicher Anmuth hervorgeht, ergreift und entzückt uns, wo wir sie finden, mit der Macht eines Wunders. Denn weil sich der Naturgeist sonst überall als von der Seele unabhängig, ja gewissermaßen ihr widerstrebend zeigt, so scheint er hier wie durch eine freiwillige Uebereinstimmung und wie durch das innere Feuer göttlicher Liebe mit der Seele zu verschmelzen; den Beschauenden überfällt mit plötzlicher Klarheit die Er-

innerung von der ursprünglichen Einheit des Wesens der Natur mit dem Wesen der Seele: die Gewißheit, daß aller Gegensatz nur scheinbar, die Liebe das Band aller Wesen, und reine Güte Grund und Inhalt der ganzen Schöpfung ist. Hier geht die Kunst gleichsam über sich hinaus und macht sich selber wieder zum Mittel. Auf diesem Gipfel wird auch die sinnliche Anmuth wieder nur Hülle und Leib eines höheren Lebens.“ (VII, 315.)

Wie in all' dem Schelling unverkennbar in den Fußstapfen von Schiller's Aesthetik geht, so ganz besonders in dem Cardinalgedanken, in welchem seine Natur- und Kunstphilosophie zu höherer Einheit zusammenfließt: daß die höchste Schönheit „das bindende Mittel von sittlicher Güte und sinnlicher Erscheinung,“¹ die Versöhnung des Gegensatzes von Geist und Natur sei, und sonach die vollendete Kunst über sich selbst hinaus gehe und zum Mittel für „ein höheres Leben“ werde, für welches ein bezeichnenderer Begriff sich doch zuletzt nicht finden dürfte als der: Religion. Wie Schiller in jenem herrlichen Gedicht: „das Ideal und das Leben“ die Widersprüche der ganzen Erscheinungswelt und auch des sittlichen Lebens sich harmonisch auflösen sieht in einer Idealwelt, die in Wahrheit nichts anderes ist als das innerste Wesen der Religion, so auch deckt sich mit dem, was wir sonst ein „frommes Gemüth“ nennen, vollständig

¹ Vgl. Schiller, das Ideal und das Leben:

„Aufgelöst in zarter Wechselliebe,
In der Anmuth freiem Bund vereint,
Ruh'n hier die ausgeföhnten Triebe,
Und verschwunden ist der Feind.“

jene „Schönheit der Seele,“ wie sie Schelling in obiger Abhandlung schildert: sie zeige sich in der ruhigen Gewalt im Sturm der Leidenschaften, in der Besänftigung der Stürme des schmerzhaft ringenden Lebens. „Jede äußere Gewalt kann nur äußere Güter rauben, die Seele nicht erreichen; ein zeitlich Band zerreißen, das ewige einer wahrhaft göttlichen Liebe nicht auflösen. Nicht hart oder empfindungslos oder die Liebe selbst aufgebend, zeigt sie vielmehr diese allein im Schmerz als die das sinnliche Dasein überdauernde Empfindung und erhebt sich so über den Trümmern des äußern Lebens oder Glücks in göttlicher Glorie.“ — Ganz dasselbe, was hier als Schönheit der Seele geschildert ist, hat Schelling in einer wenig früheren Schrift über „Philosophie und Religion“ bald als Religion, bald als höhere Sittlichkeit bezeichnet. „In der Einheit mit dem Unendlichen,“ heißt es dort (VI, 53), „erhebt sich die Seele über die Nothwendigkeit, die der Freiheit entgegenstrebt, zu der, welche die absolute Freiheit selbst ist, und in welcher auch das Reale, das hier, im Naturlauf, als unabhängig von der Freiheit erscheint, mit ihr in Harmonie gesetzt ist.“ In dieser höheren Sittlichkeit ist mit dem Gegensatz von Abhängigkeit und Freiheit auch der von Glückseligkeit und Tugend aufgehoben und „die Seligkeit nicht mehr ein Accidens der Tugend, sondern diese selbst.“ Und diese absolute, in der Gesetzmäßigkeit zugleich freie und selige Sittlichkeit ist der Ausdruck des Wesens Gottes selber, das ja eben auch Harmonie der Nothwendigkeit und Freiheit, der Seligkeit und Heiligkeit ist, und dessen Seligkeit in der Natur, dessen Heiligkeit in der idealen Welt ihr, obgleich nur unvollkom-

