

# Schleiermacher als Realist und Metaphysiker.

Versuche über seine philosophische Dialektik.

Von Fritz-Joachim v. Rintelen.

1. Dreifache Aufgabe. — 2. Was ist Realismus? — 3. Wesenszüge Schleiermachers. — 4. Abhängigkeiten. — 5. Das Wissen. — 6. Der Doppelgegensatz. — 7. Das Sein, Allgemeines, Individuelles. — 8. Erkenntnistheoretische Identität von Denken und Sein. — 9. Der Realismus Schleiermachers. — 10. Formale Metaphysik: Begriff, Urteil, Identität. — 11. Gottesidee. — 12. Weltidee. — 13. Metaphysischer Realismus. — 14. Religiöser Realismus. — 15. Ergebnisse.

1. Friedrich Schleiermacher (gest. 1834) ist unserer gegenwärtigen Zeit in erster Linie als der größte epochemachende evangelische Theologe des 19. Jahrhunderts und als der Romantiker bekannt. Die wissenschaftlichen Abhandlungen über ihn haben größtenteils seine Stellung zur religiösen Glaubenslehre und Theologie zum Inhalt. Auf philosophischem Gebiete interessierten bisher vornehmlich sein Entwicklungsgang (Wehrung, Bruno Weiß, Halpern) und seine Stellung zu anderen Denkern (Süskind, Camerer). Es ist aber auch einmal wichtig, als Nachtrag zum Schleiermacher-Jubiläum, zu seiner systematischen Einstellung in Erkenntnislehre und Metaphysik grundsätzlich, auch im Prinzip bejahend, Stellung zu nehmen, trotz der zahlreichen Widersprüche und Veränderungen, die sich im Verlaufe einer fünffachen Neufassung bzw. Ergänzung seiner Vorlesungen über die Dialektik ergeben haben.<sup>1)</sup>

Wir wollen aufzeigen, welch unerwarteten Standort Schl. in der Entwicklung der Geistesgeschichte einnahm, wie er durch die

<sup>1)</sup> Wir halten uns an die Veröffentl. d. *Dialektik* Schl.s von L. Jonas (1839) (W. W. 3. Abt.; Bd. IV, 2), der die Vorlesung v. 1814 u. Ergänzung 1818 = B zugrunde liegt. Auf diese wird durch einfache Angaben d. Seitenzahl im Text verwiesen. Die Ergänzungen von Jonas aus d. J. 1801 wird durch A, 1822 durch C, 1828 durch D und 1831 durch E bezeichnet. Es ist bei der hier zusammengedrückten Form nur möglich, gelegentlich auf d. zeitl. Unterschiede hinzuweisen. — Diese Abhandlung stützt sich in ihrer Grundthese vom Realismus Schl.s auf einen vom Verf. Juli 1928 in d. Univ. München gehaltenen Vortrag, der nun in vielem erweitert wurde.

Schule des Idealismus ging, äußerlich von ihm auch viel übernahm, aber sich doch von der idealistischen Grundposition freihielt, um sich zu einem Realismus edelster Prägung zu bekennen.

Es wäre nicht verwunderlich, wenn jetzt jemand aus der jüngeren Generation die Frage stellte: Ist es nicht gleichgültig für uns, ob Schl. ein philosophischer Idealist oder Realist war? — ja, noch weiter gehend —: Bleibt es für uns nicht belanglos, ob nun der Idealismus oder der Realismus die berechtigtere Form philosophischen Denkens ist? — Ein solcher junger Mensch würde dadurch zu erkennen geben, daß er vielleicht ein Idealist sein mag, aber zu wenig Realist ist. Diese Antwort will besagen: Er übersieht die große Bedeutung, welche diesen geistigen Grundhaltungen in ihrer historischen Kontinuität und ihnen selbst zukommt, von der Wahrheitsfrage noch ganz abgesehen. Es bleibt darum nicht gleichgültig, ob ein Denker vom Format Schl.s sich zum Realismus bekannte. Unsere stets vertretene These bestätigt sich bei ihm erneut, daß die europäische Geistesentwicklung eine große relative Einheit ist, daß die ersten entscheidenden Erkenntnisse der klassischen Antike sowie „ihr“ Realismus immer wieder erneut erstehen und daß in ihnen absolute ewige Wahrheiten erkannt wurden. Noch weit über Schl. hinaus könnte man darauf hinweisen, daß die Grundbegriffe und Vorstellungen unserer neuzeitlich philosophischen Kultur noch auf dieses alte Erbe zurückgehen, geistige Schöpfungen, wie sie anderwärts auf unserem Planeten noch nicht entstanden sind.

Wir haben uns somit eine dreifache Aufgabe gestellt: 1. die systematische Klärung einer einheitlichen Grundauffassung Schl.s zu versuchen, auch wenn bei ihm zahlreiche Veränderungen und Schwankungen vorliegen, die sich nicht leicht einreihen lassen, 2. seinen erkenntnistheoretisch-metaphysischen Realismus aufzuzeigen und 3. dadurch im allgemeinen auf die geistige Kontinuität unserer europäischen und zugleich deutschen Geisteskultur hinzuweisen, die ewige Werte in sich trägt.

2. Worin liegt nun der entscheidende Unterschied zwischen (erkenntnistheoretischem) Realismus und (erkenntnistheoretischem) Idealismus (nicht ethischem Idealismus)? Der philosophische Idealismus will — kurz gefaßt — besagen, daß alle Gegenstände unserer Erkenntnis und damit alle Wirklichkeiten nichts anderes als ideelle Inhalte des produktiven Geistes sind. Der Realismus will besagen, sofern er sich grundsätzlich vom Idealismus unterscheidet, daß es eine von geistigen Akten unabhängige, raum-zeitliche Wirklichkeit gibt, die wir in ihrem Wesen möglichst zu erfassen

suchen. Die jeweilige Einstellung ist für den Einzelnen, eine Zeit, eine Kultur von größtem Einfluß. Der philosophische Idealismus läuft Gefahr, eine Geisteshaltung zu fördern, die vornehmlich die Theorie und nur die Idee sieht, welche allein Wirklichkeit hat, um womöglich dann an der Realistik des Lebens zu scheitern. Der philosophische Idealismus übersieht leicht das Unüberwindbare des Daseins und die Begrenzungen durch das Leben, was Schl. ahnte. Es wird von jenem nicht das Eindringliche einer von uns unabhängigen Außenwelt, die wir in ihrer irrationalen Vielfalt anerkennen müssen, das Schicksalhafte und der Ernst der uns nötigen Bedingungen entsprechend in Rechnung gestellt.

Realismus wiederum bedeutet nicht: alleinige Anerkennung von individuellen Dingen, denen gegenüber der Geist nebensächlich ist, bedeutet nicht alleinige Berücksichtigung physischer Möglichkeiten, dessen, womit man praktisch „etwas anfangen“ kann; vielmehr ein „höherer Realismus“ (Schl.) geht über dieses Vorläufige hinaus und ist feinfühler, erkennt gerade die Realität der geistigen Kräfte an, auch wenn sie sich nicht sehr aufdrängen. Plato hatte den Kynikern, welche nur sinnlich Wahrnehmbares bejahten, geantwortet, daß sie wohl Augen hätten, aber keinen Verstand. Solchen Verächtern des Geistes würde Fichte mit seinen stolzen Worten sagen: „Ihr habt in Eurem Leben nicht gewußt, und wißt daher gar nicht, wie einem zumute ist, der da weiß“. (*Sonnenklarer Bericht*, 1801).

Der Kampf zwischen philosophischem Idealismus und Realismus ist ein tiefer und alter. Ob er mit theoretischen Beweisgründen, wie durch den Hinweis auf die Unmittelbarkeit der räumlichen Tastempfindung und vor allem bei alleiniger Anerkennung mathematischer Erkenntnismethoden als Bedingung seiner Rechtfertigung entschieden werden kann, mag hier nicht beantwortet werden. Die Gegenwart drängt stärker aus atheoretischen Gründen zum Realismus zurück. Schon Eduard v. Hartmann will den Realismus durch den Widerstand einer Außenwelt erweisen, ähnlich Schellers voluntativer Realismus. Noch eindeutiger beruft sich Nicolai Hartmann auf das Betroffensein von einem uns Fremden, wobei Wertungen wie Hoffnung, Erwartung, Furcht und Sorge eine große Rolle spielen. Schl. hat ähnliche Beweisgründe, die aus der Betrachtung des Lebens, der Einmaligkeit und ihrer religiösen Sinnggebung erwachsen.

3. Zunächst betrachten wir Schl.s Gesamthaltung. Er war eine sehr impulsiv eingestellte Persönlichkeit und darum recht schwankend in seinen Ansichten, die sich oft widersprechen. Dennoch kann von einer einheitlichen Sicht gesprochen werden, die von Anfang an in einer Glaubenshaltung vorliegt und den Schlüssel zu allen späteren philosophisch-erkenntnistheoretischen Entwicklungen

bietet.<sup>2)</sup> In späteren Jahren, im Verlauf von zwei Jahrzehnten, führt uns die Philosophie immer stärker zur Rechtfertigung der theologischen Grundidee, zu einer Synthese von Philosophie und Religion, dem scholastischem Denken nicht unähnlich. Aber wir müssen klare Grenzen einhalten und die Religion selbst als eine subjektive Funktion der Philosophie gegenüberstellen. „Ich bin mit dem Verstand ein Philosoph . . . mit dem Gefühl ein Christ“, antwortet er Jacobi, und zur Einweihung seines Denkmals vor der Dreifaltigkeitskirche in Berlin (1904) konnte der Generalsuperintendent W. Faber, Schl.s philosophische Entwicklung andeutend, die Worte sprechen: „Durch die phantastische Blütenwelt der Romantik . . . hinauf anf die kühlen Höhen philosophischen Denkens . . . so ist er geführt worden“.

Von einem betonten Subjektivismus ringt sich Schl. stärker zur Objektivität durch. Gerade diese objektive Haltung lobt Stephan bei ihm im Hinblick auf unsere Tage.<sup>3)</sup> Schl. wußte schon, daß in seiner wie in unserer Zeit in jedem ein Trieb steckt, alles skeptisch-relativierend ins Alltägliche, Gleichgültige und Sinnlose zu ziehen. Gerade die Menschen mit starken geistig-seelischen Bedürfnissen — weswegen Schl. über die Religion „an die Gebildeten unter ihren Verächtern“ gesprochen hat — laufen Gefahr, auf jenem Weg durch Schwermut herabzusinken. Schl. findet stets wieder die Kraft, aus dem Geist heraus die Sinngebung und höhere Bindung durch das Objekt zu finden und praktisch über die individuelle Isolierung durch Freunde zur Gemeinschaft, schließlich zur Sozialbeziehung des ganzen Volkes zu kommen. Dieser Drang zur Gemeinschaft, zur Objektivität des Allgemeinen, welcher seine bestimmende Anregung durch Plato und die berühmte Uebersetzung seiner Dialoge, „des Allerheiligsten der Philosophie“ erhält, will aber nun nicht das Einmalige, die Subjektivität des Lebendigen verleugnen, sondern das Individuelle aus dem Ganzen, das Besondere aus dem Allgemeinen, fast aristotelisch in einer geistigen Symmetrie verstehen. Diese Polaritäten des Daseins, die noch stärker in dem Gegensatz von Natur und Geist aufklaffen, sollen in ihrem Gleichgewicht dargestellt werden. Der Natur ablauschend, liebt er nicht einseitige Verzerrung, die Ideen gewissermaßen auf die „Spitze zu treiben“, vielmehr er sucht das Schweben in der Einheit von Geist und Natur,

<sup>2)</sup> Vgl. dazu Gg. Wehrung, *D. Dialektik Schl.s* (1920), 176, das eingehendste Buch, das hierüber erschien; auch sei auf d. ältere v. G. Weissenborn, *Vorlesungen über Schl.s Dialektik* (1847) verwiesen.

<sup>3)</sup> Horst Stephan, *Schl. als Denker*, 194 i. N. Jb. f. Wiss. u. Jugendbildung, H. 3 (1934).

um dadurch das Leben als solches zu retten und nicht im Wert herabzudrücken. Diese Tendenz des Ausgleichs von Natur und Geist — es mag das tiefste Motiv seiner pantheisierenden Einstellung sein — ist aber auch verbunden mit einer Verinnerlichung des Geistes und damit nach oben gerichteter Haltung; weswegen er sagt: Innerlich „immer mehr zu werden, wer ich bin, daß ist mein einziger Wille“. Nicht gelten, sondern sein.

