

Schellings Verhältnis zu Aristoteles.

Von Dr. Karl Eswein, München.

Einleitung.

Man ist gewohnt, das Verhältnis Schellings zu Aristoteles in philosophiegeschichtlichen Untersuchungen wenig beachtet zu finden, trotzdem es offenbar ein wichtiges Moment in seiner spekulativen Philosophie bildet. Er kommt zwar erst in der letzten Periode seiner gedanklichen Konstruktionen, in der Periode der sogenannten „positiven“ Philosophie ausführlich auf Aristoteles zu sprechen, aber die Eigentümlichkeit von Schellings Denken und dessen Resultaten ist nur zu verstehen, wenn man die immanenten, mehr oder minder offenkundigen Bestandteile seines wechselfollen Systems, die auf Aristotelischen Begriffen fußen, herauszieht, denn sie bilden zusammen mit anderen Platonischen, Plotinischen, Scholastischen, Spinozistischen, Leibnizischen, Kantischen u. a. Elementen gleichsam das Gerippe und Gerüst, mit dessen Hilfe er seine idealistische, zu einem Realismus eigener Art hinstrebende Spekulation aufbaute. In seiner ersten Periode wirkten am stärksten auf ihn der Geist Kants, Fichtes und Spinozas, von denen der Pantheismus Spinozas ihn am meisten begeisterte. Letzterer gab dem nachkantischen Zeitalter mächtige Impulse, nicht zum wenigsten durch die in ihm liegenden oder vielmehr in ihn hineinzulegenden poetischen Momente, die begeisterte Jünglinge den Kosmos in einem ideal verklärten Lichte sehen ließen, während der immer dürrer werdende Rationalismus der Aufklärung alle höhere Lebensauffassung zu ersticken drohte. Ebenso wie Spinoza ist ja Kant trotz seiner trockenen und nüchteren Art ein mächtiger Antrieb für die Begeisterung der Romantik, vornehmlich nach ihrer philosophischen Seite hin, geworden. Bei Schelling, wie bei den romantischen Philosophen überhaupt, haben natürlich Plato und Plotin mit ihrer idealistisch-aesthetischen Philosophie großen Einfluß gehabt. Fichte hat Schelling erst eigentlich in die Philosophie eingeführt und die Spuren des gewaltigen Denkers treten in der ersten Epoche stark in den Vordergrund. Gegen Kants, Fichtes und Spinozas Einfluß weichen die An-

regungen anderer großer Systematiker wie des Leibniz und des Aristoteles und auch Brunos in der Anfangszeit zurück. Man darf sich bei der Beurteilung der Einflüsse natürlich nicht allein an die sichtbaren Spuren halten, d. h. an die Stellen, wo die betreffenden Denker mit Namen genannt werden, sondern man muß hinter den vorgebrachten Gedanken nach dem Urgrund forschen, der nicht deutlich sichtbar zu sein braucht, an den die eigentümliche Spekulation eines nachfolgenden Denkers anknüpft. Obgleich Schelling bei vielen Philosophen Anleihen machte, hat er ihre Resultate selbstständig verarbeitet und wieder neue philosophische Ausblicke gewonnen. Freilich sind die Ansichten über den Wert, namentlich den Wahrheitswert derselben, sehr geteilt. Seine eigentümliche Leistung ist das Identitätssystem, dessen Urgründe in Parmenides, Plotin und Spinoza zu suchen sind und dessen Grundgedanke die Einheit von Subjekt und Objekt in einem umfassenden Organismus, dem „Absoluten“ ist. Hegel hat als direkter Nachfolger Schellings in diesen Organismus den „Prozeß“, die Entwicklung, hineinkonstruiert.

Hegels Beziehungen zu Aristoteles sind schon verschiedentlich der Gegenstand wissenschaftlicher Diskussion gewesen. In letzter Zeit weist besonders Georg Lasson¹⁾ in den Vorreden seiner Neuausgaben der Hegelschen Werke auf die Verwandtschaft Hegels mit Aristoteles hin. Auch Nicolai Hartmann²⁾ hat eine Untersuchung über das Verhältnis Hegels zu Aristoteles veröffentlicht. Aristoteles ist von jeher im Gegensatz zu Plato, der als begeisterter Künstler-Philosoph angesehen wurde, als ein nüchterner Wirklichkeitsdenker betrachtet worden, obgleich noch viel von dem Schönheitssinn der Griechen in seinen Werken enthalten ist, und es ist eigentümlich, daß eine Richtung in der Philosophie, die alle Spekulation und Dichtung in derselben ablehnt, wie der Neukantianismus sich immer wieder auf Plato, den spekulativeren Denker von beiden bezieht. Aristoteles, der eigentliche Vater der Wissenschaft von der Natur, wird auch von den Vertretern der Naturwissenschaft nicht sehr hoch gestellt. Den Naturforschern ist Aristoteles wiederum zu spekulativ und wirklichkeitsfremd; ebenso wird Hegel von den Naturwissenschaftlern als müßiger Spekulant und wirklichkeitsfremder Phantast angesehen. Hegel selbst wollte wie Schelling mit beiden Füßen in der realen Wirklichkeit stehen; freilich sahen sie das Wirkliche etwas anders an als die heutigen Menschen. Für sie gab es zwar keine eigent-

¹⁾ Siehe z. B. Georg Lasson, *Ausgabe von Hegels Logik*, S. XLVI ff.

²⁾ Nicolai Hartmann, *Aristoteles und Hegel, Beiträge zur Philosophie des deutschen Idealismus*, Bd. 3, 1923.

liche übersinnliche Wirklichkeit, keinen transzendenten Gott (bei Schelling gilt das aber nicht für seine letzte Periode), aber das Geistige als das Absolute, welches für sie das Allein-Wirkliche war, da sie die Natur und ihre Vorgänge nur als „bloße Erscheinung“ ansahen, befindet sich nur in der Welt, nicht in einem Jenseits.

Hegel steht mit Recht in größerer Nähe zu Aristoteles als Schelling, was hier nicht weiter ausgeführt werden kann. Aber trotzdem geht die ganze Tendenz der Schellingschen Philosophie trotz seines falschen Kantianismus, seines Spinozismus, Platonismus und Neuplatonismus auf Aristoteles hin. Dies geht besonders deutlich hervor aus den Gedankengängen seiner sogenannten „positiven“ Philosophie, die im Gegensatz stehen soll zu den „negativen“ Philosophie, dem System der Vernunft, dem die Idee als bloßes Gedankending zugrunde liegt. Schellings Ziel in seiner letzten Periode war, einen philosophischen Empirismus der Offenbarung herauszuschälen. Die Philosophie der Offenbarung ist dabei für ihn nichts anderes als eine Anwendung der positiven Philosophie und seiner Potenzen- und Ideenlehre auf die Geschichte der Religionen, speziell des Christentums, der Philosophie und der allgemeinen Kultur. Der Empirismus Schellings in seiner letzten Periode ist keineswegs der Empirismus der Naturwissenschaften; er benützt vielmehr geschichtliche Tatsachen, um übervernünftige, irrationale Konstruktionen aufzubauen. Das Irrationale besteht dabei für Schelling nicht in einem Fühlen und Erleben transzendenter Tatsachen, sondern es beruht im freien Handeln der göttlichen und auch der menschlichen Persönlichkeit, das durch die Vernunft nicht erfaßt werden kann. Der Rationalismus und der Intellektualismus liegt Schellings Philosophie zwar auch in seiner letzten Periode zugrunde, aber er mündet in einen Irrationalismus des Tuns und Handelns. Ähnlich ist es in der Philosophie des Aristoteles Erkennen, Denken und Tun ergänzen sich gegenseitig. Schellings Verhältnis zu Aristoteles ist deshalb ein besonders nahes, weil sie beide, Schelling besonders in seiner ersten Zeit, eine organisch-dynamische Weltanschauung haben, welche die Immanenz der Ideen bzw. Gattungen und Begriffe in der Welt, im Kosmos lehrt, nicht die Transzendenz der Platonischen Ideen. Bei Aristoteles sind die Platonischen Ideen in die Gattungen, die Begriffe umgewandelt worden, die in den natürlichen Dingen als das Allgemeine liegen und wirken; bei Schelling stehen die Ideen begründend hinter den Dingen. Sie sind das Kantische „Ding an sich“.¹⁾

¹⁾ Vgl. Schellings W. Erstausg. 1. Abt. II, S. 65.

Schelling macht zuletzt das Bekenntnis,¹⁾ daß er wegen jeder Begriffsbestimmung immer gern auf Aristoteles zurückgehe. Deshalb müssen wir uns an die Diskussion einiger Hauptbegriffe der Schellingschen Philosophie halten; aber wie schon angedeutet, nicht allein das Wesen der Begriffe, sondern auch den geistigen Bestand der durch sie verkörperten Gedanken erörtern, soweit sie mit Aristoteles in Beziehung stehen. Schelling hat sich, wie wir von G. L. Plitt, *Aus Schellings Leben und Briefen* (Leipzig 1869), erfahren, zum erstenmal in der Klosterschule Bebenhausen in Württemberg (Bildungsanstalt für evangelische Geistliche) mit dem selbständigen Studium des Aristoteles befaßt. Der Biograph sagt hierzu:²⁾ „doch scheint er sich, was den letzteren“ (Aristoteles) „betrifft, nur mehr mit einzelnen Begriffen der Aristotelischen Philosophie durch Zusammenstellung von Aristotelischen Stellen bekannt gemacht zu haben“:

Die „Ideen zu einer Philosophie der Natur.“

Wir wollen uns nun Schellings Hauptschrift aus der Frühzeit: *Ideen zu einer Philosophie der Natur als Einleitung in das Studium dieser Wissenschaft*³⁾ vom Jahre 1797 vornehmen und darin unser Thema verfolgen. Den in dieser Schrift diskutierten dynamischen Organismus der Natur hat Schelling bekanntlich aus Kants naturphilosophischen Lehren entwickelt, obgleich der Begriff der organischen Einheit und Zweckmäßigkeit der Natur letzten Endes auf die Teleologie des Aristoteles zurückgeht. Wichtiger für unser Thema ist die eigentümliche Verwendung der von Aristoteles zuerst systematisch verarbeiteten Begriffe *οὐσία, ἕλη, εἶδος*, Substanz, Wesen, Stoff, Form. Schelling erwähnt zwar in obiger Abhandlung den Namen des Aristoteles nicht, dennoch ist er aber durch ihn mächtig befruchtet, und zwar nicht direkt durch dessen Schriften, aber durch Mittelsmänner. Das Absolute, die Einheit von Denken und Sein, das Ureine Plotins, die Substanz Spinozas, das allgemeine „Ich“ Fichtes, teilt sich bei ihm in Subjekt und Objekt. Letzteres ist dabei die Spiegelung des Subjekts. Das Subjekt repräsentiert den Stoff und das Objekt die Form. Der Begriff des Stoffes wird dem des Wesens gleich gesetzt. Es ist darunter die *οὐσία* des Aristoteles, nicht die *ἕλη* zu verstehen, obgleich es bei Schelling, wie wir später sehen werden, eine intelligible Materie, einen intelli-

¹⁾ Schelling W. 2. Abt. I, 402.

