



VITTORIO KLOSTERMANN  
FRANKFURT AM MAIN

---

Die Kategorien des Raumes und der Zeit bei F. W. J. Schelling

Author(s): Werner Gent

Reviewed work(s):

Source: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. 8, H. 3 (1954), pp. 353-377

Published by: [Vittorio Klostermann GmbH](#)

Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/20480708>

Accessed: 15/11/2011 06:43

---

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at

<http://www.jstor.org/page/info/about/policies/terms.jsp>

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.



Vittorio Klostermann GmbH is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Zeitschrift für philosophische Forschung*.

<http://www.jstor.org>

# DIE KATEGORIEN DES RAUMES UND DER ZEIT BEI F. W. J. SCHELLING

Von Werner Gent, Göttingen

„Keine Philosophie kann von Bedeutung sein, welche nicht über die Natur des Raumes Aufschluß zu geben vermag“ (W. W. I., 10, S. 315).

Vom absoluten Idealismus Fichtescher Art und Färbung über einen Neospinozismus, ästhetischen Idealismus und Pantheismus zur Theosophie und zum metaphysischen Empirismus, das ist ein langer mühseliger Weg, dessen Anfang und Ende sich anscheinend eines innern Zusammenhanges auf den ersten Blick nicht rühmen dürfen. Wie ein gewaltiges philosophisches Drama, wie eine Tragödie, so möchte man fast sagen, mutet uns das Lebenswerk dieses großen und wahrhaft genialen Idealisten an. Und wir stehen staunend vor der Fülle seiner Arbeiten, welche vielfach den Stempel vollendeter schriftstellerischer Meisterschaft erkennen lassen und der Diktion Schopenhauers in nichts nachstehen.

Wir müssen sehen, was wir aus dieser Fülle für uns aussondern können und vor allen Dingen alle jene aus unserer Problematik herauswachsenden Fragen an dieses Lebenswerk richten, welche für ihre Fortbildung von Bedeutung geworden sind.

Wenn man schon bei Fichte auf den Versuch einer „Deduktion“ des Raumes und der Zeit stößt, so wird dieses Vorhaben von Schelling in der Schrift „Vom Ich“ (W. W. I, I, S. 154) gutgeheißen und Kant der Vorwurf gemacht, er habe sie nicht aus einem Prinzip deduziert, ja nicht einmal den Versuch dazu angestellt, wie hinsichtlich der Kategorien aus dem „Prinzip der logischen Funktionen des Urteilens“. Im Hinblick auf Stellen wie Kr. r. V. R. 668 hat er wohl recht; Kant wollte den Raum und die Zeit wirklich nicht deduzieren; wie sollte er auch auf den Gedanken dazu kommen, wenn er sie für letzte Erkenntnisbedingungen hielt? Irgendwie muß man doch dem Verlangen nach dem  $\delta\acute{o}\varsigma\ \pi\acute{o}\upsilon\ \sigma\tau\acute{\omega}$  Genüge tun, und sowohl Fichte wie Schelling tun es doch auch. Im übrigen ließe sich auch auf Kr. r. V. R. 53 hinweisen, wo der Raum ein *Prinzip* genannt wird, „woraus die Möglichkeit anderer synthetischer Erkenntnisse a priori eingesehen werden kann“, der also selbst als Prinzip, wie das Absolute Schellings, für nicht deduzierbar gehalten wird.

Wir müssen jedoch nunmehr den näheren Einzelheiten des Schellingschen Deduktionsversuches nachgehen. Raum und Zeit werden gelegentlich (W. W. I, 2, S. 364) „Formen der Endlichkeit“ genannt.

Daraus ist zu schließen, daß es eine Sphäre des Unendlichen geben mag, aus der beide Formen zu deduzieren wären. Das ist in der Tat Schellings Meinung, deren Grund gelegt wird in der Schrift „Vom Ich als Prinzip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen“ (1795). Dieses Unbedingte kann weder der Sphäre der endlichen Objekte noch der der endlichen Subjekte angehören, weil beide bedingt sind; es muß identifiziert werden mit dem *absoluten Ich*, das mit Hilfe der bekannten nicht- oder unsinnlichen „intellektuellen Anschauung“ erfaßt wird. Ihm kommt zu „reines, ewiges SEIN“; seine Form ist nicht die Zeit, sondern die „Ewigkeit“. „Insofern das Ich ewig ist, hat es gar keine Dauer; denn Dauer ist nur in Bezug auf Objekte denkbar“ (W. W. I, 1, S. 202). Man hat — das kann hier gleich erwähnt werden — zwei Formen der Ewigkeit zu unterscheiden: einmal das „Dasein in aller Zeit“ oder „Äviternitas“ und „Dasein in keiner Zeit“ oder „Äternitas“, auch „empirische Ewigkeit“ oder „unendliche Dauer“ genannt und absolute oder aktuale Unendlichkeit (W. W. I, 6, S. 232 ff.).

Wenn wir sagten, das Ich sei reines, ewiges *Sein*, so meinten wir damit nicht ein starrs unveränderliches Etwas in transzendenter Ferne; vielmehr ist es bei Schelling doch so, daß er mit Fichte den Begriff erfüllt sein oder bestehen läßt aus *unendlicher Tätigkeit*, welche es für nötig hält, sich in dieser ihrer Tätigkeit selbst zu beschränken, grundlos, in absoluter Freiheit. Das damit entspringende Reich der Beschränktheiten innerhalb der Sphäre des absoluten Ich wird dieser gegenüber als der der absoluten Realität mit negativem Vorzeichen versehen und verbindet sich mit ihr zur Erzeugung der eigentlichen Erscheinungswelt. Wir bemerken hier vorab folgendes:

Zur Erscheinungswelt gehört naturgemäß das endliche *empirische Ich*. Soweit es als sittlich verpflichtetes in Frage kommt, unterscheidet es sich nicht wesentlich von dem kantischen; was für uns aber hier von Wichtigkeit ist, das ist die Rolle, welche die *Zeit* in diesem Zusammenhange zu spielen bestimmt ist. Wir meinen das so: das empirische Ich hat die sittliche Aufgabe einer Überwindung der ihm gegenüberstehenden Welt; sie ist ihm nicht angemessen und natürlich, wie dem absoluten Ich. Und vor allem: sie ist Aufgabe; Aufgaben aber löst man nur in der Zeit, so daß das „moralische Urgesetz des endlichen Ich: *Sei* identisch“, umgeändert werden muß in „*Werde* identisch, erhebe (in der Zeit) die subjektiven Formen deines Wesens zu der Form des Absoluten“ (W. W. I, 1, S. 199), das „unabhängig von aller Form der Zeit ist“, wie es in einer Fußnote heißt. Deutlicher kann die *Entwertung, Deklassierung* des Zeitlichen nicht ausgesprochen werden, eine Einstellung, die wir von Kant her genugsam kennen und von Schelling nunmehr übernommen sehen. Diese Entwertung trifft auch den Raum, der „über-

all bloß Umkreis, nirgends Mittelpunkt“, „bloße Form der Dinge“ sein kann, dessen „Unwesentlichkeit durch ihn selbst offenbar ist, indem er nichts anderes als die reine Kraft- und Substanzlosigkeit selbst bezeichnet“ und einer Erklärung als Nichtwesen nicht bedarf (W. W. I, 2, S. 363). Beide gelten ihm als „*Formen der Endlichkeit*“, wie wir schon sagten, deren „Wirklichkeit von dem Wesen übertroffen wird“ (ebenda, S. 364), das seinerseits „überall Mittelpunkt, aber nirgends Umkreis“ ist (ebenda, S. 365). Die Zeit z. B. könnte nicht einmal verfließen, wenn das absolut Reale von ihr nicht Besitz ergriffe.

Die abfällige und herabsetzende Beurteilung alles Raum-Zeitlichen, auch der beiden Formen selbst, geht noch weiter. „In keinem von beiden kann . . . etwas absolut Wahres sein“ (ebenda, S. 368); nur einen „Schein der Wahrheit“ können sie haben. Nichtig ist von der Zeit aus gesehen die räumliche Simultaneität, nichtig vom Raume aus beurteilt das Nacheinander in den Dingen. Zeitliche Unendlichkeit ist nicht Ewigkeit im echten vorhin schon angedeuteten Sinne des Wortes, sondern „empirische Unendlichkeit“ (W. W. I, 2, S. 519 Anm.) oder „schlechte“, wie Hegel sagen würde, die „nur die äußere Anschauung einer absoluten (intellektuellen) Unendlichkeit“ ist, ein „unendlich Werdendes“, durch Zusammensetzung Erzeugbares (W. W. I, 3, S. 14 f.), eine „Tätigkeit, die ins Unendliche fort gehemmt ist“ (ebenda, S. 16). Das hindert Schelling nicht, einen „*empirischen Standpunkt*“ anzuerkennen, dem der Raum z. B. durchaus nichts Sekundäres bedeutet, vielmehr Voraussetzung der Materie in dem Sinne von „Raumerfüllung“ (W. W. I, 3, S. 264). Auch hat man gelegentlich, z. B. ebenda, S. 285, den Eindruck, es möchten die beiden Formen doch wohl nicht so wesenlos und unbedeutend sein, als es nach den obigen Ausführungen der Fall zu sein schien; denn wenn die Zeit das „Ideal aller unendlichen Reihen“ genannt wird, „worin unsere intellektuelle Unendlichkeit sich evolviert“, und den *echten Kontinua* zugehört, weil sie nicht durch Zusammensetzung erzeugt werden kann (ebenda, S. 285), so wird ihr doch wohl eine äußerst wichtige Rolle zuerteilt. Auch ist es schon hier von Wichtigkeit, sich zu merken, daß die Zeit der anschaulichen Sphaere, nicht der des Verstandes unterstellt und eingeordnet wird, soweit sie als echtes Kontinuum auftritt, worin wir den Geist Kants verspüren.

Die eigentliche „*Deduktion*“ wird in zwei Arbeiten durchgeführt: einmal in dem „System des transzendenten Idealismus“ vom Jahre 1800, sodann in dem „System der gesamten Philosophie“ vom Jahre 1804.