menes, durch Differenz gestörtes Bild findet. Insofern ist jene absolute Sittlichkeit eben auch wieder mehr als bloße (gesetzliche) Sittlichkeit, sie wird zur Religion. — Ebendort heißt die Geschichte „ein Epos im Geiste Gottes gedichtet,“ dessen zwei Haupttheile sind: der Ausgang der Menschheit von ihrem Centrum bis zur äußersten Sonnenferne und die Rückkehr von da zum Centrum; „jene ist gleichsam die Ilias, diese die Odyssee der Geschichte“ (VI, 57). — Am Schluß der genannten Schrift finden sich über den nothwendig esoterischen Charakter einer wahren Geistesreligion sehr interessante Gedanken, auf welche hier einzugehen, ich mir ungern versage; bei aller Eigenthümlichkeit enthalten sie jedenfalls die für unser Zeitalter so sehr beherzigenswerthe Erinnerung, daß die Wahrheit, die das wirklich ist, nicht eine so wohlfeile Marktwaare sei, die man auf den Gassen und hinterm Bierkrug, in Zeitungsfeuilletons und in literarischen Nippfachen ausbieten und einhandeln könnte!

Am liebsten — ich gestehe es — möchte ich nun eigentlich hier schließen, müßte ich nicht den begründeten Vorwurf fürchten, meine Aufgabe als Biograph des Philosophen, dem unsere Feier gilt, gar zu unvollständig gelöst zu haben, da von dem Lebensabschnitt an, bei dem wir mit den besprochenen Schriften angelangt sind, noch fast ein halbes Jahrhundert ihm zu leben vergönnt war. Indes dürfen Sie nicht fürchten, noch gar zu lange aufgehalten zu werden; das Folgende kann, seiner inneren Bedeutung entsprechend, sehr viel summarischer behandelt werden.

Die Wendung, die Schelling's Philosophie jetzt zur Theosophie und gnostischen Mythologie nahm, hatte äußere und innere Gründe. Außere, die in den veränderten Berufsverhältnissen und neuen Umgebungen lagen. Mit dem Aufgeben der akademischen Vorlesungen hörte auch die Nöthigung zu begrifflicher Klarheit und Bestimmtheit, wie der Zweck der Lehrmittheilung an die Jugend sie vom akademischen Lehrer gebieterisch fordert, auf; die amtliche Beschäftigung mit der Kunst hingegen mußte den Hang zur dichterischen Behandlung der Philosophie fördern. Die Münchener Freunde endlich, Baader und Ritter vor Allen, deren lebhaftestes Interesse auf Mystik und Magie gieng, zogen auch unseren Philosophen mehr und mehr in den Gedankenkreis, in welchem ein Detinger und ein Jakob Böhm als oberste Autoritäten verehrt wurden. Dazu kamen aber auch innere Gründe. Wir haben schon oben gesehen, wie Schelling sich dadurch wieder auf den Weg des Dogmatismus begab, daß er das Absolute als erstes Erkenntnißobjekt an die Spitze stellte, um aus ihm die Weltentstehung zu begreifen. Für diesen dogmatischen Versuch konnte nun die Bestimmung des Absoluten als Einheit der Weltgegensätze, wie sie als abschließender Grenzbegriff der konkreten Welt-erkenntniß gewonnen worden war, freilich nicht mehr genügen. Sollte einmal das absolute Werden der Welt selbst erklärt werden (was aber eben nie Gegenstand unserer Erkenntniß sein kann, da diese es nur mit relativem Werden innerhalb des Weltganzen zu thun haben kann), so läßt sich freilich das Viele nicht aus dem Einfachen und das werdende nicht aus dem rein Seienden erklären. Und so

kam denn Schelling — in völligem Widerspruch mit seinen
 früheren Sätzen, daß Gott außer aller Zeit und in ihm kein
 Gegensatz sei, — jetzt (1809) in der Schrift: „Philoso-
 phische Untersuchungen über die menschliche
 Freiheit“ dahin, daß er dem Werden der Welt ein Wer-
 den Gottes, dem Gegensatz von Natur und Geist in der
 Welt einen eben solchen in Gott voraussetzte. Er machte also
 aus Gott mit Einem Wort ein höheres Weltwesen vor der
 wirklichen Welt, mit ganz denselben Eigenschaften der Ge-
 theiltheit und Gegensätzlichkeit, der Entwicklung und des
 Uebergangs aus bloßer Potenz zu aktueller Existenz (was
 eben Zeitlichkeit ist), wie sie eben der wirklichen Welt eigen
 sind und den Begriff der Welt, des endlichen, nichtgöttlichen
 Seins ausmachen. Damit ward aber seine Spekulation zur
 theogonischen Dichtung, d. h. zur Mythologie, in
 deren Hohlspiegel nun auch die Natur- und Geschichtsphiloso-
 phie eine neue und nicht eben glücklichere Gestalt annahm.

