

P  
A  
N

11450

Halpern

*Ueberreicht vom Verfasser.*

Prof. Dr. K. Twardowski

11450

## Sonderabdruck

aus dem

Archiv für Geschichte der Philosophie

in Gemeinschaft mit

Wilhelm Dilthey, Benno Erdmann und Eduard Zeller

herausgegeben

von

Ludwig Stein.



Jährlich ein Band von 4 Heften Preis M. 12.—. Einzelne Hefte M. 3.—.



Prof. Dr. K. Twardowski

(Sonderabdruck aus dem Archiv für Geschichte der Philosophie  
XIV. Band. 2. Heft. 1901.)  
Druck von Georg Reimer in Berlin.

*II d. 21*

11-11774

11450



11450

# Der Entwicklungsgang der Schleiermacher'schen Dialektik.

Eine kritisch-vergleichende Untersuchung<sup>1)</sup>

von

**I. Halpern.**



PAN 11450

.....  
 Denn mit Göttern  
 Soll sich nicht messen  
 Irgend ein Mensch.  
 Hebt er sich aufwärts  
 Und berührt  
 Mit dem Scheitel die Sterne  
 Nirgends haften dann  
 Die unsicheren Sohlen,  
 Und mit ihm spielen  
 Wolken und Winde.

Steht er mit festen,  
 Markigen Knochen  
 Auf der wohlgegründeten  
 Dauernden Erde:  
 Reicht er nicht auf,  
 Nur mit der Eiche  
 Oder der Rebe  
 Sich zu vergleichen.

.....  
Goethe. Grenzen der Menschheit.

Schleiermacher hat Dialektik sechsmal gelesen. Die erhaltenen Dokumente bestehen in fünf mehr oder weniger vollständigen, wenn auch nicht litterarisch ausgearbeiteten Entwürfen, die Jonas durch Auszüge aus Kollegheften zu ergänzen gesucht hat (A, Text, C,

<sup>1)</sup> Herrn Prof. Dilthey spreche ich für die mannigfachen Anregungen, sowie für die gütige Ueberlassung der Schleiermacher'schen Manuskripte. meinen innigsten Dank aus.

K  
19.12.59  
A. 662

D, E.), ferner in einer Darstellung, die derselbe ganz aus solchen Excerpten zusammengestüekelt hat, welche uns die wenigen correspondirenden, aber unbrauchbaren Notizen von Schl.'s Hand (B) ersetzen müssen, (Vorles. 1818); endlich sind eine von Schl.'s selbst für den Druck bestimmte Reinschrift (F) und einige Vorarbeiten dazu vorhanden, die theils am Schluss der Jonas'schen Ausgabe sich befinden, theils von B. Weiss<sup>2)</sup> abgedruckt worden sind.

Fünf Jahre nach dem Tode ihres Verfassers erschien die Dialektik als ein mühsam, mit grosser Pietät zusammengetragenes Buch. Wie man auf dieses mysteriöse Werk gespannt war, ersieht man aus dem Artikel „Schleiermacher“ in Krugs Encykl.-philos. Lexik. (in dem im Jahre 1828 — im Jahre des D-Entwurfs — erschienenen Band III, 551), wo in der Schl.'s philosophische Thätigkeit hervorhebenden Charakteristik gesagt wird: „Sein eignes philosophisches System hat er jedoch bisher in einer Art von Halbdunkel gehalten, aus welchem hin und wieder eine pantheistische Ansicht der Dinge hervorzuleuchten scheint.“ Man erwartete, Schl.'s Methodik und den Schlüssel zu seinem theologischen System zu erhalten. Und bis heute war es vorzugsweise dies, was man in diesem Werk gesucht hat<sup>3)</sup>. In Wirklichkeit concipirte Schl. die Dialektik als Grundlage für seine Ethik<sup>4)</sup>. Aber diese Absicht ist bereits in der ersten Fassung der Dialektik nicht mehr zu erkennen. Zweifellos will die Dialektik hier schon reine Erkenntnisstheorie sein. Wir sehen dies aus den Definitionen, die er für die von ihm zu constituirende Wissenschaft giebt, sowie aus dem Entwicklungsgang der Dialektik. Hat sie doch zum Problem das Wissen, für dessen Production Schl. Regeln sucht. Als solche ist sie noch nicht genügend gekannt und gewürdigt. Schuld daran tragen neben der abschreckenden Gestaltung des Gedankengewühls die Reaction gegen alle Identitätsphilosophie

<sup>2)</sup> B. Weiss, Untersuchungen über Schl.'s Dialektik, Zt. f. Philos. u. philos. Kritik, 1878, B. 73, vid. Anhang: Beil. G und H.

<sup>3)</sup> So in der grossen Mehrzahl unter den ca. 30 Specialarbeiten der deutschen Litteratur, die auf die Dialektik mehr eingehen.

<sup>4)</sup> Twesten, in seiner Ausgabe des Schl.'schen Sittenlehre. Vorr. XV, XCVII, B. Weiss, l. c. p. 8f. Weiss giebt p. 4ff. eine sehr interessante Geschichte der Dialektik.

und dann nicht zum mindesten der dieses Werk überstrahlende theologische Ruhm Schl.'s. Der Dilthey'schen Biographie Schl.'s ist es vorbehalten, die philosophische Bedeutung der Schl.'schen Schriften ins rechte Licht zu stellen. Die vorliegende Arbeit will durch Klarlegung des Entwicklungsganges der Dialektik das Verständniss des Grundgedankens derselben fördern. Die Jonas'sche Ausgabe kommt unserem Unternehmen nicht entgegen, da sie, als Lehrbuch angelegt, gerade auf das Uebereinstimmen der verschiedenen Entwürfe das Gewicht legt. Die Verschiedenheiten dieser immer von Neuem und mit grösster Gründlichkeit vorgenommenen Umarbeitungen deuten aber einen inneren Entwicklungsgang Schl.'s an; daher ist die Untersuchung derselben der einzig mögliche Weg zum Verständniss Schl.'s. Eine Prüfung dieser Verschiedenheiten in Bezug auf Gliederung, Aufbau, Terminologie, kurz auf alles Wesentliche und Unwesentliche zu führen und einfach die Abweichungen neben einander zu stellen, wäre eine minutiöse und unfruchtbare Arbeit. Die wenig ausgiebige, höchstens orientirende Vergleichung von B. Weiss erhebt sich nur wenig über diesen Standpunkt: über die Aufweisung von Inkongruenzen und Widersprüchen, die oft nur auf Ungenauigkeiten des Ausdrucks zurückzuführen sind, kommt sie nicht hinaus; er hebt selbst hervor, dass es ihm nur auf einige aus dem Ganzen herausgegriffene Punkte ankam. Unser umfassender Versuch wird davon ausgehen, dass allen Entwürfen die Bemühung gemeinsam ist, einen und denselben Gedanken durchzuführen. Diesen Gedanken gilt es jedesmal herauszuheben, um hieran den festen Punkt zu gewinnen, von dem aus die Aenderungen der einzelnen Fassungen zu verstehen und zu beurtheilen sind. Schon das erste Bekanntwerden mit den verschiedenen Fassungen lässt erkennen, dass es sich von Anfang an um eine Idee handelt, die immer energischer nach Gestaltung strebt. Schl. weist uns selbst darauf hin, wenn er sagt, dass die „Hauptmassen“ der Dialektik ihm von Anfang an klar vor Augen standen<sup>5)</sup>. In der Art des Schl.'schen Procedirens finden wir unsere Annahme bestätigt. Die ganze Arbeitsweise Schl.'s spricht

---

<sup>5)</sup> Schl.'s Briefwechsel mit Gass, p. 94.

sich darin aus, wie sie Dilthey charakterisirt: „Wie man in Schl.'s geistige Entwicklung tiefer eindringt, gewahrt man hinter der erstaunlichen Vielseitigkeit vollendeter Leistungen eine zähe Stätigkeit, ich möchte sagen Sparsamkeit seines Geistes, welche aus der Bewusstheit, festen Zusammenfassung und klaren Ordnung in ihm entsprang. Nichts beinahe, auch von dem, was er für sich arbeitete, hat er zurückzunehmen gehabt, seine Entwicklung war ein vorsichtiges, stätiges Voranschreiten“<sup>6)</sup>. Der organische Bau seines Systems erfordert es, Schl. vom Ganzen aus zu verstehen, sonst versteht man ihn gar nicht. Jenen das ganze Werk durchziehenden Faden verfolgend, werden wir nicht nur beschreiben, in welcher Weise sich die Dialektik verwandelte, sondern die treibenden Momente dafür aufsuchen, dass sie sich verwandeln musste.

Beim Anlass der Kritik der Baumgartenschen Logik äussert sich Schl. in A 337: „Die Geschichte der Wissenschaft bestätigt, wie schlecht es bis jetzt mit der Begriffsbildung gestanden, indem das Feld der Beobachtung sich zwar immer erweiterte, aber die Systeme mit immer grösserer Schnelligkeit auf einander gefolgt sind. Das ganze Zeitalter bis auf die wenigen Punkte, welche die Dürftigkeit der Logik fühlten, trägt den Charakter des Aristoteles als ihres Stifters an sich“. In B 11 führt Schl. schön aus, wie keines von den grossen Philosophemen sich zur allgemeinen Geltung durchzuringen vermochte; nur verwandte Geister stimmten ihnen zu, während der grössere Theil, unbefriedigt von jedem gegebenen System, sich der Skepsis ergab. (Ebenso 377, 443, 480). „Den Verwandtschaftskreis aber kann niemand vorher bestimmen, und so richtet jeder seine Bestrebungen ins Unbestimmte hinaus.“ (11) Diesen Uebelstand unternimmt Schl. aufzuheben. Die Philosophie als „Anweisung, Wissen zu producieren“, darf eben, um allgemeingültig zu sein, kein Wissen des Wissens sein wollen (11, § 21 f.);

<sup>6)</sup> Dilthey, *Leben Schleiermachers*, p. 249, *Vid. Schl.'s Leben in Briefen*, hrsg. v. Jonas u. Dilthey, B. II<sup>2</sup>, p. 151, 172, 176, wo Schl. selbst höchst interessante Mittheilungen über seine eigenartige, sozusagen psychologische Technik in wissenschaftlicher Arbeit in reichlichem Masse giebt. *Vid. auch Schl.'s Briefwechsel mit Gass*, woraus das Bezügliche von Weiss, l. c. p. 4 ff. excerpt ist.

demgemäss geht er in allen Bearbeitungen der Dialektik davon aus, dass das erste Wissen, von dem alles andere abgeleitet wird, unmöglich ein reales Wissen sein kann: darum will er, statt das reale Wissen von einem ersten Wissen abzuleiten, vielmehr dieses erste Wissen erst auffinden und zusehen, wie es das Wissen begründet, um damit die Wissensbildung analytisch zu studiren und für die Wissensproduction zu verwerthen. Auf diesem Wege verspricht er sich das Wissen erklären (A 330, 332, E 485, 49) und praktische Regeln für das Hervorbringen desselben aufstellen zu können. Das Absolute, also der Grund des Wissens, oder das Transcendentale, sagt Sch., ist identisch mit dem Formalen. Unsere vergleichende Untersuchung wird zu beobachten haben, wie die verschiedenen Bearbeitungen zu dem Absoluten gelangen, wie dasselbe gefasst wird, um die Begründung für das Wissen abzugeben, und wie es für die Wissensbildung fructificirt wird. Man darf das Transcendentale Schl.'s nicht im Sinne des Kantischen Criticismus verstehen — man bedenke, welche Bedeutung diesem Worte die Romantik gegeben hat — und ihn etwa deswegen in Abhängigkeit von Kant bringen: wir werden sehen, dass der Criticismus seine Konception aufhebt. Vielmehr liegt das eigentliche Motiv Schl.'s, im Gegensatz zu den Transcendentalphilosophen, deren „Aristokratismus der Intelligenz“ und „erstes Wissen“ sowie deren Ableitungsmethode er perhorrescirt, in der Tendenz, den Grund und den Ausgang im Wissen sicher und allgemeingiltig zu gestalten (A 318, 1814 Text § 21—23, § 35—44, § 57—65, B 11, 24—28, C 377 f., D 445 f. E 48, F § 1, 4). Auch macht Schl. zwischen transcendent und transcendental keinen Unterschied (38, 448).

Um den Kern der Dialektik zu erfassen, wird es nothwendig sein, in der ungeordneten Gedankenmasse von den Abschweifungen und Verzweigungen abzusehen und auf die äussere Gliederung der Fassungen keine Rücksicht zu nehmen. Der Mangel an Ordnung und Continuität rührt daher, dass Schl., wie es einige intime Anmerkungen verrathen, seine Aufzeichnungen theils kurz vor den Vorlesungen, theils nach denselben zu machen pflegte. Auf sein grosses Ziel gerichtet, geht er mit ungeheurerer Rührigkeit von verschiedenen Punkten aus, lässt immer tastend und probirend verschiedene



Gedankenrichtungen in einander laufen, sucht alle seine Principien ganz zu entfalten, versucht immer und immer neue Combinationen. Daher der Mangel an einheitlicher Ausbildung der Fassungen: jede trägt noch den Geist der vorangehenden und treibt neue Keime hervor, die erst später zur Reife gelangen. Demgemäss soll unser Bestreben, die Zusammenhänge aufzufinden, immer neben dem andern hergehen, die Eigenthümlichkeit jeder Fassung zu verstehen. Wir haben in der Dialektik ein Document für die geistige Entwicklung eines Denkers ersten Ranges; sie gewährt uns Einblick in die Werkstatt seines Geistes, in das dialektische Ringen um eine Idee, die, wie ein Phantom, bei jedem Schritt vorwärts weiter hinaus rückt, in den Kampf eines scharfen unerbittlichen Denkens mit sich selbst, eines Denkens, das sich sträubt gegen das, was es doch erstrebt.

Dial. v. J. 1811 (Beil. A).

Dasjenige Denken ist ein Wissen, welches dem Sein entspricht (wir sehen von dem zweiten Merkmal der Uebereinstimmung in Allen vorläufig gänzlich ab<sup>7)</sup>). Denken besteht in zweifacher Form: als Begriff und als Urtheil. Jeder Begriff ist ein Schweben zwischen dem Allgemeinen und dem Besonderen; seine Grenze nach unten ist die unendliche Mannigfaltigkeit von Urtheilen und nach oben die Identität von Wissen und Sein, in welcher der Gegensatz zwischen Denken und Sein aufgehoben ist, indem er unter das „höchste Sein“ subsumirt ist. Jedes Urtheil schwebt zwischen dem Sein und dem Nichtsein; seine Grenze nach unten ist die absolute Gemeinschaftlichkeit alles Seins, nach oben das absolute Subjekt, von welchem nichts mehr prädicirt werden kann, oder das „höchste Sein“. Dieses höchste Sein ist das transcendente Wissen, zugleich die Form alles Wissens, denn es vereint Begriff und Urtheil, ohne selbst als Begriff oder Urtheil vollzogen zu werden (316). So ist das Absolute die Identität von Sein und Wissen (317), die Quelle beider (319). Aus ihrer ursprünglichen Identität im Absoluten muss die Uebereinstimmung

<sup>7)</sup> vid. unten p. 257.

des Denkens mit dem Sein abgeleitet werden (332), sonst giebt es keine Garantie für ihre Correspondenz, und sie bleiben dann als absolute Vernunft und absolutes Sein einander fremd (329). Wenn sie nicht als abhängig von einem Höheren gedacht werden, kommen wir zum unzulänglichen Materialismus, der dem Denken nicht gerecht wird, oder zum Spiritualismus, der der Materie nicht genügend Rechnung trägt (331), zum Idealismus, der das Wissen einseitig in den Begriff des Absoluten und in die Ableitung daraus setzt, oder zum Empirismus, der es einseitig in einzelne Urtheile setzt; das Wissen ist aber in der Identität der Construction und der Wahrnehmung, d. h. in der Anschauung, für welche eben die Formel lautet: Denken entspricht dem Sein (318). Das Erkennen Gottes ist das ursprünglich allem anderen zu Grunde liegende (320); wir schauen ihn an mit dem gesammten System der Anschauung, unser Wissen von Gott ist vollendet mit der Weltanschauung (322), wir sind in lebendiger Anschauung der Gottheit begriffen, sofern wir an der Vervollkommnung der realen Wissenschaften arbeiten (328). Einheit des Absoluten ist identisch mit der Totalität des Einzelnen (319). Alles Sein ist im Absoluten (325). Das Absolute ist das totale Zusammensein aller Dinge (325). Wissen ist ein Werden der Begriffsbildung durch das Hinzutreten der Beobachtung (die in der organischen Function gesetzt ist) zu der Construction (die in der intellectuellen Function gesetzt ist), die durch Urtheil resp. durch Begriff repräsentirt werden. An anderen Stellen bezeichnet Schl. die beiden Wissensarten: historisches, empirisches, auch speculatives Wissen gegenüber dem philosophischen (322), apriorisches gegenüber dem aposteriorischen (324), reines gegenüber dem kritischen (346). Urtheil ist Supplement des Begriffs (324). In Subsumtion und Combination, in lebendiger Ausfüllung des stehenden Gerüstes des Begriffssystems durch das System der Urtheile vollendet sich das Werden des Wissens (325). Das System der Begriffe ist angeboren, d. h. es wohnt uns inne als Thätigkeit um vermittelst der Einigung mit der realen Seite zum Bewusstsein zu kommen (343). Der Begriff einer Gattung ist eher da als die Einsicht, wie sie durch die Arten erschöpft wird (322); der Begriff producirt das formale Element, der äussere Gegenstand das organische; in

beiden ist dasselbe Absolute, nur auf ideale, resp. reale Weise gesetzt (332). Ideales und Reales sind nur relativ, nicht absolut verschieden, sonst würden sie aus dem Absoluten herausfallen (333). Im ethischen Wissen präponderirt das Denken, im physischen das Sein (333, 318, 50). Das Wissen ist durch beide Prozesse bedingt: ohne Vernunft trotz aller organischen Systeme kein materielles Wissen, ohne organische Funktion trotz aller Vernunft kein formales (351). Beide sind Asymptoten (340). Schl. baut ein ganzes Gerüst des schwebenden Denkens mit dem ihm correspondirenden Sein als das der Vollendung sich nähernde Wissen (322) auf. Am Anfang des Erkenntnißprocesses haben wir die dunkle Idee des Absoluten und die chaotische Mannigfaltigkeit, die ebenso zusammengehören, wie am Ende die vollendete Idee des Absoluten und die Totalität des realen Wissens (351). Von der Gottheit will Schl. nichts mehr ausgesagt wissen, als dass sie transcendentales Sein und formelles Princip des Wissens ist; andere Aussagen wären „Einmischung der religiösen Vorstellungen und verderblicher Bombast“ (328). „Gott ist kein Postulat, was gegeben werden müsste, um reales Wissen wirklich zu Stande zu bringen. Man könnte gar kein reales Wissen haben, oder gar kein Mittel, im Einzelnen das Wissen vom Nichtwissen zu unterscheiden, und die Gewissheit Gottes wäre dieselbe, weil sie in der Idee des Wissens liegt“ (320). Das Absolute ist regulatives Princip, geht allem Wissen voran, ist in uns ein Theil der ewigen Realität (352), wir haben es nur inadäquat (322), als Vernunft (328).

