JTLA (Journal of the Faculty of Letters, The University of Tokyo, Aesthetics),Vol.26(2001)

Zur Geschichte des Selbstbewußtseins bei Schelling

WATANABE Jiro

1. Grundsätzliches zur philosophischen Konzeption des *Systems*

System des transzendentalen Idealismus(1800) ist gewiß eines der genialen Hauptwerke des jungen Schelling, das, zwischen der *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* Fichtes(1794) und der *Phänomenologie des Geistes* Hegels(1807) gerade in der Mitte stehend, einen großen Höhepunkt des deutschen Idealismus ausmachte. Es gehört aber auch zweifelsohne, ebenso wie die anderen beiden, wegen seiner tiefbohrenden umfangreichen Thematik und eigenständigen Methodik, zu den schwierigsten philosophischen Schriften, die es bisher gegeben hat. So muß man sich, wenn man ein rechtes Verständnis dieses Werkes erzielen will, im Hinblick auf die philosophischen Grundkonzeptionen Schellings, die es ermöglicht haben, der prinzipiellen inhaltlichen und methodologischen Grundlagen des Werkes erneut vergewissern und die Eigentümlichkeiten der Schellingschen Denkweise festzustellen bemühen.

Schellings fundamentale philosophische Haltung in diesem Werk kommt in ihren allgemeinsten Grundzügen hauptsächlich in der Vorrede und der Einleitung des Werkes sowie in dessen erstem Hauptabschnitt zum Ausdruck und läßt sich ungefähr folgenderweise nachvollziehend rekonstruieren.

Schellings Zweck in diesem Werk ist der, "den transzendentalen Idealismus" wirklich "zu einem System des gesamtem Wissens" zu bringen und "den Idealismus in der ganzen Ausdehnung darzustellen" (III,330f.). Dieser Versuch kommt aber auch der Bemühung gleich, "die gesamte Philosophie" als "fortgehende Geschichte des Selbstbewußteins" vorzutragen(III,331).

Was ist nun der transzendentale Idealismus? Der transzendentale Idealismus, oder allgemeiner gesagt, die Transzendental-Philosophie, geht "vom Subjektiven, als vom Ersten und Absoluten" aus, um dann "das Objektive aus ihm entstehen zu lassen"(III,342). Insofern ist sie bekanntlich der Natur-Philosophie entgegengesetzt, deren Aufgabe darin besteht, "das Objektive zum Ersten zu machen, und das Subjektive daraus abzuleiten"(III,342). Mit anderen Worten, ist die Transzendental-Philosophie darauf aus, "aus der Intelligenz eine Natur zu machen", während die Natur-Philosophie darauf abzielt,"aus der Natur eine Intelligenz zu machen"(III,342). Die beiden "Grundwissenschaften" sind im Prinzip und der Richtung ewig einander entgegengesetzt, können niemals in Eins übergehen, ergänzen sich doch wechselseitig und vollenden "das ganze System der Philosophie"(III,331f., 342).

So ist der Transzendental-Philosophie das Subjektive "das Erste und einziger Grund aller Realität"(III,343). Das besagt, daß ihr der "durchgehende Skeptizismus" gegen das "Grundvorurteil" zugrunde liegt, der nämlich gegen die naive "Gewißheit vom Dasein der Außendinge" gerichtet ist(III,343f.). Im gemeinen Bewußtsein und Wissen ist "das Wissen selbst(der Akt des Wissens)" (III,345) über dem Objekt verschwunden, verloren und vergessen, so daß man naiv daran glaubt, daß es Dinge außer uns, und zwar völlig unabhängig von unserem Akt des Wissens, gebe. Die Transzendental-Philosophie dagegen bestrebt sich, dieses gemeine Wissen als "ein natürliches und notwendiges Vorurteil" zu enthüllen, "seine Gründe" aufzusuchen und letztlich aus dem Subjektiven das Objekt entstehen zu lassen, indem sie das Subjektive von dem Objekt "trennt" und einzig und allein auf den

Akt des Wissens selbst, d.h. auf das rein Subjektive, konzentriert ist(III,345). Somit ist das transzendentale Wissen "ein Wissen des Wissens"(III,345). Anders gesagt, besteht die "transzendentale Betrachtungsart" in einem "beständigen sich-selbst-Objekt-Werden des Subjektiven", d.h. in der "Duplizität" des Handelns und des Denkens(III,345). Da diese Betrachtungsweise auf alle Hauptgegenstände der Philosophie ausgedehnt wird, ist die Transzendental-Philosophie die "Wissenschaft alles Wissens" (III,354) und behandelt alle Probleme der gesamten Philosophie mit dieser Grundhaltung.

Nun, diese Wissenschaft alles Wissens muß das letzte und absolute Prinzip des Wissens innerhalb des Wissens suchen. Dieses Prinzip, d.h. das erste Wissen, von dem alles Wissen abhängt, ist, Schelling zufolge, "das Wissen von uns selbst"(III,355), oder "das Wissen von mir selbst"(III,357), nämlich "das Selbstbewußtsein"(III,355).

Übrigens, Schelling schreibt bald im Wir-Stil, bald im Ich-Stil, so daß die beiden Ausdrücke: "das Wissen von uns selbst" und "das Wissen von mir selbst" bei ihm ohne weiteres als gleichbedeutende Worte gebraucht sind. Aber genauer besehen, kommt hier ein schwieriges Problem der Intersubjektivität vor, nämlich, ob "das Wissen von uns selbst" als mit "dem Wissen von mir selbst" ohne weiteres gleichbedeutend angesehen werden kann, wie die beiden Wissensarten miteinander zusammenhängen, wie das Verhältnis von "uns" zu "mir", und umgekehrt, also das Verhältnis der Individualität zur Gemeinschaft zueinander, aufgefaßt werden soll, kurz gesagt, was unter demjenigen Subjektiven, das von Schelling als das letzte Prinzip des Wissens aufgestellt und vermittels des Selbstbewustßeins von uns bzw. von mir angeschaut wird, verstanden werden soll.

Wie auch diese Grundfrage endgültig beantwortet werden mag, ist doch jedenfalls das Selbstbewußtsein, Schelling zufolge, "der feste Punkt, an den für uns alles geknüpft ist", die "höchste und äußerste" Art des Wissens, die es überhaupt für uns gibt, weil es "den ganzen auch ins Unendliche erweiterten Horizont unsers Wissens umgrenzt", und somit "der lichte Punkt im ganzen System des Wissens" (III,355ff.). Dadurch kann in der Tat das ganze System der Wissenschaft entwickelt werden, deren alle Teile daher, wie gesagt, in einer Kontinuität als "fortgehende Geschichte des Selbstbewußtseins"(III,331) dargelegt werden.

Der Grund dafür, daß das Selbstbewußtsein bei Schelling so eine hohe Stellung in dem Philosophieren hat, ist der, daß das Selbstbewußtsein ein Punkt ist, "wo das Objekt und sein Begriff, der Gegenstand und seine Vorstellung ursprünglich, schlechthin und ohne alle Vermittlung Eins sind", kurz gesagt, "wo Subjekt und Objekt unvermittelt Eines sind" (III,364). Denn das Selbstbewußtsein ist evidentermaßen doch der Akt, "wodurch sich das Denkende unmittelbar zum Objekt wird"(III,365), d.h. worin der Denkende und das Gedachte zwar unterschieden, doch als identisch anzuerkennen sind.

Nun, sehr wichtig ist, was Schelling daraus folgert, daß nämlich durch "den Akt des Selbstbewußtseins" gerade "der Begriff des Ich" entsteht(III,366). Schelling sagt: "Indem ich mir durch das Selbstbewußtsein zum Objekt werde, entsteht mir der Begriff des Ich, und umgekehrt, der Begriff des Ich ist nur der Begriff des Selbstobjektwerdens. Der Begriff des Ich kommt durch den Akt des Selbstbewußtseins zustande, außer diesem Akt ist also das Ich nichts, seine ganze Realität beruht nur auf diesem Akt, und es ist selbst nichts als dieser Akt. Das Ich kann also nur vorgestellt werden als Akt überhaupt, und es ist sonst nichts"(III,366).

Nun, von dem Aktcharakter des Ich momentan abgesehen, ist hier nachdrücklich zu betonen, was auch Schelling selbst sorgfältig bemerkt, daß im Vorstehenden nicht von dem "individuellen", sondern

von dem "reinen Selbstbewustßein überhaupt" oder von dem "Selbstbewußtsein kat' exochen" die Rede ist, daß also unter dem Ich kein "individuelles" und "empirisches" Ich verstanden ist, sondern einzig und allein von dem "absoluten Ich" die Rede ist(III,367,374f.). Also kommt hier zu dem vorhin erwähnten Problem der Intersubjektivität ferner das ebenso heikle Problem des Verhältnisses des klein geschriebenen, jeweiligen empirischen "ich" als je einzelnen Subjekts zu dem groß geschriebenen "Ich" oder dem "absoluten Ich" als etwas, was grammatisch mit einem neutralen Substantiv bezeichnet wird, hinzu. Dieses Problem des Verhältnisses zwischen dem empirischen und dem absoluten Ich, und zwar in Verbindung mit dem Problem der Intersubjektivität, bildet meines Erachtens einen der verborgenen Kernpunkte der im *System* entfalteten philosophischen Gedanken Schellings, steht also offensichtlich mit seinen methodologischen sowie inhaltlichen Grundbetrachtungen im *System* im Ganzem eng im Zusammenhang und ist somit nicht leicht sogleich zu erledigen. Aber wenn man jetzt wenigstens darauf Rücksicht nimmt, daß es sich insbesondere in der praktischen Philosophie im *System* gerade um das Problem der Rechtsverfassung und der darauf bezogenen Geschichte handelt, ist es ganz klar, daß Schelling nicht nur das Problem der Gemeinschaft, die auf der Basis der Wechselwirkungen zwischen mannigfaltigen Intelligenzen beruht, sondern auch die Frage nach der Vorsehung in der Geschichte, die letztlich mit der Offenbarung des Absoluten zusammenhängt, deutlich ins Auge gefaßt hat. Infolgedessen muß man annehmen, daß sich bei Schelling das klein geschriebene, empirische "ich" in Wirklichkeit in der Wir-Gemeinschaft befindet, daß in der Gemeinschaft sowie der Natur, Schellings Grundgedankengang gemäß, das groß geschriebene, ursprüngliche oder besser "absolute Ich" durch die spekulative Reflexion des Selbstbewußtseins sich zum Objekt wird und als mannigfaltige Grundgestalten der Natur sowie der Geschichte sich offenbart. Deswegen ist in der Tat gleich nach dem *System*, auch die Naturphilosophie einbegriffen, die Identitätsphilosophie Schellings, die das Absolute explizit zugrunde legt, zustande gekommen.

Das Schellingsche Selbstbewußtsein ist daher gewissermaßen eine ausgezeichnete Stätte, wodurch sich dieses "absolute Ich" zum Objekt wird. Dieses Ich ist kein Ding, keine Sache, sondern "das ins Unendliche fort, absolut Nichtobjekitive"(III,367,374), das "Unbedingte"(III,368), ja, "das Handeln und die Tätigkeit" selbst(III,375), und trotzdem ist es "das sich Objekt werdende Denken"(III,366) und wird somit in der Tat "für sich selbst Objekt"(III,367). Aus der ursprünglichen "Duplizität" des Selbstobjektwerdens des Ich entfaltet sich für das Ich alles Objektive; die Dinge sind nur als "Modifikationen einer auf verschiedene Weise eingeschränkten Tätigkeit" dieses Ich zu begreifen(III,374f.). Das Ich ist darum eine ursprüngliche "Identität in der Duplizität"(III,374).

Wenn dem so ist, versteht es sich von selbst, daß in diesem Philosophieren Schellings die methodologischen Grundlagen auf dem inneren Sinn, der intellektuellen Anschauung, dem Postulat und der Konstruktion beruhen müssen. Denn die "transzendentale Betrachtung" hat, wie gesagt, das Subjektive zum Objekt, welches aber nicht einfach außen existiert, sondern aus dem Selbstbewußtsein mit dem "einzigen Organ" des "inneren Sinnes" konstruiert wird, so zwar, daß die Objekte des Philosophierens, d.h. die ursprünglichen Handlungen der Intelligenz, frei "produziert" und gleichzeitig reflexiv "angeschaut" werden(III,350). Hier gibt es eine beständige "Duplizität des Produzierens und Anschauens" des Ich selbst, wodurch das, was sonst durch nichts reflektiert wird, Objekt wird(III,351).