War Schelling's frühere Naturphilosophie von der An-
 sicht ausgegangen, daß die Natur als Erscheinung eines
 idealen Prinzips auch durch und durch von der Intelligenz
 zu durchdringen, alles Stoffliche in das Ideelle der reinen
 Formen, der geradezu mathematisch durchsichtigen Gesetze
 aufzulösen sei, und daß wir also die Welt „kennen von
 innen und außen“: so soll jetzt im Grunde aller Ordnung
 der Welt ein Regelloses stecken, eine irrationale Basis der
 Realität, ein nie aufgehender Rest, der sich nicht in Ver-
 stand auflösen lasse, weil er selbst das caput mortuum aus
 der verstandlosen und dem schaffenden Verstand Gottes stets
 widerstrebenden Natur in Gott sei. — War vorher die

menschliche Freiheit in ihrer Losreißung von der Gesetzmäßigkeit der Natur als ein natürliches Moment der geschichtlichen Culturentwicklung unseres Geschlechts begriffen worden, so soll sie jetzt auf einer überzeitlichen, intelligiblen That jedes Einzelnen beruhen, durch welche der Wille der Selbstheit sich vom Universalwillen losgerissen und damit sich zugleich seinen individuellen Charakter bis auf die Körperbeschaffenheit hinaus für das empirische Dasein gegeben habe. — War endlich vorher ¹ der Verlauf der Weltgeschichte als immer höhere Versöhnung des Gegensatzes von Freiheit und Nothwendigkeit zur schönen Harmonie einer gesetzlich-freien sittlichen Weltordnung gedacht worden, so soll jetzt die Geschichte sich drehen um den Kampf der beiden göttlichen Prinzipien: des dunklen Grundes und des Lichtes, welcher auf seinem Höhepunkt in der Erscheinung des Christenthums geradezu die (mythische) Form eines Kampfes von göttlichen und dämonischen Mächten angenommen habe. — Daß diese Natur- und Geschichtsphilosophie mit orientalischnostischen Spekulationen in näherer Verwandtschaft steht, als der Geist der modernen, zumal kritischen Philosophie erlaubt, wird sich schwerlich bestreiten lassen.

Ohne Zweifel hat sich ein Gefühl hievon auch Schelling selbst aufgedrängt. Denn wenn er von jetzt an nie mehr etwas Größeres veröffentlicht hat, so ist das doch gewiß nicht bloß aus zufälligen äußeren Hindernissen zu erklären, sondern hat seinen tieferen Grund darin gehabt, daß das kritische Gewissen mit dem immer mehr überwiegenden Zuge

¹ So wenigstens in den Schriften aus der Jena'schen Periode; in der über „Philosophie und Religion“ lautet es allerdings schon etwas anders.

zur dichtenden Theosophie in unverföhnlichem Zwiespalt lag. Seinen eklatantesten Ausdruck fand dieser Zwiespalt in den Vorlesungen, die Schelling nach seiner Ueberfiedlung von München nach Berlin hier gehalten hat, und die (nach einer vorzeitigen Veröffentlichung durch den Heidelberger Nationalisten Paulus) erst unter den nachgelassenen Werken vor einem Jahrzehnt erschienen sind. Hier bricht ihm die Philosophie förmlich aus einander in zwei gänzlich heterogene Stücke, deren eines rational, aber nur negativ sein soll, das andere positiv, aber nicht rational, sondern — sagt Schelling — empirisch, in Wahrheit freilich auch dieß nicht. Die negative Philosophie soll es mit dem zu thun haben, was sich durch apriorische Vernunftwissenschaft einsehen lasse, was aber bloß das Gebiet des Möglichen sei; die positive Philosophie hingegen mit dem Wirklichen, das nicht a priori, sondern nur a posteriori zu wissen sei, weil sein Dasein, als durch Freiheit geworden, ein rein zufälliges sei. Dahin rechnet nun aber Schelling alles Wirkliche, die gesammte Welt, weil sie ihr Dasein nur einem an sich ganz zufälligen göttlichen Willensakte verdanke; — eine Wendung, die freilich schlecht stimmte zu dem früheren¹ Cardinalsatz Schellings, daß eine göttliche Freiheit sich nur als zugleich absolute Nothwendigkeit denken lasse, die aber dem Wiedereinzug aller Positionen des philosophischen und theologischen Dogmatismus ebenso günstig war, wie einst beim Ausgang des Mittelalters die abstrakte Freiheitslehre der Nominalisten zur Stütze des kirchlichen Positivismus gedient hat. In dieser positiven Philosophie will nun Schelling die höhere Einheit

