

## SCHELLINGS ANTHROPOLOGISCHER ANSATZ

VON MICHAEL THEUNISSEN (Berlin)

Der Titel der vorliegenden Studie<sup>1</sup> enthält zwei Einschränkungen. Der anthropologische *Ansatz* Schellings ist erstens nicht dessen ganze Anthropologie. Zweitens betrifft er nur dasjenige Stadium der Schellingschen Philosophie, in dem diese anthropologisch ansetzt, d. h. beginnt. Ich spreche von Schellings *anthropologischem Ansatz*, im Unterschied etwa zu seinem egologischen oder ontotheologischen<sup>2</sup>. Abgesehen davon also, daß ich von Schellings Anthropologie lediglich deren *Ansatz* behandle, behandle ich auch deren *Ansatz* nur insoweit, als er der *Ansatz* der Schellingschen Philosophie überhaupt ist. Das ist er allein in den *Philosophischen Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit* von 1809<sup>3</sup>. Er ist es schon nicht mehr in den „Weltalter“-Entwürfen, und selbst die in der Zwischenzeit geschriebenen Arbeiten gehen, wiewohl sie die Anthropologie der Freiheitsschrift in wesentlichen Stücken aufnehmen, doch nicht mehr grundsätzlich vom Menschen aus. Demgemäß wird es im folgenden hauptsächlich um eine Interpretation der Freiheitsschrift gehen<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Ihr liegt die öffentliche Probevorlesung zugrunde, die der Vf. im Rahmen seines Habilitationsverfahrens am 19. 2. 1964 an der Freien Universität Berlin gehalten hat.

<sup>2</sup> Als egologisch könnte man, wie die folgenden Ausführungen zeigen, den *Ansatz* der Schellingschen Frühschriften bezeichnen; ontotheologisch setzt demgegenüber das Spätwerk an. Vgl. dazu DIETER HENRICH, *Der ontologische Gottesbeweis*, Tübingen 1960, S. 219—237. Der Vf. des vorliegenden Aufsatzes verdankt nicht nur diesem Buch, sondern auch vielen Gesprächen mit Henrich Entscheidendes. Aus ihnen hat er insbesondere die kritische Distanz gegenüber der schöpfungstheologischen Intention Schellings gewonnen.

<sup>3</sup> *Friedrich Wilhelm Joseph von Schellings sämtliche Werke*, ed. K. F. A. SCHELLING, Erste Abtheilung, Siebenter Band, S. 289—416. Auf diesen Band beziehen sich die in den nachfolgenden Stellenverweisen angegebenen Seitenzahlen, soweit ihnen keine römische Ziffer vorangestellt ist. Die sonst hinzugesetzten römischen Ziffern beziehen sich auf andere Bände der von Schellings Sohn veranstalteten Ausgabe, wobei für die Bände I—IV der 2. Abteilung die Ziffern XI—XIV verwandt werden. Der Text ist der heutigen Rechtschreibung angeglichen; Hervorhebungen werden nicht immer berücksichtigt.

<sup>4</sup> Eine thematisch und entwicklungsgeschichtlich umfassende Darstellung der Anthropologie Schellings gibt JOHANNES TAUTZ, *Schellings philosophische Anthropologie*, Würzburg o. J., 1941. Vgl. auch HERMANN ZELTNER, *Der Mensch in der Philosophie Schellings*, in *Studia Philosophica* XIV (1954), S. 211—221. Die hier entfaltete Problematik kommt in diesen Arbeiten jedoch kaum zur Geltung, ebensowenig wie in der Interpretation der Freiheitsabhandlung, die FRIEDRICH HAUFFE vorlegt (*Der Freiheitsbegriff bei Schelling*, Diss. Leipzig 1925).

## I.

Die zweite Einschränkung, die ich gemacht habe, stellt zugleich eine These dar, deren Begründung mit zu meiner Aufgabe gehört. Man wird jedoch zugestehen, daß diese These eigentlich begründungsbedürftig nur nach ihrem positiven Gehalt ist, d. h. sofern sie die Philosophie der Freiheitsschrift für ursprünglich anthropologisch ausgibt, und nicht so sehr nach ihrer negativen Bedeutung, d. h. sofern sie behauptet, Schelling fange weder vor noch nach der Freiheitsschrift anthropologisch an. Denn dies ist ja — wenigstens was die reifen Entwürfe Schellings angeht — unmittelbar einsichtig. Einzig die an Fichte anknüpfenden Frühschriften mögen auf den ersten Blick einen anderen Eindruck erwecken, zumal Schelling in einer von ihnen — in der Abhandlung „Vom Ich als Prinzip der Philosophie“ — erklärt, er gründe die Philosophie auf „das Wesen des Menschen“ (I 156). Der Titel der Abhandlung lautet demgemäß vollständig: *Vom Ich als Prinzip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen*. Gerade dieser Titel verdeutlicht jedoch den Unterschied zwischen einer anthropologisch ansetzenden und einer bloß anthropologisch relevanten Philosophie. Im Jahre 1809 schreibt Schelling über das „Wesen der menschlichen Freiheit“, wohingegen er hier nur vom Unbedingten im menschlichen Wissen handelt. Das Unbedingte ist das Ich. In seiner Unbedingtheit oder Absolutheit aber, in der allein es Prinzip der Philosophie sein kann, ist das Ich für den frühen Schelling kein menschliches. Diese Überzeugung erschien noch dem späten Schelling als das, was ihn schon in seinen ersten Anfängen am tiefsten von Fichte trennte (XIII 55; vgl. XIII 245).

Gleichwohl kann sich die Philosophie der Frühschriften auf das „Wesen des Menschen“ gründen. Denn das Wesen des Menschen — das ist eben das nicht-menschliche Ich. Weil das absolute Ich das Wesen des Menschen ist, deshalb ist auch der Abstand zwischen ihm und dem Menschen trotz aller Verschiedenheit beweglich. Im Aussein auf die Verwirklichung seines Wesens strebt der Mensch ständig nach Einswerdung mit dem absoluten Ich. Doch strebt er damit, wie Schelling betont, nach „Zernichtung“ der Persönlichkeit (I 200), also nach Überwindung seines menschlichen Bewußtseins. Das absolute Ich ist so hoch über den Menschen erhaben, daß dieser sich ihm nur im Transzendieren seiner Menschlichkeit anzunähern vermag, ohne faktisch je mit ihm eins werden zu können.