4. Schon in diesen kurzen Andeutungen war zu sehen, welch zahlreiche philosophische Auffassungen sich bei Schl. überschneiden. Lipsius bezeichnet ihn daher als einen Eklektiker. Andere, wie Fortlage und Harms, sehen in ihm vornehmlich den stark (kantisch) idealistischen Zug. Auch Dilthey spricht davon, und gerade dieser Tage weist Werner Schultz z. T. wieder darauf hin.<sup>4)</sup> Der Schl.-Forscher Wehrung betont mehr den Einfluß Fichtes. Die Beziehung zu Spinoza und Schelling arbeiten Camerer und Süskind heraus, demzufolge Schl. im allgemeinen mehr der Entwicklungslinie des Idealismus verhaftet zu sein scheint.<sup>5)</sup> Nic. Hartmann spricht u. a. von dem „schroffen Intellektualismus“ seiner Dialektik, was uns bei Schl. erstaunen wird.<sup>6)</sup> Wir können auch in entgegengesetzter Richtung auf seine romantischen Züge hinweisen.<sup>7)</sup> All dieses hebt aber nur besondere Seiten seines Denkens hervor, auf dessen historische Abhängigkeit wir hier und dort nur hinweisen können. Schl. besitzt aber seine wesentlich eigene philosophisch-gedankliche Einstellung. Diese wollen wir in seinem Realismus sehen, der eine eigenartig spekulativ-idealistische Gestalt hat.

E. von Hartmann, welcher sich selbst zum Realisten innerlich durchgerungen hat, kann daher Schl. besonders treffend wiedergeben und vergleicht dessen Standpunkt mit seinem eigenen „transzendentalen Realismus“.<sup>8)</sup> Mehr von der religiösen Seite her entwickelt Brunner Schl.s Realismus. Auf diesen inneren Zusammenhang und auf den Versuch, unseren Denker als Ideal-

<sup>4)</sup> R. A. Lipsius, *Ueber Schl.s Dialektik*: i. Ztschr. f. wiss. Th. XII (1869); C. Fortlage, *Phil. seit Kant*, 242 (1852); F. Harms, *Phil. seit Kant*. 464 (1876); W. Schultz, *D. Verhältnis v. Ich u. Wirklichkeit i. d. relig. Anthropologie Schl.s*, 112: „Das eigentlich Wirkliche bleibt das absolute Sein“, i. St. z. syst. Th., H. 17 (1835); darüber auch A. v. Ungern-Sternberg, *Begegnung v. Th. u. Phil. bei Schl.* 292, in Th. u. K. 14 (1933).

<sup>5)</sup> Th. Camerer, *Spinoza u. Schl.* (1903); H. Süskind, *D. Einfl. Schellings auf d. Entwicklung v. Schl.s System* (1909); s. a. G. Lehmann, *Gesch. d. nachk. Phil.*, 80, 83, 86: *Schl. als „Bewußtseinsphil.“* (1931).

<sup>6)</sup> N. Hartmann, *Phil. des dt. Idealismus*, I, 248 (1933).

<sup>7)</sup> Vgl. G. Söhnngen, *Schl. i. uns. Zeit*; *Germania* 41 (1934).

<sup>8)</sup> E. v. Hartmann, *W. W. XII. Gesch. d. Met. II*, 142 f. Mit Hartmanns Realismus hat Verf. sich in ein. eigenen Schrift auseinandergesetzt: *Pess. Relig.-Phil. d. Gegenwart*, Unters. z. relgphil. Problemstellung b. E. v. H. u. ihre erkenntnisth. u metaph. Grundlagen, 10 ff. (1924). Hinweise auf Schl.s Realismus b. and. Kritikern s. u. In d. Werke *Freiheit und Wirklichkeit*; *Schl.s phil. Reifeweg durch d. dt. Idealismus*, weist v. Ungern-Sternberg, 270/5 (1931) auch auf d. Verwurzelung in einem „höheren“ Realismus hin.

Realisten zu fassen, kommen wir dann im weiteren Verlauf der Untersuchung zu sprechen.

5. Die Grundtendenz der Philosophie Schl.s geht auf die Gewinnung eines (transzendentalen) Einheitsgrundes der sich jeweils bietenden, noch näher wiederzugebenden Gegensätze aus, wie etwa des Gegensatzes von Geist und Natur, Denken und Sein, Begriff und Urteil, Spekulation und Empirie, die einander entsprechen. Mag auch die hier immer geforderte Einheit von Schl. innerlich nicht letzthin geklärt werden, die Einheit sowie die Spaltung des Seins ist doch für ihn ein Erfordernis, um das Ganze als sinnvoll und zugleich als harmonisch zu verstehen (76, 77; vgl. Romantik). Warum wir aber diesen Maßstab aufstellen, wird nicht weiter begründet; er ist für Schl. eine einfach zu vollziehende Voraussetzung jeder Erkenntnis, eine Setzung, die Urpostulat des Wissens ist, das er von Anfang an, um es immer mehr zu rechtfertigen.<sup>9)</sup>

Zu dem Wissen selbst führt allein ein reines Denken, ein Denken, das die Erkenntnis des Seins um des Wissens willen erstrebt und von allen Denkfähigen als notwendig erachtet wird (5, 39, 43, 74, 188; Weissenborn 112). Das reine Denken, welches in einer Dialektik als einer Kunstlehre des Denkens (17) im Sinne Platons, „des göttlichen Mannes“, entwickelt wird, ist ferner auf das außerhalb des bewußten Denkens befindliche Sein bezogen, um es im Bewußtsein wiederzugeben (365 f. C, 48 B). Im Erkenntnisobjekt kommt das Denken dadurch zustande, daß zwei Funktionen, ein aktiv-spontanes — auf das Wort aktiv ist besonders zu achten — und ein passiv-rezeptives Denken sich verbinden, welchen Unterschieden der intellektuell-spekulative und der organisch-empirische Faktor entsprechen (47). Ein wirkliches Denken kann sich dann nur durch das „Zusammentreffen“ der beiden genannten Pole ergeben (54, 388 C).

Warum sind wir aber berechtigt, im Denken dem durch das Sein gegebenen organischen Faktor stets einen dem Subjekt zugeordneten intellektuellen gegenüberzustellen? Diese intellektuelle oder auch symbolische Tätigkeit der Vernunft ist uns in unserem Innern als eine eigene dynamische Leistung, als das Wissenwollen, den Gegner aller Zweifelssucht, gegeben (54, 147, 484 E; *Wehrung* 97, 260).<sup>10)</sup> Es ist Ergebnis einer ursprünglichen Pro-

<sup>9)</sup> Vgl. hierzu d. eingeh. Abhlg. v. Bruno Weiß, *Unters. über Schl.s Dialektik* i. Zt. f. philos. u. phil. Kritik, Bd. 76 (1880). 80 u. a.

<sup>10)</sup> Vgl. auch J. Halpern, *D. Entw. gang d. Schl.'n Dialektik*, 237 f., im Arch. f. Gesch. d. Phil. XIV (1901).

duktivität, eines gewollten Hervorbringens und tätigen Handelns (10), eine freudige Bejahung des Wissensgedankens.

Dieser Ansatzpunkt ist von größter Wichtigkeit. Das Denken und Gedachte soll hierdurch nicht zu einer willkürlichen Setzung herabgewürdigt werden, sondern in aller geistigen Leistung das aktive Moment hervorgehoben werden, das Schl. nun vom Idealismus her in seinen Realismus hinübernimmt (vgl. auch Leibniz), um dadurch dem platonisch-aristotelischen Denken ganz verwandt zu werden. Das wirkt sich vor allem einflußreich in der Ebene des Seins aus, wo der Geistbegriff als Kraft, gegenüber der realen-chaotischen Naturgegebenheit als formendes Element auftritt (112, 512 E.). Dieses ist ein sehr gegenwärtiges Problem, sofern Scheler (*Stellung des Menschen im Kosmos*, 66; 1930) bewußt eine alle bisherigen Ansichten umstürzende Auffassung herausbildete, welche gegenteilig besagt, daß alle Aktivität, alle Kraft dem dumpfen Drang der Natur entstamme und das Geistige aus sich heraus sich nur passiv verhalten könne. Durch die Betonung des aktiven Momentes in der Ebene des Geistes und Bewußtseins gewinnt dieses aber bei Schl. nicht nur ein reales, sondern auch ein ethisierendes Fundament, mit welchem Gedanken sich unser Philosoph besonders Fichte verpflichtet.

Es nimmt nun nicht Wunder, wenn wir weiter erfahren, daß das intellektuelle schlechthin das ethische Wissen und das organische das physische Wissen genannt wird (147, 149).<sup>11)</sup> Das ethische Wissen-wollen weist noch auf eine letzte tiefere emotionale Wurzel hin; sie liegt in Schl.s geradezu optimistisch bejahender und dadurch auch zum Realismus führender Stellungnahme zum Universum überhaupt begründet. „Es ist... kein noch so mechanischer — Mensch —, sagt er, ohne Wissen-wollen; denn er müßte sonst ohne alle Liebe sein“ (380 C). Die erkennende Liebe zum Universum, die uns an Spinozas amor intellectualis wie an den platonischen Eros zum Guten erinnert, ist damit der letzte verborgenste Impuls unseres Wissens, mit Scheler gesprochen, das apriori aller Erkenntnis. Sie ist aber in ihrer die Welt positiv wertenden Lebensstimmung von nicht altreformatorischer Art, sondern eher etwa einer Haltung Alberts des Deutschen, des Großen, verwandt.<sup>12)</sup>

6. Bisher haben wir nur die Aufgabe des Wissens kennen gelernt, sofern sie für das Subjekt in der geforderten Vereinigung der beiden genannten, voneinander unableitbaren Funktionen, besteht, von denen die intellektuelle ihr Recht aus dem ethischen Wissen-wollen ableitet. Die Aufgabe wächst sich aber noch zur Bewältigung eines Doppelgegensatzes, also eines vierfachen Gegensatzes, aus, und zwar deshalb, weil die gleiche Polarität, das

<sup>11)</sup> Vgl. J. E. Erdmann, *Entw. d. dt. Spekulation seit Kant*, II, 200 (1931).

<sup>12)</sup> Vgl. diese Auffassung auch b. ev. Theologen J. Wendland, *D. relig. Entw. Schl.s*, 116 (1915); Zurlinden, *Gedanken Platons i. d. dt. Romantik*, 132 (1910).

Intellektuelle und Organische auch auf der Seite des Objektes als der alles beherrschende Gegensatz des Idealen und Realen, wie ihn ähnlich Schelling kennt, vorliegt (Wehrung 175).

Er durchzieht wie ein roter Faden alle Schichten der Wirklichkeit, so daß wir vorläufig gegenüberstellen können:

	Das Ideale		Das Reale
für das Erkennen:	aktiv-spontan	—	passiv-rezeptiv
	ethisches	—	physisches Wissen
	intellektuell-spekulativ	—	organisch-empirisch
	symbolisierende Tätigkeit (bezeichnend)	—	organisierende Tätigkeit (umbildend)

Dieser Gegensatz wiederholt sich  
sowohl auf der Seite des Erkennens  
wie des Seins:

Begriff bzw. Kraft	—	Urteil bzw. Erscheinung
Universelles	—	Individuelles
Höheres	—	Niederes
Innerlichkeit	—	Außerlichkeit
Geist	—	Natur
Denken (Vernunft)	—	Sein (als Dingliches)

„Das Ineinander allen dinglichen und geistigen Seins als Dingliches, d. h. Gewußtes, ist die Natur. Und das Ineinander alles Dinglichen und Geistigen als Geistiges d. h. Wissendes ist die Vernunft.“ (*Eth.* 26 = *System der Sittenlehre* 1835.) Schl. berichtet selbst, daß ihm Plato die Erkenntnis für diese zwei Welten vermittelt habe, die auch er in einer höheren göttlichen Einheit, in welcher der *θεός* als das *ἀγαθόν* vor der *ἐπιστήμη* und *οὐσία* stehe, zusammenfassen wolle; was ihm allerdings nicht ganz gelingt, weil er das geistige Moment doch nicht folgerichtig als real neben dem real Dinglichen durchführt (103-105).<sup>13)</sup>

Schauen wir zunächst noch näher auf die Seite des Wissens, um die Parallelität mit dem Sein besser zu verstehen. Für das Wissen war uns in dem realen Bewußtsein die organische und intellektuelle Funktion gegeben. Bei genauer Betrachtung erkennen wir die organische als den einen realen Stoff zuführenden, aposteriorischen, die Mannigfaltigkeit der Wahrnehmungen vermittelnden Teil. Sie stellt repräsentativ das „Sein außer uns“ dar und wird durch Impressionen ursächlich hervorgerufen (57, 384 B, 460—61 C).