²⁾ G. L. Plitt, a. a. O., I, S. 29.

³⁾ Schelling W. 1. Abt II, 1 ff.

giblen Stoff gibt nach Art der bei Aristoteles festgestellten¹⁾ intelligiblen Materie der Gattungen und Arten.

Der Stoff ist bei Schelling die „substantiale Wesenheit“²⁾ um mit Geysers Worten zu reden. Freilich ist diese Wesenheit bei Schelling die Spinozistische Substanz, weswegen sie zugleich als Stoff bezeichnet wird, obgleich sie nichts Dingliches, materiell Ausgedehntes an sich hat. Schelling vermeidet den Begriff der Substanz, weil das Absolute nichts Ruhendes ist wie bei Spinoza, sondern ein geistiger Kräftekomplex, der in sich in unaufhörlicher Bewegung ist. Das Absolute ist die allgemeine Kraft, die allem Seienden, sei es bewußtes, denkendes und anschauendes Subjekt oder objektive Natur als Wirkendes zugrunde liegt. Die ganze Erfahrungswelt, d. h. die Natur ist für Schelling im Sinne Kants nur „Erscheinung“, hinter der die Ideen als „Ding an sich“ stehen, denn diese sind die Funktionen des Absoluten in seiner ewigen Tätigkeit. Schellings Gott ist ja immer damit beschäftigt, sich zu objektivieren durch die Ideen in der Natur und sich zu subjektivieren durch den menschlichen Geist mittels subjektiver Ideen. Einer von Schellings Hauptsätzen in der Abhandlung: *Ideen zu einer Philosophie der Natur* lautet³⁾: „Das Absolute ist ein ewiger Erkenntnisakt, welcher sich selbst Stoff und Form ist, ein Produzieren, in welchem es auf ewige Weise sich selbst in seiner, Ganzheit als Idee, als lautere Identität, zum Realen, zur Form, wird und hinwiederum auf gleich ewige Weise sich selbst in Form, in das Wesen oder das Subjekt auflöst“. Die eigentümliche Verknüpfung der Begriffe Stoff und Form erinnert uns in dieser Definition besonders an Aristoteles.

Der Vorgang der Formation des Absoluten geschieht durch die Ideen, indem dieselben in einzelnen Stufen in „Einheiten“ zusammengefaßt und durch dieselben ins Leben gesetzt werden; diese Einheiten werden von Schelling „Potenzen“ genannt, die im Subjekt und Objekt, im Geist und in der Natur, auftreten und die Ideen gleichsam über die Welt, den Kosmos, ausbreiten.

Das Absolute, Gott, ist bei Schelling immer schöpferisch tätig,⁴⁾ indem es sich in seiner ewigen intellektuellen Anschauung erkennt und dabei die Ideen produziert. Man muß zwar sagen, im Ganzen

¹⁾ Siehe Cl. Baemker, *Das Problem der Materie*. Münster 1890 S. 291 ff. Ed. Zeller. *Philos. d. Griechen*, 3. A., II, 2, S. 324.

²⁾ J. Geysler, *Die Erkenntnistheorie des Aristoteles*, Münster i. W. 1917, S. 69 ff.

³⁾ Schelling W. 1. Abt. II, S. 62.

⁴⁾ Vgl. II, 63.

basiert diese Schellingsche Auffassung mehr auf Plotin und Spinoza, aber die eigentümliche Verknüpfung von Stoff oder Wesen und Form ist spezifisch Aristotelisch. Das Ur-Eine des Plotin mit seinem Nus entstammt ja auch einer Verbindung von Platonischen und Aristotelischen Lehren mit Hinzuziehung von Parmenides' Einheit des Denkens und Seins und des Pantheismus der Stoa. Die Termini für die Ideenerzeugung und Verwandlung hat Schelling aus der Philosophie des Aristoteles entnommen, wie wir noch sehen werden.

Das Allgemeine und das Besondere.

Parallel mit dem Begriffspaar Wesen oder Stoff und Form läuft bei Schelling die Verwendung der Begriffe des Allgemeinen und Besonderen,¹⁾ die auch bei Hegel und auch in Kants Kategorienlehre von großer Wichtigkeit sind. Das „Allgemeine“ entspricht bei Schelling dem „Wesen“ oder dem pantheistischen Subjekt, das „Besondere“ der „Form“ oder dem Objekt. Das „Allgemeine“ ist als *οὐσία*, als substantiale Wesenheit, die Idee der Ideen, das Absolute und das „Besondere“ sind die einzelnen Ideen Platos, die von Aristoteles in die besonderen Gattungen und Formen umgewandelt wurden, die aber doch eine *οὐσία* als substantiale Wesenheit haben. Die allgemeine Wesenheit teilt sich eben bei Schelling in die besonderen Wesenheiten, die in der Natur als Gattungen, im seelischen Subjekt als Ideen-Vorstellungen auftreten.

Verhältnis von Wesen und Subjekt.

J. Geysers hat in seiner *Erkenntnistheorie des Aristoteles* das Verhältnis von „Wesen“ und „Subjekt“ herausgearbeitet. Die spekulative Verwendung, die Schelling von diesen Begriffen macht, deckt sich natürlich nicht mit den Resultaten der heutigen Aristotelischen Forschung, aber wenn Geysers den Begriff des Wesens bei Aristoteles unter anderem so definiert:²⁾ „Das Wesen von Etwas ist das in sich bestimmte Eigensein desselben, das von allen sonstigen über jenes etwa möglichen Aussagen als ihr Subjekt vorausgesetzt wird“, so sieht man, daß schon bei Aristoteles eine gewisse Beziehung zwischen dem Wesen und dem Subjekt vorliegt, die von Schelling wie auch von Hegel in der Definition der absoluten Substanz als Subjekt besonders betont wird. Die Wesenheiten oder die Formen des Aristoteles treten objektiv in den Dingen der Erfahrungswelt und subjektiv in den

¹⁾ Siehe besonders I IV, 393 ff.; I VI, 192 f.

²⁾ J. Geysers, a. a. O. S. 71.

Begriffen auf. Diese werden aber erst mit Hilfe der Induktion und des *νοῦς ποιητικός* im Menschen herausgebildet.¹⁾ Bei Aristoteles bleibt also doch immer ein gewisser Dualismus zwischen Subjekt und Objekt trotz auffälliger Identitätsbeziehungen zwischen Denken und Sein bestehen, während bei Schelling Subjekt und Objekt eins sind in dem umfassenden Wesen des Absoluten. Dieses als das allgemeine Wesen, ist der Grund, daß Denken und Sein zusammenfallen.

Substanz und Subjekt.

Nach Geysers²⁾ ist Aristoteles von der empiristischen Auffassung der Erkenntnis vor allem durch seine metaphysischen Anschauungen getrennt, und zwar hat dies seinen Grund darin, daß bei Aristoteles enge Beziehungen zwischen Subjekt und der eigentlichen Substanz bestehen. Denn das, was bei Aristoteles durch die Sinne wahrgenommen wird, ist nach Geysers³⁾ „die Seinsoffenbarung einer bestimmten Substanz und kann darum den Geist zur Erkenntnis dieser Substanz hinleiten, wenn dieser außer dem sinnlichen Auge ein zweites, geistiges Auge besitzt, dessen Eigenobjekt so die Substanzen sind, wie die Akzidentien das Eigenobjekt der sinnlichen Wahrnehmungskräfte bilden, d. h. wenn die Erkenntnis außer Wahrnehmungen und Vorstellungen auch die davon wesensverschiedenen unsinnlichen Begriffe zur Verfügung hat.“ Auf Grund dieser Untersuchungen hat Geysers bei Aristoteles eine „Wesensschau“ gefunden,⁴⁾ ein Erschauen der reinen Formen des Gegenständlichen.

Auch bei Schelling bestehen besondere Beziehungen zwischen Substanz und Subjekt, die ungefähr mit denen zwischen Wesen und Subjekt zusammenfallen. Das Absolute, Gott, als das Wesen in Schellings erster Periode ist für ihn die Substanz, die wie bei Spinoza eine alles umfassende Einheit ist, außer der es kein Leben und keine Wirklichkeit gibt. Für Schelling gibt es keine individuellen Substanzen wie für Aristoteles;⁵⁾ vielmehr ist deren Sein aufgehoben im Absoluten. Gott ist bei ihm in ewiger Tätigkeit; er breitet seine Ideen als wirkende Kräfte im All mittels der Potenzen aus und nimmt sie wieder in sich zurück durch das Einzel-Subjekt, d. h. dessen Erkenntnis der Ideen und geistiges Arbeiten mit Ideen. Gott als Subjekt

¹⁾ J. Geysers, a. a. O. S. 258.

²⁾ J. Geysers, a. a. O. S. 234.

³⁾ J. Geysers, a. a. O. S. 235.

⁴⁾ J. Geysers, a. a. O. S. 274; siehe auch: *Zur Einführung in das Problem der Evidenz in der Scholastik* (Festgabe Cl. Baeumker). Münster 1923, S. 170 ff.

⁵⁾ Dies gilt aber, was ausdrücklich hervorgehoben werden muß, nur für eine pantheistische Zeit.

und der Einzelmensch als Subjekt fallen bei Schelling mit der allgemeinen Substanz zusammen. Die geistige Tätigkeit Gottes als der Substanz ist mit der sogenannten „intellektuellen Anschauung“ identisch, deren ursprüngliche Quellen, wie schon erwähnt aus Plato und Plotin fließen, deren Konzeption direkt durch Kant und Fichte angeregt wurde, die aber Aristotelische Züge aufweist, insofern sie ein metaphysisches, nicht erkenntnistheoretisches „Erschauen der reinen Formen des Gegenständlichen“ sind, nicht Erschauen transzendenter Wesenheiten wie bei Plato.

Man könnte auch besondere Beziehungen Schellings zu Aristoteles dadurch konstruieren, daß man auf die Probleme der

Identität und Indifferenz

hinweist, die Aristoteles eigentlich in die Philosophie eingeführt hat und die in dem spekulativen System Schellings eine so große Rolle spielen. Es fehlen aber alle Grundlagen dafür, daß Schelling diese Gedanken direkt aus Aristoteles geschöpft hat, obgleich sich auch in dieser Beziehung interessante Vergleiche ziehen ließen. Die Prinzipien der Identität und Differenz sind bekanntlich im Anschluß an den Stagiriten in der mittelalterlichen Philosophie eifrig diskutiert worden. Schelling kannte diese einigermaßen, ebenso wie die Auffassung von Kant, Fichte und Leibniz vom Prinzip der Identität.