Nun gilt, dass alles Wissen Denken ist, nicht aber umgekehrt, mithin muss das falsche Denken oder der Irrthum erklärt werden. Schl. sagt: da uns beide Elemente des Denkens nicht zugleich gegeben sind, so ist ein Nichtzusammentreffen möglich (334). Der Irrthum ist weder bei dem Sinn noch bei der Vernunft, vielmehr im Zusammentreffen beider (334), er hat Grund im relativen, eigenthümlichen, individuellen Denken (346), und wird dadurch gehoben, dass man ihn samt dem Princip seiner Eigenthümlichkeit zu verstehen sucht (345). Der Irrthum ist nie absolut. Das Hervortreten der Persönlichkeit ist Sünde, und der Irrthum entsteht aus der Sünde; „wie auf der ethischen Seite die Menschen nur

allmählich von der Sünde zur Tugend übergehen, so auf der theoretischen nur allmählich vom Irrthum zur Erkenntniss“ (347). Das Philosophiren ist deshalb Kunst, weil die Anwendung der Regeln nicht wieder unter Regeln zu bringen ist, sie steht unter der Gesinnung (Glaube an das Wissen 33) und dem Talent, sagt Schl. Der Irrthum wird vermieden durch Klarheit und Rechlichkeit der Gesinnung einerseits, andererseits durch die Liebe zum Realen, die sich als wissenschaftliches Talent geltend macht (350). Erst später wird Schl. ein Princip des Denkens finden, auf welchem die Entwicklung des Wissens ruht, und dasselbe „Wissenwollen“ bezeichnen. Diese Entwicklung stellt er sich vor als einen im Universum vor sich gehenden Process: das Sein sättigt sich gleichsam mit Vernunft.

Diese Darlegung bietet ein in sich geschlossenes System der Erkenntnistheorie, in „Hauptmassen“ entworfen und beruhend auf einer merkwürdigen Verschmelzung und Uebertragung der Methoden, die in dem platonischen sittlich-religiösen Pathos, in dem paulinischen Gedanken der Apokatastasis<sup>8)</sup> und in der Schellingschen Modification des Spinozismus enthalten sind. Erst gegen den Abschluss der Ausführung erscheint der kantische Criticismus, es erwacht gleichsam das Gewissen des Kantschülers, wie es scheint in dem Moment, wo er die Eigenthümlichkeit seines Gottesbegriffs bespricht und theologisirend das Verhältniss zwischen Gott und Welt erwägt (329). Hier entdeckt er, dass das Sein, in welchem der Begriff heraustritt (Ideales) und das Sein, in welchem das Object heraustritt (Reales), zu einer Einheit verbunden nicht das Absolute ergeben, sondern die untergeordnete secundäre Einheit: die Welt. Wir sind an die Erde gebunden, sagt Schl., alle Operationen des Denkens, auch das ganze System unserer Begriffsbildung muss darin gegründet sein. So bestimmt die Idee der Welt die Grenze unseres Wissens (333, 352). Schl. bemerkt hier also in kritischer Besinnung, dass mit dem Begriff der Welt ja die Totalität schon erschöpft ist. Welches ist nun aber das Verhältniss des Absoluten zur Welt? „Die

<sup>8)</sup> Diesen Gedanken hat Schl. in sein theologisches System aufgenommen.

Idee der Welt ist nicht abgeleitet aus dem Absoluten, sondern drückt das Verhältniss beider aus, sie gibt das formale Element ab“ — erklärt Schl. undeutlich, dann bestimmt er kurz: „Wie das Absolute unter der Form der Identität steht, welche aber die Fülle der Gegensätze unter sich und in sich begreift, so steht die Welt und Alles in ihr unter der Form des Gegensatzes“ (334); „Gott ist nicht zu trennen von der Welt“ (329). Jonas, der Schl. gern von allem Pantheismus reinigen möchte (Vorr. IV.), tröstet den Leser damit, dass die späteren Darstellungen die Trennung von Gott und Welt bestimmter herausbilden. Dies trifft aber nur bei dem nächsten Entwurf zu. Schon den Entwurf A möchte Jonas von dem Gedanken einer pantheistischen Immanenz freisprechen. Demgegenüber ist festzustellen, dass Schl. erst gegen das Ende von A sich durch den Criticismus gezwungen sah, das Absolute über die Welt hinauszuschieben, was offenbar der wichtigste Anlass war, die Bearbeitung der Dialektik von Neuem zu unternehmen. Die Grundtendenz Schl.'s zum Absoluten zu gelangen, ist am Criticismus gescheitert: die Aufgabe, das Absolute aufzufinden, erhebt sich von Neuem. Es sei noch erwähnt, dass Schl. das Absolute einmal auch als Vernunft bezeichnet („die Nationalvernunft verhält sich zur menschlichen wie die menschliche zur allgemeinen“ (345), trotzdem er die Vernunft in das Absolute eingehen lässt (334, 315).

Diese erste Fassung der Dialektik lässt die Beziehung der Wissensformen zum Absoluten im Einzelnen noch nicht hervortreten. Schl. verneint, dass das Wissen im Begriff des Absoluten gegründet ist, um nicht den Begriff vom Absoluten und das Absolute selbst wieder auseinanderfallen zu lassen (328). Es ist ihm vorwiegend darum zu thun, zum Absoluten zu gelangen und weniger darum, die Wissensformen daraus abzuleiten. Im Eifer dieses Bestrebens behauptet er einmal, dass dem höheren Begriff ein höheres Sein und „ein wahreres, weil weniger Nichtsein darin gesetzt ist“ (320) entspricht und dann, was wir im Auge zu behalten haben, dass Gott kein Postulat ist, dass seine Gewissheit die höchste ist (320). Bei dieser Auffassung muss auf das ganze Gebiet des realen Wissens und des Seins ein Schatten der Minderwerthigkeit fallen. Da es aber Schl. fernliegt, dieses zu wollen (wir erinnern an seinen bekannten

Ausspruch: „ich will mir die Realität wahrlich nicht nehmen lassen“), so wird er, wenn er sich auf den Boden des realen Wissens stellt, das Absolute doch nur als eine Voraussetzung postulieren können, was eine gedankliche Bestimmtheit notwendig mit sich bringt. Wir haben in diesem Entwurf insofern nur ein Programm, als die Hauptgedanken des Systems: das Absolute, die Immanenz der Formen im Denken wie im Sein, die Entwicklung des Wissens etc. scharf neben einander aufgezeichnet sind und damit erst die Aufgabe gestellt ist, sie zu verbinden, vor Allem aber die Aufgabe dem Kriticismus Rechnung zu tragen.

Dial. v. J. 1814. (Text).

Das kritische Bedenken, nachdem es das System revolutionisirt hatte, steht nun energisch mahnend im Vordergrund. Mit grosser Sorgfalt geht Schl. zu Werk in dem zweiten geordnetsten Entwurf, den Jonas — einzig deswegen freilich — seiner Ausgabe zu Grunde gelegt hat. Sachlich ist diese Fassung die schwächste von allen, da sie mit dem Dualismus hervortritt, während ein Identitätssystem gegeben sein soll. Die Ausführung ist abrupt, voll keimhafter Anfänge und erst später zur Ausführung gelangter Gedanken, auf breiter Basis aber mit einem sehr unvollkommenen Ueberbau. Es ist zu bedauern, dass die Leser, auf diese Darstellung hingewiesen, eine ganz inadäquate Vorstellung von Schl.'s System sich bilden müssen. Sie kommen auf Grund dieses Entwurfes, der im Zeichen des Kriticismus steht und die pantheistischen Vorstellungen zurückdrängt, dazu, Schl. in eine allzu nahe Beziehung zu Kant zu bringen (wie Gottschick), und ihn vom Pantheismus möglichst zu reinigen (wie Jonas und P. Schmidt). Nach Gottschick<sup>9)</sup> kehren bei Schl. genau dieselben Probleme wie bei Kant wieder, und seine Lösungen kommen über die Kantischen nicht hinaus, und P. Schmidt<sup>10)</sup> nennt Schl.'s System geradezu „Dualismus der Immanenz“. Auch die Referate in den Lehrbüchern der Geschichte der Philo-

<sup>9)</sup> Gottschick, über Schl.'s Verhältniss zu Kant, Pr. Wernigerode 1875, p. 16, 25 etc.

<sup>10)</sup> P. Schmidt, Spinoza und Schleiermacher, 1868, p. 134.

sophie geben aus diesem Grunde schiefe Darstellungen des Systems.

Systematisch vorgehend nimmt Schl. zunächst die alten Gedanken wieder auf. Der vielbesprochene § 132, wo das Ideale und das Reale als parallel nebeneinander laufende modi des Seins spinozistisch bestimmt werden (*ordo et connexio etc.*), ist nur ein übertriebener Ausdruck für den Dualismus, den wir unter dem Bilde der Asymptoten in A hatten; denn er geht über dieses Bild durch die Verschärfung des Dualismus hinaus und verdunkelt die Vorstellung von der Annäherung beider modi. In dem anderen berühmten kantianisirenden § 119 haben wir auch nichts anderes als eine Uebertreibung des Ausdrucks: wenn Schl. hier die Vernunft ohne die Organisation leer und die Organisation ohne die Vernunft unbestimmt sein lässt, so will er damit nichts weiter als das Aufeinanderbezogensein beider (§ 108 § 109) aussagen, ohne darum die relative Selbständigkeit jeder von beiden aufzugeben (§ 98), wie es den Anschein haben kann, hierin eben über Kant hinausstrebbend. In beiden Paragraphen haben wir also im Grunde eine irreführende Verschlechterung gegenüber A (cf. 316).

Nach der ausführlichen Entwicklung der Parallelität der Denk- und Seinsformen bleibt Schl. vor der Schranke des Erkennens stehen: die höchste Steigerung des Begriffs Kraft, der dem höheren Begriff entspricht, kann nicht dasjenige sein, was der oberen Grenze des Begriffs entspricht, nämlich die Gottheit (§ 183), weil wir dann die Gottheit ebenso anschauen könnten, wie die Gattungen (116). Schl. nennt diese Erkenntniss eine Krisis (116). Sie begegnet ihm ebenfalls an den übrigen Grenzen: bei der unteren Begriffsgrenze, der auch nicht die absolute Materie entsprechen kann, denn diese muss eine andere Realität haben als dasjenige, was dem Begriff entspricht (§ 186): wie könnte dann aus der Kraft, die nie als „Erscheinung“ (entspricht dem „niederen Begriff“) zu setzen ist, „die Identität der Kraft und der Erscheinung“ sich entwickeln (120)? alsdann bei den beiden Urtheilsgrenzen: dem höchsten Subject entspricht nur der Begriff des Schicksals oder der der Vorsehung, nicht aber die Idee der Gottheit (§ 202), der unteren Urtheilsgrenze entspricht bloss der Begriff der chaotischen

Materie (§ 203). (Andere Begründungen dafür, dass das Wissen um die Gottheit nicht mit allem anderen homogen sein kann, vide 121, 158, 163). Zwischen diesen Grenzen ist das Wissen eingeschlossen (§208). Unser Wissen bleibt geteilt in speculatives und empirisches, und allein im Wissen um die Totalität des Seins wäre die Identität beider Wissensformen erreicht (§ 209); bis dahin bleibt uns statt der Durchdringung beider ihre Beziehung aufeinander oder die „wissenschaftliche Kritik“ (§ 210). Nun macht Schl. die — man möchte sagen eigensinnige — Wendung: „Wir wissen nur um das Sein Gottes in uns und in den Dingen, gar nicht aber um ein Sein Gottes ausser der Welt oder an sich“ (§ 216), und er stellt den Satz auf, dass die Vorstellungen von Gott und Materie als Principien der Weltbildung die Welt nicht zu stande bringen (§ 187), um schliesslich folgende Lösung zu geben: beide Vorstellungen sind Repräsentationen des höchsten Grundes: „... Gott der Totalität der intellektuellen Aktion, abstrahirt von der organischen Function und die Materie der Totalität der organischen Affection, abstrahirt von der intellectuellen Function“ (§ 188). Schl. kommt hiermit zur Einsicht, dass das Absolute noch weiter hinter dem Dualismus von Gott und Materie zu suchen ist.

So ist denn der transcendente Grund dem Gebiet des Wissens entrückt, das Wissen um die Totalität ist nicht mehr wie in A mit dem Absoluten identisch. Wie wird sich nunmehr das Absolute erkenntniss-theoretisch legitimiren? In A. hatte Schl. gesagt: „Wir können ihn (den Grund) nur haben, insofern wir in der Identität unseres Seins und unseres Begriffs ein Bild der Gottheit sind, aber nicht adäquat“ (322). Und dann wieder: „Wir haben ihn nicht als dieses oder jenes Einzelne, sondern wir haben ihn als Vernunft“ (328). Im § 101 sagt Schl. viel deutlicher, dass im Selbstbewusstsein uns gegeben ist, dass wir beides sind: Denken und Gedachtes, und unser Leben im Zusammenhang beider haben, und im § 103: „Allein im Selbstbewusstsein ist uns ein gegenseitiges Werden beider durcheinander in der Reflexion und im Willen gegeben, und niemand kann glauben, dass beide beziehungslos nebeneinander hingehen.“ Im Manuscript steht hier am Rande ein Fragezeichen, sicherlich ein Ausdruck der Unzufriedenheit Schl.'s über seine



Voreiligkeit. Denn erst im § 215, nach der vorangegangenen Auseinandersetzung über die Nothwendigkeit eines transcendenten Grundes für die Gewissheit im Wollen, der nicht verschieden von dem für das Wissen sein darf, stellt Schl. die Behauptung auf, dass wir den transcendenten Grund in der relativen Identität des Denkens und des Wollens haben, nämlich im Gefühl. Die Ausdrücke für das Absolute werden für Schemata (158), für Symbole des religiösen Gefühls erklärt (§ 217).

So hat nun Schl. für das Absolute, dieses unerreichbare Ideal des Erkennens, einen Ort im Gefühl gefunden. Ein verhängnissvoller Schritt freilich. Das Erkennen ist auf das Absolute gerichtet, das wir jedoch im Gefühl schon haben; somit ergibt sich für uns ein doppeltes Verhältniss zum Absoluten: unmittelbar im Gefühl und inadäquat im Intellekt, dessen Grenzbegriffe nur Symbole sind und über die Idee der Welt nicht hinauskommen.

Man hat vielfach den kritischen Sinn Schl.'s gerühmt, ja ihn für kritischer als Kant selbst erklärt. Es ist wahr, dass der Kriticismus als ein mächtiger Factor bei der Gestaltung des Systems mitwirkt, verspätet zwar, denn er kam erst, wie wir gesehen haben, als der Versuch, das Wissen durch das Absolute zu begründen, fast ausgeführt war; um so kräftiger macht er nachher seine Rechte geltend. Um die weitere Entwicklung der Dialektik zu verstehen, ist es nothwendig, die Setzung des Absoluten in das Gefühl mit der Kantischen Setzung der transcendenten Ideen zu vergleichen. Schl. nimmt einen transcendenten Grund für den theoretischen Zweck an, verlegt aber denselben in das Gefühl, während Kant, nachdem er die Ideen aus dem Gebiet des Erkennens verwiesen hatte, sie als regulative Principien zum praktischen Gebrauch postuliert. Schl. setzt eine Idee zur Erklärung des Wissens, somit bringt er diese wieder in das Gebiet des Erkennens, obwohl er sie doch aus dem Gebiet des Intellekts verwiesen wissen will. Ein sonderbares Gebilde der deutschen Transcendental-Philosophie ist diese „Idee“ („problematischer Gedanke“ § 218): ein intellectuelles Product, soll sie doch keine Erkenntniss sein, wie es der Begriff ist. Keineswegs kann Kant für den Missbrauch der „Idee“ verantwort-

lich gemacht werden. Er selbst leugnet nur die wirkliche Existenz des Ideeinhalts ausser dem Intellekt: kann es doch Inhalte apriori geben; wogegen Schl. umgekehrt die Existenz der Idee ausserhalb des Intellekts setzt, ihren Inhalt aber leugnet, als ob es eine Existenz geben könnte, die sich anders als durch ihren Inhalt kundgäbe. Hierin wurzelt seine Mystik. Wie nahe ist es nun einem Schüler Kants, dessen Denken von dem schematischen Verhältniss zwischen dem Begriff und der Anschauung eingenommen ist, die Hypostasirung der Idee durch eine Subreption zu vollziehen! So geschieht es, dass Schl., was er mit der erkenntniss-theoretischen Rechten dem Intellekt genommen, ihm mit der mystischen Linken wiedergibt, und die eine weiss nicht, was die andere thut. Er sagt im § 229: „Kants Polemik gegen die ehemalige Metaphysik ist auch durch Missverständnisse verunreinigt, die Idee der Gottheit könnte nicht regulativ sein, Princip des Formalen . . . . wenn sie nicht constitutiv wäre, nämlich unser eigenes Sein constituirend. . . . Kant hat den Ort der Idee der Gottheit und den Zusammenhang ihres Seins in der Vernunft nicht nachgewiesen, sondern er nimmt die Idee nur als — er weiss nicht wie — gegeben.“ Dieser Vorwurf richtet sich in Wirklichkeit nicht gegen Kant, sondern gegen Schl. selbst, der die Existenz seiner irrationalen Idee nachzuweisen verpflichtet ist. Nehmen wir an, dass diese Idee eine erschlossene ist, so werden wir dahin geführt, die Analogie in Kants „Ding an sich selbst“ zu suchen; denn auch dieses, nirgends unmittelbar gegeben, wird nur erschlossen. Während aber Kant dieser transcendenten Voraussetzung eine idealistische Wendung giebt, sucht Schl. das Absolute als die immanente Form alles Wissens und als den Grund des Seins aufzufassen (315): es soll weder eine Voraussetzung für das Wissen sein, noch ein Transcendentes hinter dem Sein (Schl. lässt keine Trennung zwischen dem Wesen und seiner Erscheinung zu [99] cf. § 182, 407), er fasst die Idee realistisch, und zwar im Sinne der pantheistischen Immanenz. Durch das geöffnete Thor der Hypostase zieht nunmehr ein die Setzung der substanzialen Formen im Sein, die bei ihm so gerühmte Annahme der Objektivität von Zeit und Raum, mit einem Wort ein metaphysischer Realismus,

mit welchem Schl. die von Kant gesetzten und von ihm selbst sonst anerkannten Schranken einfach überspringt. Erst nachträglich (in B) veranlassen ihn erkenntniss-theoretische Bedenken, die Begründung des Seins zu versuchen.

Sehen wir nun zu, wie Schl. das Absolute dem Gefühl gegeben sein lässt. „Die Anschauung Gottes wird nie wirklich vollzogen, sondern bleibt nur indirekter Schematismus, dagegen ist sie unter dieser Form (des Gefühls) völlig rein von allem Fremdartigen. Das religiöse Gefühl ist zwar ein wirklich vollzogenes, aber es ist nie rein, denn Bewusstsein Gottes ist darin immer an einem andern“ (152). Wir sind also immer noch nicht rein beim Absoluten. Vielleicht gelangen wir dazu, wenn wir dieses „Andere“ loswerden oder wenn wir das Gefühl vertiefen; jedenfalls ist das Absolute noch nicht da, also auch nicht das Recht, von ihm zu sprechen. Die Begründung im Gefühl bedarf einer weiteren Begründung. Schl.'s Streben nach der Begründung verliert sich in der Mystik, in die das Absolute sich immer tiefer, oder wie die Romantik sagt: „höher“, zurückzieht.