<sup>13)</sup> Durch Plato ist auch d. erstaunl. Verwandtschaft m. Augustin gegeben; Vgl. folg. Gegenüberstellung d. Verf. aus: Augustinus „Deus bonum omnis boni“, 214 (Grabmann-Mausbach, Augustinus 1930):

Geistig-Seelisches	—	Sinnliches Leben
Allgemeines	—	Konkret-Individuelles
visio intellectualis	—	visio corporalis
pars interior	—	pars exterior
pars superior	—	pars inferior u. a.
Wertsteigerung		

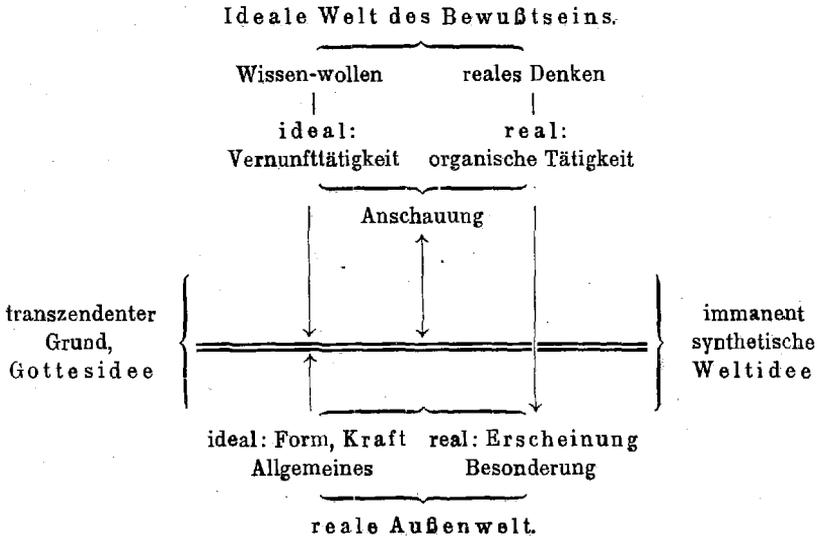
Die intellektuell-symbolisierende Funktion ist der ideale, Form vermittelnde, apriorische, die Vielheit und Mannigfaltigkeit der organischen Tätigkeit als Einheit darbietende Teil (63). Keine der beiden Funktionen ist für sich allein möglich, denn stets muß die andere wenigstens in der Minimation vorliegen (später von E. von Hartmann aufgenommen). „Kein allgemeiner Begriff ist in uns lebendig ohne einen sinnlichen Bestandteil“ (206·07), meint Schl., gleichwie Aristoteles stets das Phantasma als Voraussetzung jeder Erkenntnis forderte.<sup>14)</sup> Dagegen an Kant erinnernd, faßt er diese Korrelation auch zusammen: Organisation ohne Vernunft ist unbestimmt, Vernunft ohne Organisation ist leer (57f.).

Wir haben somit stets eine Mischung beider Momente, welche die jeweilige Harmonie enthält. Es ist dreifach zu unterscheiden: „Das eigentliche Denken mit überwiegender Vernunfttätigkeit und anhangender organischer, das Wahrnehmen mit überwiegender organischer und anhangender rationaler, und das Anschauen mit dem Gleichgewicht beider“ (61/2, 392 C). Letzteres ist aber die vollkommenste Form der Erkenntnis, und das ist bezeichnend. Das Anschauen ist nicht mit Schelling eine intellektuelle Anschauung, sondern ein in gleicher Weise Geöffnetsein zur Wahrnehmung hin sowie zum symbolisierenden Vernunftgehalt. Die Vernunft wendet sich hier der Natur zu, gleichwie die Natur der Vernunft.<sup>15)</sup> Schon oben erwähnten wir die Auffassung Schl.s, daß uns die Erfassung der Mitte eine reichere Tiefensicht vermittelt, als wir etwa durch eine Störung des natürlichen Gleichgewichts durch Uebertreibung und Vereinseitigung, wie die des Geistes bei Schelling, gewinnen können (vgl. Figur).

---

<sup>14)</sup> Unklar bleibt b. Schl. allerdings, wie nun d. Formen d. Seins durch d. organis. Tätigkeit „anhängend“ vermittelt werden.

<sup>15)</sup> D. Begriff d. Natur ist schwankend, er bedeutet teils Außenwelt als d. Reale m. Einschluß d. idealen Faktors, teils nur d. sinnl. Mannigfaltigkeit.



7. Auf der Seite des Seins nun, welche im weiteren Sinne als das Reale oder als die Natur anzusprechen ist, können wir beobachten, wie die durch die Reflexion des Denkens gewonnenen Unterschiede ins Ontologische, ins Kosmische übertragen werden (52 f., 61 f.; Wehrung 110, 112). „Das Sein ist auf ideale Weise ebenso gesetzt wie auf reale“ (75). Das Ideale (Intellektuelle) ist nun hier als ein Sein bezeichnet, in welchem der Begriff als substantiale Form heraustritt, das Reale (Organische), in welchem das Objekt als das Stoffliche heraustritt (333). Es ist alsdann das Ideale die Tat des Geistes in der Natur als ihr Gestaltetsein und ihr Gestaltetwerden. Die substantiellen Formen werden zu konstanten Typen, die sich im Wechsel erhalten (120, 412 C, 509 D, 511 D).<sup>16)</sup> Es sind die Kräfte in der Zeit, auf die kosmische Urkraft zurückgehend, im Unterschied zu den bloßen Erscheinungen im Raum, der steten Bewegung. Von jedem ist wiederum beides zugleich auszusagen. Um diese innere Verbundenheit auszudrücken, sagt Schl. sogar, als ob Spinoza, den „der hohe Weltgeist durchdrungen habe“, zu uns spreche: „Ideales und Reales laufen parallel nebeneinander fort als modi des Seins“ (75,77). Dieses ist aber nicht im Sinne des spinozistischen Parallelismus zu verstehen, da beide Komponenten nach Schl. grundsätzlich verschiedener Struktur sind und jedes Sein stets einen verschiedenartigen Grad ihrer Mischung in sich trägt.<sup>17)</sup>

<sup>16)</sup> Vgl. W. Bartelheimer, *Schl. u. d. gegenwärt. Schl. Kritik*, 21 (1931); Th. Kappstein, *Schl.'s Weltbild u. Weltanschauung*, 235 (1921).

<sup>17)</sup> Vgl. F. Siegmund-Schultze, *Schl.'s Psychologie*, 74 (1913).

Die idealen Seinsformen bestimmen die Wirklichkeit von innen heraus, sind in ihrem Wesensgehalt, wie der Begriff, vom Werden unabhängige Kräfte. Es ist nicht treffend, wenn E. v. Hartmann (S. 167 auch Schl. gelegentlich) dieses einen platonischen Begriffsrealismus nennt, da die Formen zu immanent im Konkreten sich auswirkenden Kräften werden (vgl. Aristoteles) und sich nicht zu einem selbständigen reineren Sein verdichten. Durch die unveränderliche geistige Wesensform unterscheidet sich Schl. mit großem Recht von Hegel, welcher in allen Begriffen und Ideen sich wandelnde Größen, bewegte Mächte erblickte. Wesensgehalt und historische Gestaltung können da letztlich nicht mehr unterschieden werden. Alle Begriffe werden dann folgerichtig historisch und dadurch ruiniert — eine große Gelahr für jede Gemeinschafts- und Persönlichkeitskultur. Das dynamische Bewegungs-Moment hat im System Hegels stärker als bei Schl. das Gleichgewicht des Zeitlosen und Zeitlichen zu Gunsten des letzteren gestört.

Die Modi des Idealen und Realen im Sein erhalten nun bei Schl. eine weitere Bestimmung in der Weise, daß sie dem Allgemeinen und Besonderen (vgl. Begriff und Urteil) entsprechen. Sie sind selbst in verschiedenen Graden in einer Stufenfolge möglich, so daß wir von dem Allgemeineren und dem Besonderen als dem Höheren und Niederen sprechen können (112). Das Höhere ist dann „der produktive Grund oder die Kraft zu einer Mehrheit von Erscheinungen“, ihr lebendiger Quell. „Die mehr spezifische Kraft ist . . . eine von den Erscheinungen einer höheren“, gleichwie die Art sich zur Gattung verhält (113; vergl. Schultz 125).

Hierdurch wird zugleich ein Wertunterschied, der von höherer Kraft und niederer Erscheinung, in die Seinsverhältnisse hineingetragen. In verschiedener Blickrichtung, nach oben (Allgemeinstes) und nach unten hin gesehen (letzte Besonderung), kann fast aristotelisch das gleiche Objekt als Erscheinung, niederer Begriff wie als Kraft, höherer Begriff, feste Form des Seins verstanden werden (510 D).<sup>18)</sup> Dadurch erhält der ganze Stufenbau ein „relatives“ Moment. Er befindet sich „im Schweben“, und Schl. sagt schließlich in voller Konsequenz: „Dem höheren Begriff entspricht ein höheres Sein und ein wahreres, weil weniger Nichtsein (d. h. Erscheinung) darin gesetzt ist“ (320 A; vgl. Plato). So durchzieht ein axiologischer Gegensatz das ganze Sein, welches zwischen den Grenzen des Allgemeinen als dem Höchsten und Vollkommensten und der letzten Besonderung als dem chaotisch Stofflichen, dem eigentlich Individuellen, die größte Wertdistanz erkennen läßt (112).

Auch dieses ist eine alte Idee des europäischen Kulturbewußtseins, die wir historisch an anderer Stelle in Antike und Mittelalter eingehend aufgezeigt

<sup>18)</sup> Vgl. Aristoteles: D. niedere Form ist d. Materie d. höheren.

haben.<sup>19)</sup> Sie unterliegt aber auch bei Schl. dem Irrtum, Allgemeinheitsstufe und Vollendungsstufe gleichzusetzen, gleichwie im Neuplatonismus und bei Scotus Eriugena (auf Grund des Ursachegedankens), bei denen diese Spekulation bereits zu pantheisierenden Auffassungen führte. Es ist dieses das 2. Moment, welches Schl. so wie die Idee der Mitte zum Pantheismus drängt. Als erster hat Gerbert von Aurillac (Papst Sylvester II., gest. 1003 *De rationali et ratione*) sich gegen jene Gleichsetzung von Allgemeinheiten und Vollkommenheiten gewandt; denn es liegt die Verwechslung von geistiger Durchformung als Grad der perfectio und der logischen Begriffsordnung vor, welche eher eine entgegengesetzt gerichtete Stufenordnung bedingen.

Wenn aber nun, wie wir sagen, nach Schl. das Individuelle die niederste Form, das chaotisch Stoffliche, ist, dann sollte man meinen, das Individuelle wäre nach ihm schlechthin zu verneinen. Das konnte der Romantiker nicht annehmen. Das Gegensatzschema des Idealen und Realen ist gewissermaßen das prinzipium individuationis Schleiermachers und bedingt die Mischung des Einzelwesens wie ein „Mysterium par excellence.“ Diesem Weltprinzip unterworfen, soll nun jede Individualität zur Darstellung des Universums, auch alles bloß Irdische und Sinnliche werden. Nur wenn sie für sich bleibt, ist sie zu verwerfen (vgl. im Ethischen die Ablehnung des Partikularwillens wie bei Schelling.<sup>20)</sup> Jede einmalige Wirklichkeit kann dadurch metaphysische Bedeutung erhalten als Abdruck und Spiegel des Universums, wodurch sich eine ganz neue Sicht für das System Schl.s ergibt (Reden<sup>1</sup>, I, 51, 56). In jedem Augenblick sollen wir die Ewigkeit, im Endlichen das Unendliche, im Einzelnen die Offenbarung des Ganzen erfassen. Dieser dem Leibniz verwandte mikrokosmische Gedanke verbindet sich in der religiösen Ebene noch mit der mittelalterlichen Lehre von der *Imitatio Dei* als jeweilige Darstellung Gottes. Darum kann Schl. in bezug auf den geistigen Kosmos sagen: Jeder Mensch soll in sich die Menschheit repräsentieren; in bezug auf das Göttliche: so viele Menschen, so viele Religionen.