Übrigens, Schelling zufolge, ist hinter dieser produzierend-anschauenden Tätigkeit des Ich ursprünglich ein "ästhetischer Akt der Einbildungskraft" als des "produktiven Vermögens" (III,351)

versteckt. Jedoch richtet sich dieses Vermögen in der Philosophie "nach innen"(III,351)und sucht letztlich "das Unbewußte" oder "das absolut Identische" in der "intellektuellen Anschauung" zu erfassen (III,351,625), während es sich in der Kunst als "ästhetische Anschauung" "nach außen" richtet und konkret ein Kunstwerk produzierend das Unbewußte reflektieren will(III,351,625). Die ästhetische Anschauung ist bei Schelling gewissermaßen die "objektiv gewordene intellektuelle Anschauung" (III,625). Daher rangiert beim jungen Schelling die Philosophie der Kunst als "das wahre Organon der Philosophie" sehr hoch(III,351,625). Jedenfalls ist jetzt soviel klar, daß der innere Sinn in der Philosophie seinen Gegenstand, d.h. das unbewußte und nicht-objektive Ich in der "intellektuellen Anschauung" zu reflektieren trachtet(III,351). Denn die intellektuelle Anschauung ist eben die Methode, in der die transzendentale Philosophie entwickelt wird.

In der Tat, Schellings Ansicht nach, geht das transzendentale Denken überhaupt eben darauf, "sich durch Freiheit zum Objekt zu machen, was sonst nicht Objekt ist"(III,369). Dazu muß aber ein besonderes Vermögen benötigt werden, "gewisse Handlungen des Geistes zugleich zu produzieren und anzuschauen", so zwar, daß "das Produzieren des Objekts und das Anschauen selbst absolut Eines" ist(III,369). Eben dieses Vermögen ist "das Vermögen der intellektuellen Anschauung"(III,369). Anders gesagt, ist das Wissen vom Ich wesensmäßig ein "absolut-freies" Wissen, d.h. "ein Wissen, das zugleich ein Produzieren seines Objekts ist", und dieses Wissen ist "eine Anschauung, in welcher das Produzierende mit dem Produzierten eins und dasselbe ist" ; eine solche Anschauung ist gerade die "intellektuelle Anschauung"(III,368f.). Also, das transzendentale Denken muß stets von der intellektuellen Anschauung begleitet werden. Ohne intellektuelle Anschauung müßte alle Philosophie, dem Schellingschen Standpunkt nach, absolut unverständlich werden(III,369f.).

Daher ist es auch sehr verständlich, daß die Philosophie bei Schelling als eine freie und ursprünglichste "Konstruktion" nur auf dem "Postulat" beruhen muß(III,370f.). Da das Ich, wie gesagt, "ein sich selbst zum Objekt werdendes Produzieren, d.h. ein intellektuelles Anschauen" ist, ist dieses intellektuelle Anschauen "ein absolut freies Handeln", das nur "gefordert" werden kann, und somit ist auch das Ich als Prinzip der Philosophie nur etwas, was "postuliert" wird(III,370). Die Transzendental-Philosophie geht von einem "freien Handeln" aus, um ihr Objekt selber "hervorzubringen", und dieses Handeln kann nur "postuliert" werden; die Transzendental-Philosophie kann ihr Prinzip als "ein frei zu konstruierendes nur postulieren"(III,371).

Darum ist es in der Philosophie notwendig, wie Schelling selbst sagt, "daß man sich gleich anfangs durch Freiheit in jene Denkart versetze"(III,371). Diese Redewendung Schellings der Forderung beweist genug, daß die Philosophie bei ihm als eine intersubjektiv-kommunikative Handlung verstanden ist, deren inhaltliche Entfaltung methodologisch nur aufgrund eines erweckend-ermahnenden Appellierens und eines verständnis-verantwortungsvollen Entsprechens ermöglicht wird. Dazu aber wird selbstverständlich die Intersubjektivität, sogar eine Möglichkeit der Erziehung zwischen Intelligenzen vorausgesetzt. Deswegen spricht Schelling tatsächlich in der praktischen Philosophie im *System* davon, daß "das freie Handeln der Intelligenz auf sich selbst" nur aus "dem bestimmten Handeln einer Intellingenz außer ihr" erklärbar ist(III,540), daß die "fortgehende Einwirkung" von Vernunftwesen aufeinander als "Erziehung" für eine notwendige Bedingung des praktischen Verhaltens der Intelligenzen gehalten wird(III,551). Die Intersubjektivität und ihre zwischenmenschlichen Tätigkeiten in Form des Sollens und der Erziehung sind also als Möglichkeitsgrund der Philosophie von Schelling

selbst anerkannt und vorausgesetzt worden.

Das Objekt dieses Postulats ist die "ursprunglichste Konstruktion" des Ich für den "innern Sinn" oder "das Ich überhaupt, als Produzieren seiner selbst"(III,371). Die Philosophie hat überhaupt nur mit "eignen, freien Konstruktionen" zu tun, ihr Produkt ist "außer dieser Konstruktion schlechterdings nicht", weil es überhaupt nur ist, "indem es konstruiert wird"(III,371). "Was das Ich sei, erfährt man nur dadurch, daß man es hervorbringt", sagt Schelling(III,372). Die Philosophie wird somit nur dadurch verwirklicht, daß man sich durch "Freiheit" in die elementarste Sachlage des Selbstbewußtseins als "eine ursprüngliche Identität in der Duplizität", d.h. "in die höchste Potenz des sich-selbst-Objekt-werdens" des Ich als "Subjekt-Objekt", versetzt(III,373). Der Anfang und das Ende der Philosophie ist also "Freiheit, das absolut Indemonstrable, was sich nur durch sich selbst beweist"(III,376).

2. Zusammenhang mit dem Aufsatz *Vom Ich*

Nun, bis jetzt hat es sich ergeben, daß das Allgemeinste der philosophischen Grundposition Schellings im *System* offensichtlich in erster Linie auf einer Reihe der fundamentalen Ideen der Transzendental-Philosophie, des Selbstbewußtseins, des Ich, des inneren Sinnes, der intellektuellen Anschauung, des Postulats und der Konstruktion beruht. Aber sein grundlegendes Verfahren läßt sich damit noch nicht erschöpfen, sondern er fügt noch weiter eine besondere methodologisch-inhaltliche Einsicht hinzu, die, vorwiegend im zweiten Hauptabschnitt aufzutauchen beginnend, dann doch durch das ganze Werk hindurch wiederholt ausgedrückt wird. Bevor aber dieses Problem in Angriff genommen wird, muß man wenigstens hier auf zwei frühere Schriften Schellings zurückgehen: "*Vom Ich als Prinzip der Philosophie*"(1795) und "*Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre*"(1796-97), damit man sich des schon Gesagten noch fester vergewissern kann, weil man sich dadurch ein besseres Verständnis für die Grundposition Schellings im allgemeinen zu verschaffen imstande ist. Denn beispielsweise ist in *Vom Ich* vor allem das Problem des Verhältnisses des empirischen zum absoluten Ich zum Thema gemacht, und in *Abhandlungen* das Grundsätzliche zum methodologischen Verfahren Schellings auf eine verständliche Weise zum Ausdruck gebracht worden. Schelling sagt selbst in der Vorrede des *Systems*, daß darin nichts vorkomme, was in seinen bisherigen Schriften "schon längst" nicht gesagt wäre(III,330f.), und im ersten Hauptabschnitt weist er außerdem in bezug auf seine eigene methodologische Ansicht, das, was das Ich sei, erfahre man nur dadurch, daß man es hervorbringe, auf den Vergleich mit den *Abhandlungen* hin(III,272). Gewiß gibt es zwischen diesen früheren Schriften und dem endgültig logisch-konsequent aufgebauten gediegenen Gendankengebäude des *Systems* einige Unterschiede, doch besteht ohne Zweifel dazwischen eine Kontinuität der Grundgedanken, deren wesentliche Punkte man hier einigermaßen nachholen muß.

Zunänchst muß man sich darüber ganz im klaren sein, daß Schellings Grundposition bekanntlich, wie in *Vom Ich* ausgedrückt, darin liegt, das "achtungswürdige" "spinozistische System" doch als den "vollendeten" "konsequentesten Dogmatismus" zu stürzen und aufzuheben(I,151,171,184; 159, 185,194ff.,203), stattdessen den kritischen Idealismus "Kants" mit dem Fichteschen Geist der Wissenschaftslehre bzw. der Ich-Philosophie noch radikaler aufzubauen und zu vollenden(I,154). Das bedeutet den Versuch, alles, was ist, systematisch aus einer "höheren absoluten Einheit" als bei Kant zu begründen und die theoretische sowie die praktische Philosophie aus dem Einen Prinzip zu kon-

struieren(I,154). Diese idealistische Grundhaltung wird übrigens in *Abhandlungen* noch deutlicher so ausgesprochen, daß "nach Kants Philosophie alles, was für uns Objekt, Ding, Gegenstand ist, nur in einer ursprünglichen Synthesis der Anschauung Objekt u.s.w. geworden ist"(I,355), daß also kurz gesagt, das Objekt nicht "uns von außen, als solches, gegeben", sondern "nur ein Produkt der ursprünglichen geistigen Selbsttätigkeit" ist(I,357). Schellings Denken zielt ab, eine solche philosophische Position Kants zu radikalisieren. Da somit alles Objektive nur durch ein transzendentales Subjekt produziert wird, ist das Hirngespinst von "Dingen an sich" bei Kant dadurch für Schelling auf einmal "verschwunden"(I,357). "Kein Ding ist wirklich, es sei denn, daß es ein Geist erkenne"(I,357). "Nur durch diese Handlungsweisen unseres Geistes ist und besteht die unendliche Welt, denn sie ist ja nichts anders, als unser schaffender Geist selbst in unendlichen Produktionen und Reproduktionen" (I,360). Dieser Gedanke Schellings wird weiter im *System* als mit dem "Leibnizischen Idealismus" übereinstimmend aufgestellt, weil nach dessen philosophischer Ansicht "alle Kräfte des Universums zuletzt auf vorstellende Kräfte zurückkommen", und so ist der Leibnizische Idealismus, Schelling zufolge, "gehörig verstanden, vom transzendentalen in der Tat nicht verschieden"(I,453). Seine Sympathie fur Leibniz ist übrigens auch bereits in der "*Einleitung zu Ideen zu einer Philosophie der Natur*"(1797) zum Ausdruck gekommen(II,20ff.,37ff.). Da auf diese Weise alles Objektive durch die ursprüngliche Tätigkeit des Ich oder des Geistes konstruiert wird, dessen Wesen allerdings in der "Autonomie des Willens" liegt, so stellt es sich heraus, daß dadurch das Prinzip einer "höheren Philosophie" gewonnen wird, das die theoretische sowie die praktische Philosophie möglich macht(I,409).

Nun, in *Vom Ich* besteht die Aufgabe der Philosopie darin, den "letzten Realgrund alles unseres Wissens"(I,163) darzubieten, und dazu muß es "einen letzten Punkt geben, an dem das Ganze hängt", nämlich "das schlechthin Unbedingte"(I,164). Schelling findet bekanntlich dieses "Unbedingte" einzig und allein in dem "absoluten Ich", weil das Wort "be-dingt" gerade das bedeutet, "was zum Ding gemacht ist", so daß ein "un-bedingtes Ding" "ein Widerspruch" ist(I,166f.). Deswegen muß das Unbedingte nur in dem liegen, "was gar kein Ding werden kann", also im "absoluten Ich", das daher vor allem als dasjenige bestimmt wird, "was schlechterdings niemals Objekt werden kann"(I,167). Das "letzte Prinzip der Philosophie" liegt also Schelling zufolge nur in einem solchermaßen schlechterdings nicht objektiven, "absoluten Ich"(I,177). Übrigens, in diesem *Vom Ich* wird der Charakter dieser Nichtobjektivität des absoluten Ich besonders unterstrichen, während im *System* umgekehrt, wie schon erwähnt, auf das sich selbst zum Objekt Werden des absoluten Ich mehr Gewicht gelegt wird, obgleich ein vorbereitender Weg dazu schon auch in diesem *Vom Ich* gegeben ist.