Für die Differenz zwischen diesem und dem Standpunkt der Freiheitsschrift ist die Meinung, das Wesen des Menschen sei das

absolute Ich, genauso bedeutsam wie der Ausgang von der Nicht-Menschlichkeit des absoluten Ich. Denn jener Meinung zufolge ist der Mensch seinem *Wesen* nach gar nichts anderes als Ich und seinem *tatsächlichen Dasein* nach bloß „endliches Ich“. So denkt durchaus auch der späte Schelling. Schon in den Erlanger Vorträgen sagt er, und in der Berliner Vorlesung vom Winter 1843/44 wiederholt er es fast wörtlich: „der Mensch ist seinem Innern nach nichts anderes als *Ichheit, Bewußtsein*“ (IX 227; vgl. X 389). Die Rückführung der Anthropologie auf die Egologie bezeugt aber, gleichviel ob die Egologie ihrerseits wie im frühesten Werk ursprünglich oder wie im Spätwerk nicht ursprünglich ist, jedenfalls die Nicht-Ursprünglichkeit der Anthropologie.

Viel verborgener als dieses Negative ist das Positive, die Ursprünglichkeit der Anthropologie in der Freiheitsschrift. Seine Begründung verlangt darum auch ein umständlicheres Verfahren. Ich möchte sie versuchen, indem ich denjenigen Absatz aus unserer Schrift interpretiere, der die Stellung des neuen Entwurfs zur gesamten früheren Philosophie Schellings charakterisiert und nach dessen eigener Angabe am Anfang der eigentlichen Untersuchung steht (350—352). Sein Inhalt ist, kurz zusammengefaßt, folgender: Einerseits kann es eine Philosophie der Freiheit nur auf dem Boden des Idealismus geben. Denn der reine Realismus hebt — das ist das Resultat der vorausgegangenen Erwägungen — alle Freiheit auf, da er Seiendes nur als statisch vorhandenes Ding auszulegen vermag. Andererseits aber reicht auch der, wie Schelling sagt, „bloße“ Idealismus zum vollen Verständnis der Freiheit nicht aus. Denn er erschließt lediglich den allgemeinsten und den formellen Begriff der Freiheit, nicht aber den realen und lebendigen als Vermögen des Guten und des Bösen. Folglich muß, wenn eine Philosophie der Freiheit möglich sein soll, dem Idealismus ein lebendiger Realismus zur Seite gestellt werden.

Diese Ausführungen sind nach dem Urteil des verdienten Schelling-Forschers Horst Fuhrmans „von einer Klarheit, daß sie eigentlich keines Kommentares bedürfen“<sup>5</sup>. Aus ihnen geht nämlich, wie Fuhrmans in Übereinstimmung mit allen anderen Interpreten meint, unmißverständlich hervor, daß Schelling in der Freiheitsschrift an dem Real-Idealismus festhält, als den er nun seine ganze frühere Philosophie interpretiert. In Wirklichkeit jedoch besagt

<sup>5</sup> HORST FUHRMANS, *Schellings Philosophie der Weltalter*, Düsseldorf 1954, S. 246.

der referierte Absatz genau das Gegenteil. In ihm will Schelling zu verstehen geben: auch mein früherer Real-Idealismus ist „bloßer“ Idealismus, ein Idealismus, der unfähig ist zur Erfassung der realen und lebendigen Freiheit. Eben von seinem bisherigen Streben nach „Wechseldurchdringung des Realismus und Idealismus“ (350) handelt nämlich der Schluß des vorhergehenden Absatzes, auf den Schelling sich bezieht, wenn er nun vom „bloßen“ Idealismus spricht. Auch der alte Real-Idealismus ist im Prinzip Idealismus, weil der in ihm implizierte Realismus dem Idealismus nur zu sich selbst verhelfen soll. Schelling nennt ihn darum den „zum System gebildeten Idealismus“. Als solcher unterscheidet er sich durchaus von dem *völlig* einseitigen Idealismus Fichtes, der nach Schellings Deutung eben deshalb, weil er nicht den Realismus in sich aufgenommen hat, auch kein wahrer Idealismus ist. Nach Schelling reicht es „in dem“ (d. h. wohl: für den) zum System gebildeten Idealismus keineswegs hin, „zu behaupten, daß Tätigkeit, Leben und Freiheit allein das wahrhaft Wirkliche seien“, womit auch der subjektive (sich selbst mißverstehende) Idealismus Fichtes bestehen kann; es wird vielmehr gefordert, auch umgekehrt zu zeigen, daß alles Wirkliche (die Natur, die Welt der Dinge) Tätigkeit, Leben und Freiheit zum Grunde habe, oder im Fichteschen Ausdruck, daß nicht allein die Ichheit alles, sondern auch umgekehrt alles Ichheit sei“. Dieser Satz formuliert ungeachtet dessen, daß er auch eine direkte Polemik gegen Friedrich Schlegel enthält<sup>6</sup>, vornehmlich die Doppelaufgabe, die Schelling seinem alten Real-Idealismus auch schon früher stellte. Dem „System des transzendentalen Idealismus“ zufolge ist der „Transzendental-Philosophie“ aufgegeben, „vom Subjektiven, als vom Ersten und Absoluten, auszugehen, und das Objektive aus ihm entstehen zu lassen“, während die „Natur-Philosophie“ darauf abzielen soll, „die Natur intelligent“ oder „aus der Natur eine Intelligenz . . . zu machen“ (III 341f.). Übersetzt in die Sprache der Freiheitsabhandlung heißt das: es ist die Aufgabe des Idealismus im engeren Sinne oder der Transzendentalphilosophie, zu erweisen, daß die Ichheit alles sei, und die Aufgabe des integrierten Realismus oder der Naturphilosophie, vor Augen zu führen, daß alles, d. h. die ganze Natur, Ichheit sei. Indem aber beide, Transzendentalphilosophie und Naturphilosophie, den Begriff der Freiheit nur als einen anderen Terminus für „Tätigkeit“

<sup>6</sup> Vgl. die Anmerkung 6 in der von Horst Fuhrmans besorgten Ausgabe der Freiheitsabhandlung, Düsseldorf 1950, S. 84.

und „Leben“ verwenden, gehen sie auch in ihrer Einheit nicht über den im Text so genannten „idealistischen“ Freiheitsbegriff hinaus. Dieser gliedert sich in den „formellen“ und den „allgemeinsten“. Die formelle Freiheit ordnet sich der Transzendentalphilosophie zu. Denn sie ist die Ichheit, in der sich die Natur oder die Welt der Dinge transzendental konstituiert. Hingegen verweist der allgemeinste Freiheitsbegriff auf die Naturphilosophie. Denn die Naturphilosophie hat es nach Schellings Worten darauf abgesehen, die Freiheit „über das ganze Universum zu verbreiten“, also zum Allgemeinen zu machen. In solcher Allgemeinheit ist die Freiheit das an sich seiende, zeitunabhängige Wesen aller Dinge (vgl. 347). Wir haben aber gehört, daß der „bloße“ Idealismus darum „bloßer“ Idealismus ist, weil er nur den formellen und den allgemeinsten Begriff der Freiheit aufdeckt. Also ist bloßer, zur Erfassung der vollen Freiheit untauglicher Idealismus auch Schellings bisheriger Real-Idealismus als Einheit von Transzendentalphilosophie und Naturphilosophie.