8. Wir haben uns bisher über die Struktur und die Funktionen des erkennenden Subjektes einerseits und über die Schichtungsverhältnisse des vom Subjekt unabhängigen Seins andererseits bei Schl. unterrichtet. Der Doppelgegensatz des Idealen und Realen auf der Seite des Subjektes wie des Objektes wird verständlich geworden sein. Zwischen beiden bestand eine „reale Beziehung“, indem die „allem identische Außenwelt“ als Quelle der Erkenntnisse außer uns anzusetzen ist (123). (Ziehe erneut die Figur S. 232 heran).

<sup>19)</sup> Vgl. Verf., *Wertgedanke d. europ. Geistesentw.* Antike u. MA., 128, 171, 175 (1932).

<sup>20)</sup> Bei der Auseinandersetzung zwischen Wehrung, der nur d. geistige Individualität anerkennt sieht, u. Süskind, der auch jedes Individuelle i. d. Natur als real annimmt, schließen wir uns Süskind an, 250, 255.

Woher wissen wir aber — sei weiter gefragt —, daß es überhaupt ein von dem bewußten Subjekt unabhängiges Sein als ideal-reale Außenwelt gibt? Schl. beruft sich, neben dem Hinweis auf das Zeugnis der Sinnesaffizierung durch äußere Ursachen (200, 384 C, 489 D) wie bei dem Wissen-wollen auf ein allen Denkfähigen innewohnendes Postulat, auf einen Glauben, der das Wissen bedingt (33, 43, 49, 150; vgl. Jacobi, Wehrung 217, 245). „Ich will mir die wirkliche Welt wahrlich nicht nehmen lassen“ (Dilthey, *Schls Briefe* IV, 55), ruft er aus; denn die höchste Einheit, seine früher erwähnte Grundvoraussetzung, hat ja nur Sinn auf dem realen Gebiete.

Eine weitere erkenntnistheoretisch entscheidende Voraussetzung schließt sich diesem an, nämlich daß das Wissen in der Form erfüllbar ist, daß unser Denken dem Sein entspricht, daß eine Identität zwischen Begriff bzw. Wahrnehmung und dem vom Subjekt unabhängigen Objekt besteht (43, 62, 73, 319).<sup>21)</sup> Es gehört zum Erkennen, die Dinge abzubilden und so aufzunehmen, wie sie „an sich“ sind. Danach sind die Grundelemente der realistischen Erkenntnislehre: 1. die Tatsache einer Außenwelt und 2. die Entsprechung von Erkenntnis und Sein ohne eingehendere Rechtfertigung als unentbehrlich, als Postulate angenommen. Aber Schl. bemüht sich doch nachträglich, jene Annahme zu stützen und, wie noch näher auszuführen ist, durch eine formale Metaphysik zu erhärten. — Schon jetzt sollen zwei weitere Beobachtungen den Standpunkt Schls stützen. Er stellt zunächst fest, wie wir alle an die uns innewohnende eine Vernunft, die Einerleiheit der Vernunft, gebunden sind (104, 105, 43), in der als einer lebendigen Kraft die Begriffe für ihre Anwendbarkeit „vorgebildet“ sind, verwandt einem Aristoteles, nach dem der *νοῦς* potentiell die Aktualitäten in sich trägt. Wir betreten hiermit das transzendente Gebiet, in welchem das Denken jede bestimmte Erfahrung und jede mögliche Bestimmbarkeit überschreitet (38).<sup>22)</sup> Weiter erfassen wir in unserem alltäglichen Selbstbewußtsein die unmittelbar

<sup>21)</sup> Vgl. Camerer, 146—149; auch ist Schl. sehr nahestehend der Logik v. Ueberweg, 55 u. a. (1868).

<sup>22)</sup> Ein Unterschied zwischen transzendent und transzendental wird von Schl. nicht vollzogen. Es ist ein Denken bzw. Sein, das über mögliche bestimmte Erfahrung und mögliches bestimmtes Denken hinausgeht, 38.

gesuchte Einheit von Denken und Gedachtem, Wissen und Sein (53). Zunächst ist unser Selbstbewußtsein auch ein Sein und zugleich der „Tiegel“, in welchem das in das Bewußtsein tretende Objekt mit dem Subjekt verschmolzen wird. Hier ist eindeutig zu sehen, wie das eigene Wesen das Band der Einheit des konkreten Seins und Denkens, des Realen und Idealen ist. In dem „ist“ ist die Einheit gegeben. Da aber im Selbstbewußtsein die Formen des Denkens durch meine eigene reale Natur selbst garantiert ist, dürfen wir nach Schl. auch die notwendige Annahme vollziehen, daß dann meine Denkformen auf die Seinsformen in der Natur anzuwenden sind, zumal wir einen gemeinsamen transzendenten Grund alles Seins voraussetzen müssen. Wir können deswegen die ersehnte Identität von Denken und Sein anerkennen und fordern: das Denken soll dem Sein gleich sein, und das Sein soll dem Denken gleich sein (487 E).

Die hiermit berührte bekannte Identitätslehre Schl.s ist aber nicht ontologisch derart zu verstehen, als ob das Denken realiter oder idealiter das Sein überhaupt sei, oder als ob, wie bei Schelling, Geist und Natur, Inneres und Aeußeres, Subjekt und Objekt, Ideales und Reales letztlich deswegen identisch sei, weil es doch überhaupt nur eine absolute Vernunft und ihre geistige Tätigkeit gibt, welche die Indifferenz beider Potenzen darstellt (vgl. Nic. Hartmann S. 154 f.). Vielmehr will die Identität bei Schl. nur besagen, daß wir im Selbstbewußtsein die Einheit von Wissen und Sein unmittelbar erleben, und daß wir daher auch in den Denkformen eine abbildende Identität mit einem von uns unabhängigen Sein erreichen können.<sup>28)</sup>

9. Wir sind in unserer Erörterung so weit gekommen, daß nunmehr die Frage nach dem philosophischen erkenntnistheoretischen Standort Schl.s aufgeworfen werden kann. Es führt leicht in die Irre, wenn unser Denker meistens als ein Ideal-Realist bezeichnet wird, als ob er wegen des idealen Modus dem Idealismus und wegen des realen Modus dem Realismus in gleicher Weise nahestände. Wir sind hingegen der Ansicht, daß man grundsätzlich bei

<sup>28)</sup> Es ist ein „Zusammentreffen der Formen der konkreten Existenz mit den Denkformen des abstrakten Intellekts“, sagt Quäbicker über Schl.s erkenntnistheoretische Grundansicht, §31 (1871).

Schleiermacher von einem (platonisch-aristotelischen) Realismus sprechen kann, sofern wir uns an die Zeit seiner Dialektik halten, und daß er sich somit wie Jacobi von der philosophisch-idealistischen Grundposition seiner Zeit freigehalten hat.

Die Art seines Philosophierens erweckt leicht einen anderen Eindruck, auch manche seiner spekulativen Formulierungen. So sagt er z. B. einmal, „alles außer — dem Menschen — ist nur ein andres in ihm. Alles ist Widerschein seines Geistes, so wie sein Geist der Abdruck von allem ist.“ (*Reden*<sup>1</sup>, III, 171); oder er bezeichnet das Reale, das die organisierende Tätigkeit vermittelt, als das Gewußte (*Eth.* 26.) Süskind meint daher, das Nebeneinander von Idealismus und Realismus bei Schl. ist ein vollkommener Widerspruch, den man nicht lösen, sondern nur erklären kann (240; vgl. Bartelheimer 25). Ein endgültiges Urteil können wir daher u. E. nur abgeben, wenn wir Schl.s klar ausgesprochene Grundhaltungen herausarbeiten; die variierenden Formulierungen können von dieser Grundposition dann doch ihren Sinn erhalten, wenn es sich nicht um Abwandlungen und um einfache Widersprüche handelt.<sup>24)</sup>

Schl. hat sich selbst offen über seine Stellung zu Idealismus und Realismus geäußert. Der Idealismus — führt er aus — hält sich nur an die Form des Begriffes, hebt die organische Funktion auf, vernichtet dadurch das Universum (*Reden*<sup>1</sup>, II 54), schwebt zwischen Erkennen und Dichten, so daß die Gefahr entsteht zu „verfichten“ (95, 319). Mit dem Spiritualismus dagegen darf „nicht die Materie leibnizisch oder fichtisch als Erscheinung des Geistes angesehen werden“ (331). Der Realismus aber hält sich nach Schl. nur an die Form des Urteils, hebt also die intellektuelle Funktion auf, kennt deswegen allein das vereinzelte Sein und sieht die Begriffe als leere Formeln und Zeichen an (95, 411, 467).

Durch Plato habe er den Sinn für das Reale bekommen, und es erscheine ihm notwendig, in der echten Philosophie sowohl die Form des Begriffes (Idealismus) als die des Urteils (Realismus) anzunehmen (98). Schl. legt es dadurch gradezu nahe, alsdann von seinem Ideal-Realismus zu sprechen. Dennoch würde dieses ein durchaus falsches Bild vermitteln. Er versteht unter Realismus eine philosophische Einstellung, die wir heute Sensualismus, Nominalismus bzw. Positivismus benennen.<sup>25)</sup> Mit der Grundhaltung des Idealis-

<sup>24)</sup> Quäbicker, 8, erklärt Schl. realistisch; der Kritizismus sei Schl. ein „Reflexionsaberglaube“; E. v. Hartmann und Bartelheimer desgl. s. o.; Stephan, 195, weist auf seinen religiös bedingten „höheren Realismus“ hin. Es fehlt aber an einer grundsätzlichen Herausstellung dieses Gedankens für seine philosophische Weltanschauung.

<sup>25)</sup> In dem neuesten Heft der *Tatwelt* will J. Binder, *Phil. u. Staat*, 173 (H. 4, 1935) wiederum die ungerechtfertigte Verbindung von Realismus und Individualismus aufzeigen; vgl. fast gleichartig wie Schl.: H. Ulrici, *System der Phil.*, 254: Phil. als Realismus und Idealismus.

mus hat Schl., nachdem er ein existentes, äußeres, allen gemeinsam gegebenes und ursächlich auf uns wirkendes Sein angenommen hat, im Prinzip gebrochen (123, 125, 490, Weiß 263).

Die Auffassung, die aber aus allen seinen philosophischen Entscheidungen zu uns spricht, ist die eines (platonisch-aristotelischen) Realismus, gleichwie er bei dem ihm nahestehenden Trendelenburg und in unseren Tagen mehr oder weniger als kritischer Realismus wieder erstanden ist. In einem solchen Realismus ist es durchaus der Fall, daß der idealbegriffliche Modus als der intelligible Faktor in der raum-zeitlichen Wirklichkeit realisiert vorliegt (usia, forma) und dadurch in dieses System als entscheidend mit aufgenommen wird. Denken und Wahrnehmung ergänzen sich in der Erkenntnis, um die intelligiblen Formen des realen Seins als allgemeine Wesensformen zu erfassen.

