

Das Problem des vollkommenen Menschen bei Kant und Schelling

von Harald Holz, Bochum

Die Bedeutung des Begriffs eines exemplarischen oder typologisch vollkommenen Menschseins für die adäquate Fassung sowohl von Freiheit als auch von Sittlichkeit soll, in wenigen knappen Grundzügen, Gegenstand der folgenden Überlegungen sein. Dazu scheint es aber notwendig, zuvor in einem allgemeineren Überblick das Gemeinsame und Verschiedenartige in der Grundlegung der Religionsphilosophie durch beide Denker darzulegen.

Bei Kant bildet die Religionsphilosophie im engeren Sinne bekanntlich einen besonderen Aspekt seiner praktischen Philosophie. Ihre besondere Ausgestaltung als philosophische Theorie der Religion erfährt dieser Teil seiner Philosophie insbesondere in der Lehre von Gott im allgemeinen, seinem Dasein und seinem Wesen, sowie einer Theoretisierung der Grundgehalte des Christentums, und hier wieder vor allem der Lehre vom radikalen Bösen wie auch von der Idee des guten Prinzips, seiner exemplarischen Ingestalt und der Idee eines Reiches Gottes auf Erden. Dieser ganze Komplex hat sein Fundament, wie bekannt, innerhalb der Kantischen Theorie der Grundlegung des Sittlichen im engeren Sinn vor allem in der Postulatenlehre der praktischen Vernunft, sofern sich diese aus der Dialektik der Ableitung des Begriffs des höchsten Gutes ergibt¹. Gott, wesensgemäße Freiheit und Unsterblichkeit als Postulate sind so von Kant als der Boden verstanden, auf dem alle philosophische Beschäftigung mit transempirischen oder metaphysischen Begriffen, denen Geltung an sich zukommen soll — das können eben nur Begriffe, oder genauer: Ideen von unmittelbar sittlichem Belang sein —, zu stehen hat². Jede Reflexion auch über alle möglichen Grundbegriffe von Religion oder Religiosität wird sich diesem Rahmen einzufügen haben, wenn anders ihr wissenschaftlicher

¹ Dem Kantischen Ethikmodell sind später vor allem die neukantianischen Ethikentwürfe in besonderer Weise verpflichtet geblieben: so etwa H. Münsterberg, *Ursprung der Sittlichkeit* 1889, P. Natorp, *Die Religion innerhalb der Grenzen der Humanität* 1894, H. Cohen, *Kants Begründung der Ethik* 1877, *Ethik des reinen Willens* 1904, Br. Bauch, *Glückseligkeit und Persönlichkeit in der kritischen Ethik* 1902, *Grundzüge der Ethik* 1935.

² Vgl. dazu bei Kant: *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Vorrede zur 1. Auflage, VII—IX, und noch XIII Anm.: Der Bezug auf eine jene Postulate ermöglichende Weltordnung überhaupt ist ein ebenso tief gegründetes Bedürfnis unserer Vernunft wie z. B. das Postulat der Unsterblichkeit oder des Daseins Gottes. — Zitiert wird nach der Ausgabe in der Philosophischen Bibliothek (Nr. 45), Hamburg 1956, besorgt von K. Vorländer, Einleitung von H. Noack, gemäß der Originalpaginierung.

Rang soll zuerkannt werden können³. Gewiß ist für Kant die Philosophie der Religion kein integrierender Teil der philosophischen Ethik, sofern diese letztere zu ihrem eigentümlichen und primären Gegenstand *allein* die Begründung und Erhellung sittlichen Handelns aus der Autonomie des Sittengesetzes hat; jene umfaßt aber außer der Tatsache, daß sie die Theorie einer allgemeinen Vernunftreligion in sich enthält, auch noch die von dieser (der Vernunftreligion) her genommene Auslegung der konkret sich vorfindenden sogenannten Offenbarungsreligion⁴. Für unsere Zwecke kann jedoch von dieser angewandten Religionsphilosophie weitgehend abgesehen werden, und unter dieser Rücksicht ist der Unterschied zwischen der Postulatenlehre (in der *Kr. d. pr. V.*) und dem Kapitel in der *Religionsschrift*, das von dem Bezug zwischen gutem und bösem Prinzip handelt, nicht so erheblich⁵.

Das besondere Element von anthropologischer Relevanz, als das sich innerhalb der Kantischen Religionsphilosophie das Lehrstück vom Ideal des moralisch vollkommenen Menschseins deuten läßt, läßt sich begreifen als die konsequente Fortsetzung des Versuchs, die Ordnung des absoluten moralischen Gesetzes mit der Ordnung des Strebens nach vollkommener Glückseligkeit zu vereinigen, nur daß es hier nicht darum geht, für die Letztprinzipien beider Ordnungen den von der Bedingung seiner Möglichkeit her zureichenden Begriff ihrer vollkommenen und absoluten Verbindung zu geben, wie dies im Begriff des höchsten Gutes überhaupt, allen wirklichen und möglichen Konkretionen dieser Sittlichkeit wie auch dieser Glücksteologie naturâ suâ vorweg, von Kant konzipiert ist⁶; vielmehr geht es bei dem Begriff des exemplarisch guten Menschseins allein um die Klärung der Bedingungen der Möglichkeit hinsichtlich der Aktualisierung innerhalb der konkreten Welt der Geschichte und des Alltags. Gerade unter dieser Rücksicht zeigt sich aber an diesem Begriff eine besondere Affinität von Schellings religionsphilosophischen Spekulationen zur entsprechenden Reflexion Kants. — Die Aufgabe dieses Idealbegriffs ist somit eine solche der ermöglichenden Vermittlung sittlichen Handelns, ähnlich wie dies auch in der Typik der reinen praktischen Urteilskraft der Fall ist.

³ Dies steckt in der Aussage, daß Religionsphilosophie wesentlich Theorie der Vernunftreligion ist; vgl. *Religion*, Vorrede zur 2. Auflage, XV—XVII, besonders XVI.

⁴ Vgl. dazu *Religion*, XXI—XXIII: Beide verhalten sich zueinander auch wie zwei konzentrische Kreise, von denen der eine (Religion vom Vernunftstandpunkt aus) gänzlich dem anderen (Religion als historische Offenbarung auftretend) einbeschrieben ist, — und insofern der innere für den äußeren ein Kriterium der Beurteilung abgibt. — Bei Schelling kommt dazu mutatis mutandis noch das Kriterium der Konstruktion selber. — Ferner vgl. in der *Metaphysik der Sitten* 487, und besonders 388 (Ausgabe: Phil. Bibl. Nr. 42, Hamburg 1959, hrsg. von K. Vorländer, zitiert nach der Originalpaginierung).

⁵ Zu diesem in den beiden Vorreden der *Religionsschrift* kurz erörterten Zusammenhang vgl. auch schon in der *Kritik der praktischen Vernunft* 229—233 (zitiert nach der Ausgabe hrsg. von J. Kopper, Stuttgart 1961, gemäß der Originalpaginierung).

⁶ Vgl. dazu in der *Kr. d. pr. V.* 194, 198 ff., ferner: *Religion* VI—XII, besonders VI und VIII, wo von diesem Begriff als *Folge* der Maximen des Sittengesetzes die Rede ist. Ein kurzes Resumée des in der *Kr. d. pr. V.* Auseinandergelegten gibt dann in der *Religionsschrift* die große Anm. IX—XIII.

Der Unterschied ist dabei der, daß im Typus des Sittengesetzes, demzufolge das Sittengesetz zu einer Maxime nach dem Schema eines Naturgesetzes umformulierbar und derart in der konkreten Situation unter der Rücksicht von Gut und Böse beurteilbar, dadurch aber wiederum erst als sittliches durchführbar wird⁷, — daß also im Typus des Sittengesetzes eine Vermittlung innerhalb einer reinen Imperativik, wie man es nennen könnte, vorliegt: Der Wille als praktische Vernunft sieht sich vor sich selbst, als einem zu sittlicher Entscheidung im Angesicht des Gesetzes befähigten Vermögen⁸, von der allgemeinsten zu einer auf mögliche (oder auch wirkliche) Erfahrung überhaupt bezogenen sittlichen Maxime hin in betreff seiner Selbstbestimmung vermittelt; wobei allerdings Erfahrung hier nur soviel bedeutet, als daß ein allgemeines Naturgesetz, sofern es von aller Anschaulichkeit befreit wird, zum Schema einer Gesetzmäßigkeit unserer intelligiblen Natur dienen kann⁹.

Im Begriff des moralischen Menschseins aber geht die Konstruktion der sittliches Handeln ermöglichenden Vermittlung einen Schritt weiter: Es geht nicht um die Weiterbestimmung des Willens zur Entscheidungsfähigkeit angesichts des Sittengesetzes, sondern um die Aktuationsfähigkeit oder die Fähigkeit zur *konkreten* Verwirklichung des sittlich Guten überhaupt aufgrund einer transzendentalen Motivationsstruktur. Kant schließt bekanntlich von dem Faktum der allgemeinen Norm des Sollens auf die grundsätzliche Möglichkeit der Ausführung eben dieses Sollens¹⁰. Die Schwierigkeiten ergeben sich aus der Diskrepanz und dem ungeheuren Abstand zwischen der Idee des Sittengesetzes und den Verhältnissen der empirischen Welt, zu denen ja auch die Welt unserer eigenen Affekte gehört. Angesichts dieses Abgrunds also, der bedingt ist durch den Abgrund an Hemmungsmöglichkeiten für sittliches Handeln von seiten der scheinbaren Übermacht der Empirie ebenso wie durch den Abgrund an Erhabenheit, der in der Forderung beschlossen liegt: Du kannst, weil Du sollst, — angesichts dessen sieht sich die praktische Vernunft durch das „Ideal der moralischen Vollkommenheit“ oder das „Urbild der sittlichen Gesinnung in ihrer ganzen Lauterkeit“ mit der in der Realität wirksamen „Kraft“ der „Nachstrebung“ versehen¹¹. Damit ist keinerlei magische oder auch nur an das Ideal des stoischen Weisen gemahnende Wirkung gemeint, sondern die ‚Partizipationsfähigkeit‘ an diesem Urbild: hinsichtlich dieses Ideals selbst, insofern in ihm nicht nur der Inbegriff alles möglichen menschlichen

⁷ Vgl. *Kr. d. pr. V.* 119, 122—124.

⁸ Man nehme diesen Terminus hier, wie ihn auch Kant selbst gelegentlich gebraucht: als Begriff innerhalb eines transzendentalphilosophischen Systems; die Assoziation der sogenannten älteren Vermögenspsychologie wäre hier willkürlich und durch nichts sachlich gerechtfertigt.

⁹ Vgl. *Kr. d. pr. V.* 123—125. — Im übrigen ist auch diese noch im wesentlichen allgemein, wie aus einem Vergleich mit der Wertethik Schellers hervorgeht; mehr braucht hier aber darüber nicht gesagt zu werden.

¹⁰ Vgl. beispielsweise *Religion* 50, 58 Anm., 60, 76.

¹¹ *Religion* 74. — Noch anders bestimmt sich das Ideal als „Ideal der Gott wohlgefälligen Menschheit (mithin einer Vollkommenheit, so wie sie an einem von Bedürfnissen und Neigungen abhängigen Weltwesen möglich ist)“.

Guten, sondern auch die Ingestalt alles möglichen Leidens zugleich damit gedacht wird¹². Es ist aber das sittlich Gute auch in einer der menschlichen Faktizität entsprechenden Weise in höchstem Maße hier Vorbild: hinsichtlich der einzelnen sittlichen Subjekte, insofern allein schon durch den entschiedenen, d. h. in sich selbst vollständig und zu Ende bestimmten Willen der Einzelne hoffen kann, tatsächlich den Zugang zu jenem Bereich zu gewinnen, in dem Sittlichkeit und Seligkeit einander proportional — und sogar noch darüber hinaus — zugeordnet sind¹³. — Wohlgemerkt jedoch, diese Idee der sittlich tätigen In-eins-Setzung des einzelnen Handelns mit der Form seines Urbildes ist wiederum nichts anderes als die notwendige Artikulation des sittlichen Willens auf seinen tatsächlichen, faktischen Vollzug hin. Durch dies Ideal ist dieser transzendental möglich und sinnvoll gemacht¹⁴. — Auf die besonderen Probleme eines Ausgleichs dieses Vernunftideals mit dem historischen Anspruch einer Offenbarungsreligion auf eben dieses Ideal, so wie sie sich für Kant stellen, braucht hier nicht weiter eingegangen zu werden. — Damit aber ist jene Idee des höchsten Gutes als grundsätzlich durch transzendente Prinzipien praktischer Vernunft zugänglich, in gewisser Weise erreichbar oder partizipierbar aufgewiesen, und dies gerade nun auch durch den innerlich notwendigen Rückbezug des transzendentalen Ideals praktischer Aktuierbarkeit des Sittlichen, auch wo dies sich im Widerspruch mit dem Naturstreben nach Glück und Seligkeit zu befinden scheint, zu der transzendent gedachten Idee des höchsten Gutes als der Garantie der realmöglichen Synthesis der Ordnung des Sittlichen und der Glücksteologie überhaupt.