Nun ist es Schelling, wie in dem vorwegnehmenden Inhaltsreferat angedeutet, zweifellos auch in der Freiheitsschrift um einen Real-Idealismus zu tun. Dieser aber ist im Unterschied zum alten ein *anthropologischer*. Denn die reale und lebendige Freiheit, deren der „bloße“ Idealismus nicht habhaft werden kann, identifiziert Schelling in unserem Absatz mit der spezifisch menschlichen Freiheit. Das Menschliche der menschlichen Freiheit ist es, woran der alte Real-Idealismus scheitert. Dieses Zugeständnis gründet sich letztlich auf die Einsicht in den Umstand, daß der Mensch im Innersten weder bloß Ich noch ein in der Natur vorkommendes Ding ist, sei ein solches Ding nun ein vom Ich gesetztes oder ein an sich seiendes. Sofern der Mensch nicht bloß setzendes Ich und auch nicht bloß etwas vom Ich Gesetztes ist, entzieht er sich dem Zugriff der Transzendentalphilosophie; sofern aber sein eigentliches Sein ebensowenig das An-sich-sein eines Naturdings ist, sträubt er sich auch gegen die Thematisierung durch die Naturphilosophie. Ja, nach Schellings Darstellung ist es gerade der Realismus der Naturphilosophie, dem ein genuines Verständnis der menschlichen Freiheit fehlt. Wenn Freiheit, so bemerkt Schelling, dem naturphilosophischen System gemäß „der positive Begriff des An-sich überhaupt ist, wird die Untersuchung über menschliche Freiheit wieder ins Allgemeine zurückgeworfen“, und daraus zieht er den Schluß, auf den alles hinausläuft: „Um also die spezifische Differenz, d. h. eben das Bestimmte der menschlichen Freiheit, zu zeigen, reicht der

bloße Idealismus nicht hin“. Deutlicher könnte Schelling kaum sagen, daß der Realismus des alten Real-Idealismus diesen nicht davor bewahrt, „bloßer“ Idealismus zu sein.

Dennoch muß der anthropologische Realismus mit dem naturphilosophischen immerhin so viel gemeinsam haben, daß er denselben Namen tragen darf. Er darf das, sofern auch er eine Realität befragt, nämlich die, welche Schelling durch die Identifikation von realer und menschlicher Freiheit mit der Menschlichkeit des Menschen gleichsetzt. Wodurch sich aber die menschliche Realität von der naturalen unterscheidet, verrät Schelling in unserem Absatz nicht mehr. Wir können den Unterschied vorläufig nur aus der Aporie des alten Real-Idealismus erschließen. Danach ist die menschliche Realität weder natur- noch transzendentalphilosophisch faßbar, weil sie die *Realität des Ich selber* ist, d. h. diejenige, die das Setzen des Ich fundiert und ihm als sein Fundament immer schon zuvorkommt.

Diese hypothetische Bestimmung der menschlichen Realität verifiziert sich durch ihre Fähigkeit, das Eigentümliche des anthropologischen Real-Idealismus verständlich zu machen. In ihrer Zuvorkommenheit ist die menschliche Realität Faktizität, in Schellings eigener Umschreibung: „der nie aufgehende Rest, das, was sich mit der größten Anstrengung nicht in Verstand auflösen läßt“ (360). Als eine solche Faktizität denkt Schelling in der Freiheitsschrift die weltliche Realität überhaupt, die menschliche wie die nicht-menschliche. Faktizität heißt: Nicht-vom-Ich-gesetzt-sein. Das Nicht-vom-Ich-gesetzt-sein des welthaft Seienden aber begreift Schelling in der Freiheitsschrift als Von-Gott-gesetzt-sein, als Geschaffensein. Alles Reale in der Welt samt dem Menschen ist von Gott geschaffen. So ist der anthropologische ein schöpfungstheologischer Ansatz, und zwar nicht in irgendeiner sekundären Hinsicht, sondern in seiner eigensten Verfassung. Wenn es nun aber wahr ist, was zunächst hypothetisch angenommen wurde: daß die menschliche Realität die Realität des Ich selber oder die Faktizität der Freiheit ist und sich hierdurch radikal von der naturalen unterscheidet, dann muß das Hauptproblem der schöpfungstheologischen Anthropologie die Frage sein, wie die Absolutheit, die in der Freiheit liegt, zugleich Nicht-Absolutheit, d. h. gesetzt sein kann. Daß dies wirklich das Hauptproblem der Freiheitsschrift ist, weist den zugrunde gelegten Begriff der menschlichen Realität in seiner Angemessenheit aus. In der Freiheitsschrift, die schon in ihrem ersten Satz den Blick des Lesers auf „die *Tatsache* der Freiheit“

lenkt (336 — Hervorhebung v. Vf.), ist der „Begriff einer derivierten Absolutheit . . . der Mittelbegriff der ganzen Philosophie“ (347). Es geht um die Bewahrheitung des Satzes: „Abhängigkeit hebt . . . Freiheit nicht auf“ (346).

Imgleichen zeigt diese Aufgabenstellung aber auch das Neuartige des anthropologischen Real-Idealismus gegenüber Schellings früherer Philosophie bis hin zum Identitätssystem. Denn im alten Real-Idealismus war gar kein Platz für das Problem der Freiheitsschrift. Dieses Problem ist, in anderer Wendung, das der Vereinbarkeit der Absolutheit des Schöpfergottes mit der Absolutheit, die auch der menschlichen Freiheit zukommen muß, wenn sie wahrhaft Freiheit sein soll. Es kann überhaupt erst auftauchen, wenn ein Absolutes *außerhalb* des Menschen anerkannt wird. Daß es aber kein Absolutes außerhalb des Menschen gibt, das ist die Maxime des jungen Schelling, die sich durchhält, gleichviel ob das Absolute wie im ersten Anfang als das absolute *Ich*<sup>7</sup> oder wie im Identitätssystem als subjekt-objekt-indifferente Substanz erscheint. Auch von der absoluten Indifferenz gilt, was Schelling vom absoluten Ich sagte: sie ist das Wesen des Menschen, so daß der Mensch nur ihre Erscheinung und die scheinbar eigene Absolutheit seiner Freiheit nur das Bild *der* Absolutheit ist, die in ihm durchscheint (V 218, 606; VI 491, 493f.). Im Jahre 1798 spricht das Schelling exemplarisch mit den Worten aus: „die Philosophie, die von *Freiheit* ausgeht, hebt eben damit alles Absolute außer uns auf“ (I 473). Jetzt hingegen müßte er sagen: die Philosophie, die von der spezifisch menschlichen Freiheit ausgeht, wird eben damit zur Anerkennung eines Absoluten außer uns genötigt. Denn als menschliche ist die Freiheit gesetzte Freiheit oder, in der Terminologie Schellings, derivierte Absolutheit.