Der Dialog „Bruno“.

Von den weiteren philosophischen Schriften Schellings fesselt uns besonders der Dialog *Bruno oder über das göttliche und natürliche Prinzip der Dinge* vom Jahre 1802.¹⁾ Wie Kuno Fischer mitteilt,²⁾ schöpfte Schelling seine Begeisterung für Giordano Bruno aus Jacobis Auszügen von dessen Schrift: *Von der Ursache, dem Prinzip und dem Einem*, die er der zweiten Ausgabe seiner *Briefe über die Lehre des Spinoza* hinzugefügt hatte. Jacobis Diskussion von Spinozas und Brunos Philosophie hat nicht nur Schelling, sondern der Spekulation des deutschen Idealismus überhaupt große Anregungen gegeben. Bruno ist trotz seiner umstürzenden Neuerungen stark abhängig von Aristoteles, dem Neuplatonismus und der Scholastik. Er benützt ihre Termini in weitgehendem Maße; es kommen hauptsächlich die Begriffe „Prinzip, Ursache, Materie, Form, Potenz, Akt, Wesen, Substanz“ in Frage. Das Studium Giordano Brunos hat

¹⁾ Schelling, W., 1. Abt. IV, S. 213 ff.

²⁾ Kuno Fischer, *Schelling*. Heidelberg 1902. S. 598. Nach Schellings eigenen Angaben. W. 1 IV, S. 330, Anmerkung.

Schelling wohl die stärkste Anregung gegeben, sich allmählich neben dem Studium des Neuplatonismus mit der Philosophie des Aristoteles zu befassen und sich auf sie in seiner letzten Periode zu stützen.

Die Sphärenlehre.

Im „Bruno“¹⁾ entwickelt Schelling, angeregt durch den italienischen Philosophen, eine Art Sphärenharmonie der Gestirne, die bekanntlich im Pythagoräismus ihren ersten philosophischen Niederschlag gefunden und außer von Plato, auch von Aristoteles, Plotin u. a. eifrig diskutiert worden ist. In den Gestirnen, speziell der Sonne und den Planeten, erscheinen die Ideen nach Schelling in sichtbarer Gestalt;²⁾ sie verkörpern das Prinzip der Indifferenz, während die einzelnen physischen Dinge auf den Himmelskörpern, speziell auf der Erde nur schwache „Abbilder der Ideen“, ihre Differenz, d. h. einen getrübbten Schein derselben aufweisen. Da die Ideen von Schelling in seiner mittleren Periode auch „selige Wesen“ oder „Götter“³⁾ genannt werden, so stellen sich die Gestirne wie bei Aristoteles und in der griechischen Philosophie überhaupt analog den Mythologien zahlreicher Völker als Götter dar. Doch nur von Schelling werden sie mit den Ideen direkt identifiziert. Diese unsinnig erscheinende Auffassung wird verständlich, wenn man daran denkt, daß bei ihm als Nachfolger Kants die sinnliche äußere Erfahrungswelt, wie immer zu betonen ist, nur „Erscheinung“ ist,⁴⁾ die kein eigentliches Sein besitzt gegenüber der Idee als Wesen und Grund der „Erscheinung“. In den Planeten werden die Ideen als göttliche Urbilder sichtbar. Schelling ist es natürlich nicht eingefallen, nach Art primitiver Naturvölker die Gestirne, insofern sie materielle Massen sind, für Götter zu erklären, sondern göttlich ist in ihnen nur die Idee.

Die Potenzenlehre.

Den Angelpunkt des Verhältnisses unseres Philosophen zu Aristoteles bildet der Begriff der „Potenz“, der auch bei Bruno eine große Rolle spielt, wie uns in Jacobis Auszug sofort auffällt. Bruno versteht unter Potenz⁵⁾ wie Aristoteles unter *δύναμις* das Vermögen oder die Möglichkeit; er stellt ihr die Wirklichkeit gegenüber, worin die tätige Kraft begriffen ist. In dem „ersten Prinzip“, dem „Einen“,

¹⁾ Schelling, W. 1. Abt. IV 267 ff.

²⁾ I IV 260; siehe auch I VI 48, 481; I V 329; vgl. 2 I 430.

³⁾ I V 390 ff.; I IV 329.

⁴⁾ Siehe hierzu besonders *System des transzendent. Idealismus* I III 343 ff.; vgl. auch I IV 297, 268; I II 224.

⁵⁾ Vgl. Jacobi W. Erstaussgabe IV, 2, S. 18 ff.

analog dem Ur-Einen Plotins, dem Absoluten Schellings, ist bei Bruno Möglichkeit und Wirklichkeit, Potenz und tätige Kraft in Eins zusammengefaßt, ¹⁾ während nach der Auffassung der Scholastik in Gott keine Potenz ist, da er nur reiner Aktus, reine Wirklichkeit ist. Diese Trennung hat auch Schelling erst in der Endphase seiner Philosophie durchgeführt.

In Schellings Philosophie spielt nun der Begriff der Potenz von Anfang an bis zum Ende durchlaufend eine besondere und eigenartige Rolle. Mit Hilfe der Potenz oder Möglichkeit suchte er eben zu einer beständigen Wirklichkeit vorzudringen, die Kantische Philosophie gab ihm immer nur ein System von Möglichkeiten. Man kann aus der immer wiederkehrenden vielseitigen Verwendung, die Schelling von diesem Begriffe macht, auch Schlüsse in psychologischer Hinsicht ziehen, denn man kann sagen: Schelling suchte nach immer neuen Möglichkeiten für seine Spekulationen gemäß seinen sich immer weiter entwickelnden geistigen Anlagen; es treten sozusagen immer neue Potenzen als Stufen in seiner Entwicklung auf. Auch Schellings Gott ringt mit den Potenzen, die sich in ihm als Möglichkeiten und Anlagen seiner metaphysischen Entwicklung spannen, um dann schließlich Herr über die drängenden Mächte zu werden, indem er als *actus purus*, als reine Wirklichkeit, in der keine Potenz mehr ist, sich schließlich herauskristallisiert.

Durch Giordano Bruno ist Schelling jedenfalls dazu gebracht worden, seinen Begriff der Potenz mit denen des Prinzips und der Ursache zu kombinieren, wobei er sich dann schließlich ausdrücklich auf Aristoteles als seinen eigentlichen Gewährsmann beruft. Wir wollen hier keine Ausführungen über die vielseitige und umfangreiche Verwendung des Begriffes der Potenz bei Schelling machen, sondern nur soweit es sein Verhältnis zu Aristoteles angeht; wir möchten nur auf einige wichtige Punkte zur Charakteristik der Schellingschen Auffassung hinweisen. Wir können die Potenz, was seine pantheistische Zeit betrifft, als „Typus der Erscheinung“ ²⁾ oder Gestaltung des Absoluten oder Gottes bezeichnen. Sie sind aber nicht den Ideen gleichzusetzen, wie Kuno Fischer ³⁾ in seinem Schelling-Werke irrtümlicherweise annimmt. Dies geht schon aus der Auffassung C. A. Eschenmeyers ⁴⁾ hervor, von dem Schelling

¹⁾ Vgl. Jacobi a. a. O. S. 34 ff.

²⁾ Vgl. Schelling, a. a. O. II, 66; vgl. I VI 211.

³⁾ K. Fischer, a. a. O. S. 562.

⁴⁾ Vgl. z. B. C. A. Eschenmayer, *Grundriß der Naturphilosophie*. Tübingen 1832, S. 4 f.

den Begriff der Potenz übernommen hat und der die Potenzen von den Ideen trennt. Zwar könnte der Wortlaut der ersten Stelle, an der er die Potenzen einführt in seiner Abhandlung: *Ideen zu einer Philosophie der Natur* Kuno Fischer recht geben, denn Schelling sagt hier:¹⁾ „Was wir hier als Einheiten“ (gemeint sind wohl die Potenzen) „bezeichnet haben, ist dasselbe, was andere unter den Ideen oder Monaden verstanden haben, obgleich die wahre Bedeutung dieser Begriffe längst verloren gegangen ist“. Auf diese Stelle stützt sich wohl Kuno Fischers Auffassung von den Ideen als Potenzen bei Schelling. Aber die sämtlichen weiteren Abhandlungen aus dessen fernerem Lebenswerk zeigen, wie grundverschieden Potenz und Idee bei ihm sind, wenn auch zugegeben sein mag, daß ihre Bedeutung an einzelnen Stellen ineinander fließt, so dort, wo das Licht zugleich als Potenz und als Idee aufgefaßt wird.²⁾ Unsere Behauptung wird auch besonders dadurch gestützt, daß bei dem Schöpfer des philosophischen Begriffes der Potenz, bei Aristoteles, die *δύναμις* gleichzusetzen ist den Begriffen des Vermögens und der Möglichkeit, die weder mit den Ideen Platons noch mit den Gattungen des Aristoteles identisch sind. Sodann muß man auch an die Verwendung des Begriffes der Potenz im Sinne der Mathematik denken, was bei Schelling darin zum Ausdruck kommt, daß er eine Stufenreihe derselben annimmt, die er mit A^1 , A^2 , A^3 mathematisch bezeichnet,³⁾ während die Ideen nur insofern in aufsteigenden Stufen auftreten, als sie innerhalb der Potenzen als Einheiten erscheinen.

Deshalb müssen die Potenzen als Stufen und Möglichkeiten der Gestaltung des Absoluten in der „Erscheinung“ aufgefaßt werden. Nach der „realen“, objektiven oder Naturseite hin werden als solche in der pantheistischen Zeit der „allgemeine Weltbau“, der „allgemeine Mechanismus“ und schließlich der „Organismus“ der Natur genannt; diesen Potenzen entspricht auf der „idealen“, subjektiven oder geistigen Seite das „Wissen“, das „Handeln“ und die „Kunst“. ⁴⁾ In ihrem Umkreis als „Einheiten“, die alle Möglichkeiten umfassen, produziert das Absolute die Ideen wie in Tätigkeit befindliche geistige Kräfte als *ἐνέργεια*. In ihnen „schaut“ es sich an durch die „intellektuelle Anschauung“. Doch sei bemerkt, daß die Lehre von den Ideen als geistigen Kräften bei Schelling eine Interpretation unsererseits ist, die aus dem Zusammenhang des

¹⁾ Schelling, a. a. O. II, 64; vgl. S. 66.