Wir<sup>1</sup> beginnen mit der ersteren Schrift. Daß Schelling die Deduktion überhaupt für wichtig hält und aus welchen Gründen, darüber haben wir oben schon einige Andeutungen fallen lassen. Der ihr substrierte

Grundgedanke ist der, daß aus dem sich selbst beschränkenden Ich die Welt der Objekte mitsamt ihren Formen entstehe. Sache der Transzendentalphilosophie ist es, die Form dieses Entspringens aufzuweisen, zu deren Unterarten auch Raum und Zeit gehören; sie müssen liegen auf dem Wege des Ich von der Empfindung zur produktiven Anschauung, von dieser zur Reflexion und schließlich zum absoluten Willensakt, und es zeigt sich, daß sie zu suchen sind zwischen der produktiven Anschauung und der Reflexion. Aus jener müssen sie abgeleitet werden, was etwa auf folgende Weise versucht wird: Da Raum und Zeit der Sphaere der sinnlichen Gegenstände zugeordnet erscheinen, werden sie „deduziert“ sein, wenn es gelingt, die sinnlichen Objekte aus dem Ich abzuleiten. Voraussetzung dafür ist die Spaltung der anschauenden Tätigkeit des Ich in eine äußere und innere Modifikation oder in die äußere und innere Anschauung (W. W. I, 3, S. 459). Sinnesobjekt und Empfindung sind ihre Gegenstände. Bemerkenswert ist, um das nur anzudeuten, das Verhältnis der beiden Anschauungsformen; sie verhalten sich wie Begrenztes und Grenzenloses. Das Grenzenlose ist der Grund des ersteren, der das Begrenzen erst möglich macht, oder die innere Anschauung ist die Bedingung der äußeren.

Wenn wir soeben sagten, die Empfindung sei das Objekt des inneren Sinnes, so ist dem noch hinzuzufügen, daß, psychogenetisch gleichsam, der letztere zunächst mit dem sogenannten „Selbstgefühl“ anfängt, wie das ganze Bewußtsein (W. W. I, 3, S. 466), und es nun darauf ankommt zu zeigen, wie, mit welchen Mitteln, dasselbe sich selbst verobjektiviert; denn in der Empfindung „kommt schon etwas vom Ich Verschiedenes vor“ (ebenda), das bereits objektiviert sein muß.

Hier nun liegt für Schelling die Wurzel der *Zeit*. Das Ich, in Gestalt des inneren Sinnes zunächst, verobjektiviert sich als Selbstgefühl, „reine Intensität“, „Tätigkeit“, wird sich derselben als solcher bewußt. Es würde das nicht können, wenn es gleichsam in ewiger Gegenwart punktförmig verharrte, auf der Grenze von Ewigkeit und Zeit. Indem es als Tätigkeit, welche naiv empiristisch gesehen, stets nur zeitlich ausgedehnt vorgestellt werden kann, sich „expandiert“, „nach einer Dimension ausdehnt“, *ist es die Zeit. Zeit ist*, so könnte man sagen, *tätiges Ich, werdendes Ich*, „nicht etwas, was unabhängig vom Ich abläuft, sondern *das Ich selbst . . . in Tätigkeit gedacht*“ (ebenda), damit beschäftigt, sich als innere Anschauung zu verobjektivieren, sich selbst anzuschauen. Hier sei gleich die Bemerkung eingeflochten, man müsse unterscheiden zwischen einer reinen raumunabhängigen Zeit und einer Zeit, deren Union mit dem Raume sie gleichsam beflecke und ihrer Selbstheit entfremde. In Parallele dazu verobjektiviert sich das Ich als äußere Anschauung mit Hilfe des *Raumes*, der „reinen Extensität“ und

daher „Negation aller Intensität“ (ebenda). Man könnte die Parallele weiter treiben und sagen, der Raum sei statisches Ich, das Ich im Zustande der Erstarrung, aber eben auch nicht unabhängig vom Ich, sondern in seiner Sphaere verbleibend, und als reiner gesetzt, als „absolute Extensität“ „gleichsam das aufgelöste Ich“ (ebenda, S. 467).

Ein Vergleich beider ergibt folgende weitere Einzelheiten: *Reine Zeit* ist absolute *Intensität*, unausgedehnt, punkthaft, ununterscheidbar von Ewigkeit, „absolute Grenze“; vergl. ebenda, S. 520. *Reiner Raum* ist absolute, reine *Extensität*, reine Ausdehnung, bar jeder Intensität, absolute Grenzenlosigkeit; vergl. ebenda, S. 522. Das Sinnbild ihrer Synthese ist die *Linie*, der „expandierte Punkt“ (ebenda). Sie zeigt, daß beide sich „wechselseitig einschränken“ (ebenda, S. 468), endlich machen, bestimmen, messen und in Wirklichkeit ausnahmslos uniert angetroffen werden. Speziell im sinnlichen Objekt begegnen sie sich zu dessen Konstitution; ist es doch „äußerer Sinn, bestimmt durch inneren Sinn“ (ebenda) oder „Raum, bestimmt durch Zeit oder Extensität, bestimmt durch Intensität“, durch den erfüllten Raum fixierte „bloß gegenwärtige Zeit“ andererseits aber auch durch eine Zeitgröße bestimmter voller Raum. Merkwürdigerweise wird nun dem rein Zeithaften das Epitheton des „schlechthin Zufälligen oder *Akzidentellen*“, dem entsprechenden Raumhaften dagegen das des „Notwendigen oder Substantiellen“ (ebenda, S. 469, 520) zugeordnet, so daß der Extensität die Substanzhaftigkeit, der Intensität die Akzidenzhaftigkeit entspricht; das Substantielle der Dinge beharrt eben in der Zeit, kann weder entstehen noch vergehen; das ist der letzte Grund jener wertenden Zuordnung, der die „fixierte Zeit“ oder „die im Verfließen angehaltene Zeit“ (ebenda, S. 520) wissenschaftlich bedeutsamer erscheint als die „fließende Zeit“. Heißt es doch kurz darauf einmal, nachdem die Kategorie der Wechselwirkung deduziert wurde, die Substanzen seien „nichts von der Koexistenz Verschiedenes“, und diese sei die „Bedingung der ursprünglichen Sukzession unserer Vorstellungen“ (ebenda, S. 476), also der Zeit als fließenden. Jedoch sind nunmehr noch einige Ergänzungen am Platze. Es zeigt sich nämlich, daß der Raum weiterhin aufgefaßt werden kann als „bloße *Form der Koexistenz* oder des *Zugleichseins*“, während er vorher nur verstanden werden sollte als absolute Extensität oder, wie es jetzt heißt, „*Form der Extensität*“, beide dem Wesen nach handelnde Intelligenz. Bemerkenswert ist hierbei der Gebrauch des Begriffes der Form, dessen Einbürgerung in den philosophischen Sprachgebrauch bezüglich unseres Problemgebietes nun wohl eine endgültige geworden ist. Jenes *Zugleichsein* deutet auf den Einfluß der Zeit in der definitorischen oder phaenomenologischen Bestimmung des Raumbegriffes; ist dieser zunächst nur ein *Nebeneinander*,

ohne ursprüngliche Richtungsbestimmtheit, gleichsam eine „angehaltene Zeit“ (ebenda, S. 476), so wird er zum *Zugleichsein* durch Vereinigung mit der letzteren. Diese, welche für sich nur ein *Nebeneinander* der Dinge vorstellt, mit ursprünglicher Richtungsbestimmtheit, gleichsam linienhaft verfließender Raum, wird ebenfalls ein *Zugleichsein*, in ihrem Fließen sistiert. Inwiefern die Kategorien der Kausalität und Wechselwirkung für die Richtungsfrage in Zeit und Raum verantwortlich gemacht werden können, die Dimensionszahl bedingen, ist eine Frage, welche Schelling hier einfach in bejahendem Sinne beantwortet. Und zwar soll das Kausalitätsverhältnis die Eindimensionalität der Zeit, das der Wechselwirkung die Mehrdimensionalität des Raumes bedingen, schaffen und begründen.

Wir haben bisher immer gehört, daß die Formen des Raumes und der Zeit dem Ich auf das Engste verschrieben waren, insofern es Objekte sich entgegengesetzte oder sich selbst. Soweit es ganz bei sich selbst bleibt, als „absolute unbewußte Intelligenz“ oder „reine Vernunft“, wird es von der Zeit nicht befleckt, kennt kein Entstehen und Vergehen, keine Sukzession. Da, wo es nun zum empirischen Bewußtsein, zur bewußten Intelligenz sich herabentwickelt hat, wird es zeitgebunden, „kann nur an einem bestimmten Punkte der Evolution beginnen“ (ebenda, S. 485), setzt also bereits vergangene, verflossene Zeit voraus, kennt auch keinen Zeitanfang und kein zeitliches Ende. Aber es hat auch andererseits seine *individuelle* Zeit, welche mit ihm beginnt und aufhört (ebenda, S. 485), kennt Gegenwart und durch sie seiende Vergangenheit und „*empirische*, durch Sukzession von Vorstellungen erzeugte, Unendlichkeit“ (ebenda, S. 487), im Gegensatz zur absoluten gänzlich zeitlosen, mit der ihm keine Gemeinschaft zukommt. (Vergl. W. W. I, 4, S. 245). Mit Hilfe jener Sukzession kommt es auch zum Begriff und vor allem zur Anschauung von *Bewegung*, welche nichts anderes ist als „die ursprüngliche Sukzession der Vorstellungen äußerlich angeschaut“ (ebenda, S. 488). Vergl. ebenda, S. 561.

In späteren Ausführungen versucht sich nun Schelling, wohl in Erinnerung an Kants transzendente Ästhetik, in dieser analogen Ausführungen. Er sucht z. B. die *begriffsfremde Natur des Raumes* aufzuweisen; indem er, wie folgt, argumentiert:

Die Anschauung hat zwei Seiten, nämlich einmal das Anschauen als Ichhandlung, sodann das die Anschauung Bestimmende, ihren Begriff (W. W. I. 3, S. 511), der sie einschränkt. Dementsprechend muß das Anschauen als solches unbestimmt sein, frei, begrifflos. *Begriffloses Anschauen* aber ist der *Raum*, also auch ein „Anschauen ins Unendliche“ (ebenda, S. 513); das bedeutet, daß er nie bloß Grenze sein kann.