¹ Vergleiche z. B. Werke III, 395, 600 u. ff.

von Rationalismus und Empirismus herstellen und damit „die letzte große Umänderung der Philosophie“ bewirken, durch welche auch Hegel's Philosophie überwunden sein werde. Diese kann er nur als „eine Episode in der Geschichte der neueren Philosophie“ betrachten, welche nicht zur Weiterentwicklung gebient habe, wohl aber dazu, „aufs Neue zu zeigen, daß es unmöglich ist, mit dem rein Rationalen an die Wirklichkeit heranzukommen;“ denn sei in ihr schon die Selbstbewegung des Begriffs überhaupt eine Fiktion, so noch mehr das Abbrechen der Idee von sich selbst im Uebergang zur Natur; bei diesem Schritt in die Wirklichkeit reiße der Faden der dialektischen Bewegung gänzlich ab und das vorne abgewiesene Empirische werde durch die Hintertüre des anders- oder sich untreu werdens der Idee wieder eingeführt (Vorrede zu Cousin, aus dem Jahr 1834, Werke X, 213).

Je mehr man nun ohne Zweifel in diesen Vorwürfen gegen Hegel's apriorische Begriffsdialektik etwas Wahres wird anerkennen müssen, desto berechtigter erscheint Schelling's Intention einer höheren Vereinigung von Rationalismus und Empirismus. Er hat damit nur wieder ebenso, wie bei seinem ersten Auftreten, prophetisch auf den Weg hingewiesen, den die Philosophie einzuschlagen von der Zeit selbst unwiderstehlich gedrängt wird. Aber ihn selber auch zu betreten, daran hinderte ihn die Befangenheit in eben dem, was er am Gegner so deutlich als Fehler und Einseitigkeit erkannte. Es liegt etwas Tragisches in diesem Zwiespalt zwischen Wollen und Vollbringen: er sah den Fehler der herrschenden Zeitphilosophie so scharf, wie nur

irgend Einer, er mußte auch den Weg, der aus der Enge herausführe, in abstracto wenigstens ganz richtig anzugeben, aber beim Versuch, das Bessere selber zu schaffen, verwickelte er sich in noch unvirthlicheres Gestrüppe. Es ist ganz richtig, daß die Selbstbewegung des reinen Begriffs nicht an die Wirklichkeit heranzukommen vermöge: aber geht dieß nun etwa besser mit der theogonischen Bewegung der göttlichen Potenzen? Es ist sehr wahr, daß die Philosophie, um das Wirkliche positiv zu erklären, vom positiven Wirklichen ausgehen müsse: aber ist dieß Positive nun etwa im Hellsdunkel der gnostisch-mythologischen Phantasiwelt zu finden? oder wäre es nicht besser im Tageslicht der Natur- und Geschichtswelt zu suchen gewesen? Aber dazu hätte freilich der frische Jugendmuth, die ganze ungeschwächte Jugendkraft gehört, mit welcher sich der junge Schelling zu Anfang in die positiven Wissenschaften vertieft hatte. Je mehr nun aber das Material der letztern sich häufte, je riesiger die Arbeit, diese Fülle denkend zu bewältigen, mit jedem Jahrzehnt anwuchs, desto mehr schwand dem alternden Philosophen mit der Fähigkeit der Ausführung auch das klarere Bewußtsein der eigentlichen Aufgabe, um die es sich handelte. Wir begreifen daher recht wohl die innere Unbefriedigung des Philosophen mit seinem eigenen ferneren Schaffen, das stete Schwanken zwischen höchsten Entwürfen, die „eine letzte große Umänderung der Philosophie“ bringen sollten, und wieder muthlosem Fallenlassen des Begonnenen.

