

Philosophische Bibliothek

F.W.J. Schelling
Stuttgarter Privatvorlesungen

Meiner





FRIEDRICH WILHELM JOSEPH SCHELLING

Stuttgarter Privatvorlesungen

Mit einer Einleitung und Anmerkungen
kritisch herausgegeben von

VICKI MÜLLER-LÜNESCHLOSS

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://portal.dnb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-7873-2871-0

ISBN eBook: 978-3-7873-2872-7

www.meiner.de

© Felix Meiner Verlag Hamburg 2016. Alle Rechte vorbehalten. Dies gilt auch für Vervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten. Satz: Type & Buch Kusel, Hamburg. Druck: Strauss, Mörlenbach. Bindung: Litges & Dopf, Heppenheim. Werkdruckpapier: alterungsbeständig nach ANSI-Norm resp. DIN-ISO 9706, hergestellt aus 100 % chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany.

INHALT

Einleitung von Vicki Müller-Lüneschloß	VII
Zur Gestaltung des Textes	XLIV
Verzeichnis der Siglen, Zeichen und Abkürzungen ...	XLVIII

FRIEDRICH WILHELM JOSEPH SCHELLING

»Stuttgarter Privatvorlesungen«	1
Inhaltsübersicht	3
I.	5
II.	15
III.	41
Nachschrift Eberhard Friedrich von Georgii: <i>F. W. J. Schellings natur-philosophisches System</i> . 1810	69
Beilage: Briefwechsel zwischen F. W. J. Schelling und E. F. von Georgii	131
Anmerkungen der Herausgeberin	153
Bibliographie	183
Sachregister	204

EINLEITUNG

I.

Im Jahre 1810 hielt Schelling im Haus des Stuttgarter Oberjustizrats Eberhard Friedrich von Georgii vor einem ausgewählten Kreis hoher Beamter Privatvorlesungen. Von diesen Vorträgen liegen uns heute zwei unterschiedliche Dokumente vor: der von Karl Friedrich August Schelling im Jahre 1860 in der von ihm veranstalteten Gesamtausgabe der Werke seines Vaters unter dem Namen »Stuttgarter Privatvorlesungen« publizierte Text sowie die Abschrift einer Nachschrift von der Hand Georgiis, die erstmals im Jahre 1973 erschien. Die Abhandlung der »Sämmtlichen Werke« (SW) basiert auf den Notizen des Philosophen, stellt jedoch keinen genuin Schellingschen Text dar. Denn für die Veröffentlichung der Vorträge hatte K.F.A. Schelling unter Berücksichtigung der väterlichen Nachlaßverfügung¹ das vorhandene Textmaterial mit Hilfe der Nachschrift ergänzt und damit »aus Scizzirtem ein Ganzes« hergestellt.² Die insgesamt acht Vorlesungen wurden von dem Gastgeber mitgeschrieben und anschließend von dem Philosophen korrigiert.³ Dies ge-

¹ Vgl. Horst Fuhrmans, Dokumente zur Schellingforschung IV. Schellings Verfügung über seinen literarischen Nachlaß, in: Kant-Studien, Bd. 51, H. 1 (1959/1960), S. 14–26. – S. 15: »b) Eine zweite Hs. (klein 4) enthaltend die Entwürfe zu meinen 1810 in Stuttgart vor einem Freundes-Kreis gehaltenen Privat-Vorlesungen (als Hilfsmittel der Entzifferung kann eine beiliegende *Nachschrift* von der Hand des sel. Präsidenten *Georgii* dienen). Ob ganz, ob theilweise zu benützen, penes vos judicium sit. Übrigens ist viel Unvollkommenes darin, denn ich habe erst in den folgenden Jahren die entscheidenden Ideen gefunden«.

² K.F.A. Schelling an Georg Waitz am 29.3.1860 (Schelling-Kommission BAdW). Vgl. auch SW VII, S. VI: »das für diesen Zweck von ihm [Schelling] Niedergeschriebene ist hier zum Abdruck gekommen mit Beiziehung einer von Schelling selbst revidirten Nachschrift Georgiis«.

³ Vgl. die beiden Vermerke auf der Georgii-Nachschrift (unten S. 71).

schah jedoch nicht ohne Eingriffe in das Manuskript von seiten Schellings⁴ sowie Georgiis⁵, der das Manuskript zuletzt von einem Kopisten abschreiben ließ. Während die Urschrift der Nachschrift im Besitz Schellings verblieb und mit der Zerstörung des Münchener Nachlasses verloren ging, erhielt sich dagegen die Kopie der Nachschrift, die nach dem Tode Georgiis an nahestehende Freunde⁶ weitergereicht wurde und sich heute im Bestand des Deutschen Literaturarchivs in Marbach befindet.

Das Manuskript gibt die durchgeführten Eingriffe nicht mehr preis. Das Aussehen der ursprünglichen Nachschrift, und damit der Verlauf der Vorlesungen, konnte jedoch zum Teil durch den Briefwechsel zwischen Schelling und Georgii rekonstruiert werden. Diesen Schreiben entnehmen wir die Fortsetzung der philosophischen Diskussion, die durch Fragen Georgiis an den Philosophen angestoßen wurde, sowie Einzelheiten zum Umgang mit der Nachschrift. So schlug Schelling vier Tage nach dem ersten Zusammentreffen dem Juristen vor, die im selben Schreiben mitgeteilte »Genealogie der philos[ophischen] Systeme« anstelle des nachgeschriebenen Passus einzusetzen und diesen dagegen zu streichen.⁷ Diesem Rat war Georgii gefolgt, denn

⁴ Vgl. Schelling an E. F. Georgii am 18. 2. 1810-1: »Ew. Hochwohlgebohren werden sich verwundern, das mitgetheilte Heft so stark von meiner Hand interpolirt zu finden; ich habe mir nämlich, da Sie es doch wieder abschreiben lassen müßten, die Freyheit genommen, die nöthig geglaubten Veränderungen gleich Ihrer Handschrift beüzusetzen« (unten S. 135).