²⁾ Siehe W. 1. Abt. IV 278; V, 507; vgl. IV, 174 f., 421.

³⁾ Siehe z. B. 2 I, 391: 1 VII, 179, 187.

⁴⁾ Vgl. 1 II 68; 1 VI 278 ff., 495 ff.

Ganzen geschlossen ist. Im Zeitalter des deutschen Idealismus war der Dynamismus der Ideen, die Theorie von denselben als „schaffenden Kräften“ von besonderer Bedeutung. Sie hat sich natürlich in verschiedenen Formen ausgedrückt; ich möchte nur auf Fichte und Hegel hinweisen.

In seiner ersten und mittleren Periode verwendet Schelling Bestandteile der Aristotelischen Philosophie, ohne den Namen des Stagiriten zu nennen, was verständlich ist, wenn man bedenkt, daß er dieselben erst aus zweiter und dritter Hand zur Verarbeitung übernommen hat. Dagegen stützt er sich in der letzten Periode seiner Wandlungen ausdrücklich auf Aristoteles, besonders was seine Potenzenlehre anbetrifft. In seiner Philosophie suchte er die Grundlagen, die ihm helfen sollten, aus dem Kantianismus herauszukommen, das ihm als der Gipfelpunkt der mit der sogenannten „negativen“ Philosophie identischen „Vernunftwissenschaft“ erschien. Kant hatte Schelling aber insofern den Weg gewiesen, als er auf seine Theorie von der Unfähigkeit der Vernunft, metaphysische Realitäten zu erkennen, seine Lehre von der Realität des praktisch-sittlichen Handelns folgen ließ, das verlangt und notwendig fordert, daß es Gott, Freiheit, Unsterblichkeit gibt. Für Schelling ist nun die Geschichte des Handelns, d. i. des metaphysischen Tuns, insofern wichtig geworden, als er sie in seine Philosophie der „Offenbarung“ aufnahm. Gott offenbart durch Tun sein Sein, denn er ist ja „actus purus.“ Nun sind wir wieder bei Aristoteles angelangt; dieser ist für Schelling der eigentliche Hauptvertreter des Rationalismus, den er an und für sich sehr hoch schätzt, nur nicht bei seinem ehemaligen Freunde Hegel. Schelling interessiert sich besonders für die Ontologie, die Metaphysik des Seins,¹⁾ bei Aristoteles. Er benützt seine Lehre vom Sein, um mit Hilfe der Potenzen zum wirklichen Sein geistiger Individuen vorzudringen, wozu ihm nach seiner Ansicht die reine Vernunftwissenschaft nicht verhelfen kann. An dieser Stelle sei bemerkt, daß er den so grundlegenden, in der Scholastik so eingehend untersuchten Unterschied zwischen *essentia* und *esse* in den Unterschied zwischen dem „Was“ (= intelligibles Sein = Idee) und dem „Daß“ (der Existenz des einzelnen Individuums) umarbeitet.

Von Aristoteles sagt Schelling:²⁾ „Man versteht den Aristoteles nicht, wenn man bei ihm stehen bleibt. Man muß auch wissen, was er nicht sagt, und selbst muß man die Wege gewandelt haben, die

¹⁾ 2. Abt. I, 362 ff.

²⁾ 2 I, 382.

er wandelt, die Schwierigkeiten, mit denen er kämpft, den ganzen Prozeß, den er durchlaufen, durchempfunden haben, um zu verstehen, was er sagt“. In der Philosophie des Aristoteles sah er eben das Ringen des denkenden Menschen, von der Möglichkeit zur Wirklichkeit, von der Potenz zum Akt zu kommen, während früher der in ihm arbeitende künstlerische Geist der Romantik in den ewigen Ideen nach der Art Platos den Hebel zur Erreichung der wahren Wirklichkeit gesehen hatte.

Um zu den Elementen des Seins zu gelangen, sucht sich Schelling zwar der induktiven Methode des Aristoteles zu bedienen, aber er will sich nicht an gewöhnliche empirische Tatsachen halten, sondern an die Erfahrung im Denken,¹⁾ also gleichsam an einen Empirismus des Denkens. Durch die Tatsachen des Denkens also sollen die Prinzipien des Seins gefunden werden, denn die Gesetze des Denkens sind für ihn noch immer entsprechend seinem Identitätssystem die Gesetze des Seins,²⁾ allerdings nicht im Sinne des realen Seins des erkenntnistheoretischen Realismus, sondern des erkenntnistheoretischen Idealismus. Schelling will ferner, um die Prinzipien des Seins zu entwickeln, die dialektische Methode gebrauchen.³⁾ Obgleich er den Namen Hegels nicht nennt, erkennt man doch sofort, daß dieser ihm mit seinem dialektischen Schema: Thesis, Antithesis, Synthesis die Anregung gegeben hat. Schelling ist begeistert von der Dialektik Platos, weniger von der Auffassung des Aristoteles;⁴⁾ dieselbe ist ihm nicht metaphysisch genug.

Geysler sieht in seinem genannten Werke die Lehre des Aristoteles über die Prinzipien, *ἀρχαί*, in dem Satze zusammengezogen:⁵⁾ *τὸ πρῶτον εἶναι ὅθεν ἢ ἔστιν ἢ γίγνεται ἢ γινώσκειται*; sie sind das Erste, der Ausgang, sowohl was das Sein als das Erkennen betrifft. Gott ist nun in Schellings letzter Periode oberste Ursache alles Seins und Denkens; er ist ferner Grund und Ursache, daß Denken und Sein übereinstimmen. Deshalb können wir auch im Sinne Schellings zu den Prinzipien gelangen durch Nachdenken, da Gott uns die Kraft gibt, durch Denken das Sein zu erfassen.

¹⁾ Vgl. 2 I, 302; 326.

²⁾ Vgl. 2 I, 303.

³⁾ Vgl. 2 I, 323 ff.

⁴⁾ Siehe 2 I, 337 f.

⁵⁾ J. Geysler, a. a. O. S. 212. *Aristoteles Metaphys. V, 1, 1013 a.*

Die vier Ursachen des Aristoteles.¹⁾

Für dieses Thema wollen wir Schellings letzte Untersuchungen heranziehen, an denen er bis kurz vor seinem Tode arbeitete. Sie sind in den Vorlesungen über die *Einleitung in die Philosophie der Mythologie* (XVII/XVIII. Vorlesung) enthalten. Es gibt vier eigentliche Prinzipien des Denkens und Seins bei ihm in seiner letzten Phase, die mit den vier Ursachen des Aristoteles übereinstimmen sollen, nämlich mit der Material-Bewegungs-Zweck- und Form-sache. Sie werden durch das Denken, die „Vernunftwissenschaft“ gefunden. Durch Denken können sie festgestellt werden, da sie auch wie die Ideen aus der intelligiblen Sphäre stammen, aber durch die Erfahrung erfassen wir sie auch in der Wirklichkeit, welche bei Schelling die angewandte und erscheinende intelligible Welt ist. Die Prinzipien des Denkens werden dadurch zu Ursachen.²⁾ Der Bewegter von allem ist Gott. Die Prinzipien werden zu „Ursachen“ durch das Wollen³⁾ = Trieb des Handelns, der in ihnen angefacht wird. Die Potenzen = Ursachen können sich nach Schelling entfalten, da sie unbewußte Mächte, potentiae = *δυνάμεις* sind; ihr Charakter ist aber rein geistig.

Die erste Ursache als erstes Prinzip und zugleich als erste Potenz ist die Materialursache, *ἡ ὕλη*.⁴⁾ Sie tritt bei Schelling wie ein elektrisches Feld auf, denn sie hat einen negativen und einen positiven Pol, was mit $-A$ und $+A$ bezeichnet wird.⁵⁾ $-A$ ist die Materie als das Unbegrenzte, das *ὑποκείμενον*, das Seinkönnende des Aristoteles. $+A$ ist das Sein der Platonischen Ideen⁶⁾ oder Wesenheiten. Die ewigen Ideen treten durch ihre Verbindung mit dem materiellen Sein in die vergängliche Welt der Erscheinungen. Das Sein der Ideen $+A$ ist „an sich“ Aktus, Wirklichkeit; durch die Verbindung mit den Seinkönnenden, $-A$, löst sich die polare Spannung in Bewegung auf, und wir kommen auf die Bewegungsursache, *τὸ ὄνεν ἢ κίνησις*, A^2 .⁷⁾ Durch das „Seinkönnende“ $-A$

¹⁾ Vgl. Schelling, 2 I, 389 ff.; 2 III 240 ff.; 1 X 241 ff. Kuno Fischer, *Schelling a. a. O.* S. 726 ff.; Carl Werner, *Der hl. Thomas von Aquin*, III, *Geschichte des Thomismus*, Neue Ausgabe, Regensburg 1889, S. 722 ff. Vgl. auch die Verarbeitung der Potenzen und Prinzipienlehre durch Ed. v. Hartmann in dessen verschiedenen Werken.

²⁾ Schelling 2 I 389.

³⁾ Vgl. 2 I 388.

⁴⁾ 2 I, 388, 392.

⁵⁾ 2 I, 389 ff.

⁶⁾ 2 I, 392.

⁷⁾ 2 I 397, 390 f.

erhalten die Ideen als das Sein, als „Aktus an sich“ die Möglichkeit, sich zu verwirklichen, sie kommen in Bewegung, werden aber dadurch in die vergängliche Welt der Erscheinungen herabgezogen. Innerhalb der Bewegungsursache, A², entsteht durch das Ringen und den Kampf zwischen Potentialität und Aktualität „an sich“ eine dritte Potenz, die „Zweckursache“, „τὸ οὐ ἔνεκα“ A³ 1). Durch diese wird eine harmonisch-teleologische Welt als Verbindung von Idee und Erscheinung oder „materiellem Sein“ gebildet. Aristoteles hat nach Schellings Ansicht die Zweckursache bloß äußerlich bestimmt; er hat sie mehr aus der empirischen Erfahrung heraus als aus Gedankennotwendigkeit in sein System aufgenommen. 2)

Nach Schelling hatte schon Plato die Zweckursache gefunden, 3) ebenso wie auch die Material- und Bewegungsursache. Jene tritt bei ihm jedoch nicht als Prinzip und Ursache auf, sondern als das aus den beiden ersten Prinzipien, dem Seinkönnenden als Nichtseienden und dem Seienden, den Ideen, Erzeugte (τὸ τούτων ἔργον). Plato versteht darunter die gewordene Natur, welche die Ideen nicht in ihrer Reinheit, sondern nur gemischt fassen kann. Schelling gibt Aristoteles den Vorzug, 4) weil dieser das dritte Prinzip als Ursache, und zwar als das, um dessentwillen (οὐ ἔνεκα) alles andere werde, und infolgedessen als End- und Zweckursache aufgestellt habe. Platos Weltbild ist Schelling nicht dynamisch genug; die Erhabenheit der über allem Irdischen schwebenden unveränderlichen Platonischen Ideen konnte er in dieser Form in seinem System nicht verwenden, deshalb hielt er sich besonders in der letzten Phase seiner Entwicklung lieber an Aristoteles, bei dem die Kräfte des Universums in unaufhörlichem Flusse sind und zu einem letzten Ziele hindrängen.