Betrachten wir einmal die weltanschauliche Gesamthaltung Schl.s, dann wird uns sein Realismus noch leichter verständlich. Es war ihm, dem Romantiker darum zu tun, in jedem Endlichen die Darstellung des Unendlichen zu erblicken. Dieser echt deutschen Forderung aber konnte nur bei voller Anerkennung der Realität des Individuellen als Glied eines organischen Ganzen Genüge getan werden. Es war das tiefste philosophisch-religiöse Anliegen Schl.s. Aus ihm ist auch der Impuls des Wissen-wollens, sein „Wagemut und Abenteuer der Erkenntnis“ zu verstehen sowie seine dargelegten Voraussetzungen, die er vollzieht, damit Wissen möglich sei. Wir „setzen die Mehrheit denkender Individuen“, — was Fichte ähnlich um des Moralischen willen vollzog —, führt er aus; aber damit setzen wir sowohl ihre Realität wie die aller Objekte, da wir keinen Grund haben, dieses nur auf die Mehrheit der denkenden Subjekte zu beziehen (54/55, 453, 489 E). Durch die Anerkennung selbständiger Realitäten wurde zugleich für einen christlichen Theologen der nicht annehmbare Gedanke eines „konsequenten“ Pantheismus vermieden, von dem sich Schl. unterscheiden will. Deswegen ist auch jede menschliche Erkenntnis nur eine begrenzt-relative und darf nie, wie bei Schelling in das absolut-göttliche Erkennen unmittelbar übergehen.

Eine Objektgebundenheit tritt uns auch in Schl.s Güterlehre oder Wertlehre entgegen. Das höchste Gut ist ihm das Ineinssein aller Werte, welches sich aber in den Eigenwerten des Individuellen, in der realen Gemeinschaft des Werthafte vollzieht (vgl. N. Hartmann). — All dieses kann sich aber nur

in der endlosen Vielfalt eines realen sinnlich-geistigen Lebens verwirklichen, jenes geheimnisvollen reichen Lebens, das grade Schl. in der göttlichen Kraft erfassen wollte, hierin besonders unserer Zeit nahestehend. Eine starke Lebensbejahung kommt dadurch zum Durchbruch, eine Objektgebundenheit, welche Schl.s Realismus umso verständlicher erscheinen läßt, wenn Jung mit seiner Auffassung recht hat, daß dem der Harmonie, Gestalt, Ordnung, Schönheit, dem Leben und Objekt zugewandten Denker-typ meistens der klassische Realismus und dem subjektbezogenen der philosophische Idealismus entspreche.<sup>26)</sup>

Der Realismus Schl.s übernimmt aber von dem erkenntnistheoretischen Idealismus I. Kants einen sehr wesentlich methodischen Gedanken: es ist die Beschränkung aller rationalen Erkenntnis auf die an die Endlichkeit und Bedingtheit gebundenen Formen von Raum und Zeit. Deswegen will er auch nicht zu einer inhaltlichen, sondern nur formalen Metaphysik fortschreiten. Neben diesem — man könnte sagen — kritizistischen Einschlag ist noch im Unterschied zu einem „naiven Realismus“ die bedeutsame Einschränkung hervorzuheben, daß die Identität von Denken und Sein nur approximativ zu erreichen ist und daß sie gegenüber dem metaphysisch Transzendenten immer nur eine inadäquate verbliebe (54). Im kritischen Realismus unserer Tage würde man sagen, daß die Erkenntnis nur im Sinne einer fortschreitenden Annäherung an das Sein zu verstehen ist. —

Der ev. Theologe Werner Schultz hat bereits auf die nicht zu erwartende Verwandtschaft der Philosophie Schl.s mit Thomas v. Aquin hingewiesen, was nach unserer Darlegung in mancher Hinsicht berechtigt erscheint. Nicht ein Platonismus oder ein empirischer Realismus liege bei Schl. vor, sondern ein Realismus wie in der mittelalterlichen Scholastik in seiner platonisch-augustinischen und aristotelischen Synthese. Auch hier ist als zentral eine Doppelschichtung der Welt als geistig-sinnliche in uns und außer uns erkannt. Der Geist will die geprägte intelligible Form, die universalia der Außenwelt, die durch das göttliche Denken und Wollen gesetzt sind, erfassen und nimmt eine präformierte Harmonie zwischen beiden an, gegen deren Voraussetzung sich Kant so entschieden wehrte. Unser Geist, nach der Antike das größte Geschenk der Götter an die Menschen, vermag sich dann schrittweise von der Endlichkeit zu erheben und in die metaphysische Welt hinaufzublicken. Hier allerdings entstehen die entscheidenden Unterschiede, weil Schl. in der Metaphysik — dazu aber durch die Problemstellung des platonisch-aristotelischen Denkens selbst veranlaßt, — sich stärker wieder von Spinoza beeinflussen läßt.

Schultz wirft aber, aus seinem evangelischen Empfinden heraus, jener philosophischen Denkweise und damit auch Schl. vor, sie würde vor allem im

<sup>26)</sup> Sie entsprechen dem psychischen Typ der Extravertierten und Introvertierten, so C. G. Jung, *Seelenprobleme der Gegenwart* (1932).

Hinblick auf unsere gegenwärtigen Erfordernisse nicht genügend Raum für die Tiefe des Lebens, die Bedrohung durch das dämonisch Irrationale, für das Schicksalhafte und die höheren Augenblicke lassen. Er dürfte die Sinnrichtung einer solch geklärten Philosophie wie der hochmittelalterlichen Zeit verkennen. Gerade ihre ordnenden Aspekte und geistigen Ausrichtungen sollten den Menschen zum Höchsten anhalten und ihn das Staunen vor der Fülle der das göttliche Wesen widerspiegelnden Welt lehren. Auf jeder Vollendungsstufe gibt es alsdann die Möglichkeit neuen Aufbruchs und verzagender Zusammenbrüche. Gerade die realistische Haltung will den Menschen theoretisch und praktisch zur Anerkennung der einfach gegebenen irrationalen Tatsachen, der Rätsel der stets sich umbildenden lebendigen Welt und ihrer Geschehnisse, in die wir gestellt sind, führen, weswegen wir sie eingangs forderten. Selbstverständlich werden uns diese Fragen nicht bei jedem Schulphilosophen dieser Zeit vorgelegt. Wollten wir aber auf einen typisch deutschen Denker und großen Vertreter jener Zeit wie Albertus zurückgreifen, so werden wir erkennen, wieviel auch er unserer Zeit sagen kann.

10. Wir hatten gesehen, daß die Lösung des Erkenntnisproblems nach Schl. durch die Identitätslehre in letzter Entscheidung auf unentbehrliche Voraussetzungen gestützt war. Zu diesen Ueberzeugungen gelangen wir aber auch auf indirektem Wege durch formale Prinzipien. Sie sollen der erkenntnistheoretischen Identitätslehre eine rückwirkende, auch ontologisch metaphysische Begründung durch die Betrachtung der transzendenten Einheit vermitteln. Vom Formalen spricht Schl., weil es sich hier um eine bloße Denkform für einen aufzunehmenden Inhalt handelt, die dennoch nicht ganz des Organischen entbehren kann (55, 368). In dieser Art sollen uns Begriff und Urteil, Subjekt wie Objekt als formal begegnen (81). —

Der Begriff wird durch Teilung der Mannigfaltigkeit, durch Disjunktion gewonnen (81 f.). Zuerst beginnt der induktive Weg vom Besonderen zum Allgemeinen, somit von unten nach oben, da wir keine intelligible Anschauung (wie bei Schelling) besitzen. Alsdann setzt die Deduktion ein, in welcher die zunächst gewonnene Allgemeinheit vermöge der Vernunft durch ein der Anlage und Möglichkeit nach ihr „vorgegebenes System der Begriffe“ in eine Form gefaßt wird. Der Begriff ist somit der intelligiblen Seite zugewandt, darum auch dem beharrenden Sein, der Kraft des Seins, der Form, findet aber im Organischen seine irrationale Begrenzung (234, 242, 259, 466D, 510 E; Schultz S. 1115, Erdmann S. 210). Jetzt schreitet der Erkenntnisweg in entgegengesetzter Richtung von oben (dem Allgemeinen und Vollkommenen) nach unter (dem Besonderen und

Niederer) fort. Das Gleiche, was oben von Kraft und Erscheinung ausgesagt wurde, gilt vom Allgemeinen und Besonderen. Sie sind Korrelate oder, wie Schl. sagt, relativ. Jedes Allgemeine ist wiederum Besonderes, jedes Besondere wiederum Allgemeines (84, 85), was jedoch nur im Hinblick auf das ontologische Gebiet ausgesagt werden dürfte. Der aber von Schl. als real gefaßte Begriff wird seinem Wesen nach selbst zur Identität des Allgemeinen und Besonderen (201). Diese eigenartige Begriffsfassung erklärt sich daraus, daß unser Denken ganz auf den realen Begriffsumfang, die Prädizierbarkeit im Ontologischen eingestellt ist, statt auf den logischen Gehalt (Siegmond-Schultze 70). Jeder Begriff beruht ja nach ihm auf dem Sein, sofern es durch Teilung aus der Mannigfaltigkeit ausgeschieden werden kann. Auf diesem Wege stehen wir schließlich vor einer untersten Begriffsgrenze, dem noch nicht-Begriffen-sein und noch nicht geteilten Chaos der Mannigfaltigkeit, der verworrenen Indifferenz wie auch vor einer obersten Grenze, dem Universalisimum der höchsten Gattung, bei der alles aus der Mannigfaltigkeit ausgeschieden ist, weil alles bereits unter den Begriffsumfang fällt (121, 409 C). Die untere und obere Grenze verhalten sich wie 0 zu  $\infty$ , wie Indifferenz zu Zusammenfassung. Es bietet sich letztlich das nicht mehr Begriffenwerden eines absoluten Begriffs als einer Idee (86).

Das Urteil ist eine Ergänzung des Begriffs, sofern es auf das Zusammensein der im Begriff erfaßten Gegenstände ausgeht; aber auch der Begriff ist eine Ergänzung des Urteils (82/3). Nur als synthetisches ist das Urteil ein eigentliches. Es ist dem Empirisch-Organischen, dem vergänglich Raum-Zeitlichen, den Erscheinungen zugewandt und hat desgleichen eine oberste und unterste Grenze. Die untere ist wie bei dem Begriff das Chaos der Materie als unterschiedsloses nicht bezogenes Sein, die obere Grenze, das Zusammensein alles Seins in der Bezogenheit, ist vereinigt im absoluten Urteil als einer Idee. In diesem absoluten Urteil können Subjekt und Prädikat nicht getrennt werden, da ein neues Bezogenwerden nicht mehr möglich ist. — Wir haben somit auf formalem Wege zwei oberste Grenzprinzipien gewonnen, den absoluten allgemeinsten Begriff und das absolute Urteil als Zusammensein aller Bezogenheit, die schließlich in eins fallen, so

daß sich erneut die Identität des Realen und Idealen ergibt (93, 99, 101, 501D).<sup>27)</sup>

Mit dieser Grenzidee mag der Gedankengang folgerichtig zu Ende geführt sein, aber für die Begründung der Identität von Denken und Sein im Sinne des dargelegten Doppelgegensatzes sowie für die Entsprechung von intellektuellem und organischem Verfahren ist dadurch kein neuer Gesichtspunkt gewonnen. Es wird etwas dadurch nicht bewiesen, daß ich eine einmalige Annahme konsequent fortführe. Aber diese Grenzidee ist für Schl. von größter Wichtigkeit, denn sie geleitet uns zum Transzendenten, Unbedingten.

Es ist nun einleuchtend, daß die Grenze der Begriffs- und Urteilsbildung auf rationale Weise nicht mehr überschritten werden kann. Wir suchen nach einer höheren Einheit und finden diese im Subjekt in dem Gefühl (151, 154; Halpern S. 234). Es ist die relative, niemals absolute Einheit von Realem und Idealem, von realem Denken und ethischem Wollen, jenes Fundament, aus dem früher bereits das Wissen-wollen und die Anerkennung der äußeren Realität abgeleitet werden sollte. Das unmittelbare, nicht reflektierte Selbstbewußtsein des Subjekts wird jetzt sogar schlechthin als das Gefühl angesprochen, in dem unmittelbar die durch die Grenzen vermittelte Identität der Gegensätze des Realen und Idealen gegeben seien (151). — Hier verstehen wir erst voll, was mit Identität uns gesagt werden soll. Wehrung (69/70) meint, daß durch sie „die logische Unterscheidung und Gleichsetzung von Begriff und Gegenstand unversehens zur Unterscheidung und Gleichsetzung von substantieller Vernunft und einer nicht minder substantiellen gegensätzlichen Potenz wird“. Die Einheit des Denkens und Seins im Wissensakt wird zurückgeführt auf eine ursprüngliche Vereinigung von Denken und Sein in der höheren Sphäre des Absoluten, denn sonst sind sie getrennt (332). Mit Hönigswald müssen wir hier allerdings einwenden, daß dadurch der Dualismus nicht aufgehoben ist und nur eine scheinbare Identität vorliegt.<sup>28)</sup> Es wird nur auf die transzendente Sphäre zurückgegriffen, ohne, wie Schl. sagt, „ein wirkliches Denken darüber vollziehen zu können“ (149). Aber in den formalen Prinzipien und in dem Erlebnis unseres Selbstbewußtseins

<sup>27)</sup> Schl. sagt allerdings § 183, daß die Grenze noch höher steht als der absolute Begriff resp. das absolute Urteil, um dadurch die Gottheit zu treffen, was in den Zusätzen nicht aufrecht erhalten bleibt. Wir können eben die Grenze nach oben hin als geöffnet oder nach unten hin als begrenzend auffassen, 113.

