Michael Welker

Der Vorgang Autonomie

Philosophische Beiträge zur Einsicht in theologischer Rezeption und Kritik

Neukirchener Verlag

Die Arbeit ist auf Strecken mit einer 1973 vom Fachbereich Evangelische Theologie der Universität Tübingen angenommenen Dissertation identisch. Dem Verlag danke ich für die schnelle Bereitschaft zur Veröffentlichung, dem Protestantischen Landeskirchenrat der Pfalz für die großzügige Förderung der Drucklegung.

© 1975 Neukirchener Verlag des Erziehungsvereins GmbH Neukirchen-Vluyn
Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotografischen und akustomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung, vorbehalten
Umschlagentwurf: Kurt Wolff, Düsseldorf
Gesamtherstellung: Breklumer Druckerei Manfred Siegel
Printed in Germany - ISBN 3-7887-0458-6

ClP-Kurztitelaufnahme der Deutschen Bibliothek

Welker, Michael
Der Vorgang Autonomie: philos. Beitr. zur Einsicht in theolog. Rezeption u. Kritik
ISBN 3-7887-0458-6

Vorwort

Dieses Buch wird eine theologische Auseinandersetzung mit der Philosophie vor Augen bringen. Das soll nicht um der Auseinandersetzung willen, sondern zum Zwecke der Selbstkorrektur geschehen. Die Selbstkorrektur wird die Rezeption eines Wortes betreffen, das, von der philosophischen Theorie abgelöst, als Reizwort in den Raum der Theologie getragen wurde. Sie wird nach differenzierter Kenntnisnahme eines Theoriebestandes erfolgen, der den geläufigen *Anspruch* auf Einsicht - den das Reizwort mit sich führt - nicht deckt.
Es werden philosophische *Beiträge* zur Einsicht (welche aussteht) zur Kenntnis gebracht. Der Leser wird auf den dornigen Weg in den Feinbau hochstufiger Theoriebildungen geführt. Er wird eines *Vorganges* ansichtig werden, dem mit dem Wort >Autonomie< Bestimmtheit gegeben werden sollte.
Warum die Anstrengung? Das Wort >Autonomie< bedingt Irritation.
Im Vordergrund kritisierender Anfragen an Theologie und Kirche behauptet es eine Diagnose, die zugleich ein Rechtstitel sein soll. Das Zugeständnis, >die Autonomie< sei stärker zu beachten, zu berücksichtigen, ist nachgerade vertraut.
Das Wort birgt auch Verlegenheit.
In der Mitte von Überlegungen zu Anthropologie und Ethik suggeriert es eine Einsicht oder bedeutet einen Verweis auf ein Kapitel der Lehre vom Menschen, das noch zu schreiben sei.
Von der Autonomie der Neuzeit, des Menschen überhaupt, der Vernunft, des Willens ist die Rede. Dunkel bleibt, auch bei scharfen Denkern, was damit gedacht ist. Das ist zumindest deshalb verwunderlich, weil bedeutende Theologen unseres Jahrhunderts das Wort >Autonomie< hervorgehoben haben. Friedrich Gogarten gab ihm einen zentralen Ort in seinem Werk. Paul Tillich stellte eine zitierbare Definition bereit. Warum verhalfen sie nicht dazu, dem Wort den Charakter des Reizwortes zu nehmen ? Das kann daran liegen, dass sie nicht genau genug gehört wurden.
Es kann aber auch der Fall sein, dass gegenwärtiger Rede von >Autonomie< ein Theoriebestand der philosophischen Tradition vor Augen »schwebt«, den sie in jenen Werken nicht berücksichtigt findet. In beiden Erwägungen aber steht die theologisch legitime und das heißt sachlich angemessene Rede von Autonomie im Werk Gogartens und Tillichs nicht in Frage.