Nach Schelling entstehen aus dem Zusammenwirken der in Spannung und Bewegung befindlichen drei ersten Ursachen, der Material-Zweck und Bewegungsursache durch die Verbindung mit den verschiedenen Platonischen Ideen „zusammengesetzte Substanzen (οἰσίαι συνθεταί), eigentliche Dinge, und zwar eine Welt von Dingen“. 5) Diese Schellingschen „Substanzen“ sind eben die Gattungen des Aristoteles, die dem Kosmos der Erscheinungen immanent sind. Substanzen, d. h. Dinge, die für sich ein eigenes Sein haben im Sinne eines erkenntnistheoretischen Realismus können

1) 2 I 397.

2) Ebenda.

3) 2 I 394.

4) Vgl. 2 I, 397.

5) 2 I, 399; vgl. 2 III, 294.

damit nicht gemeint sein,¹⁾ dies muß gegen diejenigen Forscher wie Eduard von Hartmann und andere festgehalten werden, die Schelling als erkenntnistheoretischen Realisten festnageln wollen. Es sei unseren späteren Ausführungen vorweggenommen, daß für Schelling in der Zeit seiner positiven Philosophie nur die Einzelseele, die im Menschen zum Geiste wird, und der göttliche Geist, von dem die Ideen ausgehen und der die Erscheinungswelt geschaffen hat,²⁾ Realität als Substanzen besitzen.

Es bleibt für Schelling nun noch die vierte Ursache des Aristoteles, die Formursache, $\tau\acute{o} \epsilon\acute{\iota}\delta\omicron\varsigma$,³⁾ übrig. Während er in seiner Philosophie von Anfang an immer eine Dreizahl von Potenzen angenommen hatte, gibt es in seiner „positiven Philosophie“ noch eine vierte Ursache. In seiner pantheistischen Zeit hatte er das Kausalitätsprinzip aus seinem System verbannt. Die vierte Ursache kann für Schelling nicht Gott sein, denn Gott ist die absolute Ursache, die Ursache der Ursachen.⁴⁾ Sie ist vielmehr für Schelling die „Seele“. ⁵⁾ Sie wird von ihm mit der Formursache des Aristoteles identifiziert. Die Seele als Prinzip ist notwendig, um als Einheit die drei ersten Ursachen zusammenzuhalten und zu gemeinschaftlicher Wirkung zu vereinigen.⁶⁾ Die drei Potenzen sind ja keine für sich bestehenden Mächte, sondern sie müssen eine Realität zum Untergrunde haben. Die Seele ist den Potenzen „Ursache des Seins“;⁷⁾ die Seele ist keine reine Potenz, sondern Potenz und wirklicher Akt, nicht nur „an sich“ seiender Akt wie die Ideen. Die Seele ist den Potenzen „Ursache des Seins“ heißt eben, daß das Universum nur als „Erscheinungswelt“ in den Seelen ist.

Für seine Identifikation der „Seele“ mit der „Formursache“ (die Seele formt eben die Erscheinungswelt) beruft sich Schelling eingehend auf Aristoteles, für den ja die Seele Ursache ist.⁸⁾

Der Ausdruck „ $\tau\acute{o} \tau\acute{\iota} \eta\nu \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ “ des Aristoteles.⁹⁾

Unser Philosoph greift nun die Gleichsetzung von $\epsilon\acute{\iota}\delta\omicron\varsigma$ und $\tau\acute{o} \tau\acute{\iota} \eta\nu \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ bei Aristoteles¹⁰⁾ auf, um das eigene, d. h. individuelle

¹⁾ Sonst könnte er nicht behaupten, daß „mit den vier Prinzipien überhaupt die ganze Ideenwelt gegeben“ sei, 2 I, 411.

²⁾ Vgl. 2 I, 571.

³⁾ 2 I, 399 ff.

⁴⁾ 2 I, 400; 2 III, 292.

⁵⁾ 2 I, 402.

⁶⁾ 2 I, 399.

⁷⁾ Vgl. 2 I, 402.

⁸⁾ Aristoteles, *De anima* II, 4; vgl. *Metaphys.* I, 3.

⁹⁾ 2 I, 403 ff.

¹⁰⁾ Aristoteles, *Metaphysik* V, 8; VII, 7; vgl. VII, 6.

Sein des Seelischen und schließlich die persönliche Seele herauszukristallisieren. In der Zeit seiner „positiven“ Philosophie setzt er eben dem Prinzip der unpersönlichen Idee, in dem während seiner pantheistischen Zeit, ähnlich wie es auch bei Fichte und Hegel der Fall gewesen war, das Leben des Einzelindividuums verschwand, das Wirken der lebendigen Persönlichkeit entgegen. Sie gilt es mit Hilfe der Prinzipien und Potenzen des Aristoteles zu deduzieren.

Schelling hat sich eingehend mit der Interpretation von „*τὸ τί ἦν εἶναι*“ beschäftigt; er lehnt die Definition ab: „das Vorhandengewesensein der Form“, ¹⁾ er sucht hinter „*τὸ τί ἦν εἶναι*“ etwas anderes. Für ihn bezeichnet Aristoteles damit etwas, was ein jedes Ding selbst ist, frei von allem Zufälligen. In Schellings eigenste Sprache übersetzt, bedeutet *τὸ τί ἦν εἶναι* „das, was das jedesmal Seiende ist“. ²⁾ Diese Deutung belegt er durch mehrere Stellen. Die Scholastiker haben nach Schelling das *εἶδος* richtig mit Form übersetzt; ³⁾ sie finden seinen Beifall wohl deshalb, weil von ihnen die Seele als subsistierende Form bezeichnet wird.

Er wendet sich bei dieser Gelgenheit wieder einmal scharf gegen Hegel, freilich ohne seinen Namen zu nennen, der das *εἶδος* zum Begriff gemacht habe und sage, der Begriff sei das allein Wirkliche. ⁴⁾ Bei Aristoteles ist aber nach Schelling das *εἶδος* Aktus. Für ihn ist das *εἶδος* aber nichts Allgemeines, wie es doch tatsächlich bei Aristoteles der Fall ist, sondern es ist ihm identisch mit der ersten, individuellen Substanz des Aristoteles, der *substantia prima*. ⁵⁾ J. Geysers erklärt in seiner Erkenntnistheorie den Ausdruck *τὸ τί ἦν εἶναι* so, daß Aristoteles das Beständige des Wesens gegenüber dem Wechsel der Akzidentien zum Ausdruck bringen will. Der Ausdruck bedeutet „das jeder Substanz eigentümliche Wesenssein“. ⁶⁾

Schelling macht es deshalb bei seiner eigentümlichen Auslegung Schwierigkeiten, daß bei Aristoteles im *Eidos* als der *Usia*, als der verursachenden Energie zugleich der Begriff zu finden ist, daß er *εἶδος* und *λόγος* zusammenstellt. ⁷⁾ Schon in seiner früheren Zeit verwandte Schelling im Gegensatz zu Hegel den Terminus „Begriff“ nicht gern in seinem System-Aufbau; für ihn drückte der gewöhnliche

¹⁾ 2 I, 404.

²⁾ 2 I, 405.

³⁾ 2 I, 406.

⁴⁾ 2 I, 406.

⁵⁾ 2 I, 406.

⁶⁾ J. Geysers, a. a. O. S. 73 f.; siehe hier auch die Angabe der Literatur

⁷⁾ Schelling, 2 I, 407.

Begriff, d. h. der Begriff des einzelnen Gegenstandes nur endliche Verneinung, die Idee aber unendliche Bejahung aus. Schelling erklärt die Zusammenstellung von *εἶδος* und *λόγος* bei Aristoteles so, daß das „Was“, der Begriff, von dem „Daß“ der tätigen Seele als der individuellen Substanz nicht zu trennen sei.¹⁾ Diese Seele ist für Schelling vorläufig aber nur eine allgemeine Seele. Er erklärt:²⁾ „Daher man wohl auf gewisse Weise sagen kann: alles sei beseelt, weil vermöge des Materiellen allein wahrhaft nichts ist; aber eigentlich gesagt wird es doch nur von organischen Wesen, weil die Seele hier auch erscheint“, d. h. in ausdrückliche Erscheinung tritt.

Mit der Seele als viertem Prinzip hält Schelling seinen Kosmos für fertig konstruiert. Wir müssen hier nochmals darauf hinweisen, daß dieser Kosmos auch in der Zeit seiner „positiven“ Philosophie nur „Erscheinung“ im Sinne Kants bleibt. Man darf sich nicht durch gewisse Redewendungen, daß er vom Denken zum Sein gelangen wolle u. s. w. täuschen lassen und meinen, daß er auf einen erkenntnistheoretischen Realismus etwa in der Art des „transzendentalen Realismus“ Ed. v. Hartmanns zustrebe. Das was er konstruieren und mit allen Mitteln beweisen will, ist das auf dem eigenen Handeln beruhende Fürsichsein der Persönlichkeit, speziell der göttlichen Persönlichkeit.

Die Ideenwelt in Schellings „positiver Philosophie“.

Sie ist sehr kompliziert, aber auch für diese Phase von Schellings Entwicklung kann man sagen, daß die Ideen intelligible gattungsmäßige Einheiten sind wie die Aristotelischen Gattungen, die den „Erscheinungen“ immanent sind. Sie sind von den Ideen, dem System der „ewigen Wahrheiten“³⁾ im christlichen Sinne bei Schelling zu unterscheiden, obgleich sie insofern enge zusammen hängen, als die Ideenwelt des Universums ein Abbild der ewigen Ideenwelt in Gott ist. Die Ideen als „Ding an sich“ der „Erscheinung“ sind nach Schelling mit den vier Prinzipien oder den vier Ursachen gegeben. Er nennt die Ideen „concreta“ und „composita“,⁴⁾ weil sie eben aus den Ursachen des Aristoteles herauswachsen. Für Schelling sind die Ideen nach Kant auch Begriffe der Vernunft; sie sind die Domäne der Vernunftwissenschaft, welche über sie nicht hinaus kann. Die Vernunft kann nur Gott als „absolute Idee“⁵⁾ deduzieren, als ab-

¹⁾ 2 I, 406.