Das absolute Ich läßt sich also niemals objektiv beweisen, sondern nur "durch sich selbst" realisieren, weil das Absolute "nur durch das Absolute gegeben" sein kann(I,167). Dieses absolute Ich wird noch weiter von Schelling einerseits als die "reine Identität"(I,177) und als die durch nichts bedingte, nur durch sich selbst seiende, das Unendliche umfassende "Freiheit"(I,179) bestimmt, andererseits aber wegen seiner einheitlich-ganzheitlichen Unendlichkeit als das "alles Sein und alle Realität" Enthaltende bzw. der "Inbegriff aller Realität" (I,186), kurzum, als die "einige Substanz" charakterisiert. So ist hier schon das absolute Ich als Subjekt und Objekt zugleich gedacht. Anders gesagt, enthält das Ich, als "Substrat der Setzbarkeit aller Realität überhaupt", einerseits die "formale" Form der Setzbarkeit im Ich überhaupt, andererseits die "materiale" Form, "alle Realität sich selbst gleich, d.h. in sich selbst" zu setzen(I,217). Deswegen sagt Schelling, im Ich habe die Philosophie ihr "hen kai

pan" gefunden(I,193).

Gleichzeitig damit ist in diesem Aufsatz die philosophische Methode schon auch in einer "intellektualen Anschauung" gefunden, weil das Ich wegen seiner Nichtobjektivität in keiner "sinnlichen Anschauung", sondern nur in einer "intellektualen Anschauung" bestimmbar ist(I,181ff., 203, 208,216). Da das Ich "bloß durch sich selbst bedingt" ist, so versteht es sich von selbst, daß es nur "für sich selbst" "in intellektualer Anschauung" bestimmt werden kann(I,181f.).

Nun, dieses absolute und unendliche Ich ist selbstverständlich von einem empirischen und endlichen Ich verschieden. Das Verhältnis von beiden Ich ist in diesem Aufsatz schon erörtert. Merkwürdig ist dabei, daß Schelling den Unterschied und zugleich Zusammenhang von beiden Ich immer wieder stark betont. Ihm zufolge ist nämlich einerseits "das Ich, insofern es im Bewußtsein vorkommt, nicht mehr reines absolutes Ich", weil dieses absolute Ich nicht Objekt werden kann, so daß das Selbstbewußtsein sogar die "Gefahr" voraussetzt, "das Ich zu verlieren"(I,180). Das Selbstbewußtsein ist nur "ein abgedrungenes Streben des wandelbaren Ichs, das, durch Nicht-Ich bedingt, seine Identität zu retten und im fortreißenden Strom des Wechsels sich selbst wieder zu ergreifen strebt"(I,180). Aber andererseits ist dieses "Streben des empirischen Ichs" "ohne Freiheit des absoluten Ichs" nicht möglich, und "die absolute Freiheit" ist als Bedingung der Vorstellung sowie der Handlung des endlichen Ich "notwendig", denn "euer empirisches Ich würde, so sagt Schelling, niemals streben, seine Identität zu retten, wenn nicht das absolute ursprünglich durch sich selbst aus absoluter Macht als reine Identität gesetzt wäre"(I,181). Also, das empirische Ich ist von dem absoluten zwar unterschieden, doch liegt ihm das absolute Ich bzw. dessen absolute freie Tätigkeit als Bedingung seiner Möglichkeit zugrunde.

Diese Sachlage auf die Erkenntnis der Wahrheit angewandt, ist es so, daß das letzte Prinzip der Wahrheit selbstverständlich das Ich ist, welches "nur durch sich selbst und für sich selbst ist" und in der intellektualen Anschauung bestimmt wird, so daß, wie Schelling selbst betont, "alle Wahrheit und alle Realität dir unmittelbar gegenwärtig" ist(I,193). Deswegen setzt Schelling fort: "Du schreibst, indem du dich selbst als das Ich setzst, zugleich die ganze Sphäre der Wahrheit, der Wahrheit, die nur durch dich und für dich Wahrheit ist. Alles ist nur im Ich und für das Ich"(I,193). Nehme ich mein Ich hinweg, so ist alles, was ist, "nichts"(I,193). Darum müßte die absolute Wahrheit bzw. das absolute Ich meinem empirischen Ich unmittelbar gegenwärtig sein, als Möglichkeitsgrund alles Wissens und Handelns in der intellektualen Anschauung aufgefaßt, und so sich selbst zum Objekt werden. Also ist es jetzt ganz klar, daß der Gedankengang im *System* dann entstehen werden könnte, wenn dieser nur noch keimhaft vorhandene Gedanke des Selbstobjektwerdes des absoluten Ich in eins mit seinem methodologischen Verfahren noch expliziter ausgearbeitet und entfaltet werden sollte.

Aber Schelling ist hier mehr oder weniger der Meinung, daß das "endliche Ich" von dem "absoluten Ich" endgültig unterschieden, ja sogar von diesem "gefordert" wird, sich selbst dem absoluten Ich "gleich" zu machen, alle Vielheit und allen Wechsel in sich schlechthin zu "zernichten"(I,198). Das moralische "Urgesetz" lautet für das empirische Ich so: "werde identisch, erhebe (in der Zeit) die subjektiven Formen deines Wesens zu der Form des Absoluten"(I,199). "Das letzte Endzweck des endlichen Ichs sowohl als des Nicht-Ichs, d.h. der Endzweck der Welt ist ihre Zernichtung"(I,200f.). Diese Erhebung zum absoluten Ich durch eine gewisse Selbstaufgegebenheit und Vernichtung des empirischen Ich bildet den Grundton dieses Aufsatzes, der aber das Schellingsche Denken so tief

beeinflußt, daß diese Idee der Selbstaufgegebenheit bekanntlich später imponierenderweise insbesondere in seinen Erlanger Vorträgen wieder zutage kommt.

Jedenfalls ist der höchste Gegenstand der Philosophie für den jungen Schelling "das unmittelbar nur sich selbst Gegenwärtige im Menschen", dessen Wesen aber nur "in absoluter Freiheit" besteht(I,156f.). Das Ganze unseres Wissens muß durch etwas gehalten werden, das "sich durch eigene Kraft trägt", und dies ist nichts anderes als das "durch Freiheit Wirkliche"(I,177). "Der Anfang und das Ende aller Philosophie ist -- Freiheit"(I,177). Die Philosophie ist "reines Produkt des freien Menschen", muß darum mit einem "Postulat" beginnen, "frei auf sich selbst zu handeln"(I,242f.).

3. Bedeutungen der *Abhandlungen* für die Gestaltung des *Systems*

Nun, Schellings wichtige *Abhandlungen*, die gleich nach dem Aufsatz *Vom Ich* entstanden sind, haben gewiß, ebenso wie dieser, die Idee der Philosophie als Postulat zum Fundament, entwickeln aber doch die grundlegenden Einsichten zu dem methodologischen Problem des Selbstobjektwerdens des absoluten Ich oder des Geistes bei weitem tiefer als dieser. So ginge es nicht zu weit, wenn man sagte, daß die theoretische sowie die praktische Philosophie, die nachher im *System* zur Entfaltung kommen sollten, wenigstens in ihren elementarsten Grundzügen bereits hier dargestellt worden wären.

Nun, zunächst bedeutet hier Postulat "die Forderung einer ursprünglichen (transzendentalen) Konstruktion"(I,451). Die Philosophie beschäftigt sich, ebenso wie die Mathematik, mit "ursprünglichen Konstruktionen"(I,447), aber im Unterschied zu dieser, welche der Konstruktion die "äußere Anschauung" beigesellt(I,445), nur mit der ursprünglichsten Konstruktion für den "innern Sinn", dessen Objekt "das Ich in seinem Denken, Vorstellen, Wollen usw." ist, also derjenigen Konstruktion, "wodurch das Ich selbst entsteht"(I,448). Das Ich ist im ursprünglichen Handeln nicht nur "das Konstruierte", sondern auch "das Konstruierende", so daß das Ich ursprünglich "die Konstruktion von sich selbst" ist(I,448f.). So sagt Schelling zu dem Publikum, es sei gerade das Ich, das "in Euch entstehen, durch Euch konstruiert werden soll", und fordert von ihm so: "Konstruiert es und ihr werdet wissen, was es ist, denn es ist gar nichts anderes, als was ihr konstruiert"(I,450). Für Schelling ist die Philosophie kein "lediglich historisches Wissen", keineswegs "dem Gedächtnis anzuvertrauen", sondern eine geistige Wissenschaft, welche zu verstehen "ein gewisser Grad der Geistesfreiheit" erfordert wird, die nur auf der "Freiheit und Selbsttätigkeit" beruht und somit dazu dienen soll, den Menschen, besonders die Jugend, zu "erziehen"(I,417f.). Die Philosophie muß mit einem Postulat beginnen, "seiner selbst, als eines geistigen Wesens, bewußt zu sein"(I,417). Beim jungen Schelling ist es also daran kein Zweifel, daß das Philosophieren in einer intersubjektiv-kommunikativ durchzuführenden, erzieherischen Tätigkeit sein Wesen hat, was auch im *System*, wie bereits gesagt, als einer der verborgenen Kerngedanken eine große Rolle spielt.

Nun, was die theoretische Philosophie anbelangt, so haben diese *Abhandlungen* schon einen vorbereitenden Weg zu den grundlegenden Gedanken des *Systems* gebahnt. Die theoretische Philosophie soll "die absolute Übereinstimmung des Gegenstandes und der Vorstellung" erklären (I,365). Aber das einzige Beispiel dieser absoluten Identität der Vorstellung und des Gegenstandes wird nur "in uns selbst" oder "in mir selbst" gefunden, weil "das Ich in uns oder in mir" durch "das Selbstbewußtsein" gerade "für mich selbst" da ist(I,366). Anders gesagt, nur "in der Selbstanschauung

eines Geistes" ist Identität von Vorstellung und Gegenstand(I,366), denn der Geist ist durch das "Selbstbewußtsein" allein, was er ist(I,368), wird Objekt nur "durch sich selbst, durch sein eignes Handeln"(I, 367) und ist somit das, "was nur sein eignes Objekt ist"(I,366).

Was nun aber Objekt ist, ist, Schelling zufolge, notwendig ein "Endliches", dagegen ist der Geist ursprünglich "nicht Objekt"; er ist also seiner Natur nach "nicht endlich", sondern unendlich, jedoch derart, daß er nur insofern Geist ist, als er für sich selbst "Objekt", d.h. "endlich" wird(I,367). Daher ist der Geist "weder unendlich ohne endlich zu sein, noch kann er endlich werden(für sich selbst)ohne unendlich zu sein"; "in ihm ist die ursprünglichste Vereinigung von Unendlichkeit und Endlichkeit"(I,367). Das bedeutet, daß es in ihm "entgegengesetzte Handlungsweisen" gibt, deren eine ursprünglich "unendlich", "positiver Art", "erfüllt" ist und sich nach "außen" richtet, die andere aber ursprünglich "endlich", "negativer Art", "begrenzt" ist und sich nach "innen" richtet(I,368f.). Der Geist ist nur "durch seine Richtung auf sich selbst", nämlich nach innen, für sich da(I,369). Mit anderen Worten, ist der Geist unendlich und selbsttätig, eben dadurch, daß er "sich selbst in seiner Tätigkeit beschränkt"; "der Geist ist selbst nichts anders als diese Tätigkeit und diese Beschränkung, beide als gleichzeitig gedacht"(I,369).

So ist das "Objekt", von diesem Standpunkt her gesehen, nichts anderes als eine "bestimmte Handlungsweise" des Geistes(I,372). Ursprünglich sind zwar die "Handlungsweise" des Geistes und ihr "Produkt" "eins und dasselbe", aber die Handlungsweise, abstrahiert von ihrem Produkt, ist rein "formal", das Produkt, abstrahiert von der Handlungsweise, durch die es entstanden ist, rein "formal"(I,372). "Materie und Form" sind aus uns, d.h. aus dem Geist entsprungen, und so muß man behaupten, "daß nicht der Geist aus der Materie, sondern die Materie aus dem Geist geboren werde" (I,373f.).

Der Geist aber kann bei der Materie als Produkt nicht stehenbleiben, sondern geht als "ein ewiges Produzieren"(I,384) weiter darauf, "das Unendliche im Endlichen darzustellen"(I,382), und ist somit "eine ununterdrückbare, sich selbst ins Unendliche wiederherstellende Tätigkeit"(I,385). So ist der Geist "eine sich selbst organisierende Natur"; infolgedessen muß auch in der "äußeren" Welt "eine allgemeine Tendenz zur Organisation" sich offenbaren(I,386). Daher muß die Natur im Ganzen als eine auf der "produktiven Kraft" beruhende lebendige Organisation betrachtet werden(I,386ff.). Denn "nur das Leben ist das sichtbare Analogon des geistigen Seins"(I,388).