Zu dieser inneren Unbefriedigung gesellte sich auch manche äußere Widerwärtigkeit und Enttäuschung. Man hatte ihn nach Berlin berufen als den Mann, der das

lösende Wort für die Räthsel der Zeit sprechen, die gefürchtete Hegel'sche Philosophie überwinden und die gährenden Geister in Kirche und Staat (es war in den vierziger Jahren!) zur Milch der frommen Denkart zurückführen sollte. Von all' dem erfüllte sich natürlich nichts. Hegel'scher Dialektik gegenüber erwies sich die Potenzenlehre doch als zu stumpfe Waffe; die kritischen Geister kehrten sich wenig an die Philosophie der Mythologie und Offenbarung, und den echten Vertretern des Positivismus und der Reaktion war die „positive Philosophie“ doch noch lange nicht positiv genug. Mit den herrschenden Parteien des Tages aber sich näher einzulassen, nur dazu, um von ihnen gehoben selbst eine praktische Rolle zu spielen, war seine Sache nicht; dazu war Schelling von jeher eine viel zu selbständige Natur gewesen, als daß er der Eitelkeit das Opfer des Stolzes hätte bringen können, und ein viel zu kontemplativer Geist, als daß es ihn hätte gelüsten können, in seinen alten Tagen von der ätherischen Höhe der uninteressirten Wissenschaft herabzusteigen in die staubige Arena der Welthändel. Es war daher sehr natürlich, daß er in einer Zeit und Umgebung, in welcher die praktischen Tages- und Parteifragen immer mehr alles Interesse in Beschlag nahmen, sich bald isolirt fühlte; unter solchen Umständen genügte ein kleiner äußerer Anlaß (die Kränkung durch die Veröffentlichung seiner Vorlesungen), um eine unerquicklich gewordene öffentliche Wirksamkeit für immer aufzugeben. Mehr und mehr zog sich nun der greise Denker in die Stille des Hauses zurück, wo ihm längst aus einer zweiten Heirath ein schönes Familienleben erwachsen war; Söhne und Töchter hatte er heranwachsen und neue

Herde gründen sehen. Umgeben von der Liebe und Verehrung der Seinen und unermüdet in seine um die höchsten Probleme der Menschheit sich drehende Arbeit vertieft, genoss er den stillen Frieden des wohl verdienten Feiertags nach einem an Kampf und Ehren wie an Verdruß und Enttäuschungen reichen Leben. „Es ist wirklich so,“ schreibt er im Sommer 1851, „daß ich seit Jahr und Tag gewissermaßen geliebt von dieser Welt mich nur glücklich fühle in meiner Arbeit, weil sich in ihr mein ganzes Leben zusammenfaßt, und im Verhältnis, als sie der Vollendung näher rückt, die Verehrung des bevorstehenden ewigen Friedens über mich kommt.“ Als er drei Jahre darauf (20. August 1854) während eines Badeaufenthalts in Ragaz gestorben war, da setzte Fürst und Volk ihm Denkmäler, zum Zeugniß dessen, daß der Große Einer von ihnen geliebt.

Und diesen Ruhm wird ihm die Zeit nicht rauben. Im Gegenteil, Schelling ist eine von den Gehalten, die man aus einiger zeitlicher Entfernung betrachten muß, um sie in ihrer wirklichen Größe und Bedeutung zu würdigen. Daher ist zu hoffen, daß ihm eine noch spätere Zeit wieder mehr Gerechtigkeit widerfahren lassen wird, als die unserige, die noch zu unmittelbar in der Gegenströmung gegen die idealistische Philosophie befangen ist, als daß sie den offenen Blick dafür hätte, zu erkennen, wie viel denn doch das Zeitalter von diesem hohen Genies theils gelernt hat, theils noch zu lernen haben wird, welche mächtigen Impulse zu neuem vertieftem Denken er den Wissenschaften gegeben hat, und welche bleibende Geltung so manche seiner Ideen für