²⁾ 2 I, 408.

³⁾ Vgl. 2 I, 575 ff.

⁴⁾ 2 I, 411, 423, 432.

⁵⁾ 2 I, 366.

solute Ursache, als schöpferischen Gott kann ihn nur die Erfahrung (im Denken) beweisen. Die Platonischen Ideen werden von Schelling in einen der scholastischen Lehre ähnlichen Exemplarismus aufgenommen. Während die Ideen seiner pantheistischen Zeit die Produkte der „intellektuellen Anschauung des Absoluten sind, erscheinen sie zu der Zeit seiner positiven Philosophie“ als die „ewigen Wahrheiten“, als das „allgemeine Wesen“ in Gott als dem realsten Einzelsein und werden von ihm realisiert, d. h. in die äußere Erscheinung in den Einzel-Seelen überführt. ¹⁾ Gott kann nicht die Ideenwelt selbst sein, weil er „actus purus“ ist. Sie ist ein *συμβεβηκός* ²⁾ im Aristotelischen Sinn: Gott bekleidet sich mit den Ideen als dem intelligiblen Wesen. ³⁾ Dadurch wird die Identität und die Indifferenz des Denkens und des Seins hergestellt. Aber der Primat gehört jetzt bei Schelling dem Sein, d. i. dem Sein Gottes als actus purus, der „Herr“ ⁴⁾ über die Ideen und alles Denken ist.

Schelling sagt, daß für Aristoteles die Ideenwelt nur das Vorspiel der Wissenschaft war, ⁵⁾ denn sie gibt nur in beschränktem Maße die Wirklichkeit wieder. Schelling benützt sie ja in seiner „positiven“ Philosophie selbst, um aus der Potentialität in die Aktualität, d. h. zur wahren Wirklichkeit zu kommen. Die Ideen steigen innhalb der Potenzen in Stufen hinan; die niedere verhält sich dabei zur höheren wie Möglichkeit zur Wirklichkeit. Die höchste Idee ist die Idee Gottes, in der nur Wirklichkeit, Aktus und keine Möglichkeit, Potenz ist. Sie ist zugleich das Aktus gewordene „Ideal“ Kants.

Die Seele.

Dem vierten Prinzip, das zugleich Ursache ist, der Seele, fällt nun eine besondere Aufgabe nach Schelling zu in der Entwicklung von der Potentialität zur Aktualität. Die Seele als allgemeines unpersönliches Wesen ist für ihn identisch mit der Platonischen Weltseele, ⁶⁾ welche zwischen dem teilbaren und dem unteilbaren Wesen, zwischen der Welt und Gott steht. Ein Analogon der Weltseele findet er auch bei Aristoteles in dessen Begriff der „seelischen Wärme“, „*θερμότης ψυχική*, ⁷⁾ die auf gewisse Weise alles erfülle.

¹⁾ Vgl. 2 I, 585 („Ueber die Quelle der ewigen Wahrheiten“).

²⁾ 2 I, 589.

³⁾ 2 I, 588; vgl. 2 III, 294. Die Ideen sind „als Visionen des Schöpfers vorhanden, ehe sie wirklich werden“.

⁴⁾ Vgl. 2 I, 571, 566.

⁵⁾ 2 I, 413.

⁶⁾ Vgl. 2 I, 415 f.

⁷⁾ Arist., *De gen. anim.*, III 11. *ὥστε τρόπον τινα πάντα ψυχῆς εἶναι πλήρη*, 762 a. Schelling 2 I, 416.

Schelling deduziert nun den Weg, den die allgemeine Seele macht, um in die Einzelseelen¹⁾ sich zu individualisieren nach dem Vorgange besonders Plotins und auch Fichtes, der die einzelnen individuelle „Iche“ aus seinem allgemeinen „Ich“ ableiten wollte. Auch dies geht nach Schelling in Stufen vor sich; dabei beruft er sich wieder auf Aristoteles und dessen Stufenlehre der beseelten Wesen, von denen die niedere Stufe immer als Möglichkeit enthält, was die höhere in Wirklichkeit ist. In der menschlichen Seele, der *ψυχὴ νοητικὴ* hat die Stufenreihe ihr Ziel. Schelling nennt dieselbe das zweite „*τι ἦν εἶναι*“, ²⁾ nachdem Aristoteles Gott als das erste „*τι ἦν εἶναι*“ bezeichnet hatte.³⁾ Die menschliche Seele ist das Ebenbild Gottes, sie besitzt eine gewisse Gleichheit mit Gott. Aber diese Gleichheit besteht nach Schelling nur dem „Wesen“ nach. Er erläutert nun nach dieser Stelle seine Auffassung des Begriffes des „Wesens“. ⁴⁾ Während in seiner pantheistischen Zeit das „Wesen“ für ihn identisch war mit der allgemeinen Spinozistischen Substanz, wie wir gesehen haben, so hat der Begriff des Wesens für ihn jetzt eine spezielle Bedeutung. Es ist für ihn jetzt das „materielle Sein“, aber nicht im Sinne unseres heutigen Sprachgebrauches, sondern er meint damit eine gewisse intelligible Materie, wie wir sie bei Aristoteles, ⁵⁾ Plotin u.s.w. tatsächlich finden. Dieselbe liegt gewissermaßen als die zweite Substanz den Gattungsbegriffen oder den immanenten Formen des Aristoteles zu Grunde. Dies paßt auch in Schellings idealistische Erkenntnislehre hinein, für welche die äußere Erfahrungswelt nur „Erscheinung“ ist; die Materie als das „Wesen“ kann deshalb für Schelling nur eine Art geistiger Stoff sein.

Das Verhältnis der menschlichen Seele zu Gott ist nach Schelling so, daß sie gegen ihn bloße Potenz, ⁶⁾ *potentia pura* ist, was sich mit der scholastischen Lehre deckt. An und für sich ist die Seele aber auch Aktus, ihr eigenstes Sein ist „Wollen“, was bei Schelling so viel heißt wie Herausgehen des Willens zum Handeln, zur Tat. ⁷⁾ Hier kommt die eigentümliche, durch Fichtes System zuerst angeregte Tatphilosophie, die sich in seiner pantheistischen Zeit in

¹⁾ 2 I. 416 ff.; Schelling nimmt auch Pflanzen- und Tierseelen an, aber wichtig ist für ihn nur die menschliche Seele.

²⁾ 2 I, 417.

³⁾ *Metaphys.* XII, 8, 1073 b.

⁴⁾ 2 I, 417.

⁵⁾ Siehe z. B. Cl. Baumecker, *Problem d. Materie*. Münster 1890, S. 29; vgl. Schelling, 2 I, 433.

⁶⁾ 2 I, 418.

⁷⁾ Vgl. 2 I, 419.

einem eigenartigen Dynamismus der Ideen besonders ausdrückt, wieder zum Vorschein. Schelling bringt seine Tatphilosophie mit den Lehren des Aristoteles in Einklang. Eduard von Hartmann¹⁾ hat bekanntlich die Auffassung des Wollens als Tat in seiner „Philosophie des Unbewußten“ verarbeitet, was uns hier aber nicht beschäftigen soll.

Die Seele wird nun nach Schelling, dadurch, daß der Wille im Einzelwesen ursächlich handeln kann, zum „Geist“ erhoben; sie wird gleichsam befördert.

Der „Geist“.

In der menschlichen Seele ist zugleich Potentialität und Aktualität vorhanden, wie schon früher erwähnt. Die Potentialität wird durch das Seelische überhaupt vertreten, die Aktualität durch den Geist,²⁾ den *νοῦς* des Aristoteles. Da die Seele der Potentialität unterworfen ist, muß sie in das Materielle hinabsteigen, d. h. sie muß einen vergänglichen Körper aufbauen, erhalten, bewegen. Deshalb spricht Schelling von der materiellen Natur der Seele,³⁾ besonders gilt dies von der *ψυχή θρεπτική* und der *ψυχή αἰσθητική*, aber auch die *ψυχή νοητική* ist nicht unabhängig von der Materie. Schelling versteht unter letzterer nicht die anima rationalis, sondern nur eine „verständige“ Seele.⁴⁾ Den Ausdruck „Entelechie“ hält er für passend. Aber die im Physischen befangene Seele ist nach seiner Ansicht nicht ganze Entelechie, reiner Aktus, sondern nur „*πρώτη ἐντελέχεια*“.⁵⁾ Der Nus ragt nach Schelling über die materielle Seele hinaus; an dieser Stelle beruft er sich natürlich auch wieder auf Aristoteles als seinen Gewährsmann.⁶⁾ Aber den *νοῦς παθητικός* rechnet er nicht zum eigentlichen Nus, da der Mensch denselben mit dem Tiere gemeinsam hat.⁷⁾ Nur der *νοῦς ποιητικός* hat nichts mit der Materie gemein, der selbstwirkende, tätige *νοῦς*. Derselbe ist nach Aristoteles in den Menschen von außen her hineingekommen.

Schelling ist nun geradezu begeistert von der Aristotelischen Auffassung des aktiven Nus,⁸⁾ denn hier findet er den richtigen

¹⁾ Ed. v. Hartmann, *Philosophie des Unbewußten*. 11. Aufl. Leipzig 1904. S. 426 ff.

²⁾ Vgl. 2 I, 459 ff.

³⁾ 2 I, 452.

⁴⁾ 2 I, 452.

⁵⁾ 2 I, 454.

⁶⁾ 2 I, 455.

⁷⁾ 2 I, 455.

⁸⁾ Vgl. 2 I, 458.

Angelpunkt für seine „positive“ Philosophie. Aber erklärt auch, daß der *νοῦς ποιητικός* gleichsam der Grenzpunkt der antiken Philosophie sei, über welchen dieselbe sich nicht habe erheben können.¹⁾ Während in seiner pantheistischen Zeit für Schelling natürlich der „göttliche“ Plato der Höhepunkt der antiken Philosophie war, ist es also jetzt Aristoteles. Für Hegel war dagegen der Neuplatonismus im Proklus der Gipfelpunkt, obgleich er den Aristoteles überaus schätzte, sogar mehr noch als Plato.