## II.

Den Widerspruch, den dieser Begriff anmeldet, auszudenken, das ist die *Intention* der Freiheitsschrift. Die vermeintliche Verwirklichung der Intention aber enthüllt sich bei näherem Zusehen als ihr Gegenteil: als die Schritt für Schritt geschehende Preisgabe des Intendierten. Schelling gibt seine Intention bei dem Versuch ihrer

<sup>7</sup> WILHELM METZGER (*Die Epochen der Schellingschen Philosophie von 1795 bis 1802*, Heidelberg 1911, S. 26) betont mit Recht, daß Schelling in der Schrift *Vom Ich* nicht die Absolutheit als eine Bestimmung der Ichheit, sondern das „Ich“ als ein Merkmal des „Absoluten“ faßt.

Ausarbeitung preis, indem er der Absolutheit der menschlichen Freiheit ein im Fortgang des Gedankens immer stärker werdendes Übergewicht über die Deriviertheit gibt, bis schließlich die Deriviertheit ganz verschwindet. Dieser Prozeß der inneren Auflösung des anfänglich Intendierten läuft ab in zwei klar unterscheidbaren Etappen. In der ersten ereignet sich die Verdrängung der Deriviertheit durch die Absolutheit *innerhalb* der schöpfungstheologischen Konzeption der Anthropologie, an der Schelling gleichsam seiner eigenen Tendenz zum Trotz noch verbaliter festhält. In der zweiten Etappe hingegen erwirkt die Verselbständigung der Absolutheit eine nun freilich ganz anders geartete Anthropologie *jenseits* der Schöpfungstheologie. Im Verlassen der Schöpfungstheologie aber kehrt Schelling zugleich und mit sachlicher Notwendigkeit zum Idealismus der Transzendentalphilosophie zurück. Den durch diese Stadien bezeichneten Weg des Scheiterns der schöpfungstheologischen Anthropologie will ich im folgenden nachvollziehen.

(1a) Die Richtung des Weges zeichnet Schelling selbst mit handgreiflicher Deutlichkeit vor, indem er die angeführte These „Abhängigkeit hebt . . . Freiheit nicht auf“ zurücknimmt und bekennt, daß es „mit der oben versuchten Ableitung der Freiheit aus Gott wohl nicht seine Richtigkeit habe“; denn Freiheit muß — so heißt es jetzt — „eine von Gott unabhängige Wurzel haben“ (354). Allerdings hat Schelling hier noch jene Unabhängigkeit von Gott im Auge, die auch der *nicht*-menschlichen Kreatur eignet und die darin besteht, daß die ganze geschaffene Natur ihren Grund in dem von Gott selbst unterschiedenen Grund Gottes hat. Die Unterscheidung zwischen Gott, dem Existierenden, der allein Gott *selbst* ist, und dem göttlichen Grund der Existenz ist ja bekanntlich das Mittel, durch das Schelling in der Freiheitsschrift den wahren Pantheismus, d. h. die Lehre von der Immanenz der Welt in Gott, mit der Einsicht in die Selbständigkeit des Geschaffenen verbinden will. Die Verwurzelung des Geschaffenen im Grund Gottes verbürgt seine Immanenz in Gott, die Unterschiedenheit des göttlichen Grundes von Gott selbst aber gewährt ihm die geforderte Selbständigkeit. In diesem Zusammenhang tritt die menschliche Freiheit zunächst sozusagen nur als ein besonders eklatanter Fall von Selbständigkeit auf. Auch *ihre* Gottunabhängigkeit scheint einzig aus der Unabhängigkeit des göttlichen Grundes von Gott selbst zu folgen. Das will Schelling offenbar sagen, wenn er schreibt: „Weil der ursprüngliche Verstand (d. h. das von Gott selbst aus-

gehende Wort) die Seele (d. h. das „eigentlich Menschliche im Menschen“<sup>8</sup>) aus einem von ihm unabhängigen Grunde als Inneres hervorhebt (d. h. dem in Wahrheit bloß platonischen Schöpfungsbegriff Schellings gemäß<sup>9</sup>: erschafft), so bleibt sie (die Seele) eben damit selbst unabhängig von ihm“ (362). Allein, man kann den Satz auch ganz anders verstehen, so nämlich, daß die Seele nicht deshalb von Gott unabhängig ist, weil der göttliche Grund von Gott unabhängig ist, sondern weil sie das *Innere* des göttlichen Grundes darstellt. Sofern Gott die Seele aus seinem Grunde als dessen Inneres hervorhebt, bleibt sie von ihm unabhängig. Daß man den Satz sogar in dieser Weise verstehen *muß*, beweist der Kontext. Schelling will in ihm gerade die spezifische Gottunabhängigkeit der menschlichen Freiheit motivieren. Sie aber liegt darin, daß jenes Innere, aus dem der Mensch geschaffen wurde, selber implizit Gott oder — wie es in unserer Schrift auch heißt — das noch verschlossene „Wesen Gottes“ ist (VII 361)<sup>10</sup>. Indem Schelling die Gottunabhän-

<sup>8</sup> So Schelling im Gespräch *Clara*, IX 45; vgl. *Stuttgarter Privatvorlesungen*, VII 467—471.

<sup>9</sup> Zu Schellings, christlich gesehen, defizientem Schöpfungsbegriff: HELMUT GROOS, *Der deutsche Idealismus und das Christentum*, München 1927, S. 91; zum Unterschied von biblischer und platonischer Schöpfungsvorstellung vgl. CARL FRIEDRICH VON WEIZSÄCKER, *Die Tragweite der Wissenschaft*, Erster Band: *Schöpfung und Weltentstehung*, Stuttgart 1964, bes. 3. und 4. Vorlesung, S. 38—73.

<sup>10</sup> Da es im Zusammenhang des vorliegenden Aufsatzes nur auf die Konsequenz dieser These ankommt, begnüge ich mich damit, deren von Schelling selbst bloß angedeutete Begründung lediglich anmerkungsweise wiederzugeben. Der Gedanke ruht auf der Voraussetzung, daß einerseits in Gott, dem Existierenden oder dem Idealen, implizit auch der Grund der Existenz oder die Realität und andererseits im Grund Gottes, dem Realen, implizit auch Gott als der Existierende oder die Idealität gegenwärtig ist. Gott, der Existierende, ist für sich freilich nur die unvollkommene Einheit von Idealität und Realität, weil die Einheit selbst bloß ideal ist; desgleichen ist der Grund Gottes für sich nur die unvollkommene Einheit von Realität und Idealität, weil in ihm die Einheit bloß real ist. Vermöge der Einheit von Idealität und Realität kann Gott, der Existierende, sich in reflexiver Vorstellung zum Gegenstand machen, aber da diese Einheit selber nur ideal ist, bleibt die Gegenständlichkeit lediglich Vorgestelltheit. Vermöge der *ihm* innewohnenden Einheit von Idealität und Realität kann der Grund Gottes sich seinerseits nach der Herausbildung der Einheit sehnen oder selbst die Sehnsucht danach sein, aber da sie in ihm bloß real ist, ist er aus eigener Kraft nicht imstande, das Ersehnte in die Offenbarkeit des Existierenden treten zu lassen. Damit das geschehen kann, muß Gott die ideale Einheit in sich und die reale Einheit im Grunde zusammenschließen; er muß sich also zur wirklichen Schöpfung entschließen. Immerhin wird die Schöpfung erst dadurch ermöglicht, daß der Grund Gottes gleichsam das Bild dessen, wonach er sich sehnt, in sich trägt. Als die Einheit aber ist das Ersehnte der Sehnsucht nichts anderes als Gott. Die Sehnsucht will, so bemerkt Schelling, „Gott, d. h. die unergründliche Einheit, gebären“ (359). Der Grund trägt also das Bild