Schelling nun, so reich an ideengeschichtlichen Rück- und Querverweisen sein Werk ist, hat in der *Philosophischen Einleitung in die Philosophie der Mythologie* oder in der *Darstellung der rein rationalen Philosophie* an der Stelle, wo er zur Deduktion des Moralgesetzes gelangt, ausdrücklich Bezug auf Kant genommen; und überhaupt scheint im Zusammenhang dieser Frage für Schelling im Bezug auf Kant, so wichtig wohl auch Bezüge auf antike Denker, oder auch auf Hegel und besonders Fichte sein mögen, der eigentliche Nerv des Problems zu liegen¹⁵. — Die

¹² *Religion* 75. — Dies stimmt sowohl mit der historischen Gestalt des christlichen Religionsstifters zusammen als auch mit der Platonischen Idealvorstellung des leidenden Gerechten: vgl. *Staat* II, 4, 5 (360 e 1—2, 361 b 4—e, 362 a 2).

¹³ *Religion* 76. — Zu einer überproportionalen Erfüllung dieser Synthesis vgl. etwa 55 f., 63 und dort die Anm.

¹⁴ Vgl. *Religion* 76 f.: dort findet sich unter anderem die Formulierung: „Es bedarf also keines Beispiels der Erfahrung, um die Idee eines Gott moralisch wohlgefälligen Menschen für uns zum Vorbilde zu machen; sie liegt als ein solches schon in unserer Vernunft“ (77).

¹⁵ Vgl. z. B. im 2. Buch des angeführten Werks in der 20., 22. und 24. Vorlesung (XI 462—489; 526—531; 553—560) oder in der *Philosophie der Offenbarung*, I. Teil, die 16. und 17. Vorlesung (XIII 344 ff., 355—372); zitiert wird nach der von Schellings Sohn besorgten Ausgabe von 1856 ff., die Nachlaßbände werden durchnummeriert. — Daß neben mannigfachen anderen Bezügen philosophiegeschichtlicher Natur auch ein besonderes Verhältnis zu Kant für das Philosophieren des späten Schelling kennzeichnend ist, gehört im übrigen mittlerweile ja schon zur Sententia communis der Schellingforschung.

Anknüpfungspunkte sind dabei mehrfach. — Obwohl schon von früh an Schelling an der theoretischen Konzeption von Kants Sittenlehre Kritik geübt hat¹⁶, ist er doch in der Annahme des Willens als praktischer Vernunft im Sinne eines autonomen, aber mit dem Anspruch auf letzte Gültigkeit an sich auftretenden Prinzips mit Kant (wie übrigens auch mit Fichte) ganz einig. — Bevor ich hierauf weiter eingehe, ist aber noch kurz das Verhältnis von Schellings Spätphilosophie zur Philosophie Kants im Überblick darzulegen. Seine *Korrektur* an Kants Philosophie läßt sich kurz so umreißen, daß das Kantische Theorem der Unmöglichkeit einer transempirischen Erfahrung oder einer spezifischen Erfahrung aus und in reiner Vernunft von ihm in der Grundlegung der Prinzipien der rein rationalen Philosophie als positiv widerlegt angesehen wird: Mit Rückgriff auf Descartes, aber auch auf Fichte, Aristoteles, Platon, teilweise Kant selbst u. a.¹⁷, wird jenem Theorem die Einsicht in die Notwendigkeit der Rückführung der Letztprinzipien jeder gegenständlichen Erkenntnis auf Prinzipien entgegengestellt, die sowohl jene Prinzipien noch einmal begründen als auch zugleich damit eine Selbstapplikation des Begründungsvorgangs gestatten, und beides unter der Rücksicht der Letztbegründung nicht nur von gegenständlicher, sondern auch rein auf Wahrheit abzielender Erkenntnis¹⁸. Weiter gewinnt Schelling auf einem so grundgelegten absoluten Prinzipienboden den Zugang zu wahren Erkenntnissen über eine Welt des Seienden an sich, auch unter theoretischen Gesichtspunkten. Dieser Reflexionsvorgang wird abgeschlossen durch den ihm eigentümlichen ontologischen Gottesbeweis, der wiederum in einem besonderen, durch die Reflexion auf Individualität und Personalität charakterisierten Gottesbegriff sein Ziel findet. Zugleich aber behält der Bereich der Freiheit oder alles dessen, was bei Kant unter den Begriff der praktischen Vernunft subsumierbar ist, sein uneingeschränktes Eigenrecht; wenn auch Schellings Spätphilosophie durchaus Idealismus ist¹⁹, so ist sie doch keineswegs ein einseitiger Intellektualismus.

Durch diesen systematischen Hintergrund ist damit die besondere Art der hier in Frage stehenden Bezugnahme auf Kant im Umriss schon gekennzeichnet. — So ist, um mit dem Zentralsten zu beginnen, für Schelling das Moralgesetz als solches in seiner Verbindlichkeit für den Menschen unabhängig von Gott, weder in einer auf Offenbarung beruhenden noch in einer philosophischen Gotteslehre — im Stil

¹⁶ Vgl. z. B. I. 103—109, ferner auch noch 201 f., 406 f., II. 33 f.

¹⁷ Vgl. dazu vom Verfasser *Spekulation und Faktizität. Zum Freiheitsbegriff des mittleren und späten Schelling* (Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie und Pädagogik, Bd. 65), Bonn 1970, II. Teil, besonders das II. Kap.

¹⁸ Vgl. dazu *Spekulation und Faktizität* II. Teil, IV. Kap. und mit Rückbezug auf die Periode der Freiheits- und Weltalterschriften: I. Teil, II. Kap.

¹⁹ Man könnte auch vereinfachend von einem metaphysischen Ideal-Realismus sprechen, so wie Schelling selbst ja auch sein späteres System als ‚metaphysischen Empirismus‘ oder aposteriorischen Apriorismus verstanden wissen wollte; vgl. dazu *Spekulation und Faktizität* 323, 480.

der vorkantischen Metaphysik — gegründet²⁰. Zugleich ist es in seiner Wirksamkeit so sehr als rein praktische Norm begriffen, daß es nicht nur methodologisch betrachtet eine eigene Sphäre aufgrund eigener Prinzipien gegenüber der Metaphysik, oder, in Schellings Terminologie: gegenüber der rein rationalen Philosophie in ihren rein theoretischen Teilen darstellt; vielmehr gilt es für das theistisch (oder monotheistisch) ebenso sehr wie für das atheistisch eingestellte Subjekt sittlichen Handelns in gleicher Weise. Es tritt nicht nur mit dem gleichen Anspruch auf, wie er mit dem Begriff einer absoluten Autorität, in der zugleich unmittelbar auch der Inbegriff ontologischer Transzendenz gesetzt sein soll, gegeben ist, sondern das Sittengesetz tritt im eigentlichsten und strengsten Sinn *an die Stelle* eines derartigen Gottesbegriffs, unter Ausschluß natürlich der soeben erwähnten ontologischen Implikationen, es ersetzt ihn²¹. Als solches ist es die Quelle allen Rechts menschlicher Gemeinschaft und Gesellschaftlichkeit²², aber ebenso der Ursprung des Moralgesetzes, sofern dies im einzelnen wirksam erscheint. Dies höchste Moralgesetz ist für Schelling in seinem Ursprung *Vernunft*, da alle Bezüge im Feld des Sittlichen streng intelligibel sind. *Praktisch* ist diese Vernunft, insofern sie dem individuierten und damit der Willkür fähigen Willen als Gesetzesanspruch gegenübertritt. Kant, an den Schelling sich hier unmittelbar als seinen Vorgänger anschließt, wird dann weiter dahingehend ausgelegt, daß mit dieser Vernunft zwar gewiß nicht eine göttliche Instanz, aber auch nicht die menschliche Vernunft des Einzelnen gemeint sei, sondern „die in dem Seienden selbst wohnende Vernunft“, die allerdings wiederum ihr Gesetz nicht von einer intellektiven oder voluntativen Setzung Gottes, also beispielsweise durch Schöpfung oder Offenbarung, überkommen habe²³. Die moralische Nötigung, die sich daraus für den Einzelnen ergibt, wird als Erscheinung im Bewußtsein zum *Gewissen*²⁴. Nun ist es zwar ganz Kantisch gedacht, wenn gesagt wird, daß im sittlichen Handeln *der Wille sich selbst* letztlich *Zweck* ist²⁵, problematisch könnte jedoch der Bezug der praktischen Vernunft überhaupt auf Seiendes erscheinen; denn gerade hierin scheint sich zumindest die Gefahr einer anderen Heteronomie, als Schelling in der Abwehr des theologi-

²⁰ Vgl. XI 530 f., mit Bezug auf Kant 532 und dort auch die Anm., wo Schelling auf die Wichtigkeit der „Säkularisierung“ der Moral, eines der größten Verdienste Kants, hinweist. — Zum Begriff der Metaphysik in der Spätphilosophie Schellings vgl. außerdem noch XI 526, ferner XIII 153 und öfter.

²¹ XI 531.

²² XI 531. — Schelling thematisiert an dieser Stelle das Gemeinte in einer Interpretation der mythologischen Vorstellung der Dike, insbesondere unter der Rücksicht, daß beispielsweise in der *Antigone* des Sophokles beide Seiten, Antigone und Kreon, dieser verpflichtet sind.

²³ XI 532. — In diesem Sinn ist dann diese Vernunft autonom. Die Autonomie der Vernunft als die Unabhängigkeit des Moralgesetzes von Gott ist für den späten Schelling einer „der verehrens wertesten Züge“ an Kant.

²⁴ XI 533. — Damit befindet sich Schelling in weiterer Übereinstimmung mit Kant; vgl. etwa *Kr. d. pr. V.* 175 f., oder: *Religion* 287, 288.

²⁵ XI 532.

schen Bezugs sich bewußt war, anzukündigen. — Die zuvor genannte Korrektur der Kantischen Philosophie muß also an diesem Punkt auf ihre Relevanz für das so entstandene Problem befragt werden.

Zunächst ist hier auf die übergreifende Fragestellung sowie auf den methodisch-systematischen Ort zu achten, an dem Schelling die Frage einer Grundlegung der Ethik aufrollt. Die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit sittlichen Handelns, also der sittlichen Entscheidung als solcher, erscheint eingebettet in die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit menschlicher Freiheit überhaupt. Was demnach für Kant ein letztes Faktum der Vernunft war, nämlich Autonomie sittlicher Grundsätze²⁶, und was für ihn im systematischen Entwurf der Boden und Anknüpfungspunkt für die Explikation der in diesem Ansatz liegenden Konsequenzen in Gestalt der Postulatenlehre (der praktischen Vernunft) war, erscheint bei Schelling in einem fast gegenläufigen systematischen Kontext: Eben dies Faktum soll transzendental, also aus den Prinzipien seiner Wesensmöglichkeiten, *deduziert* werden²⁷. Diese besondere Deduktion des moralischen Gesetzes, die gleichbedeutend mit dem Übergang von der Erkenntnistheorie zur praktischen Philosophie ist, steht aber ihrerseits wiederum in dem viel umfangreicheren Kontext, die Gegenstände, welche die Themen der ehemaligen *metaphysica specialis* — also spekulative Kosmologie und Anthropologie (oder Psychologie) — im weitesten Sinne ausmachen, aus den allgemeinen Prinzipien der Philosophie zu deduzieren. Philosophie aber kann hier als der Zusammenfall einer Prinzipientheorie der Erkenntnis und des Denkens sowie von deren Gegenständen, dem Seienden (und dem Sein), verstanden werden²⁸. Nur die Problematik einer philosophischen Gotteslehre ist hier ausgeklammert²⁹. Die Folge davon ist, daß dasjenige, was bei Kant mehr als die Hälfte seiner Postulatenlehre ausmacht, die Lehre von der nicht nur faktischen, sondern wesensnotwendigen Freiheit in Verbindung mit der Unsterblichkeit, bei Schelling somit in der Mitte steht zwischen der, nachfolgenden, Deduktion der Struktur von Sittlichkeit im besonderen und der, voraufgehenden, allgemeinen Deduktion der Strukturen und Prinzipien des ersten Wissens und seines Gegenstandes³⁰.