<sup>28)</sup> R. Hönigswald, *Gesch. d. Erkenntnisth.*, 172 (1933).

ist doch keine entsprechende Analyse geboten, um solch weitgehende Folgerungen zu ziehen.

Wir stehen hier jedoch bei Schl. unabhängig von den rationalen Formen jenseits der Grenze des Denkens in dem Bereich einer Ueberzeugung, die eine emotional fundierte ist. Eine transzendente Sphäre leuchtet uns auf, durch die wir uns von allen Aeußerlichkeiten befreit und zu unendlicher Innerlichkeit gedrängt fühlen. In unserer eigenen Identität des Seins und Denkens scheint das Bild Gottes zu liegen (322).<sup>29)</sup> Ja wir erkennen, daß das Sein der Idee (der Grenze) in uns ein Sein Gottes ist! (154, 216.) Später allerdings wird eine schärfere Trennung vollzogen. Vor allem kennen wir auch ein Sein Gottes „außer der Welt und an sich“. Mit diesem sich anschauenden Selbstbewußtsein haben wir aber die Vorstufe der eigentlich religiösen Funktion erreicht.

Verbleiben wir aber zunächst auf dem Gebiete der Philosophie. Nicht auf dem religiösen Wege, sondern dem intelligiblen waren wir hier durch die Begriffs- und Urteilsgrenze zum Unbedingten gekommen. Da aber jedes Wissen stets auf das Sein sich erstreckt, muß auch der formale Grund der Einheit des Wissens, der transzendenter bzw. transzendentaler Natur ist, das Denken überschreiten und ontologisch bewertet werden, um dadurch rückwirkend wiederum die Einheit alles Wissens zu bestätigen. „Die höchste Einheit . . . hat nur realen Sinn auf dem realen Gebiete“ (137). Ein offenkundiger Zirkelbeweis liegt hier vor, durch die Logik begründen wir die formale Metaphysik; und durch diese gleiche formale Metaphysik soll erst das ontologische Fundament der Logik als Erkenntnistheorie gegeben sein. Es werden eben doch noch, fast idealistisch, beide Ebenen nicht klar auseinandergehalten.

11. Die volle erkenntnistheoretische Bedeutung der formal gewonnenen Metaphysik läßt sich erst aus der transzendenten Gottesidee erkennen. Diese entspricht selbst der obersten Begriffsgrenze als absoluter Formbedingung des Erkennens, aber ist noch mehr als sie (169). Der höchste und allgemeinste Begriff ist noch nicht die Gottesidee oder Gott, denn er müßte sonst einen Umfang haben (77, 121; Eth. 17)<sup>30)</sup>. Diese Feststellung ist sehr wichtig, weil Schl., wie wir hörten, den Begriff umfangsmäßig, d. h. nach seiner Anwendbarkeit, seiner Präzizierbarkeit aufgefaßt wissen will; und wir sehen, wie wichtig die

<sup>29)</sup> Vgl. J. Schaller, *Vorlesungen über Schl.* 93 (1844).

<sup>30)</sup> Siegmund-Schultze, 70; H. Ritter, *Christl. Phil. u. ihre Gesch.* II 757, (1859.)

Erklärung des logischen Begriffs für ein philosophisches System werden kann. Wäre in jenem Sinn der höchste Begriff gleich Gott, dann blieben wir vollends im P a n t h e i s m u s stecken, und die Welt könnte nicht mehr von Gott geschieden werden (113). Der Einfluß S p i n o z a s wird in der Metaphysik immer stärker, aber auch die Abgrenzung ist zu erkennen.

Da nun die Gottesidee jenseits der Begriffsgrenze nichts Inhaltliches bieten kann, wird sie als die absolute Einheit, die I n d i f f e r e n z des Realen und Idealen überhaupt unter A u s s c h l u ß aller Gegensätze angesehen. Die alte Lehre von der Coincidentia oppositorum eines N i c. C u s a n u s und G i o r d a n o B r u n o kommt bei Schl. wie auch bei S c h e l l i n g zum Durchbruch. Wir müssen uns hier mit dieser Angabe der Richtung begnügen, denn eine besondere Bestimmung zerstört wieder die geforderte indifferente Einheit der Polaritäten (vgl. gegenüber Hegel) und würde nach dem Prinzip S p i n o z a s: omnes determinatio est negatio — eine Ausschließung enthalten. Es ist uns somit nur die Aussage der Gottesidee s c h l e c h t h i n gegeben und nicht mehr. Aber diese bleibt notwendig, weil sie Voraussetzung alles Wissens ist, was das Berechtigte eines o n t o l o g i s c h e n Gottesbeweises sei.

12. Gleichwie der absolute Begriff die Gottesidee, so muß das absolute Urteil die Weltidee vermitteln, die neben der Gottesidee unentbehrlich ist, denn wir müssen über das absolute Formprinzip zur gegebenen Wirklichkeit hinaus. Die Weltidee ist nicht in dem gleichen Sinne transzendental wie die Gottesidee (162). In ihr ist uns nicht das Sein an sich, sondern nur das Sein in uns und in den Dingen gegeben (165). Gott ist als Möglichkeit des Wissens nur der terminus a quo, während die Welt als Prinzip der Verknüpfung und Urteilsgrenze zum terminus ad quem, zu einem approximativ erreichbaren Ziele des Wissens wird (164; H ä l p e r n 228/9). Die Weltidee ist alsdann nur die Totalität des Seins als Vielheit, nur r e l a t i v e E i n h e i t des Idealen und Realen unter E i n s c h l u ß der Gegensätze, die Einheit der Differenz, nicht der Indifferenz (132, 252). Der Unterschied von Gottes- und Weltidee will zugleich den P a n t h e i s m u s vermeiden, welcher die Gottesidee allein als existent ansehe. Deshalb tritt neben den schlechthin unbestimmbaren Gottesbegriff bei Schl. das bestimmte Sein der Welt als etwas G e s o n d e r t e s. Aber die Welt ist nicht ohne Gott und Gott nicht ohne die Welt (4760). Sie sind Korrelate (162, 167)

und weder identisch noch getrennt. Alle unsere Aussagen bleiben darüber inadäquat, hinter den Vorhang kann man nicht sehen (165, 168). Schl. will dadurch den Pantheismus und den Dualismus, einen Begriff, den er gleich im Sinne des radikalen etwa manichäischen Dualismus auffaßt, vermeiden. Aus dieser metaphysischen Lehre heraus ist es dann ohne weiteres zu verstehen, wenn Schl. — wie wir oben sahen — in jeder Individualität das Universum, in jedem Endlichen das Unendliche wiedergegeben sehen will. Das Sein Gottes ist dann in den Dingen, sofern es ja einen Teil der göttlichen Identität des transzendenten Grundes wiedergibt (156). —

Der grundsätzliche Fehler aber, der hier u. E. vorliegt und durch den sich Schl. von dem realistischen Theismus etwa hochmittelalterlicher Prägung abhebt, liegt darin, daß unser Denker die gott-menschliche Berührung in der quantitativen seinsmäßigen Durchdringung d. h. Vermischung beider Sphären, entsprechend dem Indifferenzgrade, sucht, statt in einer qualitativen Angleichung des endlich realen Geistes und Vollendungsprinzips an das Unendliche eines prinzipiell einer anderen Dimension zugehörigen göttlichen Seins. Schl. kann sich deswegen von dem Pantheismus nicht freihalten, zu dem ihn schon drei hervorgehobene Momente (1. das Allgmeinste; 2. Idee der Mitte von Realem und Idealem und 3. die Umfangsbetrachtung im Verhältnis zum höchsten Begriff) hindrängten.

Die entwickelten Linien des theoretischen Unterbaues der Welt- und Gottesidee scheint ferner an einem wesentlichen Punkte nicht konsequent zu sein, wenn nämlich Schl. die beiden Ideen als ein Neutrum des Idealen und Realen unter jeweils anderen Gesichtspunkten ansieht. Es ist aber durchaus derart, daß die Gottesidee nur über den Weg des Ideal-Begrifflichen, Intellektuell-symbolischen, Allgemeinen, des Werthhöheren, dem die Kräfte entsprechen, als das absolute Formprinzip gefunden wird (vgl. wiederum Figur S. 232). Sagt er doch, daß das Absolute gerade als die Vernunft in uns ist (328). Was hat alsdann der Gottesbegriff noch mit dem Realen zu tun? Auf diese Bruchstelle seines Systems wollen wir den Finger legen und auf die Verwirrung hinweisen, die hier vorliegt.

Wir erklären sie in folgender Weise: Schls. philosophisch-religiöse Weltanschauung ist von zwei Tendenzen durchzogen. Er sieht ganz mit Antike und Mittelalter die Höherwertigkeit und Mächtigkeit des geistigen Prinzips, will aber auch die moderne Lebensgebundenheit für sein philosophisch-religiöses Verhalten nicht entbehren (vgl. Romantik, auch Jos. v. Görres: Religion und Natur; Bachofen: Chthonischer Tellurismus, desgl. auch die Entwicklung zum Realen in Gott bei Fichte und Schelling: Natur in Gott). Gott wird für Schl. zum zeitlosen Ort und Grund aller lebendigen Kräfte, ja

zum Leben selbst (105). Dieses liegt aber auf der Seite des Realen, Organischen, Sinnhaften. Er beschränkt sich nicht wie Hegel auf das ideale Prinzip, weswegen dieser absoluter Idealist bleibt, sondern nimmt durch den Gedanken der Mitte das Reale als sinnliches Leben in den Gottesbegriff hinein. Der Begriff des Realen ist bei ihm eben sehr schwankend; teils spricht Schl. von geistigen Formen als realem Sein; dann ist es doch wiederum nur das materiell Sinnliche. Schl. hat leider nicht die aristotelische Unterscheidung von *materia prima* und der relativen Materie als Grundlage einer niederen Form für die höhere vollzogen, so daß er sagen muß: „Die höchste Gattung ist die absolute Materie“ (118). Anders hingegen, wenn wir die intelligible Form (nicht das Psychische) als die entscheidende Realität in allem auffassen, durch die immanent anorganisches Sein und organisches Leben erst zum eigenen Wesen kommen. Dann ist nur notwendig, in den absoluten Gottesbegriff als *actus purus*, der reinsten geistigen Aktualität und Realität, allein den Formbegriff aufzunehmen und doch von der lebenspendenden Kraft Gottes zu sprechen. Der Begriff erhält nun seine inhaltliche Fülle durch Anknüpfung an die Vollendungsstufen und nicht an den Begriff des Allgemeinen.

13. Nach unserer bisherigen Darlegung bietet die Gottesidee bei Schl. nur die transzendente Bedingung, eine Einheit zu denken. Für sich gesehen war sie, an den allgemeinsten Begriff anknüpfend, nur eine inhaltsleere Einheit (vgl. *τὸ ἓν* Plotins, 113, Wehrung 64). Ausdrücklich wird hervorgehoben, daß bei ihr nicht auf die inhaltliche Differenz der Gegensätze, also auf die inhaltliche Einheit des prädzizierbaren Umfanges zu sehen sei, sondern auf die unterschiedslose Einheit. Dieser allgemeinste Begriff der Einheit des Seienden schlechthin vermag daher keinen Inhalt mehr zu bieten. v. Ungern-Sternberg wirft diesem Begriff des Absoluten daher Kälte vor; er kenne nur das Lebendige, nicht das Persönliche des Glaubens. Schultz sagt, aus echt protestantischer Denkweise, es sei alles mühelos konstruiert und fehle der verzweifelte Ruf nach Erlösung (Ungern-Sternberg 293; Schultz 123/4).