⁵ Vgl. E. F. Georgii an Schelling am 17. 7. 1810: »Die Worte: »wo nicht der Zeit --- nach« sind von dem Nachschreiber hinzugesetzt worden, weil er glaubt, daß diese Worte dem Sýstem gemäs seyen. S. Abh. von der Freiheit S. 430. verb[a] Was übrighens jenes Vorhergehen betrifft ppp« (unten S. 144).

⁶ Als spätere Besitzer der Nachschrift konnten nachgewiesen werden der Hof- und Justizrat Johann Friedrich von Gerber (1789–1842), ferner der Obersteuerrat Eberhard Albrecht Lempp (1805–1863) (vgl. unten S. 71 f.).

⁷ Vgl. Schelling an E. F. Georgii am 18. 2. 1810-1: »Über die pag. 8. 9. aufgestellte Vergleichung des Leibnitzischen u. Fichteschen Sýstems

die erste Vorlesung gibt auf den S. 10–16 der Nachschrift fast wortgetreu den Text aus Schellings Brief wieder. Vorgetragen wurde die »Genealogie« hingegen erst in der vierten Vorlesung.⁸ Um den Vergleich zwischen der Nachschrift und dem Text aus SW nicht zu erschweren und den chronologischen Verlauf der Vorlesungen exakt zu dokumentieren, wurde die »Genealogie« von der ersten in die vierte Vorlesung versetzt. Die Stellen des ausgeschnittenen Passus sind mit Auslassungs- [] bzw. Einfü- gungszeichen ⁂ gekennzeichnet.

Die einzelnen Vorlesungen der Nachschrift unterscheiden sich in Umfang und Qualität voneinander. Während die ersten zwei Unterredungen noch eine starke Nähe zu dem Text in SW aufweisen, weichen die folgenden deutlich von ihrer Vorlage ab: Sie sind nicht nur kürzer und rhapsodischer, sondern auch sprachlich weniger präzise und salopper formuliert. Dieser Einschnitt kann auf die Unterbrechung des Vorlesungszyklus zurückgeführt werden, der nach dem zweiten Treffen für fast fünf Monate bis zu seiner Wiederaufnahme und raschen Beendigung pausierte.⁹ Hatte Schelling die Aufzeichnungen der Vorlesungen vom 14. und 22. Februar, welche noch planmäßig einmal die Woche stattfanden, gleich korrigiert, so waren die restlichen sechs Vorlesungen vermutlich einer Gesamtrevision unterzogen worden.¹⁰

mit dem meinigen sind mir bey genauerer Erwägung doch einige Zweifel entstanden; ob ich gleich in dem Manuscript nichts ändern mochte, weil es ohne Weitläufigkeit nicht geschehen konnte. [...] Wollen Ew. Hochwohlgeboren die Genealogie der philos[ophischen] Systeme bis auf unsre Zeit nach meiner Vorstellung kennen und etwa an der angeführten Stelle einschalten, so wäre sie ohngefähr folgende. [...]« (unten S. 135 f.).

⁸ Vgl. den dort angeführten Verweis: »Verhältnis des Schellingschen Systems zu andern Systemen. \ Gegen das Cartesianische, Spinozische, Leibnizische, Französisch Materialistische, Hylozoistische, Kantische, Fichtische, wovon bereits oben« (unten S. 97).

⁹ Vgl. unten S. XIII f.

¹⁰ Vgl. Schelling an E. F. Georgii am 18. 7. 1810: »Das Manuscript folgt uncorrigirt zurück, wozu ich jetzt nicht die Zeit hatte; es bedarf, der

Der vorliegenden Ausgabe wird ferner der Briefwechsel zwischen Schelling und Georgii angeschlossen, welcher Einblicke in die Entstehungsgeschichte der Stuttgarter Privatvorlesungen sowie ihre Rezeption ermöglicht. Von den ausgetauschten Schreiben liegen uns heute fünf Briefe von der Hand des Philosophen vor, wohingegen die des Gastgebers mit einer einzigen Ausnahme als verschollen gelten.¹¹

II.

Schelling hatte seine »Privat-Vorlesungen« für Diskussionen mit einem »Freundes-Kreis« konzipiert,¹² welche regelmäßig im »Gartensaal«¹³ des Oberjustizrats Georgii stattfinden sollten. Von K. F. A. Schelling erfahren wir dazu: »Die äußere Veranlassung zu diesen in Stuttgart gehaltenen Vorträgen ist folgende. Schelling brachte den Winter 1809–1810 in der genannten Stadt zu (aus welchen Gründen, gehört nicht hierher). Es äußerten seine Freunde, an ihrer Spitze der damalige Oberjustizrath Georgii, den Wunsch, Erläuterungen über sein System zu hören.

größeren Flüchtigkeit meines Vortrags halber, sehr vieler Verbesserungen u. Zusätze« (unten S. 151).

¹¹ Dem Schelling-Biographen Gustav Leopold Plitt waren die Schreiben Georgiis bekannt (vgl. G. L. Plitt, *Aus Schellings Leben. In Briefen*, hg. v. Gustav Leopold Plitt, Bde. I–III, Leipzig 1869–1870. – Bd. II, S. VI).

¹² Vgl. Anm. 1.

¹³ Vgl. Eduard Mörike an Wilhelm Hartlaub am 10. 3. 1868: »In meiner Gymnasialzeit bekam ich meines Wissens den Schelling nie zu sehen. Die Zeiten, wo er im Georgiischen Gartensaal Vorträge hielt, waren ohnehin längst vorbei. Übrigens war der Schmuck des gedachten Saals bei festlichen Gelegenheiten gar kein so wunderlicher, er bestand in einer kleinen Orangerie und dergleichen an den Wänden umher. – Von den regelmäßigen Gästen, z. B. der Kegelgesellschaft im Garten, machte nur der witzige Haug einigen Eindruck auf mich« (Eduard Mörike, *Sämtliche Werke. Briefe*, hg. v. Gerhart Baumann u. Siegfried Grosse, Bd. 3, Stuttgart 1959, S. 835).

FRIEDRICH WILHELM JOSEPH SCHELLING

Stuttgarter Privatvorlesungen

Inhaltsübersicht.

I.

Das Prinzip des Systems als absolute Identität des Realen und Idealen	421
Verschiedene Ausdrücke für das Prinzip des Systems.	
Der Übergang von der Identität zur Differenz	
a) Möglichkeit dieses Übergangs	425
b) Wirklichkeit des Übergangs oder der Scheidung in Gott	428

II.