Die begriffsfremde Natur der *Zeit* wird etwas anders, nämlich über

ihre Eigenschaft, transzendentes Schema zu sein, aufgezeigt; transzendentes Schema vermittelt zwischen äußerem und innerem Sinn und bedeutet eine Regel, „nach welcher ein Objekt . . . transzendental hervorgebracht werden kann“ (ebenda, S. 516). Und das soll die Zeit in allererster Linie sein. Sie gehört dem äußeren und inneren Sinn zugleich an, vermittelt daher zwischen Begriff und Anschauung oder Raum — „vom Standpunkt der *Anschauung* aus“, müssen wir hinzufügen; denn „vom Standpunkt der *Reflexion* angesehen“ fällt sie nur in die Sphaere des innern Sinnes, d. h. sie bezieht sich nur auf die Folge unserer Vorstellungen. Kurz, man kann sie weder empirisch noch transzendental abstrahieren, da sie sich stets als Bedingung, Erkenntnisbedingung, allen Dingen unterschiebt. Daher ist Kant zuzustimmen, der, wie bekannt, der Zeit die Einigkeit, *Einzigkeit* zuspricht, die sogenannte Verschiedenheit von Zeiten gleichsetzt den „Einschränkungen der absoluten Zeit“ (ebenda, S. 519) und von nicht demonstrablen Zeitaxiomen (Kr. r. V. R. 58) sowie von der engen Beziehung zwischen Arithmetik und Zeitform spricht. (Proleg. R. 60; Kr. r. V. R. 145). Daß er an dieser nicht immer festgehalten hat (z. B. Kr. r. V. R. 95, 100, 118, 145, 161, 166, 551, 553), dürfte hinreichend bekannt sein, indem er an die Stelle der Zeit gewisse Kategorien treten läßt, d. h. die Anschauung durch den Verstand ersetzt, wenn er nach einer philosophischen Grundlage für den Bereich der Zahlen sucht.

Erinnerungen an den „*Schematismus der Kategorien*“ sehen wir in der Art, wie die Kategorien der Substanz und Kausalität mit Raum und Zeit verknüpft werden:

Die Substanz beharrt raumhaft im Wechsel des kausal verbundenen Zeitlichen; dieser Wechsel seinerseits kann nur festgestellt werden an Beharrlichem. Wechsel und Beharrung sind, um erkannt werden zu können, auf einander angewiesen, wie Zeit und Raum. Man vergleiche dazu Kr. r. V. R. 146 f., um die sehr nahen Beziehungen, die hier in den Ausführungen von Schelling und Kant bestehen, zu übersehen, wenn auch Abweichungen von einander nicht fehlen, z. B. in der Auffassung des *Zahlbegriffes*, für den Kant sowohl die Zeit wie den Raum verantwortlich macht (Reflex. 518, 1763), die beiden „*intuitus a priori*“ und „*quanta originaria*“, in denen sich alle Begriffe der Quantität konstruieren lassen, während Schelling allein die Zeit dazu für ausreichend hält, sie, die Zahl, mit Hilfe der Kategorie der Vielheit synthetisch aufzubauen (W. W. I, 3, 521). Gleichlautend aber sind dann wieder Stellen wie Kr. r. V. R. 147 und Schelling W. W. I, 3, 526 f. hinsichtlich der Bestimmung der Begriffe von Möglichkeit, Wirklichkeit und Notwendigkeit durch die Modi der „Zeit überhaupt“, der „bestimmten Zeit“ und der empirisch unendlichen Zeit, d. h. des Schemas „alle Zeit“

oder, wie es später einmal gelegentlich heißt, der „unendlich endlichen“ Zeit (W. W. I, 4, 312).

Ehe wir zu dem zweiten Deduktionsversuche übergehen, möchten wir einiger Ergänzungen aus Werken gedenken, welche bis 1804 geschrieben worden sind. Wir betrachten zunächst die feinen im „Bruno“ vom Jahre 1802 veröffentlichten Distinktionen zum *Unendlichkeitsbegriff*. Wir wissen schon, daß es nach Schelling zwei Modi desselben gibt: die zeitliche und zeitfreie Unendlichkeit; von der letzteren heißt es (W. W. I, 4, 248): „das, was unabhängig von aller Zeit unendlich ist, schöpft keine Zeit, auch unendliche, aus“, oder sie wird bezeichnet als „eine schlechthin gegenwärtige, in sich vollendete Unendlichkeit“ (ebenda, S. 245). Dem gegenüber ist die zeitliche Unendlichkeit nie in sich vollendbar und vollendet, scheint gleichsam stets offen zu sein, ergänzbar, ewig unfertig und heißt „unendliche Endlichkeit“, „ausgedehnt in eine unendliche Zeit“ (ebenda, S. 249).

Was dann weiter noch ausgeführt wird über das Verhältnis von Endlichkeit und Unendlichkeit, indem die Anschauung das Unendliche im Endlichen, das Denken das Endliche im Unendlichen, die Vernunft die Identität von Endlichem und Unendlichem anschauen sollen, gehört, weil zu stark systembedingt, nicht mehr hierher und kann auf sich beruhen bleiben, auch jene Proportion, nach der das Endliche sich zum Unendlichen wie die Differenz zur Indifferenz verhalten soll (ebenda, S. 262). Dagegen dürfte der Sache mehr gedient sein, wenn die Sphaere des transzendent Unendlichen ausgezeichnet wird als die „unendliche Einheit alles Endlichen“, die des immanent Unendlichen als die „relative Einheit dieses Endlichen“ (ebenda, S. 263).

In diesen Zusammenhängen taucht nun auch das Raumproblem einmal auf, das sonst gar nicht berücksichtigt erscheint, und zwar nimmt der *Raum* jetzt seinen Ursprung aus der „Beziehung des Endlichen, Unendlichen und Ewigen auf das Endliche“, wird also wohl selbst als *Beziehung* aufgefaßt. Wenn er gleichzeitig „das ewig ruhige, nie bewegte *Bild der Ewigkeit*“ (ebenda, S. 263) genannt wird, so ist dahinter nichts Besonderes zu suchen, jedenfalls kein neuer Ansatz zu einer von der bisherigen abweichenden Problemlösung. In dem gleichen Zusammenhänge finden sich einige Worte zum Wesen der „ersten Dimension“, „reinen Länge“ oder „Linie“, deren mathematische Unendlichkeit hervorgehoben und dann bemerkt wird, sie sei „vielmehr eine *Handlung* als ein Sein“, womit er einen Gedanken Kants wiederholt, der (Kr. r. V. R. 663 u. ö.) die geometrische Erkenntnis der Linie von ihrem *Ziehen*, d. h. von der Herstellung einer synthetischen *Verbindung* des gegebenen Mannigfaltigen, also von einer *Handlung*, abhängig macht. Von allen *drei Dimensionen* wird ausgesagt, sie seien „das auseinan-

dergezogene Bild der inneren Verhältnisse des Absoluten" (Schelling, W. W. I, 4, 264), und keine sei vor der andern bevorzugt. Auseinandergezogen soll wohl heißen versinnlicht, wenn es zum Wesen des Absoluten gehört, gänzlich unsinnlich zu sein.

Aussagen über den Raum und Charakterisierungen desselben, wie die etwa, er sei sowohl *höchste Realität* (Sein) und insofern tatenlos, ohne Handlung, der Gegensatz absoluter Tätigkeit, *wie höchste Idealität* und insoweit „Indifferenz von Tätigkeit und Sein“ (ebenda, S. 304f.), leiten schon zu der nächsten hierher gehörigen Schrift, den „*Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums*“ vom Jahre 1803, über.

Uns interessiert hier im Wesentlichen die vierte Vorlesung. „*Reines Sein mit Verneinung aller Tätigkeit*“ (W. W. I, 5, S. 251) wird jetzt der Raum genannt und andere Auszeichnungen desselben, daß er weder sei ein „Abstraktum“ noch ein „Konkretum“ und sowohl real wie ideal, wiederholt. Dem entsprechend zeigt sich die Zeit als „*reine Tätigkeit mit Verneinung alles Seins*“, als „Identität von . . . Möglichkeit und Wirklichkeit“. Trifft man doch in ihr nie auf Sein, sondern nur auf Veränderungen *an*, also auf Negationen *von* ihm. Sagt man statt Möglichkeit: Wirklichkeit Allgemeinheit: Besonderheit, so ist sie auch die Identität dieser beiden Begriffe; daher kann sie nicht sein ein Abstraktum oder ein Konkretum, kurz, sie verhält sich genau wie der Raum. Das tut sie noch in anderer Hinsicht, nämlich darin, daß sie wie er nur Anspruch auf „relative Absolutheit“ und mit irgend einem wie immer gear teten An-sich nichts gemein hat, daß sie in Gemeinschaft mit dem Raume Geometrie und Analysis gründet, somit die bloß „abgebildete Welt“ (ebenda, S. 254) konstituieren hilft und Teil hat an jener eigenartigen Funktion der „*intellektuellen Anschauung*“ als einer objektiven, sich selbst formenden, „sich durch Freiheit zum Objekt machenden“ (W. W. I, 3, S. 369), dem „Organ alles transzendentalen Denkens“, dem „sich selbst zum Objekt habenden Produzieren“ und wie die Formulierungen sonst noch heißen mögen (ebenda, I, 5, S. 255.).

Alle diese Beschreibungen sind nur andere Ausdrücke für den einfachen phaenomenologischen Tatbestand, daß zwar *im* Raum etwas geschieht, aber niemals *am* Raum, daß er sich gleichsam alles gefallen läßt, ohne irgendwie dabei aktiv zu werden. Er scheint der Untergrund und die Basis zu sein für das Gewoge und Getriebe in ihm.