Schl. erkennt, daß die leere Form seiner Gottesidee nicht genügen kann, wenn sie neben der formalen Begründung des Wissens und der Identität des Denkens und Seins die Welt rätsel ontologisch erklären solle. Die Idee muß mehr sein als eine Formel. Er wendet sich — wie ja auch Jacobi — nun gegen Kant. In der transzendenten Dialektik Kants sind die theologischen und kosmologischen Ideen nur regulativ und negativ angewandt, sie müssen konstitutiv-positive Bedeutung haben, denn das Wissen wolle über die Vernunft hinausgetragen werden (vgl. den späten Schelling, 170 Ergänzung, Wehrung 131).

Immer stärker sieht sich Schl. gezwungen, die Verbindung der Gottesidee mit der formalen Begriffsgrenze als reinem Schema zu Gunsten eines transzendenten Grundes zu lösen (531 D; Wehrung 124; Halpern S. 269; Weiß S. 256; Bd. 75,1). „Objektiv gedacht wäre auch die Gottheit — sagt er selbst — auf diesem Wege . . . der Grenze . . . gefunden, nur die höchste Gattung, das allgemeinste Ding . . ., welcher Inhalt durchaus der auf diese Idee gerichteten Tendenz nicht entspricht“ (119, 121). In der Fassung C (1822) wird der göttliche Urgrund ganz von der Grenztheorie geschieden und diese der Weltidee überantwortet (432 f.). Jedoch wir müssen einwenden, durch das Abrücken von der Begriffsgrenze verliert die Gottesidee die durch jene Begriffsgrenze vermittelte formale Begründung und steht deshalb durchaus unbegründet da. Darum sagt Schl. auch: „Der Uebergang von der bloßen transzendenten Formel, von der absoluten Einheit des Seins zur Darstellung des Realen als Entwicklung des Gegensatzes aus dem Absoluten geschieht immer durch einen Sprung“ (473 D; 118). Aber durch diese Wendung zum metaphysischen Realismus ist jetzt die Gottheit der transzendenten Grund — analog gesprochen — zum absoluten Quell und zur Fülle des Lebens als absolut konkretes Prinzip der Einheit von Denken und Sein geworden, statt — wie früher — zu einem leeren Nichts oder zu einem formalen Inbegriff (135, 322, 531 D; Wehrung 77, 124/27/184).

Zwei erneute Bedenken mögen dagegen noch geäußert werden. Durch das Aufgeben der Inhaltsleere der Gottesidee nähert sich Schl. im Widerspruch zu seiner erkenntnistheoretischen Beschränkung auf Raum und Zeit einer inhaltlich transzendenten Metaphysik, welche uns bei der anerkannten Korrelation von Welt und Gott nun ganz zum Pantheismus führen muß, so daß Halpern (269) von einem Evolutionspantheismus Schl.s spricht. Unser Denker befindet sich hier allerdings in einem unlösbaren Dilemma: das transzendente Formprinzip als Gottesidee führt zur Leere, und der transzendent reale Urgrund als Gottesbegriff übersteigt die Grenzen der rationalen Erkennbarkeit. — Noch weiter sei hervorgehoben, daß durch diesen Ansatz zur realistischen Metaphysik die von Schl. stets abgelehnte „dialektische Bevormundung der Religion“, wie Wehrung (S. 273) sagt, angebahnt wird. Um dieses zu vermeiden, finden wir auch, wie Schl. im Unterschied zu Schellings positiver Philosophie sich dann doch nur auf ein „daß“, eben auf die Anerkennung der Existenz, auf eine rationale Hinführung zum Irrationalen beschränken will, ohne sich jedoch streng daran halten zu können, wodurch sich sofort wieder die gefürchtete Inhaltsleere aufdrängt (Halpern 224).

14. Von der metaphysischen Erörterung ist die religiöse Glaubens- und Gefühlstheorie zu scheiden. Sie hat einen eigenständigen Bereich und ist Wissen von Gott in anderer Form. Wenngleich auch das philosophische Wissen im Gefühl als der Identität von ethischem Wollen und realem Denken seinen Abschluß findet, um die Transzendenz zu ahnen, so liegt dieses Gefühl nur in der höchsten objektiven Funktion (*Glaubenslehre*<sup>2</sup> I, 171; 1830). In der Religion dagegen tritt das Gefühl wie ein religiöses Apriori in die Intimsphäre der Seele ein, wird zur heiligen Innigkeit, zur Ahndung (vgl. Fries, R<sup>1</sup>, III 84) des Ewigen im Zeitlichen und liegt in der höchsten subjektiven Funktion. Dennoch liegt eine große Verwandtschaft mit der philosophischen Haltung vor, weswegen wir noch die Phänomenologie des religiösen Aktes aufzeigen wollen, soweit sie in Bezug zu Schl.s sonstiger Systematik steht. Wehrung (S. 203) hält wegen dieser Abhängigkeit es sogar für berechtigt, von einem starken naturalistischen Charakter der Religion Schl.s zu sprechen.

Sie erwächst wie die letzte metaphysische Erkenntnis aus dem Gefühl als Identitätsfunktion des Bewußtseins aus der transzendenten Bestimmtheit im Selbstbewußtsein: „Mitten in der Endlichkeit eins werden mit dem Unendlichen und ewig sein in einem Augenblick, das ist die Unsterblichkeit der Religion“ (R.<sup>1</sup>; II, 133). Dieses Suchen und Finden in allem und das Leben selbst in unmittelbarem Gefühl immer haben und kennen als dieses Sein, das ist Religion, heißt es in seinen älteren Reden, fast als ob diese Worte in der Gegenwart gesprochen wären. Auch hier ist wieder die Frage zu stellen, w o r i n dieser Bezug zum Unendlichen gesehen werden soll. Ist das, was im Erleben des göttlichen Urgrundes gegeben ist, von rein quantitativ-dynamischer Natur, dann besagt es für den ethischen Sinngehalt wenig und setzt die zwei Dimensionen des Endlichen und Unendlichen einfach ineinander; oder wir müssen einen inhaltlich qualitativen Bezug zum Absoluten annehmen, um eine ethisch bereichernde Ausfüllung des Gottesgedankens zu gewinnen, das Schl. aber aus Kritizismus ablehnt. Da er über die erstere Auffassung nicht hinausgeht, ist es auch nicht berechtigt, sein „religiöses Gefühl“ mit dem Wertfühlen des *Sumnum bonum* bei Scheler bzw. im Mittelalter zu vergleichen.

Welche Wirkung ruft nun dieses religiöse Gefühl in dem Menschen hervor? Es ist das einer „schlechthinnigen Abhängigkeit“ vom Universum und stützt sich auf den Gegensatz von Rezeptivität und Spontaneität, von Leiden und Tun. Anfänglich rechtfertigt sich dieses Gefühl, verbunden mit der Anschauung, durch die Verwunderung und Ehrfurcht vor dem Universum (R<sup>1</sup>, II 82), durch das Stehen vor dem Erhabenen und seiner unerschöpflichen Kraftfülle (*Psychologie* W. W. VI, 4, 521/2; Siegmund-Schultze S. 182/5). Die passive Haltung schlägt in eine spontane um, in das Freiheitsgefühl, um sich zum Vollkommenen zu erheben, womit wieder die inhaltsbetonte Tendenz als eine Art Angleichung an Gott zur Geltung kommt (Gl. I, 18). Es ist die Sehnsucht des Endlichen nach dem Unendlichen, welche Passivität und Aktivität zugleich hervorruft, ähnlich wie etwa Spengler uns im weiteren Sinne von der Weltangst und Weltsehnsucht als tragenden Impuls im Menschen und in der Kultur berichtet. Wenn Hegel dann einmal Schl.s Lehre von dem religiösen Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit vorgeworfen hat, es müsse nach ihm ja „der Hund das frömmste Geschöpf sein“, so trifft er unseren Theologen damit nicht. Nach Hegel allerdings ist das Gefühl nur „eine tierisch-sinnliche Form“, bei Schl. dagegen kann es auch ein geistig-seelisches sein (Plato), was in der Gegenwart wieder vielseitig betont wurde (Scheler, H. Maier u. a.).

Das Gefühl der Abhängigkeit soll ferner als „ursprüngliche Aussage über ein unmittelbares Existentialverhältnis“ (!) angesprochen werden (*G. L.* 291, *Theologie* II 265). Dieser Akt des religiösen Gefühls ist individuell einzigartig in uns und von solch persönlicher Natur, daß kein anderer ihn ebenso vollziehen kann. Nach Wobbermin (S. 19, 20, 28, 37) ist hier Luthers Korrelation von Glauben und Gott als beherrschendes religiöses Axiom angenommen und die persönliche Immanenz Kants in das theologische Gebiet übertragen. Nie soll daher das Gottesbewußtsein uns zu etwas führen, das auf äußerliche Weise gegenüberstehend gegeben ist (Wehrung 204).

Diese Innerlichkeit wird von Schl. auf dem religiösen Gebiet stärkstens betont. Das Innere erscheint immer als wesentlich, alles Aeußerliche erscheint hier als unwesentlich, muß

abgestreift werden und damit alle individuellen Erscheinungen. Schl. vermeidet aber eine Uebertreibung der Innerlichkeit, weil er, wie wir wissen, dem Kosmos innerst zugewandt war (Schaller S. 93, 96, 103/4). Der Mystiker Seuse hat einmal dieses Problem in das treffende Wortspiel gefaßt: „Wem Innerlichkeit auch in Aeußerlichkeit wird, dem wird Innerlichkeit innerlicher, als wem Innerlichkeit nur in Innerlichkeit wird“ (Denifle 246; 1880). Mit der Wendung zum Universum, mit der Bereitschaft für alles, gerade dadurch sollen wir unseren „absoluten Wert“, unsere „Eigentümlichkeit“ durch die eigentümliche Verbindung des Allgemeinen und Besonderen in uns gewinnen. Wir sind dann desto einiger mit dem Absoluten. Je mehr sich das Individuum mit dem Universum eins fühlt, desto individueller ist es.<sup>81)</sup> Auf diesem Wege erreicht unsere Harmonie mit dem Universum ihren besonderen werthhaften Ton und Seinstiefe. Jedes Besondere ist dann als Objekt eine Offenbarung des Unendlichen, gleichwie im Subjekt jede Anschauung eines Individuellen unendlich sein kann. — Analog ist der Gedanke in der Pädagogik, in welcher eine Hineinbildung in die Gemeinschaft und die Herausbildung der Persönlichkeit gefordert wird. Diese steht dann umso höher, je eigentümlicher sie ist.<sup>82)</sup> Ein jedes solch inneres Wachstum teilen wir dann dem Freunde mit, weil dadurch erst wahre Gemeinschaft entsteht. Das Reich der Individualität wird somit von Schl. in der Religion wie auch in der Ethik mit vollstem Enthusiasmus gefeiert. Deswegen konnte Adolf v. Harnack die Worte finden: „Wir Deutschen haben überhaupt keinen Genius besessen, der wie Schl. jedes Individuelle . . . als Kundgebung eines Universalen zu würdigen vermocht hätte“

Erinnern wir uns aber, wie in der Philosophie das Individuelle erkenntnistheoretisch und ontologisch im platonischen Sinne als das Niedere, Zufällige geachtet wurde, so steht damit die Wertung des religiösen Gefühls gerade wegen seiner Individualität anscheinend nicht in Einklang. An dieser Stelle ist zu sehen, wie Schl. in der philosophischen Welt stark von antiken Gedankengängen und in der religiös-ethischen durchaus von dem modernen Subjektsstandpunkt bestimmt ist. Er sucht die Verbindung von beiden,

<sup>81)</sup> Dieser Gedanke ist vor allem in d. Reden 51/6 vertreten. Joach. Wach, *Das Verstehen*, Grundzüge ein. Gesch. d. hermeneut. Phil. i. 19. Jh., I, 114 (1926) hebt auch d. Tragweite dieses Identitätsgedankens bei Schl. hervor; vgl. Süsskind 26.