Unterscheidung zwischen einem Höheren und einem Niederen in Gott	431
Bezeichnung des Verhältnisses der zwei Prinzipien in Gott durch die Begriffe des Seienden und des Seins oder des Seienden und des Nichtseienden	436
Ableitung des Begriffs des Nichtseienden.	
Weitere Deduktion der zwei Prinzipien in Gott als Gegensatz der Selbstheit und der Liebe	438
Ableitung der Natur und ihres Verhältnisses zu Gott	440
Schema der neueren Philosophie	443
Abriß der Naturphilosophie	446

III.

Begriff des Menschen und der menschlichen Freiheit	457
Ursprung des Bösen	
Das Zurücksinken des Menschen in die Natur und dessen Folgen	459
Deduktion des Staats	461
Begriff der Offenbarung und der Kirche	463
Verhältnis von Staat und Kirche.	
Der (individuelle) Menscheng Geist – Psychologie –.	

Unterscheidung von Gemüt, Geist und Seele als der drei Potenzen des menschlichen Geistes.

1) Gemüt	465
2) Geist	466
3) Seele	468
Geisteskrankheit. – Gut und böß.	
Beziehung der Seele zu der Kunst und zur Philosophie. (Verstand und Vernunft)	
Beziehung der Seele zur Moral und zur Religion.	
Tod und Zustand nach dem Tod	474
Gedanken über eine Philosophie der Geisterwelt	478
Letzte Entwicklung der Dinge	482

I.

Inwiefern ist überhaupt ein System möglich? Antwort: es hat lange schon ein System gegeben, ehe der Mensch darauf gedacht hat, eines zu machen – das System der Welt. Dies also zu finden, ist die eigentliche Aufgabe. Das wahre System kann nicht *erfunden*, es kann nur als ein an sich, namentlich im göttlichen Verstande,¹ bereits *vorhandenes* gefunden werden. Die meisten philosophischen Systeme sind bloße Werke ihrer Urheber – gut oder schlecht ersonnene – fast sich verhaltend wie unsere historischen Romane (z. B. der Leibnizianismus). Ein System in diesem Sinn als das einzig mögliche behaupten zu wollen, ist höchst illiberal, – Schulsystem –. Ich versichere, daß ich dazu keinen Beitrag habe liefern wollen.

Indessen kann auch jenes wahre System in seiner *empirischen* Totalität nicht gefunden werden, als wozu die Erkenntnis aller, auch der einzelsten Mittelglieder erfordert würde.

Soll das zu findende ein Weltsystem sein, so muß es 1) als *Weltsystem* ein Prinzip haben, das sich selbst trägt, das in sich und durch sich selbst besteht, das sich selbst in jedem Teil des Ganzen reproduziert; 2) darf es nichts ausschließen (z. B. die Natur), nichts einseitig unterordnen oder gar unterdrücken; 3) muß es eine Methode der Entwicklung und des Fortschreitens haben, bei der man versichert sein kann, daß kein wesentliches Mittelglied übersprungen werden kann.

Was ist Prinzip meines Systems? – Dieses Prinzip ist auf verschiedene Weise ausgedrückt worden:

a) als Prinzip der absoluten Identität² schlechthin, wohl zu unterscheiden von absoluter Einerleiheit; die hier gemeinte Identität ist eine | *organische* Einheit aller Dinge. In jedem Organismus ist Einheit, ohne daß jedoch die Teile desselben für einerlei gehalten werden könnten. So z. B. lösen sich im menschlichen Körper alle Differenzen der Organe und Funktionen in

Ein unteilbares Leben auf, dessen Empfindung als eines unteilbaren, harmonischen die Empfindung des Wohlseins ist, aber die Teile und Funktionen, die dieses organische Ganze bilden, sind darum nicht einerlei; der Magen z. B. tut nicht die Funktionen des Gehirns etc.

b) Bestimmter wurde dieses Prinzip ausgedrückt als absolute Identität des *Realen* und *Idealen*. Die Meinung ist hier nicht, daß das Reale und Ideale numerisch oder logisch einerlei sei; es ist eine *wesentliche* Einheit gemeint; es ist zwar *eine und eben* dieselbe Sache in beiden Formen gesetzt, aber sie ist in jeder dieser Formen ein eignes, und nicht einerlei Wesen. Wenn z. B. Jacob auch Israel hieß, so war es immer eben dasselbe Individuum, das durch die verschiedenen Namen nicht verschieden individualisiert wurde. Aber nicht so verhält es sich mit der Identität des

Realen und Idealen. Man setze z. B. $\frac{A}{B=C}$, hier sind B und C identisch, weil sie dem Wesen nach A sind, aber verschieden sind sie voneinander als Formen, oder für sich betrachtet; B kann ewig nicht C, C nicht B werden, ebenso ist auch A in B und A in C jedes ein eignes Wesen.³ Eben dadurch, daß in jedem dasselbe Wesen ist, ist zwischen ihnen eine *wesentliche* (d. h. nicht bloß formelle, logische oder nominale) Einheit, zugleich aber ein wirklicher Gegensatz oder Dualismus, indem sie sich untereinander nicht aufheben können. Denn dadurch, daß sich A in B und in C individualisiert, bekommen beide das gleiche Recht zur Existenz.