11 alle Zeit behaupten wird. Es ist ja freilich schwer, wo nicht unmöglich, die Förderung, welche die Culturentwicklung des menschlichen Geistes den Ideen eines Philosophen verdankt, ebenso bestimmt zu präcisiren und handgreiflich nachzuweisen, wie die Verdienste eines Entdeckers in realistischen Gebieten. Aber darum die wirksame Kraft jener geistigen Imponderabilien zu leugnen, könnte doch nur der Bornirtheit einfallen. Es ist wahr, ein Hegel war kein Geschichtsforscher, und doch wie hat er das tiefere Verständniß der Geschichte überhaupt gefördert! Es ist ebenso wahr, ein Schelling war kein Naturforscher, aber gleichwohl läßt sich alles Ernstes fragen, ob die heutige Naturwissenschaft da stände, wo sie steht, ohne die idealen Impulse der Schelling'schen Philosophie? ob ihre schönsten Entdeckungen, wie die von der Constanz der Weltenergie, vom Bewegungscharakter aller sogenannten Imponderabilien, von der höheren Einheit aller physikalischen Grundphänomene u. dgl. — ob diese Entdeckungen nicht am Ende doch gerade die Erfüllung und Bewährung Schelling'scher Ideen darstellen? Mag ein handwerksmäßiger Empirismus dieß als idealistische Schwärmerei verachten: die großen Heroen der Naturforschung sind davon weit entfernt. Ein Alex. v. Humboldt z. B. schreibt (1805) an Schelling: ¹ „Lassen Sie es sich nicht anfechten, daß diese (Ihre) Entdeckungen, wie alles Wohlthätige in der Welt, Vielen zum Gift geworden sind. Die Naturphilosophie kann den Fortschritten der empirischen Wissenschaften nie schädlich sein. Im Gegentheil, sie führt das Entdeckte auf Principien zurück, wie sie zugleich neue Entdeckungen begründet. Steht dabei

¹ Schelling's Leben in Briefen, II, 49.

eine Menschenklasse auf, welche es für bequemer hält, die Chemie durch die Kraft des Hirnes zu treiben, als sich die Hände zu benehen, so ist das weder Ihre Schuld noch die der Naturphilosophie überhaupt. Darf man die Analysis verschreien, weil unsere Müller oft bessere Maschinen bauen, als die, welche der Mathematiker berechnet hat? Nicht die Mathematik, nein ihre voreilige, unphilosophische Anwendung und die fehlenden Zwischenglieder haben allein die Schuld. Hier haben Sie, vortrefflicher Mann, eine freimüthige Erklärung über einen für die Menschheit so wichtigen Gegenstand. Immer nach außen strebend, fühlt doch Niemand mehr als ich Bewunderung für das, was der Mensch aus seiner eigenen Tiefe und Fülle schöpft und hervorbringt.“ So Humboldt! — und des Meisters Wort dürfte von den Jüngern dieser Zeit recht wohl beherzigt werden. Es kann nur zum Schaden der empirischen Wissenschaften sein, wenn sie von der Philosophie zu lernen verschmähen. Hat doch unlegbar mancher Streit innerhalb der Naturwissenschaft selbst seinen letzten Grund in der Unklarheit über die wesentlich philosophischen Grundbegriffe, mit welchen man operirt; es sei nur beispielsweise an den kardinalen Begriff der „Entwicklung“ erinnert, dessen tief philosophische, wahrhaft ideale Natur die Naturforscher sich nicht immer klar genug zu machen scheinen.

Was soll ich aber vollends sagen vom Verhältniß der Wissenschaften zu einander und zu andern Geistesfunktionen? Soll die fortschreitende Arbeitstheilung in der Wissenschaft nicht zum völligen Auseinanderfallen derselben in zusammenhangslose Wissensfragmente führen, so thut es dringend