Auch die Auszeichnung der *Zeit* als „reine Tätigkeit“ meint etwas phaenomenologisch durchaus Zutreffendes, insofern das am Zeitlichen zuerst Auffallende der stete Wechsel ist, wobei es auf das, was wechselt, nicht ankommt, vielmehr nur die Veränderung als solche gemeint wird, welche allerdings die Zeit selbst nicht trifft, resp. mit ihr nicht

identisch ist, da es ja keinem Zweifel unterliegen kann, daß jene nur mit Hilfe oder *in* der Zeit in die Erscheinung tritt. Das meint wohl auch Schelling, wenn er bemerkt, daß kein Sein als solches *in* der Zeit sei, sondern nur seine *Veränderungen* als Äußerungen seiner Tätigkeit. Aber wie kann er dann die Zeit tätig sein lassen? Identifiziert er damit nicht sie und ihren Inhalt? Sollte auch hier wieder hinter Kant zurückgegangen sein, der (Kr. r. V. R. 146, 175) die Zeit selbst für „unwandelbar und bleibend“ hält, die sich nicht verlaufen kann, *in* der vielmehr das Dasein des Wandelbaren sich verläuft? Indessen könnte sich Schelling auf Kant selbst berufen, der (Kr. r. V. R. 322, 695) von der Zeit sagt, sie hätte nichts Bleibendes oder von der innern Anschauung, in ihr sei nichts Beharrliches anzutreffen. Es scheint also, als sei hier kein Rückschritt vollzogen, wohl aber Anschluß genommen an die Aktivitätstendenz der Kantischen und Fichteschen Philosophie auch für das Zeitproblem, um die subjektivistische Färbung selbst dieser Sphaere hervortreten zu lassen, der sie an sich nicht anzuhaften scheint, es wenigstens gestattet, sie auch mit objektivistischem Inhalte, etwa im Sinne des Realismus der mathematisierenden Naturwissenschaften, zu erfüllen. Neue Gesichtspunkte, das ist das Resultat der bisherigen Untersuchung, hat also Schelling unserem Problemkreise bis jetzt nicht angefügt. Wir wollen ihn jedoch weiter hören.

Wenn man weiß, daß der Begriff der Identität metaphysisch an dem des Absoluten hängt und dementsprechend der der Differenz an dem des Relativen, Endlichen, Zerspalteten, Aufgeteilten, so versteht man Schellings Wort von der „Einbildung der Identität in die Differenz“ für die eine Zeit und von der „Zurückbildung der Differenz in die Identität“ für den einen Raum. Ein Beispiel erläutert das (W. W. I, 6, S. 45): Differenz ist absolute Geschiedenheit; teilen wir den Raum in Punkte auf, resp. besetzen wir ihn mit Punkten und nehmen wir sie als absolut *geschieden* an, so sind sie *nicht auch absolut verschieden*, vielmehr als Realitätsnegationen einander *recht ähnlich*, auch von einander durchweg unabhängig. Das ist nur möglich im *absoluten Raume*, der die Differenz in der Form der reinen Negation zur Identität aufhebt. Also ist er „Zurückbildung der Differenz in die Identität“ oder Ungeschiedenheit. Was dann weiter über die *Dimensionfrage* beigebracht wird, der Vergleich, resp. die Zusammenhaltung der Gegenwart (Zeit) mit der Tiefen-, der Vergangenheit mit der Breiten-, der Zukunft mit der Längendimension des Raumes ist doch mehr Analogienspiel, als neue Einsicht und Schau. Vergl. *Fries*, Neue Kritik d. Vern. II, S. 112, 304. Daß die drei Raumdimensionen innerlich gleichwertig sind, d. h., daß keine eine Vorzugsstellung vor den beiden andern für sich in Anspruch nehmen kann und darf, das soll die Rede

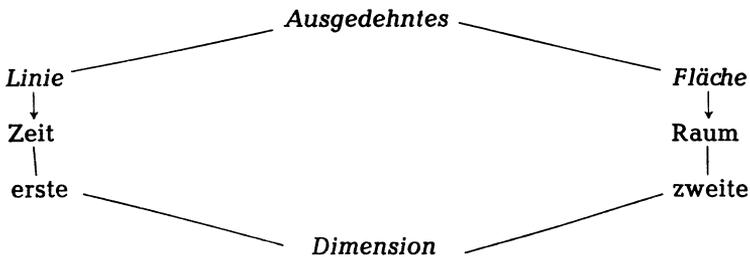
von dem unendlichen Raum als der „absoluten *Identität* der drei Dimensionen, d. h. der Gleichheit ihres *Wesens*, ihrer „*qualitativen Einheit*“, nicht bloß ihrer gegenseitigen *Indifferenz* oder „*quantitativen Einheit*“ zum Ausdruck bringen (W. W. I, 6, S. 209). Noch in anderer Hinsicht wird der Raum als *Einheit* ausgezeichnet, teils als *ideale*, teils als *reale*, beides mit Bezug auf seinen Inhalt. Dieser Inhalt sind die „besonderen Dinge“, welche gleichsam zwei Seiten haben, die eine zugewandt der „Substanz“, dem Absoluten, dem „All“, die andere sich selbst; oder man sagt, sie strebten ins Allgemeine und zum Besondern hin, zum Vergänglichen und Individuellen. So führen sie ein „Leben im All“, in „Identität“ und ein solches in „unendlicher Nicht-Identität“, das auch als „unendlicher Zerfall in Differenz“ bezeichnet und näher beschrieben wird. Diese „unendliche Differenz“ und Aufteilung ist die „*reine Ausdehnung*“ (W. W. I, 6, S. 219) oder der *Raum*. Als Form dieser Dinge nun oder als ihre Einheit nimmt er teil an ihrer Lebensform; leben sie „in der Substanz“, „im Absoluten“, so kann jene Einheit als „*ideale*“ benannt und ausgezeichnet werden oder als „Form des Lebens der Selbstheit“ (ebenda). Wir glauben, diese Gedankengänge, welche metaphysisch reichlich gesättigt sind, einigermaßen verständlich gemacht zu haben, auch außerhalb ihres systematischen Verbandes.

Was die Zeit angeht, so wird die „Deduktion“ — denn um diese handelt es sich hier bereits, auch für den Raum — etwa, wie folgt, durchgeführt:

Auch sie ist engstens geknüpft an das „Leben der Dinge“, indem sie ihnen näher tritt in der Besonderheit ihres Seins, ihrer Entfernung vom Absoluten oder All. Diese Besonderheit ist zeitlich angesehen ihr „Entstehen und Vergehen“ oder „Vernichtetwerden“; die Zeit ist die Form desselben, das es *einheitlich* Zusammenfassende. Dem Leben als besonderem ist es nicht gegeben, „an sich selbst“ zu sein; in ihm wirkt das All, das Absolute als das An-sich, dem gegenüber das Besondere nichtig ist. Die Zeit läßt die Vergänglichkeit der besonderen Dinge zum Bewußtsein kommen, aber auch die „Allgewalt des All“ (W. W. I, 6, S. 220 f.). So ist die *Dauer* der endlichen Dinge das Zeichen ihrer Unvollkommenheit, dem Absoluten gegenüber; denn wären sie vollkommen, d. h. das, was sie dem Begriff nach sein könnten, „so wären sie überhaupt nicht in der Zeit“ (ebenda, S. 159). „*Zeit, Dauer sind Begriffe, die auf das Absolute ganz unanwendbar sind*“. Es gibt also nunmehr eine Welt des Absoluten, raum-zeitfrei, und eine solche des Relativen, raum-zeitbehaftet. Jener kommt zu das Prädikat der *Ewigkeit*, da sie „kein Verhältnis zur Zeit hat“ (ebenda, S. 158), deren Sphaere durch eine andere gleichsam überwölbt wird, die einer andern Dimension angehört.

Ein Vergleich beider Formen ergibt die alleinige *Zuordnung des Raumes zu allem Außerseelischen*, in Schelling's Fachsprache, umständlich, hochtönend, nicht philosophisch allgemeinverständlich ausgedrückt, zu allem „bloßen Affirmiertsein der Dinge in seiner Differenz vom Affirmierenden“ (vergl. ebenda, S. 145 ff.), der *Zeit zum Bereiche speziell der Welt des Seelischen*, des „Beseeltseins der Dinge“ (ebenda, S. 221, 247); oder: „die Erscheinungsform des bloßen Affirmiertseins als solchen ist der Raum“ (ebenda, S. 222), die des bloßen Affirmierenden die Zeit. Sie wird in der Sphaere des Raumes vertreten, versinnbildlicht durch die *Linie*, welche endlos, interminabel ist, wie die Zeit selbst und eindimensional. Verbindet man mit der *Länge* den Begriff der ersten Dimension, so kann man sagen, die Zeit drücke sich am besonderen Ding durch die erste Dimension aus (ebenda, S. 224), während die zweite Dimension der Breite, dem Ausgedehnten oder Außereinander, ein um jene Zeit, wie man bei *Maimon* und andern sehen könnte, viel gebrauchter Fachausdruck, also einem andern Raummodus, der Fläche, zugeordnet erscheint, so daß sich die Proportion ergibt:

Zeit: Linie = Raum: Fläche; oder:



Jenes Außerseelische sind also die besonderen Dinge, von denen der Raum dependiert. Diese Dependenz hat einen zweifachen Sinn: einmal bringt der Raum nichts anderes zum Ausdruck als das Getrenntsein der Dinge von ihrem Mutterboden, dem All, ihre „Privation;“ sodann scheint er nur eine Beziehung der Dinge unter einander, eine „relative

Bestimmung" (W. W. I, 6, S. 231) derselben zu sein und zu bedeuten. In ersterer Hinsicht, als der Ausdruck der „Privation an den Dingen“ angesehen und lediglich in dieser seiner Funktion betrachtet, ohne Rücksicht auf seinen Inhalt, wird er zum „reinen Raum“ und damit zur Grundlage „rationaler Konstruktionen in der Geometrie“ (ebenda).

Mit der *Zeit* als der Form des Seelischen verhält es sich ähnlich, indem auch sie nicht unabhängig ist von ihren Inhalten, vielmehr lediglich deren Verhalten „in der Abstraktion von der Ewigkeit oder dem All“ zum Ausdruck bringt = wie der Raum. Die Dinge in der Hülle ihres zeitlichen Kleides sind, wie Schelling sagt, „nur Abstrakta des All“ (ebenda, S. 272). Wie der reine Raum, so ist die „reine Zeit“ lediglich die Zeit in ihrer Funktion der Einkleidung des Allentfremdeten als solcher unter Außerachtlassung ihres Verhältnisses zum Inhalt.