Warum ist denn nun aber das erste Prinzip als Identität des Realen und Idealen bestimmt worden? – Zunächst eben um anzudeuten, daß weder das Reale noch das Ideale als solches das Erste oder das Absolute sei, sondern beides nur untergeordnete Formen des eigentlichen *Ur-Wesens*.⁴ Dann aber soll es allerdings auch positiv aussagen, daß in beiden *dasselbe* Wesen sei. Mein Prinzip ist am besten zu erklären in Bezug auf den Fichtianismus. Fichte macht den Schluß: Kein Dasein als *für sich selbst*. Nun nur das Ich für sich selbst da.⁵ Also etc. Den Untersatz nun leugne ich. Denn Subjekt und Objekt ist die allgemeine Form in

der Materie so gut als im Ich (worin dann von der andern Seite wieder der Unterschied liege, dies ist freilich erst in der Folge zu zeigen): so z. B. ist in dem Körper die zurückstoßende Kraft das Objektive, die attraktive in Ansehung des Körpers die auf ihn selbst zurückgehende, also subjektive Kraft. Fichten ist jener mit der Identität verknüpfte Dualism fremd.

c) In einem dritten Ausdruck wurde das Prinzip meiner Philosophie geradezu *Absolutes* oder *Gott* genannt. Das Absolute ist nun aber hier Prinzip der *ganzen* Philosophie; diese ist nur Ein Ganzes, sie lebt und webt in Gott, während das dogmatische oder Leibniz-Wolffsche System, aber auch das Kantsche Gott erst *hintennach* bringen. Der Unterschied meiner Philosophie und der Philosophie überhaupt von der Theologie, mit der sie verwandt, ist der, daß die Theologie mehr nur ein Abstraktum der Philosophie ist; sie nimmt gewissermaßen Gott als ein besonderes Objekt, während die Philosophie Gott zugleich als höchsten Erklärungsgrund aller Dinge betrachtet, und daher die Idee Gottes auch über andere Gegenstände verbreitet. Hiermit hängt das Folgende zusammen.

Es ist eine gewöhnliche Frage die: wenn die Philosophie Gott zu ihrem Grund macht, wie gelangen wir zur Erkenntnis Gottes oder des Absoluten? – Auf diese Frage gibt es keine Antwort. Die Existenz des Unbedingten kann nicht erwiesen werden wie die des Bedingten. Das Unbedingte ist das Element, worin allein Demonstration möglich ist. So wie der Geometer, wenn er seine Sätze zu beweisen beginnt, nicht zuerst das Dasein eines Raums beweist, sondern ihn nur voraussetzt, ebenso beweist die Philosophie nicht das Dasein Gottes, sondern sie bekennt, daß sie ohne ein Absolutes oder Gott gar nicht vorhanden wäre. – Alles läßt sich nur darstellen im Absoluten; das Unbedingte geht darum auch nicht vor dem Dasein der Philosophie her, | sondern die ganze Philosophie beschäftigt sich mit diesem Dasein, die ganze Philosophie ist eigentlich der fortgehende Beweis des Absoluten, der daher nicht im Anfang derselben gefordert werden darf. Wenn das Universum nichts anderes sein kann als Manifestation des Absoluten, Philosophie aber wieder nichts anderes als gei-

stige Darstellung des Universums, so ist auch die ganze Philosophie nur Manifestation, d. h. fortgehende Erweisung Gottes.

Wir gehen nun von dem Satz aus: das Urwesen ist notwendig und seiner Natur nach absolute Identität des Realen und Idealen. Mit diesem Satz ist aber noch nichts gesagt: wir haben bloß den Begriff des Urwesens, aber wir haben es noch nicht als ein *aktuelles*, wirkliches Wesen. So z. B. wenn wir sagen: das Wesen des Menschen ist eine absolute Identität von Freiheit und Notwendigkeit – ein freies und ein notwendiges Prinzip sind innigst in ihm vereinigt –, so haben wir damit zwar einen Begriff des Menschen, aber noch keinen lebendigen wirklichen Menschen; dazu (um einen wirklichen Menschen zu haben) müssen wir ihn betrachten, inwiefern diese Prinzipien in ihm wirklich im Gegensatz, im Kampfe begriffen sind. – Anders ausgedrückt: das Urwesen als absolute Identität des Realen und Idealen ist selbst wieder nur subjektiv gesetzt, aber wir müssen es ebenso gut objektiv begreifen: es muß nicht nur *in sich*, sondern auch *außer sich* absolute Identität des Realen und Idealen sein, d. h. es muß als solche sich offenbaren, sich aktualisieren – es muß auch in der Existenz sich zeigen als ein solches, das dem Wesen nach absolute Identität des Realen und Idealen ist. Nun kann aber alles nur in seinem Gegenteil offenbar werden, also Identität in Nicht-Identität, in Differenz, in Unterscheidbarkeit der Prinzipien. Wie dies nun in Gott möglich, davon reden wir hier noch nicht, sondern nur davon, *daß* eine Trennung, eine Differenz gesetzt werden muß, wenn wir nämlich vom Wesen zur Existenz kommen wollen.

Man hat diesen Übergang von Identität zu Differenz sehr oft als ein *Aufheben der Identität* angesehen;⁶ dies ist aber gar nicht der Fall, wie ich gleich zeigen werde. Es ist vielmehr nur eine |
Doublierung des Wesens, also eine Steigerung der Einheit, was wieder durch Analogie mit uns deutlich zu machen ist. Bewußtsein entsteht durch eine Scheidung von Prinzipien, die zuvor implicite im Menschen waren, z. B. rationales und irrationales. Keines von beiden soll vertilgt werden. Eben in dem Streit⁷ und der Versöhnung beider soll sich unsere Menschheit bewähren.

Wenn wir uns nun bewußt werden – wenn sich in uns Licht und Finsternis⁸ scheiden –, so treten wir ja dadurch nicht *aus uns hinaus*, die beiden Prinzipien bleiben doch in uns als ihrer Einheit. Wir verlieren nichts von unserem Wesen, sondern besitzen uns jetzt nur in gedoppelter Gestalt, nämlich einmal in der Einheit, das andremal in der Entzweiung. So *Gott*.

Setzen wir $A = A$ als den Zustand des in sich verschlungenen Seins, so haben wir in diesem $A = A$ schon dreierlei zu bemerken, a) A als Objekt, b) A als Subjekt, c) die Identität beider; aber dies alles reell-ununterscheidbar. Nun soll Differenz der Prinzipien gesetzt werden: also da A als Subjekt und A als Objekt unterscheidbar sind, so verwandelt sich $A = A$ in $A = B$; da aber gleichwohl die Einheit des Wesens besteht, so ist statt $\frac{A}{A=A}$ der Ausdruck der Differenz $\frac{A}{A=B}$, d.h. Eins und Zwei; $A = B$ ist die Entzweiung, A die Einheit, das Ganze zusammen das lebendige, aktuelle Urwesen, A hat in $A = B$ ein Objekt, einen Spiegel.⁹ Also an sich ist das Urwesen immer Einheit – *Einheit des Gegensatzes und der Entzweiung*.¹⁰

Jetzt erst fragen wir: wie ist diese Scheidung¹¹ in *Gott* möglich? Da nämlich das Band der Prinzipien in *Gott* einmal unauflöslich ist, so scheint insofern eine Scheidung ganz *unmöglich*, und doch ist sie notwendig zur Offenbarung. Wie ist dieser Widerspruch aufzulösen?