Für den richtigen Einstieg in unsere Frage, so wie sie bei Schelling behandelt wird, ist es an dieser Stelle weiter erforderlich, etwas näher auf seine Überlegungen zum Individuationsproblem überhaupt einzugehen. Der Bezug zur Idee des ‚Urmenschen‘ im Verhältnis zum entsprechenden Begriff bei Kant wird sich dann

²⁶ *Kr. d. pr.* V. 72—74, ferner *Religion* 57.

²⁷ Vgl. das Inhaltsverzeichnis der 22. Vorlesung der *Einleitung in die Philosophie der Mythologie* (vor S. 527).

²⁸ Dies ist Thema des ganzen zweiten Buchs der erwähnten *Einleitung*, ferner auch noch auf weite Strecken Thema des ersten Buches der *Einleitung in die Philosophie der Offenbarung*, sowie der 9.—12. Vorlesung des zweiten Buches *ibid.*

²⁹ Diese bildet dafür das Thema des ersten Buches der *Philosophie der Mythologie*, sowie der 12.—17. Vorlesung der *Philosophie der Offenbarung*.

³⁰ Dies ist andernorts ausführlich auseinandergesetzt: vgl. *Spekulation und Faktizität*.

ganz konsequent ergeben. — Für unser Thema ist hier zunächst wichtig die ursprüngliche Bestimmung des Geistes als *Wollen*, und zwar gerade unter der Rücksicht der Bestimmung der Prinzipien menschlicher Individualität. Dies Wollen darf nicht, wie bei E. v. Hartmann oder auch H. Fuhrmanns (mit Rückgriff auf M. Scheller), irgendwie mit einer Art von kosmischem vorintelligiblem Drang u. ä. verwechselt werden³¹, sondern ist als der „innere Grund“ alles auf Gegenständliches sich hin artikulierenden freien oder willkürlichen Willens zu sehen: d. h. demnach als der Grund oder Bedingung der Wesensmöglichkeit dieses freien Willens. Das betreffende Prinzip muß daher einerseits durchaus schon innerlich willensbezüglich, willenskonstitutiv sein, andererseits aber seine konstitutive Leistung in einem Bereich *vor* besagter Freiheit haben³². Das ist freilich nur der eine Aspekt; der andere, der ergänzend hinzutritt, ist, daß dies Wollen, insofern es leistendes Prinzip ist, selbstverständlich schließlich auch *auf irgendetwas überhaupt hin* seine Leistung vollbringt³³. Dies Andere ist nun die Welt im weitesten Sinn, wobei allerdings die ursprüngliche Intention jenes Wollens im Bereich von Gegenständlichkeit sich differenziert in eine Intentionalität, die sich auf Welt als vom Bewußtsein unabhängige Wirklichkeit erstreckt — dies geschieht vermittels des Erkennens —, und eine solche, die Wirklichkeit unmittelbar zu verändern imstande ist, dies ist der eigentliche freie Wille³⁴. — Jenes Wollen nun ist in seinem ganzen Inbegriff dann nichts als der Aspekt oder das Moment der sachimmanenten Dynamik von Subsistenz überhaupt und als solcher: dies „Wollen . . . ist ein rein sich selbst entspringens, *sein selbst* Ursache“, so daß man „von ihm nur sagen kann, daß es Ist . . .“³⁵. Dies Wollen ist aber weiter auch genau dasjenige Prinzipienmoment, das dann — innerhalb der Seele nunmehr als ein Teilmoment konstitutiv wirksam, aber immer noch als dieselbe formale Qualität, wie sie oben beschrieben wurde —, welches also eine in sich und für sich zu Ende bestimmte Artikulation des ganzen Komplexes, der aus Urwollen und Willen, aus Erkennen und Freiheit im Ganzen besteht, gegenüber der wirklichen Welt wie auch gegenüber der Letztursache Gottes allererst möglich erscheinen läßt. Mit anderen Worten: Mit einem Schlage wird

³¹ Vgl. dazu *Spekulation und Faktizität*, I. Teil, I. Kap., wo kritisch zu dieser Interpretation Stellung genommen wird.

³² Dies zeigt sich z. B. auch in der Terminologie (XI 462): „... das Wollen . . . [dem Willen gegenüber, der Verfasser] die Natur eines *verhängnisvollen, unergründlichen* Wollens annimmt . . .“ (kursiv vom Verfasser); aus dem ganzen Kontext ergibt sich, daß dies weniger inhaltlich im Sinn eines ‚dumpfen‘ kosmischen Organs zu verstehen ist, sondern als formale Qualifikation: als ein durch *Notwendigkeit* bestimmtes ‚Wollen‘, das aber doch im Sinn eines Kausalzusammenhangs von etwas anderem gerade *nicht* abhängt. Vgl. dazu auch inhaltlich die folgende Anm.

³³ XI 462.

³⁴ XI 463.

³⁵ XI 464. — Die Deutung als Subsistenz wird gestützt durch den Vergleich mit Spinozas allgemeiner Substanz, welcher Begriff für Schelling in diesem Zusammenhang allerdings ein ganz defizienter Begriff für das von ihm selbst Gemeinte ist.

hier die Möglichkeit unendlich verschiedenfältiger *Individualität* sichtbar³⁶. Jenes ursprüngliche Wollen ist damit als der fundamentale Akt des individuellen Selbstvollzugs bestimmt. Zu beachten ist noch, daß besagte Subsistenz an dieser Stelle des Systems durchaus als „zufällige“ bestimmt ist, allerdings als subsistent Zufälliges oder Zufälliges per se, das keine Ursache hat außer sich selbst, und nicht als Zufälliges per accidens, das durch anderes ist³⁷. Zufällig ist aber letztlich diese Individualität im Gegensatz zur absoluten und in ihrer subsistenten Freiheit notwendigen Individualität Gottes³⁸.

Die systemkonstruktiven Überlegungen Schellings sollen an dieser Stelle nun abgebrochen werden, auch die weitere Charakterisierung seiner Spätphilosophie (durch ihn selbst) im Verhältnis zum Kantischen oder zum Fichteschen Idealismus kann hier nicht weiter referiert werden³⁹. Wenn zuvor gesagt wurde, die praktische Vernunft sei die „in dem Seienden selbst wohnende Vernunft“⁴⁰, so läßt sich dies jetzt dahingehend begreifen, daß damit gerade der Doppelcharakter von Intelligibilität und von alle (menschliche) Individualität umfassender Allgemeinheit gemeint ist, welche beide Eigenschaften das Wesen *des* prinzipialen Seins ausmachen, das soeben unter je verschiedener Rücksicht als Wollen, Subsistenz, Wille, Intentionalität und Akt bezeichnet wurde. — Mit Blick wiederum auf den Kantischen Entwurf der Ethik erscheint die Autonomie des Sittlichen, auch in bezug auf die Deduktion seiner Wesensmöglichkeit gewahrt. Die einschlägige Schellingsche Prinzipientheorie hat natürlich bei Kant kein Gegenstück. Wenn man sich nicht von vornherein auf einen dogmatischen Standpunkt stellen will, wird man auch die wissenschaftstheoretische Eigenständigkeit der Ethik durch eine transzendente Deduktion allein nicht schon in Frage gestellt sehen. Es hängt freilich dann alles von der Art dieser Deduktion ab. Grundsätzlich wird man dem Schellingschen Ansatz eines intelligiblen ‚Wollens‘ als der begrifflichen Fassung einer ursprünglich als dynamisch charakterisierten Subsistenz jedenfalls nicht ohne weiteres als den Versuch einer intellektualistischen Subsumierung der Ethik unter eine allgemeine Metaphysik oder auch Erkenntnistheorie interpretieren können⁴¹. Dies wird bestätigt durch die Ausformung dieses Ansatzes in der ausführlicheren Lehre vom Menschen und hier insbesondere wiederum von der spezifisch menschlichen *Freiheit*.

³⁶ XI 464. — Deren konkrete Verwirklichung bedarf freilich auch für Schelling als Voraussetzung noch anderer Bedingungen, die ihre Artikulation wohl in einer gewissen Reihen-Ordnung, aufgrund eines allgemeinen Bezugs auf Materie, findet.

³⁷ XI 464. — Auf die ideengeschichtlichen Bezüge, die ein derartiger Entwurf von Individuation nahelegt, ist andernorts schon hingewiesen worden; so wären hier vor allem etwa zu nennen Johannes Duns Scotus und Origenes. Vgl. dazu: *Spekulation und Faktizität* 256, 446 ff. und öfter, sowie vom Verfasser: *Der Begriff des Willens und der Freiheit bei Origenes*, in: *Neue Zeitschrift für syst. Theol. und Religionsphilos.* 12 (1970) 63—84.

³⁸ Vgl. dazu: *Spekulation und Faktizität*, II. Teil, II. und V. Kap.

³⁹ Vgl. dazu *Spekulation und Faktizität* 465—467 und öfter.

⁴⁰ Vgl. oben Anm. 23.

⁴¹ Vgl. dazu vom Verfasser auch noch: *Thomistischer Transzendentalismus. Seine Möglichkeiten und Grenzen*, in: *Kant-Studien* 58 (1967) 376—386.

— Die Ausführungen Schellings über die mythologische Gestalt des Prometheus, innerhalb deren wiederum auf die praktische Philosophie Kants, charakteristischerweise, Bezug genommen wird, sollen hier nur erwähnt werden⁴². — Freiheit ist mit dem bisher Auseinandergelegten nun keineswegs schon hinreichend, auch im Sinne Schellings nicht, deduziert; es ist bloß eine, allerdings entscheidend wichtige Richtung und eben ein Ansatz für die entsprechende Reflexion gegeben. Eine ergänzende Deduktion geht nun von einer etwas anderen Sicht aus, und zwar von einer Analyse gerade auch der Prinzipien jenes konstitutiven Wollens. Insofern damit auf die allgemeine Potenzenlehre der Spätphilosophie zurückgegriffen werden muß, so soll diese für jetzt hier vorausgesetzt werden⁴³; Schelling stellt freilich die Frage nach der Freiheit in einer solchen Form, daß dieser systematische Hintergrund zunächst nur von recht mittelbarem Belang für unsere jetzige Erörterung zu sein braucht. Das Problem formuliert sich ihm in der Linie der klassischen Tradition: Nämlich wie sich die menschliche Freiheit, „und zwar als *eigentliche*, nämlich Willensfreiheit — mit der unbeschränkten göttlichen Kausalität vereinigen lasse...“⁴⁴.

Kant hatte ja diese Frage sich in der Gestalt gestellt, daß das Zusammenbestehen von Bestimmungsgründen unseres Handelns, die wir ihrem Vergangensein zufolge nicht mehr in unserer Gewalt haben, mit der Wahlfreiheit „im Augenblick unseres Geschehens“ zwar ein ständiger Anspruch an die Vernunft sei, ohne jedoch jemals die Hoffnung auf befriedigende Einsicht mit sich zu führen⁴⁵. Die Idee Gottes freilich ist primär hier nicht betroffen, da infolge ihres postulatorisch vermittelten Charakters der proportionale Gegenpol gegen das erwähnte Faktum der Vernunft fehlt⁴⁶. — Für Schelling hingegen mußte sich von der erwähnten Korrektur der Kantischen Metaphysik her in seinem System die Frage gerade in dieser Weise zuspitzen. Kant selbst steht für Schelling vornehmlich in der Reihe derer — und das ist gerade für Schelling sein Verdienst —, die darauf hingearbeitet haben, „daß vor allem — selbst vor den religiösen Überzeugungen — die moralische Freiheit gerettet werden müsse...“⁴⁷. Schellings Anliegen ist demgegenüber, bei voller

⁴² Vgl. dazu besonders XI 481—487, zu Kant vgl. 483, — außerdem sachlich noch zu diesem ganzen Komplex vom Verfasser das demnächst erscheinende Werk: *Mensch und Menschheit*, Bonn 1973, bis II. Teil, II. Kapitel.

⁴³ Sie ist ausführlich erörtert in: *Spekulation*, bes. im II. Teil, verwiesen sei u. a. auch auf das Sachregister dortselbst.

⁴⁴ XIII 345.

⁴⁵ *Religion* 58 Anm. — Nicht der Determinismus überhaupt, sondern der „Prädeterminismus“, wie Kant sich ausdrückt, birgt mithin Probleme.

⁴⁶ Vgl. oben Anm. 10. — Die Vereinigung der beiden Begriffe von Freiheit und Notwendigkeit in der Idee Gottes selbst bildet für ihn keine Schwierigkeit, da die wesentliche Voraussetzung des sogenannten Prädeterminismus, nämlich die Eigen-Wirkmacht des in der Zeitreihe Voraufliegenden, das sich somit dem Einfluß freier Spontaneität entzieht, für Gott entfällt.