<sup>82)</sup> Vgl. auch Erich Feldmann, *Preuß. Neuhumanismus*, I, 74 (1930) *Erziehung zur Totalität und Einheit b. Schl.*

und die Lösung liegt darin, daß er nur die auf sich stehende isolierte Individualität ablehnt, nicht aber insofern sie sich der Totalität und dem Universum zuwendet. Das gilt besonders vom religiösen Akt. — Aber dennoch müssen wir ontologisch klar sehen und deshalb dem Individuum selbst als Individuum seinen realen konkreten Seinsbestand zuerkennen. Und gerade dieses kann Schl. entsprechend dem Aufbau seiner Philosophie und fast pantheistischen Metaphysik nicht und sieht sich zur religiösen Leugnung der individuellen Unsterblichkeit gezwungen. Umso stärker wird die Wiedergabe des Universums im Individuellen betont. „Strebt danach, eure Individualität zu vernichten, damit ihr wenig verliert . . . , wenn ihr mit dem Universum, soviel ihr davon findet, zusammengefloßen seid.“ (R. <sup>1</sup>, III, 131—2.)

Die Postulate der praktischen Vernunft Immanuel Kants: Gott, Freiheit, Unsterblichkeit werden bei Schl. zum unpersönlichen Universum, zur schlechthinnigen Abhängigkeit (wenn auch die Spontaneität korrespondiert) und zum Untergang des Individuums. Dieses bleibt unverstänlich, da doch alles in Philosophie und Religion auf die Wertsteigerung des Individuums angelegt ist, so daß das Ich-Bekenntnis geradezu ein Gottesbekenntnis ist! Werde, was du bist, komme zu dir selbst, verwirkliche dein Urbild und werde wesentlich, das wären religiöse Forderungen Schl.s. Und doch soll das Gott, d. h. dem Universum, hingewandte Individuum wieder verfallen. Wie ist dieses als sinnvoll zu verstehen, wenn in der Tat mit Schl. das Ueberpersönliche, das dann nicht minderer Natur sein muß, eingehen soll? Ferner meint aber Schl. doch, daß auch Gott und Welt, Gott und personales Selbstbewußtsein einander bedürfen! (Schultz S. 123). Letzteres ist ein alter Gedanke auch der deutschen Mystiker, eines Eckhart und Angelus Silesius, welcher die Worte fand:

Ich weiß, daß ohne mich Gott nicht eine Nu kann leben;  
Werd' ich zunicht, er muß vor Not den Geist aufgeben.

(*Cherub. Wandersmann* I, 8.) Auch könnte Schl. folgende Worte des Silesius wiederholen:

Ich bin so groß als Gott,  
Er ist als ich so klein (I, 10).

Diese gott-menschliche gegenseitige Abhängigkeit steigert sich historisch noch mehr, wenn Hegel Gott erst im menschlichen Geiste seiner selbst bewußt werden läßt und E. d. v. Hartmann, statt einer Erlösung durch Gott, eine Erlösung Gottes (des Unbewußten) durch den Menschen bekennt. Auch in der

und die Lösung liegt darin, daß er nur die auf sich stehende isolierte Individualität ablehnt, nicht aber insofern sie sich der Totalität und dem Universum zuwendet. Das gilt besonders vom religiösen Akt. — Aber dennoch müssen wir ontologisch klar sehen und deshalb dem Individuum selbst als Individuum seinen realen konkreten Seinsbestand zuerkennen. Und gerade dieses kann Schl. entsprechend dem Aufbau seiner Philosophie und fast pantheistischen Metaphysik nicht und sieht sich zur religiösen Leugnung der individuellen Unsterblichkeit gezwungen. Umso stärker wird die Wiedergabe des Universums im Individuellen betont. „Strebt danach, eure Individualität zu vernichten, damit ihr wenig verliert . . . , wenn ihr mit dem Universum, soviel ihr davon findet, zusammengeflossen seid.“ (R. I, III, 131—2.)

Die Postulate der praktischen Vernunft Immanuel Kants: Gott, Freiheit, Unsterblichkeit werden bei Schl. zum unpersönlichen Universum, zur schlechthinnigen Abhängigkeit (wenn auch die Spontaneität korrespondiert) und zum Untergang des Individuums. Dieses bleibt unver-

## Druckfehlerberichtigung.

Seite 251 findet sich ein sinnstörender Druckfehler. Der Satz Zeile 23—25 muß lauten:

Wie ist dieses als sinnvoll zu verstehen, wenn in der Tat mit Schl. das Ueberpersönliche in das Persönliche, das dann nicht minderer Natur sein muß, eingehen soll?

ist ein alter Gedanke auch der deutschen Mystiker, eines Eckhart und Angelus Silesius, welcher die Worte fand:

Ich weiß, daß ohne mich Gott nicht eine Nu kann leben;  
Werd' ich zunicht, er muß vor Not den Geist aufgeben.

(*Cherub. Wandersmann* I, 8.) Auch könnte Schl. folgende Worte des Silesius wiederholen:

Ich bin so groß als Gott,  
Er ist als ich so klein (I, 10).

Diese gott-menschliche gegenseitige Abhängigkeit steigert sich historisch noch mehr, wenn Hegel Gott erst im menschlichen Geiste seiner selbst bewußt werden läßt und E. d. v. Hartmann, statt einer Erlösung durch Gott, eine Erlösung Gottes (des Unbewußten) durch den Menschen bekennt. Auch in der

Ethik Nic. Hartmanns findet sich ein verwandter Gedanke wenn er meint, daß der persönliche Gottesgedanke aufgehoben werden müsse, weil erst dann der wertschaffende Mensch möglich sei, um die Welt selbst über die Wertwidrigkeiten hinauszuführen (S. 29). Immer mehr werden göttliche Leistungen dem Menschen überantwortet, um ihm höchste Aufgaben sichtbar werden zu lassen, aber der ursprüngliche Gedanke schlägt ins Gegenteil um, bis der Mensch handele und sei wie Gott.

Wir wissen, Schl. fordert aus sittlichen Motiven die Ent-sagung auf persönliche Unsterblichkeit, aus Ablehnung gegen die in der damaligen Zeit allzu starken Betonung der „egoistischen“ Lohnethik und der Strafethik, welche das Gute um seiner selbst willen übersieht. Wenn auch seine Gedankenwelt auf Verwirklichung der als höchstes Ideal zu erreichenden Individualisierung aus dem Ganzen heraus eingestellt war, seine unklare Unterscheidung zwischen dem Unendlichen und Endlichen und ihre vornehmlich dynamische Bezogenheit ließ ihn nicht erkennen, daß der Mensch als „Wanderer zwischen zwei Welten“ auch der überzeitlichen zugehörig bleibt. Anselm v. Canterbury (gest. 1109) gibt in seinem „*Cur Deus homo?*“ eine tiefe Begründung für diese ewige Bestimmung des Menschen und etwa Schl. die Antwort, sofern er sagt: Um der Liebe willen sei der einzelne Mensch — der kein Unrecht ist — geschaffen. Es sei aber der echten Liebe eigen, daß sie eine ewige bleiben wolle. Wie wäre es denkbar, daß nun das Geschöpf auf unwiderruflich von der Ur liebe getrennt würde, zu der es von Natur ein ganzes Leben strebte, jedesmals, wenn es sich irgendeinem Gut, wenn nicht dem absoluten Gut zuwandte. Um dieser Erfüllung willen mußte (rationibus necessariis) die ewige Zurückführung der Menschheit zu Gott erfolgen. Und Bernhard von Clairvaux (gest. 1153) faßt den gleichen Gedanken, der bei Schl. vorliegt, in die Worte: *per caritatem homo in Deo et Deus in homine est*, so wie der Wassertropfen im Wein, wie das Sonnenlicht in der Luft, wie das Feuer im glühenden Eisen. Dann müsse es ein ewiges Ziel geben, aber selbstvergessen erstrebt: *propter ipsum Deum, . . . non nostram voluptatem*.

Noch eine Streitfrage, die für den Abschluß unserer Untersuchungen wesentlich ist, sei zum Schluß gestreift, nämlich die Frage, ob die dargelegte religiöse Glaubens theorie

Schls psychologisch, realistisch oder bereits phänomenologisch zu verstehen sei (137, Wehrung 203, Wobbernim 16/7, 22). Im Hinblick aber auf den Abschluß der philosophischen Erkenntnislehre, die in der religiösen, wenn auch andersartigen Welt durch das persönliche Erlebnis, die innere Erfahrung, in eigenständiger Weise ergänzt und bestätigt werden soll, möchten wir uns für eine realistische Deutung, jedenfalls der Zielsetzung nach — wie wäre sonst auch ein Abhängigkeitsgefühl verständlich — aussprechen. Es würde der auf Harmonie von Philosophie und Religion (Dogmatik) ausgehenden Tendenz Schls nicht entsprechen, wenn die philosophische Erkenntnislehre in einer realen Gottesidee ihre letzte Begründung fände, dagegen das religiöse Gottesbewußtsein sich nicht in gleicher Weise auf eine wenn auch sich nur im Selbstbewußtsein offenbarende Wirklichkeit erstrecken sollte.

15. Wir fassen zusammen: Die Dialektik Schls steht grundsätzlich auf dem Boden eines erkenntnistheoretischen Realismus platonisch-aristotelischer Prägung, dessen Bedeutung für die gesamte geistige Haltung wir kurz berührten. Eingeschränkt wird diese realistische Erkenntnis durch die Grenzen von Raum und Zeit entsprechend dem kantischen Kritizismus. Sie enthält ihr Fundament in Forderungen des ethisch unterbauten Wissen-wollens, welche sind: 1. die Annahme einer ideal-realen Außenwelt überhaupt, 2. die Entsprechung zwischen Denk- und Seinsformen und 3. die Identität der Gegensätze von Denken und Sein. Schl. entwickelt eine echt deutsche Liebe für das Gegensätzliche, dessen Einheit sich unmittelbar im Selbstbewußtsein bestätigt und sich als Bedingung des Wissens überhaupt erweist.

Auf indirektem Wege soll eine formale Metaphysik durch die Begriffs- und Urteilsgrenze, entsprechend der Gottes- und Weltidee, die Berechtigung der realistischen Erkenntnis und der Annahme einer Identität der Gegensätze rechtfertigen, obwohl diese Metaphysik sich selbst erst auf die Logik und Erkenntnistheorie aufbaut. — Wir bleiben aber nicht bei der formalen Inhaltsleere stehen, sondern fassen auch ontologisch die absolute Identität als in einen transzendenten göttlichen Urgrund gegeben auf. Diese realistische Metaphysik vermittelt alsdann durch die Annahme eines

Absoluten die real-konstitutive Bedingung jeder Einheit, was von Anfang an das unausgesprochene und unbegründete Urpostulat Schls war.

Die religiöse Gefühlssphäre erfaßt jenes göttliche Sein auf anderem Wege. Gerade in der subjektiv-individuellen Sphäre wenden wir uns jetzt — entsprechend der Romantik — dem Universum zu, ohne daß aber diese Individualität in die zeitlose Welt eingehen kann. Neben ethischen Erwägungen läßt dieses die ontologisch-metaphysische Theorie der höheren Realität des jeweils Allgemeineren und seiner höheren Kraft nicht zu. Um so mehr handelt es sich bei Schl. um einen religiösen Realismus jener absoluten Realität in der Glaubenswelt.

In welchem Sinne nun — entsprechend der dritten uns gestellten Aufgabe — die Philosophie und Weltanschauung Schls große Gedanken der europäischen und in eigener Prägung der deutschen Kulturentwicklung in sich enthält, braucht nicht wiederholt zu werden. Die Befruchtung durch Plato, die Begriffswelt des Aristoteles-Thomas, die Zweiweltenlehre im platonisch-augustinischen Sinne waren Gewähr genug für diese Auffassung. Den pantheistischen Einfluß Spinozas faßten wir nicht im positiven Sinne auf. Mit der Gemühtiefe der deutschen Mystiker aber (Eckhart-Silesius) sowie mit der Wertbetonung der Individualität und der geistigen Kraft im Sinne des Leibniz und mit manch anderen weist Friedrich Schleiermacher innere Wahlverwandschaft auf.