Wenn das Urwesen in A und B wieder das Ganze ist, so können A und B geschieden sein, ohne daß das absolute Band der Prinzipien aufgehoben ist. Wir müßten also annehmen, daß das Urwesen in | jedem der Geschiedenen das Ganze bliebe, d.h. sich als Ganzes in ihnen setzte, so also, daß unter B wieder B , d.h. Reales, A , d.h. Geistiges, und die Einheit beider begriffen wäre. Ebenso unter A . – Aber wäre denn nun hiermit bereits eine *reelle* Unterschiedenheit gesetzt? Keineswegs. In der Formel $\frac{A}{A=A}$ heiße das obere A das Wesen an sich. Da aber diese nämliche Identität auch die Copula in $A = A$ (der Form) ist, so heiße die Identität, sofern sie in der Form lebendig ist, das Wesen

in der Form. Wir haben also 1) Wesen an sich, 2) Wesen in der Form. Aber das Wesen in der Form, solange diese nämlich $A = A$ ist (die Prinzipien nicht differenziert sind), ist identisch mit dem Wesen an sich und von ihm nicht unterscheidbar. Nun sollte Unterscheidbarkeit gesetzt werden durch Differenzierung der Form in zwei untergeordnete Formen; auf folgende Art:

$$\begin{array}{l} \frac{A}{A = A} = \text{Wesen an sich} \\ \left(\frac{A}{A = B} \right)^A \qquad \qquad \left(\frac{A}{A = B} \right)^B \end{array}$$

Da aber in jeder dieser Formen wieder dasselbe Band liegt, was in der absoluten Form, so löst sich jede von beiden wieder in das *Wesen der absoluten Form*, und durch diese in das *Wesen an sich* auf.

Wir sind also wieder, wo wir zuvor waren. *Wir haben jetzt nur statt der einfachen Faktoren $A = B$ die zwei Einheiten*, d. h. wir haben nur eine höher entwickelte Einheit, aber keine *Differenz*.

Dennoch aber ist diese Umwandlung der absoluten Form in zwei untergeordnete Formen, oder, was dasselbe ist, diese vollkommene Einbildung des *ganzen* Urwesens ins Reale und ins Ideale, der notwendige Weg zur endlichen wirklichen Differenzierung.

Bei genauerer Betrachtung findet sich nämlich, daß zwischen den beiden Einheiten doch eine wirkliche, wenn auch noch nicht *als wirklich gesetzte* Differenz obwaltet. Die reale Einheit (die unter dem Exponenten von B) verhält sich als *Sein*, die ideale (die unter dem | Exponenten von A) als *Position des Seins*. Nun ist aber das *Sein* für sich auch schon Position: also ist die Position des Seins eine *Position der Position*, d. h. eine Position der zweiten Potenz.

Hier entsteht uns also zuerst der für das Ganze höchst wichtige Begriff der *Potenzen*.¹² Wir haben zuerst ein Höheres und ein Niedereres – einen Unterschied der *Dignität*. Das Ideale ist der Dignität nach höher als das Reale. – In der Formel ausgedrückt würde sich dies so darstellen.

a) B, das Sein, kann nicht für sich sein. Kraft des unauflösliehen Bandes kann nie B oder A für sich existieren. Das *reale* Sein ist also immer nur A in B oder unter dem Exponenten von B; wir drücken dies aus durch

$$A = B = \text{erster Potenz.}$$

b) A kann auch nicht für sich sein, sondern muß als Position der ersten Potenz diese idealiter in sich enthalten; es ist also

$$A^2 = \text{zweiter Potenz.}$$

Beide Einheiten oder Potenzen sind wieder Eins in der absoluten Einheit, diese also als gemeinschaftliche Position der ersten und der zweiten Potenz ist A^3 , und der vollkommen entwickelte Ausdruck des anfänglichen $A = A$ ist daher

$$\frac{A^3}{A^2 = (A = B)}.^{15}$$

Hiermit ist nun aber zugleich noch mehr gegeben als bloßer Dignitäts-Unterschied. Die erste Potenz muß ihrer Natur nach der zweiten vorangehen; zwischen den beiden Potenzen ist also eine Priorität und Posteriorität; das Reale ist *naturâ prius*, das Ideale *posterius*. Das Niederere wird freilich dadurch *vor* dem Höheren gesetzt, aber nicht der Dignität nach, was freilich einen Widerspruch enthalten würde, sondern der *Existenz* nach.

Indeß ist auch die jetzt entwickelte Priorität der ersten Potenz nur erst eine ideale oder logische Priorität des Realen vor dem Idealen, aber noch nicht eine wirkliche. Wir haben bloß gezeigt, daß und wie | eine Differenzierung *möglich* sei. Aber wie gelangen wir nun zur Wirklichkeit derselben?

Der Grund dieser Wirklichkeit kann allerdings nur im Urwesen oder Gott selbst liegen. Das Mittel aber ist bereits angegeben. Die erste Potenz geht nämlich, wie wir eben gesehen, auch in Gott absolut betrachtet der zweiten der *Idee* nach voran – die eine ist *naturâ prior*, die andere *posterior*. Will also das Urwesen die Entzweiung der Potenzen, so muß es diese Priorität der ersten Potenz als eine wirkliche setzen (jene bloß ideale oder logische Priorität in eine wirkliche verwandeln), d.h. es muß sich selbst freiwillig *auf die erste einschränken*, die Simultaneität der Prinzipien, so wie sie ursprünglich in ihm ist, aufheben. Diese