Bemerkenswert und uns bisher noch nicht begegnet ist der Versuch Schellings, die Eindimensionalität der Zeit zu Gunsten einer Dreidimensionalität aufzuheben.

„Die erste Dimension der Zeit ist die Zukunft“ (ebenda, S. 275). Das Wesen der Zukunft ist die *Totalität*, die Vollendung. Alles Zeitliche ist unvollendet, strebt nach Vollendung in der Wirklichkeit; die Dinge können nicht alles auf einmal sein, nämlich das, was sie dem Begriff und der Möglichkeit nach sein könnten. Um die Vollendung zu erreichen, gibt es keinen anderen Weg als den über die Zeit. Er befreit sie von der Trennung vom All; ihre „Privation von der Seite der Totalität“ wird allmählich aufgehoben — so scheint es; denn da Zukunft doch auch Zeit ist, gleichsam Zeit in der Zeit, so ist Vollendung in der Wirklichkeit offenbar unerreichbar, d. h. in der Sprache Schellings: „in dem Setzen einer Zukunft wird . . . die Totalität negiert“.

„Die zweite Dimension der Zeit ist die Vergangenheit“ (ebenda, S. 275). Die Vergangenheit ist ein *trennendes Prinzip*, insofern sie das enthält und umfaßt, was nicht mehr ist und es von dem noch Seienden absetzt, das sich stetig und unaufhaltsam von jenem entfernt. Im Hinblick auf jenes Umfassen jedoch und auf den Umstand, daß die Vergangenheit zwar an ihrer einen Grenze, nämlich der, welche sie hat mit der Gegenwart, stets und fortgesetzt wächst, sonst aber starr und flußlos, unbewegt zu sein scheint, ist sie auch „*Einssein aller Dinge im All*“ (ebenda, S. 276). Sie scheinen in das All zurückgekehrt zu sein, in das Reich des Abgeschlossenen.

„Die dritte Dimension in der Zeit ist die Gegenwart“ (ebenda, S. 276). Gegenwart ist „Synthesis“, „Mitte“, „Indifferenzpunkt“, vergleichbar der Tiefendimension des Raumes. Das Werden wird in ihr greifbar, deutlich. Mit diesem Modus ist nicht zu verwechseln der,

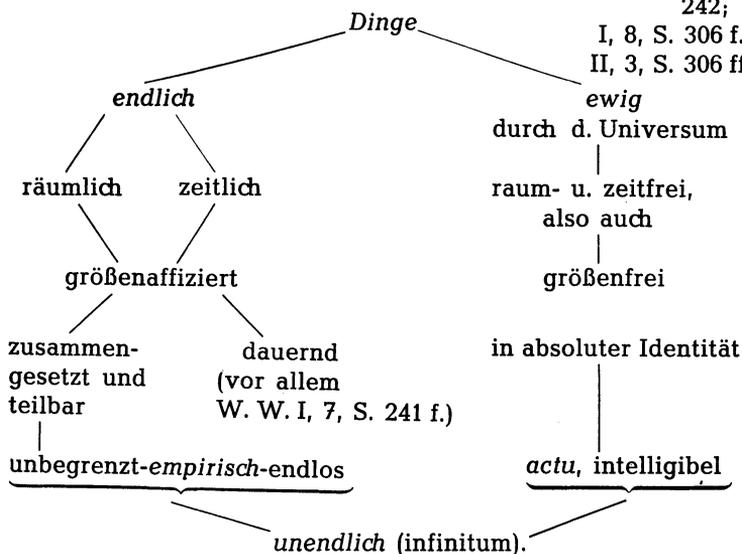
welcher „Thesis“, Ewigkeit, also Zeitfremdheit aufweist und an sich trägt; als „Gegenbild“ steht jener diesem gegenüber. „Mitte“ deutet noch auf Trennung; daher ist wahre Gegenwart „Identität“.

Noch einmal müssen wir nunmehr das *Unendlichkeitsproblem* anschneiden, nämlich die Frage des Verhältnisses von Raum und Universum. Wir können dieselbe nach unserer bisherigen Darstellung ohne weiteres beantworten; und diese Antwort ist die Schellingsche Lösung des kantischen Antinomienproblems.

„Das Universum ist weder endlich noch unendlich ausgedehnt im Raume“ (W. W. I, 6, S. 238), so lautet dieselbe. Das heißt doch, dem Universum ist das „Im Raume sein“ fremd. Was muß es dann sein, wie ist es zu denken? „Es hat keine Figur, keine Dimension“, weil es „absolute Totalität“ und „absolute Identität“ ist; es hat auch keine Größe, wenn solche beruht auf der „Trennung der Einheit und der Allheit“ (ebenda, S. 239 f.). Die Unterscheidung von Mittelpunkt und Umkreis fällt in ihm fort; kurz, alle Raumbilder versagen ihm gegenüber. Der Unendlichkeitsmodus des Raumes ist nicht der seinige. Wir haben uns den Unterschied schon klar gemacht; der wahre Unendlichkeitsmodus ist „von Raum, Größe, Ausdehnung völlig unerreichbar“ (ebenda, S. 241, 255). Universum und Raum können nicht zusammenkommen, ihre Unendlichkeitsqualität verhindert es.

Ähnlich ist das Verhältnis von Zeit und Universum; dieses ist zeitfremd, d. h. es kennt nicht den Unterschied von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft; sie fallen ihm in einander, und dann wird es ewig, „actu unendlich“ (ebenda, S. 270). „Ich nenne ewig, was überall kein Verhältnis zur Zeit hat“ (ebenda, S. 158). Identisch sind demnach Universum und „unendliche Substanz“, ohne welche die Dinge nichts sind, in die sie eingebettet sind als in die Ewigkeit (ebenda, S. 270), aus der sie fließen „auf eine ewige . . . Weise“. Identisch sind auch Universum und „aktuelle Unendlichkeit“, und dem entsprechend ist endlich, wie wir schon sahen, alles das, was abgesondert von der Totalität betrachtet wird (ebenda, S. 271). Alles Endliche aber ist der Zeit unterworfen, einer „Bestimmung der Dinge „oder einem „Modus“ derselben, wenn man sie abgetrennt denkt vom ewigen All, wodurch sie entwertet werden, deklassiert im Sinne Leibnizens und Kants. Vielleicht läßt sich der ganze hierher gehörige Problemkomplex, etwa wie folgt, schematisieren:

W. W. I, 6, S. 274, 479, 481, 482, 542;  
 I, 2, S. 365; I, 7, S. 169, 170, 171,  
 190, 225, 230,  
 242;  
 I, 8, S. 306 f.;  
 II, 3, S. 306 ff.)



Wenn in den Dingen beide Unendlichkeitsmodi vereinigt erscheinen, so muß der Dualismus von Erscheinungen und Dingen an sich in Fortfall kommen, indem die eine Sphaere der andern nicht neben- oder über-, sondern eingeordnet zu denken ist. Durch diese Einordnung ergibt sich ein *Monismus pantheistischer Färbung*, wie er z. B. zum Ausdruck gebracht wird in dem Gedanken, daß das All auf ewige Weise in Gott ist „auch dem relativen Leben nach“, d. h. dem räumlich-zeitlichen (ebenda und S. 479). Diese pantheistische Einstellung durchwaltet auch die späteren Ausführungen des „Systems der gesamten Philosophie“ und hat die Aufteilung der Erkenntnis in unmittelbare oder Gotteserkenntnis und mittelbare oder raum-zeitliche zur Folge, welche das relative Verhalten der Dinge, ihr gegenseitiges Aufeinanderbezogensein zum Ausdruck bringt (ebenda, S. 478, 523) und ihrerseits wieder = ein Gedanke Leibnizens = gegründet ist in intelligiblen, absoluten Verhältnissen der Anschauung Gottes oder des Universums. So wird die Raumanschauung z. B. zu einem „*Modus imaginandi*“, zu einer Imagination, einer „bloß relativen Betrachtung der Dinge“. „An sich aber ist kein Raum im Universum“ (ebenda S. 480); „die Zeit . . . hat an sich,

d. h. im Absoluten, durchaus keine Realität" (ebenda, S 522); denn sie ist . . . „die Erscheinung des Vernichtetwerdens alles dessen, was nicht an sich ewig ist" (ebenda S. 567). Und insofern die Geschichte einen zeitlichen Ablauf von Ereignissen aufweist, bedeutet sie „Versöhnung" des Endlichen mit dem Ewigen.

Die in all' diesen Ausführungen fortgesetzt zu Tage tretenden Deklassierungen des Raumes und der Zeit werden auch beibehalten, ohne Neues beizubringen. „Reine Kraft- und Substanzlosigkeit" soll der Raum sein (vergl. W. W. I, 7, S. 221, 230), etwas, an dem nichts zu erklären ist, die „Form des für-sich-Bestehens" (W. W. I, 2, S. 363 f., 371); die Zeit eine „Unwesentlichkeit" (ebenda, S. 365) mit dem „Nichtigen" des Nacheinander (ebenda, S. 368), wie der Raum das Nichtige des Auseinander aufweist, ihr Inhalt ein „nichtiges Leben" (W. W. I, 7, S. 164). Sie bedarf eines Haltes, nämlich des Alls, der Ewigkeit, um verfließen zu können (ebenda, S. 170). Da Raum und Zeit dem Größenbegriff unterstehen, so gilt auch für diesen das vernichtende Urteil der Nichtigkeit (ebenda, S. 171) und des Schattendaseins (ebenda, S. 201), der Unwirklichkeit (ebenda, S. 221). Ja, Schelling kennt sogar eine besondere Betrachtungsart der Dinge, in deren Gefolge diese herabsetzende Auffassung alles raumzeitlichen Seins sich einstellen soll, die „abstrakte" im Gegensatz zur „Vernunftbetrachtung" (ebenda, S. 220f.). Sie bemerkt nur „unwesentliche Eigenschaften der Dinge", z. B. auch ihre Formen, „die ihr als „vollkommene Kraftlosigkeit", „Substanzlosigkeit" usw. erscheinen, als „Vielheit ohne Einheit", „Umkreis ohne Mittelpunkt", alles keine Wesensanalysen, sondern typische standpunktliche Einstellungen und metaphysische Bemerkungen.