⁴⁷ XIII 345. — Der andere Philosoph, auf den an dieser Stelle angespielt wird, ist Fichte; zu Kant vgl. in diesem Zusammenhang auch noch XI 483.

Wahrung des Kantischen Anliegens eine Lösung gerade dieser Frage zu geben im Sinn einer Versöhnung des anscheinend Unversöhnlichen. Kantisch gesprochen aber läge das Problem gerade in der zu fordernden Vereinbarkeit mehrerer reiner Spontaneitäten (des Willens), von denen jedenfalls eine ihrem Wesensbegriff nach *alle* mögliche Spontaneität auszuschöpfen beansprucht⁴⁸. — Es wird also alles darauf ankommen, *wie* denn nun ausschöpfend und abschließend die (transzendente) Freiheitsdeduktion vonstatten geht. Hier kommt nun Schelling seine Potenzenlehre zustatten, aus der nur noch die entsprechenden Konsequenzen gezogen werden mußten. — *Schöpfung* oder das nichtgöttliche, nichtabsolute Seiende verlangt notwendig eine mehrfältige Ursächlichkeit⁴⁹. Das erkenntnistheoretische Fundament dieser Konzeption in Gestalt einer transzendentalen Prinzipienlehre hatte Schelling ja schon vorweg ausgearbeitet, und gerade ein gewisser prinzipialer Pluralismus ist für sie kennzeichnend⁵⁰. Der Unterschied dieser zweiten Deduktion zu der zuvor skizzierten besteht dann darin, daß dort gewissermaßen die Individualität in ihrer grundsätzlichen, gleichsam zahlenhaften Vielfalt abgeleitet wurde, hier jedoch die gattungsmäßige Einheit des Menschseins im Vordergrund steht, allerdings so, daß sie nicht nur in der baren Realität, sondern auch in der abstraktiven allgemeinen Wesensbestimmung interessiert, deren sachlich zutreffendste und vornehmste Weise sich in einem Inbegriff von Individualität ausgedrückt findet⁵¹. Damit verfolgt dies Verfahren freilich genau die Linie bzw. baut den besonderen Aspekt aus, gemäß dem schon in der ersten Deduktion das Problem der Individuation mit dem der Freiheitsgrundlegung verknüpft wurde: Auch hier steht am Ende eine erste Wesensbestimmung des Menschen, die als zentrales Begriffselement Freiheit hat.

Mehr im Einzelnen verläuft der Gedankengang dann folgendermaßen: Der Begriff der Schöpfung in seinem strengsten Sinn besagt zwar für Schelling auch wie in der klassischen Schultheorie dieses Fragekomplexes „productio ex nihilo sui

⁴⁸ Vgl. *Religion* 58 f. Anm.

⁴⁹ Vgl. XIII 346.

⁵⁰ Dieser Pluralismus ist nicht auf eine Stufe zu stellen mit einer Reihe von Konzeptionen, beispielsweise im Neukantianismus oder etwa mit der Prinzipientheorie N. Hartmanns. Schellings Prinzipienpluralität — unter welchem Aspekt auch immer man diese Prinzipien betrachten mag — schließt zumindest implizit eine transkategoriale Korrelativität und, in der Konsequenz, auch Konvertibilität ein: Pluralität und Einheit sind somit selbst noch einmal in ein Verhältnis zueinander gesetzt, das selber grundsätzlich nicht durch höhere, übergeordnete weitere Begriffe geregelt würde, sondern durch eben diese Bestimmungen, wenn auch unter potenziertem Blickwinkel, selbst charakterisiert ist. Vgl. dazu im übrigen noch: *Spekulation und Faktizität*, II. Teil, II. Kap. sowie die Exkurse A und B, ferner vom Verfasser: *Das ontologische Argument und die Philosophie Schellings*, in: *Akten des internationalen Anselmkongresses*, Frankfurt 1973, Bd. 2.

⁵¹ In der Begrifflichkeit der älteren Schultradition ausgedrückt könnte man auch von einem durch eine besondere Gestalt oder Weise der sogenannten abstractio totalis gewonnenen Begriff sprechen, wobei dieser dann den vollkommensten, seine mögliche inhaltliche Fülle komprehensiv oder gänzlich ausschöpfenden Modus wiederum nur in einem Individualbegriff erreicht.

et subiecti⁴, doch ist damit lediglich der ontologische Dualismus (oder Pluralismus) ewiger Ursachen ausgeschlossen. Die rationale Durchdringung des Schöpferbegriffs bringt es dagegen notwendig mit sich, alle für die Wesensstruktur des Schöpfungsbegriffs notwendig erforderlichen Elemente und Momente proportional auch im Begriff des Urhebers anzusetzen. So ist denn für Schelling Gott letzte materiale Ursache von Geschaffenem überhaupt, insofern damit überhaupt etwas *außer* ihm, außerhalb des reinen Seins schlechthin, gesetzt ist⁵². Zugleich aber mit dieser Äußerung absoluter göttlicher Freiheit ist ebenfalls die Notwendigkeit des *Hinbezugs* auf das göttliche Sein, und zwar eben von diesem Sein aus, gesetzt. Dadurch aber, daß für jenes, das so als außerhalb Gottes zugleich als mit sich identisch terminus für (wenigstens) zwei verschiedene absolute Wirkensbezüge ist, daß für dies Etwas die (letzte) Bedingung der Möglichkeit hinsichtlich eben dieser seiner Funktion oder Bezugslage gefordert ist: Genau vermittels dieser Potenz, wie Schelling es nennt, resultiert nun etwas — zwar nicht in seinem Ursprungsein, aber doch — in seinem reinen Gesetztsein Unabhängiges, Selbständiges gegenüber Gott. Wird nun weiter dies Dritte in seiner Bezugslage als Umschlags-, Vermittlungs- und Knotenpunkt der vollen und ganzen Macht gedacht, die sowohl jenem ersten als auch dem zweiten Wirkens- oder Ursächlichkeitsbezug von seiten Gottes zukommen kann, so bleibt gewissermaßen, wie für die Seite der Ursächlichkeit, so auch für die Seite des Resultats gar nichts anderes mehr übrig, als daß beide Male die Göttlichkeit das ihr formal überhaupt Mögliche geleistet hätte: Das so gewordene „ist wahrhaft der *gewordene* Gott, es ist *wie* Gott, es ist also auch in der *Freiheit* wie Gott“, insofern es sich in einem Gleichgewicht zwischen allen möglichen göttlichen Ursächlichkeitsbezügen befindet, ein „zwischen“ ihnen „Schwebendes und frei Bewegliches“⁵³. Das höchste Erschaffene ist und fungiert somit „zwischen den drei Ursachen in der Mitte frei von jeder einzelnen“⁵⁴. Schelling zögert nicht, den subsistenten Kern dieses Verhältnisses als *actus purus* zu bezeichnen oder auch den als Wesen gesetzten Actus (des Seins) zu nennen mit der Konsequenz, daß in diesem Kontext der Mensch von seinem Wesen her „ganz wie Gott“ sei, „mit dem einzigen Unterschied des Gewordenseins“⁵⁵.

⁵² Vgl. XIII 346 und öfter. — Das damit nicht die unmittelbare Ursächlichkeit von Materialität gemeint ist, sollte klar sein; Gott ist hier als Materialursache insofern gedacht, als er eine Ursachenordnung letztbegründend zu setzen in der Lage ist, die dann ihrerseits, auf dem Wege einer zweiten, vermittelnden, Resultierung allgemeine Materialität oder Stofflichkeit im eigentlichen Sinne als hyletisches Prinzip umfaßt. Vgl. dazu auch noch: *Spekulation und Faktizität* 271.

⁵³ XIII 347.

⁵⁴ XIII 348. — Schelling fügt dem Dargelegten Spekulationen über die ursprüngliche Bedeutung eines metaphysisch „Vierten“ an, die man wenigstens teilweise als ideengeschichtlichen Exkurs ansehen kann, so daß jedenfalls für diese unsere Erörterung davon nichts abhängt.

⁵⁵ XIII 348 f. Die Hervorhebung des „wie“ begegnet bei Schelling ja auch noch in anderen, ähnlichen Zusammenhängen, so z. B. im Verhältnis des Geistes zu Gott: *Spekulation und Faktizität* 409. — Dies ist die Charakteristik des „Urmenschen“; vgl. dazu

Auf die weiteren Folgerungen hinsichtlich des ersten Wirkens des Menschen braucht hier nicht weiter eingegangen zu werden; ebenso sei inbetriff der vielleicht etwas merkwürdig anmutenden letzten Formulierungen nur dies angedeutet, daß unter Actus hier primär oder sogar ausschließlich eine rein formale Qualität verstanden ist, die somit von sich aus weitere Differenzierungen zuläßt: als schlechthin absoluter actus purus, in welchem unter jeder Rücksicht Notwendigkeit und Freiheit letztlich Koinzidenz besagen, und als bedingt absoluter actus purus, wo dies Koinzidenzverhältnis nicht schlechthin gegeben ist⁵⁶. — Der Aspekt der Freiheit, der hier für die primäre Wesensbestimmung wie auch für die ontologische Konstitution des Menschen entscheidend geworden ist, ist nun weiter hinsichtlich seiner anthropologischen, und d. h. hier vor allem hinsichtlich seiner ethischen Folgerungen zu betrachten. — Der zentrale Aspekt, auf den Schelling seine ganze folgende Spekulation abstellt, ist die Vereinigung des strengsten Freiheitsbegriffs (gemäß der Kantischen Vorarbeit) mit einem von ihm neu in die idealistische Diskussion um die Anthropologie eingeführten Sinnbegriff. Das besagt kurz im einzelnen: Das individuelle Ich befindet sich, wie dem Gesamt des Wirklichen in seiner Faktizität und unmittelbaren Realmöglichkeit, so auch entsprechend sich selbst gegenüber in einem Vollzugsverhältnis, insofern es sich selbst als ein Wirkliches begreift, das jedoch hinsichtlich des seine gesamten (individuellen) Wesensmöglichkeiten erschöpfenden und erfüllenden Zwecks in einer grundlegenden beständigen Dynamik befindlich ist⁵⁷. Diese Dynamik besagt nichts anderes als die Teleologie eines die Totalität des vollen möglichen Wirkens erfüllenden „Wohlseins“ oder des Vollgenusses seines Seins⁵⁸. Sachlich diesem Verhältnis vorweg ist jeder Einzelne wiederum als die besondere Artikulation einer das gesamte Wesensein des Menschen in sich urbildlich befassenden Dynamik anzusehen. — Diese Idee des Menschseins ist es allein in eigentlicher Bedeutung, die innerhalb der Naturphilosophie, aber auch innerhalb der allgemeinen transzendentalphilosophischen Grundlegung,

auch noch oben Anm. 50, ferner unten Anm. 79 und 80. — H. J. Sandkühler bringt im kürzlich erschienenen *Historischen Wörterbuch der Philosophie* (hrsg. von J. Ritter, Darmstadt 1971, Bd. I) zu diesem Begriff — unter dem Stichwort Adam Kadmon — zu Schellings Rezeption dieses Begriffs eine Reihe von Ausführungen, die nicht unwidersprochen bleiben können (Sp. 79—81): Bei genauerem Zusehen zeigen sich nicht nur die angeführten Belege im Werk Schellings als sehr dürftig — überall, wo Schelling einmal vom Urmenschen oder ähnlichem (z. B. dem idealen Menschen) spricht, wird unbedenklich und unter Absehen vom eigentlich systematischen Gedankengang, die theosophische Tradition reklamiert; als Beweis muß dann außer den sehr seltenen, und in ihrer Herkunft wie in ihrer systematischen Bedeutung überhaupt erst noch zu klärenden, unmittelbaren Allusionen Schellings der zeitgeschichtliche (oder biographische) Hintergrund dienen. Damit verfährt Sandkühler auch hier noch nach dem gleichen fehlerhaften Muster wie in seinem Schellingbuch: vgl. dazu *Spekulation und Faktizität* 10, 72, 263.

⁵⁶ Vgl. *Spekulation und Faktizität*, II. Teil, VI. Kap. §§ 1—2.

⁵⁷ XI 528 (und auch schon 527). Ein so bestimmter Zweck kann füglich mit dem modernen Ausdruck ‚Sinn‘ wiedergegeben werden.