Noth, sich der Zusammengehörigkeit alles besondern Wissens und seiner Verbundenheit in einem umfassenden Organismus des Wissens immer wieder bewußt zu werden; wie könnte aber diese Idee eines allgemeinen Wissensorganismus schöner veranschaulicht und als anzustrebendes Ideal vorgezeichnet werden, als eben in einem System, das so ausdrücklich die Verknüpfung des Realen und Idealen, der Natur- und Geisteswelt zu seinem Angelpunkt hat, wie das Schelling'sche? Jener Zwiespalt aber zwischen realem Wissen und idealem Glauben, wie er immer klaffender das Bewußtsein unserer Zeit zu zerreißen und immer unheilvoller die Gesellschaft in feindliche Lager zu spalten droht, — ist er etwa damit aus der Welt zu schaffen, daß man einfach die eine der beiden Seiten ignorirt? oder wäre er etwa gelöst in jener dilettantischen Modephilosophie der Gegenwart, wie sie ihren klassischen Ausdruck in dem berühmten letzten Buch von Dav. Strauß gefunden hat? Wenn dem nicht so ist, wenn vielmehr alle unbefangenen Stimmen darüber einig sind, daß in diesem Meisterwerk ungründlicher Popularphilosophie die Gegensätze, an denen unsere Zeit sich zerarbeitet, zum schroffsten und peinlichsten Widerspruch zugespitzt sind: sollte es da nicht an der Zeit sein, sich einmal wieder etwas ernstlicher nach tieferer Versöhnung der in der Erscheinung sich fliehenden Gegensätze umzusehen? Und sollte dann diese Versöhnung nicht doch am Ende in der Richtung zu suchen sein, auf welche die idealistische Spekulation der Heroen deutscher Philosophie hinwies? Sollte sie nicht sich anknüpfen lassen an jenen Grundgedanken der Schelling'schen Philosophie von der Einheit eines ebenso idealen wie realen Prinzips, das

in Natur und Geschichte nur seine verschiedenartige Erscheinung finde, das von der Mechanik des Himmels an bis zur Ordnung der sittlichen Welt überall die verbindende Einheit des Unterschiedenen, das beherrschende Gesetz der wechselnden Erscheinungen und die versöhnende Liebe in aller Entzweiung bilde?

Die Antwort auf diese Fragen überlassen wir der Zeit, in deren Wechsel auch die Systeme menschlichen Denkens kommen und gehen, bald in rascherer Folge, bald in langsamer Entwicklung, wie der Strom bald rauschend dahin schießt, bald still und langsam durch die Ebene schleicht. Als im Anfang des Jahrhunderts die Systeme Fichte's, Schelling's und Hegel's Schlag auf Schlag folgten, da war unter Meistern wie Schülern des Jankes darüber viel, welches das richtige, welches das höchste sei? Aber wir wissen, daß es in der Entwicklung des Geistes so wenig ein Höchstes, als im Kreislauf des Lebens ein Letztes gibt; „denn Alles ist Frucht und Alles ist Samen.“ Für Jena zumal würde es sich nicht sowohl ziemen, in dem Wettstreit der Drei Partei zu ergreifen, als vielmehr des edlen Kleeblattes ihrer Söhne ungetheilt mit mütterlichem Stolze sich zu freuen. Denn an ihrer Weisheit Brüsten hat unsere Alma mater alle Drei: Fichte, Schelling und Hegel genährt und herangezogen; hier, in der Luft jener „goldenen Freiheit, die man vielleicht“ — nach Schelling's eigenen Worten¹ — „an keinem Ort der Welt und auf keiner Universität so wie in Jena schmecken kann“, ist ihre Kraft erstarkt, deren Wirksamkeit dann Süd und Nord des großen

¹ Briefwechsel II, S. 366.



Vaterlands durchlief und zuletzt in der jetzigen Hauptstadt Deutschlands ihren Abschluß fand. So sind Jena und Berlin gewissermaßen die Brennpunkte gewesen, um welche die Lichtbahn der drei größten deutschen Philosophen sich drehte. Darum hat das Hohe Paar, das jetzt Deutschlands Kaiserthron schmückt, unserer Hochschule an ihrem Jubelfest (1858) die Erzbilder dieser drei Männer geschenkt, um gleichsam im Namen des ganzen Vaterlands ein Denkmal des Dankes zu stiften, den Deutschland, den die Menschheit Jena schuldet. Und so seien uns diese Erzbilder, deren eines Sie hier sehen, ein schönes Pfand aus Höchster Hand dafür, daß unter des Deutschen Reiches kostbarsten Perlen glänzen werde in alle Zeiten die hohe Schule von Jena!

41
27
Cotta
Friedrich Wilhelm Joseph Schelling.

Gedächtnisrede

zur

Feier seines Secular-Jubiläums

am 27. Januar 1875

im akademischen Rosensaal zu Jena

gehalten vom derzeitigen Prorektor

Dr. Otto Pfeledeker.

Stuttgart.

Verlag der J. G. Cotta'schen Buchhandlung.

1875.

UNIVERSITY OF MICHIGAN



3 9015 02649 7076