Bei diesem Stand der Lösung der transcendentalen Aufgabe machen wir nun Halt, um uns die Möglichkeit einer Lösung überhaupt klar zu machen. Wir sehen uns vor einer Antinomie. Wenn das Erkennen sich bis zum Absoluten erhebt, um es nie zu erreichen, während das Gefühl das Absolute innehaben soll, so sind beide Verhaltensweisen einander so fremd, dass vor Allem nachgewiesen werden müsste, ob der Erkenntnissprocess und das religiöse Gefühl sich wirklich auf ein und dasselbe beziehen, anders ausgedrückt, ob in beiden wirklich dasselbe repräsentirt wird. Ja, wir müssen noch mehr verlangen: was garantirt uns, dass in dem Erkenntnissgebiet selbst alle Grenzbegriffe wirklich Symbole von demselben Absoluten sind? Schl. ist so sehr von seiner Idee des Absoluten eingenommen, dass er nicht merkt, wie er in Wirklichkeit verschiedene Gebilde gestaltet, die durch nichts anderes als durch einen gewaltigen monistischen Trieb zusammengehalten werden. Lassen wir aber einmal diese Fragen ruhen, indem wir etwa eine prästabilierte Harmonie zwischen dem Gefühl und dem Intellekt, sowie eine zwischen den Symbolen annehmen. Sollen wir

das Absolute erreichen, so werden wir sicherlich, statt den mühsamen Weg der Erkenntniss zu gehen, der doch nicht zum Ziele führt, den Weg des Gefühls wählen. Für das Erkennen aber als solches (nicht für unsere Person) muss es gleichgiltig sein, dass das Absolute, welches für dasselbe unerreichbar ist, im Gefühl erreicht werden kann, kann es doch dadurch den Fortschritt des Erkennens nicht fördern. Sollen wir im Erkennen bleiben — was wir eigentlich in der Dialektik sollen —, so verlieren wir das Absolute, und wollen wir das Absolute erreichen, so fallen wir aus dem Erkennen heraus. Schl. hat grosse Mühe, in allen Fassungen der Dialektik vor der blossen Versenkung in das Gefühl zu warnen. Denn für das Erkennen kann unter dem Absoluten allein eine Voraussetzung, ein Ideal verstanden werden, das näher bestimmt werden muss, soll es für den Erkenntnissprocess fruchtbar werden. Damit kommen wir zum zweiten Punkt der Schl.'schen Aufgabe in der Dialektik.

Schl. will gemäss der Behauptung, dass das Transcendentale die Form alles Wissens sein muss, die Regeln des Fortschreitens im Wissen ableiten. Das Unzulängliche soll Ereignis werden: dem irrationalen Absoluten sollen Regeln abgewonnen werden! Zu diesem Zweck muss Schl. zeigen, wie das Absolute das Wissen begründet. Die Antinomie zeigt uns, dass es keine derartige Begründung giebt. Am Schluss unserer Untersuchung werden wir noch einmal ausführlich darauf zurückzukommen haben. Die Dialektik Schl.'s ist, wie wir sehen werden, ein fortgesetzter Kampf um die Begründung des Rationalen durch das Irrationale, ein Kampf zwischen den Bedürfnissen des Intellekts und denjenigen des Gefühls, ein Kampf zwischen der Transcendenz der Voraussetzungen, zu welcher der Criticismus treibt und ihrer vom Mysticismus geforderten Immanenz in der Form. Darum erinnern die Ausführungen der Dialektik so sehr an die scholastischen Bemühungen. Die Idee des Absoluten tritt nunmehr in ihre Wirkung. Gemäss der dargelegten zweifachen Beziehung des Absoluten zum Wissen muss das Formale folgerichtig im Intellekt oder im Gefühl angetroffen werden; im ersten Fall kommen wir zu Formeln, im zweiten zu einem Gefühlsprincip. Schl. versucht

beide Wege zu gehen. Das Gefühlsprincip ist die Ueberzeugung, ein Princip, welches Schl. in allen Entwürfen immer von Neuem aufnimmt, um es bald wieder fallen zu lassen. Es ist klar, dass, wenn auf ihm gebaut werden sollte, die Dialektik in der Sprache des Gefühls geschrieben sein müsste. Den Entwicklungsgang dieses Principis werden wir bei der Besprechung von D ins Auge fassen, wohin Jonas den Leser verweist, da dort nach seiner Meinung die transcendente Aufgabe auf diesem Wege ihre Lösung findet. Wir werden sehen, dass Schl. nicht weit darin kommt, und dies auch nur vermöge der Intellektualisirung dieses Principis. Die andere, nämlich die intellektuelle Fructificirung des Absoluten, ist der weit überwiegende Theil der Dialektik; sie erfordert die Rationalisirung des Absoluten, denn begründen kann nur ein Gedanke: Regeln können nicht aus dem Gefühl fließen. Die verschiedenen Fassungen der Dialektik sind in Wahrheit nichts anderes, als Producte der immer erneuten Bestrebung Schl.'s, das Absolute zu rationalisiren, demselben einen adäquaten Ausdruck in Bezug auf die Bildung des Wissens zu geben. Wenn aber das Absolute Inhalt bekommen soll, dann ist es nicht mehr transcendent im S.'schen Sinne; daher einerseits das Bestreben, es zu rationalisiren, andererseits die korrelative Bemühung, es über die ratio hinaus zu erheben. Mit jedem Schritt vorwärts entweicht ihm das Absolute und droht, sich zu verlieren. Um es dennoch zu retten und zu erhalten, ist Schl. gezwungen, die gefühlsmässige Seite stark zu betonen, ja das ganze Erkennen in mystisches Dunkel zu versenken. Das ist die Wirkung der aufgezeigten Antinomie. Um die gegenseitige Annäherung des Erkenntnissgebietes und des Absoluten zu ermöglichen, verwendet Schl. eine eigenthümliche Gedankenconstruction. Er will alle Gegensätze, die er aufstellt, nicht im absoluten, sondern im relativen Sinne verstehen, wir würden sagen: als conträre nehmen; dann sucht er für jeden Begriffsumfang zwei Paare solcher Gegensätze aufzufinden, die sich kreuzen, wodurch erreicht wird, dass jede zwei Punkte innerhalb derselben unter jede Seite eines Gegensatzes subsumirt werden können, woraus ihre Identität und ihre nur quantitative Verschiedenheit hervorgehen; und umgekehrt: geht man von den Punkten aus, so kann

durch entsprechende Kreuzung der Gegensätze nachgewiesen werden, dass sie beide in einem Umfassenden beruhen, welches sie eben zu repräsentiren haben. In A sehen wir schon die Anlage zu dieser Construction, wo Schl. vom Sein, in welchem der Begriff oder das Ideale heraustritt, und vom Sein, in welchem das Object oder das Reale heraustritt, spricht (333). Schl. unternimmt nunmehr, durch diese Gedankenconstruction den universellen Zusammenhang aufzubauen. Allein was kann er erreichen? Ueber die Idee der Welt kommt er doch nicht hinaus, und das Absolute bleibt nach wie vor im Gefühl, ohne auch in der grössten Komplikation der Gegensätze voll aufzugehen. Die Kluft bleibt bestehen, und Schl. vermag sie nur mystisch zu verdecken.

Die eigentliche Lösung der aufgestellten Antinomie liegt in dem Zugeständniss des heteronomischen Charakters beider Sphären: in der Unabhängigkeit des Erkenntnisslebens und in der Incongruenz zwischen ihm und der im Schl.'schen Sinne verstandenen Religiösität. Das bedeutet nichts weniger als die Aufhebung der Dialektik. Die entwickelte Antinomie kommt Schl. zum Bewusstsein in der Gestalt des Problems: wie verhalten sich beide Ideen, Gott und Welt, zu einander? Er wird nicht im Stande sein, dieses Verhältniss logisch zu gestalten: er wird in Bezug auf die beiden Ideen zwei sich offen widersprechende Formeln annehmen und der Mystik sich ergeben. Ursprünglich identisch, dann durch den Criticismus getrennt, werden Gott und Welt sich wieder zu vereinigen streben. Damit treten wir wieder in die Betrachtung der Ausführungen in der Fassung von 1814 ein.

Schl. entdeckt zuerst, dass die Idee der Welt eigentlich auch transcendent ist, obschon in einem anderen Sinne (§§ 218, 220, 231 am besten begründet 165); er lässt beide Ideen, Gott und Welt, correlativ sein, dann bestimmt er, dass die Idee der Gottheit der transcendentale terminus a quo, das Princip der Möglichkeit des Wissens, die volle Einheit, Form des Wissens, der Impuls vor dem organischen Denken und die Idee der Welt der transcendentale terminus ad quem, das Princip der Wirklichkeit des Wissens im Werden, die Vielheit, die Verknüpfung des Wissens ist. Wir schweben zwischen beiden, sagt er (166), alle bildlichen Vorstellungen drücken nur ihr

Zusammensein aus (§ 225). Wir kommen weder durch intensives noch durch extensives Fortschreiten im Wissen der Gottheit näher: sie ist als Grund in vielen Acten nicht mehr als in einem (163, 164). Hier am Rande des Manuscripts steht die von Weiss bemerkte Notiz: „Wir kommen ihr nur indirekt näher auf zweifache Weise, einmal durch Entfernung des Irrthums und Anerkennung des Inadäquaten und dann inwiefern wir der Welt als ihrem Abbilde näher kommen.“ Dieser Gedanke geht in die späteren Bearbeitungen über. Was ist nun geschehen? Das Absolute, welches den Grund für unser Wissen um die Welt abgeben sollte, hat die Idee der Welt in das transcendente Gebiet hinübergezogen und sich zu ihm in ein Verhältniss gesetzt, dem gleich, das im Gebiete des Wissens zwischen den Wissensformen besteht. Das Sein der Ideen in uns ist das Sein Gottes in uns, sagt Schl. (154). Freilich wird bald hinzugesetzt, dass das Sein Gottes in den Ideen nicht das Sein Gottes an sich ist, weil im letzteren kein Gegensatz von Begriff und Gegenstand besteht; erst vermöge der Uebereinstimmung der Totalität der Dinge mit dem System der Begriffe ist in ihm das Sein Gottes gesetzt (156). Diese Verschiebung hat folgende Consequenzen: 1. in das Absolute wird ein Dualismus hineingebracht, der dem monistischen Identitäts-Bestreben entgegen ist; 2. durch diese Verlängerung des Dualismus der Wissensformen in das transcendente Gebiet rückt die Idee der Gottheit auf die Seite der speculativen Wissensform; die Identität beider Formen ist noch weiter verschoben; 4. das Begründen wird durch die Kluft unmöglich gemacht (cf. § 187: die Vorstellungen von Gott und der Materie bringen die Welt nicht zu stande).

Verglichen mit A in Bezug auf die eigentliche Aufgabe der Dialektik tritt diese Fassung nicht unerheblich zurück. Gott und Materie sind Repräsentationen des Absoluten (§ 188), sonst ist kein Inhalt für dasselbe in Bezug auf die Begründung des Wissens gewonnen; seine Beziehung zum Formalen tritt hier ebensowenig wie in A hervor. Der dogmatisch ontologische Charakter der Ausführung verdrängt die evolutionistische Behandlung der Erkenntnisfrage, wie wir sie in A vor uns hatten. Die Wissensbildung, die erst im zweiten Theil behandelt wird, ist im Sinne des platonischen

Hineinscheinens der Ideen aufgefasst. Das Wissen selbst nimmt Schl. in diesem Entwurf im Sinne des Begreifens (177, § 191).

Dial. v. J. 1818 (Beil. B. Vorles. 1818).

In scharfer Reaktion gegen den Dualismus von 1814 kehrt die folgende Bearbeitung zu dem ursprünglichen Monismus von A zurück. Wie 1814 immer Gegensätze, so wird jetzt immer die Einheit gesucht und gebildet. Für den monistischen Eifer ist die Stelle am meisten bezeichnend, wo Schl. die Vorstellung der Materie als eine blossе Abstraction, als die Möglichkeit der organischen Affection bezeichnet, die man nicht voraussetzen braucht, wie die Idee der Gottheit; sie ist ihm eine Negation, ein Nichts, eine blossе Möglichkeit (122); 1814 sagte er noch, dass ein blosses positives Ich und ein blosses negatives Nicht-Ich in keinem Sinne eine Welt ergeben (129). Der in A zu Grunde liegende (351 deutlich ausgesprochene), 1814 nur in den ersten einleitenden Paragraphen und im zweiten Teil hervortretende Evolutionismus wird hier zur Methode das Transcendente zu finden. In die Tiefen der bewusstlosen, vor dem Bewusstsein liegenden Zustände möchte der analytische Geist Schl.'s eindringen, um dort die Bedingungen des Wissens zu finden. Demgemäss trägt diese Behandlung einen psychologischen Charakter im Gegensatz zum bisherigen logisch-ontologischen.

Unter dem Transcendenten versteht hier Schl. durchweg die Idee der Welt, wenn er es auch nicht ausspricht, was vielmehr in C erst offen geschieht (cf. Jonas 80). Das Absolute erhält hier die Bedeutung der Identität und gilt als eine Voraussetzung; zur Rechtfertigung dessen sagt Schl.: „Voraussetzungen finden nur statt an der Grenze eines Gebietes, und man darf niemals mehr hineinlegen, als nothwendig ist, wenn die Realität dessen dargethan werden soll, was nothwendig und anerkannt ist“ (105). Wir erinnern an A, wo Schl. behauptet hatte, dass Gott, als das Gewisseste, keine Voraussetzung ist (320). Die Identität muss aber, denken wir, mehr sein als blosses Zusammensein, sonst wäre es eine blossе Tautologie, sie muss also einen Inhalt haben, der auf keine Weise aus dem Gefühl entnommen werden kann. Schl. sagt anfangs, dass die Art, wie wir das Transcendente in uns tragen, von Anfang an



von der Art zu unterscheiden ist, wie wir das Gegebene haben (20), aber die dem entsprechende Behandlung tritt erst am Ende auf. Das vollendete Wissen ist ihm ein Zusammenhang (6), die Entdeckung wird gegenüber dem traditionellen Wissen als *quantité négligeable* angesehen (2). Schl. spricht von der cyklischen Natur des Erkennens; der Fortschritt des Wissens ist ihm eine Verklärung, ein Ordnen (303), das Bilden eines Wissens (178). Die Vollkommenheit des Wissens misst sich an dem Grad, in welchem das Einzelne in die Idee der Totalität aufgenommen ist (28, 158). Das Denken des Kindes und des Philosophen ist nur graduell verschieden, das Ganze ist ein Continuum von Entwicklung, ein Steigern des Sichselbstbewusstwerdens (29, 174). Es gibt drei Stufen des Erkennens: chaotischer Anfang, Setzen des Einzelnen und der Totalität, lebendiges Anschauen jedes Einzelnen in der Totalität und der Totalität in jedem einzelnen. (29, cf. § 11). In den Anfängen des Bewusstseins herrscht eine Verworrenheit von Begriff und Urtheil, eine Indifferenz, welche, sofern sie in Begriff und Urtheil auseinandertritt, das formale und, sofern beide wieder zusammenkommen, das transcendente Sein ist (84). Das Transcendentale wird erschlossen (in A war es das Gewisseste 320), und zwar aus den beiden Functionen, als dem realen und dem idealen Factor, folgendermassen: beide lassen sich einander substituieren, folglich müssen sie einander gleich sein; im ganzen Wissen wäre das ganze Sein, und zwar unter der intellektuellen Form als die Totalität des Afficirenden, unter der organischen Form als die Abspiegelung der Vernunft; beide Formen zusammen bilden das Selbstbewusstsein als Einheit, und eben diese Einheit des nur in beiden *modis* seienden Seins ist das Transcendente, d. h. dasjenige, was wir niemals unmittelbar anschauen, sondern dessen wir uns nur als eines nothwendig Anzunehmenden bewusst werden können, so dass für uns die allgemeine Einheit des Seins hier völlig „hinter dem Vorhang“ bleibt; „sie ist anzugeben, aber nicht zu erklären; wir wissen sie nicht, sondern setzen voraus zum Behuf des Wissens“; sie ist eine Annahme, ein Glaube. Wir haben, sagt weiter Schl., den Grund des Wissens und des Seins hinter beiden gefunden, aber ohne ihn in Gedanken fassen zu können (78). Das gemein-

same Wesen beider, des Wissens und des Seins, sagt er ein andermal, liegt jenseits ihrer Verschiedenheit; nur weil beide getheilt sind und nicht congruiren, wird ihre Zusammengehörigkeit bezweifelt. Die Zusammenstimmung hat ihre Gewissheit in der Einheit unseres Wesens (55).

Auf den transcendenten Grund, der das ganze Wissen begleitet, wird alles Wissen bezogen, er ist die höchste absolute Einheit, wozu alles andere sich wie ein Verringertes verhält, eine Unendlichkeit über den Gegensätzen und über den Grenzen von Begriff und Urtheil (101). Die Grenzen des Begriffs und des Urtheils sind nie im wirklichen Denken gegeben, in welchem wir über sie schon hinaus sind, das Transcendente liegt uns vor dem Bewusstsein, in dem chaotischen Zustande; im Uebergang aus der Bewusstlosigkeit in das Bewusstsein können wir es gleichsam er-tappen (93). Die Grenzen sind noch nicht das Absolute, denn die ihnen entsprechenden „höchste Ursache“ und „Einheit der Kraft“ fallen immer noch in das Gebiet des Denkens (136). Der Widerspruch ist nicht beseitigt: die Grenzen sind nicht im wirklichen Denken da, sie sind transcendent, dann aber sollen sie nicht das Absolute sein. Jonas meint nun, wo von der Grenze die Rede sei, da richte sich Schl. schon auf das Absolute (115). Wir finden aber Stellen, die dem direct widersprechen. Schl. sagt einmal deutlich, dass die blosse Grenze des Wissens noch nicht der transcendent Grund des Wissens ist (140, ähnlich auch 136). Er will offenbar nicht in die Krisis von 1814 verfallen. So rückt das Absolute noch über die Grenzen des Denkens hinaus. Erst in C wird Schl. sich entscheiden, die Grenzen auf die Seite des Denkens zu schieben und das Absolute von ihnen abzusondern. Bedenken wir, dass die Identität der Grenzen die Idee der Welt ausmacht, die ihrerseits auch für transcendent ausgegeben wird, so wird klar, dass die Grenzen auf beide Seiten gezogen werden und zwischen ihnen balanciren. Da das Absolute sich dem Wissen entzieht, will Schl. wenigstens die Grenzbegriffe für das Erkennen fruchtbar machen. Er führt folgendes aus.

Die Bedeutung des „höchsten Subjects“ und der „höchsten Einheit der Kraft“ als Schicksal und Vorsehung beruht auf der

Begrenzung des Seins und des Wissens in der Form der Begriffs- und der Urtheilsbildung; steigen wir zu dem Punkt auf, wo der Gedanke kein Wissen mehr sein kann, so geht die reale Bedeutung desselben verloren (137). Die höchste Einheit und das höchste Subject haben nur Sinn auf dem realen Gebiete, und für den transcendenten Grund bleibt uns allein ein negatives Resultat, nämlich, dass die höchsten Ideen für die Gottheit inadäquat sind. Die Bedeutung der höchsten Einheit deducirt Schl. folgendermassen: Jede Thatsache, als Urtheil gefasst, liegt in einem unbestimmten Gebiet, bis die höhere Einheit des Seins gefunden ist und das Gebiet bestimmt, somit die Möglichkeit giebt, das Sein unter beiden Formen zu begreifen; diese Identität des Begriffs und des Subjects ist der Grund, dass man das Wissen begrenzt, d. h. in speculatives und empirisches theilt, zwei Arten, die in einander nicht aufgehen (136). Dieses wäre nur in der Totalität des Seins erreicht (142), im realen Denken hingegen bleibt das Absolute eine nothwendige Voraussetzung, die wir im wirklichen Denken nicht vollziehen können.