Karl Barth hätte hier Zweifel geltend gemacht. Auch diese Arbeit wird Bedenken vorbringen. Dass sie hierzu einen eigenen Weg einschlägt, wird sie als grundsätzliches Problem innertheologischer Auseinandersetzung festhalten.
Akademischen Lehrern und Kollegen habe ich für Gespräche zu danken, in denen Argumente zur Überarbeitung Anlass gaben und Zustimmung mich zur Publikation ermutigte.
Den Herren Professoren der Philosophie Rüdiger Bubner und Dieter Henrich verdankt Teil I der Arbeit mehr, als nach akademischen Regeln in ihm zum Ausdruck gebracht werden kann.
Herrn Dr. Rudolf Weth danke ich für Gespräche, die das Studium der Werke Karl Barths und Friedrich Gogartens förderten, und für steten Gedankenaustausch .
Vor allem aber bin ich Herrn Professor Jürgen Moltmann dankbar. Er wusste Anspruch und Kritik, Ermutigung und Rat in das für die Arbeit förderlichste Verhältnis zu setzen.

Tübingen, im Frühjahr 1975 Michael Welker

Inhalt

Einleitung .....

Teil l
Philosophische Beiträge zur Einsicht

A
Das Faktum der Vernunft (Kant) .....

1 Handeln zwischen Restriktion und Verheißung .....
1.1 >Die Autonomie< - die Frage nach dem autonomen Willen ....
1.2 Vorgang im Bewusstsein - die Frage nach »Handlung« .
1.3 Zwei Leistungen der Willensbestimmung .....
1.4 Vorgang der Willensbestimmung - die Frage nach der Autonomie .....

2 Prinzip und Gegebenheit .....
2.1 Problem der Einsicht in Aktivität .....
2.2 Uraktivität des Bewusstseins und »Meinigkeit« .....
2.3 Innersubjektive Utopie und »Handlung des Denkens«.....
2.4 Widerfahrende Aktivität des Denkens .....
2.5 Überlegung zur Ethik .....

3 Der Gang der Einsicht - Zum Problem des Vollzugs .....
3.1 Konstitution des reinen Willens .....
3.2 Der autonome Wille.....
3.3 Das Problem des Ortes der praktischen Vernunft .....
3.4 Nomodizee .....

B
Kausalität des Vernunftwesens (Fichte) .....

1 Das Gesetz und das Ich-Forderung der Einheit der Vernunft
1.1 »... wir sollen uns .. .bestimmen« .....
1.2 Selbsttätigkeit und empirische Vermögen .....
1.3 Programm und Grundlagenrevision .....
1.4 Ich - Aktivität .....

2 Ich - Bedingung und Einheit .....
2.1 A ist A - die Tücke der Gewissheit .....
2.2 Sich - Öffnen und präsentmachende Aktivität .....
2.3 Frage nach der Instanz »Ich« .....
2.4 Aktuosität und gerichtete Aktivität .....

3 Das Programm als Ergebnis .....
3.1 Aktivitätsfluss zwischen ununterscheidbaren Instanzen ....
3.2 Innere Kausalität .....
3.3 »Freier Blick auf Freiheit« .....

C

Das Wesen der Freiheit (Schelling) .....

1 Das Wesen in der Mitte Gottes .....
1.1 Tätiges und Tätigkeit .....
1.2 Expansion und Kontraktion im Aktivitätsfluss - Momente als Potenzen .....
1.3 Das lebendige Tätige - die absurde Tätigkeit .....
1.4 Gottes Geburt in Gott - die Einheit .....
1.5 Geburt aus der Scheidung - die Creatur .....

2 Selbsterhalt der Mitte .....
2.1 Potenzen des Willens-Freiheit zum Fall .....
2.2 Der Vorgang der Freiheit .....
2.3 »dass man handle, wie man weiß « - die Mitte der Tätigkeit

3 Eine Konjektur: Zur Freiheitslehre der Spätphilosophie

Exkurs:

Die Idee des Freien Willens (Hegel) .....

1 Gedachter und denkender Wille .....
1.1 Abstrakte Bewegung zur Konkretion .....
1.2 Zur Methode (Eine Komponente) .....
1.3 Der Wille im Prozess des Denkens .....
1.4 Wille als Prozess des Denkens .....