gigkeit des Menschen aus einer ursprünglichen Göttlichkeit ableitet, tut er innerhalb des ersten Stadiums bereits den ersten Schritt zur Ablösung der Absolutheit der menschlichen Freiheit von deren Deriviertheit. Die Absolutheit der menschlichen Freiheit ist *im Grunde* gar nicht die des Menschen als eines gesetzten Seienden, sondern die reine Absolutheit eines Gottes.

(1b) Dieser erste Schritt bereitet den Abfall Schellings von seiner eigenen Intention nur vor, weil er sich gleichsam noch im vorgeschöpflichen Medium vollzieht. Der implizite Gott ist das, woraus durch die Schöpfung der Mensch entsteht, was aber als solches Material für die Schöpfung selber *vor* ihr liegt. Insofern könnte man meinen, Schelling taste hiermit die Deriviertheit der menschlichen Absolutheit durchaus noch nicht an, da ja die Deriviertheit Geschaffensein bedeutet, also erst durch die Schöpfung zustande kommt. Wider solches Erwarten deriviert jedoch die Schöpfung nach Schelling die Absolutheit des impliziten Gottes gar nicht, sondern legt sie allererst frei. Wir lesen: „Der Mensch hat dadurch, daß er aus dem Grunde entspringt (kreatürlich ist), ein relativ auf Gott unabhängiges Prinzip in sich; aber dadurch, daß eben dieses Prinzip . . . in Licht verklärt ist, geht zugleich ein Höheres in ihm auf, der *Geist*“ (363). Das „aber“ setzt der Gottunabhängigkeit des Menschen keineswegs, wie man zunächst vermutet, eine Gottabhängigkeit entgegen. Vielmehr stellt es der *relativen* Gottunabhängigkeit, die der Mensch mit allen Geschöpfen gemeinsam hat und die aus seiner Verwurzelung im göttlichen Grund folgt, eine *absolute* gegenüber. Diese absolute Gottunabhängigkeit verleiht dem Menschen die Schöpfung, welche als Schöpfung *des Menschen* die völlige Verklärung des Grundes in das mit dem göttlichen Verstand identische Licht ist. Die Verleihung der absoluten Gottunabhängigkeit meint Schelling, wenn er sagt, durch die Schöpfung gehe im Menschen ein Höheres, der Geist, auf. Eine andere Stelle aber belehrt uns ausdrücklich darüber, daß der menschliche Geist nicht nur höher als der Grund, sondern auch höher als das göttliche Licht ist<sup>11</sup>. Damit bezeichnet Schelling die

Gottes in sich, und dieses Bild ist sein „Innerstes“, das Schelling darum das unentfaltete „Wesen Gottes“ nennt. Sofern durch die Schöpfungstat aus dem Inneren des Grundes der Mensch entsteht, kann Schelling auch sagen: „Der Wille des Menschen ist der in der ewigen Sehnsucht verborgene Keim des nur noch im Grunde vorhandenen Gottes“ oder „der in der Tiefe verschlossene göttliche Lebensblick“ (363).

<sup>11</sup> „Der Geist ist über dem Licht, wie er sich in der Natur über der Einheit des Lichts und des dunkeln Prinzips erhebt“ (364).

absolute Souveränität des Menschengestes gegenüber dem Schöpfergott. Die Paradoxie, in die so der Schöpfungsbegriff gerät, kommt in Schellings Bemerkung zum Ausdruck, das dem Menschen vorgeschöpft Entsprechende würde durch sein Geistwerden „ins Überkreatürliche gehoben“ (364). Die Kreation des Menschen ist Erhebung ins Überkreatürliche und damit das Gegenteil ihrer selbst. Sie ist in Wirklichkeit — das ist Schellings zweiter Schritt — nur die Verwandlung des impliziten in den expliziten Gott. Denn Geist — das ist, so legt Schelling sich selber aus, „*Gott als actu existierend*“ (364)<sup>12</sup>.

(1c) Gleichwohl glaubt Schelling hier noch von Schöpfung reden zu dürfen, weil sie, die Schöpfungstat Gottes, immerhin unentbehrlich ist für das Geistsein des Menschen. Geist ist ja der Mensch dem Gesagten zufolge dank dem göttlichen Licht, das in ihm und nur in ihm den dunklen Grund ganz durchlichtet hat. Indes wird in dem dritten und letzten Schritt, zu dem sich Schelling auf der ersten Etappe seines abwegigen Weges entschließt, auch dieses Zugeständnis auf eigentümliche Weise überholt und damit sogar noch der verbliebene Rest des schöpfungstheologischen Entwurfs getilgt. Schelling fragt, wodurch sich der zum Gott gewordene Mensch eigentlich noch vom Schöpfergott unterscheidet, und antwortet darauf: durch die *Zertrennlichkeit* der im Schöpfergott unzertrennlichen Prinzipien des Existierenden und des Grundes der Existenz, des Lichtes und der Natur (364). Die Zertrennlichkeit besagt: der Mensch kann das Verhältnis der Prinzipien verkehren, dergestalt daß der Grund, der dienstbar in sich, also im Grunde bleiben soll, sich über das Licht erhebt. So liegt in der Zertrennlichkeit zugleich die spezifisch menschliche Freiheit oder die Möglichkeit des Guten und des Bösen (364) — des Bösen, das nach Schelling nichts anderes als eine solche Verkehrung ist (365, 366)<sup>13</sup>. Hinter dieser zunächst so eindeutig anmutenden Sicht verbirgt sich jedoch eine geradezu unheimliche Zweideutigkeit. Ihrer werden wir inne, wenn wir Schellings Begriff des menschlichen Geistes genauer überprüfen. Geist ist für Schelling im Menschen kein Drittes neben den beiden Prinzipien des Grundes und des Lichtes. Vielmehr ist er primär

<sup>12</sup> Das sachliche Fundament der Identifikation des Geistes mit Gott ist wohl in der Voraussetzung Schellings zu suchen, daß Geist „rein aus sich selbst ist“ (XI 469) und nicht gesetzt werden, sondern „nur sich selbst setzen“ kann (XI 468).