Nun behauptet Schl., dass der Gedanke der höchsten Einheit, der nicht ausgeführt werden kann, und weder Begriff noch Urtheil noch Ding ist, allein durch das Gefühl vermittelt wird, dessen Abbildung er ist. Im religiösen Bewusstsein, behauptet er, wird die vorausgesetzte Einheit wirklich vollzogen. Und wieder muss Schl. finden, dass das Bewusstsein von Gott immer nur an etwas anderem vorkommt, mit dem es in Gleichgewicht steht (153). Hierzu giebt er folgende überraschende Erklärung ab: „Wir wollen ja nicht das Wissen des Wissens, sondern nur die Regeln des Wissens produciren, und dazu ist es uns gleichgiltig, ob wir das Absolute immer an einem anderen, oder an und für sich haben, im Gegentheil, indem wir wissen, wir haben das Absolute nur an einen anderen („am frischen und lebendigen Bewusstsein eines Irdischen“), haben wir zugleich das gefunden, was in allem Denken dasselbe ist, das mitgesetzte Bewusstsein des Transcendenten“ (153). Schl. ist nahe daran zu erkennen, dass wir dadurch dem Absoluten nicht näher gekommen sind, und dass nur unnütz unser Verhältniss zu ihm complicirt wird. Er fragt dann mit Recht: „Wenn es denn

wahr ist, dass wir den Gedanken des Höchsten an und für sich nicht vollziehen können, der Religiöse es aber auch nicht an und für sich, sondern immer nur an einem anderen hat: giebt es dann eine Art, den Gedanken zu vollziehen auch nicht an und für sich, sondern an einem andern?“ Er antwortet: „Gefühl ist relative Identität von Denken und Wollen, wir sind immer im Uebergang von einem zum anderen, wir können aber nur fragen, ob wir das Bewusstsein Gottes ebenso im Gedanken wie im Gefühl haben“ (154). Allein hierdurch ist die Frage durch eine andere, für das erkenntniss-theoretische Interesse ganz irrelevante verdrängt. An derselben Stelle streift Schl. nahe an den Zweifel, ob beide Beziehungen auch wirklich auf eine Identität hinweisen. Er meint: betrachten wir, wie wir zum Absoluten im Gefühl kommen, so zerlegen wir damit schon das Gefühl in den relativen Uebergang vom Denken zum Wollen und umgekehrt, wir reflectiren über dasselbe und gerathen dadurch in Construction, in Wissen, also in das Gebiet der Dialektik, als der Gesprächführung. — Das ist nun gar ein sophistisches Argument. Auf Grund desselben dürfte doch Schl. nicht einmal behaupten, dass das Absolute im Gefühl gegeben ist.

War 1814 das Sein Gottes in die Ideen und das Gewissen gesetzt, (wobei Schl. fand, dass es in beiden nur relativ gesetzt ist, nämlich nur an einem anderen (156)), so setzt er jetzt das Absolute weiter, nämlich hinter die Einheit der Ideen und des höchsten Gesetzes, in deren Identität. Das Absolute ist die höchste Lebenseinheit, welche die beiden nur repräsentiren, die Einheit von Wahrheit und Gewissen (155). Wir können sagen: das Gefühl selbst ist jetzt in die Transcendenz gerückt, um diese zu beleben. Vor der Gefahr erschreckend, den Boden der Theorie zu verlieren, sieht sich Schl. sofort veranlasst, jede Personification zu verbieten.

In der Frage nach dem Verhältniss von Gott und Welt sagt Schl.: Gäbe es ein Wissen um Gott, so müsste es anders sein, als das Wissen um die Welt (156). Die weitere Ausführung lässt Jonas aus, indem er auf E verweist (161). Wir finden noch eine hierauf bezügliche Aeußerung, dass Gott und Welt nicht zu trennen sind (169), eine Formel durchaus im monistischen Sinne.

Wir kommen zu einem neuen Punkt. Schl.'s bisherige Grund-

annahme war, dass das Denken und das Sein einander correspondiren. Sein umsichtiger, nichts unverarbeitet lassender Geist wirft diese Annahme zum Problem auf. In ziemlicher Verworrenheit bringt das Excerpt 55 die Frage auf: wie kommen wir dazu, das Denken auf irgend etwas ausser uns zu beziehen? Diese Frage wird zu einer stehenden in allen späteren Entwürfen, ja sie wird sogar zu einer Hauptfrage erhoben. Offenbar genügte es Schl. nicht mehr, auf die indirecte Weise die Realität des Seins zu begründen, wie er es in A that („Als wir das Transcendentale suchten, fanden wir den Begriff mit, und als wir das Formale suchten, fanden wir das Sein mit 328). Im Text 1814 sehen wir schon die unmittelbare Setzung des Seins im Selbstbewusstsein (im Selbstbewusstsein sind wir Denken und Sein in ihrer Beziehung aufeinander § 101). Hier in B sagt er: „Wir selbst sind noch etwas anderes als das blossе Denken, und alles was wir anderes sind, ja auch das Denken selbst kann für uns Gegenstand des Denkens werden. Nennen wir das Gedachte ein Sein: so sind wir ein Sein neben dem Denken.“ Dann fährt er fort: Im relativen Getrenntsein von Denken und Sein in ihrer Beziehung auf einander besteht unser Selbstbewusstsein; die Trennung zwischen Denken und Sein ist sonach ebenso eine Voraussetzung des Denkens, wie das Zusammenstimmen beider. Wir werden zu beobachten haben, wie Schl. sich bemühen wird, die Begründungen für das Sein in uns und das Sein ausser uns einheitlich zu gestalten. Die Bearbeitung dieses Problems ist die am stärksten vernachlässigte.

Der Entwurf B, resultirt also in folgender Lösung. Beide Verhaltungsweisen zum Absoluten werden gesondert und ins Gleichgewicht gesetzt, jeder wird gleichsam das Ihre gegeben. Das Erkenntnisgebiet ist zwischen den Grenzbegriffen eingeschlossen, von denen es seine Formen bekommt. Dagegen ist es vom Absoluten ganz unabhängig geworden. Die Identität ist Abbild dessen, was wir im Gefühl als Absolutes haben. Der Nachweis der Kongruenz zwischen beiden fehlt vollständig.

Dial. v. J. 1822. (Beil. C).

Mit grösster Anstrengung bemüht sich diese Bearbeitung das

Transcendentale in allen Beziehungen zur Geltung bringen. Im intellektuellen Felde wird sich Schl. der Aufgabe unterziehen, das Transcendentale für den Fortschritt des Wissens fruchtbar zu machen. Daneben bildet er die gefühlsmässige Beziehung zum Absoluten bis auf den Gipfel seiner Religiosität fort, weswegen diese Bearbeitung gegenüber der vorigen als die Reaction des Gefühls erscheint. Das Absolute ist ihm hier ein Zusammenhang, eine pantheistische Totalität, es ist noch weit mehr als in B intellektualisirt. Die Dialektik ist definirt als die Architectonik alles Wissens. Der Evolutionismus erhält hier statt des psychologischen einen mehr logischen Charakter, nämlich den der Genese der Wissensformen. Es wird die treibende Kraft des Wissens im merkwürdigen Begriff des „Wissenwollens“ aufgenommen, der im technischen Theil von B ausgebildet, hier zum constructiven Factor des Systems erhoben wird. Das Resultat des zweiten Theils von B, die Methode der Theilung und Verknüpfung, erhält hier ihre Stelle schon im ersten Theil, was für die Construction des Systems von entscheidender Bedeutung wird.

Das Fortschreiten im Wissen, worauf von Anfang an Gewicht gelegt wird, wird hier im antiken Sinne als Gesprächführung aufgefasst (cf. A 17, § 1, B 17). Im Fortgang vom fragmentarischen und verworrenen Denken bildet sich in der Gesprächführung das Wissen zu einem allgemeinen Zusammenhang aus. Die Aufgabe der Dialektik ist es, Principien zu finden und Zusammenhang zu construiren, denn mit dem Wissen über einen Gegenstand kann nicht Unwissen über einen anderen zusammen bestehen (371). Die Principien sind identisch mit der Function der Unterscheidung des sicheren vom unsicheren Wissen (373). Zusammenhang ohne Principien ist blosser Erfahrung, kein Wissen, Principien ohne Zusammenhang sind blosser Formeln (373); jede Vorstellung, in der weder Principien noch Zusammenhang angedeutet sind, ist nur Material (370). „Gegeben ist der Zustand streitiger Vorstellungen, aufgegeben als Zielpunkt die Aufhebung, und es kommt darauf an das Verhältniss beider Punkte zu bestimmen“ (80). „Das erste gewisse Wissen ist Entgegensetzen des Ich und des anderen und der erste Zusammenhang ist der der Momente und der Functionen

des Ich, von da an geht erst die Möglichkeit der Gesprächführung an“ (373). Dieser fundamentale Satz bleibt als ein weit vorgerückter Vorposten gänzlich isolirt; nicht früher als in E wird er reifen und zu einer neuen Ausführung der Wissensrevolution führen. Er gründet sich darauf, dass unser Selbstbewusstsein sich in Ideales und Reales, Activität und Passivität getheilt vorfindet (ein im § 101 und im 2. Theil von Dial. 1814 und B ausgebildeter Gedanke). Man wäre vielleicht geneigt anzunehmen, dass Schl. in diesem Satz das „erste Wissen“ findet und somit sich der Inconsequenz gegenüber dem von ihm eingenommenen Standpunkt schuldig macht. Doch daraus, dass der Satz noch eine weitere Begründung findet, ist zu ersehen, dass er nicht das Höchste ist, vielmehr, dass er in das Gebiet des realen Wissens fällt.

Das Denken selbst, welches bisher unbestimmt war (cf. § 86), wird als im Gegensatz zu dem Wollen und dem Empfinden charakterisirt (384), als das zum Wissen sich bildende wird es vom praktischen und künstlerischen (Schl. müsste noch hinzufügen: vom religiösen) Denken unterschieden (378, 380) und durch das Princip des Wissenwollens gekennzeichnet (380): Denken, welches nicht bloss Mittel ist, beruht auf Wissenwollen; kein Mensch ist ohne Wissenwollen, denn er müsste ohne Liebe sein (380). Wir betrachten jetzt die Geschichte dieses Begriffs, welcher künftighin die wichtigste Rolle im System zu spielen berufen ist. In A können wir seinen Keim da entdecken, wo Schl. von der Liebe zum Realen und von der Gesinnung redet (350). In der Dial. 1814 sagt Schl., dass die Idee der Gottheit in uns nur als Impuls thätig ist, den wir uns als gleichsam vor dem organischen Denken thätig vorzustellen haben. Demgemäss behauptet er im § 232 bei der Besprechung der „receptiven Wissensproduction“, dass bei dieser Gott in uns thätig ist, wie die Welt ausser uns. Der Ausdruck „Wissenwollen“ erscheint erst in B, und zwar zunächst nur flüchtig: „... und wenn demnach alles Wissenwollen nur auf dieser Voraussetzung des Seins in uns und ausser uns beruht. . . .“ (54); erst im zweiten Theil erscheint der Ausdruck „Denkenwollen“ im Sinne der intellectuellen Function (186, 187, 189), dann „Wissenwollen“ im wörtlichen Sinne im Gegensatz zum Denken als Mittel (187, 189). Die Entwicklung

dieses Princip geht dann schnell vor sich: gleich danach wird seine Thätigkeit in Stadien aufgezeigt: freie Setzung, skeptische Annahme, Eliminirung des Falschen; Wissenwollen ist das reine Stellen einer Aufgabe, das Produciren möglicher Fälle (189, 190, 196). In C rückt dieser Begriff in den ersten Theil der Dialektik. Ausser den schon erwähnten Stellen treffen wir noch folgende an: „wenn man so von jedem auf das andere kommt, so ist das ganze Gebiet des Denkens nur eins . . . . und also das Princip des Wissens überall Agens“ (381). Die intellectuelle Function nennt Schl. einmal Denkenwollen; der organischen Function fällt es zu, dessen Richtung zu fixiren (414). Dementsprechend zeigt er im technischen Theil, wie die Principien des Wissens Gott und Welt abwechselnd in oder ausser uns wirksam sind, je nachdem wir im spontanen oder receptiven Wissen begriffen sind (437). Der Entwurf D steht ganz unter der Herrschaft dieses Begriffs, welcher hier mit der „Idee des Wissens“ zusammenfällt; das Wissen wird als ein besonderer Typus unter diesem Gesichtspunkt entwickelt (450, 452, 455, 477, 479). Endlich in E wird der zweite Theil des Begriffs Wissenwollen: das Wollen, betont werden, um den Zusammenhang zwischen dem Wissen und dem Wollen so eng wie nur möglich zu gestalten (41). Wir ersehen hieraus, wie das Wissenwollen immer mehr an Inhalt gewinnt, um mit einem Schlage ausserordentlich viel — ja, zu viel zu leisten. Mit diesem Princip sind nämlich zugleich gesetzt: der Typus des Wissens, die Entwicklung desselben, die Beziehung auf das Sein (452), die Regeln der Verknüpfung, ferner die Vereinheitlichung der treibenden Motive des Denkens (Gott und Welt), welche zwar noch wenig ausgebildet ist, in der Folge aber Schl. sicher beschäftigen würde (vid. F § 5); dann wird in diesem scheinbar einfachen Begriff das Schweben zwischen Denken und Wollen, das zur Setzung des Absoluten führt, in nuce angelegt, zugleich auch die Entwicklung des Formalen angedeutet, inwiefern nämlich das Wissenwollen mit der intellectuellen Function und dem Begriff in näherer Verwandtschaft steht. In dem Maasse als die Dialectik sich auf dieses Princip stellt, macht sie sich einer *petitio principii* schuldig<sup>11)</sup>.

<sup>11)</sup> Quäbicker, Ueber Schl.'s erkenntnisstheor. Grundansicht, 1871.



Die Bildung des Wissens sucht Schl. unter die Kategorien Form und Stoff zu fassen und sie genetisch zu behandeln. Die Vernunft ist die Form, die Organisation oder das Geöffnetsein nach aussen der Stoff; für die innere Wahrnehmung muss Schl. eine innere Organisation annehmen (387). Die intellectuelle Seite constituirt die Elemente der Erfahrung: sie setzt gleich und unterscheidet durch den Gegensatz des Allgemeinen und Besonderen. Die intellectuelle Function an sich ist blosses Denkenwollen, die organische an sich nur Chaos von Impressionen. In dem Zusammentreffen beider Pole ergibt sich alles wirkliche Denken (388).

Von dieser „polarischen Duplicität“ des Denkens aus macht Schl. nun den Versuch, die transcendente Aufgabe zu lösen (388). Er formulirt die Frage: wie müssen sich beide Seiten aufeinander beziehen, wenn der Zustand der streitigen Vorstellungen aufgehoben werden soll? (390). Er argumentirt: die Totalität der Wahrnehmung ist identisch mit der Totalität des Denkens, das Wissen kann ebensowohl in das Denken wie in das Wahrnehmen gesetzt werden; nun sind wir selbst für uns und für einander die Identität des Denkens und des Seins, also ist die intellectuelle Seite im seienden Denken das Denken und die organische im denkenden Sein das Sein (397); es ist der höchste Gegensatz des Idealen und des Realen. „Jedes ist auf seine Weise dasselbe, was das andere auf die seinige ist“. Die innere Form der intellectuellen Seite und der äussere Stoff der sensuellen Seite sind für einander da, jedes kommt zur vollkommenen Klarheit durch die vollkommene Klarheit des anderen, noch anders ausgedrückt: das Wissen als ein allgemeiner Zusammenhang ergibt sich erst nach völliger Durchdringung beider Seiten (390).

Nun bemerkt Schl.: wenn der höchste Gegensatz Ideales-Reales ein Wissen sein soll, so muss ihm doch in der Wahrnehmung etwas entsprechen, er findet als für das Sein correspondirend die Raumerfüllung und für das Denken die Zeiterfüllung, welche beide sich ebenso verhalten müssen, wie Ideales und Reales, wie der organische Pol zum intellectuellen, wie der Begriff zum Bild. Je mehr beide approximirt werden, heisst es, um so mehr wird ihre Gleichsetzung zur lebendigen Anschauung (398)

Jonas meint, wir hätten hier denselben Gedanken wie in der Dialektik von 1814 § 203—208. In Wirklichkeit aber ist der Unterschied bedeutend und für die Entwicklung der Dialektik sehr bezeichnend. An jener Stelle war die chaotische Materie nur als eine der Begrenzung des Urtheils entsprechende Vorstellung behandelt, und es fielen unter sie das Zeiterfüllende sowohl als das Raumerfüllende. Hier dagegen kommt es gerade auf die Gegenüberstellung der beiden letzteren an, so dass ihr Verhältniss zu einander demjenigen des Idealen zum Realen correspondirt; dadurch wird erreicht, dass die Entgegensetzung der beiden Pole durch das Fortrücken des Zeiterfüllenden auf die Seite des Idealen oder des Intellectuellen aus der absoluten zu einer relativen gemacht wird. Wir erläutern diese Kreuzung: das Raumerfüllende und das Zeiterfüllende sind nach der gefundenen Formel als das dem Wissen entsprechende Sein unter das Reale zu subsumiren, in der Formel selbst aber ist das Zeiterfüllende auf der Seite des Idealen, der Gegensatz Ideales-Reales ist somit relativirt<sup>12)</sup>. Dass Schl. darauf abzielt, bemerkt ganz richtig Jonas andernorts (80).

Dann meint Schl. in kritischer Besinnung, dass der höchste Gegensatz des Idealen und des Realen in der Zusammenfassung seiner Glieder zwar die Grundlage für den Zusammenhang des Wissens abgiebt, selbst aber ein Wissen ist und daher nicht das Transcendente sein kann (399). Die transcendente Aufgabe also, sagt er sich, ist noch nicht gelöst, und er wendet sich selbst ein: „warum aber? — da ja was kein wirkliches Denken ist, auch niemals an und für sich vorkommen kann“. Und nun findet er, — weil er finden will, — dass die aufgestellte Formel doch kein Wissen ist, nicht einmal in ihrem organischen Theil, und zwar deswegen, weil sie weder Begriff noch Urtheil ist, vielmehr ist sie die transcendente Voraussetzung selbst (404). Wir können dieser sophistischen Behauptung eine gute Seite abgewinnen: wäre sie nicht aufgestellt, so ist nicht abzusehen, wie Schl. der fortgesetzt angewandten Entgegenstellung des Wissens und des

<sup>12)</sup> cf. Weiss, l. c. B. 74, p. 76 ff.

Seins ein Ende machen würde. Es braucht kaum noch besonders darauf hingewiesen zu werden, wie die viergliedrige Formel für die transcendente Voraussetzung nach der Methode der Theilung und Verknüpfung mittelst der Kreuzung der Gegensätze aufgebaut ist, während sie das alles erst begründen soll.