2 Armut an Wirklichkeit .....
2.1 Idee: Begriff und Dasein .....
2.2 Zwischen Blick und Gedanke .....
2.3 Substanz als Subjekt-»aufzufassen und auszudrücken«
2.4 Voraussetzung und Programm .....

3 Das »Ungedachte« in der Fülle der Vorstellungen .....

Inhalt

3.1 Formales zur Entwicklung .....
3.2 Das in der »Barbarei der Vorstellung« Festzuhaltende

Teil II
Theologische Rezeption

A
Die Selbständigkeit des Menschen (Gogarten) .....

1 Zur Auf nähme und »Verschärfung« eines Problem ....
1.1 »Die Selbständigen, die wir sind« - »Selbständigkeit des Menschen« : eine Differenz ? …….
1.2 Selbständigkeit: nicht zu begrenzen - nicht preiszugeben
1.3 Die Selbständigen »in der Weise« des Selbstbewusstseins
1.4 Selbstbewusstsein-Vollzug oder Faktum .....

2 Überwindung und Selbstüberbietung des Denkens .....
2.1 Entgegensetzende Reflexion und Ich-Bewusstsein .....
2.2 Das demütig-stolze Selbstbewusstsein des Geschöpfes - seine vor Gott überbotene Einheit .....
2.3 Reines Tun und Empfangen .....
2.4 Liebe - nur im innersten Selbstbewusstsein .....

3 Theologisches Denken: Entfaltung der Einheit von Anruf und Selbstbewusstsein .....
3.1 Kritik als Einsicht in die Mittel zum Verständnis .....
3.2 Abstrakte Christologie .....
3.3 »Die Autonomie« - ein Movens theologischen Denkens?

B
Autonomie im Konflikt (Tillich) .....

1 »Autonomiebedeutet...« .....
1.1 »Bejahung der Autonomie« -»Äußerung autonomen Denkens«
1.2 Strukturierung und Überzeugung .....

2 Erklärung und Überzeugung .....
2.1 Beschreibung der Vernunft .....
2.2 Gehorsam der Vernunft .....
2.3 Die Tatsache: vom Können zur Verwirklichung .....
2.4 Was ist Heteronomie ? .....

3 Die Bewegung von Frage und Antwort .....
3.1 Leere Autonomie .....

3.2 Zum Vorgang des Fragens …… …..

3.3 >Die Autonomie< - ein Rechtstitel theologischen Fragens? …

A

Der wirkliche Mensch (Zur Kritik Barths) .....

1 Mögliche und notwendige Fragen .....
1.1 Überhaupt: in wessen oder welchem Licht zu sehen sei ..
1.2 Gefahr des »einzunehmenden« theologischen Standpunktes

2 Barths Vorbehalt gegenüber dem Vorbehalt der Theologie
2.1 Zur theologischen Arbeit .....
2.2 Sich verlassendes und sich einlassendes Denken .....

3 Die kritische Frage .....
3.1 Kritik: nur Verstehen .....
3.2 Ironie und Absage .....

B

Zum Vorgang Autonomie .....

1 Im Verhältnis stiftender und empfangender Aktivität .
2 In der Leere des Selbstbewußtseins ? .....
3 Als-Für-wahr-Gehaltenes, als Denkaufgabe,
eine Bewegung von Phänomenen .....

Literatur ……....