Aufhebung der Simultaneität ist aber weder eine Aufhebung der inneren (wesentlichen) Einheit, denn diese beruht nicht auf Simultaneität, noch ist sie eine Aufhebung des *Bands* der Potenzen, weil, sowie die erste Potenz gesetzt ist, unmittelbar auch die zweite und sodann die dritte gesetzt werden muß. Wenn die Priorität der ersten Potenz eine wirkliche wird, so wird die Identität der Potenzen im Absoluten nicht aufgehoben, sie wird nur in eine Verkettung oder Kohärenz derselben verwandelt. Vorher liegen die Potenzen in ihm in völliger Indifferenz oder Ununterscheidbarkeit. Ebenso liegt die ganze Zeit implicite, als Einheit oder als *Ewigkeit*, in ihm. Dadurch, daß sich Gott freiwillig auf die erste Potenz einschränkt, – freiwillig nur *Eines* ist, da er alles sein könnte, dadurch macht er einen Anfang der Zeit (NB. nicht *in* der Zeit). Durch sein sich Zurückziehen auf die erste Potenz wird zwar zunächst eine Beschränkung in ihm gesetzt, da aber diese seinem Wesen widerspricht, indem es seiner Natur nach *alle Potenzen* ist, so entsteht ein Fortschreiten von der ersten zur zweiten, und damit eine Zeit.¹⁴ Die Potenzen sind nun zugleich als Perioden der Selbstoffenbarung Gottes gesetzt.

Allgemeine Anmerkungen hiezu.

1) Passive Einschränkung ist allerdings Unvollkommenheit, relativer Mangel an Kraft; aber sich selbst einschränken, sich einschließen in | Einen Punkt, aber diesen auch festhalten mit allen Kräften, nicht ablassen, bis er zu einer Welt expandiert ist,¹⁵ dies ist die höchste Kraft und Vollkommenheit. Goethe sagt:

Wer Großes will, muß sich zusammenraffen,
In der Beschränkung zeigt sich erst der Meister.¹⁶

In der Kraft sich einzuschließen liegt die eigentliche Originalität, die Wurzelkraft. In $A = B$ ist eben B selbst das kontrahierende Prinzip, und wenn Gott sich auf die erste Potenz einschränkt, so ist es um so mehr eine Kontraktion¹⁷ zu nennen. Kontraktion aber ist der Anfang aller Realität. Daher auch nicht die

expansiven, sondern die kontraktiven Menschen ur- und grundkräftige Naturen sind. Inzwischen ist der Anfang der Schöpfung allerdings eine *Herablassung* Gottes;¹⁸ er läßt sich eigentlich herab ins Reale, kontrahiert sich ganz in dieses. Aber hierin ist nichts, was Gott unwürdig wäre. Eben die Herablassung Gottes ist das Größte auch im Christentum. Ein metaphysisch hinaufgeschraubter Gott taugt weder für unsern Kopf noch für unser Herz.

2) Dieser Akt der Einschränkung oder Herablassung Gottes ist freiwillig. Es gibt also keinen Erklärungsgrund der Welt als die Freiheit Gottes. Nur Gott selbst kann die absolute Identität seines Wesens brechen, und dadurch Raum zu einer Offenbarung machen. Nun ist freilich alle wahre, d. h. absolute Freiheit wieder eine absolute Notwendigkeit.¹⁹ Denn von einer Handlung der absoluten Freiheit läßt sich kein weiterer Grund angeben; sie ist so, weil sie so ist, d. h. sie ist schlechthin und insofern notwendig. Gewöhnlich will man die Freiheit nur da sehen, wo eine Wahl stattgefunden hat, ein Zustand des Zweifels vorangegangen, endlich die Entscheidung erfolgt ist. Aber wer weiß, was er will, greift zu ohne Wahl. Wer wählt, der weiß nicht, was er will, und will daher auch nicht. Alle Wahl ist Folge eines unerleuchteten Willens. Wenn Gott *ex ratione boni* handelt, so hat er gerade eine sehr untergeordnete Freiheit. Ihm vollends nun erlauben, die beste Welt aus unendlich vielen möglichen zu wählen,²⁰ heißt, ihm gerade den geringsten Grad der Freiheit lassen. Eine solche ganz | absolute Handlung ist in uns diejenige, welche unseren Charakter gründet. Der Charakter entsteht auch durch eine Art von Kontraktion, wodurch wir uns eben eine Bestimmtheit geben; je intensiver dieselbe, desto mehr Charakter. Niemand wird behaupten, daß sich ein Mensch seinen Charakter gewählt habe; er ist insofern kein Werk der Freiheit im gewöhnlichen Sinn – und doch imputabel. Hier findet sich also eine solche Identität von Freiheit und Notwendigkeit.

3) Durch die Selbsteinschränkung Gottes wird nur ein Anfang *der* Zeit, aber nicht ein Anfang *in* der Zeit gesetzt. Gott selbst ist darum nicht *in* die Zeit gesetzt.²¹

Die Zeit ist in dem Realen gesetzt, nun ist aber das Reale nicht Gott selbst, obgleich unabtrennlich mit ihm verbunden. Denn das Reale in Gott ist das *Sein* oder die Existenz, das Ideale ist das *Existierende*, das, worin Reales und Ideales eins sind, der wirklich-existierende, lebendige Gott.

Die Zeit ist *in* dem Realen (dem Sein Gottes) gesetzt. Aber es selbst im *Ganzen* ist doch auch nicht in der Zeit. Nur das einzelne Eingeschränkte in ihm schreitet fort und entwickelt sich. »Aber so wäre doch diese Zeit *im* Realen *für* Gott gesetzt, Gott also doch mit der Zeit gleichsam bemengt?« Antwort: indem die *Differenz* im Realen – und damit Zeit – gesetzt ist, ist in Gott auch wieder die Position dieser Differenz = A^2 gesetzt, in welchem das alles zumal und auf ewige Weise enthalten ist, was in dem $A = B$ auf zeitliche Weise sich entwickelt. Da nun wieder in Gott absolut betrachtet, d. h. in Gott, sofern er weder bloß Existenz (Reales) noch bloß Existierendes (Subjekt) ist – also in Gott als $A^3 - A^2$ und $A = B$ in beständiger Verknüpfung ist, so löst sich auch $A = B$ in ihm als Subjekt (A^2) oder in seinem Bewußtsein unmittelbar wieder in die Ewigkeit seines Wesens auf.