Schl. unternimmt die Aufsuchung dessen, was in dem Transcendentalen der formalen Seite des Willens entspricht (400); so formulirt er endlich klar die Aufgabe, die Fortschreitung in den beiden Wissensformen als im Absoluten angelegt zu erweisen. Er betrachtet Begriff und Urtheil als Verknüpfungen, die in Entwicklung begriffen sind. Das Gerüst von 1814 wird abgetragen, jene ontologische Auffassung wird in Fluss gebracht. „Die schwebende Identität ist uns überall im Zustand der streitigen Vorstellungen gegeben“, führt er aus; „jeder wirkliche Begriff ist vermöge seiner organischen Seite als stetig ein völlig Bestimmtes, wovon nur aufgestiegen werden kann, und vermöge seiner intellectuellen Seite ein Höheres, weil die Entgegensetzung auf mancherlei Weise verbildlicht werden kann“ (402). Das Verhältniss der Grenzen wird nicht einfach als Identität gesetzt, vielmehr werden sie als Enden der Fortschreitung hingestellt. „Das Sein mit aufgehobenem Gegensatz verhält sich zum absoluten Subject wie der unvollkommene Begriff zum vollkommenen“ (407). Jede Form ist unvollkommen nach unten und vollkommen nach oben (408). Die unvollkommensten Begriffs- und Urtheilsgrenzen sind primäre Voraussetzungen des Denkens, die wir immer schon hinter uns haben, da alles Wissen ein Verknüpftes ist. Der Fortschritt beruht darauf, dass die organische und die intellectuelle Entwicklung (gemeint sind natürlich die Functionen) in ihrer Totalität identisch sind“ (409). „Auf der Begriffsseite müssen wir in jedem Augenblick die verworrene Indifferenz verlassen und auf das absolute Subject losgehen, in der Urtheilsbildung müssen wir in jedem Augenblick das chaotische Ineinander verlassen und uns der absoluten Gemeinschaft nähern, nur wer sich an diese Exponenten hält kann zu einer Annäherung an das Wissen kommen“ (409). Die gesetzte Beziehung auf das Formale liegt also darin, dass jede Annäherung zum Wissen eine Entfernung von der verworrenen Indifferenz, also die Spannung der

Gegensätze zwischen Begriff und Urtheil ist (404). Demnach würde aber das Fortschreiten im Wissen in einer fortlaufenden Differencirung beider Formen bestehen, welche einem Hinarbeiten auf ihre Identität oder auf das Absolute durchaus entgegengesetzt ist.

Wie die Kreuzung der Gegensätze sich hier gestaltet, ist S. 410 zu sehen: das Urtheil ist der organischen Function näher, wie es zugleich die Quelle ist des Bildlichen im Begriff, und der Begriff ist der intellectuellen Function näher, wie er auch die Quelle ist des Entgegensetzens im Urtheil. Dass das Wissen in beiden Formen selbständig ist, aber uur relativ, ist klar: die Thätigkeiten beider Functionen sind in jeder Form wirksam.

Zu der Frage: wie kommen wir dazu, das Denken auf das Aussen zu beziehen, sagt Schl., dass sie nur von der Voraussetzung der Mehrheit der Individuen aus, die im Streit sind, behandelt werden kann; diesem Gedanken war schon im vorigen Entwurf S. 50, 55 vorgearbeitet. Nun aber giebt es auch eine innere Gesprächführung in einem Individuum (381, 384), wodurch nur eine Mehrheit von Denkakten und nicht von Personen gesetzt ist. Schl. merkt die Schwierigkeit (386), geht ihr aber aus dem Wege. Das Beste wäre hier auf den Satz hinzuweisen, dass das erste gewisse Wissen das „Entgegensetzen des Ich und des Andern“ ist (373), doch dies bleibt den späteren Bearbeitungen vorbehalten. Es ist bemerkenswerth, dass Schl. das Sein als die Beharrlichkeit des Gegenstandes für das Denken, seine Wiederholbarkeit im Denken definirt (386). Sonderbar erscheint es, wie Schl. trotz seines stetig wachsenden erkenntniss-theoretischen Bewusstseins an den substantzialen Formen festhält. In diesen präparirt er sich ganz naiv die Empirie, zu der ihn seine „Liebe zum Realen“ treibt.

S. 412 will Schl. zu der Betrachtung der transcendentalen Voraussetzung als solcher zurückkehren, ohne ihre Beziehung auf das Formale zu beachten, — ungeachtet des oben angeführten kritischen Bedenkens (399). Das ist eben das Verhängniss der deutschen Transcendental-Philosophie, dass sie auch darüber „was nicht wirkliches Denken sein kann“ ruhig spricht und sich dabei geberdet, als ob sie die kantischen Schranken innehielte, „ohne aus dem Ge-

biet des wirklichen Denkens hinauszugehen“, wie Schl. sagt (474)<sup>13)</sup>; sie wirft gleichsam in die verbotenen Schattenreiche verstoßene Blicke und rechtfertigt sich vor sich selbst, indem sie das „nicht wirkliches Denken“ nennt (476). Schl. ist noch insofern der consequenteste von allen, als er dieses Undenkbare nur voraussetzen bestrebt ist. Vor dieser Untersuchung über das Transcendentale „an sich“ sollte er den Punkt setzen, denn die Erkenntnistheorie ist hier abgeschlossen. Aber der philosophierende Theologe ist in ihm noch mächtiger als der theologisirende Erkenntnistheoretiker. Jetzt wird langsam der in A verpönte „religiöse Bombast“ seinen Einzugs halten, auf jedem Schritt durch den Criticismus gehindert, aber doch siegreich, bis wir uns inmitten der Theologie finden werden. Soll die Dialektik Erkenntnistheorie sein, so ist die ganze folgende Ausführung in C hier nicht am Platze. Schl. sagt zur Begründung Folgendes. Das Bestreben, das Transcendente in lebendige Anschauung zu verwandeln ist natürlich, aber jedes Denken enthält nur Inadäquates. Dieses Interesse ist der Ausdruck davon, dass es das Wesen des Geistes constituirt, sich des Transcendenten zu bemächtigen, dass alle Wahrheit des Denkens und alle Realität des Wollens von dem Gesetzsein des Transcendenten in uns abhängt (167). Den Denkgrenzen muss etwas entsprechen, was aber im Leben nie vorkommt; das ist jedoch eine negative Bestimmung, wir bedürfen aber eines positiven Gehalts. Wenn dem Denken etwas entspricht, den Denkgrenzen aber nichts entsprechen würde, so wäre etwas aus Nichts geworden. Schl. will den positiven Gehalt nach der Analogie mit dem gedachten Sein construiren (412). Der transcendentalen Voraussetzung muss im Sein das unbedingte Sein Gottes, höchstes Wesen, Absolutes, auch Nichts entsprechen. Wir gelangen aber höchstens auf der Seite des Begriffs zu natura naturans (416), wie dem entsprechend auf der Seite des Urtheils, wo es auch eines Unbedingten zu dem absolut bedingten Causalgebiet bedarf (423), zum Schicksal und zur Vorsehung (421). Nun aber, hier spricht

<sup>13)</sup> cf. Schelling, Bruno, od. üb. d. göttl. u. natürl. Princ. d. Dinge, 1802 p. 71, 74.

wieder der Kriticism, darf das zu Grunde liegende Sein zu dem gesammten Gedachten sich nicht so verhalten, wie ein Punkt innerhalb des gedachten Seins zu einem anderen (417). Schon früher sagte Schl. einmal, dass das absolute Wissen jenseits des Streits und der Gesprächführung liegen muss, sonst würde es dem Streit anheimfallen (382). Er bemerkt hier, dass Gott im Entwurf von 1814 nur der intellectuellen Function einseitig entspricht, also noch eines anderen Factors, wenn auch eines negativen bedarf. Demnach sind weder natura naturans (weil nicht transcendent genug) noch Gott (weil nicht unbedingt und eine Duplicität setzend) annehmbare Vorstellungen. „Doch haben wir uns die Entstehung mehrerer Vorstellungsweisen des Transcendenten erklärt“ schliesst Schl. (418). Er erwägt noch, inwieweit jede Vorstellung unzureichend ist. Gott und Vorsehung behalten zwar den Vorzug, sie ergänzen sich — als ob die Summe von zwei inadäquaten Ideen eine adäquate ergäbe. Im Ganzen aber, fasst Schl. zusammen, bleiben wir in der Quadruplicität<sup>14)</sup> und kommen nicht zur Einheit, denn wir bleiben immer im Gegensatz des Denkens und des Gedachten (423). Die Ideen will er als eine „Annäherung“ zum transcendenten Grund ansehen (431). Schl. bespricht die Gefahren dieser Bezeichnungen des Transcendenten: sie unterliegen dem Streit, sie schwanken, also „es bedarf einer Ergänzung durch eine andere Art den transcendenten Grund zu haben“ (424). Drei Wege bieten sich dem Unerschütterlichen, um zum Absoluten zu gelangen: es muss im Sein auffindbar sein, es muss als Verknüfungsprincip thätig sein und es muss auch dem Wollen zu Grunde liegen. Die Ergänzung soll in allen zu suchen sein. Schl. tastet vor sich, welchem Weg der Vorzug zu geben ist, dann sagt er, dass derjenige Weg zu wählen ist, der am schnellsten zum Ziele führt, er schlägt die Function des Wollens vor (425). Jetzt entwickelt Schl. den Zustand der streitigen Wollungen. Er sagt, dass das Bewusstsein Gottes bloss auf die Denkfunctionen zu gründen einseitig sei, dass wir den transcendenten Grund dabei nur haben, indem wir die Unzuläng-

<sup>14)</sup> P. Schmidt, l. c. hätte demgemäss Schl.'s System viel bezeichnender „Quadruplicität“ der Immanenz nennen können.

lichkeit der einseitigen Formeln erkennen. Zu einer Einheit des wirklichen Bewusstseins (428) wird das Absolute in der Identität des Denkens und des Wollens, in ihrer Indifferenz, in unmittelbarem Selbstbewusstseins-Gefühl gebracht, wo die Analogie mit dem transcendenten Grund gegeben ist, da hier die Aufhebung der relativen Gegensätze wirklich vollzogen wird (429). „Das unmittelbare Selbstbewusstsein ist aber nicht nur im Uebergang; sondern sofern Denken auch Wollen ist und umgekehrt, muss es auch in jedem Moment sein. Und so finden wir das Gefühl als beständig jeden Moment, sei er nun vorherrschend denkend oder wollend, immer begleitend. . . . Die Aufhebung der Gegensätze könnte aber nicht unser Bewusstsein sein, wenn wir uns selbst darin nicht ein Bestimmtes und Bedingtes wären und würden, nicht aber durch Gegensätzliches, sondern durch den transcendenten Grund selbst“. Diese transcendentale Bestimmtheit des Selbstbewusstseins ist das religiöse Gefühl, als Repräsentation des höchsten Grundes, als allgemeines Abhängigkeitsgefühl. Vermittelst des religiösen Gefühls, behauptet Schl. ist der Urgrund in uns ebenso gesetzt wie die Dinge in der Wahrnehmung. Es ist die Ergänzung zu jenen Beschreibungen des Urgrundes, deren jede, „sobald sie auf dieses Gefühl bezogen wird und sich mit ihm identificirt, Beruhigung gewährt“ (430). Die Formeln mit der supplementären Einheit im Gefühl haben doppelten Werth für uns: realen, als Ausdruck für die Idee der Welt, und symbolischen, als inadäquater Ausdruck des Transcendenten (432). Damit kommen wir zu der alten Frage.

Wie verhalten sich Gott und Welt? (169). Die „Welt“ ist die Identität der Denkgrenzen (161, 167), unter „Gott“ kann hier selbstverständlich nicht die repräsentative Formel, sondern das dahinter stehende Absolute gemeint sein. Das religiöse Interesse, sagt Schl., muss eine nähere Bestimmung des Absoluten versuchen — als wenn es eine eigenthümliche Erkenntnis-Methode dafür gäbe —, für das dialektische Interesse genügt es, dass weder gänzliche Identification noch gänzliche Trennung zu setzen ist, also die Welt nicht ohne Gott, Gott nicht ohne Welt (167, 432); ein positiver Ausdruck ist unmöglich, da beide transcendent sind. Logisch

genommen ist Gott = Einheit mit Ausschluss der Gegensätze, Welt = Einheit mit Einschluss aller Gegensätze. Real ist es nicht auszudrücken, denn ein unbestimmbares  $x$  entspricht dieser Formel, sie sind nicht zu identificiren, weil die Ausdrücke nicht identisch sind und nicht zu trennen, weil es zwei Werthe sind für dieselbe Forderung (433): Gott nicht ohne Welt und Welt nicht ohne Gott (167). Dass es aber dieselbe Forderung ist, müsste Schl. um so mehr nachweisen, als die Resultate es garnicht erkennen lassen. Es bleibt eine monistische Voraussetzung Schl.'s, in der er so sehr befangen ist, dass er ein Auseinanderfallen nicht befürchtet. Und noch eins ist festzustellen. Die Formel giebt eigentlich keine direkte Antwort auf die gestellte Frage, denn diese lautet nicht, ob Gott und Welt abhängig von einander sind, sondern, ob sie identisch sind. Die gegebene Antwort vermeidet unmerklich die sich ergebende Nothwendigkeit, beide zugleich als identisch und als verschieden zu setzen, indem sie etwas drittes, in sich ganz Widerspruchsloses aussagt, was zwar auf die Identität zu schliessen nöthigt, selbst aber nicht so weit geht, um den Dualismus nicht aufzugeben.

In C erreicht die Spaltung des Systems ihren Höhepunkt und zugleich ihren besten Ausdruck. Sie wird zur vollen Trennung beider Verhaltensweisen dem Absoluten gegenüber, entsprechend der Trennung zwischen Religion und Philosophie. Schl. sieht sich veranlasst, das Verhältniss zwischen Religion und Philosophie ausführlicher zu behandeln (431, 435). Hier spricht erst recht der Theologe. Der speculativen Thätigkeit weist er die Aufgabe zu (167, 431), „das Anthropooidische“ zu bekämpfen (allerdings ein sehr kritisches Geschäft!). Zugleich warnt er davor, sich dem Gefühl ganz hinzugeben, denn dieses führt „zum gymnosophistischen Brüten über die Nasenspitze“ (435). Dann aber gesteht er, dass wenn man bloss kritisch zu Werke geht, man leicht „auf den Gedanken kommen kann, dass die Idee, welche sich immer so inadäquat und unter partiellen Widersprüchen äussern könne, auch selbst unwahr sein müsse“ (436). Im Interesse der Religion hält er es für nöthig ihre Trennung von der Speculation „stark zu zeichnen“, findet aber sogleich, dass, wenn die Speculation ihre Formeln mit denjenigen der Religion gemeinsam haben soll, jene



Trennung verwischt würde. Schl. vermag weder ihre Identität zu behaupten, noch ihre Trennung durchzuführen, weil er aus verschiedenen Gründen beides haben muss.

Auf den einen angeführten Satz möchten wir noch besonders hinweisen: unzweideutig sagt Schl., dass das bloss kritische Denken die Idee des Absoluten in Frage stellt. Auf diese Stelle allein könnte sich der Grundgedanke der vorliegenden Untersuchung berufen.

Aus der Verworrenheit des Kampfgewühls erhebt sich in deutlichen Zügen eine vertiefte, wenn auch zur Einheitlichkeit und Geschlossenheit nicht durchgearbeitete Anschauung. Das Absolute, ein sinnlich anschaulicher Urgrund, gebiert aus seiner Indifferenz die Formen des Denkens; er selbst ist gemäss der Methode der Theilung und Verknüpfung in eine viergliedrige Formel gefasst und zwar so, dass die Glieder die Denkgrenzen bezeichnen, zwischen denen das Denken sich bewegt. Das Absolute ist das Unbedingte, und die Ergänzung seiner intellectuellen Fassung ist die Repräsentation im Gefühl.

#### Dial. v. J. 1828 (Beil. D).

Diese Bearbeitung schliesst sich eng an C an. Es ist ihr hauptsächlich darum zu thun, das ganze wissenwollende Denken psychologisch herauszubilden und seine Entwicklung als einen besonderen Typus darzustellen. Im § 92 können wir den Keim dieser Auffassung erblicken.

Von dem Entwicklungsgedanken in der Dialektik überhaupt ist zu sagen, dass er in allen möglichen Auffassungen zur Anwendung gelangt und zumeist mehrdeutig erscheint, um erst in E eine Vereinheitlichung zu erreichen. In A haben wir die Auffassung eines vor sich gehenden Weltprocesses (347), in dem aller Irrthum allmählich abstirbt; an einer Stelle zeigt Schl. die Enden dieses Processes auf (351). In der Dial. v. 1814 ist parenthetisch im § 11 die Entwicklung von den verworrenen Wahrnehmungen des Kindes bis zur Philosophie gedacht und in B als das Steigern des Sichsinerbewusstwerdens (29) gefasst. Hier in B wird auch das früher bloss logisch-constructiv gedachte „Schweben“ der Be-

griffe und Urtheile zwischen höheren und niederen als das Werden des Allgemeinen aus dem Besonderen und umgekehrt aufgefasst, daneben das Werden beider aus dem Chaotischen ausgearbeitet (202, 212, 220, 262). In C haben wir den Entwicklungsgedanken in verschiedenen Bedeutungen neben einander. Der ganze erste Theil ist evolutionistisch gestaltet, und auf den Begriff der Gesprächführung gestellt. Eine neue Anwendung des Entwicklungsbegriffs finden wir in folgender Erörterung: die Denkhätigkeit des in hoher Abstraktion Begriffenen ebensogut wie die des Schlafenden charakterisirt sich dadurch, dass kein Wissenwollen dabei zu Grunde liegt (452); Träumen ist also der erste Zustand, in welchen sich das Wachen allmählich einschleibt, und das Selbstbewusstsein gewinnt in demselben Maasse Consistenz (452). Wenige Zeilen weiter führt Schl. aus, dass die Beziehung auf die Aussenwelt stets zuerst mit dem „geschäftlichen“ Denken anfängt, und dass die ganze Entwicklung des Wissens einen Kampf des Wissenwollens gegen diese specielle Beziehung darstellt. Dann geht er wieder (460) auf den Kindheitszustand zurück. Ein andermal entwickelt er rein logisch: „Die fragmentarische Verworrenheit im Anfang hängt zusammen mit der Ungespanntheit des Gegensatzes zwischen Gewissheit und Ungewissheit, wogegen in der Vollendung Massentotalität, Unveränderlichkeit, volle Gewissheit als ein vollkommener Zusammenhang gegeben sind“ (442). In D wird das Wissenwollen zum treibenden Princip der allgemeinen Wissensentwicklung ausgebildet. In E ist die Entwicklung des Wissens im intensiven und extensiven Process der Begriffe und der Urtheile dargestellt und wird zum kosmischen Verlauf erweitert, so dass sich E mit A berührt und die Entwicklung in umfassendstem Sinne begreift.

Nun zu unserem Entwurf zurück. Das Wissenwollen, welches die „Idee des Wissens“ selbst ist (448, 40), liegt allem nicht bloss traditionellen und nicht bloss als Mittel in Leben und Kunst fungirenden Denken zu Grunde. Bemerkenswerth ist, dass in dem Entwurf 1814 und in B gerade das traditionelle Denken der Gegenstand der Dialektik war (§ 11, 2). Dieses Wissenwollen, wenn es sich zum bestimmten Bewusstsein entwickelt, ist identisch mit den Regeln der Verknüpfung (447). Nur ein Skeptiker kann das Denken,

welchem kein Wissenwollen zu Grunde liegt, zum Urtypus desselben machen wollen (452). Schl. redet von einer inneren „Bestimmtheit“ zu einer Gestaltung des Denkens als Typus, von einem Charakter, der sich ausprägen will (455). „Die Welt drückt sich aus im Typus des menschlichen Geistes und dieser Typus stellt sich dar in der Welt“ (457). Schl. verwahrt sich gegen die Annahme der angeborenen Ideen, indem er <sup>ausführt</sup>, dass es keinen Gedanken giebt, der nicht durch die organische Entwicklung modificirt werden könnte, „also muss jeder schon ursprünglich etwas mit ihr Zusammenhängendes in sich haben“; andererseits aber „wären die Vorstellungen nicht so geworden, wie sie sind, wenn die intellectuelle Function anders wäre“ (454). Es wird uns immer deutlicher, wie Schl. sich fortgesetzt bemüht die Fortschreitung des Wissens für ein heterogenes Princip empfänglicher zu gestalten.