⁵⁸ XI 527, vgl. ferner 569.

zum begrifflichen Bezugspunkt dient⁵⁹. — Für den Einzelnen folgt, daß mit einem jeden „unbestimmbar viele Möglichkeiten als durch sich selbst unerfüllbar außer“ ihm gelassen werden, obwohl in allen diesen Möglichkeiten nur die eine Idee ist. Ihr Verhältnis zueinander wird dann weiter resultativ beschrieben derart, daß je eine konkrete Individualität „zur Ergänzung der anderen gereicht, und so die eine nicht sein könnte ohne die andere, und wenn *diese* nicht zum Sein zugelassen wäre, auch jede andere (also jeder einzelne...) keinen Anspruch auf dasselbe hätte“. Dies ist die „intelligible Ordnung“, in und gemäß welcher der Einzelne sich zum Ganzen und umgekehrt sich verhält⁶⁰. Die innere Struktur der Ermöglichung bleibt, wie angedeutet, an dieser Stelle etwas im Dunklen, ihre Wirkung besteht aber darin, einem jeden seinen einen, unwiederholbaren und einmaligen Platz im Gesamt des Seins — wie auch seiner Geschichte — anzuweisen, womit dann weiterhin schon a priori eine Ordnung nicht nur der wesensmäßigen Gleichheit, sondern zugleich auch der konkreten Ungleichheit prädisponiert ist⁶¹. — Auf die sozial-ontologischen Folgerungen soll hier nicht weiter eingegangen werden⁶², — eins scheint jedoch ohne weiteres klar zu sein, daß nämlich nicht nur von der Dynamis des allgemeinen einen Wesens aus die Möglichkeit der Individuation auf unbestimmbare Vielheit hin grundgelegt ist, sondern darüber hinaus die reine Tatsächlichkeit des Einzelnen in seiner Aktuosität, seinem ‚Aktsein‘ einen allgemeinen Existenzanspruch von seiten des Einzelnen als solchen setzt; es ist hier gewissermaßen von der Idee oder dem strukturbegründenden Inbegriff des Einzelnen die Rede⁶³.

Die Frage, die sich hier erhebt, ist die nach dem Zusammenfall oder besser: *Ausgleich* des *allgemeinen* Wesens mit dem *individuellen* Anspruch, wobei dieser Anspruch ja nicht allein auf *Dasein*, sondern auch auf sein erfüllendes *Sosein* geht. — Es sei hier nun als Feststellung angemerkt, daß, wie die allgemeine Konstitution dieser Strukturen, so auch die Vollendung oder vollständige, ideale End-Ordnung nicht ohne wesentlichen Grund-Folge-Bezug auf Gott für Schelling denkbar ist; die Vollendung des Menschlichen wird sich in einem letztlich theologische Aspekte einbeziehenden Horizont vollziehen müssen⁶⁴. — Die Umschlagstelle nun, an der die Möglichkeit und die Notwendigkeit besagter Erfüllung zentral in den Blick kommt, ist die Problematik des Verhältnisses von allgemeinem moralischem Gesetz und

⁵⁹ Vgl. beispielsweise XI 529 und öfter.

⁶⁰ XI 528.

⁶¹ XI 528. — Die Reflexion auf die Bedingungen der Möglichkeit ist jedoch andernorts auseinandergelegt, vgl. dazu oben Anm. 36, 37, 43.

⁶² Vgl. dazu u. a.: *Schellings Schriften zur Gesellschaftsphilosophie*, ausgewählt und eingeleitet von M. Schröter, Jena 1926 (in: *Die Herdflamme*, Bd. 12); ferner A. Hollerbach, *Der Rechtsgedanke bei Schelling*, Frankfurt/M. 1957 (Philos. Abhandlungen XIII).

⁶³ Daran werden unsere Schlußerörterungen anknüpfen; vgl. unten S. 360.

⁶⁴ Vgl. dazu *Spekulation und Faktizität*, II. Teil, V. Kap. §§ 5—6, ferner noch bei W. Kasper, *Das Absolute in der Geschichte*, Mainz 1966, 273 ff., 282 ff., 322 ff., 376 ff. und öfter.

eben dem absoluten Glücks- oder Sinnstreben des Einzelnen. Diese Problematik gibt nun Schelling zu einer weiteren Korrektur an Kants Ethik Anlaß: Das Moralgesetz ist seiner Natur nach allgemein, aber in einer dem Einzelnen gewissermaßen äußerlichen Weise so, daß zwischen einzelem Fall — und der sittlichen Gefordertheit des Einzelnen selbst als je Einzelner — und der Allgemeinheit der Norm nicht das Verhältnis etwa von Möglichkeit (Potenz) und Erfüllung — wie dies in der Theorie des menschlichen Wesens auseinandergelegt worden ist —, sondern von Herrschaft und Knechtschaft besteht⁶⁵. Als herrschende oder knechtende Normativität ist das Moralgesetz keineswegs gleichbedeutend mit irgendeiner Willenssetzung Gottes, ebensowenig ist es mit einer von Gott durch das Medium einer quasi-eigenständigen Naturordnung dann vordeterminierten eigentümlichen Rechtsordnung gleichzusetzen⁶⁶. Als solches beläßt aber das Moralgesetz den Menschen im Zustand seiner Wesensentfremdung; der Kantische Versuch einer Überwindung derselben krankt an der Grundschwierigkeit des Entwurfs der kritischen Philosophie: der mangelnden Synthesis von theoretischer und praktischer Vernunftordnung. Der Ausgleich von geforderter sittlicher Würde und individuell erstrebter Glückseligkeit ist eben letztlich nur für die praktische Seite des Individuums von Belang, die postulatorische Lösung kommt über das Prinzip einer grundsätzlichen Angemessenheit, als methodologischem Terminus medius, nicht hinaus⁶⁷. — Wenn nun Schelling an Kant die mangelnde Einsicht in die Unvollkommenheit des Moralgesetzes kritisiert, insofern zwar auch mit der gänzlichen Erfüllung des Moralgesetzes für den Einzelnen „doch nichts erreicht“ sei⁶⁸, so scheint er sich zunächst noch mit Kant in Übereinstimmung zu befinden, als ja auch bei Kant die Beziehungslosigkeit auf Glückseligkeit hin von seiten des Gesetzes für dieses charakteristisch war⁶⁹. Die Kritik findet aber darin ihren treffendsten Punkt, daß für Schelling eine rein postulatorische Lösung des Problems der Struktur des Bodens, auf dem die Frage allererst entsteht, nicht voll gerecht zu werden vermag: Dies umfaßt nicht nur das dringende existenziale Bedürfnis nach einer hinreichend durch Vernunft gesicherten, garantierten Einheitsordnung der beiden Bereiche (Sittlichkeit und ‚Glück‘) — dem würde ja die rein auf die Bedürfnisse praktischer Vernunft abgestellte Postulatenlehre Kants noch Genüge tun —, sondern zugleich damit ist auch das spekulative Bedürfnis des Subjekts nach einer *vollständigen* und nicht nur partiellen *Einheitsstruktur*, und zwar vom Wesen her (per se), nicht nur in Hinsicht auf jeweilige Teilprobleme (also per accidens), *sowohl* von theore-

⁶⁵ XI 554 ff., besonders 554, auch dort Anm. 3, und 555.

⁶⁶ XI 554, besonders Anm. 1. — Schelling assoziiert in diesem Kontext charakteristischerweise die Kantische Theorie des Gesetzes und die im *AT* vorfindliche Auffassung des Gesetzes zusammen.

⁶⁷ Vgl. *Kr. d. pr. V.* 219 ff. — Zum Terminus der „Entfremdung“ bei Schelling vgl. z. B. XIII 372.

⁶⁸ XI 555, Anm. Nr. 3.

⁶⁹ Vgl. *Kr. d. pr. V.* 224 f.

tischer *als auch* von praktischer Sphäre *insgesamt* gesetzt. Diese allgemeine systematische Forderung hat für jedes einzelne Problem — und sei dies auch inhaltlich von noch so eminenten Bedeutsamkeit — zu gelten, jedes Einzelproblem findet in ihr einen ersten prädisponierenden und -konstitutiven Ermöglichungsboden⁷⁰. — Vor diesem Hintergrund erscheint dann die Folgerung verständlich, daß der Einzelne das entfremdende Gesetz, sofern dies als schlechthin Letztes und Absolutes angesehen würde, eher zum Anlaß eines praktischen Nihilismus nehmen würde⁷¹. Die tragfähige Gestalt einer Lösung des ganzen Problems bestimmt sich dann weiter als Forderung nach dem aktuellen Bezug zu einer schlechthin absoluten Individualität, die allein sowohl der Sinnteleologie der unbestimmbar vielen Einzelnen und ihrer Aktintentionalität als auch der Potenzialität des Menschseins als solchen (im allgemeinen) Genüge zu tun verspricht⁷². — Nun ist, wie Schelling Kant zugibt, dies Bedürfnis durchaus praktischer Art, aber es hat zu seinem Prinzip nicht, wie bei Kant, die praktische Vernunft isoliert betrachtet von der theoretischen, sondern das Individuum als Totalität und d. h. in der inneren Synthesis *aller* das Wesentliche von Individualität betreffenden Prinzipien. So ist die Forderung dieses absoluten Bezugs nicht rein (isoliert) theoretischer, nicht rein (isoliert) praktischer oder auch postulatorischer Art, sondern hat zu ihrem Artikulationsorgan die *ganze* Vernunft. Die letzte Richtschnur aber ist das Individuum in der Totalität seines unmittelbaren Aktseins⁷³.

Damit nun liegt uns ein anderes *Postulat* vor Augen: das des Individuums im Ganzen, oder auch: das Wollen eines letzten, ihm spezifisch proportionierten *Sinnes* durch den Willen⁷⁴. — Auf die besondere geschichtsphilosophische Einordnung dieses Postulats braucht hier nicht weiter eingegangen zu werden. Für jetzt genügt es, das Faktum desselben festzustellen. — Noch einmal freilich besteht ein weiterer Unterschied zur Kantischen Konzeption darin, daß grundsätzlich schon das Dasein Gottes, und zugleich damit eine besondere Art der philosophischen Spekulation oder auch Reflexion (positive Philosophie), vorweg zu dieser besonde-

⁷⁰ Zur Einheitsproblematik des Systems vgl. z. B. XI 563 f., ferner: *Spekulation und Faktizität*, II. Teil, IV. Kap. — So betrachtet liegt übrigens der Mangel der Kantischen Durchführung der Frage eigentlich nicht einmal in erster Linie im reinen Postulatcharakter der Einheit von Sittlichkeitsordnung und existenzialer Teleologie, sondern vorweg eher in der mangelnden prinzipientheoretischen Koordination des Gegenstandsbereichs und Operationsfeldes von theoretischer (reiner) und sittlich-praktischer (reiner) Vernunft. — Aus der umfangreichen Literatur sei, recht willkürlich, wegen der differenzierten und sehr sorgsam ausgeführten Ausführungen zum Problem des Begriffs vom höchsten Gut verwiesen auf K. Düsing, *Das Problem des höchsten Gutes in Kants praktischer Philosophie*, in: *Kant-Studien* 62 (1971) 5—42.

⁷¹ XI 556. — Vgl. dazu auch noch: *Spekulation und Faktizität* 362. — Daß dies übrigens nicht Kants Standpunkt ist, leuchtet unmittelbar aus dem systematischen Faktum seiner Postulatenlehre ein.

⁷² XI 568 f.

⁷³ XI 569.

⁷⁴ XI 569 f.

ren anthropologischen Thematik erörtert worden ist. Nicht um die Frage nach dem Dasein Gottes, sondern um die Frage einer Weiterbestimmung seines Wesens, seines Soseins nach für uns notwendigen Begriffen, geht es daher hier⁷⁵. — Mit diesem Entwurf ist sowohl die Unabhängigkeit des Sittlichen in umfassender Bedeutung von allen theologischen Aspekten als auch die innere Zuordnung eines bestimmten existenzialen Moments von religiöser Relevanz zur Ethik klar gestellt. — Wie man gesehen hat, hatte Kants Disposition des Problems eine ähnliche Form gefunden⁷⁶. Als Problem des idealen Menschen aber bestimmt sich die Frage des Ausgleichs von allgemeinem Wesen und individueller Existentialität, die ja schon kurz angeschnitten wurde, an dieser Stelle der systematischen Gedankenentwicklung für Schelling als Frage nach der Konstitution seines generisch-individuellen Wesens und als Frage nach seiner Wirksamkeit in der Geschichte — und damit im Bereich der faktischen Aktuierung des allgemein-Menschlichen im je Einzelnen. — Es genüge, auch hier im folgenden nur die Grundzüge zu skizzieren.