A^2 (Gott als Subjekt) ist der Brennpunkt oder die Einheit der Zeit.

A^3 oder Gott absolut betrachtet ist nicht Ewigkeit und nicht Zeit, sondern absolute Identität von Ewigkeit und Zeit. Alles, was in der | Zeit ist, ist in *ihm* als Subjekt ewig, und alles, was in ihm als Subjekt ewig ist, ist in ihm als Objekt zeitlich.

Frage 1. Ist jener Akt der Selbstdifferenzierung in der Zeit? Ist er vor einer unendlichen oder vor einer bestimmten Zeit erfolgt? – Antwort: Keines von beiden. Er ist überall nicht in der Zeit, ist *über* alle Zeit, ist seiner Natur nach ewig.

Frage 2. Hat das Universum einen Anfang oder keinen?²² Es hat einen Anfang (weil es abhängig ist), aber nicht einen Anfang *in der Zeit*. Alle Zeit ist in ihm, außer ihm keine.

Eigentlich hat *jedes* Ding (nicht nur das Universum) die Zeit in sich selbst. Es gibt keine *äußere*, allgemeine Zeit; alle Zeit ist subjektiv, d. h. eine innere, die jedes Ding in sich selbst hat,

nicht außer sich.²³ Weil aber jedes einzelne Ding andere Dinge vor und außer sich hat, so kann alsdann seine Zeit mit der Zeit anderer Dinge verglichen werden, da es doch nur eine eigne subjektive Zeit hat. Dadurch entsteht dann das Abstraktum Zeit – nämlich erst durch Vergleichung, Messung. An sich aber gibt es keine Zeit. Das Reale in der Zeit sind bloß die verschiedenen Einschränkungen, durch welche ein Wesen geht. Wir können daher philosophisch eigentlich nur sagen: ein Ding ist durch diese und diese Einschränkungen gegangen, aber nicht es hat *so* und *so lang* gelebt. Diese Bestimmung von *so* und *so lang* kann nur aus Vergleichung entstehen; wenn ich aber ein Wesen in Vergleichung betrachte, so betrachte ich es nicht *an sich selbst*, d. h. nicht philosophisch. Beim Universum fällt nun vollends alle Möglichkeit einer solchen Täuschung hinweg, weil alle Dinge in ihm, keines außer ihm ist, weil es also auch nicht nach der Zeit eines Dings, das vor oder außer ihm wäre, gemessen werden kann.

II.

Ohne Zweifel sind *Ihnen* manche Ausdrücke, z. B. der einer Kontraktion in Gott und ähnliche befremdend gewesen. Erlauben *Sie* mir daher darüber eine allgemeine Erklärung, die über den Sinn meiner Ansicht selbst ein neues Licht geben wird. |

Wenn wir uns von dem Urwesen, seinem Sein und Leben eine Idee bilden wollen, so haben wir eigentlich nur die Wahl zwischen zwei Ansichten.

a) Entweder ist uns das Urwesen ein mit einem Mal fertiges und unveränderlich vorhandenes. Dies ist der gewöhnliche Begriff von Gott – der sogenannten Vernunftreligion und aller abstrakten Systeme. Allein je mehr wir diesen Begriff von Gott hinaufschrauben, desto mehr verliert Gott für uns an Lebendigkeit, desto weniger ist er als ein wirkliches, persönliches, im eigentlichen Sinn, wie wir, lebendes Wesen zu begreifen. Verlangen wir einen Gott, den wir als ein ganz lebendiges, persönliches Wesen ansehen können, dann müssen wir ihn eben auch ganz

menschlich ansehen, wir müssen annehmen, daß sein Leben die größte Analogie mit dem menschlichen hat, daß in ihm neben dem ewigen Sein auch ein ewiges Werden ist, daß er mit Einem Wort alles mit dem Menschen gemein hat, ausgenommen die Abhängigkeit (Ausspruch des Hippokrates).²⁴

Dies vorausgesetzt, will ich *Ihnen* nun, was bisher mit mehr wissenschaftlichen Ausdrücken, auf allgemein menschliche Art²⁵ sagen:

Gott ist ein wirkliches Wesen, das aber nichts vor oder außer sich hat. Alles, was er ist, ist er durch sich selbst; es geht von sich selbst aus, um zuletzt wieder auch rein in sich selbst zu endigen. Also mit Einem Wort: *Gott macht sich selbst*,²⁶ und so gewiß er sich selbst macht, so gewiß ist er nicht ein gleich von Anfang Fertiges und Vorhandenes; denn sonst brauchte er sich nicht zu machen. – Also was ist denn der ursprüngliche Zustand, in welchem sich das ganz bloß in sich seiende, nichts außer sich habende Urwesen befindet?

Alles lebendige Dasein fängt von Bewußtlosigkeit an, von einem Zustande, worin noch alles ungetrennt beisammen ist, was sich hernach einzeln aus ihm evolviert; es ist noch kein Bewußtsein mit Scheidung und Unterscheidung da. Ebenso fängt auch das göttliche Leben an. Es enthält alles in sich selbst, ist unendliche Fülle nicht nur von Gleichartigem sondern von Ungleichartigem, aber in völliger Ungeschiedenheit. Gott ist nur noch da als ein stilles Sinnen über sich selbst – ohne alle Äußerung und Offenbarung. Dies der Zustand, den wir als Gleichgültigkeit der Potenzen in ihm bezeichnet haben. Es ist in sich schon absolute Identität des Subjektiven und Objektiven, des Realen und Idealen, aber es ist es nicht *für sich selbst*, sondern wäre es nur für ein Drittes zuschauendes, dergleichen es aber begreiflicher Weise nicht gibt. Wir können nun zum voraus sagen, daß eigentlich der ganze Prozeß der Weltschöpfung, der noch immerfort der Lebensprozeß in der Natur und in der Geschichte – daß dieser eigentlich nichts anderes als der Prozeß der vollendeten Bewußtwerdung, der vollendeten Personalisierung Gottes ist. – Ich erkläre dieses Auffallende durch Folgendes.