<sup>13</sup> Vgl. HEINRICH WIMMERSHOFF, *Die Lehre vom Sündenfall in der Philosophie Schellings, Baaders und Friedrich Schlegels*, Diss. Freiburg i. Br. 1934, S. 19f.

eine Bestimmung des Grundes<sup>14</sup>. Der *Grund* ist im Menschen Geist, wenn auch — nach dem vorläufigen Zugeständnis — nur vermöge des Lichtes (364). Demgemäß dreht sich aber die von Schelling am *göttlichen* Sein abgelesene und der *außermenschlichen* Kreatur durchaus angemessene Rangordnung, in der das Licht das Höhere und der Grund das Niedrigere ist, beim Menschen um. Wohl ist das Licht höher als der geistlose Grund, aber der zum Geist qualifizierte Grund ist als Geist nach Schellings eigener Aussage wiederum höher als das Licht. Folglich ist das nur dem Menschen mögliche Böse, als das Sich-erheben des Grundes über das Licht, in bezug auf das Sein des Menschen selber betrachtet das Gegenteil von Verkehrung, nämlich das diesem Sein Entsprechende. Wenn sich im Menschen der Grund über das Licht erhebt, dann macht er sozusagen nur davon Gebrauch, daß er Geist, d. h. höher als das Licht ist. Anders ausgedrückt: das Tun des Bösen ist die volle Verwirklichung des Menschen als des Geistes. Diese Konsequenz zieht Schelling tatsächlich. Er erklärt den Sündenfall für die echte „Geburt des Geistes“, für die eigentliche Schöpfung des Menschen, der gegenüber das, was bisher „Schöpfung“ genannt wurde, zur bloß „anfänglichen“ herabsinkt (377). Mit diesem Schritt hat Schelling den schöpfungstheologischen Ansatz endgültig hinter sich gelassen und zugleich die Ebene erreicht, auf welche die Tendenz zur Entschränkung der menschlichen Absolutheit von Anfang an hindrängte. Die im Sündenfall geschehende Schöpfung des Menschen ist ihrem Begriff nach Selbstschöpfung. Eben dies aber, daß der Mensch sich selbst erschafft, ist der vollendete Ausdruck der Absolutheit, die durch keine Deriviertheit beeinträchtigt wird.

(2) Wohl hat die von der Schöpfungstheologie emanzipierte Anthropologie, die Schelling im zweiten Stadium seines Gedankengangs entwirft, ihre Stelle in der Theorie des Sündenfalls, doch gehört es mit zur Preisgabe des ursprünglichen Ansatzes, daß auch die Verknüpfung der neuen Lehre vom Menschen mit der biblischen Sündenfallgeschichte nur äußerlich ist<sup>15</sup>. Ihr wahrer Ort ist der Idealismus im Sinne der Transzendentalphilosophie.

<sup>14</sup> Das Prinzip des Grundes ist die „Selbstheit“. Die Selbstheit aber ist es, die „durch ihre Einheit mit dem idealen Prinzip *Geist* wird. Die Selbstheit als solche ist Geist“ (364).

<sup>15</sup> Das zeigen vor allem die im folgenden entwickelten Bestimmungen dessen, was Schelling die „transzendente Tat“ nennt. Die transzendente Tat soll mit dem Sündenfall identisch sein. Dem widerspricht jedoch erstens ihre Außer- oder besser: Allzeitlichkeit. Um die transzendente Tat mit dem Sündenfall identifizieren zu können, nimmt Schelling an, dieser — der Sündenfall — sei gleichanfäng-

Das lehrt schon ein Vergleich des jetzt noch kurz heranzuziehenden Textstücks (382—389) mit dem oben ausgelegten Absatz aus der Einleitung. Dort galt als die spezifisch menschliche Freiheit die reale. Hier hingegen beginnt Schelling seine Ausführungen mit den Worten, es müsse im Anschluß an die bereits geleistete Explikation des „realen Begriffs“ im folgenden das „formelle Wesen der Freiheit“ thematisch werden (382), also diejenige Freiheit, deren Thematisierung nach dem einleitenden Absatz die Aufgabe des transzendentalen Idealismus ist. In Übereinstimmung damit wiederholt Schelling nun zwar das in der Einleitung ausgesprochene Lob des Idealismus, aber nicht mehr die dort vorgebrachte Kritik an ihm<sup>16</sup>. Das Verdienst des Idealismus soll es des näheren sein, die beiden Fehldeutungen der Freiheit, die diese entweder in eine zufällige Willkür oder deterministisch in ein äußeres Bestimmtwerden verwandeln, ein für allemal durch den Hinweis auf die Außerzeitlichkeit des intelligiblen Wesens widerlegt zu haben. Diese negative Einsicht will nun aber Schelling, ohne dabei aus dem Idealismus herauszutreten, ins Positive wenden. Die einzelne freie Handlung, die aus dem intelligiblen Wesen des Menschen kommt, ist — so argumentiert er — eine je bestimmte. Es kann aber nichts Bestimmtes aus einem „absolut-Unbestimmten“ hervorgehen. Also ist das intelligible Wesen selber schon bestimmt, nicht physisch mit der früher „anfänglich“ genannten Schöpfungstat Gottes (385, 387). Damit wird er aber weder der *Bibel* gerecht, die eine solche Gleichursprünglichkeit nicht kennt, noch der selber transzendental zu denkenden Ewigkeit der transzendentalen Tat. Diese geht ja doch nach seiner eigenen Aussage dem gegenwärtigen Leben des Menschen überhaupt „nicht der Zeit nach voran, sondern durch die Zeit (unergriffen von ihr) hindurch als eine der Natur nach ewige Tat“ (385f.). Sodann aber ist die von Schelling vorgenommene Identifikation auch damit unvereinbar, daß dem christlichen Dogma zufolge sich in Adam das ganze Menschengeschlecht für das Böse entschieden hat, während sich nach der Theorie der transzendentalen Tat der eine für das Böse und der andere für das Gute entschieden hat (vgl. 386, 389). Ja, der Unterschied von Gut und Böse ist in dieser Theorie gar nicht das, worauf es ankommt, sondern nur ein Beispiel für die viel weiter reichenden Differenzen unter den individuellen Menschenwesen. Der Gleichsetzung der transzendentalen Tat mit dem Sündenfall widerspricht also zweitens auch die individuelle Bestimmtheit des intelligiblen Wesens, das seinerseits mit jener Ur-Tat identisch sein soll.