Es erscheint von großer Bedeutung, daß gerade die besagte Allgemeinheit des Menschseins dort, wo sie für die Fundamentalstruktur des Bereichs einer jeden möglichen Individual-Aktuierung maßgebend ist, nämlich in der Geschichte, sich in einer prinzipiell mehrfachen, genauer: in zweifacher Weise bestimmt. Das Subjekt derjenigen Tat, wodurch die Menschheit als ganze sich ursprünglich außerhalb von Gott, d. h. *außerhalb* seiner eigentlich intendierten Ordnung gesetzt hat⁷⁷, und das Subjekt derjenigen Tätigkeit oder existenzialen Wirksamkeit, vermittels dessen eine prinzipielle *Versöhnung* menschlichen und göttlichen Seins, Wirkens und Wollens zustande kommen kann, ist nicht dasselbe Subjekt: als personaler Akt. Wohl aber ist es ein und dieselbe Wesenheit ‚Mensch‘, die hier beide Male wesensgemäß wirkt — allerdings so, daß damit die Wesensmöglichkeiten ihrem jeweiligen

⁷⁵ Unter dieser Rücksicht ist allerdings die Bestimmtheit Gottes, „Herr des Seins“ zu sein, noch einmal mehrdeutig. Im Übergang von der negativen zur positiven Philosophie beschloß dieser Begriff zunächst einmal den allgemeinen Zusammenfall des ersten Grundes von Sein und Freiheit in sich; hier kommt nun eine besondere vorgängige Zu- oder Hinordnung auf geschöpfliche, d. h. menschliche Freiheit und ihre Sinnintentionalität hinzu: als Grund und Bedingung der Möglichkeit von deren Faktum wie auch von deren Sinnerfüllung.

⁷⁶ Vgl. oben S. 345.

⁷⁷ Vgl. z. B. XIII 349 ff., 353 ff., 372, ferner XI 487 und öfter. — An diesem systematischen Punkt angelangt, fällt allerdings immer noch, wie in der Epoche der Identitätsphilosophie und der Weltalterspekulation, ontologische und ethische Ordnung für Schelling zusammen. Die Schwierigkeit, die hier offensichtlich wenigstens methodologisch von ihm nicht voll bewältigt wurde, scheint darin zu liegen, daß zwar einerseits zunächst in diesem Kontext immer nur von einem prinzipialen Inbegriff von Freiheit, von ihrer *gattungsmäßigen Idee* gewissermaßen die Rede ist, daß aber andererseits gerade diese Idee aufgrund ihrer eigenen Struktur — es ist die Idee eines vom Wesen her ermöglichten Vollzugs, in der Unwiderufflichkeit von dessen Gesetztheit und den Folgen — Konkretheit verlangt. Als solche aber kann sie nur in einer jeweiligen Individualität voll in den Blick kommen.

aktualen Sosein nach ausgeschöpft sind und nicht mehr überboten werden können. — Um die entstehenden Schwierigkeiten zu beheben bietet sich der Interpretation folgende Möglichkeit: Das Erste, Grundlegende, Vordringliche in dieser Konzeption des Menschseins scheint in keiner Weise ein Wesensentwurf zu sein, in dem sich das Allgemeine zum Einzelnen so verhält wie eine allgemeine Regel oder Gesetzmäßigkeit des Naturgeschehens zum jeweiligen einzelnen Fall ihrer Anwendung, und dies wiederum derart, daß die Einzelfälle im Prinzip eine solche Darstellung des Allgemeinen sind, wie dies etwa die einzelnen ganzen Zahlen für den Begriff der natürlichen Zahl sind, oder allgemeiner: wie mengentheoretisch sich die ‚Individuen‘ der Klasse einordnen (sich ihrem Begriff subsumieren). Vielmehr scheint hier ein von seiner Basis gänzlich anders strukturierter Begriff des Allgemeinen maßgebend zu sein: etwa so, wie eine Aufgabe, die eine vollkommene (d. h. die eine schlechthin vollkommene) Lösung erlaubt — neben beliebig vielen anderen mehr oder weniger unvollkommenen, wenngleich ein Minimum von ‚Gelöst-Haben‘ einer jeden Lösung nach Voraussetzung zukomme —, dann in ihrem Sinn erfüllt ist, wenn und sobald diese Lösung ins Werk gesetzt worden ist. Die Vielzahl der Fälle verhält sich sonach zu der vollkommenen Lösung auch wie die Vielzahl von Versuchen zur Erfüllung eines Bedürfnisses zu dessen endgültiger Befriedigung. Wesentlich und konstitutiv ist dabei aber gerade nicht primär irgendeine quantitative Struktur, sondern die formale Wirksamkeit eines Ziels, welches dann außerdem noch, als auf das Mittel dieser seiner Formalwirksamkeit, auf eine faktische Wirkursächlichkeit einwirkt. Der Schlüsselbegriff ist somit nicht der des Verhältnisses einer Klasse oder Menge zu ihren Bestand-Teilen, sondern der des Verhältnisses eines Wirkenkönnens zu seinem Vollzug, zu seiner Vollbringung, oder von *Dynamis*, Potenzialität zum *Akt*⁷⁸. Daß dies letztere Verhältnis auch noch in der Teleologie sowohl seiner geglückten Vollkommenheit als auch in der darin liegenden Möglichkeit beliebigen Mißlingens (gemessen am restlos geglückten Fall) außerdem das Urbild für beliebig viele zahlenmäßig unterschiedene — und sei es also auch nur gemäß der konkreten Quantität von Raum und Zeit — Abbilder abzugeben vermag, tut jenem ersten Wesenszusammenhang keinen Eintrag.

In unserem thematischen Fall ist nun eine solche Lösung gleich mehrfach, mindestens zweifach, wie gesagt, — eigentlich sogar dreifach — angelegt: Es gibt einen ersten Fall der exemplarischen Verwirklichung des Menschseins durch die, wie Schelling sagt, Urtat des Sich-außer-Gott-Setzens, d. h. des Vollzugs der von der schöpferischen Tat Gottes prädisponierten Potenzialität einer Freiheit im Gegenüber zu Gottes Akt. Daß dies zugleich auch ein Hinausgehen über dies Ziel einschließt im Sinn einer intendierten Usurpation des vollen göttlichen Status

⁷⁸ Nicht umsonst spielen die Begriffe von Potenzialität und Aktualität in Schellings Spätphilosophie eine so große Rolle. Er hat freilich mit diesen Spekulationen eher nur ein systematisches Paradigma geliefert; die methodologische Reflexion ist, wie gesagt, nicht weiter entfaltet, wenn sich auch Ansätze dazu finden.

aktuierter Potenzialität, scheint für Schelling „fast unvermeidlich“⁷⁹. Der zweite Modus einer exemplarischen Verwirklichung des Menschseins konkretisiert sich dann folgerichtig in dem Existenzakt oder in der aktualen Individualität, durch welche der illegitime Gegensatz von Gott und Mensch vom Anfang aufgehoben, eingeholt, überwunden und zu seiner wahren, eigentlich angezielten Sinngestalt gebracht wird: Ebenso wie jene erste wird auch diese zweite Realisation des Menschseins von Schelling als der „Urmensch“, als „urbildlicher Mensch“, als „Mensch par excellence“ bezeichnet⁸⁰. Wie Kant in seiner *Religionsschrift* hat Schelling dabei die historische Gestalt des Stifters der christlichen Religion vor Augen⁸¹. — Den Unterschied zwischen der Kantischen und Schellingschen Auffassung mag man in aller Kürze wiederum in der verschiedenen systematischen Funktion dieser Idee bei beiden sehen: Bei Kant geht es, wie schon skizziert, darum, die Garantie der grundsätzlichen Ausführbarkeit und des Befolgen-Könnens des Sittengesetzes in der konkreten Wirklichkeit gemäß einem auf der Ebene gerade dieser konkreten Wirklichkeit wirksamen *moralischen* Ideal zu deduzieren; die Gemeinsamkeit von sittlichem wie von typologischem Anspruch, die von dieser Gestalt an den Einzelnen ergeht, eröffnet zugleich, über den unmittelbaren Wert für das jeweilige sittliche Handeln hinaus, den praktischen Zugang zum Ideal des höchsten Gutes⁸². Der bei Kant rein ethos-analytische Aspekt erscheint hingegen bei Schelling um wesentliche Stücke metaphysischen und spekulativ-anthropologischen Charakters erweitert.

Die Gleichheit des Menschen unter dem Gesichtspunkt der Freiheit mit der ‚Persönlichkeit‘ Gottes bzw. die in seinem Wesen potentialiter grundgelegte Unmittelbarkeit von seiten des Vollzugs zur Freiheit Gottes (oder zu Gott als aktueller Freiheit) macht dann weiter apriori, von vornherein, so etwas wie ‚Inkarnation‘ möglich, ohne daß man dazu auf genuin theologische Daten ausweichen

⁷⁹ XIII 349, 372. — Diese zweite Intention, die an sich, wie an dieser Stelle ersichtlich, nicht notwendig mit der ersten verbunden sein muß, wird doch im folgenden von Schelling mit jener so gut wie fast immer identifiziert. Hier liegt wohl ein noch nicht voll überwundener Rest aus der Zeit von *Philosophie und Religion* (1804) bzw. der *Philosophie der Weltalter* (1814) vor. — Bedeutsamer aber ist hier die Potenzialität auf Göttlichkeit überhaupt hin, die dem ursprünglichen Menschen wesensgemäß zukommt; denn eine solche Usurpation setzt einen proportionalen Ermöglichungsgrund im eigenen Wesen voraus.

⁸⁰ Vgl. XIII 371, ferner noch 348. — Diese „urbildliche“ Stellung bezeichnet die Einheit von voller, aber auch „bloße[r] Menschheit“ und der besonderen Einzigkeit dieser Individualität innerhalb der Menschheit.

⁸¹ XIII 371 Anm. — Zu Kant vgl. oben Anm. 46.

⁸² Vgl. oben Anm. 76. — Die von Düsing jetzt vertretene Auffassung der Problematik des höchsten Gutes (vgl. oben Anm. 70) erscheint zwar in ihrer Kantinterpretation unangreifbar, berücksichtigt aber vielleicht in der Kritik an Kant doch etwas zu wenig den Aspekt einer — nicht nur ‚eudaimonischen‘, sondern auch — sittlichen Teleologie der *gesamten* Menschheit, als Gemeinschaft der Einzelnen genommen wie auch in ihrer Geschichte.

müßte⁸³. Die Gestalt des idealen Menschen hat speziell unter dieser zweiten Rücksicht somit für Schelling unmittelbar Bedeutsamkeit nicht nur für die Ethik im engeren Sinn, sondern ebenso sehr für die theoretische Reflexion auf das Wesen des Menschen überhaupt. — Die hier dann folgerichtig anzusetzende Deduktion der (zweiten) exemplarischen Individualitätsstruktur gerade mit Blick auf die in ihr liegende Vermittlungs- und Überwindungswirksamkeit, die jetzt noch mehr im Einzelnen zu thematisieren ist, verläuft analog der Deduktion der ursprünglichen geschöpflichen Freiheit. Das als Freiheit aktualisierte Moment, das jener ersten Deduktion zufolge in einer charakteristischen Mittel- und Zwischenstellung hinsichtlich der ermöglichenden und verwirklichenden Prinzipien von Schöpfung überhaupt sich befindet⁸⁴, muß freilich — interpretierend — differenziert werden: einmal als sogenannte wesentliche oder Wesensfreiheit — damit ist besagte Freiheit noch als ein Allgemeines gemeint, als Potenz also (mit einem Schellingschen Ausdruck), die jedoch in unmittelbarer Disposition des Übergangs zur Endgültigkeit des konkreten freien Vollzugs steht —, und zum anderen eben dieser freie Vollzug selbst. Noch in das Feld der erstgenannten Weise fällt die Freiheitsmacht des Menschen, insofern in ihr beides: Abfall und Rückwendung, Urschuldigwerden und Versöhnung, gleicher Weise als Wirkmöglichkeit beschlossen ist. Als solche Potenzialität ist sie auch das „Hypokeimenon, die Materie“ für den Prozeß der Aktualisation⁸⁵. Diese selbst ist wesentlich durch die faktische Unbezüglichkeit der reinen Setzung von Akt-Sein überhaupt gekennzeichnet⁸⁶, die infolgedessen auch nur in ihrer allgemeinen Faktizität abgeleitet werden kann.

Die weitere Gedankenführung ist sodann bemüht, vor dem Hintergrund der Möglichkeit eines grundsätzlichen Anderen für Gott genau die besondere Weise eines solchen Anderen herauszuarbeiten, wo es *von sich aus* die Möglichkeit besagt, Ansatzpunkt eines göttlichen Aktes zu seiner eigenen Konstitution zu sein, ohne daß weder dieser Akt noch es selbst aufhören, jeder er (oder es) selbst zu sein, und jedes von beiden zugleich eine echte Konstitution zu leisten vermag. Zu diesem Zweck ist daher die menschliche Wesenskonstitution von vornherein so entworfen, daß sie einerseits stets in ihrer Rückbezogenheit auf den göttlichen Prinzipienkomplex von Schöpfung gesehen wird, und andererseits ist das Wesen Gottes so entworfen, daß für eine Mehrzahl von göttlichen ‚Persönlichkeiten‘ kein Hindernis gegeben ist, wenn eine derselben — die innerlich prädisponiert ist dazu — ihren

⁸³ Vgl. z. B. XIII 369, Nr. 2; oder schon 268: hier mit einer gewissen Einschränkung in bezug auf die Grundlegung einer Mythologie.