Nachschrift des Gastgebers,
Eberhard Friedrich von Georgii

F. W. J. Schellings
natur-phylosophisches
Sÿstem.
1810.^a

In Unterredungen zu Stuttgart vorgetragen von dem Herrn Verfasser – mit

Herrn Praesident v. Wangenheim

- Praes. v. Neurath
- Obrist v. Lindenau.
- Assess. v. Wernek.
- Geh Ofinanz Rath v. Hartmann – Geh Sekret Haug
- Hofmedikus Jaeger.
- Hofmedikus Storr
- Professor Lebret.
- Professor Reinbek.
- Ober Justiz Rath Georgii^b – schrieb die Unterredungen nach. Das Manuscript wurde von dem Herrn Verfasser corrigirt: diese Abschrift ist von dem corrigirten Manuscript, das Herr Schelling zurückbehielt, genommen.^c |

Dieses Manuscript entstand durch das, was O. J R. Georgii während der Unterredungen nachschrieb, was sofort von dem Verfasser revidirt wurde. Das Original des revidirten Manuscripts ward lezterem zurückgegeben.^d |

Nach dem d. 13. April. 1830. erfolgten Tod des Obertribunal Präsidenten von Georgii erhielt dieses Manuscript Hof-Justiz- u. Domänenrath von Gerber.

^a *Titel wie Fließtext Kopist*

^b *In Unterredungen ... Georgii] Georgii*

^c *– schrieb ... genommen.] Georgii II*

^d *Dieses Manuskript ... zurückgegeben.] Georgii*

Nach des lezteren Tod (d. 21. Merz 1842) gab dessen Gattin, meine Schwester mir solches als gedoppeltes Andenken an diese zwey Männer, von welchen mir jeder in seiner Weise ein väterlicher Freund war.

Stuttgardt im April 1842.^a

E. L.
(Eberhard Lempp)^b |

^a Nach dem ... 1842.] *Lempp auf dem Vorsatz des Hefes*

^b (Eberhard Lempp)] *Unbekannte Hand*

Über den allgemeinen Charakter des Systems.

Ein System, welches alles erkennbare umfaßt, ist möglich, nur muß es nicht erfunden, sondern es kann nur, als ein an sich, namentlich im göttlichen Verstande, bereits *Vorhandenes*, gefunden werden. Ein System, das nur Produkt der menschlichen Erfindungskraft ist, wie z. B. die Leibnizische Monadologie,¹ kann zwar Bewunderung für das Genie seines Urhebers erregen, aber es genügt unserm Zeit Alter nicht mehr. |

Indessen kann doch dieses System in seiner empirischen Totalitaet nicht gefunden werden, als wozu die Erkenntnis aller, auch der einzelnsten Mittelglieder erfordert würde: *nur die Elemente können erfaßt*, nur die Methode, die dem stufenweise fortschreitenden *Hervorbringen der Natur analog* seyn muß, kann angegeben werden.

Das System muß ein Prinzip haben, das in sich, und durch sich selbst besteht, das sich selbst in jedem Theil des Ganzen reproducirt: *Es muß organisch seyn: Eines muß durch Alles, und Alles durch eines bestimmt werden*: es darf nichts ausschliessen, nichts einseitig unter|ordnen, oder gar unterdrücken. Würde es z. B. das Geistige allein, oder würde es die Materie allein vorherrschen lassen, so würde es einseitig werden, und den Charakter der Allgemeinheit verliehren.

Diesen Fehler begiengen bisher die meisten Philosophischen Systeme: sie begiengen ihn namentlich dadurch, daß sie die Natur ausschlossen; *Da das hier vorzutragende System diesen Fehler verbessern will; so hat es zum Theil auch in dieser Beziehung den Namen der Natur Philosophie² angenommen.*

Über das Prinzip des Schellingischen Systems.

Dieses Prinzip ist auf verschiedene Weise | ausgedrückt worden,

a) Das Prinzip der absoluten Identität^a schlechthin, welche aber von absoluter Einerleiheit wohl unterschieden werden muß. Die hier gemeýnte Identitaet ist eine *Organische* Einheit aller Dinge.

^a Identität] Hs: Idealität

In jedem Organismus ist Einheit, ohne daß jedoch die Theile desselben für einerley gehalten werden könnten. So z. B. lösen sich im menschlichen Körper alle Differenzen der Organe und Funktionen in Ein untheilbares Leben auf, dessen Empfindung als eines untheilbaren harmonischen, die Empfindung des Wohlseÿns ist: aber die Theile und Funktionen, die dieses organische Ganze bilden, sind darum nicht einerley, | Der Magen z. B. thut nicht die Funktionen des Gehirns p. p.

b) bestimmter würde dieses Prinzip ausgedrückt als absolute Identität, des Idealen und Realen, **oder wenn man es in bekannten Worten ausdrücken will, der Natur und der Geister-Welt;**

Die Meinung ist hier nicht, daß das Reale und Ideale logisch oder numerisch einerley sey; Es ist zwar ein und eben dieselbe Sache in beiden Formen gesetzt, aber sie ist in jeder dieser Formen ein eigenes, und nicht einerley Wesen. Wann z. B. Jakob auch Israel hies, so wär es immer eben dasselbe Individuum, das durch die verschiedene Namen nicht verschieden individualisirt^a wurde; Nicht so verhält es | sich mit der Identität des Realen und Idealen. Wir setzen, z. B.

$$\frac{a}{b. c.}$$

Hier sind b. und c. identisch, weil sie dem Wesen nach a. sind: aber verschieden sind sie von einander als Formen, oder für sich betrachtet: b. kann ewig nicht c. c nicht b. werden. Eben so ist auch a in b; und a in c. jedes ein eigenes Wesen. Eben dadurch, daß in jedem dasselbe Wesen ist, ist zwischen ihnen eine *wesentliche* (das heißt nicht bloß formelle, logische oder nominale) Einheit, zugleich aber ein wirklicher Gegensatz oder Dualismus, indem sie sich unter einander nicht aufheben können. Dadurch, daß sich a in b, und in c individualisirt, bekommen | beede das gleiche Recht zur Existenz.

Es sind also das Ideale und Reale bloße Formen eben desselben Wesens, und zwar nur untergeordnete Formen des eigentlichen Urwesens.

^a individualisirt] Hs.: individuell dualisirt (vgl. SW S. 6. Z. 13f.)