<sup>16</sup> Der Idealismus wird gepriesen, weil er „die Lehre von der Freiheit in dasjenige Gebiet erhoben“ hat, „wo sie allein verständlich ist“ (383). Diese Stellungnahme entspricht der früheren Aussage, wonach wir dem Idealismus „den ersten vollkommenen Begriff der formellen Freiheit verdanken“ (351). Hingegen ist jetzt nicht mehr davon die Rede, daß der Idealismus, wie es in der Einleitung hieß, „uns, sobald wir in das Genauere und Bestimmtere eingehen wollen, in der Lehre der Freiheit . . . ratlos“ läßt (351).

von außen und auch nicht psychisch von innen, sondern in und durch sich selbst. Das heißt: es selber ist sich „Bestimmung“ (384). Sofern aber die individuelle Bestimmung kein passives Bestimmtwerden ist, kann das Individuum sie sich nur durch seine „eigne Tat“ geben (385). Abstrakt beurteilt ist diese Tat die Ursache des Wesens und insofern von ihm getrennt. Schelling sagt, daß sie „dem Wesen vorangeht, es erst *macht*“ (383). Aber konkret ist nicht nur die *Bestimmung* mit dem Wesen „eins“ oder „das Wesen in dem Wesen“ (384), sondern auch die ursprüngliche Tat das, was „das Wesen des Menschen selbst ausmacht“ (387). Mit anderen, ebenfalls Schellingschen Worten: „das Wesen des Menschen ist wesentlich *seine eigne Tat*“ (385). In der Identität mit dem intelligiblen Wesen nimmt aber die urstiftende Tat mit an dessen Außerzeitlichkeit teil (385). Sie ist eine „ewige“ Handlung (387). Als solche wird sie nicht einmal vollzogen, um dann hinter ihrem Produkt in der Vergangenheit zurückzubleiben, sondern je und je, in jedem Augenblick der menschlichen Existenz<sup>17</sup>. Ihre Vorgängigkeit vor dem Wesen und den daraus entspringenden Einzelhandlungen ist nur die Priorität der transzendentalen Bedingung gegenüber dem von ihr Bedingten. Darum spricht Schelling von ihr als der „transzendentalen, alles menschliche Sein bestimmenden Tat“ (388)<sup>18</sup>. Die Transzendentalität des sich selbst erschaffenden Menschenwesens schließt aber das theologisch verstandene Geschaffensein aus. Durch seine transzendente Tat ist, wie Schelling weiter sagt, der Mensch „außer dem Erschaffenen, frei und selbst ewiger Anfang“ (386)<sup>19</sup>.

Hiermit sind wir am Ende des Weges angelangt, in dessen Verlauf sich Schellings schöpfungstheologische Anthropologie auflöst und

<sup>17</sup> Vgl. hierzu WOLFGANG WIELAND, *Schellings Lehre von der Zeit*, Heidelberg 1956, S. 52—54.

<sup>18</sup> Vgl. zum vorangehenden auch HEINRICH ROMBACH, *Über Ursprung und Wesen der Frage*, in *Symposium, Jahrbuch für Philosophie*, 3 (1951) S. 220—224 (§20: Die Entscheidung als ‚transzendente Tat‘ und Schellings Philosophie der Freiheit.)

<sup>19</sup> Die bleibende Bedeutung der Schellingschen Lehre von der transzendentalen Tat für die philosophische Anthropologie liegt wohl in der Erhellung der Eigenart des Menschseins gegenüber dem Sein des nicht-menschlichen Seienden. Der Unterschied zwischen dem Sein des Menschen und dem Sein der Naturdinge gründet vornehmlich in der Differenz des humanen und des naturalen Verhältnisses von Wesen und Individuum. Schelling gibt mindestens zwei Hinweise auf diese Differenz. Erstens macht er deutlich, daß im Gegensatz zum nicht-menschlichen Seienden, welches mit dem Vollzug seines Seins gleichsam in den vorgegebenen Rahmen seines Wesens hineinwächst, der Mensch gar kein Wesen hat, das erst nachträglich zu

in die Transzendentalphilosophie zurückfällt, die sie der anfänglichen Intention nach gerade unterlaufen sollte. Ich habe diesen Weg, sofern er von dem ihm vorgeschriebenen Ziel abführt, abwegig genannt. Es ist aber durchaus noch nicht entschieden, ob er deshalb abwegig ist, weil er *in* die Irre geht, oder nicht vielmehr darum, weil er *aus* der Irre kommt. Im einen Fall läge das Verfehlt in der unzureichenden Realisierung der Intention, im anderen läge es in der Intention selber. Ja, es könnte sogar sein, daß sich in der Abwegigkeit des Weges das Recht der Philosophie durchsetzt, die nicht zu denken vermag, was Schelling ihr zu denken aufgibt: die derivierte Absolutheit im schöpfungstheologischen Sinne. Dann wäre Schellings Scheitern das *notwendige* Schicksal des Philosophen, der die *geglaubte* Geschöpflichkeit des Menschen zu denken versucht, obwohl er sie nur glauben kann.

Es scheint, als sei Schelling selber in der langen Zeit des Schweigens nach der Veröffentlichung der Freiheitsschrift dieser Erkenntnis zumindest sehr nahe gekommen. Seine Spätschriften sind einerseits in der Verlängerung der Linie lokalisiert, die wir bis zur totalen Verdrängung der schöpfungstheologischen durch die transzendente Anthropologie verfolgt haben. Während nämlich die schöpfungstheologische Anthropologie auf der Voraussetzung beruht, daß der Mensch mehr ist als bloß Ich und vermöge dieses Mehr für eine Derivation der Absolutheit seines Ich-seins offen ist, kennt die transzendente Anthropologie den Menschen wieder nur als Ichheit oder Bewußtsein. Der eingangs zitierte Satz aus Schellings Alterswerk: „der Mensch ist seinem Innern nach nichts anderes als Ichheit, Bewußtsein“ wird so schon innerhalb der Freiheitsschrift durch die Verlagerung der Anthropologie vom schöpfungstheologischen auf den transzendentalphilosophischen Boden vorbereitet. Andererseits aber knüpft Schellings letzte Philosophie gerade an der *Intention* der Freiheitsschrift an. Denn ihr Problem

verwirklichen wäre. Zweitens bringt er zur Einsicht, daß das Wesen des Menschen genauso individuell ist wie die menschlichen „Individuen“ und sich von diesen nicht durch die Allgemeinheit abhebt, die dem Wesen der Naturdinge im Unterschied zu den Naturdingen selbst eignet. Das intelligible Wesen des Menschen, das Schelling mit der transzendentalen Tat in eins setzt, ist „ja kein unbestimmtes Allgemeines, sondern bestimmt das intelligible Wesen dieses Menschen“ (384). Es ist der (nicht psychologisch, sondern transzendental gefaßte) „Charakter“ des Einzelnen. Dessen individuelle Bestimmtheit denkt Schelling als Entschiedenheit (vgl. 387). Die transzendente Tat ist die Grundentscheidung, die der Entschiedenheit zugrunde liegt, aus welcher wiederum die einzelnen Handlungen des menschlichen Individuums als die so oder so entschiedenen entspringen.