Auf diese Weise wird hier schon eine rohe Skizze der Stufenfolgen des Selbstobjektwerdens des Ich oder des Geistes von der Materie zur lebendigen Organisation in der Natur dargelegt, wie es nachher im *System* ausführlich dargestellt wird. Einer solchen Ansicht in den *Abhandlungen* liegt selbstverständlich eine Grundidee zugrunde, daß im Geist die entgegengesetzten Handlungen beschlossen sind, einerseits sich selbst als eine ins Unendliche produzierende Tätigkeit durchzusetzen und doch andererseits zugleich sich selbst als Objekt im jeweiligen begrenzten endlichen Produkt anzuschauen und darzustellen. Diese entgegengesetzten Handlungsweisen des Geistes zu betrachten bedeutet ohne weiteres den Versuch, die "Geschichte des Selbstbewußtseins" von Vorstellung zu Vorstellung, von Produkt zu Produkt, zu verfolgen, und zwar bis dahin, wo der Geist endlich "von allem Produkt sich losreißt, sich selbst in seinem reinen Tun ergreift, und nun nichts weiter anschaut als sich selbst in seiner absoluten Tätigkeit"(I,382f.). Das Selbstbewußtsein ist es daher, wodurch der "ganze Umkeis des Geistes" beschrieben wird(I,383). Aber gleichzeitig damit wendet sich die theoretische Philosophie

notwendig zur praktischen, weil gerade der "Akt des Wollens" Schellings Ansicht nach "die höchste Bedingung des Selbstbewußtseins" ist(I,395), in der der Geist sich in seinem reinen absoluten Tun ergreift.

Denn alle Tätigkeit des Geistes erschöpft sich nicht in der Anschauung eines objektiven Produktes, sondern er wird sich seiner selbst, d.h. seines "reinen Handelns" nur bewußt, indem er "über alles Objektive hinausstrebt"(I,393f.). Diese Handlung, wodurch der Geist vom Objekt sich losreißt, ist eine "Selbstbestimmung", und diese "Selbstbestimmung des Geistes heißt Wollen"(I,394f.). "Also wird der Geist nur im Wollen seines Handelns unmittelbar bewußt, und der Akt des Wollens überhaupt ist die höchste Bedingung des Selbstbewußtseins"(I,395). "Der Geist ist also nur dadurch, daß er will, und kennt sich selbst nur dadurch, daß er sich selbst bestimmt"(I,395). "Der Geist ist ursprünglich Wollen"(I,395). Dieses "Wollen" ist überdies als die "Grenze alles unseres Wissens und Tuns" notwendig auch "das Unbegreifliche, Unauflösliche — seiner Natur nach Grundloseste, Unbeweisbarste, eben deswegen aber Unmittelbarste und Evidenteste in unserem Wissen"(I,400). Man könnte also mit den Worten des späteren Schelling in der *Freiheitsschrift* sagen, daß es für ihn seit der frühesten Periode seines Denkens "in der letzten und höchsten Instanz" gar kein anderes Sein gibt als Wollen: "Wollen sei Ursein "(VII,350). Jedenfalls ist das Wollen als Selbstbestimmung, wie es in den *Abhandlungen* heißt, die "Quelle des Selbstbewußtseins", wo der Geist eine "intellektuale Anschauung seiner selbst" hat(I,401). Hier kommt offensichtlich das Grundprinzip der praktischen Philosophie im *System* schon zum Ausdruck, daß das Ich nämlich durch den Akt der Selbstbestimmung als Wollen, d. h. den Willensakt, sich zum Objekt wird(III,532ff.).

Allerdings sind die konkreten Weisen des Selbstobjektwerdens des praktischen Ich, wie etwa in Form der Willkür, Erziehung, Rechtsverfassung, Geschichte und Religion usw., wie sie im *System* dargestellt sind, hier noch nicht erwähnt. Doch ist hier bereits der Schlußstein zu der gesamten theoretischen und praktischen Philosophie in dem "Selbstbestimmen des Geistes", d.h. "der ursprünglichen Autonomie des menschlichen Geistes" gesehen(I,398f.). Denn man muß in der theoretischen Philosophie, wenn man den Ursprung der Vorstellung erklären will, sich von Vorstellungen "unabhängig", d.h. "frei" machen und die reine freie Tätigkeit des Ich voraussetzen, die nur in der praktischen Philosophie ans Licht kommt und eben deshalb der Möglichkeitsgrund der objektiven Einheit der "Apperzeption" bzw. des "Ich denke" ist(I,399ff.). Nur die Freiheit des Wollens ist es, was das ganze System der Vorstellungen trägt. So liegt die Idee eines Universums schon in der ursprünglichen Handlung des Geistes, und die Welt besteht letztlich in der vermittels des ursprünglichen Streites des Tuns und des Leidens "dualistisch" sich entfaltenden "Expansion und Kontraktion" des Geistes selbst(I, 395f.). Auch die praktische Philosophie setzt ihrerseits die theoretische voraus, weil sich der Geist seiner selbst nur bewußt werden kann, indem er mit einem "Schwung" über alles objektiv Endliche hinausstrebt.(I,394f.).

Damit hat es sich herausgestellt, daß die *Abhandlungen* die grundlegenden Einsichten im *System* in ihren wesentlichen methodologischen und inhaltlichen Grundzügen vorbereitet haben. Allerdings beschließt das *System* außer der theoretischen und der praktischen Philosophie noch die Philosophie der Kunst in sich, ist ohnedies sogar ein schwieriges und umfangreiches Gedankenkomplex, das der junge Schelling im vollen Einsatz zu konstruieren bemüht war. Deswegen muß man hier noch einmal auf das Fundamentalste des Grundgedankengangs im *System* zurückkommen und erneut das Eigentümlichste

und das Bedeutendste der in diesem Werk ausgedrückten Schellingschen Geistesphilosophie an den Tag bringen.

4. Methodologisch grundlegende Einsichten des *Systems*

Wie bereits erwähnt, geht der transzendentale Idealismus grundsätzlich davon aus, daß "durch den Akt des Selbstbewußtseins das Ich sich selbst zum Objekt wird"(III, 380), und zielt durch die gründliche Aufweisung dieses Selbstobjektwerdens darauf ab, den "Mechanismus" des "Entstehens" der objektiven Welt aus dem "inneren Prinzip der geistigen Tätigkeit" vollständig darzulegen und zu zeigen, daß die objektive Welt nur "die innere Beschränktheit unserer eignen freien Tätigkeit", d.h. "Ausdruck einer gehemmten Freiheit" ist (III,378f.). Den dazu notwendigen grundsätzlichen methodologischen Gesichtspunkt hat Schelling in dem zweiten Hauptabschnitt und in der Vorerinnerung des dritten Hauptabschnittes des *Systems* gegeben.

Danach weist die Tatsache, daß das Ich für sich selbst Objekt "wird", darauf hin, daß das Ich ursprünglich nicht das "Objekt" ist, welches bloß "endlich" ist, sondern nur eine "unendliche Tätigkeit"und somit "Inbegriff aller Realität" ist (III,380). Daß diese ursprüngliche unendliche Tätigkeit Objekt für sich selbst, d.h. "endlich" und "begrenzt" wird, ist Bedingung des Selbstbewußtseins (III,380). Das besagt, daß im Selbstbewußtsein die ursprüngliche unendliche Tätigkeit des Ich "sich selbst begrenzt" und in eine endliche "verwandelt"(III,382). Darin liegt aber, daß das Ich zwar "begrenzt" wird, ohne daß es doch aufhöre, "unbegrenzt" zu sein, und umgekehrt (III,382). Also, "das Ich ist als Ich unbegrenzt, nur indem es begrenzt wird, und umgekehrt, das Ich ist begrenzt nur dadurch, daß es unbegrenzt ist"(III,383f.).

Anders gesagt, kommt "jenseits des Selbstbewußtseins" "die ursprünglich ins Unendliche gehende Tätigkeit" als solche dem Ich gleichsam objektiv zu, aber das Selbstbewußtsein sagt, daß dieses Ich für sich selbst "begrenzt" wird(III,385,390). "Zum Bewußtsein kommen und begrenzt sein" ist eins und dasselbe, während die "begrenzende" Tätigkeit als solche außerhalb alles Bewußtseins fällt und "nicht Objekt wird"(III,390f.). Daher sind im Ich zwei entgegengesetzte Tätigkeiten, die eine, die "begrenzt" wird, also "begrenzbar" ist, und die andere, die "begrenzend", eben deswegen "unbegrenzbar" und auch "unbegrenzt" ist(III,379,390). Das Ich des Selbstbewußtseins ist aber in Wirklichkeit beides, d.h. "ideell und reell zugleich" , "Subjekt und Objekt zugleich" und somit "synthetisch" (III, 390f.). Mit anderen Worten, gibt es im Ich eine "Koexistenz"(III,379), ja sogar einen "Streit" bzw. "Widerstreit"der Tätigkeiten und eine "Duplizitat" der Richtungen des Aktes (III,391ff.). Die eine ist die "nach außen gehende", sozusagen "zentrifugale" und ihrer Natur nach "unendliche" Tätigkeit, welche "das Objektive im Ich" ausmacht, und die andere, die "nach innen auf das Ich als Mittelpunkt zurückgehende", gleichsam "zentripetale" Tätigkeit, welche das "subjektive" Streben ausmacht, "sich in jener Unendlichkeit anzuschauen"(III,390ff.). Daher sagt Schelling: "Das Selbstbewußtsein(das Ich) ist ein Streit absolut entgegengesetzter Tätigkeiten. Die eine, ursprünglich ins Unendliche gehende, werden wir die reelle, objektive, begrenzbare nennen, die andere, die Tendenz sich in jener Unendlichkeit anzuschauen, heißt die ideelle, subjektive, unbegrenzbare" (III,398). Beide Tätigkeiten sind gleich "unendlich"(III,398), daher kann der Streit dieser beiden Tätigkeiten nur in einer "unendlichen Reihe von Handlungen" vereinigt werden(III,393). Das "Ursprüngliche" ist der "Streit", die "Identität" nur

das daraus "Resultierende"(III,392). Dabei wird ein Grund, die begrenzbare Tätigkeit als endlich zu setzen, durch "die ideelle (die reflektierende der ersten)" gegeben(III,398).

Jedenfalls ist die Philosophie eine "freie Nachahmung, freie Wiederholung" der ursprünglichen Reihe von Handlungen, in welchen der Eine Akt des Selbstbewußtseins sich evolviert, welche in der Geschichte des Selbstbewußtseins gleichsam "Epoche" machen(III,397f.). Dabei ist zu beachten, daß durch den Akt von "uns, die wir philosophieren", in das Ich als Objekt eine Struktur im voraus gesetzt wird, die aber deswegen noch nicht in das Ich als Subjekt gesetzt ist(III,389). "Unsere Untersuchung wird also, sagt Schelling, so lange fortgehen müssen, bis dasselbe, was für uns in das Ich als Objekt gesetzt ist, auch in das Ich als Subjekt für uns gesetzt ist, d.h. so lange, bis für uns das Bewußtsein unseres Objekts mit dem unsrigen zusammentrifft, also bis das Ich selbst für uns bis zu dem Punkt gekommen ist, von dem wir ausgegangen sind"(III,389). Diese Unterscheidung zwischen den Wir-Philosophen und dem Bewußtsein als Gegenstand des Philosophierens ist bekanntlich nachher von Hegel in seiner *Phänomenologie des Geistes* als ein grundsätzliches Verfahren in seiner "Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins" übernommen und entwickelt.

Nun, in der theoretischen Philosophie wird die "Idealität der Schranke" erklärt, während die praktische Philosophie die "Realität der Schranke" zu erklären hat(III,387,399). Denn die theoretische Philosophie ist "Idealismus", dessen Behauptung darin liegt, daß "die Schranke bloß durch das Ich gesetzt ist", und die praktische Philosophie ist "Realismus", dessen Behauptung darin besteht, daß "die Schranke unabhängig vom Ich ist"(III,386f.). Mit anderen Worten gesagt, wird in der theoretischen Philosophie vorwiegend erklärt, wie die unbegrenzbare ideelle Tätigkeit doch begrenzt und als solches gewußt wird, während in der praktischen, wie die subjektive Begrenztheit doch objektiv wird (III,387,399). Für Schelling setzt sich deswegen das vollendete System des transzendentalen Idealismus in der Hauptsache mindestens aus diesen beiden zusammen, so daß er im *System* der theoretischen und praktischen Philosophie umfangreiche Ausführungen gewidmet hat. Allerdings hat Schelling noch dazu bekanntlich das Problem der Teleologie und die Philosophie der Kunst hinzugefügt.