Den *νοῦς ποιητικός* des Aristoteles nennt nun Schelling den Geist,²⁾ der von der Seele zu unterscheiden ist, da sie immer noch an die Materie gebunden ist. Der Geist ist für Schelling etwas Selbständiges, Persönliches,³⁾ und sein Kennzeichen ist, wie schon erwähnt, das Wollen oder selbständige Handeln. In seiner pantheistischen Zeit sprach Schelling von der Notwendigkeit der Natur und der Freiheit des Geistes. Deshalb nennt er auch jetzt den Geist „das Prinzip des Idealismus“, welchen das Altertum noch nicht kannte; es wurde von Kant zuerst eingeleitet.⁴⁾ Das Christentum hatte ihm schon das Tor in die Welt aufgemacht. Aristoteles hatte wohl den Geist gefunden, aber nicht das Prinzip der Erlösung von der materiellen Welt. Schelling betont besonders:⁵⁾ „Das Christentum hat uns von dieser Welt befreit, daß wir sie nicht mehr ansehen als etwas uns unbedingt Entgegenstehendes und wovon keine Erlösung wäre, daß sie uns nicht mehr ein Sein, sondern nur noch ein Zustand ist“. Dieser Satz gibt uns auch wieder eine Bestätigung für unsere Behauptung, daß der erkenntnistheoretische Idealismus auch seiner „positiven“ Philosophie zu Grunde liegt; ohne denselben ist letztere gar nicht zu verstehen. Deshalb hat er auch die Potenzen von Anfang an in seiner Philosophie verarbeitet. Denn die Potenzen stellen intellektuelle, nicht sensible Möglichkeiten dar; die Ideen intelligible Wirklichkeiten. Sie sind das „Ding an sich“ in der sinnlichen „Erscheinung“. Der Weg sie zu erfassen führt über die Potenzen.

Schelling betont die Unvergänglichkeit des Nus bei Aristoteles;⁶⁾ aber dieser hat nach seiner Ansicht nicht erkannt, daß der „Geist“

¹⁾ 2 I, 455.

²⁾ 2 I, 459.

³⁾ 2 I, 461.

⁴⁾ 2 I, 466.

⁵⁾ 2 I, 467.

⁶⁾ 2 I, 478.

(des Einzelmenschen) auch gegenüber Gott selbständig ist, was er das „Gegengöttliche“ nennt¹⁾ und durch das Prometheus-Symbol erläutert.

Erkenntnislehre.

Er beschäftigt sich auch mit der Erkenntnislehre des Aristoteles; nicht die Seele habe dieser eine unbeschriebene Tafel genannt, sondern den „Verstand“ oder den „Geist“.²⁾ Denn die Seele ist ja nach Aristoteles in der Materie befangen, mit ihr verbunden. Der „Geist“ hat deshalb ein besonderes erkenntnistheoretisches Verhältnis zur Seele. Bei Aristoteles sind nach Schelling die Begriffe in der Seele nur potentialiter vorhanden, zur Wirklichkeit erhebt sie aber erst der „Geist“.³⁾ In diesem sind nicht mehr Begriffe der einzelnen sinnlich wahrgenommenen Dinge, sondern die Begriffe dieser Begriffe, welche Schelling Allgemeinbegriffe nennt.⁴⁾ Er beruft sich dabei auf den Satz des Aristoteles: *ἡ δὲ νοῦς εἶδος εἰδῶν καὶ ἡ αἰσθησις εἶδος αἰσθητῶν*.⁵⁾ Dieses Allgemeine ist nach Schelling das reine Erzeugnis des selbständigen Geistes, nicht der Seele überhaupt, letztere hat wohl den Begriff eines wirklichen Baumes, aber nicht aller möglicher Bäume, was eben in die Sphäre des Geistes fällt. Ähnlich ist es auch nach Schelling mit den Urteilen und Schlüssen.⁶⁾

Gegenüber der spekulativen Interpretation Schellings sei wieder auf die Forschungen J. Geysers verwiesen, nach denen die eigentliche Funktion des Nus die Erkenntnis der Wesenheiten durch die „Wesensschau“ ist.⁷⁾ Als Substrat für dieses Schauen, das nicht ein einfaches, sinnliches Schauen, sondern ein höheres geistiges ist, ist nach Aristoteles die sinnfällig-vorstellungsmäßige Gegenwart empirischer Gegenständlichkeiten erforderlich, „in denen die zu erschauenden allgemeinen Formen konkret realisiert sind.“⁸⁾ Hinter diesen konkreten Gestaltungen werden die reinen Formen geistig erschaut. Doch werden dadurch noch nicht die spezifischen Wesenheiten der Gegenstände von vorneherein erfaßt. Vielmehr kann die volle Erkenntnis der Wesenheiten „nur allmählich durch Innehaltung eines bestimmten methodischen Verfahrens erlangt werden.“⁹⁾

¹⁾ 2 I, 482.

²⁾ 2 I, 517 ff.

³⁾ 2 I, 520.

⁴⁾ 2 I, 520.

⁵⁾ Aristot. *De anima* III, 8; 432 a Schelling, 2 I, 520.

⁶⁾ 2 I, 520 f.

⁷⁾ J. Geysers, a. a. O. S. 274.

⁸⁾ Ebenda.

⁹⁾ A. a. O. S. 275.

Schelling ist es gegenüber solchen Forschungen nicht um die Erkenntnislehre des Aristoteles an sich zu tun, sondern sie in den Gang seiner spekulativen Untersuchungen einzuordnen. Er will eben das Für sich sein des Geistes herauskonstruieren, wozu er den Nus des Aristoteles braucht.

Hier wäre ein Hinweis am Platze auf die Lehren der Scholastik, speziell von Thomas von Aquin über den *intellectus agens*, den ins Lateinische übersetzten *νοῦς ποιητικός* des Aristoteles. Auch in der Scholastik wird der Intellekt von dem sinnlichen Erkennen der Seele getrennt, aber es wird nicht die radikale Forderung des Alexander von Aphrodisias und seiner pantheistischen Nachfolger gezogen, die wir, wenn auch von einem ganz anderen Gesichtspunkt aus, bei Schelling wiederkehren sehen, nach welcher der *νοῦς ποιητικός* etwas von der übrigen Seele Getrenntes sein soll, sondern in der scholastischen Lehre ist der *intellectus agens* ein spezielles Vermögen der Seele. Schelling braucht aber jene radikale Trennung, um aus dem Pantheismus seiner Jugendzeit herauszukommen, während andere sie gerade für eine pantheistische Konstruktion benützten.

Schelling beschäftigt sich weiter mit der Diskussion des Aristoteles über das Problem der Wissenschaft, besonders was das *θεωρεῖν* und die *ἐπιστήμη* betrifft. Er stellt die „Wissenschaft“ *ἐπιστήμη* dem „Wissen“ *θεωρεῖν* gegenüber.¹⁾ Erstere verhält sich zum Letzteren wie Potenz und Akt. Die „Wissenschaft“ ist in der Seele, das „Wissen“ im Geiste.²⁾ Das Kennzeichen des „Wissens“ ist, daß es aktiv erworben ist, während die „Wissenschaft“ in der Seele selbst liegt. Schelling drückt dies so aus: „Die Seele weiß nicht, sondern ist die Wissenschaft“.³⁾ Er erklärt, daß er zu diesem Satze unabhängig von Aristoteles gekommen sei.⁴⁾ Unter „Wissenschaft“ versteht er eben die Induktion des Aristoteles, die aus der sinnlichen Erfahrung ihre Erkenntnis schöpft; sie ist bei Schelling hier gleich „Erkenntnis“ zu setzen, sie ist natürlich nicht gleichbedeutend mit Wissenschaft im heutigen Sinne des Wortes. Es ist die potentielle Wissenschaft bei ihm, der die „erworbene Wissenschaft“,⁵⁾

¹⁾ 2 I, 519 f.

²⁾ Vgl. J. Geysler, a. a. O. S. 241, wo der Unterschied zwischen wahrnehmendem und denkendem Wissen gemacht wird. Der erkenntnistheoretische Unterschied liegt darin, daß das Objekt des ersteren Aktes die Einzelsubstanz, das des zweiten die allgemeine Substanz ist; vgl. auch „Ueber Begriffe und Wesensschau“, *Philosoph. Jahrb.* 39. Bd. 1926, S. 37 ff.

³⁾ Schelling, 2 I, 519.

⁴⁾ 2 I, 519.

⁵⁾ 2 I, 519 ff.

die der individuelle Geist tätig sich erringen muß, gegenüber steht. Durch letztere kann er nicht nur von der Erscheinung zum Wesen der Sache vordringen, sondern er kann auch sich selbst, d. h. seinen Geist mit dem Denken ergreifen, weil er als Aktus frei wirkend ist gemäß den Sätzen des Aristoteles: 1) „καὶ αὐτὸς δὲ αὐτὸν τότε δύναται νοεῖν“ und „ὅταν δύνηται ἐνεργεῖν δι' αὐτοῦ“. Der Nus kann sich dann selbst denken, wenn er durch sich selbst zu handeln fähig ist.

Das geistige Ich, die Person.

Nun haben wir also nach Schelling das geistige Ich frei wirkend 2) und zugleich die Potentialität der reinen Vernunftwissenschaft, die es nur mit bloßen Ideen zu tun hat, als solche erkennend. Jetzt kehrt Schelling wieder zu seinem alten aus Kant und Fichte gewonnenen Standpunkt zurück, daß nur im Handeln, im freien Tun, Realität zu finden ist. Aber freies Handeln ist nach Kant nur möglich im Bewußtsein einer intelligiblen Ordnung, die auf einer durch das Gesetz verbundenen Gemeinschaft freier Wesen beruht. Diese Ordnung, die Schelling eine Vernunftordnung nennt, 3) hat ihren Ursprung auch in der göttlichen Ideenwelt 4) und findet ihren Niederschlag in der Ordnung des Staates. Der Staat macht nun nach Schelling das Individuum zur Person; 5) er ist ferner die Grundlage, Voraussetzung für die Entwicklung der geistigen Persönlichkeit, die über die Ordnung des Staates hinausgeht, sich über denselben erhebt und dadurch zu Gott gebracht oder vielmehr zurückgebracht werden soll.

Der „Gang zu Gott“.

Dies muß in Stufen vor sich gehen, deren drei genannt werden: die „mythische Frömmigkeit“, die „Kunst“ und die von Schelling nach Aristoteles so genannte „kontemplative Wissenschaft“. 6) In dieser erhebt sich der Nus über das praktische und natürliche Wissen und berührt die rein intelligible Welt. Es ist der „βίος θεωρητικός“ des Aristoteles damit gemeint, worunter Schelling ein „Gott schauendes Leben“ versteht. Aber dasselbe genügt ihm

1) Aristoteles, *De anima* III, 4, 429 b; Schelling 2 I, 523.

2) Schelling, 2 I, 534.

3) 2 I, 536.

4) Vgl. 2 I, 529 f.; 533.

5) 2 I, 536. Person wird das Individuum im Staate dadurch, daß es für seine Handlungen verantwortlich gemacht wird.