Viel mehr als in C ist hier vom Sein und dessen Begründung die Rede. Das streitige Denken entsteht nur, wenn bei Verschiedenheit eine Identität vorausgesetzt wird, also eine Beziehung auf das Sein gesetzt wird (449). Wissen ist das dem Sein entsprechende Denken (450). „Wie kommt das Denken zum Sein“ wird zur Hauptfrage erhoben (451). Dem Geöffnetsein nach aussen entspricht das Geöffnetsein nach innen. Wenn diesem letzteren das Wissenwollen zu Grunde liegt, mit welchem die Beziehung auf das Sein zusammenhängt. so sind wir selbst das Sein, worauf wir hier beziehen; diese Beziehung constituirt das Selbstbewusstsein, in welchem das Sein und das Denken nicht auseinander, sondern für, durch und in einander sind. Gäbe es nicht ein solches ursprüngliches Einssein beider, so würden wir nicht wissen, wie eins zum anderen komme. „Der Zusammenhang aber zwischen dem mit der Oeffnung nach innen zusammenhängenden Beziehen auf das eigene Sein und dem mit der Oeffnung nach aussen zusammenhängenden Setzen der Aussenwelt ist vermittelt durch das sich immer zuerst fixirende Setzen anderen menschlichen Seins. Dieses ist Theil des Selbstbewusstseins, wie das Kind noch Theil der Mutter ist, aber Theil der Aussenwelt, weil der Mensch dem Menschen ein Ausser-ihm ist, aber in die gleiche Identität des Denkens und Seins gestellt mit dem Bewusstsein der Reciprocität“ (453). Es ist der vorhin von

uns hervorgehobene Satz von C vom ersten Setzen des Ich und des anderen (373), der sich hier weiter hervorwagt, und der erst in E ausführlich entwickelt wird.

Die organischen und die intellectuellen Prozesse werden aufeinander bezogen, führt Schl. weiter aus, und darin besteht die nothwendige Form der zeitlichen Entwicklung des Wissens. Das Denken ist noch unvollendet, solange die intellectuelle Function noch nicht organisch ausgefüllt ist, und solange die organische noch Chaotisches enthält. Beides muss gleich sein, d. h. im vollkommenen Wissen müssen die Spuren der verschiedenen Genesis verschwinden (458). In Bezug auf Form und Stoff, seiendes Denken und denkendes Sein stimmen die Ausführungen dieser Bearbeitung mit denjenigen von C überein. Dann sagt Schl., dass aus dem Chaos des Denkstoffs die Vorstellung des Dinges durch Zusammenfassen und Entgegensetzen sich herausbildet (456). Er zeigt, wie im Kindheitszustand, wo Bewusstsein und Continuität sich allmählich ausbilden, denkendes Sein und seiendes Denken gesetzt werden; da beiden Sein und Denken gemeinsam ist, so sind sie zusammengehörig. Die Annäherung an das Wissen ist die Identität beider, denn das gesammte seiende Denken in allem denkenden Sein ist eben das Wissen. Schl. nennt die Gesammtheit des Seins das Reale und die Gesammtheit des Denkens das Ideale. Er muss aber zum ersteren auch das denkende Sein rechnen (461). Die Kreuzung und die Relativirung der Gegensätze ist hier sonach noch weiter geführt, als in C.

Die transcendente Formel hat denselben Ausdruck, wie in C: „Allem Wissen liegt zu Grunde die Identität des höchsten Gegensatzes mit der aufeinander bezogenen Raum- und Zeiterfüllung (Raumerfüllung und Zeiterfüllung = Ideal und Real).“ Das ist nur eine Aufgabe, nicht ein bestimmter Gedanke, bemerkt Schl. (462). Diese Formel bringt er jetzt in sehr geschickter Weise in Beziehung zu den Grenzen: beide Begriffsgrenzen und beide Urtheilsgrenzen sind gleich der transcendenten Formel in ihren beiden Theilen: Sein ohne Gegensatz und das absolute Subject = Identität des Idealen und Realen, Möglichkeit unendlicher Urtheile und Gemeinschaftlichkeit des Seins = die aufeinander be-

zogenen Zeit- und Raumerfüllung. So wird die Formel zum Princip des Fortschreitens der Urtheile von 0 zu  $\infty$  und der Begriffe von unvollkommenen zu vollkommenen. Sein ohne Entgegensetzung verhält sich zum absoluten Subject, wie Leeres zu Vollem, wie Indifferenz zu Zusammengefasstem, wie Chaotisches zu Geordneten (465). Viel nachdrücklicher als in C tritt hier die Entwicklung des Wissens zur Vollkommenheit hervor (cf. 407).

Schl. gibt eine Erläuterung, in welchem Sinn das Bezogenwerden des Begriffsbildungssystems auf die Urtheilsgesamtheit zu nehmen ist; es bedeutet nämlich, dass jeder Punkt in dem einen sich auf die Gesamtheit des anderen beziehe, also jeder Begriff auf die gesammte Gemeinschaftlichkeit des Seins oder auf die in einander aufgehende Raum- und Zeiterfüllung und jedes Urtheil auf die gesammte Identität des Idealen und des Realen. Jede Form wird nicht eher vollendet als die andere, und bis dahin ist sie kein Wissen (468). Offenbar will Schl. in die Entwicklung die Immanenz der Identität hineinconstruiren.

An dieser Stelle wollen wir den Versuch Schl.'s, von der Ueberzeugung aus die transcendente Aufgabe zu lösen, zusammenfassend verfolgen. Es findet sich in D die ausführlichste Erörterung hierüber, und Jonas verweist auf sie (79) in der Meinung, dass dieser vorher immer fallen gelassene Versuch in D vollkommen ausgeführt werde. Verfolgen wir die Geschichte dieses Princip, auf welches die ganze Dialektik eigentlich gestellt sein müsste<sup>15)</sup>. In A ist von demselben nur in einem abgerissenen Satz des Kollegheftes die Rede: die Ueberzeugung kann an Maximen sich knüpfen, die keinen Anspruch auf Allgemeingiltigkeit erheben (45). 1814 sagt Schl., dass es an der Unvollkommenheit des Ueberzeugungsgefühls liegt, dass dasselbe die Unvollkommenheit des Wissens nicht abspiegelt (§ 59), trotzdem aber meint er, dass, wo es erstrebt wird, die Annäherung an das Wissen vorliegt (§ 63, § 66). Er muss aber in der Folge feststellen, dass es zwar das Wissen begleitet, aber mit ihm das Wissen noch nicht gesetzt ist (§ 88, § 95). Die Unfruchtbarkeit dieses Princip

<sup>15)</sup> vid. oben p. 227.

verurtheilt es zum Schweigen. Erst im zweiten Theil tritt es plötzlich und gewaltsam auf mit dem Ausspruch mitzuwirken (§ 236). Flugs intellectualisirt es sich, indem es den Sinn des Wissens über das Wissen annimmt und die Unterscheidung der Zustände des gewussten Wissens, des nichtgewussten Wissens, des gewussten und des ungewussten Nichtwissens begründet. Schl. findet selbst, dass es sich dabei nur um die subjective Dignität, nicht aber um den objectiven Werth des Wissens handelt (§ 238). Doch will er es für den objectiven Werth des Wissens gewinnen und führt aus, dass das Ueberzeugungsgefühl in allen vier Fällen dasselbe, nur seine Anwendung verschieden ist; er deutet die Unterscheidung von Form und Inhalt in der Ueberzeugung an (§ 239). Dann verschwindet es gänzlich. In B tritt es auf als subjectives Kriterium gegenüber dem objectiven, welches in der Totalität des Wissens enthalten ist (25). Man darf nicht annehmen, sagt er, dass das Ueberzeugungsgefühl ganz irren kann, obwohl es auch mit dem Nichtwissen zusammengeht (29). Dann versucht Schl. dasselbe als ein Merkmal des Wissens zu bestimmen (45), muss es aber gleich aufgeben haben, denn die weiteren Excepte zeigen keine Spur davon. Erst im zweiten Theil begegnen wir dem Princip wieder. Dort behandelt es Schl. annähernd im Sinne des Wissenwollens (185), von dem es auch bald wirklich abgelöst wird (189, 190). Er sagt noch über dasselbe, dass es immer nur relativ ist, wogegen das absolute Ueberzeugungsgefühl im lebendigen Innehaben der Ideen Gott und Welt ist (192). In C erblicken wir unvorbereitet die Ueberschrift: „Das Transcendentale ist zu suchen von der Ueberzeugung aus“ (395). Er hatte die Ueberzeugung als die Sicherheit darüber, dass der Process des Wissens in allen derselbe ist, definiert (385), sie dann als Postulat für die Auflösung streitiger Gedanken bezeichnet (390) und mit dem Aufhören des Reizes zum Denken identificirt (391). Der Ueberschrift folgt eine nähere Bestimmung in etwa 10 Zeilen, worauf die Untersuchung abbricht. Schl. sagt hier einleitend, dass wir, um zum Absoluten zu gelangen, weder von der Identität der Structur, weil sie individuell ist, noch vom allgemeinen Zusammenhang (wie es C selbst thut), weil derselbe erst mit der Construction alles Individuellen erlangt werden kann, ausgehen dürfen, vielmehr

vom Ruhen des Denkens, welches den Zustand der Ueberzeugung bildet, auszugehen haben (396). Erst im zweiten Theil wird das Princip wieder aufgenommen, wo bloss gesagt wird, dass der Streit nur deswegen entsteht, weil das Ueberzeugungsgefühl sich auch fälschlich zugesellt (438). Es bestimmt nur den subjektiven Werth des Zustandes, wie der Wissensgehalt den objektiven Werth. Im „nicht-gewussten Wissen“ aber entdeckt Schl. den Fall eines Wissens ohne Ueberzeugungsgefühl; mit seiner eigenen dialektischen Bearbeitung dieser Schwierigkeit ist er selbst unzufrieden (439). In D tritt das Princip in einer neuen Bedeutung auf: es soll im Setzen des Entsprechens zwischen Denken und Sein thätig sein, es sagt aus, wenn es das Wissenwollen begleitet, dass das Wissen das identische Sein in allen Denkenden ausdrückt (450). Um das Princip theoretisch verwenden zu können, sucht Schl. alle die Momente zu eliminiren, die es variabel machen; doch darüber kann er nicht hinauskommen, dass die Hartnäckigkeit ebenso wie die Richtigkeit der Ueberzeugung Kraft verleiht (457). Dann sagt Schl.: „Denn wenn diese (die Ueberzeugung) nur im Wissen unerschütterlich ist, so wird der Grad ihrer Sicherheit vorher auch abhängen von der Continuität und dem Grade der Annäherung. Nun ist das Zurücksehen von der Seite des Denkprocesses auf die andere ein Theil des jedesmaligen Selbstbewusstseins, und die Leichtigkeit, dieses von beiden Seiten mit Klarheit zu thun, so die Bedingung einer stätigen Ueberzeugung. Je weniger Leichtigkeit in diesem Ergänzungsprocess, desto weniger auch Ueberzeugung“ (458). Die Ueberzeugung ist da, wo aus der Wahrnehmung alles Chaotische verschwunden ist und wo die organische Ausfüllung vollzogen ist; mit ihm ist sonach die Aufeinanderbeziehung beider Functionen gesetzt (460). Wir glauben nicht, dass Schl. hierin, wie Jonas angiebt, eine Lösung der transcendentalen Aufgabe erblickte. Wie wir sehen, überwindet er nicht alle jene Bedenken über die Unzuverlässigkeit des Ueberzeugungsgefühls und über den bloss subjectiven Werth desselben. Zum Absoluten kommt er doch hiermit nirgends, ausserdem intellectualisirt er das Princip, sobald er es anwenden will. Wir meinen, dass er allein von der „Leichtigkeit des Ueberganges“ einwandsfrei sprechen darf: die Ueberzeugung mag schliesslich wohl der Grund

des Aufeinanderbeziehens beider Functionen sein, sie wird dann den functionellen Grad zu bemessen und auszudrücken haben, mit dem Logisch-Inhaltlichen hat sie nichts zu thun. Dass Schl. bei der Ansicht von D sich nicht beruhigte, sehen wir daraus, dass er in E zwar diese Construction erwähnt (66), ausserdem aber eine gänzlich neue aufstellt. Hier ist ihm die Ueberzeugung das Merkmal des von allen gleichmässig producirtten Denkens, also das Maass für die geschichtliche Entwicklung des Denkens (44, 45, 487). Sie reducirt das Denken auf die „Idee des Wissens“, sie bezieht sich auf das Wahre in ihm (44, 540). Mehr wird nicht ausgeführt. Die Geschichte dieses Principis ist typisch für die Arbeitsweise Schl.'s überhaupt: wie er verknüpft, probirt, alle Möglichkeiten ausfindig macht, unermüdlich im Dienste eines Gedankens.

Wie in C will Schl. auch in diesem Entwurf eine anschauliche Vorstellung des transcendenten Grundes gewinnen. Das Absolute kann sich zum wirklichen Sein nicht verhalten, bemerkt er ähnlich wie in C, wie ein wirkliches Sein zu einem anderen (471). In der Anmerkung sagt er treffend, dass der Uebergang von der blossen transcendenten Formel als der Einheit des Seins zur Darstellung des Realen als der Entwicklung des Gegensatzes aus dem Absoluten immer durch einen Sprung geschieht (473). Trotzdem geht er immer noch darauf aus, das Absolute adäquat aufzufassen. Neben der Aufsuchung des Absoluten in der Identität des Denkens und des Wollens schlägt Schl. noch den in C angegebenen zweiten Weg ein: in unserem Sein, als dem durch das Sein ausser uns bestimmten, soll das Absolute gefunden werden. In zeitlicher Entwicklung ist es Organisch-Affcirtsein als Uebergang zum Denken oder Handeln, in der Zeitlosigkeit dagegen eine Bestimmtheit des Denkend-wollenden oder Wollend-denkenden in seiner Abhängigkeit vom transcendenten Grund, und dieses ist das religiöse Element. Demgemäss erhalten wir statt der theologischen Ausführungen von C eine nähere Ausführung über die Beziehung zum Wollen, die für E grundlegend wird. Das Selbstbewusstsein wird hier „Denkend-wollen“ und „Wollend-denken“ genannt. Die Art, das Transcendente im religiösen Gefühl zu haben, ist keine höhere, sagt Schl., der Gehalt ist immer derselbe,



dass das die Wahrheit des Denkens und die Realität des Wollens Bedingende ausser unserer Selbstthätigkeit gesetzt ist.

Die Beziehung zwischen Gott und Welt wird vermittelt durch den Begriff der Denkgrenze. Die Welt ist die Identität der Denkgrenzen. Wie dieselben an dem nicht wirklichen Denken schon Theil haben, so hat auch die Welt an dem transcendenten Sein Theil. Das Transcendente und die Denkgrenzen sind verwandt. Die Aufgabe ist, das Verhältniss zwischen Gott und Welt so zu bestimmen, dass bei der Auflösung alles „Anthropoeidischen“ der Ausdruck für das Transcendente nicht aufgelöst wird. Dazu gelangt Schl. am Schluss! Das war ja aber von vornherein die Aufgabe der Dialektik selbst! Es bleibt bei der alten Formel: „Welt nicht ohne Gott und Gott nicht ohne Welt“. „Gott an und für sich ist das Princip der Construction, in seiner Beziehung auf die Welt das Princip der Combination“ (476). Hier haben wir eine unmerkliche, aber wichtige Neuerung. Gott ist in dieser Formel als das Princip der Construction verselbständigt, von der Beziehung auf die Welt, die ihm noch anhaftete, losgelöst. Schl. sagt: „das Transcendente so wie es sich vermännigfaltigen will, ist kein Wissenwollen mehr“. Er empfindet es, dass er vom Absoluten schon zu viel gesagt hat, und er rückt es noch höher hinauf.

Dial. v. J. 1831. (Beil. E).

Drei Jahre vor seinem Tode unternahm der unermüdliche Denker die sechste Neugestaltung seines Lieblingsgegenstandes. Bewundernd stehen wir vor der gründlichen Umarbeitung, staunend betrachten wir die Vertiefung seines erkenntniss-theoretischen Sinnes, das von gleichzeitiger Vertiefung des religiösen Gemüths begleitet ist. Das Product beider, den transcendenten Grund fasst Schl. jetzt auf als organisch, lebendig, Gegensätze aus sich entwickelnd und lässt die Wissensformen unmittelbar aus ihm entspringen. Damit kehrt er zu der grandiosen Einfachheit von A zurück; nur ist der Grund hier nicht wie in A dogmatisch-starr gegliedert, sondern eine lebendige Willensfunction, die Abspiegelung der regen und suchenden Thätigkeit Schl.'s selbst. Auf die Oekonomie bedacht,

sucht er auf wenige Principien, wie Ueberzeugung, Wissenwollen, Gesprächführung die einzelnen Problemlösungen zu reduciren.

Das Denken im Unterschied von anderen Thätigkeiten ist Wissenwollen. Wissenwollen ist der Impuls zu allem und jedem Denken, zugleich der Anfang, der allem Denken vorangeht (484, 41). Mit dieser Betonung der Willensseite ist die voluntaristische Auffassung des Denkens angebahnt. Zum Wissen gehören zwei Merkmale: die Uebereinstimmung des Denkens in allen und die Identität des Denkens und Seins; wenn nur das erste gegeben ist, so muss „das entgegengesetzte Factum“ hervorgerufen, wenn nur das zweite, so muss der Streit fortgesetzt werden; dieses führt auf die Unterscheidung des Wissens an sich und des Wissens im zeitlichen Werden; das erstere ist die Identität von Denken und Sein, das letztere die Uebereinstimmung Aller im Denken. Das Maass der Entwicklung des Wissens ist in der Beziehung beider aufeinander gegeben (486, 44).

Alles Denken ist Begriff oder Urtheil, jedenfalls ein Verknüpftes, sodann Thätigkeit gegenüber seinem Resultat. Streit entsteht nur, wenn auf ein Identisches, das vorausgesetzt wird, in verschiedenen Denkacten bezogen wird (491). „So werden wir auf die Genesis des Denkactes hingewiesen“, leitet Schl. hinüber. Die Denkacte entstehen entweder durch Einwirkung auf uns, oder ursprünglich in uns selbst und sind in ihrer Stetigkeit durch den Gegensatz zwischen einem inneren Verlauf und einem auf äusseren Einwirkungen beruhenden bedingt. Den inneren Verlauf bilden die Willensbewegungen. Soll es eine Verständigung im Streit geben, so muss man die Identität in beiden Beziehungen voraussetzen: die Identität der Menschen und die des Aeusseren (492). Beides ist Sein für das Denken. In der Voraussetzung des Streits ist die Beziehung auf das Sein gefunden (485). Das Wissen ist das Zusammenstimmen des Denkens mit dem Sein, was dies bedeutet ist nicht zu erklären, sagt Schl. (484); das Entsprechen ist etwas Ursprüngliches in der Richtung auf das Wissen, wovon alles andere erst Entwicklung ist; es soll damit ausgedrückt sein, sagt Schl., dass die Richtung auf das Wissen als das Wesen des menschlichen Geistes constituirend angesehen werden muss. Diese Frage, fährt

er fort, ist nicht abzuweisen, sie bildet vielmehr die eigentliche Aufgabe der Dialektik (49).