Immerhin macht es den Anschein, als genieße die Zeit eine gewisse Vorzugsstellung, als stände sie dem Absoluten etwas näher, da sie dem „Bejahenden" als Form und Prinzip zugeordnet erscheint, als „Mittelpunkt" ausgezeichnet wird und dem „Bejahen", d. h. den Gegenständen gegenüber eine verknüpfende Funktion ausübt (ebenda, S. 222), freilich nur eben eine zeitliche, nicht ewige. Aber sie scheint doch das ewige Eine gleichsam symbolisch zu vertreten, scheint die „innere Einheit aller Dinge" zum Ausdruck bringen zu sollen, während der Raum der Vielheit und „Differenz", der Differenzierung der Dinge näher steht.

Jedoch zeigt sich alsbald nochmals auch ihre Nichtigkeit; damit die einzelnen Objekte entstehen, als solche in die Erscheinung treten können, müssen sie raum-zeitliche Grenzen haben, Raum und Zeit müssen also begrenzt, beschränkt werden. Das tun sie zunächst wechselseitig, was räumliche Grenzen hat, hat auch zeitliche und umgekehrt. Sodann beschränkt und begrenzt auch das Absolute beide For-

men. In jedem Falle entsteht das Materielle. „*Nirgends und in nichts sind Raum oder Zeit für sich wirklich*, die Wirklichkeit tritt vielmehr nur in der gegenseitigen Indifferenzierung . . . beider durcheinander hervor“ (ebenda, S. 223), d. h. Raum für sich und Zeit für sich sind wesenlos; nur ihre „Union“ hat Wirklichkeit, wie sich *Minkowski* (Raum und Zeit, Cöln, 1908) dann später ausdrückt, ohne zu wissen, daß bei dem Idealisten Schelling der gleiche Gedanke mit aller nur wünschenswerten Deutlichkeit, wenn auch in ganz andern gedanklichen und systematischen Zusammenhängen, schon zu lesen steht. Es ist sicher eine von den vielen Aufgaben historisch-philosophischer Forschung, darauf hinzuweisen und zu zeigen, daß derselbe Gedanke, dieselbe Wahrheit in mannigfachen Zusammenhängen ihren Platz finden kann. Die Einsicht von der „Union“ beider Formen hat also Schelling ohne Zweifel gehabt; sie ist daher nicht den Arbeiten Minkowskis allein und allererst entsprungen. Es verlohnt sich, davon für die Folge Kenntnis zu nehmen.

Die Vorahnungen Schellings gehen noch weiter. Daß die „Union“ oder die „gegenseitige Indifferenzierung“ von Raum und Zeit die volle Wirklichkeit doch noch nicht vorstellt, wird in dem Gedanken zum Ausdruck gebracht, daß das „vollkommene Reale“, die „körperliche Materie“, erst „die ganze Idea oder *Natura naturans*“ darstelle und notwendig sei „ein in der Einheit *dreifaches*“ (ebenda, S. 223), d. h. erst Raum und Zeit als *erfüllte* Formen können Anspruch auf physikalische Realität erheben. *M. Schlick* ist es bekanntlich gewesen, der diesen Gedanken, ebenfalls ohne Wissen von Schellings Priorität, im Rahmen des Gedankengefüges der allgemeinen Relativitätstheorie, vertreten hat (Raum und Zeit in der gegenwärtigen Physik, Berlin, 2. Aufl., S. 64). Und beide haben es nicht für nötig gehalten, sich öffentlich *Kants* zu erinnern, der, Kr.r.V. R. 154 z. B., in der ihm eigenen prägnanten Art und Weise auf den intimen und unzerreißbaren Zusammenhalt von Raum, Zeit und Materie den Finger gelegt hat. Raum und Zeit haben ohne Bezug auf die Gegenstände der Erfahrung keine „objektive Gültigkeit“, keinen Sinn und keine Bedeutung, bleiben bloße Schemata ohne Fleisch und Blut.

Vielleicht liegt diese Übereinstimmung dreier Forscher an dem phänomenologischen Charakter des aufgezeigten Tatbestandes, der auch Eigenbestand hat unabhängig von irgendwelchen systematischen mehr oder weniger subjektivistisch gerichteten Zusammenhängen, also einfach aufzeigbar ist; denn dann wird man immer auf ihn stoßen, wie auch die allgemeine wissenschaftliche Einstellung sonst beschaffen sein mag.

Merkwürdige, fast spielerische Beziehungen werden hergestellt

einerseits zwischen dem Raum und der *Schwere*, andererseits zwischen der Zeit und dem *Licht*. Ist das Wesen der *Schwere* das „nicht-für-sich Sein der Dinge“, so muß sie das Gegenteil des Raumseins der Dinge, der Tendenz zum Außereinandersein, vorstellen; sie muß „Einheit der Dinge“ sein und damit „das Aufhebende des Raumes“ (ebenda, S. 227), „Innigkeit und Gegenwärtigkeit“. Was wir als Wirkung in die Ferne ansehen, ist in Wahrheit „ein ungetrenntes Einssein“; denn „in der wahren Substanz“ gibt es keinen Abstand (ebenda, S. 230), keine räumlichen Verhältnisse. Die *Schwere* wirkt vereinheitlichend, zusammenziehend, der Raum trennend, dissoziierend; beide bilden resp. sind unüberbrückbare Gegensätze, jedoch untersteht, wie man meinen möchte, die *Schwere* nicht dem Raum und seinen Gesetzmäßigkeiten.

Das *Licht* andererseits, wie es die Konturen der Gegenstände sichtbar werden läßt, begünstigt das Räumlichsein der Gegenstände, ihr Außereinandersein; sie zeigen zueinander *zentrifugale* Tendenzen (ebenda, S. 237). Der Zeit dagegen ist das Licht feindlich, weil es der Vertreter gleichsam des Absoluten sein soll, das als zweites also ewig gedacht wird. Vergangenheit sowohl wie Zukunft als Modi der Zeit können dem Ewigen, absolut Realen, hinderlich sein. Bemerkenswerter Weise trifft das für den dritten Modus, die *Gegenwart*, nicht zu, trotzdem, oder gerade weil sie die „Einheit von Vergangenheit und Zukunft“ ist (ebenda, S. 239). Jedenfalls ist sie allein dem Ewigen zugeordnet, und in ihr sind die Dinge „actu ewig“. Wenn man der Zeit gelegentlich Realität zugesprochen hat, so galt das nur für sie in ihrem Bezug auf das abstrahierende Denken, das absichtlich vom „Realen“ absieht, nämlich vom metaphysischen Realen, und allein die „Zeitverknüpfung“ der Dinge auffaßt (S. 241). Aber nie darf man vergessen, daß sie „ohne die stete wirkliche Gegenwart des Ganzen“ unmöglich wäre, d. h. ohne die Ewigkeit.

Immerhin ist die Hervorhebung eines prinzipiellen Unterschiedes von Ewigkeit und Dauer schon richtig, selbst da, wo man von unendlicher Dauer redet, und vielleicht wieder eine von den phänomenologischen Bestandstücken seiner Lehre.

Wir wollen weiterhin nicht versäumen, auf jene merkwürdige Stelle hinzuweisen, welche, nicht weit von dem metaphysischen Labyrinth der „Aphorismen über die Naturphilosophie“, in den „Stuttgarter Privatvorlesungen“ vom Jahre 1810, zu lesen ist. Sie nimmt das Zeitsein der Dinge ganz in diese selbst zurück, nicht nur in den Menschen, resp. sein physisches Leben. „Es gibt keine äußere allgemeine Zeit“ (W. W. I, 7, S. 431); „alle Zeit ist subjektiv, d. h. eine innere, die jedes Ding in sich selbst hat, nicht außer sich“. Aber die einzelnen „Ortszeiten“, wie wir heute sagen würden, sind vergleichbar, an ein-

ander meßbar; und so gelangt man zu einem Zeitbegriff, der aber eben Begriff ist und bleibt und nicht zu dem Gedanken an eine reale, äußere, allgemeine Zeit, etwa im Sinne Newtons, führen darf. „An sich aber gibt es keine Zeit“.

Wieder ganz ins Metaphysische fällt die Schrift über die „Weltalter“ vom Jahre 1814. Ihr erscheint als das „wahre Wesen“ des Raumes eine ihn setzende Kraft, nämlich die „allgemeine, das Ganze kontrahierende *Urkraft*“ (W. W. I, 8, S. 324). Ohne sie soll „weder Ort noch Raum“ möglich sein. Auch wird nunmehr Gewicht darauf gelegt, daß seine Dimensionen eine spezifische Bedeutung erlangen, die nämlich, welche sie für das naive Bewußtsein schon immer gehabt haben; es gibt ein „wahres Oben und Unten, Rechts und Links, Hinten und Vorn“. Der Raum wird gleichsam organisiert, gewinnt seine Differenz nach innen zurück; er ist „die von innen heraus geschehene Erweiterung der einschließenden Kraft“ (ebenda, S. 325). Man lese die analogen Ausführungen des vorkritischen Kant, und man wird erkennen, daß Schelling hier das Raumproblem mit allen metaphysischen Gedankenführungen aufs Neue belastet. Die Folgestruktur des Raumes ist die notwendige Konsequenz; Gott steckt hinter ihm oder die „göttliche Kraft“. An dieser Auffassung hat dann Schelling für immer festgehalten; sie findet sich noch in der „*Darstellung des Naturprozesses*“, dem „Bruchstück einer Vorlesung über die Prinzipien der Philosophie“ aus dem Jahre 1843. In ihr wird der Raum gesetzt vom „absoluten Subjekt“, das sich negiert, d. h. beschränkt, „sich aufgibt“ (W. W. I, 10, S. 322 f.). Wie das kommen kann, sollen einige Worte andeuten. Schelling gelangt zu seinen Ausführungen an dieser Stelle im Anschluß an Kants Raumlehre. Diese verhält sich zu der seinigen, wie sich verhält eine empiristisch gefärbte Philosophie zu einer rein apriorischen (ebenda, S. 315). Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß der Raum eines der Apriori der sinnlich wahrnehmbaren Gegenstände vorstellt, d. h. zu ihren objektiven Möglichkeiten gehört; wir *müssen* sie räumlich vorstellen. Raum und Rauminhalte weiterhin sind so innig aufeinander angewiesen, daß ich beide nur zugleich wegdenken kann (ebenda, S. 316). Seine anschauliche Natur schließt die Begrifflichkeit von ihm aus; er kann kein allgemeiner Begriff sein. Also kann ihm zukommen eine „gegenwärtige Unendlichkeit“, zwar nicht anschaulich, aber denkbar; es wäre widersprechend, ihm Grenzen setzen zu wollen.