Nun, hier ist es nicht möglich, alle Probleme der gigantischen Bemühungen Schellings in diesen Ausführungen zu berücksichtigen. Ohnedies ist der Aufbau dieses Werkes sehr kompliziert. Sicher wird das Werk in bezug auf den Hauptinhalt in vier Teile eingeteilt, nämlich in die theoretische und die praktische Philosophie sowie die Teleologie und die Philosophie der Kunst, deren ersteren zwei sehr umfangreich, dagegen deren letzteren zwei, mindestens äußerlich gesehen, wegen ihrer Kürze sehr auffällig sind. Aber außer diesen Einteilungen stellt sich Schelling in diesem Werk insgesamt sechs Aufgaben, die, mit den Zeichen von a bis f gekennzeichnet, ungefähr in zwei große Gruppen eingeteilt werden, die eine, die Gruppe von a bis d, die andere, die von e bis f, deren ersteren vier auf die theoretische, deren letzteren zwei auf die praktische Philosophie bezogen sind. Schelling entfaltet seine ganzen Darstellungen in Form der Bemühungen um vielfältige Auflösungen dieser sechs Aufgaben. Schelling selbst betont und wiederholt in der am Ende des Werkes hinzugefügten allgemeinen Anmerkung zu dem ganzen System(III,630ff.) seinen eigenen Gedankengang besonders in der theoretischen Philosophie gerade an diesen Gliederungen entlang. Ferner zerfällt die theoretische Philosophie bekanntlich in drei Epochen, d.h. die erste von der Empfimdung zur produktiven Anschauung, die zweite von der produktiven Anschauung zur Reflexion und die dritte von der Reflexion zum absoluten Willensakt. Aber alle in diesen komplizierten Gliederungen vorkommenden

Probleme kann man jetzt nicht in Betracht ziehen, sondern hier geht es einzig und allein darum, den elementarsten Hauptgedankengang Schellings in diesen Ausführungen aufzufassen und schließlich möglichst genau zu ermessen, worauf sein Philosophieren letztlich hinauszulaufen sucht.

Dazu muß man aber im voraus wenigstens auf folgende Punkte Rücksicht nehmen. Wie bereits gesagt, besteht vor allem die Transzendental-Philosophie darin, aus dem Subjektiven das Objektive, d.h. die Natur entstehen zu lassen. Gerade mit dieser Frage der Konstruktion der Natur beschäftigt sich die theoretische Philosophie in ihren fundamentalen Betrachtungen. Aber mit dieser Konstruktion der Natur geht zugleich die Erhebung des Ich zur Intelligenz einher, dadurch allein wird die Konstruktion der Natur von der Materie bis zur Organisation ermöglicht. Mit diesem Problem befassen sich insbesondere die ganze erste Epoche sowie ein großer Teil der zweiten Epoche in der theoretischen Philosophie, und damit hängen besonders die Bemühungen um die Auflösungen der obengenannten ersteren vier Aufgaben von a bis d zusammen. Daher wird in der theoretischen Philosophie zuerst das Problem der Selbstanschauung des Ich in der Begrenztheit(Aufgabe a), dann in dem Empfinden(Aufgabe b), ferner die Theorie der produktiven Anschauung(Aufgabe c) und schließlich das Problem der Selbstanschauung in dieser produktiven Tätigkeit(Aufgabe d) nacheinander in Angriff genommen und betrachtet. Diese Frage der Naturkonstruktion in vier Stufen und der Erhebung des Ich zur Intelligenz muß somit noch eingehender in seinen Grundzügen festgestellt werden.

Aber, wie Schelling selbst sagt, ist das, was die "Natur" für die theoretische Philosophie ist, für die praktische eben die "Geschichte"(III,590). Die Transzendental-Philosophie befaßt sich also in ihrer praktischen Abteilung mit dem Problem der Konstruktion der "Geschichte"(III,378). Aber dazu muß die Intelligenz, zu der das Ich zwar bereits in der theoretischen Philosophie erhoben ist, doch endlich durch eine "absolute Abstraktion", d.h. durch das "Selbstbestimmen", welches nichts anderes ist als "Wollen", also durch den absoluten "Willensakt", über alles Objektive absolut sich erheben(III,532ff.). Gewiß ist das Ich als Intelligenz bereits in der vorhergehenden theoretischen Philosophie besonders am Ende der zweiten und auch in der dritten Epoche sich einer Notwendigkeit der abstrahierenden Reflexion bewußt, aber dieses "Selbstbewußtsein" des Ich in dem Theoretischen ist im Grunde genommen noch mit dem Objektiven verschlungen, daher gewissermaßen "bewußtlos", wähend die "Selbstbestimmung" als die absolute Abstraktion in dem absoluten Willensakt erst im eigentlichen Sinne "bewußt", d.h. "der Anfang des Bewußtseins" ist, weil erst im "Wollen" das Ich als das Ganze "sich zum Objekt" wird(III,532f., 537). Diese Selbstbestimmung ist eben der "ursprünglichste Freiheitsakt"(III,533), und diese Freiheit ist ja gerade das, "was die Kontinuität des Selbstbewußtseins unterhält"(III,561). Daher muß bis hierher die fortgehende Geschichte des Selbstbewußtseins fortgeführt werden(III,560). Außerdem kommen zugleich, da das Ich keineswegs allein, sondern in der Gemeinschaft existiert, die intersubjektiven Verhältnisse zwischen Intelligenzen zutage, und das Problem der Geschichte des Menschen als Gattung kommt ans Licht. Aber damit zugleich taucht auch ein tragisches Problem des Streites zwischen der Freiheit und der Notwendigkeit in der Geschichte auf, so daß sich die letzte Frage nach der Harmonie zwischen Subjektivem und Objektivem, d.h. nach der "absoluten Identität" erhebt. So werden in der praktischen Philosophie die Objektivität des Wollens(Aufgabe e) und die Harmonie zwischen der Natur und Geschichte(Aufgabe f) als zwei unvermeidliche Aufgaben behandelt. In dieser Beziehung wird am Ende das Problem der Teleologie und dann der Philosophie der Kunst aufgegriffen. Im Hinblick auf diese ganzen Betrachtungen der praktischen Probleme muß auch die Eigentümlichkeit des Schellingschen

Denkens deutlich erfaßt werden.

Also, im folgenden muß dieser Hauptgedankengang Schellings möglichst kurz und bündig verfolgt werden.

5. Die Erhebung des Ich zur Intelligenz und die Konstruktion der Natur

Nun, zunächst muß man sich dem Problem der Erhebung des Ich zur Intelligenz und der Konstruktion der Natur zuwenden.

Wenn im Selbstbewußtsein, wie bereits erwähnt, das Ich sich selbst zum Objekt wird, werden seine entgegengesetzten Tätigkeiten, d.h. die reelle begrenzbare und die ideelle unbegrenzbare Tätigkeit sehr lebhaft und durchdringen sich. Infolgedessen entsteht, Schelling zufolge, gleichsam als ein "Gleichgewicht" beider Tätigkeiten oder eine "Konstruktion" des Ich selbst ein endliches, reelles "Produkt" bzw. der "bloße Stoff"(III,399f.). Wenn aber das Ich bei diesem fixierten, ruhigen und stofflichen Produkt stehenbliebe, so wäre das Ich "leblose Natur, ohne Empfindung und ohne Anschauung"(III,401). Daher wird von der Durchdringung beider Tätigkeiten nur "die reelle" als "begrenzt", die "ideelle" aber als "schlechthin unbegrenzt" zurück bleiben (III, 401).

Wenn somit die reelle Tätigkeit wirklich begrenzt wird, kommt das Ich dazu, "sich als begrenzt anzuschauen"(Aufgabe a). Aber dabei ist zu beachten, daß das Ich diese eigene begrenzte reelle Tätigkeit nicht als identisch anschauen kann mit sich selbst, sondern vielmehr diese negative begrenzte Tätigkeit als etwas "Fremdes" findet, "was nicht durch das Ich gesetzt ist"(III,401ff.). So schaut das Ich das Begrenztsein als "gesetzt durch ein dem Ich Entgegengesetztes", d.h. als "Affektion eines Nicht-Ichs"(III,403). Diese Art des "Selbstanschauens in der Begrenztheit" ist gerade dasjenige, "was in der allgemeinen Sprache Empfinden heißt"(III,404). "Die Empfindung ist diese Selbstanschauung in der Begrenztheit"(III,405). Der vulgäre Philosoph erklärt sie also als "Affektion eines Dings an sich" (III,404). Aber von "uns, die wir philosophieren", gesehen(III, 403,406), ist es nicht korrekt, zu sagen, daß das Ich sich findet als begrenzt durch ein absolut Entgegengesetztes, sondern man muß sagen, daß das Ich dieses Entgegengesetzte doch nur "in sich" findet(III,404). Gewiß findet das Ich in sich etwas ihm Fremdartiges, was eben das "Empfundene" ist, aber "das Empfundene ist doch wieder nur das Ich selbst"(III,405). In Wahrheit gesagt, "empfindet" das Ich seine eigene "aufgehobene Tätigkeit"(III,405,408). So ist das Empfundene "nichts vom Ich Verschiedenes", sondern "es empfindet nur sich selbst"; deshalb sagt auch der gemeine Sprachgebrauch, daß das Empfundene "etwas bloß Subjektives" sei(III,405).

In der Empfindung ist also das Ich zunächst "für sich selbst" nur das "Empfundene" und "im Empfundenen ganz fixiert und gleichsam verloren". Aber das Ich ist "für uns, die wir philosophieren", auch "Emp-findendes"(III,411f.). So muß das Ich, das bis jetzt bloß "Empfundenes" war, "Empfindendes und Empfundenes zugleich" werden(III,412). Damit aber das Ich auf diese Weise "sich selbst als empfindend anschauen" kann(Aufgabe b), muß das Ich "tätig" sein und das Entgegengesetzte bzw. Fremdartige "in sich aufnehmen"(III,413). Da aber dieses Fremdartige eigentlich die "aufgehobene Tätigkeit des Ich" ist, so muß das Ich als die "ideelle, über die Grenze hinausgehende unbegrenzbare Tätigkeit" zugleich die "reelle Passivität" in sich aufnehmen bzw. setzen(III,412ff.) und deswegen "in einer und derselben Tätigkeit ideell und reell" werden(III,420). Das bedeutet, daß in der Empfindung

ein "wechselseitiges Bedingtsein von Tätigkeit und Leiden"(III,417) oder von "Aktivität und Passivität" (III,418) und eine Einverleibung der "ideellen" unbegrenzten mit der "reellen" begrenzten Tätigkeit ist (III,414,420). Damit aber das Ich sich auf diese Weise als "empfindend" zum Objekt werden kann (III,420), bedarf es einer "dritten, zugleich ideellen und reellen Tätigkeit", d.h. einer "produzierenden Tätigkeit"(III,419f.), in der "die über die Grenze hinausgehende, empfindende" und "die innerhalb der Grenze gehemmte, empfundene Tätigkeit", d.h. "Aktivität und Passivität", wechselseitig durcheinander bedingt und vereinigt sind(III,416,419f.).

In dieser dritten produzierenden Tätigkeit aber ist das Ich "schwebend" zwischen den beiden Tätigkeiten, die aber dann aufeinander bezogen und als Entgegengesetzte "fixiert" werden(III,421). Infolgedessen wird von den beiden die "ideelle" Tätigkeit nun als "zum Objekt Gewordenes" fixiert bzw. angeschaut und in das "Ding an sich" verwandelt(III,421). Das Ding an sich ist daher Schelling zufolge der "Schatten" der ideellen Tätigkeit und insofern selbst ein "Produkt des Ichs"(III,422). Hingegen wird die "reelle" Tätigkeit jetzt als das "dem Ding an sich Entgegengesetzte" fixiert bzw. angeschaut und somit in das "Ich an sich" verwandelt(III,423). Also, durch diese produzierende Tätigkeit, besser gesagt, durch die "produktive Anschauung" (Aufgabe c) sind jetzt als deren Faktoren das "Ich an sich" auf der einen und das "Ding an sich" auf der anderen Seite entstanden(III,423f.).