An dieser Stelle wollen wir auf ein Problem zurückgreifen, von welchem wir, um die Untersuchung klarer zu gestalten, bisher abstrahirt haben<sup>16)</sup>. Es ist das Verhältniss des individuellen Denkens zu dem vollendeten Wissen. In A (315) und in Dial. 1814 (§ 87) war das Wissen durch zwei Merkmale charakterisirt: 1. die Identität des Denkens und Seins, 2. die Uebereinstimmung in allen Denkenden. Doch beanspruchte das erste Merkmal fast den ganzen Raum der Dialektik. Bei Besprechung von A, sowie auch sonst war das zweite Merkmal von uns herangezogen, doch nur seiner anderen Momente wegen. Im dritten Entwurf sucht Schl. das zweite Merkmal durch das Ueberzeugungsprincip zu vermitteln (B 43—45), und spätere Fassungen deduciren dasselbe aus der Voraussetzung des streitigen Denkens (C 70, 391, D 451). Die Lösung ist aber stets die gleiche, nur zieht sie immer weitere Kreise um sich, um schliesslich in E, wie wir eben sahen, in die anderen Betrachtungen mit eingewoben zu werden. Der Gedanke ist folgender: Das Wissen soll Identität des Denkens in allen Denkenden sein, in Wirklichkeit aber ist diese weder in verschiedenen Sprachkreisen (344, 393—395, F § 2), noch in der geschichtlichen Entwicklung je erreichbar. Nichtsdestoweniger müssen wir eine Identität, als durch die Idee des Wissens gegeben, annehmen, wenn sie auch kein Substrat hat. Da das individuelle und das universelle vollendete Wissen nicht principiell verschieden sein können, so nähert man sich dem letzteren, wenn das erstere sammt seinem Princip der Eigenthümlichkeit durchschaut wird. (§ 88—93, 47, 385, 393f. 451, 458). Nachdem Schl. das Denken in die Functionen zerlegt hat und auf die Möglichkeit der Substitution ihrer Resultate bei verschiedenen Individuen hinweist, construirt er den extensiven und den intensiven Process, in denen beiden sich die Annäherung an das Wissen vollzieht (66, 70, 490). Der Entwurf F macht den Anfang mit der Differencirung des identischen Denkens, was aber dem Process der Apokatastasis entgegenläuft; doch würde Schl. sicher

<sup>16)</sup> vid. oben p. 215.

diese Anschauung durch einen Integrationsprocess als die andere Seite des Ganzen zu ergänzen suchen.

Woher ist das Sein ausser uns? Schl. erklärt es folgendermassen. Der Grund dafür, dass wir das Sein annehmen, liegt darin, dass wir uns solcher Einwirkungen bewusst sind, die nicht von uns herrühren. Indem sie mit unserer Richtung auf das Wissen zusammentreffen, werden sie Vorstellungen, und wenn diese letzteren den Einwirkungen auf uns gleich sind, sind sie Wissen. Bestreitet jemand diese Beziehung, meint Schl., so widerlegt er sich selbst: denn in dem Begriff der Gesprächführung ist schon die Voraussetzung enthalten, dass anderes menschliches Sein mit unserem zugleich gegeben ist, dieses wird uns durch die Organisation vermittelt (489). Auch hier überwindet Schl. die Schwierigkeit nicht, dass es auch eine innere Gesprächführung giebt, mit welcher kein äusseres Sein gesetzt ist. So ist die Grundvoraussetzung des streitigen Denkens das Sein ausser uns. Das Gebiet des Denkens tritt auf jeder Stufe schon als physisches und als ethisches organisirt auf; im physischen ist der Gegenstand die gemeinsame Welt, im ethischen Relationen unter Einzelwesen, Relationen die wir ebenfalls mittelst organischer Affectionen auffassen (492). Fängt das Denken mit dem Wahrnehmen an, so ist das Sein dasjenige, was Einwirkungen auf uns ausübt; beginnt es hingegen mit dem intellectuellen Process, da ist es unsere Thätigkeit, die Einwirkungen auf das Sein ausübt, das Sein wird also gedacht als modificirbar durch unsere Thätigkeit. Wir haben somit zwei Formeln für das Sein gefunden: es ist das, wovon Eindrücke auf uns, und das, worauf Einwirkungen von uns ausgehen. Das Wissen muss beiden entsprechen. Im Sein selbst ist keine Theilung enthalten, vielmehr muss jedes Sein in beiden Beziehungen gedacht werden können, nur in verschiedenem Verhältniss der Quantität. Schl. führt dann aus, dass das Sein als Gegenstand des Denkens, sofern es Wollen wird, nicht principiell verschieden ist vom Sein als Gegenstand des Denkens, sofern es von der Wahrnehmung ausgeht, vielmehr ist in beiden Arten die Totalität des Seins enthalten (49). An einer anderen Stelle führt er aus, dass der Satz: Denken soll dem Sein gleich sein

durch den zweiten ergänzt wird: Sein soll dem Denken gleich sein; jener ist Princip und Maass für alle Denkhätigkeiten, wie dieser für alle Willensthätigkeiten (70). Beide Thätigkeiten sind nicht isolirt, vielmehr ist das Denken auch eine Willensthätigkeit, also muss das Willensprincip allgemein gelten und das Denkprincip unter sich subsumiren. Das Sein, welches dem Denken gleich werden soll, ist das dem Sein gleichgewordene Denken, und das Denken, welches dem Sein gleich werden soll, ist Wissenwollen. Sein ist also Denken, und Denken ist Sein, sie sind beide identisch. Dasselbe Resultat ergibt sich auch auf anderem Wege. Das Wissenwollen ist vor dem Denken nicht als Denken gegeben, sondern als Sein, denn die Identität von Denken und Sein, die das Wissen ausmacht, ist unmittelbar in uns gesetzt, „wir sind denkend und denkend seiend“ (488). Auch im ethischen Wissen ist das Vorbilden einer Handlung gleichsam ein Anticipiren der Wahrnehmung (493). Schl. sucht die engste Verbindung des Denkens und des Wollens zu erreichen, er sagt: Wissenwollen ist nur auf einer Stufe möglich, wo Denken und Wollen schon verbunden vorkommen; es ist ein beständiger Zusammenhang zwischen dem Wissen des Wollens und dem Wollen des Wissens (41). Jetzt wird er noch weiter fortschreiten und das Wollen, welches das Denken unter sich subsumirt, unter das Sein subsumiren und damit den transcendenten Grund selbst denkend und wollend machen. Er fragt: wie kann das Denken, in welchem als in einer Thätigkeit der Gegensatz zum Sein, dem es entspricht, immer vorhanden ist, mit dem Sein in eine Einheit eingehen? Diese grundlegende Frage verlangt von Schl., dass er entweder das Denken unter das Sein oder das Sein unter das Denken subsumirt. Nach der Anschauung Schl.'s, die das Denken mit dem Wollen in eine enge Beziehung brachte und es überhaupt als eine Thätigkeit betrachtete, hätte man nicht das erwartet, was er giebt. Er lässt das Denken in das Sein in der Gestalt der höchsten Kraft aufgenommen sein, somit setzt er das Subject mit in das Object und damit zugleich in den absoluten Seinszusammenhang hinein. „Das Aufgehobensein des Gegensatzes ist nur ein einseitiges, denn das Denken ist in das Sein aufgenommen, aber nicht umgekehrt“ (516). Wie kommt Schl.

zu dieser Behauptung? Er sagt: „Wir können uns in dieser Voraussetzung ergreifen und den Impuls als ein uns innerlich Gegebenes finden, und so wird dann dies Moment des transcendenten Grundes ein wirklicher Gedanke“ (516). Das Motiv dieser Entscheidung mit der sich Schl. zu Schelling und gegen Fichte bekennt, liegt im letzten Grunde im Bestreben, die Möglichkeit zu gewinnen, das Denken nicht bloss als eine Aktivität, sondern auch als eine Passivität (vid. 495) zu betrachten, damit sie seinem religiösen Gedanken von der Abhängigkeit conform sei. So hängt sein Realismus mit seiner Mystik, und diese mit seiner Religiosität zusammen. Hätte er das Sein unter das Denken als Thätigkeit subsumirt, so würde er im Gegensatz zum Sein bleiben und an dem Punkt stehen, von welchem Fichte ausging. Es wäre dann unmöglich, das ungreifbare Denken mit seinem Gegenstand in das Gefühl zu versetzen. So berührt sich diese Fassung mit A, wo das Denken mit dem Sein in das „höchste Sein“ aufgenommen war (316).

Jetzt wird sich Schl. abmühen, ausfindig zu machen, auf welchem Wege wir das Denken als Sein auffassen können. Die Mannigfaltigkeit des Denkens in Anderen wird im Streit vorausgesetzt und kommt uns durch die leibliche Vermittelung zum Bewusstsein; das ist unser Geöffnetsein nach aussen. Unser eigenes Denken, wenn es gewusst wird, also uns als Sein gegeben wird, kommt uns durch das Geöffnetsein nach innen. Der Streit ist möglich, wenn Denken als Act und als Resultat unterschieden wird (im Keim schon in Dial. 1814 § 89, in B 46). Demgemäss unterscheidet Schl. an dieser schwierigsten Stelle der ganzen Dialektik in jeder Reihe zwei Punkte: Geöffnetsein nach aussen als Thätigkeit ist die organische, und Geöffnetsein nach innen als Thätigkeit die intellectuelle Seite des Denkens. Die Aufforderung zum Denken kommt von der organischen Function, das Festhalten beruht auf dem Denkenwollen und hat seinen Grund im Geöffnetsein nach innen (491). Damit hat Schl. die Kreuzung der Functionsthätigkeiten und ihrer Resultate weiter ausgearbeitet.

Jetzt unternimmt Schl. zu erweisen, dass beide Thätigkeiten in jedem Denken vorhanden sind. Das Denkenwollen ist immer organisch bedingt, beim physischen wie beim ethischen Wissen,

nicht minder auch beim logischen, wo die Richtung auf das Denken selbst zum Gegenstand des Denkens wird (493). Organisch-afficit sein ist Denkstoff, intellectuelle Thätigkeit ist Denkform; diese besteht im Bestimmen und Sondern (494). Die organische Function bringt verworrene Mannigfaltigkeit als Zusammenfassung, die intellectuelle die Bestimmung und Sonderung, also Entgegensetzung und Einheitsetzung. „Das wirkliche Denken wird im Gegensatz von Subject und Object und umgekehrt“ (495). Die zunächst durch die intellectuelle Function entstehende Entgegensetzung zwischen einzelem Gesonderten und der Totalität der verworrenen Mannigfaltigkeit ist unvollkommen, es bildet sich der Gegensatz Subject-Object, der vollkommen ist, weil hier „der Gegensatz von Thun und Leiden auf doppelte Weise in beiden Gliedern ist“ (496). So ist das wirkliche Wissen Verknüpfung und zugleich Sonderung und Entgegensetzung (496). Das Urtheil ruht wesentlich auf der Entgegensetzung, der Begriff wesentlich auf der Zusammenfassung (501). Vergleicht man diese Bestimmung mit derjenigen, welche alle Denkacte unter der Form der Zusammenfassung überwiegend organisch und alle Denkacte unter der Form der Sonderung, d. h. Entgegensetzung und Einheitssetzung überwiegend intellectuell sein lässt (63), so wird die Kreuzung klar.

Das gesonderte Etwas ist Anfang zu einem Begriff, fährt Schl. fort; soll ein Begriff sich bilden, so gehört dazu eine Mannigfaltigkeit von Urtheilen, und urtheilen ist zunächst verknüpfen, aber indem das Subject bestimmter wird, wird es entgegengesetzt. Das Bilden des Etwas ist zunächst ein extensiver Process; objectiv betrachtet kommen hier Dinge zu Stande, vom Gesichtspunkt der intellectuellen Function Begriffsanfänge. Voraussetzung dabei ist, dass die Gesammtheit der Begriffsanfänge als Umfang des Denkens und die Gesammtheit der Dinge als Umfang des Seins identisch sind. Andererseits ist das Bilden von Etwas ein Sondern aus dem Unbekannten durch eine Reihe von Urtheilen bis zu einer Erklärung oder Definition, und dieser Process ist ein intensiver (497). Jeder Begriff ist mit allen zugleich vollendet; Voraussetzung dabei ist also die Totalität, die Gesammtheit. Der Begriff, behauptet Schl., hat „eine schnellere Bewegung“, er hat einen grösseren Antheil am Resultate (498).

Schon in A sagte Schl., dass sowohl Begriff wie Urtheil aus der ursprünglichen Indifferenz beider hervorgehen (316), das Herausbilden und der Uebergang beider ineinander waren aber dort noch nicht ausgeführt. Im § 144 betrachtet es Schl. als einen Sprung, wenn man beide aus der Indifferenz ableitet, er will hier nur ihre Rückbeziehung aufrecht erhalten. Entsprechend der Anmerkung zu jenem Paragraphen sagt er in B (84): von dieser Indifferenz können wir nicht ausgehen, da sie eben aus Regeln, die erst zu finden sind, eliminirt werden soll; er „ahndet“ es, dass beide „oben“ wieder zusammenkommen und so das höchste Sein von der formalen Seite bilden; im Uebergang von der Bewusstlosigkeit zum Bewusstsein will er das Herausbilden der Denkformen ertappen (93), verwickelt sich aber dann in die Unterscheidung von Form und Inhalt an den Denkformen (100) und kommt zu keiner Ableitung derselben. C betrachtet die Wissensformen als Verknüpfungen und entwickelt die Spannung zwischen Begriff und Urtheil in der Entfernung beider von ihrer Indifferenz (404), wonach er, wie wir gesehen haben, die transcendente Formel zugeschnitten hat. In D ist dieselbe Auffassung näher ausgeführt und durch die Beziehung zu den Denkgrenzen noch mehr complicirt (485). Sehen wir nun zu, wie Schl. in E hiermit verfährt. Doch ist hier die bezügliche Auseinandersetzung von der Erforschung des Absoluten nicht ganz trennbar. Die Geduld des Lesers wird auf die höchste Probe gestellt.

Das Denken welches von dem organischen Afficirtsein beginnt, ist Erfahrung, a posteriori, das andere ist a priori; in jedem ist Wahrheit, aber ein Werden des Wissens ist nur da, sofern die eine Seite auf die andere bezogen wird (502). „Trascendentale Voraussetzung ist die Identität von Setzung und Entgegensetzung = Identität von Denken und Sein für das Sein, Identität von Sein und Denken für das Denken, beides für uns“ (500). Daneben steht die Notiz Schl.'s, dass ihm die letzte Vorlesung „in der Erinnerung verworren sei“, was sehr begreiflich ist. In den Vorlesungen finden wir, dass das Füreinandersein beider Functionen, also auch dessen was sie repräsentiren, d. h. des Denkens und des Seins das gesuchte Transcendente ist (500). Das Ruhen des Denkens ist im Zusammentreffen beider Elemente in einem Moment, also liegt im



transcendentalen Grund zweierlei: die Beziehung der Operationen aufeinander und die Einheit des Denkens mit dem Sein (503). Der transcendente Grund ist demnach das Zusammentreffensollen beider Formen in einem Act oder die vorausgesetzte Gleichhaltigkeit der Bilder und der Formeln (503), vermittelnd den Uebergang von Begriff zu Urtheil, und umgekehrt, und geht allgemein voran, weil die erste Auffassung allemal für weitere Urtheile noch Platz hat. Was den Uebergang von Begriff zu Urtheil bildet, muss Grund sein von dem Uebergang, denn das Sein, dem beide entsprechen, ist identisch (sonst wäre kein Uebergang möglich), was also dem Uebergang zu Grunde liegt, liegt auch dem wissenwollenden Denken zu Grunde und gehört dem transcendenten Grunde an; es ist die Beziehung der absoluten Einheit des Seins auf die absolute Gemeinschaftlichkeit des Seins, und dazwischen liegt die bestimmte Vielheit als das Resultat der Begriffsbildung = System der festen Formen und die Beziehung „des Auseinandergetretenen“ aufeinander durch Bejahung und Verneinung als das Resultat der Urtheilsbildung. Die Richtung auf beide Enden ist das Wissenwollen (507). „Zwischen der absoluten Einheit und der absoluten Gemeinschaftlichkeit liegt jedes Wissen werdende Denken und ist „Schweben zwischen ihnen in entgegengesetzter Bewegung“ (509). Die Identität als Einheit des Seins setzen wir voraus, sagt Schl., indem wir die Gemeinschaftlichkeit des Denkens hervorbringen im Denken, und die Gemeinschaftlichkeit des Seins setzen wir voraus, indem wir die absolute Einheit des Seins hervorbringen im Denken. Wir setzen die Vielheit nur in Beziehung auf die Einheit, und diese nur mittelst jener. So wie das Gesetzsein der Vielheit in Beziehung auf die Einheit durch die Form des Begriffs geschieht, so auch das Gesetzsein der Einheit in Beziehung auf die Vielheit durch die Form des Urtheils. Das eine stellt dar „das Auseinandertreten des Seins“, das andere den allgemeinen Zusammenhang des „Auseinandertretenen“. Das Sein für das Denken ist ein relatives „Auseinandertreten“ im allgemeinen Zusammenhang, und das Denken für das Sein ist das Produciren bestimmter Formen, theils solcher, welche dem „Auseinandertreten des Seins“ (Begriff), theils solcher, welche dem allgemeinen Zusammenhang des „Auseinandertretenen“

(Urtheil) entsprechen (508). Darin liegt die Voraussetzung für das Denken und zugleich die That des Uebergangs von einer Form in die andere, ohne welche es keine Entwicklung des Denkens gäbe. Voraussetzen heisst eben danach handeln, erklärt Schl. (509). Die letzteren Sätze sollen den Ausdruck des transcendenten Grundes in Beziehung auf die formale Seite darstellen. Von dieser Formel aus will Schl. die Regeln des Verfahrens für die Begriffs- und Urtheilsbildung und für den Uebergang vom Begriff zum Urtheil ableiten. Der Grund des Denkens ist kein Denken, sagt er, aber indem wir ihn aussprechen, wird er eo ipso ein Denken, und insofern soll er allein die Regeln der Verknüpfung enthalten (504).

Dieser Formel können wir nicht umhin, noch den Vorwurf der Unvollständigkeit zu machen, nämlich insofern in sie das ethische Wissen nicht einbezogen ist, welches doch immer neben dem physischen einherging. Weiterhin beschäftigt sich Schl. allerdings wieder mit demselben. Er führt aus, dass es ein Denken giebt, welches ein Sein als seinen Ausdruck postulirt, nämlich das Wollen, und er unternimmt es, den transcendenten Grund desselben nunmehr zu finden. Allem Handeln, meint er, liegt ein Bezogen-sein des Denkens auf das Sein zu Grunde, also dasselbe Transcendentale muss auch hier anzutreffen sein (528, 532). Vom Standpunkt der Beziehung zwischen Denken und Sein kommt man zur Theilung des Wissens in physisches und ethisches und des Seins in Natur und Geist mit relativem Gegensatz (512). Die als Sollen gedachten Zweckbegriffe haben ihren Impuls in dem uns einwohnenden Gesamtbewusstsein, wo sie als Anticipationen des Seins gesetzt sind. Insofern sie sind, sind sie identisch mit dem Wissenwollen und gehören dem transcendenten Grund an. Gesetz und Weltordnung sind identisch und bilden zusammen das Sein, in dem alle Gegensätze aufgehoben sind (523). Sie sind zwar different, aber diese Differenz ist aufgehoben in dem Selbstbewusstsein: das wirkliche zeiterfüllende Bewusstsein ist uns der Uebergang von einer Reihe zur anderen. „Der Uebergang als solcher ist also objectiv betrachtet Bewusstsein von Null, zugleich aber die Identität des Subjects im vorigen und folgenden (Moment) = Ich“. Die Ruhe im Denken ist da, wenn es auf die in ihm

begründete Natur des Geistes zurückgeführt wird, und sie ist im Wollen da, wenn das Denken auf das in ihm begründete Gesetz zurückgeführt wird. „Diese Identität wird im Selbstbewusstsein aufgefasst als Gott, und das Mitgesetztsein Gottes in jedem Uebergang ist die Uebertragung wie des Ich, so auch des transcendenten Grundes von einer Reihe zur anderen“ (524). Die Entgegensetzung des Denkens und des Seins in vorbildlichem und in abbildlichem Denken hat ihren eigentlichen Ort in derjenigen Reihe des Bewusstseins, wo der Wechsel zwischen beiden vorkommt, und wo eben das Selbstbewusstsein in der Identität derselben sich geltend macht. Diese Art, den transcendenten Grund im Selbstbewusstsein zu haben, also das Selbstbewusstsein in der Identität mit dem transcendenten Grund, ist das religiöse Element (528).