Einleitung

Das eingeschlagene Verfahren wird eingehende Bezugnahme auf Texte erfordern. Die Kenntnis der wichtigsten[1] ist der beste Weg zum Thema. Für den Fachmann erübrigt es sich deshalb, die folgenden Hinweise zu lesen. Eine besondere Konstellation bestimmte die äußere Anlage des Buches: Der Einfluss Fichtes auf Gogarten steht ebenso außer Frage wie der Schellings auf Tillich. Wiederholt hat Barth darauf hingewiesen, von Kant die »Initialzündung« bekommen zu haben.
Das allein müsste - so allgemein festgehalten - nicht viel besagen, würde nicht zudem heute noch auf die im Idealismus vorgegebenen Theoriebildungen verwiesen werden müssen, wenn nach Gedanken gefragt wird, welche die (wie auch immer geartete) historische Wirksamkeit des Wortes >Autonomie< begründeten.
Es ist also zunächst damit zu rechnen, dass heutige und heute zu beachtende theologische Rede von Autonomie - in Zustimmung wie Ablehnung - auf Theorieelemente dieser philosophischen Systeme zurückgreift, wie auch gegenwärtig nichts dafür spricht, dass von den wenigen Alternativen Gebrauch gemacht wird. Dennoch wäre damit ein gemeinsamer Minimalbestand an Theorieelementen, der die grundlegende Bedingung für gegenseitiges Verstehen in allen Differenzen ist, nicht vorauszusetzen ohne eine innere Einheit des Theoriebestandes.
Die neuere Idealismusforschung hat nahe gelegt zu sehen, dass »Kants Begriff der Autonomie ... die idealistische Bewegung in Gang gesetzt hat«, welche sich bis zu »Hegels System, das die Reflexion über ihn abschließt«[2], erstreckt.

Wir haben also Grund zu folgender Annahme:

Es kann eine umfassende *systematische* Verhandlung des Themas versucht werden unter Beachtung und Hervorhebung:

a) der Differenzen innerhalb des vorgegebenen Theoriebestandes Das wird in Teil I *(Philosophische Beiträge zur Einsicht: A* Das Faktum der Vernunft/*Kant*; B Kausalität des Vernunftwesens/Fichte; C Das Wesen der Freiheit/*Schelling*; Exkurs: Die Idee des freien Willens/Hegel) geschehen. Er ist zu studieren möglich (!), als habe ein Denker seine Arbeit unter Modifikation des Ansatzes, Wechsel der Methode und Veränderung in der Beweisabsicht

---

[1] Um dieser Anmerkung nicht den Charakter der Übersicht zu nehmen, seien nur die Titel der für die folgende Untersuchung wichtigsten Werke genannt. Dem Literaturverzeichnis am Schluss des Buches sind vollständige bibliographische Angaben leicht zu entnehmen. Zudem ist in Klammern auf Anmerkungen verwiesen, die das Auffinden der entscheidenden Passagen erleichtern.
Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (vor allem die für die zweite Ausgabe überarbeiteten Passagen; vgl. Teil I A, die Anmerkungen 1, 25, 51).
- *Kritik der praktischen Vernunft* (vgl. Teil I A, Anm. 1).
-*Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (vgl. Teil I A, Anm. 101). Fichte, *Versuch einer Kritik aller Offenbarung* (vgl. Teil I B, Anm. 5).
- *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre* (vgl. Teil I B, die Anmerkungen 5, 56).
Schelling, *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände* (vgl. Teil I C, Anm. 1). Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (vgl. Teil I Exkurs, Anm. 1). Gogarten, *Die Verkündigung Jesu Christi. Grundlagen und Aufgabe* (vgl. Teil II**A,** Anm. 3). Tillich, *Systematische Theologie,* Band I (vgl. Teil II B, Anm. 1).
Teil III A hat zur Voraussetzung: Barth, *Fides quaerens intellectum.* Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang
seines theologischen Programms.
- Die *Lehre vom Wort Gottes. Prolegomena zur Kirchlichen Dogmatik.* Kirchliche Dogmatik 1/1.

[2] D. Henrich, »Das Problem der Grundlegung der Ethik bei Kant und im spekulativen Idealismus«, in: *Sein und Ethos.* Untersuchungen zur Grundlegung der Ethik. Walberberger Studien der Albertus-Magnus-Akademie, Bd. 1, Mainz 1963, 386.

fortgesetzt. Aber kein Kapitel setzt das andere als unerlässliche Bedingung seines Verstehens voraus. Die Gedanken erscheinen also nicht im Licht eines vorher bestimmten Systems, sie sind an den Texten ausgewiesen.