⁸⁴ Vgl. oben S. 346 f.

⁸⁵ XIII 369 und öfter. — Wenn an dieser Stelle der ganze, Gott setzende Prozeß mit der „Schöpfung“ gleichgesetzt wird, so ist Schöpfung — als gen. sui et subjecti — zwar die Totalität der Setzung von Anderem durch Gott, befaßt aber, in einer weiter greifenden oder weniger strengen Ausdrucksweise, auch das Moment der möglichen, und dann auch wirklichen, Selbständig-Setzung gerade eines Teiles des Geschaffenen gegenüber dem Schöpfer aufgrund ihm immanenter Prinzipien.

⁸⁶ Vgl. XIII 347 f.

Selbstvollzug gewissermaßen nur unter ‚veränderten Umständen‘ tätig⁸⁷: nämlich nicht in der Einheit des schlechthin absoluten actus purus als der Form relationalen Ineinsfallens von Wesens- und Akteinheit, sondern in der eingeschränkteren Einheit, mit welcher der bedingt absolute Akt menschlicher Personalität und die allgemeine Potenzialität seines Wesens in ihrer Differenz einander zugeordnet sind. Daß in beiden Fällen überhaupt das prinzipiale Moment eines actus purus fungiert, ist der Grund für die (nicht umkehrbare) Ersetzbarkeit des einen durch den anderen. Freiheit als das Gott Negierende wird somit, in ihrer Selbstapplikation, als sich selbst bestimmter Weise negierend — nämlich im Hinblick auf ihre erste Negation — das Gott wiederum actu Setzende: natürlich nicht ‚an und für ihn‘ selbst, sondern rein eben für sich, das Andere Gottes⁸⁸. — Die konkrete Ausformung dieses metaphysischen Prozesses ergibt dann eine Existenzgestalt, wie sie paradigmatisch in der Zentralfigur des Erlösers in *AT* und *NT* uns gegeben ist. Die doppelte Intention des metaphysischen Prozesses zeigt sich hier als Ineinander-Verschränktheit von „Leiden“ oder „Entherrlichung“ und Erhöhung oder Verherrlichung⁸⁹. — Was weiter nur noch als Hinweis erwähnt werden soll, ist dann gewissermaßen die Anwendungsgeschichte dieses Gesamtsachverhalts; denn die ursprüngliche Leistungsintention der Schöpfung und Offenbarung konstituierenden Prinzipien ist erst dann erschöpft, wenn *alle* intentionalen Erstansätze ihre Erfüllung gefunden haben. Dazu gehört dann aber schließlich auch noch die Einlösung der Versöhnungsfiguration durch die unbestimmbar vielen Einzelakte, in denen sich Menschsein realisiert, also durch die unzählbare Menge von Individuen⁹⁰.

Kritik wird man an diesem Schellingschen Entwurf vor allem zu zwei Punkten äußern: Einmal wäre das Verhältnis von Theologie und philosophischer Reflexion noch weiter zu klären, zum anderen, mehr immanent philosophisch, wäre das Theorem der Individuation noch weiter zu bestimmen. Beides steht, wie man gesehen hat, bei Schelling in einem sachlich nahen Zusammenhang. — Innerhalb der Individuationslehre der alten sogenannten ‚klassischen‘ Metaphysik, für die etwa die aristotelisch-thomistische Theorie hier stellvertretend stehen soll, hatte der Frageansatz seinen systematischen Ort primär auf einer Ebene ontologischer und in gewissem Grad kosmologischer Reflexionen — die Individuation des Menschen

⁸⁷ Vgl. dazu: *Spekulation und Faktizität*, II. Teil, V. Kap. besonders §§ 3—5, ferner: *Mensch und Menschheit*, I. Teil, IV. Kap., wo von erheblich anderen Voraussetzungen her eine in den Ergebnissen sehr ähnliche Konzeption von Freiheit im Denken L. de Molinas gesichtet wird.

⁸⁸ Vgl. XIII 368—371, besonders 370.

⁸⁹ XIII 376. — Interessant ist, daß Schelling sich hier im Zuge einer spekulativen Genealogie für die Gestalt Christi ausdrücklich auf die Gestalt des Gottesknechtes bei Deutero-Jesaia zurückgreift.

⁹⁰ Dem dient vor allem die *Philosophie der Offenbarung* in ihrem zweiten Teil: Hier liegt eine philosophische Thematisierung dessen vor, was in der Theologie traditionell unter dem Titel der Christologie und Soteriologie behandelt worden ist.

unterschied sich im Ansatz z. B. nicht wesentlich von der Individuation eines beliebigen andern (vergleichbaren) Lebewesens; gewissermaßen durch ontologische Zusatzbestimmungen betreffs des Formbegriffs wurde dann der Besonderheit des Menschen Rechnung getragen. — Bei Schelling liegt der Ansatzpunkt genau entgegengesetzt in der Thematisierung der für die Besonderheit und einzigartige Abgesetztheit des Menschen gegenüber allem übrigen Seienden charakteristischen Bestimmtheit: der Freiheit. Damit ist methodisch ein streckenweises Zusammenfallen von mehr individualitätstheoretischem und mehr ethischem Blickwinkel in der Freiheitsreflexion unvermeidlich; freilich mangelt es Schelling wohl, wie schon angedeutet, an explizitem methodischem Bewußtsein dieser seiner systematischen Situation. Es erscheint dann weiter nur folgerichtig, daß hier nun thematisch außerdem theologische und ‚rein philosophische‘ Elemente miteinander anscheinend ununterscheidbar verbunden sind; dies hat jedoch seinen Grund darin, daß der besondere Ansatzpunkt und die Basis aller diesbezüglichen Spekulationen für Schelling zwar der Begriff der Freiheit ist, jedoch nicht in abstracto, sondern als konkreter, d. h. als Akt im wirklichen, geschichtlichen Leben. Dieser Begriff des Aktes wiederum muß dann in dieser Konstellation konsequent streng unter dem Gesichtspunkt dynamischer Formalität betrachtet werden: das bedingt dann wiederum eine gewisse Univokation dieses Begriffs hinsichtlich seiner spekulativen Verifizierung als schlechthin absoluter oder als nicht schlechthin absoluter Akt⁹¹. Die Differenz zwischen theologischer, genauer: innertrinitarischer bzw. ‚christologischer‘ und allgemein intellektiver, und d. h. spekulativ anthropologischer Thematisierung des Aktbegriffs wird unter den besonderen Aspekten der Schellingschen Gesamtkonzeption somit irrelevant⁹². — Blickt man von diesem Standpunkt aus noch einmal auf die Kantische Ausformung der betreffenden Problematik, so wird man — den grundsätzlichen Unterschied, daß es bei Kant eigentlich niemals um eine explizite Theoretisation des Individuationsproblems in einem der alten Gestalt des Themas vergleichbaren Rahmen gegangen hat, einmal zugegeben — doch sagen können, daß er eine gewisse Mittelstellung zwischen der ‚alten‘ und der Schellingschen Ausarbeitung des Problems einnimmt, insofern bei ihm zwar einerseits das Thema des sittlichen Willens oder der praktischen Vernunft in ihrer Autonomie mit allen Folgerungen das Zentrum seiner Philosophie ausmacht, aber andererseits das Gegenstück seiner theoretischen Philosophie, jedenfalls in der Zeit der ‚Kritiken‘, hinter der ungelösten Problematik der Einheit der verschiedenen Prinzipienebenen (von der Anschauung bis zur transzendentalen Apperzeption) so etwas wie eine allgemeine Stufensystematik von Prinzipien sichtbar werden läßt, vermittels deren aber für die Thematik sittlicher Personalität nichts Positives folgt.

⁹¹ Vgl. *Spekulation und Faktizität*, II. Teil, III. Kap., besonders § 5.

⁹² Vgl. zum Verhältnis von Theologie und Philosophie auch noch: *Spekulation und Faktizität*, II. Teil, VI. Kap., besonders §§ 3—4, und: *Mensch und Menschheit*, I. Teil, VIII, IX, und XII. Kap.

Zum zweiten Punkt der Kritik soll hier nur einiges Wenige angedeutet werden, das im Zusammenhang des hier entwickelten Problems über das sonst an verstreuten Stellen vom Verfasser schon Skizzierte vielleicht noch ein wenig hinausführen kann. Und zwar soll hier das konstitutive Verhältnis des Einzelnen zum ‚Wesen‘ genauer untersucht werden. Es werde begonnen mit der *Sinn-Teleologie* des Einzelnen und ihren interindividuellen Bedingungen und Verwirklichungsgründen. Hier nun steht fest, daß über einen außerordentlich weiten Bereich nichtpersonaler Bedingungen (im strengen Sinn) hinaus, die in den konstitutiven Prozeß der Individuation mit eingehen, ein tatsächliches aktuales Intendieren von Sinn für den Einzelnen überhaupt nur dann möglich ist, wenn schon vorweg zum jeweiligen faktischen Erreichen des betreffenden (Existenz-)Sinnes in seiner Fülle⁹³ zugleich mit der je eigenen Sinnerfüllung einer jeden Person ebenso fremde Personalität überhaupt als in entsprechender Weise wie die je eigene intendiert wird. Dies bestätigt nicht nur ein Blick auf die Wirklichkeit der tatsächlichen Lebenswelt — mag sich diese Fremdpersonalität, wie auch immer, institutionaler Modi als Vermittlungsmedien bedienen: Ehe, Familie, Volk, beruflicher Einsatz, Freizeitgesellschaft usw. —: aus allen diesen und ähnlichen Fällen ergibt sich ein unübersehbar breites und unerschöpfbares Spektrum von Zielverhältnissen, in welchen, wie Kant sich ausdrückt, der Mensch in Gestalt einer anderen Person als Ziel angestrebt wird, in einen intentionalen Prozeß teleologischer Art eingeht⁹⁴. Mehr noch aber zeigt ein Blick auf die *Struktur* der Sinnerfüllung für je das einzelne Selbst einer Person die Unausweichlichkeit und Unersetzlichkeit der konstitutiven Miteinbezogenheit fremder, anderer Personalität für besagtes Ziel: Auch wenn der Einzelne schon im Beginn seines Daseins unendlich viele Möglichkeiten eines Gesamtrahmens von Vollzugsmöglichkeiten — im Ganzen der Gattung — unwiderbringlich außer Betracht setzt und im Verlauf seines Lebens dann ständig unbestimmbar viele Möglichkeiten eines jeweils anders gearteten Vollzugs mit all seinen (möglichen) Folgen ausschaltet, und dies auch in Hinsicht auf seine Hinordnung auf andere, fremde Personalität gilt, — so ist er doch angewiesen auf die *Realmöglichkeit* oder Realisierbarkeit seiner existenzialen *Idealstruktur*, — in welcher dann alle aktuier-

⁹³ Vgl. dazu: *Mensch und Menschheit*, V.—VII. Kap., sowie auch noch: *Philosophische Gedanken über den Tod*, Neue Zeitschrift für syst. Theol. und Religionsphilosophie 13 (1971) 139—163.