Immerhin geht aus alledem die völlige Passivität des Raumes hervor; er kann nicht für sich allein existieren, braucht ein Subjekt, d. h. *ist Folge*. Dieses absolute Subjekt benutzt ihn als sein „*Phantasma*“, um sich in Vielheit auseinanderzulegen, durch welche es in der er-

scheinenden Wirklichkeit vertreten wird. Wie nun diese Umwandlung der Einheit in erscheinende Vielheit immerfort vor sich geht, so auch *die Geburt des Raumes aus dem absoluten Subjekt*, natürlich; denn er ist ja ihre Form. Man ist versucht, hier an ein Analogon zu jener Raumatomisierung zu denken, von der man bei den Mutakallimûn und bei Leibniz Kenntnis nehmen kann; denn jene Geburt soll in der Weise vor sich gehen, daß er aufgefaßt wird als „ein in jedem Moment wieder . . . Gesetztes“. Also muß er doch auch immer wieder aufgehoben werden. „*Transcreatio*“! würde Leibniz ausrufen. Und wie das Subjekt „exspirierend“ den Raum aus sich entläßt, so die *Zeit* „attrahierend“, sich zusammenziehend (W.W. I, 10, S. 323 f.).

Aus der Subjektlosigkeit des Raumes ergeben sich seine näheren Bestimmungen (ebenda, S. 327 f.):

1. absolute Interesselosigkeit seinem Inhalte gegenüber; er weiß nichts von Qualitäten, ist gegen alles Wirkliche gleichgültig (vergl. W. W. II, 1, S. 2429);
2. Er hat nicht die Natur von Kategorien, ist also kein allgemeiner Begriff;
3. Seinen Inhalten gegenüber kommt ihm Priorität, Notwendigkeit zu. Daher können dieselben nichts Unmittelbares und Ursprüngliches sein.
4. Seine unendliche Teilbarkeit beweist seine absolute Objektivität = unendliche Subjektlosigkeit (ebenda, S. 328).

Bemerkenswerterweise taucht in diesen Zusammenhängen bei Gelegenheit der Kritik der Kantischen kosmologischen Antinomien der Begriff eines *absoluten* oder *intelligiblen* Raumes neben dem gewöhnlichen des relativen sinnlichen auf. Beide verhalten sich wie das Ganze zum Teil. Sie sind Analoga zu dem intelligiblen und materiellen sinnlichen Universum. Man versteht ihr Verhältnis, wenn man sich daran erinnert, daß die Mathematiker von verschiedenen Ordnungen des Unendlichen reden, indem eine Stufenordnung von Regionen oder Sphaeren des Unendlichen gedacht werden kann, innerhalb deren die jeweils niedere der höheren gegenüber als endliche erscheint, trotzdem sie dem Bereich des Unendlichen überhaupt angehört (ebenda, S. 339 f.). Dasselbe gilt von der Zeit (ebenda, S. 346), indem auch für sie der Unterschied relativ:absolut oder sinnlich:intelligibel statuiert wird. Auf welche Weise Schelling für sich mit Hilfe dieser Distinktionen die kosmologischen Antinomien gelöst resp. aufgehoben hat, das auszuführen, gehört nicht mehr hierher. Uns kann es nur darauf ankommen, den Begriff des „intelligiblen Raumes“ bei Schelling aufgewiesen zu haben, der in jener Zeit in der Luft gelegen haben muß, denn auch *Herbart* bekennt sich zu ihm. Einige Einzelheiten sollen je-

doch noch Erwähnung finden. Sie stehen in dem zweiten Teile der „*Philosophie der Mythologie*“, die zum Letzten gehört, was Schelling geschrieben hat. Hier wird er zunächst bestimmt als ein „Organismus von Zeiten“, scheinbar also alles spezifisch Räumliche von ihm abgestreift (W. W. II, 1, S. 429), ganz unbestimmt als ein „intelligibler Zusammenhang“. Mit dem uns bekannten sinnlichen empirischen Raum hat er keinerlei Ähnlichkeit, wenn dieser sich auszeichnet dadurch, daß er ein Etwas ist, „in dem jedes mit Ausschließung alles andern ist“ (ebenda, S. 428) und, wie oben bereits gesagt, vollkommene Gleichgültigkeit gegen seinen Inhalt zeigt. Indessen lassen sich doch zwei Formen wohl auseinanderhalten, ein *hyletischer* Modus, entstanden aus dem des sinnlichen Raumes durch Absehen von allem empfindbaren Inhalte: der *mathematische* Raum, den wir schon bei Aristoteles als „ἡ τῶν μαθηματικῶν ἔλη“ antreffen, Bestimmungen des reinen Denkens aufnehmend, ohne an ihnen etwas zu ändern, d. h. ohne selbst bestimmend zu sein, und ein *noetischer* Modus, den Aristoteles ebenfalls bereits unter der Bezeichnung „ἔλη νοητή“ kennt, den eigentlichen intelligiblen Raum, das Gebiet der Zahlen, das die Möglichkeit gibt, geometrische Verhältnisse in arithmetischer Form zur Darstellung zu bringen.

Wie von einem intelligiblen Raum, so könnte Schelling auch von einer *intelligiblen Zeit* berichten, wenn er es gewollt hätte. Wir betrachten zu diesem Behuf die späteren Ausführungen W. W. II, 3, S. 306 ff., wo es sich handelt um das *Verhältnis von Zeit und Ewigkeit* und uns gleichzeitig, was bei Schelling selten ist, Bruchstücke einer phänomenologisch gehaltenen Analyse des Zeitbegriffes vorgeführt werden. Zeit ist nicht denkbar ohne „wirkliche Sukzession“, d. h. ohne „ein Vor und Nach“, ohne ein prius und posterius. Eins von diesen Elementen genügt nicht. Diese Zeit soll die *wirkliche* oder *Weltzeit* heißen, weil sie undenkbar ist ohne irgend einen Weltinhalt. Vor sie nun wird eine andere Zeit geschoben, welche sich dadurch auszeichnet, daß die ganze Weltzeit das eine ihrer Glieder ist. Als „vorweltliche Ewigkeit“, „Nichtzeit“ oder „*mögliche Zeit*“ setzt sie noch die „*absolute Ewigkeit*“ voraus, verbindet gleichsam beide, die Weltzeit und letztere, beiden verwandt, aber sie auch auseinanderhaltend. Man könnte versucht sein, dieses „Interstitium“ als „intelligible“ Zeit anzusprechen; denn die Ewigkeit kommt dafür, weil sie ganz zeitfremd ist, nicht in Frage, was Schelling schon immer, z. B. in der „*Philosophie der Kunst*“ (W. W. I, 5, S. 376 f.) behauptet hat.

Den Schluß dieses Kapitels widmen wir einmal dem *Verhältnis der Künste zu Raum und Zeit*, sodann dem der *Zeit zur Geschichte*.

„Die Form der *Musik* ist die *Sukzession*“, also die *Zeit* (W. W. I, 5,

S. 491). Musik ist reine Zeitkunst; der *Rhythmus* ist für sie von enormer Bedeutung, was die Griechen in besonders hohem Maße gewußt haben. Er ist umgewandelte, notwendig gemachte Sukzession (ebenda, S. 493, 636), Gliederung derselben, ihre Beherrschung und Unterwerfung.

„Die Form der *Malerei* ist die *aufgehobene Sukzession*“ (W. W. I, 5, S. 517 f.). Die Malerei hebt die Zeit auf, verlangt aber nach dem *Raume*; denn alle ihre Gegenstände treten als Raumgebilde auf, sind mit der Raumform innigst verwachsen, wenngleich sie an und für sich flächenhaft auf die Leinwand gesetzt werden und ihr Räumlichsein nur Schein, ihre Bedeutung die ist, „Schemata von Gestalten“ darzustellen.

„Die Form der *Architektur* ist der *Raum*; denn ihre Gegenstände haben die Körperform (W. W. I, 6, S. 572 ff.) und ihre „Weiten“ sind „Raumweiten“ (ebenda, S. 590), wie die der Musik Zeitweiten oder Zeitentfernungen. Bildhaft kann die Architektur die „Musik der Plastik“ genannt werden, wenn auch „erstarrte Musik“ (ebenda, S. 576), und so sind denn sowohl arithmetische wie geometrische Verhältnisse und Proportionen in ihr anzutreffen.

Der Musik am nächsten steht die *dichterische Sprache*; beide *beherrschen* durch den Rhythmus die Zeit (ebenda, S. 636), sind aber an sie gebunden, weil alle poetische Darstellung notwendig sukzessiv ist (ebenda, S. 648). Aber auch nur diese untersteht der Zeit, nicht jedoch der Gegenstand der betreffenden Dichtart selbst; denn „das Handeln in seinem An-sich ist zeitlos“. Speziell das *Epos* läßt diese Sachlage unzweideutig erkennen, die „*Indifferenz* gegen die Zeit“ (ebenda, S. 650) leicht feststellen, wenn es offenbar wird, daß alle Dinge und alle Vorgänge gleichen Wert oder Unwert haben und eigentlich nur die Gegenwart als Zeitmodus Beachtung findet. Wird jene Indifferenz aufgehoben, so entstehen Zerrbilder der wahren Natur des Epos, z. B. Virgils Aeneis, Klopstocks Messias u.a.m., wo ein Anfang oder ein Ende oder beide gesetzt werden. Aber selbst da, wo die dichterische Form absolute, volle und ganze Geschlossenheit der Handlung verlangt, im Drama, speziell in der Tragödie, kommt der Zeit als solcher keine ausschlaggebende Bedeutung zu; denn was der Rhythmus in andern Dichtungsarten, das ist der Aufbau der Handlung in jener: er beherrscht die einfache Sukzession, indem er sie bald rascher, bald langsamer verfließen läßt, bald scheinbar anhält und sie dann, ganz nach den Erfordernissen des Spiels, wieder sich selbst überläßt, nachdem er sie zu seinen Zwecken benutzt und geformt hatte (ebenda, S. 708).