Es ist merkwürdig, dass Schl. in dieser Fassung der Dialektik nicht ein einziges Mal vom Gefühl spricht: es durchdringt hier das ganze System, welches zur mystischen Anschauung der lebendigen Thätigkeit des Geistes wird, und braucht nicht erst besonders hervorgehoben zu werden. Den Wandel des Absoluten im Gefühl für diese und für die früheren Fassungen der Dialektik zu verfolgen hat allein theologisches Interesse: uns genügt es zu wissen, dass es auch da immer nur erstrebt, aber niemals erreicht wird.

In vollem Maasse entfaltet sich Schl.'s Mystik in der Erörterung des Verhältnisses zwischen Gott und Welt. Alle Speculation reducirt sich ihm hier auf diese Frage. Ueber die Idee der Welt lesen wir einmal im Excerpt: „Das Transcendentale in Beziehung auf das abbildliche Denken, d. h. das Denken um die Natur ist die Idee der Welt“ (525), und abweichend davon auf der folgenden Seite, gleichfalls im Excerpt: „Wir verstehen unter der Welt nicht bloss Natur, sondern das Ineinander von Natur und Geist, so dass die Wirksamkeit des Geistes im Sein mitgesetzt ist“ (526). Gott und Welt bilden keine Identität, weil Welt Begriffsgrenze ist, nicht aber transcendentaler Grund. Sie sind auch nicht getrennt, denn Gott ist Voraussetzung für die Idee der Welt (526). Beide sind Voraussetzungen für das Denken: ohne Gott keine Einheit im Denken, ohne Welt kein Impuls zum Fortschreiten im Denken, oder wie er es etwas abweichend hiervon ausdrückt: „Gott ist

Voraussetzung im Zurückgehen, Welt im Vorwärtsgehen“ (530). Nun schildert Schl. das Gottesbewusstsein als „die Art und Weise, wie wir in unserem Selbstbewusstsein die Identität unseres Seins in dem Uebergang von der einen Operation zur anderen, den transcendenten Grund des Seins und Denkens haben, und zwar . . . etc.“ (527). Es hat keinen Zweck für uns, hier den ungeheuer complicirten Ausdruck genauer aufzufassen, es genügt uns festzustellen, dass Schl. ein ganzes Bündel von Relationen zusammenschmiedet sich bemüht. Die Speculation, sagt er weiter, hat das Interesse, Gott als untrennbar von der Welt zu fassen; daher hat man andere Ausdrücke für ihn gewählt, aber es ist ein Missverständniß zu meinen, dass Gott und das Absolute nicht dasselbe sind (527). Eine Differenz zwischen den speculativen und den religiösen Ausdrücken muss nothwendig bestehen (528). Für das religiöse Interesse ist der transcendent Grund als Lebensquell zu fassen, weil Leben nicht aus dem Toten entspringen kann, als ein Lebensquell, der Gegensätze aus sich entwickelt, aber weil er selbst zeitlos ist, in sie nicht übergeht (531). Die Speculation hat das Interesse alles „Anthropoeidische“ wegzudenken, das Transcendente allein als das Unbedingte, die Gegensätze Bedingende zu denken (526). Jede Formel ist richtig an ihrer Stelle. In dem beigefügten Excerpt finden wir eine davon abweichende Erörterung. Hier will Schl. eine Erklärung geben, warum das Selbstbewusstsein dazu neigt, den transcendenten Grund als freies Einzelwesen zu setzen, was doch immer eine „Verfälschung“ ist, da das Denken seiner Natur nach nur ein Glied des Gegensatzes auszusprechen vermag. Dies rührt daher, dass das Selbstbewusstsein Bewusstsein des Lebens ist. „Daraus folgt nicht, sagt Schl., dass die speculative Richtung ihn . . . auch so setzen müsse, sondern nur, dass auf dem Gebiete des Selbstbewusstseins die allgemeine Form des Lebens von der bestimmten, in welcher das Selbstbewusstsein selbst nicht gegeben ist, sich nicht scheiden lässt. Wenn nun die speculative Richtung eine solche Scheidung vornimmt und zeigt, dass jener Ausdruck inadäquat ist, so gehört dies Resultat der Speculation an, nicht der Religion“ (529). Dann macht er auch viele andere Gründe dafür geltend, dass der

transcendente Grund nicht anders denn als Leben gedacht werden kann (530). Hiermit statuirt also Schl. eine besondere Art des Denkens, die gleichsam mit besonderen Privilegien ausgestattet, vor den Einwendungen des Criticismus gesichert sein soll.

Indem wir die Dialektik verlassen, fragen wir uns: welche Lösung hat die transcendentale erreicht? Das Absolute wird nicht mehr gesucht: es ist einfach da. Schl. denkt es als einen lebendigen Grund, gleichsam einen Hintergrund, in dem alle Mannigfaltigkeit, alle Dinge und alle Begriffsanfänge keimhaft enthalten ist, wie die stoischen λόγοι σπερματικοί. Diese sind in einem lebendigen Process begriffen, alle logischen Beziehungen sind durch Thätigkeiten ersetzt, das Voraussetzen selbst ist ein Handeln. Schl.'s Absicht dem kunstlosen Wissen seine Construction abzusehen und zu bewusster Regelgebung zu erheben, endigt hier in ein mystisches Sichhingeben an den lebendigen Process, in ein Sichhineinfühlen in denselben, welches statt einer Theorie eine mystische Anschauung hervorbringt. Diese Fassung, in der Jonas bloss abweichende Terminologie, sehen will (61, 80, 146), schliesst in Wirklichkeit eine neue, und zwar eine voluntaristische Auffassung in sich. Zu jenem Grunde kam Schl. dialectisch, vermittelt der fortlaufenden Kreuzung der Gegensätze, die die Identification alles Denkens und Seins übernommen hatte. Durch die Relativirung erhalten die einfachsten Dinge die complicirtesten Formeln, und das Absolute selbst müsste durch eine Formel ausgedrückt werden, die in einem Athem kaum zu nennen wäre. Es ist, als wenn ein dreidimensionaler Raum durch eindimensionale Linien ausgefüllt werden sollte: so allein kann die Identität des Absoluten mit der Totalität des Denkens zu stande kommen.

Den Grundgedanken Schl.'s, den wir in unserer vergleichenden Untersuchung immer im Auge behalten wollten, können wir nunmehr in einem zusammenfassenden Ueberblick scharf herausheben und charakterisiren.

Schl.'s Dialektik will eine Erkenntniss-Theorie sein. Sie hat zum Gegenstande das Problem des Wissens, für dessen Production und Fortschritt sie Regeln zu finden unternimmt.

Im Geiste der Transcendental-Philosophie thut sie das auf dem Wege der Erklärung des Wissens durch das Absolute: denn die gesuchten Regeln müssen nichts anderes sein als jene Kräfte, die sozusagen im Naturzustande des Wissens in der Construction desselben wirksam sind. Nur kehrt Schl. das Verhältniss um — und darin liegt seine Originalität — er will nicht das Wissen aus dem Absoluten ableiten, vielmehr soll das Absolute auf Grund der Einsicht, dass es keinen positiven Inhalt haben darf, erst selbst gefunden werden. Dadurch strebt Schl. über die Metaphysik hinaus. Insofern, als er der Idee des Absoluten den Inhalt abzusprechen bemüht ist, ist er durchaus mystisch, insofern aber diese Idee doch nicht inhaltlos sein kann, zieht sie ihn in die Metaphysik zurück. Aus Schl.'s Problemstellung ergeben sich zwei Aufgaben, die einander immer voraussetzen und bedingen sollen, aber, weil sie ungleiche Kräfte und Methoden zu ihrer Lösung ins Spiel setzen, zu einer unauflösbaren Diskrepanz kommen. Erstens soll das Absolute aus den Thatsachen des fortschreitenden Wissens aufgefunden werden, und zweitens soll eben dieses Gebiet des sich entwickelnden Wissens aus dem Absoluten heraus construirt werden. Denn das Leben des Wissens fasst Schl. stets als ein Fortschreiten, als eine Entwicklung auf. Das Absolute, welches keinen Inhalt haben darf — sonst würde es ins Gebiet des realen Wissens herabsinken —, setzt er in das Gefühl; da es aber trotzdem ein Gedanke bleibt, so muss es durch die Entziehung alles Inhalts zu einer leeren Abstraction werden, welche als Grundlage einer Totalanschauung dieser den pantheistischen Charakter verleiht. Nun sollen beide Gedanken, das Absolute und das Wissen, sich gegenseitig begründen. Nichts anderes ist der Sinn, wenn Schl. Logik und Metaphysik verbinden zu wollen vorgiebt (315, § 14—16, 7, 8, 19, D 43 u. ö.). Wir verfolgten dieses Bestreben und wir fanden speciell:

1) in Bezug auf das Erkennen lässt sich Schl. nicht verleiten über die kritischen Grenzen hinauszugehen. Innerhalb derselben analysirte er das Wissen in seinen beiden Formen als Begriff und Urtheil, um die Regeln der Wissensproduction zu studiren und aufzustellen. Er betrachtete das logische Verhältniss der

Formen, ihre Genese, ihren Uebergang in einander, den extensiven und den intensiven Process als Bewegung des Denkens zur Vollkommenheit des Wissen hin. So tritt in der Dialectik klar der eine Grundzug des Systems heraus: der Evolutionismus des Erkenntnisprocesses im Sinne der Apokatastasis<sup>17)</sup>.

2) in Bezug auf das Absolute liess sich Schl. durch den Criticismus nicht zurückweisen. Nur nöthigte ihn dieser, das Absolute immer weiter fortzurücken. Zuerst Grenzbegriff, rückt es hinter die Grenze, um im Gefühl sich anzusiedeln und schliesslich als Ergänzung zu den Grenzbegriffen doch wieder gedanklich gefasst zu werden. In der Beziehung zum Erkennen aber muss das Absolute schlechterdings intellectualisirt werden und kann dann nur als Totalität, Identität, Zusammenhang, Einheit sich ausgeben. So tritt der zweite Grundzug des Systems heraus: der Pantheismus.

In dieser Gegenüberstellung der beiden Grundzüge des Systems tritt die oben entwickelte Antinomie vielleicht noch entschiedener hervor. Haben wir die Entwicklung, so ist das Absolute noch nicht da, denn was zu Grunde liegt kann offenbar nicht erst werden; sagen wir, dass das Absolute immanent sei, so vernichtet dieser Pantheismus alle Entwicklung: die Enden derselben können nicht, weil sie eben verschieden sind, zugleich identisch sein. Denn bedeutet das Absolute etwas Homogenes und Unwandelbares, und die Entwicklung eine Reihe, deren Glieder verschieden sind, so sind beide Begriffe auf keine Weise zusammenzudenken. Ein System, das dieses vollziehen soll, muthet an, wie das Thier, welches beständig den eigenen Schwanz abbeisst. Schl.'s letzte und vollendetste Formel für dieses Verhältniss ist in E als „Schweben in der entgegengesetzten Bewegung“ (509) ausgedrückt. Der Pantheismus überwältigt hier die Entwicklung. Das Absolute schüttelt sich gleichsam, ohne doch von der Stelle zu rücken. Der Theologe Schl. darf es nicht in Fluss bringen. Diesen Schritt hat Hegel gethan.

Nach jenen beiden Grundzügen kann das System Schl.'s erkenntniss-theoretischer Evolutions-Pantheismus heissen.

<sup>17)</sup> vid. oben p. 247 f.

Sieht man zu, wie der eine Zug der Logik entspricht, der andere aber dem metaphysischen Bedürfniss genügen soll, so kann man Schl.'s System im Streben Logik und Metaphysik zu vereinigen, als eine Metaphysik der Logik charakterisiren. In Bezug auf die Fortbildung der Principien von der Transcendenz zur Immanenz werden wir in geschichtlichem Rückblick auf die Linie von Plato zur Stoa hingewiesen. Dieser Hinweis gewinnt an Bedeutung, indem unschwer aus der Dialektik gezeigt werden kann, dass Schl. in der Bearbeitung dieses Werkes sich mehr an die alten als an die neueren Philosophen hielt; es springt ja ohnedies in die Augen, wie der Logos Sokraticus die Seele der Dialektik bildet.

---

23 Jahre nach der ersten Niederschrift der Dialectik fühlte sich S. reif, dem Werke die letzte für die Oeffentlichkeit bestimmte Gestalt zu geben. Er schwankte, welche Form er wählen sollte, die der Dogmatik oder der Encyclopädie<sup>18)</sup>. Die erhaltene Reinschrift bricht mit dem § 5 ab, und die Vorarbeiten dazu führen auch nicht weiter. Dieser neue ausgereifte und eigenartige Anlauf ist sehr interessant, aber er ist zu klein, um auf die Eigenthümlichkeit des geplanten Entwurfs einen Schluss zuzulassen.

Wir fragen uns, was noch zu erwarten gewesen wäre? Das erkenntniss-theoretische Bewusstsein Schl.'s hätte sich weiter entwickeln können, kaum aber dürfte man annehmen, dass er sich selbst soweit überwunden hätte, seine Art der Wissensbegründung dem kritischen Bedenken zu opfern und seine Idee, an der er mit grösster Zähigkeit so lange festgehalten hatte, aufzugeben. Die immanente Antinomie seines Systems würde aber andererseits von ihrer Strenge nichts verloren haben, und so hätte sich Schl. zu immer erneuten Versuchen der Lösung veranlasst gesehen. Es ist deshalb vom sachlichen Standpunkte kaum zu bedauern, dass Schl. nicht mehr zu neuen Bearbeitungen gekommen ist, wenn man nicht etwa eine die Beschäftigung mit dem Werk erleichternde und reife Form demselben wünschen möchte: sie würden alle nur

---

<sup>18)</sup> B. Weiss, l. c. B. 73 p. 13.



Glieder in einer „unendlichen Approximation“ an die Dialektik sein können.

Mit unserer kritischen Betrachtung an der Hand der Antinomie ist uns die ganze Tiefe der Schl.'schen Anschauung noch nicht erschlossen. Diese zersetzende und forttreibende Antinomie verhinderte im Grunde nur einen klaren gedanklichen Ausdruck, eine vollendete begriffliche Fassung dem zu geben, was ihm als Anschauung, als ein Inhalt, der gefasst sein will, thatsächlich vor-schwebte. Denken wir uns diese Antinomie Schl. selbst als Einwand entgegengehalten, so würde er diesen Einwand als einen erneuten Impuls für seine Arbeit freudig aufnehmen. Er würde seine Gegner darauf hinweisen, dass sie, im Streit mit ihm, ja auf dialektischem Gebiet sich befänden, auf welchem sein System sich aufbaut (§ 1—10, 14f.). Wollte man Schl. deswegen eines Cirkels beschuldigen, da er sich im Streit um die Dialectik nicht auf diese berufen dürfe, so würde er muthig entgegnen, den Cirkel des Erkennens habe noch niemand vermieden. Käme man ihm aber damit, dass man auf diese Weise niemals aus dem Streit zum Wissen gelange, so wäre seine Antwort, dass wir niemals Wissen haben, dass in der Fortschreitung vielmehr das Erkennen bestehe, „Jedes Gespräch vermindert die Aufgabe der Dialectik“ (372). Das sind Voraussetzungen, die auch wir machen. So würde man mit Schl. bis in die Ewigkeit streiten können, seine dialektische Virtuosität, die allen Einwänden gewachsen ist, würde gerade darin das Leben des Erkennens erblicken. Sein System hebt man damit nicht aus den Angeln. In dem Gedanken des Wissen-wollens, der die Idee des Wissens als Typus realisirt, ist eine Anschauung gegeben, die nicht widerlegt werden kann, weil sie alle Einwendungen als Momente umfasst. Haben wir Schl.'s System wissenschaftlich unhaltbar gefunden, weil es eben keiner begrifflichen Fassung fähig ist, so bleibt uns noch übrig, seine so spröde Vor-stellungs-Materie in Bezug auf ihre Möglichkeit und ihre Motive uns verständlich zu machen. Diese Untersuchung soll der Gegenstand einer besonderen Abhandlung werden. Ein solches Unternehmen beansprucht das Interesse: ist doch Schl.'s Dialektik für uns nicht unfruchtbares Gerede, das wir heute überwunden haben, sondern

ein Spiegel für den lebendigen Process des Denkens selbst, welches in einem hohen Masse methodisch procedirt<sup>19)</sup>. Deshalb soll uns nicht stören der unverhältnismässige Aufwand an geistiger Kraft bei Schl. gegenüber der Geringfügigkeit der Resultate, die in einigen wenigen Regeln über Subsumtion und einigen practischen Anweisungen für die ignava ratio bestehen. Wenn wir heutigen Menschen, dieses System als Ganzes nicht acceptiren, so liegt das daran, dass wir eine völlig andere Vorstellung von der Arbeit des Denkens in wissenschaftlicher Procedur uns gebildet haben. Denn nicht im Streiten erblicken wir die eigentlichen Impulse unseres wissenschaftlichen Denkens, sondern in den Problemen der Wirklichkeit und des Lebens, deren Thatsachen mehr erfordern, als geordnet und subsumirt zu werden. Schl. konnte diese Probleme nicht sehen, weil er glaubte, der Empirie genug gethan zu haben, wenn er sie in die substantialen Formen zwängte. So erreichte sein realistischer Sinn die lebendige Wirklichkeit ebenso wenig, wie sein speculativer Sinn das Absolute.

Aus dem Grunde, weil Schl. den ungeheuren Sprung macht, in dem er beide Enden des universalen Wissensprocesses mit einem Schlage gleichsam erreichen will, kommt ein tiefer Riss in ihn selbst hinein. Die monistische Construction bleibt stets ersehnt und nie erfüllt. Dem Wanderer scheinen hinter dem Horizont der Himmel und die Erde sich zu vereinigen, aber in dem Maasse, als er vorwärts schreitet, rückt der trennende Horizont mit derselben Thatsächlichkeit fort. Was Hegel einmal so treffend hinsichtlich Schl.'s Reden über Religion gesagt hat<sup>20)</sup>, gilt ebensogut für die Dialektik: statt einer organischen Construction und einer Virtuosität in Gesetzen kommt nicht einmal ein Sehnen, sondern nur ein Sehnen des Sehens heraus.

<sup>19)</sup> Es ist hier nicht der Ort die Fruchtbarkeit der Schl.'schen Methode zu behandeln. Doch sei darauf hingewiesen, dass die bedeutendste Erkenntnistheorie der Gegenwart, Sigwarts Logik, 2B, 2A 1889 u. 1893 historisch in der von Schl. ausgehenden Linie sich befindet, indem sie einige ihrer Grundprincipien aus der Dialektik entnimmt.

<sup>20)</sup> Hegel, Glauben und Wissen, oder die Reflexionsphilosophie der Subjectivität etc. (im kritisch. Journ.) S. W. I. 114