Die produktive Anschauung ist, im Unterschied zur Empfindung, die bloß ein Anschauen in der ersten Potenz bleibt, "ein Anschauen in der zweiten Potenz", weil sie ein "Anschauen des Anschauens"ist(III,426). Nun, diese produktive Anschauung ist gerade "der erste Schritt des Ichs zur Intelligenz"(III,427). Denn darin kommen zwei "unvereinbar" Entgegengesetzte, d.h. "das Ding an sich" sowohl als "das Ich an sich", gleichermaßen als Produkt eines höheren Ich vor, und dieses höhere Ich ist gerade "das Ich in der höheren Potenz", d.h. "das zur Intelligenz erhobene Ich", nämlich "das zugleich ideelle und reelle, d.h. das intelligente Ich"(III,432f.), weil es die unvereinbaren Faktoren vereinigt hat. Schelling zufolge ist in der Geschichte des Selbstbewußtseins von nun an nur von diesem "zur Intelligenz erhobenen Ich" die Rede(III,432). Übrigens, alle produktive Anschauung beruht auf einem "ewigen Widerspruch" zwischen der "unbegrenzbaren ideellen und der gehemmten reellen Tätigkeit" und ist so unendlich als der Widerspruch selbst(III,430f.). Das zur Intelligenz erhobene Ich ist also in einen beständigen Zustand von "Expansion und Kontraktion" versetzt(III,432).

Da nun aber in der produktiven Anschauung die entgegengesetzten Tätigkeiten, d.h. das Ding an sich und das Ich an sich, unvereinbar doch vereinigt werden, so muß hier ein "drittes" gemeinschaftliches endliches Produkt aus beiden entstehen, das aber nichts anderes ist als "die Erscheinung jenes Dings", d.h. "die Materie"(III,435,440). In dieser Materie muß also die "Spur"(III,435) der beiden entgegengesetzten Tätigkeiten zu finden sein. Diese erscheinen in der Materie dem Wesen nach und den Richtungen gemäß einerseits als eine "positive, unendlich sich ausbreitende Expansivkraft" und andererseits als eine "negative, hemmende retardierende Attraktivkraft" in Paarung mit der "Repulsivkraft"(III,440ff.). Als die dritte synthetische Kraft von beiden stellt Schelling die "Schwerkraft" auf(III,444). Darüberhinaus deduziert Schelling bekanntlich aus den Tätigkeiten dieser entgegengesetzten Kräfte in der "Länge, Breite und Dicke" ferner "den Magnetismus, die Elektrizität und den chemischen Prozeß(oder den Galvanismus)" als "drei Dimensionen der Materie" (III,444ff.). Auf diese Weise ist die Materie von Schelling für den "erloschenen Geist" gehalten, ebenso ähnlich, wie von Leibniz für den "Schlafzustand der Monaden"und von Hemsterhuis für den

"geronnenen Geist"(III,453).

Aber über diese "Konstruktion der Materie" hinaus, die "die Grundlage zu einer allgemeien Theorie der Naturerscheinungen" gibt(III,453), zeigt Schelling ferner eine Idee der Konstruktion der Natur als Organisation. Schelling unterscheidet in der Natur überhaupt die "drei Potenzen der Anschauung", nämlich den "Stoff", die "Materie" und die "Organisation", und in dieser letzten lebendigen Organisation wiederum bekanntlich "die drei Dimensionen oder Kategorien" der organischen Physik, d.h. "Sensibilität, Irritabilität und Bildungstrieb", entsprechend den obengenannten drei der Materie(III,496).

Nun, der allgemeine Grund für diese Konstruktion der Organisation liegt ursprünglich in der unbegrenzbaren Tätigkeit des Ich, das "sich selbst als produzierend anschauen" will(Aufgabe d)(III,456). Wenn nämlich das Ich als Intelligenz gerade in der produktiven Anschauung sich selbst zum Objekt wird, wird das Ich als "der innere Sinn" d. h. "die mit Bewußtsein verbundene Empfindung", im "Selbstgefühl" sich zum Objekt(III,462,466), weil das Ich und das sinnliche Objekt gerade dann sich entgegengesetzt sind. Dadurch entsteht ihm "die Zeit", denn die Zeit ist eine Anschauung, durch welche "der innere Sinn sich zum Objekt wird", und auch damit zugleich "der Raum", welcher die Anschauung ist, wodurch "der äußere Sinn sich zum Objekt wird"(III,466). Wenn aber Zeit und Raum selbst wieder dem Ich zum Objekt werden, wird die "Sukzession der Vorstellungen" in das Ich gesetzt(III,504). Dadurch werden als notwendige Bedingungen der objektiven Erkenntnis die Kategorien von "Substanz und Akzidens", "Kausalitätsverhältnis" und vor allem "Wechselwirkung" wieder dem Ich zum Objekt (III,469ff.,504). Damit aber die Intelligenz in dieser unendlichen Sukzession sich selbst als produktiv anschauen könne, müßte diese Unendlichkeit wieder begrenzt werden. Nun ist der Wechsel von Veränderungen, der "endlich und unendlich" zugleich ist, nur in der "Kreislinie" vorfindbar, so daß die Intelligenz die Sukzession als "in sich selbst zurücklaufend" anschauen muß(III,490). Durch diese Anschauung entsteht ein "neues Produkt", welches nichts anderes ist als "die organische Natur"(III,490). Denn die "Organisation" ist "die in sich selbst zurückkehrende, in Ruhe dargestellte Sukzession"(III, 491). Ohnedies ist die Intelligenz überhaupt ursprünglich "ein unendliches Bestreben sich zu organisieren"(III,491) oder eine "lebendige Organisation"(III,493), so daß für sie endgültig alle Sukzessionen in der Natur als absoluter Totälitat zu einem "absoluten Organismus" vereinigt werden müssen(III,478).

Wenn nun aber die Intelligenz auf diese Weise in die Anschauung des Organismus sich verliert, kann sie abermals nicht "zur Anschauung ihrer selbst" gelangen(IIi,500). Wenn also für die Intelligenz das "vollständige Bewußtsein" ihrer selbst entstehen soll, so muß sie sich vom Produzieren überhaupt losreißen und in die Sphäre der "freien Reflexion" eintreten(III,501f.). Dieser Akt der Reflexion wird aber im allgemeinen durch die "Abstraktion" ermöglicht, in der die Intelligenz sich selbst, d.h. ihr Handeln als solches, von dem Produkt "absondert" und so zu sich selbst gelangen kann(III,505). In der Tat geschieht diese Abstraktion in der gewöhnlichen theoretischen Erkenntnis als "Urteil", in dem der Begriff und die Anschauung(das Objekt) sich "entgegengesetzt" und wieder vermittels des "Schematismus" "aufeinander bezogen" werden(III,507f.). Dazu aber muß als Bedingung der Möglichkeit jedes empirischen Urteils überhaupt die "transzendentale Abstraktion", begleitet durch den "transzendentalen Schemaismus", "postuliert" werden(III,516,523). Auch das Ich könnte "erst dadurch, daß es auch der transzendentalen Abstraktion sich bewußt wird, sich für sich selbst absolut über das Objekt erheben" und schließlich "sich selbst als Intelligenz erkennen"(III,524). Da jedoch diese Handlung

eine "absolute" Abstraktion ist, ist sie "aus keiner anderen in der Intelligenz mehr erklärbar, und deswegen "reißt hier die Kette der theoretischen Philosophie ab, und es bleibt in Ansehung derselben nur die absolute Forderung übrig", sagt Schelling(III,524). Es "soll" nämlich eine solche absolute Abstraktion in der Intelligenz vorkommen, und damit tritt die theoretische Philosophie ins Gebiet der praktischen(III,524). Wie schon angedeutet, kann das Ich oder die Intellingz erst in der praktischen Philosophie als Folge eines freien appellierenden Postulates sich selbst wirklich zum Objekt werden. Hierin besteht das wesentliche Primat der praktischen Philosophie vor der theoretischen, weil der Mensch darin allein seiner eigenen Bestimmung und Stellung in der Welt innezuwerden vermag.

6. Praktische Philosophie und das Problem der Geschichte

Wie bisher schon mehrere Male angegeben, ist "die Handlung, vermöge welcher die Intelligenz über das Objektive absolut sich erhebt", "die absolute Abstraktion", und diese ist als eigentlicher "Anfang des Bewußtseins" nur in einem "Selbstbestimmen", d.h. "einem Handeln der Intelligenz auf sich selbst" möglich(III,532). Dieses Selbstbestimmen ist "Wollen", und erst dadurch, d.h. "durch den Akt der Selbstbestimmung" als "Willensakt" wird das Ich als Ganzes "sich zum Objekt"(III,533f.). Dabei ist dieses Ich als "idealisierend" gewissermaßen "dem zugleich ideellen und reellen Ich" in der theoretischen Philosophie entgegengesetzt(III,535). Die praktische Philosophie beruht also auf der "Duplizität des idealisiereden(Ideale entwerfenden) und des realisierenden Ichs"(III,536).

Nun, diese Handlung der Selbstbestimmung ist aus keinem vorhergehenden Handeln der Intelligenz erklärbar, weil sie eine ganz "freie" ist, und doch gar nicht "absolut unerklärbar"(III,538). Anders gesagt, bleibt das Wollen selbst immer "frei" und "unbedingt"(III,538), doch muß es eine "Bedingung"der Möglichkeit dieses Wollens geben(III,542). "Der Mittelbegriff für diesen Widerspruch" ist der Begriff der "Forderung" als "Sollens"(III,542). Also, die "Forderung einer Intelligenz außer mir" als "Sollen" ist "ein indirekter Grund der Selbstbestimmung" für die Intelligenz (III,541,543). Deswegen heißt es: "der Akt der Selbstbestimmung, oder das freie Handeln der Intelligenz sei nur erklärbar aus dem bestimmten Handeln einer Intelligenz außer ihr"(III,540). Aber dazu muß eine ursprüngliche Einwirkung der "Intelligenzen" aufeinander(III,543), d.h. eine gewisse Art der Intersubjektivität vorausgesetzt werden, was auch in der Tat bei Schelling der Fall ist. Ihm zufolge ist die "gemeinschaftliche Welt" der "Anschauung" "die Grundlage und gleichsam der Boden, auf welchem alle Wechselwirkung zwischen Intelligenzen geschieht", d.h. "ein Substrat", auf welches sie beständig zurückkommen (III,544). Der Unterschied der Intelligenzen liegt bloß in der "Individualität" (III,543). Auf dem gemeinschaftlichen Boden kann jedes Ich wegen seiner "beschränkten" Individualität nicht umhin, die "Grenzpunkte" seiner eigenen freien Tätigkeit einzusehen und "etwas Bestimmtes" zu wollen, statt alles zu wollen(III,547). So gibt es außer meinen Handlungen "andere freie Handlungen von Intelligenzen außer mir"(III,547), und ich muß "andere Intelligenzen"als "unäbhangig von mir existierend" anerkennen, sagt Schelling. Deshalb kann "kein Vernunftwesen sich als solches bewähren, als durch die Anerkennung anderer als solcher"(III,550). Die Form einer solchen "fortwährenden" und "bewußten" Einwirkung der Vernunftwesen aufeinander ist "Erziehung" im weitesten Sinne des Wortes(III,551).

Es ist nun sehr bemerkenswert, daß Schelling hier nachdrücklich die Intersubjektivität betont. Er

sagt: "nur dadurch, daß Intelligenzen außer mir sind, wird mir die Welt überhaupt objektiv"(III,555). Denn die Objekte an und fur sich sind eigentlich nicht "außer mir", sondern "in mir"(III,555), weil sie ursprünglich von mir konstruierte Produkte sind. Daß also Objekte wirklich außer mir existieren, davon kann ich nur dadurch überzeugt werden, "daß sie auch dann existieren, wenn ich sie nicht anschaue", daß sie also "von Intelligenzen außer mir" angeschaut worden sind(III,556). Für das Individuum sind daher die anderen Intelligenzen gleichsam "die ewigen Träger des Universums", und die "gemeinschaftliche Welt" ist sozusagen das "Urbild, dessen Übereinstimmung mit meinen Vorstellungen allein Wahrheit ist"(III,556). Ein "isoliertes" Vernunftwesen kann darum Schelling zufolge nicht nur nicht zum Bewußtsein der "Feiheit", sondern auch nicht zu dem Bewußtsein der "objektiven Welt als solcher" gelangen(III,556). Also, nur "Intelligenzen außer dem Individuum" und "eine nie aufhörende Wechselwirkung mit solchen"(III,557) sind Grundbedingungen der Möglichkeit des theoretischen und praktischen Verhaltens der Intelligenzen. Diese Intersubjektivität bildet aber auch, wie später noch gezeigt, einen Hauptgrund der tragischen Geschichtsauffassung Schellings.