Auch die sogenannte *historische Zeit* kann als eine auf ganz bestimmte Weise beherrschte einfache Sukzession bestimmt und gedeutet werden. Es kann sich also nur darum handeln, die Art dieses Beherrschenseins anzugeben. Sie ergibt sich bei Berücksichtigung des Inhaltes histo-

rischer Zeiten, z. B. in Augustins „Civitas Dei“. Charakteristisch für diese frühen Versuche ist der Umstand, daß man die geschichtliche Zeit nach beiden Seiten hin begrenzte; man ließ sie bei Gelegenheit der Welterschöpfung mit entstehen und mit dem Weltgericht wieder verschwinden, beiderseits begrenzt von der zeitfremden Ewigkeit. Dadurch gewann sie den Charakter von etwas Einmaligem, Individuellem, Abgegrenztem, dem gewisse Unterteilungen eignen. Diese Auffassung vom Wesen des geschichtlichen Geschehens ist nicht wieder verloren gegangen; wir wollen sehen, ob auch Schelling in irgend einem Sinne mit ihr übereinkommt.

Wir finden scheinbar zunächst das Gegenteil: es scheint Schelling mit der bisherigen Geschichtsforschung wahrscheinlich, daß die Geschichte weder einen wahren Anfang noch ein wahres Ende habe; geschichtliche Vergangenheit und Zukunft, beide gehen gleichmäßig ins Unendliche fort, sind ohne Grenzen. Er beweist das an der Vergangenheit, indem er darauf den Finger legt, daß es sinnlos sei, „vorgeschichtliche“, i. e. vorhistorische, und „geschichtliche“ Zeit qualitativ, prinzipiell von einander zu scheiden lediglich aus dem Grunde, weil man von ersterer keine positiven Einzelkenntnisse besitze (W. W. II, 1, S. 231 f.).

Und doch — meint Schelling — erfordert es das Wesen und der Sinn der Geschichte, des geschichtlichen Geschehens, die Zeit als bloße Sukzession aufzuheben und sie gleichsam durch Wertschnitte zu zerlegen in relativ geschlossene Bereiche, welche zwar einander folgen, jedoch durch die Art der sie füllenden Ereignisse qualitativ differieren. Ja er statuiert sogar, gleich jenen früheren Versuchen, eine „absolut vorgeschichtliche Zeit“ als Anfang, eine „Zeit der vollkommen geschichtlichen Unbeweglichkeit“, d. h. erfüllt von Begebenheiten, „die ohne Spur verschwinden“ und alles so lassen, wie es war, nichts grundsätzlich und mit Folgen verändern (ebenda, S. 234). Anfangs- und Endzustand sind gleich beschaffen. Diese Zeit trägt den Charakter der Ewigkeit, weil sie historisch kein Vor und Nach kennt. Diesem Anfang gegenüber besteht die eigentliche historische Zeit aus einem „System von Zeiten“ selbständiger Natur, differierend durch ihre Inhalte. Dessen letzte gleicht der des Anfangs, mündet also auch ein in die Ewigkeit, d. h. Zeitlosigkeit, in jenen „dunklen Raum, jenen χρόνος ἀδηλος“, der nur noch — was die Vergangenheit angeht — „von der Mythologie eingenommen ist“ — nach Schelling (ebenda, S. 238), in welchem „mythologische Vorstellungen“ die Menschen führen und zu großen Leistungen veranlassen.

So hat also Schelling an jener frühen geschichtsphilosophischen Konstruktion formell wenigstens im Wesentlichen festgehalten, vor

allem an dem Grundgedanken, daß die Zeit der Geschichte sich auszeichne durch eine inhaltliche Struktur, deren Hauptmerkmale bestehen in ihrer doppelten Begrenztheit und innerhalb dieser Grenzen aus qualitativ von einander differierenden Sektoren, innerlich selbständigen Zeiten, die nicht aufeinander folgen, wie alle Zeitabschnitte, sondern auch wesensmäßig von einander „abgesetzt“ sind. Vergl. auch W. W. I, 6, S. 57 ff..

Die Wandlung des Schelling'schen Denkens, über deren Umfang und Art wir hier nicht zu befinden und zu berichten haben, die aber irgendwie tatsächlich vorhanden war, hat es mit sich gebracht, daß dasselbe das Raum-Zeitproblem in mannigfacher Weise in sich verarbeitet hat. Zunächst ist es der *metaphysische* Gesichtspunkt, dem beide Begriffe oft und eingehend, wohl am häufigsten unterstellt werden. Dazu gehört der Versuch ihrer Deduktion, ihre Entwertung, Deklassierung, welche als Erbstück des Idealismus übernommen wurde, und die vermeintliche Erkenntnis ihrer Folgenatur, ihre Konfrontierung mit der Schwere und dem Licht, auch mit der Urkraft, dem Absoluten oder Gott, mit dem Universum u. a. m. Im Anschluß an einen schon in der Sprache anzutreffenden Unterschied zwischen Dasein und Sein (W. W. I, 1, S. 309), werden Raum und Zeit nur der ersteren Sphaere, der „Welt der Erscheinungen“ (ebenda, S. 210) zugeordnet; denn das Sein oder „Absolutgesetzte“ „ist“ nur, kennt keine zeitlichen Beziehungen und, wie wir wissen, auch keine räumlichen. Was dann im Laufe der Entwicklung unseres Denkers variiert, ist die Ausfüllung des metaphysischen Seinsbegriffes; bald ist es das „absolute Ich“, bald das „Universum“ (W. W. I, 4, S. 129, 258 f., 298), bald das „Produktive“ der Natur oder ein Prinzip, das, obgleich selbst nicht im Raume, doch Prinzip aller Raumerfüllung wäre“ (W. W. I, 3, S. 21), oder die „Natur“ selbst als metaphysische Basis aller Veränderungen in Raum und Zeit, selbst aber von beiden Formen unberührt (W. W. I, 4, S. 25), oder die „absolute Vernunft“ (ebenda, S. 115) u. s. w., welche denselben näher bestimmen. Das metaphysische Konstante bleibt die Trennung einer Welt in Raum und Zeit von einer solchen ohne diese Formen, des „äußeren Seins“ als eines Seins im Raume und in der Zeit (W. W. I, 3, S. 21) von dem *innern*, echten oder metaphysischen Sein. Von ihr hat er sich grundsätzlich nie emanzipiert; denn jene psychologische Abschweifung vom Jahre 1796/97 (W. W. I, 1, S. 356; 2, S. 230 f.), welche Raum und Zeit als „ursprüngliche Handlungsweisen des Gemütes“ auszeichnet und mit der Kantischen Äußerung der Dissertation vom „actus mentis“ z. B. übereinkommt, und die Verwendung beider als empirischer Voraussetzungen physikalischer Vorgänge (W. W. I, 2, S. 233 ff.) dürften doch wohl nur Folgen seiner Beschäfti-

gung mit der Fülle des Materiales der empirischen Naturwissenschaften sein, deren notgedrungenener Einstellung auch er sich offenbar zu jener Zeit wenigstens nicht ganz hat entziehen können.

In den Bereich dieser metaphysischen Orientierung unsern beiden Begriffen gegenüber gehört auch die bemerkenswerte Rede von einem „*intelligiblen*“ Raum; wenigstens dem Sinne nach finden sich dafür, wie hier noch ergänzend angefügt werden kann, schon Andeutungen W. W. I, 7, S. 162 ff. in den „Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie“. Hier werden den räumlichen und zeitlichen Beziehungen der Dinge „Verhältnisse der Wesenheiten zueinander“ „Relationen im All“ ebenda, S. 167), aus denen sie ihren Ursprung nehmen sollen, unterlegt. Die „*Imagination*“ ist es, welche die „aktuelle Unendlichkeit des All in die empirische, desgleichen die der Zeit und auch die des Raumes“, umwandelt (ebenda, S. 169). Sie sieht die „Idea . . . , inwiefern sie auch ein Leben in Bezug auf andere Ideen, nicht nur auf Gott hat“. Und so werden denn die empirischen Relationen zu „Werkzeugen der Ewigkeit“, zu Abbildern der „Beziehungen der Positionen auf einander“, ohne welche sie nichts wären, denn „*entia imaginationis*“ (ebenda, S. 172).

Da, wo jedoch Betrachtungen über das *Verhältnis von Raum und Zeit zur Kunst und Geschichte* angestellt werden, treffen wir auf Ausführungen, welche eigentlich recht wenig metaphysikbelastet dastehen und viele feinsinnige Bemerkungen enthalten. Ob sie an sich den Sinn geschichtlichen Werdens und Geschehens treffen, soll hier nicht untersucht und diskutiert werden; speziell die Frage nach der letzten Form aller geschichtlichen Entwicklung, ihrer transzendenten Bestimmtheit; und die Antwort darauf würden den Rahmen dieser Untersuchungen weit überschreiten und müssen daher unerörtert bleiben. Die Begriffe des Raumes und der Zeit jedoch werden in diesen Zusammenhängen in keiner systembedingten Form verwandt.

Wichtig sind dann weiterhin jene Ausführungen über die *Union* von Raum, Zeit, Raum, Zeit und Materie, weil sie auch heute wieder, wenn auch in ganz veränderten Zusammenhängen, aktuell geworden sind, und bemerkenswert die vielen historischen Bezüge, welche bis Aristoteles zurückreichen, interessant vor allem die Anklänge an einen *Raumatomismus*, und nicht vergessen ist das Verhältnis des Raumes zur Geometrie, der Zeit zum Bereiche der Zahlen, u. a. m. Wenn man auch alles zerstreut antrifft, so ist es doch da, und die Rede von einer Unergiebigkeit der Forschung nach der Raum-Zeitphilosophie des deutschen Idealismus bis jetzt wenigstens nicht gerechtfertigt.