ist das der Gesetztheit des Setzenden oder der Faktizität der Vernunft. Doch unterscheidet sie sich von der anfänglichen Philosophie der Freiheitsschrift insofern, als sie dieses Problem selber noch transzendentalphilosophisch oder idealistisch reflektiert. Sie will den Idealismus durch den Idealismus überwinden, indem sie in der transzendentalen Reflexion auf die Vernunft zeigt, wie diese sich einen von ihr unabhängigen Grund *voraussetzen* muß. Negativ hebt sie sich damit von der Philosophie der Freiheitsschrift durch zweierlei ab. Erstens sucht sie die Faktizität des transzendentalen Ursprungs nicht mehr in einer bewußtseinstranszendenten Realität des Menschen, deren Wesenhaftigkeit sie ja leugnet. Sie nimmt so auch eine andere Wendung als die moderne Ontologie des menschlichen Daseins, die man als eine Synthese aus dem — seiner schöpfungstheologischen Verfassung entkleideten — anthropologischen Ansatz Schellings und der transzendentalen Umformung dieses Ansatzes verstehen kann. Zweitens aber identifiziert sie — und das ist für die aufgeworfene Frage bedeutsam — die transzendental gedachte Gesetztheit nicht unmittelbar mit dem Von-Gott-geschaffen-sein. Sie verfährt so auch anders als Kierkegaard, der trotz allem, was er von ihr gelernt hat, am Anfang der „Krankheit zum Tode“ nicht nur aufs neue den Begriff der Deriviertheit ins Spiel bringt<sup>20</sup>, sondern der auch dessen schöpfungstheologische Explikation wiederholt.

Freilich versteht auch der späte Schelling die Gesetztheit am Ende als Geschöpflichkeit. Aber *daß* sie Geschöpflichkeit ist, das läßt er sich von der Erfahrung vorgeben. Denn die Schöpfung ist für ihn „nichts a priori Einzusehendes, sondern nur (etwas) a posteriori Erkennbares“ (XIII 127); sie ist „ein Faktum, eine Tatsache der Erfahrung“ (XIII 129). Damit läßt sich der späte Schelling das Wissen von der Geschöpflichkeit des Menschen zwar gerade nicht durch die Offenbarung vermitteln. Aber seine These, wonach das Faktum der Schöpfung von der bei sich verbleibenden Vernunft nicht begriffen werden kann, macht doch immerhin Platz für die Erkenntnis, daß dieses Faktum allein dem Glaubenden gewiß ist.

<sup>20</sup> SAMLEDE VAERKER<sup>2</sup>, XI 144: „Ist das Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält, durch ein Anderes gesetzt, so ist das Verhältnis freilich das Dritte, aber dieses Verhältnis, das Dritte, ist dann doch wiederum ein Verhältnis, verhält sich zu demjenigen, welches das ganze Verhältnis gesetzt hat. Ein solch deriviertes, gesetztes Verhältnis ist das Selbst des Menschen, ein Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält, und, indem es sich zu sich selbst verhält, sich zu einem Anderen verhält“.



INHALTSVERZEICHNIS DES I. HEFTES

I. Aufsätze		Seite
STOKES, MICHAEL: On Anaxagoras. Part I: Anaxagoras' Theorie of Matter . . . . .		1
VENNEBUSCH, JOACHIM: Die <i>Questions in tres libros De Anima</i> des Simon von Faversham . . . . .		20
RUTTEN, CHRISTIAN: L'„intellectus ipse“ chez Auguste Comte . . . . .		39
II. Zur Diskussion		
FLASHAR, HELMUT: Platon und Aristoteles im <i>Protreptikos</i> des Jamblichos . . . . .		53
KAMBARTEL, FRIEDRICH: Die strukturtheoretische Interpretation der Mathematik und der philosophische Kritizismus. Zur Theorie eines Zusammenhanges bei J. Vuillemin		79
III. Rezensionen		
VON FRITZ, KURT: Antike und moderne Tragödie. Neun Abhandlungen. (RAINER SAUER)		97
COLOMER, EUSEBIO S. J.: Nikolaus von Cues und Raimund Llull. (R. D. F. PRING-MILL)		105
HEIMSOETH, HEINZ: Studien zur Philosophiegeschichte. (GERHARD LEHMANN)		109

Das *Archiv für Geschichte der Philosophie* erscheint jährlich in drei Heften. Der Umfang des ganzen Jahrganges beträgt 320 Seiten. Der Jahrgang kostet 36,— DM (bzw. \$ 9). Die Abnahme des ersten Heftes verpflichtet zur Abnahme des ganzen Jahrganges.  
Alle Manuskripte und auf den Inhalt der Zeitschrift bezüglichen Mitteilungen werden an den Herausgeber

oder an die Redaktion  
Prof. Dr. Paul Wilpert, Köln-Lindenthal 3, Universitätsstr. 22  
Dr. Gudrun Diem, Köln-Lindenthal, Thomas-Institut an der Universität, Universitätsstr. 22  
bzw. für die USA an

Prof. Dr. Glenn R. Morrow, Department of Philosophy, University of Pennsylvania, Philadelphia 4, erbeten.

Herausgeber und Verleger ersuchen darum, die Manuskripte in Maschinenschrift einseitig beschrieben und in druckfertigem Zustand einzusenden. Unverlangt eingehende Manuskripte, deren Rücksendung im Falle der Ablehnung erwünscht wird, ist das entsprechende Rückporto beizulegen.

Die Mitarbeiter erhalten von ihren Beiträgen 20 Sonderdrucke mit den Seitenzahlen der Zeitschrift kostenlos; die Verfasser von Rezensionen erhalten 10 kostenlose Sonderdrucke. Weitere Sonderdrucke können gegen Bezahlung bezogen werden, wenn sie rechtzeitig vor dem Druck des Heftes bestellt werden. Alle Bestellungen und sonstige Anfragen, die Sonderdrucke betreffen, sind unmittelbar an den Verlag zu richten.

Die größeren Beiträge werden nach Maßgabe der verfügbaren Mittel honoriert.  
Es wird gebeten, von unverlangter Einsendung von Besprechungsexemplaren abzusehen.

Distributors for USA and Canada:  
Stecher-Hafner, Inc.  
31 East 10th Street  
New York, 3, N.Y.  
Price per year US \$ 9.

Distributors for Japan:  
Maruzen Company, Ltd.  
Subscription Department  
6 Tori-Nichome.  
Nishinbashi, Tokyo/Japan

Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft  
Printed in Germany

# ARCHIV FÜR GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE

BEGRÜNDET VON LUDWIG STEIN

IN VERBINDUNG MIT GLENN MORROW (PENNSYLVANIA)

NEU HERAUSGEGEBEN VON

PAUL WILPERT

BAND 47



WALTER DE GRUYTER & CO. / BERLIN

VORMALS G. J. GÖSCHEN'SCHE VERLAGSHANDLUNG — J. GUTTENTAG,  
VERLAGSBUCHHANDLUNG — GEORG REIMER — KARL J. TRÜBNER — VEIT & COMP.

1965