6) 2 I, 557 f.

nicht, da es nur ein ideelles Verhältnis zu Gott¹⁾ ist. Die „kontemplative Wissenschaft“ führt nicht zu dem aktuellen Gott, da sie nur in der Sphäre des Potentiellen liegt. Sie kann Gott nur als Finalursache erfassen durch vernünftiges Denken. Bis zu diesem Punkte ist nach Schelling die antike Philosophie durch Aristoteles gekommen. Der Gott des Aristoteles bewegt, wie Schelling betont,²⁾ alles, jedoch nur als Ziel, so daß er sich selbst nicht bewegt. Er ist nach außen nicht tätig wirksam, er denkt und schaut nur immer sich selbst als *νόησις νοήσεως*. Gott ist nur unendlicher, sich immer wieder denkender Aktus des Denkens. Schelling sieht in dem Gott des Aristoteles, wie es seiner Theorie in der Zeit seiner Offenbarungsphilosophie entspricht, nur einen Gott mit negativen Eigenschaften; er ist nicht mehr, als wenn er bloßer Begriff sei,³⁾ wie Schelling mit einem Hieb auf Hegel sagt. Letzterer hat ja bekanntlich an das Ende seiner „Enzyklopädie“ die Sätze des Aristoteles über das „Denken des Denkens“ gesetzt und damit seine nahe Verwandtschaft mit dem griechischen Denker dokumentieren wollen.

Nach Schelling geht bei Aristoteles die Bewegung des Werdens gegen Gott als Ziel hin, aber es geht nicht von ihm als Anfang aus. Er erklärt dies durch eine Begierde, *ὄρεξις*,⁴⁾ welche die untergeordneten Naturen nach dem Höchsten empfinden. Der Aristotelische Gott verhält sich wie der Gegenstand des Verlangens, das uns bewegt. Schelling betont also die passive Bewegungskraft des Aristotelischen Gottes, was doch eigentlich gegen einseitigen Rationalismus des Aristoteles sprechen müßte. Man könnte von einem irrationalen Fluidum sprechen, das alle Geschöpfe zu Gott hinzieht. Doch der Kernpunkt der Schellingschen Diskussionen des Aristotelischen Gottes liegt darin, daß die Persönlichkeit, d. i. für Schelling der Träger der Irrationalität bei Aristoteles nicht fest umrissen erscheint. Schelling will Gott, wie es ja zuerst die christliche Philosophie systematisch tat, als hervorbringende Ursache⁵⁾ deduzieren und demonstrieren, dazu braucht er natürlich den Aristotelischen Begriff der *ἐνέργεια* oder des Aktus. Die negative Philosophie, da sie das Gebiet der bloßen, nur mit dem Denken arbeitenden Idee oder der Vernunftwissenschaft ist, kann nur die Natur des schöpferischen Prinzips erweisen, d. h. dieses kann

¹⁾ 2 I, 559; vgl. 2 III, 105 f.

²⁾ 2 I, 559 f., Anmerkung.

³⁾ 2 I, 559, Anmerkung.

⁴⁾ Vgl. 2 III, 105.

⁵⁾ Vgl. besond. 2 I, 563.

durch das Denken gefunden werden. Aber das Ziel der „positiven“ Philosophie muß es sein, es der „Potentialität“ zu entreißen. Dies kann durch die Vernunftwissenschaft, die negative Philosophie insofern vorbereitet werden, als eben die Natur des Prinzips erkannt wird „als das was *essentia Aktus* ist (*ὅν ἡ οὐσία ἐνέργεια*)“.¹⁾ Die „positive Philosophie“ geht vom Denken zur „Tat“ über oder in Schellingschen Worten von dem was „*essentia Aktus*“ ist, zu dem was „*actu Aktus*“²⁾ ist. Dann ist nach Schelling das abstrakte Prinzip wirklich als „Prinzip“ gesetzt, als „Anfang“ der Wissenschaft, die das Seiende zum Prinzip hat, von dem sie alles ableitet.³⁾ Diese „Wissenschaft“ ist nicht mehr Vernunftwissenschaft, denn sie „hört auf bloße Idee oder in der Idee zu sein“.⁴⁾ Sie wird aus der Idee befreit.

Die „Vernunftwissenschaft“ treibt mit ihren Potenzen über sich hinaus und zur Umkehr; diese kann aber nicht vom Denken ausgehen; es bedarf vielmehr eines praktischen Antriebes, der von dem Willen ausgeht.⁵⁾ Der „Wille“ verlangt mit innerer Notwendigkeit, daß Gott nicht bloße Idee sei. Diese Deduktionen Schellings sind, wie leicht zu erkennen ist, auf Kantischer Grundlage aufgebaut, aber zum Unterschied von Kant soll Gott hier als schöpferisches Prinzip aufgewiesen werden. Die Forderung des Willens nach der Person Gottes entspringt dem Sehnen des geistigen Ich nach eigener Befreiung. Diese Forderung kann nicht vom Denken ausgehen, sie ist auch nicht Postulat der praktischen Vernunft als etwas Allgemeines, sondern nur das Individuum, das „Herz“ desselben verlangt nach Gott.⁶⁾ Der Wille und das Wollen im Menschen verlangen, daß die Gottheit dem Bewußtsein immer näher tritt. Dieses fand statt und findet noch immer statt, was durch die „positive“ Philosophie als geschichtliche Philosophie erwiesen wird.⁷⁾ Gott wird dadurch als Handelnder (durch Offenbarung) aufgezeigt. Nur die Geschichte kann Gott als *actus purus* darlegen und beweisen, nicht das Denken der Vernunftwissenschaft.

Doch wir können diese Gedankengänge Schellings nicht weiter verfolgen, da sie uns zu weit von Thema abführen. Wir haben

¹⁾ 2 I, 562.

²⁾ 2 I, 562.

³⁾ 2 I, 563.

⁴⁾ 2 I, 563.

⁵⁾ 2 I, 565.

⁶⁾ 2 I, 569.

⁷⁾ 2 I, 571.

gesehen, wie kühn und eigenartig Schelling den Aristoteles für seine Spekulationen in Anspruch nimmt. Auch die Scholastik und ihr Hauptvertreter Thomas fußen zum großen Teil auf der Philosophie des Aristoteles, aber sie brechen nicht plötzlich mit ihm, weil sein Rationalismus nicht weiter konnte, wie es Schelling tut. Aristoteles kannte eben das Christentum und die Offenbarung nicht; aber dennoch ist er kein einseitiger Rationalist, der glaubt, den Kosmos allein durch vernünftiges Denken ergründen und beherrschen zu können, obgleich er den *βίος θεωρητικός* am höchsten stellte, sondern bei ihm spielt die Irrationalität des Handelns und der organischen Kräfte, wenn dies auch nicht ausgesprochen ist, eine große Rolle.

Als das Hauptergebnis unserer Untersuchung sehen wir die Klärung des Verhältnisses Schellings zu Aristoteles an, was bis jetzt noch nicht geschehen war. Die mit wachsendem Lebensalter immer stärker werdende Hinneigung Schellings zu Aristoteles hängt nicht nur mit der ursprünglichen Vorliebe des jungen Schelling für die Naturphilosophie, deren eigentlicher Begründer Aristoteles ist, zusammen, sondern auch mit der Entwicklung der zeitgenössischen Tendenzen vom Idealismus zum Realismus.¹⁾ Für Schelling war eben Aristoteles der Anbahner eines kräftigen, metaphysischen²⁾ Realismus. Die künstlerische Seite seines Wesens, die ihn in seinen Entwicklungsjahren mehr zu Plato und dem Neuplatonismus hingezogen hatte, trat später zurück vor dem Bestreben, metaphysische Realitäten auf Grund einer Theorie der geschichtlichen übersinnlichen Erfahrung zu erfassen, wofür er eben die Grundlagen in der Aristotelischen Philosophie, speziell in dessen Potenzen-, Prinzipien- und Gotteslehre fand. Deshalb konnte er auch erklären: „Der beste Verlauf eines der Philosophie geweihten Lebens möchte sein, mit Plato anzufangen und mit Aristoteles zu enden.“³⁾

Als ein besonderes Ergebnis unserer Untersuchung möchten wir die Feststellung der bis jetzt nicht beachteten Kantischen Unterlage in erkenntnistheoretischer Hinsicht auch von Schellings sogenannter „positiven Philosophie“ bezeichnen. Es ist freilich ein Kantianismus eigener Art, der in eine mystische Philosophie mündet. Aber ein Grundelement im System Kants, nach welchem die äußere Sinneswelt nur „Erscheinung“ ist, bleibt auch für Schellings

¹⁾ „Idealismus“ und „Realismus“ sind nicht in erkenntnistheoretischer Beziehung aufzufassen, sondern als vorherrschende Lebensanschauung gemeint.

²⁾ Derselbe ist aber wohl zu unterscheiden von dem gewöhnlichen Realismus der Empiriker.

³⁾ Schelling, 2 I, 380.

positive Philosophie zusammen mit des letzteren These, daß nur seelische Individuen und Personen Realität besitzen, in Geltung. In Schellings pantheistischer Zeit hatten auch die Individuen keinerlei eigenes Sein, sie waren nur wie bei Hegel ein Moment, ein Durchgangspunkt des Absoluten, in dem allein die Ideen Wirklichkeit besaßen. Schellings Bestreben war eben in seinen späteren Lebensjahren von der „Idee“ oder dem „Denken“ zum „Sein“ überzugehen, worunter aber kein Uebergang vom erkenntnistheoretischen Idealismus zum erkenntnistheoretischen Realismus zu verstehen ist, sondern unter dem „Sein“ ist eben die Existenz der Person Gottes und der Individuen, speziell der menschlichen Personen zu verstehen; für letztere ist die Sinnenwelt nur „Erscheinung“ und Gott ist die Ursache der „Erscheinung“. ¹⁾

In der Periode seiner „positiven Philosophie“ wird Gott von Schelling auch als „Ursache der Einheit des Subjektiven und Objektiven“ bestimmt; ²⁾ das „Identitätssystem“ wird jetzt von einem persönlichen Gott dirigiert. Diese Feststellung ist sehr wichtig für das Verständnis des späteren Schelling.

Unser Philosoph bediente sich bei allen Deduktionen der Potenzen, Ursachen, Prinzipien, der Seelen und Gotteslehre des Aristoteles, um die Realitäten der Persönlichkeiten zu demonstrieren und um seinen Gott als aktive Persönlichkeit gewiß zu haben. Wahrlich, es ist ein gewaltiges Ringen eines Gottsuchers; mag man auch mit seinen Spekulationen nicht einverstanden sein, so muß man doch die gewaltige Geistestat anerkennen, die Schellings Ringen hervorbrachte.

¹⁾ Hierfür liefert 2 I, 466 f. den Hauptbeweis.

²⁾ 1 X, 255; vgl. 2 I, 400, 587.