Nun, das Wollen entspringt auf diese Weise gewiß inmitten des gemeinschaftlichen Bodens als freie Selbstbestimmung des Individuums im Zusammenhang mit der intersubjektiven Forderung. Aber das Ich könnte sich dieses Akts als solchen nicht bewußt werden, "wenn ihm das Wollen nicht abermals zum Objekt würde"(III,557). In der Tat ist das Wollen seinerseits nur Wollen, insofern es sich objektiv deutlich "auf ein von ihm unabhängiges, äußeres Objekt" richtet(III,556). Damit beginnt das Problem der Objektivierung des Wollens(Aufgabe e), dessen Zentrum das Problem der Geschichte bildet, aber vorher müssen noch einige Punkte betrachtet werden, um das Problem der Geschichte einzuführen.

Erstens befindet sich das wollende Ich in einem "Gefühl" des inneren "Widerspruchs", indem es zwischen dem Ideal und Objekt "schwebt", und es ist somit notwendig dazu getrieben, "das Objekt, wie es ist, in das Objekt, wie es sein sollte, zu verwandeln"(III,559f.). Hier gibt es offensichtlich einen "Widerspruch zwischen dem idealisierenden und dem anschauenden Ich", so daß, um seiner Auflösung willen, "ein Übergang aus dem (rein) ideellen ins Objektive(zugleich ideelle und reelle)" postuliert werden müßte(III,560). Dabei kann das Ich einerseits nur allmählich "durch mehrere Zwischenglieder" hindurch zur Realisierung jedes Zwecks gelangen, d.h. etwas, was jetzt nicht ist, soll in einem zeitlichen Prozeß sukzessiv im folgenden Momente verwirklicht werden(III,561f.). Aber andereseits, genauer überlegt, ist hier objektiv "kein Übergang aus dem Subjektiven in das Objektive" vorhanden(III,567), weil ursprünglich die objektive Welt nur eine produzierte Konstruktion bzw. "Modifikation des Ichs" war(III,564). Das Freihandelnde und das Anschauende sind ursprünglich "Eins", der Gegensatz zwischen handelndem und anschauendem Ich gehört daher nur "zur Erscheinung des Ichs, nicht zum Ich selbst"(III,564f.). "Das Anschauende angeschaut" ist Schelling zufolge "das Handelnde selbst"(III,565). Deswegen sagt Schelling: "was uns als ein Handeln auf die Außenwelt erscheint, ist idealistisch angesehen nichts anderes als ein fortgesetztes Anschauen"(III,567). In diesem Sinne ist das Wollen nie befähigt, ein Objekt "der Substanz nach" völlig neu hervorzubringen bzw. zu schaffen, sondern es bloß mit dessen "Formen oder Bilden" zu tun zu haben(III,558).

Wenn dem so ist, müßte zweitens die ideelle subjektive Freiheit des Willens mit der reellen objektiven Natur, wenn auch gegensätzlich zueinander stehend, doch irgendwie verbunden sein. In der Tat kann nichts, was nach "Naturgesetzten" unmöglich ist, als durch "freies Handeln" erfolgend angeschaut werden(III,570). Allerdings besteht das Wesen des Ich in einem "absoluten Willen" als dem

"reinen Selbstbestimmen", das ihm nur durch die bereits erwähnte "Forderung" zum Objekt wird. Gleichwohl muß das Ich, je schärfer es sich des Sollens bewußt ist, umso mehr im Gegenteil eines in seinem eigenen Individuum verwurzelten "Naturtriebs" bzw. "Glückseligkeitstriebs" innewerden (III,573ff.). Dieser "Gegensatz" zwischen dem reinen Willen und dem Naturtrieb ist die "Bedingung, unter welcher allein der absolute Willensakt dem Ich selbst wieder zum Objekt werden kann"(III,576). Infolgedessen kommt als "Erscheinung des absoluten Willens" notwendig die "Willkür" vor, welche nichts anderes ist als "eine Wahl zwischen Entgegengesetzten", und diese ist "die eigentliche Freiheit", weil sie ein "unter den Schranken der Endlichkeit erscheinender absoluter Wille" ist(III,576ff.). Übrigens kommt hier schon keimhaft der Grundgedanke der späteren Freiheitsschrift Schellings zum Vorschein, nach dem das Wesen der realen menschlichen Freiheit in dem Vermögen "des Guten und des Bösen" bzw. in der Entscheidung für "Gutes oder Böses" gesehen wird.

Drittens, wegen der vorhin erwähnten Intersubjektivität sollen alle Vernunftwesen in der Gemeinschaft frei handeln können, und eine solche "Wechselwirkung" zwischen ihnen ist die "Bedingung der Freiheit" des Individuums(III,582), d.h. "alle Intelligenzen" in einer gemeinschaftlichen Welt sollen ihr eigenes reines Selbstbestimmen wollen können(III,574). Umgekehrt gesagt, muß es durch den "Zwang eines unverbrüchlichen Gesetzes" unmöglich gemacht werden, daß in der Wechselwirkung aller die Freiheit des Individuums aufgehoben werde(III,582). Wenn also ein eigennütziger Trieb über seine Grenze schreitet, muß durch eine "Rechtsverfassung" als eine höhere zweite Natur auf einen solchen Eingriff in fremde Freiheit der augenblickliche "Widerspruch gegen den eigennützigen Trieb"erfolgen(III, 582f.). Wenigstens innerhalb eines Staates muß eine solche Rechtsverfassung gegründet und dabei besonders die "Trennung der drei Grundgewalten des Staats als voneinander unabhängiger" beachtet werden(III,586). Aber darüberhinaus vertritt Schelling die Ansicht, ebenso wie Kant vorher in seiner Schrift *Zum ewigen Frieden*(1795) geäußert hat, daß kein sicheres Bestehen auch nur einer einzelnen, noch so vollkommenen Staatsverfassung zu denken sei, ohne "eine über den einzelnen Staat hinausgehende Organisation, eine Föderation aller Staaten"(III,586). Dazu müssen selbstverständlich "die Grundsätze der wahren Rechtsverfassung" allgemein verbreitet sein, alle einzelnen Staaten gewissermaßen "zu einem Staat aller Staaten" gehören und alle Streitigkeiten der Völker in einem "allgemeinen Völkerareopag, zusammengesetzt aus Mitgliedern aller kultivierter Nationen," geschlichtet werden(III,586f.). Diese demokratisch-föderalistische Auffassung Schellings ist sehr modern und hat auch heute noch eine zutreffende Geltung. Aber Schellings Meinung nach ist gerade die Frage, ob und wie eine solche über die einzelnen Staaten hinausgehende Rechtsverfassung in der ganzen Welt wirklich durch die Freiheit zu realisieren sei, nur in Verbindung mit einer philosophischen Betrachtung über den Verlauf der Geschichte zu beantworten. So geht hier Schelling endlich zur Überlegung des Problems der Geschichte über.

Was den Begriff der Geschichte betrifft, so muß man zunächst darauf achtgeben, daß Schelling zufolge nicht alles, was geschieht, ohne weiteres ein Objekt der Geschichte wird, sondern nur insofern, als es auf menschliche Handlungen "Einfluß" ausgeübt hat(III,588). Außerdem handelt es sich Schellings Ansicht nach in der menschlichen Geschichte hauptsächlich nur um dasjenige Ideal, das "nie durch das Individuum, sondern allein durch die Gattung ausgeführt werden kann"(III,589). Aber unter den Vorkommnissen, die durch die Gattung ausgeführt werden, gehört zum Beispiel der "Fortgang der Künste, der Wissenschaften usw." Schelling zufolge eigentlich gar nicht in die "Historie kat' exochen",

sondern es kommt in der Geschichte einzig und allein auf die "universelle rechtliche Verfassung" an, weil sie gerade nicht nur die unabdingbare "Bedingung der Freiheit"(III,593), sondern auch "nur durch die ganze Gattung, d.h. eben nur durch Geschichte realisierbar" ist(III,591f.). Also sagt Schelling, daß "das einzig wahre Objekt der Historie nur das allmähliche Entstehen der weltbürgerlichen Verfassung sein kann, denn eben diese ist der einzige Grund einer Geschichte"(III,592). Daher ist das, was Schelling in der Geschichte in erster Linie interessiert, einzig und allein das "allmähliche Realisieren" oder "Beschleunigen" der Errichtung der allgemeinen Rechtsverfassung(III,592f.). Denn ohne diese gibt es für die Freiheit keine Bürgschaft, also muß die Freiheit um jeden Preis durch eine solche Rechtsverfassung garantiert werden. Aber Problem ist dabei, daß diese Ordnung wiederum nur durch "Freiheit" realisiert werden kann und ihre Errichtung einzig und allein der "Freiheit" anvertraut ist (III,594). So kommt hier das "höchste Problem der Transzendental-Philosophie" zum Vorschein, nämlich das Problem der Beziehung der Freiheit zur Notwendigkeit, denn in der Geschichte "soll Freiheit Notwendigkeit, Notwendigkeit Freiheit sein"(III,594). Mit anderen Worten, taucht hier unvermeidlich das Problem des Verhältnisses der "bewußten" Freiheit zum "bewußtlosen" notwendigen Schicksal oder Vorsehung in der Geschichte auf(III,594).

Schellings Antwort auf diese Frage liegt nun ursprünglich in seiner folgenden Ansicht über den Charakter der Geschichte beschlossen, daß die "Geschichte überhaupt weder mit absoluter Gesetzmäßigkeit noch auch mit absoluter Freiheit besteht, sondern nur da ist, wo Ein Ideal unter unendlich vielen Abweichungen so realisiert wird, daß zwar nicht das Einzelne, wohl aber das Ganze mit ihm kongruiert"(III,588). Mit anderen Worten, ist der Verlauf der Geschichte einerseits gewiß niemals völlig gesetzmäßig determiniert, sondern vielmehr läßt sich in ihr das, was geschehen wird, nach keiner Theorie zum voraus berechnen und insofern könnte man sagen, daß die "Willkür" die "Göttin der Geschichte" sei(III,589). Andererseits aber verdient das absolute "Gesetzlose" keineswegs den Namen der Geschichte, weil das allmähliche Realisieren eines Ideals durch die Gattung eben das "Eigentümliche der Geschichte" ausmacht, deren Begriff also den Begriff einer unendlichen "Progressivität" enthält(III,590,592). Eine allmähliche Annäherung zum Ideal ist "ein ewiger Glaubensartikel des wirkenden und handelnden Menschen" in der Geschichte(III,593). Aber ein noch so selbstbewußter und frei tätiger Mensch kann leider über den bewußtlosen notwendigen Verlauf der Geschichte nicht Herr sein. Deswegen kann dasjenige, was auch noch so selbstbewußte und tätige Menschen durch Freiheit und mit Anstrengung aller ihrer Kräfte gewollt haben, wegen der "verborgenen Notwendigkeit" des Schicksals, unter Umständen mißlingen und zu Schanden werden(III,594). "Ein solches Eingreifen einer verborgenen Notwendigkeit in die menschliche Freiheit" ist die "tragische" Wahrheit im Wirken und Handeln der Menschen in der Geschichte(III,595). Der Mensch ist also in der Geschichte wesensmäßig "frei", doch zugleich total "abhängig von einer Notwendigkeit, die über ihm ist"(III,595). Solche Eingriffe des Schicksals in die menschliche Freiheit fühlt man ständig in seinem eigenen Wirken und Handeln, im Gelingen und Mißlingen seiner eigenen Entwürfe eindringlich. Hier kommt zweifelsohne ein harter Widerspruch zwischen den bewußten und den bewußtlosen Handlungen vor, Widerspruch nämlich zwischen den Handlungen des einzelnen Menschen und der Gattung, dem Individuum und der Gesellschaft, kurzum, der Freiheit und der Notwendigkeit in der Geschichte.