⁹⁴ Man könnte hier zunächst meinen, daß die so in den Blick genommene Fremdpersonalität lediglich ermöglichende Bedingung ist für das Erreichen des je eigenen Existenzsinnes (hinsichtlich des je eigenen personalen Selbst und seines Total-Vollzugs). Doch ist ja nicht nur das einfache Zustandekommen oder die Ermöglichung des Faktums (einen solchen Sinn existenziell zu erreichen) durch Fremdpersonalität bedingt, sondern darüber hinaus auch das je spezifische Sosein: die Weise, *wie* dieser Existenzsinn je vom personalen Selbst erreicht wird, und hier auch wiederum so, daß gerade weniger die im empirischen Lebenslauf sich manifestierende Existenzgestalt, sondern vorweg dazu die existenzielle Grundentscheidung — ob nun in Rücksicht auf eine ‚gelingende‘ oder ‚mißlungene‘ Existenzform — durch die Hinordnung mit auf fremde Personalität ermöglichend bedingt ist. D. h. eine völlig solipsistische Existenzialität ist nicht nur faktisch, sondern auch strukturell unmöglich.

baren Sinnmöglichkeiten wenigstens approximativ de facto aktuiert sind (nach Voraussetzung)⁹⁵. Diese aber ist als in Aktualität vollständig überführte immer auch durch alle diejenigen Bestimmungen charakterisiert, welche zugleich — wenn auch in abstrakterer, allgemeiner Form — notwendige, konstitutive Bestimmungen des Wesens als solchen, und d. h. gerade in seiner Allgemeinheit und Gattungseinheit sind: nur sind sie natürlich in einer anderen Modalität gesetzt: eben als *in* Individualität (mit-)aktuierte. Nun aber ist die Struktur von Einheit in Pluralität, d. h. von allgemeiner struktureller Potenzialität des Wesens-seins und unauswechselbarer (verwirklichender) Aktualität des Individuums, für eben die Totalität des Menschseins und somit für das Wesens-sein selbst ursprünglich konstitutiv; es ist so, oder es ist überhaupt nicht. Dazu gehört dann weiter aber auch das unmittelbar implizierte Gefüge der damit grundgelegten notwendigen *kommunikativen* Bezüge: im Sinn einer gerade die *Vollkommenheit* des Ganzen ausmachenden Struktur. Es handelt sich nicht um eine mehr die instrumentelle, und damit akzidentelle, Weise empirischer (oder gar technologischer) Kommunikation betreffende Eigenschaft, sondern um einen für das Menschsein als solches erstkonstitutiven Bezug: also um ein genuines Prinzipsein. Nun aber, wenn das vorhin Gesagte zu Recht gilt, so wird sowohl die ideale Existenzialität des Einzelnen im Status ihrer gänzlichen Sinnerfüllung, als auch schon das je und je im Ablauf dieser konkreten Existenz geschehende und geleistete Vollziehen des jeweiligen Selbstseins auf diesen Sinn hin von diesem Ziel immanent bestimmt sein. Das aber besagt dann notwendig für eben diesen Vollzug als konkreten genau, daß in ihm ein Bezug auf Fremdpersonalität je und je mitgesetzt ist —: als auf die Wirklichkeit der vom allgemeinen Wesen her potenziell vorgegebenen (vollkommenen) Struktur; die dann (*als* solche) aktuale Pluralität überhaupt besagt. — Wie dies dann im einzelnen weiter sich zu artikulieren vermag, ist eine andere Frage und braucht hier nicht mehr zu interessieren. — Man sieht übrigens leicht, wie hier dann noch einmal die Freiheit als eine von ihrem Grundgefüge her sowohl individuell als auch interindividuell a priori, d. h. vor aller Empirie, entworfene Wirklichkeit begriffen werden muß. — Dies hätte dann natürlich auch bedeutsame Folgerungen für die Ethik im besonderen⁹⁶. — Von der weiteren Frage schließlich, wie sich ein derart konzipiertes interindividuelles Struktur Ganzes, das man unter anderer Rücksicht auch als Korrelativität von individueller und interindividueller Personalität bezeichnen könnte, zu einer Bezugsform der schlechthin absoluten Person verhält, soll hier abgesehen werden⁹⁷.

⁹⁵ Dem widerspricht nicht, daß auch unabgrenzbar viele defiziente Vollzugsmöglichkeiten oder -modi hier ebenfalls ihren existenzialen Ort haben.

⁹⁶ Einen Ansatz von Überlegungen in dieser Richtung, also einer ethischen Auswertung dieses konstitutionalen Sachverhalts, hat der Verfasser in den schon genannten Arbeiten vorzulegen versucht: *Mensch und Menschheit*, sowie: *Personalität als Wesen und Geschichte*, Meisenheim/Glan 1973.

⁹⁷ Vgl. dazu als erste Hinweise die einschlägigen Ausführungen in den Anm. 96 angeführten Arbeiten.

Zusammenfassend läßt sich das Besondere des Schellingschen Entwurfs im Vergleich mit demjenigen Kants dahingehend charakterisieren — auch wenn dies in dieser Formulierung wohl nur eine Implikation bei ihm sein dürfte —, daß bei Kant die Thematik des idealen, sittlich vollkommenen Menschen, der zugleich allen wesentlichen Bedürfnissen existenzialer Teleologie Genüge tut, letztlich in einem streng ethischen, d. h. moraltheoretischen Rahmen verbleibt. Den Einzelnen, genauer: das Handeln des Einzelnen in seiner geschichtlichen Tatsächlichkeit als sittliches in transzendentaler Motivation zu begründen, ist letztes Ziel und Motiv der Kantischen Reflexion. Das Allgemeine der Handlungsnorm ist dabei als transzendentales Apriori dem Einzelnen, also der Handlung, prinzipiell vorgegeben und als solches schlechthin konstitutiv. — Bei Schelling, so läßt sich zusammenschauend sagen, enthält der Entwurf prinzipiale Momente, die in ihrer Konstitution auf ganz etwas anderes abzielen — in der Entfaltung noch verborgener, jedoch unmittelbar naheliegender Elemente, wie gesagt —, nämlich auf eine Wirksamkeit (als prinzipiale Leistung), deren Sinn und Zweck nichts Geringeres ist als die reale Verwirklichung des Menschseins in seinem möglichen Vollsinn, als existenziell vollzogener Aktualität ihrer allgemeinen Dynamis; aber dies so, daß damit wiederum nicht nur eine, nach dem überkommenen Schema der klassischen Metaphysik, bloße ‚Verifizierung‘ des Allgemeinen auf ontologischer Ebene vonstatten geht, sondern so, daß sowohl durch das reine Faktum der unendlich vielen und vielfältigen Einzelexistenzen als auch durch die Ausartikulierung von deren Dynamik in den existenzialen Vollzug des je einzelnen Handelns unter der Rücksicht des reinen Akt-Setzens als solchen menschliches Sein schlechtweg gesetzt, d. h. konstitutiv in grundlegend *schöpferischer* Weise entfaltet wird: Das will besagen, daß nicht hinsichtlich des Seins und des Seienden im allgemeinen oder auch etwa des Naturseins ein struktural schöpferischer Vollzug vorliegt, wohl aber hinsichtlich der Aktuation von Menschsein, in So-Sein und Da-Sein, schlechthin. Die Begriffsbestimmung der ‚productio alicuius ex nihilo sui et subjecti‘, die im allgemeineren, oben dargelegten Zusammenhang von Belang war, kann auch hier insofern als erfüllt angesehen werden, als durch sittliche Tathandlung aus Freiheit unter der Rücksicht der letztunmittelbaren freien Faktisch-Setzung in der Gegenwärtigkeit des Vollziehens — das als solches dann sofort schon im ‚nächsten Moment‘ gleichsam umschlägt in die Unwiderruflichkeit des Vergangenen — Menschsein als Wirklichkeit (productio alicuius) ursprünglich als *nicht* durch reine Naturzusammenhänge resultierend — und damit auch nicht durch irgendeine übergeordnete causa prima (Gott oder die Natur, die Geschichte oder was immer) im wesentlichen bedingt — gesetzt wird (ex nihilo sui); dies gilt aber auch noch einmal für die eigene Gattungswesenheit als das jeweilige Sosein (isoliert betrachtet) prädisponierende Struktur (et subiecti). — Die Idee und die Ingestalt des ursprünglichen, vollkommenen und idealen Menschen ist dann genau in diesem Zusammenhang insofern Prinzip, als in ihr die im Horizont der allgemeinen Dynamis des Menschseins möglich gewordene äußerste Akt-Intensität von menschlicher Existenz überhaupt sich in der interkommunikativen, innergeschichtlich manifesten, aktuellen Wechselbezogenheit personaler Exi-

stanz, die oben skizziert wurde, als unüberspringliches, konstitutives Mit-Prinzip als wirksam erweist. Diese Konstitution ist primär und wesentlich von realoperativer Natur, sie bedarf, um wirksam zu sein, nicht der Reflexion. — So zeigt sich, daß in der Entfaltung bestimmter Ansätze bei Schelling sich das wesentliche Anliegen aller wichtigen philosophischen Entwürfe der letzten hundertfünfzig Jahre auf dem Niveau und im transformierten Fragehorizont der klassischen metaphysischen Tradition wiederfinden läßt: das Anliegen — extrem formuliert — der Selbstschöpfung des Menschen⁹⁸. Nicht also primär durch affirmierte Leiblichkeit, gesellschaftliche Arbeit, Willen zur Macht oder konstruktiven Informations- und Wissenszuwachs — obwohl dies alles ja an seinem Ort in ein höheres Ganzes integriert sinnvoll zu werden vermag —, sondern ursprünglich durch sittliche Selbstauszeugung macht sich der Mensch zum Menschen⁹⁹. — Kann man daher Kant als den Testamentsvollstrecker der älteren Tradition betrachten, der die alten Probleme zum Thema einer transzendentalen Freiheitsphilosophie verwandelt seinen idealistischen Nachfolgern vermachte, so ist Schelling als einer von diesen derjenige, der neben Hegel, wenn auch in gänzlich andersartiger Weise als dieser, die grundlegenden Fragen der zweiten Hälfte seines Jahrhunderts, die uns in ihren Auswirkungen nach wie vor ungebrochen bewegen und bedrängen, in einsamer Originalität bedacht und vorgeprägt hat.

Wenn Schelling demnach der geistigen Bewegung des Idealismus als der großen, durch Kant grundgelegten Strömung seiner Zeit eine die Welt verändernde Wirkung zuschrieb¹⁰⁰, so verstand er dies zwar in einem allgemeineren Sinn, sah aber doch gewissermaßen das Zentrum dieser Bewegung in einer Erneuerung oder besser in einer ganz neuen Form von Religion und Religiosität¹⁰¹. Wie immer es auch um

⁹⁸ Wie dies im Unterschied etwa zu K. Marx, Feuerbach, Nietzsche oder Comte gemeint ist, soll andernorts untersucht werden.

⁹⁹ Dies ist kein Widerspruch, daß dies weiter in einer operativen Polarität mit dem transzendenten Absoluten geschieht; vgl. dazu: *Mensch und Menschheit*, I. Teil, besonders Kap. V, Nr. 3, und VI. Kap. — Mit Bezug auf das dort Auseinandergelegte könnte man hier auch sagen, daß die Bedingung der Möglichkeit von Freiheit des Menschen überhaupt eine innerlich *mehr*-einheitliche Struktur des Absoluten sei.

¹⁰⁰ Vgl. z. B. XI 466 f., 490 f.; vgl. ferner zu Kants Wirkung in diesem Zusammenhang noch oben Anm. 20, 23, 47. — Zu Schellings Ansicht über die Aufgaben des Staates und die Möglichkeit bzw. Unmöglichkeit einer gewaltsamen Umwälzung vgl. die 23. Vorlesung der *Einleitung in die Philosophie der Mythologie* (XI 546—552).

¹⁰¹ Vgl. etwa XI 244 ff., besonders 250 ff., 255—269, besonders 267 ff., XIII 6 ff., besonders aber die 9. Vorlesung der *Philosophie der Offenbarung* (XIII 177 ff.) und öfter. — Schelling steht damit im Gegensatz zu der durch Hegel inaugurierten, durch die Hegelsche ‚Linke‘, insbesondere durch K. Marx weiterentwickelten Konzeption einer für die konkrete Konstituierung von zukünftiger Geschichte relevanten Rolle von Philosophie. Wie schon andernorts bemerkt, waren Schellings wirkungsgeschichtliche Chancen zwischen erneuertem Materialismus auf der einen und einem erneuerten Metaphysizismus (der Neuscholastik) sowie sich einer allen historistischen und kulturkritischen Tendenzen öffnenden (protestantischen) Theologie auf der anderen Seite von Anfang an ungünstig. Diese Situation ist erst heute teilweise revidiert worden.

eine derartig den religiösen Faktor in den Mittelpunkt stellende Konzeption einer Revolutionierung der Zeiten bestellt sein mag, die philosophischen Vorarbeiter, die sich um eine neue Grundlegung des Menschen, seines Wesens und seiner Freiheit, bemühen, sind gerade in der heutigen Zeit, in der vielleicht häufiger als sonst überkommene Positionen kritisch gesichtet werden, außerordentlich aktuell¹⁰².

¹⁰² Hier sei aus der umfangreichen Literatur zur Philosophie der Existenz, des Personalismus und der Begegnung nur auf zwei Arbeiten hingewiesen, welche — die erste in mehr systematischer, die zweite in mehr rein informierender Form — zur Zeit wohl als beste Gesamtdarstellungen angesehen werden können: M. Theunissen, *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, Berlin, 1965; und J. Böckenhoff, *Die Begegnungsphilosophie. Ihre Geschichte — ihre Aspekte*, Freiburg/München 1970.