Das bedeutet in dem vorstehenden Problem der Geschichte einen Streit zwischen dem Ideal der Rechtsordnung und der wirklichen Situation seiner Realisierung. Wie Schelling selbst bemerkt, soll

sicher einerseits die Rechtsordnung durch die ganze Gattung verwirklicht werden und auch ich als ein einzelner Mensch wenigstens mich darum bemühen, aber andererseits ist der Erfolg meiner Handlungen "von Willen aller übrigen abhängig" und "ich vermag nichts zu jenem Zweck, wenn nicht alle denselben Zweck wollen"(III,596). "Aber dies eben ist zweifelhaft und ungewiß, ja unmöglich, da bei weitem die meisten sich jenen Zweck nicht einmal denken"(III,596). Schelling ist in bezug auf die intersubjektiven Verhältnisse der Handlungen der Menschen in der Geschichte sehr pessimistisch. Man kann sich daher auf eine "moralische Weltordnung" als Bedingung der Erreichung jenes Zwecks nicht berufen, weil sie auch nur insofern existiert, als alle Intelligenzen eine solche Ordnung wirklich wollen; aber "solange dies nicht der Fall ist, existiert sie auch nicht"(III,596f.). Man kann sich ferner auch nicht auf "etwas schlechthin Objektives" berufen, was unabhängig von der Freiheit den Erfolg der Handlungen in der Geschichte der Gattung garantiere, denn jedes einzelne Individuum handelt "absolut frei", so daß die Handlungen verschiedener Vernunftwesen "nicht notwendig zusammenstimmen" würden(III, 597f.). Es würde vielmehr, Schelling zufolge, je freier das Individuum, desto mehr Widerspruch im Ganzen sein, es sei denn, daß jenem allen Intelligenzen gemeinschaftlichen Objektiven eine "absolute Synthesis" zugrunde läge, in welcher alle Widersprüche zum voraus aufgelöst wären(III,598). Allein diese "Prädetermination der ganzen Geschichte" erklärt nur die Gesetzmäßigkeit der Geschichte, nicht aber die "Koexistenz der Freiheit mit der Gesetzmäßigkeit"(III,599). Damit also eine "prästabilierte Harmonie" zwischen diesen beiden, nämlich der Freiheit und der Gesetzmäßigkeit, denkbar sein kann, muß es "etwas Höheres" sein, "was über beiden ist"(III,600). Dieses "Höhere" ist "der Grund der Identität zwischen dem absolut Subjektiven und dem absolut Objektiven" und kann nur "die absolute Identität" sein, in welcher aber gar keine Duplizität ist, und welche "eben deswegen, weil die Bedingung alles Bewußtseins Duplizität ist, nie zum Bewußtsein gelangen kann"(III,600). Dieses "absolut Identische" kann also Schelling zufolge nie "Objekt des Wissens", sondern nur "des ewigen Voraussetzens im Handeln, d.h. des Glaubens" sein(III,600f.). Aber eben "dieses ewig Unbewußte, was, gleichsam die ewige Sonne im Reich der Geister, durch sein eignes ungetrübtes Licht sich verbirgt, und obgleich es nie Objekt wird, doch allen freien Handlungen seine Identität aufdrückt, ist zugleich dasselbe für alle Intelligenzen, die unsichtbare Wurzel, wovon alle Intelligenzen nur die Potenzen sind, und das ewig Vermittelnde des sich selbst bestimmenden Subjektiven in uns und des Objektiven oder Anschauenden, zugleich der Grund der Gesetzmäßigkeit in der Freiheit und der Freiheit in Gesetzmäßigkeit des Objektiven"(III,600). Das ist gerade das "Absolute", das der eigentliche und gemeinschaftliche "Grund der Harmonie" zwischen dem Objektiven und dem Subjektiven oder der Freiheit und der Notwendigkeit ausmacht und alle Ereignisse der Geschichte unterhält, welches jedoch, Schelling zufolge, niemals Objekt des Wissns, sondern nur des "Glaubens" ist(III,600f.). Was also die Ansicht der Geschichte anbelangt, so kann weder das "System des Fatalismus", das die Geschichte als blindlings schicksalhaft prädeterminiert annimmt, noch das "System der Irreligion und des Atheismus", das in allen Handlungen kein notwendiges Gesetz findet, sondern das "System der Vorsehung, d.h. Religion" allein recht sein, das an den gemeinschaftlichen Grund der Harmonie zwischen der Freiheit und der Notwendigkeit, d.h. an jenes identische "Absolute" glaubt und zugleich auch an der "absoluten Freiheit" des einzelnen Handelnden in der Geschichte festhält(III,601f.). Die "einzig wahre" Ansicht der Geschichte ist es also, welche die Geschichte als Ganzes für "eine nie ganz geschehene", sondern "eine fortgehende, allmählich sich enthüllende Offenbarung des Absoluten" hält(III,603). Schelling deutet sogar skizzenhaft "drei

Perioden" dieser Offenbarung als die von "Schicksal, Natur und Vorsehung"an(III,603f.). Schellings systematische Untersuchung der philosophischen Prinzipien scheint letzten Endes in dieser auf dem religiösen Glauben beruhenden Geschichtsauffassung als fortgehender Offenbarung des Absoluten kulminiert zu haben. In der Tat deutet Schelling darauf, daß dieses Absolute gerade dasjenige ist, wovon sein Denken im *System* ursprünglich ausgegangen ist, welches sich dann im Selbstbewußsein als Subjekt-Objekt getrennt und dadurch das ganze System der Endlichkeit hervorgebracht hat: das absolte Ich(III,600). So scheint damit inhaltlich seine systematische Erforschung vollendet zu sein.

7. Schlußbemerkung

Schelling hätte meines Erachtens mit diesen geschichtsphilosophischen Betrachtungen seine Darstellungen der Geschichte des Selbstbewußtseins beendigen können, aber im Gegenteil hat er noch seine Bemerkungen über die Teleologie und die Philosohpie der Kunst hinzugefügt. Der Grund dafür leuchtet ein, wenn man daran denkt, daß das systematische Denken, nachdem es die Konstruktion der Natur und der Geschichte vollzogen hat, die beiden Gebiete nun irgendwie synthetisieren muß. Wie Schelling eingangs des *Systems* in der Einleitung in bezug auf die "vorläufige Einteilung der Transzendental-Philosophie" sagt, müßte "eine vorherbesimmte Harmonie" zwischen der theoretischen und der praktischen Welt existieren, wenn nicht diese miteinander in einen "Widerspruch" verwickelt werden sollen(III,347f.). So soll die Tätigkeit, welche theoretisch im Produzieren der objektiven Welt ohne Bewußtsein produktiv ist, ursprünglich mit der "identisch" sein, welche praktisch im freien Handeln mit Bewußtsein produktiv ist und im Wollen sich äußert(III,348). Also muß die "Identität" der bewußtlosen Tätigkeit, welche die Natur hervorgebracht hat, und der bewußten, die sich im Wollen äußert und in der Geschichte entfaltet, "postuliert" werden(III,349). Daher stellt es sich Schelling im *System* am Ende der praktischen Philosophie zur Aufgabe, "zu erklären, wie das Ich selbst der urspünglichen Harmonie zwischen Subjektivem und Objektivem bewußt werden könne"(Aufgabe f)(III,605). Diese Aufgabe kann auch so ausgedrückt werden, als "eine ursprüngliche Vereinigung von Freiheit und Notwendigkeit" zu denken, d.h. die "Identität" des Unbewußten und des Bewußten nachzuweisen (III,605). Da aber Schelling zufolge alle "bewußte" Tätigkeit "zweckmäsig" ist(III,606), geht diese Aufgabe darauf zurück, ein Zusammentreffen des Zweckmäßigen und des Nicht-zweckmäßigen nachzuweisen.

Nun, Schellings Meinung nach kann dieses Identische nicht aus der "Geschichte" bewiesen werden, weil es vielmehr "Erklärungsgrund der Geschichte" ist(III,606). So müßte sich diese Identität nur "in einem solchen Produkt" nachweisen lassen, "das zweckmäßig ist, ohne zweckmäßig hervorgebracht zu sein", d.h. in der "Natur"(III,606). Denn die Natur ist, "obgleich Produkt blinder Naturkräfte, doch durchaus und durchein zweckmäßig"(III,608). Aber hier muß man wenigstens auf zwei Punkte achtgeben. Erstens wird bei Schelling, fast wie bei Kant, dieses teleologische Prinzip der Zweckmäßigkeit ohne Zweck in der Natur als ein "regulatives" angesehen, weil Schelling es von allen anderen "teleologischen Erklärungsarten" streng unterscheidet, welche sozusagen "konstitutiv" den Zweckbegriff dem Objekt vorangehen lassen, dadurch letzten Endes "alle wahre Naturerklärung aufheben" und damit für das Wissen "verderblich" werden(III,610). Schelling ist vielmehr der Meinung, daß man die Natur selbst aufheben würde, wenn man den Mechanismus aufhöbe. Das Eigentliche der Natur-

zweckmäßigkeit bei Schelling ist also, "daß eben da, wo keine Absicht, kein Zweck ist, die höchste Zweckmäßigkeit erscheint"(III,608).

Zweitens aber, was noch wichtiger ist, hat Schelling sicher den "Vereinigungspunkt der theoretischen und praktischen Philosophie" in dieser "Teleologie" bzw. der "Philosophie der Zweckmäßigkeit"gefunden, jedoch in Wirklichkeit diese nicht in der "Natur", sondern in der "ästhetischen Tätigkeit"(III,349), d.h. der "Kunstanschauung"(III,611), kurzum, in der "Kunst" (III,634)entdeckt. Denn die Natur repräsentiert, Schelling zufolge, die Identität der bewußten und der bewußtlosen Tätigkeit "nicht als solche", deswegen muß die Transzendental-Philosophie den "letzten Grund" der Zweckmäßigkeit doch "im Ich selbst" suchen(III,349,610). Die Transzendental-Philosophie soll nämlich aufzeigen, wie das Ich in "einer und derselben Erscheinung" "für sich selbst" bewußt und bewußtlos zugleich sein kann(III,610). Diese Seinsweise des Ich kann weder in der theoretischen noch der praktischen, sondern nur in der ästhetischen Tätigkeit des "Genies"(III,634) im Kunstwerk möglich sein, so daß Schelling die Philosophie der Kunst in Angriff genommen hat. Dadurch ist der Kunst bekanntlich der höchste Platz zugeschrieben, weil sie eine "allgemein anerkannte und auf keine Weise hinwegzuleugnende Objektivität der intellektuellen Anschauung"(III,625), d.h. "das einzige wahre und ewige Organon zugleich und Dokument der Philosophie"(III,628) ist. Es sieht hier sogar aus, als ob die Philosophie durch die Kunst überboten würde, weil Schelling bekanntlich am Ende seiner kunstphilosophischen Betrachtungen von einer Rückkehr der Wissenschaft mitsamt der Philosophie zur Poesie spricht und eine "neue Mythologie" in Anspruch nimmt(III,629). Hier nähert sich Schelling offensichtlich am tiefsten der damaligen romantischen Kunstauffassung. Aber in den gleich darauf folgenden Vorlesungen *Über die Methode des akademischen Studiums*(veröffentlicht I803) und über *die Philosophie der Kunst*(vorgelesen 1799/1800, 1800/01, 1801, 1802/03, 1804/05) hat Schelling die scheinbare Vorrangstellung der Kunst vor der Philosophie wieder zurückgenommen und die Ansicht vertreten, daß die Philosophie "ein höherer ideeller Reflex" ist von dem, was in der Kunst "reell" ist(V, 348), daß die Philosophie die "absolute Identität" im "Urbild" darstellt, während die Kunst sie nur im "Gegenbild" schildert(V,369,381). Gewiß ist das Problem der Kunst sehr wichtig, und Schellings Philosophie der Kunst als solche ist ohne Zweifel im vielfältigen Sinne auch heute noch von entscheidender Bedeutung. Was aber die höchste Stellung der Kunst im *System* anbelangt, so ist sie ohnedies in bezug auf ihr Verhältnis zum Problem der Geschichte einigermaßen problematisch, denn die tragische Situation der Handlungen in der Geschichte könnte doch meines Erachtens niemals durch die Kunst aufgelöst werden, sondern man sollte sich, über die pessimistische Situation in dem intersubjektiven Konflikt hinaus, durch den religiösen Glauben an die absolute Identität unterstützt, innerhalb der praktischen Handlungen selbst, Schwierigkeiten der wirklichen Situation in der Geschichte zu überwinden ins Unendliche bemühen. Die Kunst scheint nur insofern bedeutungsvoll zu sein, als sie ein befreiender Ausdruck von diesen schmerzvollen praktischen Bemuhüngen des Menschen in der Geschichte ist.

Anmerkung

Dieser Aufsatz wurde ursprünglich aus Anlaß der Fachtagung der Internationalen Schelling-Gesellschaft, die unter dem gesamten Thema <200Jahre "System des transzendentalen Idealismus">

vom 11. bis zum 14. Oktober 2000 in der Stadthalle in Leonberg stattfand, geschrieben und am 12. Oktober auf eine gekürzte Weise als ein Abendvortrag vorgelesen. Ich bedanke mich auch jetzt noch von ganzem Herzen bei Herrn Präsidenten der Internationalen Schelling-Gesellschaft, Prof. Dr. Jörg Jantzen, und Herrn Altpräsidenten, Prof. Dr. Wilhelm G. Jacobs, dafür, daß sie mir diese Gelegenheit gegeben haben. Das Zitat in diesem Aufsatz stützt sich auf die Originalausgabe Schellings, die von dessen Sohn herausgegeben ist, obwohl ich andere Ausgaben vielfach herangezogen habe.