b) der Differenz von theologischem und philosophischem Denken. Während Teil I sich einer der Theorie äußeren Kritik enthält, wird diese in Teil II *(Theologische Rezeption)* unumgänglich sein. Der Verfahrenswechsel wird dem Leser vertraut sein; Vf. hat sich bemüht, von Calvin und Barth zu lernen. Des Theologen Rede von Autonomie ist an dem Anspruch zu messen, theologische Rede von Autonomie zu sein. Wo diese sich als vermeintlich unmöglich erweist, ist die Frage nach ihrer Möglichkeit an die Exegese zurückzugeben.

c) differenter Bezugnahmen auf Theorien im Raum der Theologie (Teil II A Die Selbständigkeit des Menschen/*Gogarten*; B Autonomie im Konflikt/*Tillich).*

d) wo eine innertheologische Differenz vorzuliegen scheint, ist sie mit Ernst und unter allen Umständen zu bestimmen. Das Verhältnis von Teil II und Teil III *(Theologische Kritik)* wird ein bislang ungelöstes Problem darstellen.
Teil III wird von einer Frage bestimmt, die auf eine Ebene weist, auf der es erforderlich und vielleicht möglich sein wird, die Dauer habenden Differenzen innerhalb der sogenannten dialektischen Theologie auszutragen. Die Frage wird aus der theologischen Prüfung der den Teilen I und II inneren Voraussetzungen hervorgehen. Sie ist für die Theologie aktuell: Die Forderung, Denkaufgaben zu formulieren und an deren Lösung zu arbeiten, erfreut sich zunehmenden Wohlklangs. Nicht immer wird hinreichend deutlich, dass damit die Frage nach der theologischen Legitimität der Aufgabenstellung nicht zwangsläufig mitgesetzt ist.

Es ist erforderlich, die Spannungen festzuhalten,
(a) um eine gründliche Diagnose des Theoriebestandes vorzulegen,
(b) um philosophische Beiträge zur Einsicht einerseits und theologische Rezeption und Kritik andererseits nicht ineinanderfließen zu lassen,
(c) um Probleme sichtbar zu machen, angesichts derer sie ineinanderzufließen scheinen,
(d) um der Problematik eines Prüfungsverfahrens willen, das theologische Rezeption und theologische Kritik zu unterscheiden und zu vermitteln beabsichtigt.

Nachdem der Leser auf diese Struktur aufmerksam gemacht wurde, bleibt noch darauf hinzuweisen, dass das erste Kapitel in besonderer Weise bemüht ist, einen äußerlichen Zugang zum bekanntermaßen schwierigen Theoriebestand zu schaffen.
Es wird zunächst so auf die reife Ethik Kants Bezug genommen, dass die Frage nach dem >prinripium executionis< nahe liegt. (Es ist dies *eine* Präzisierung der dem Leser ja vertrauten Frage nach dem >Praktischen<.) Diese Frage ist gegenüber den Antworten der Theorie unter Modifikationen festzuhalten. Kant wird auf die modifizierte Frage zwei Antworten geben: eine schwierige in den für die 2. Auflage der >Kritik der reinen Vernunft< überarbeiteten Passagen; eine zweite, vorsichtige in der Schrift über >Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft<.
Fichte wird in einem >Versuch einer Kritik aller Offenbarung< sich der ersten Antwort verpflichtet zeigen. Schelling wird in seinen berühmten, aber kaum interpretierten Philosophischen Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände< an die zweite Antwort anknüpfen.

Teil 1

Philosophische Beiträge zur Einsicht

A
Das Faktum der Vernunft (Kant)

1
Handeln zwischen Restriktion und Verheißung

1.1
>Die Autonomie< - die Frage nach dem autonomen Willen

Die Freilegung der Einsicht in die »innere Rationalität der Handlung«, die Kants Lehre von der Autonomie des Willens bewirken sollte, blieb den Gelehrten vorbehalten. Der in Umlauf gebrachte Autonomie-Begriff wurde wirkkräftig - als Reizwort.
Vor dem blinkenden Avers >Reizwort< - sein Gegenstand irrlichteliert in unbestimmten Vorstellungsfeldern - treten Einsichten wie Behauptungen in das Dunkel bloßen Beiwerks. Es signalisiert vertraute Sachverhalte, ohne sie zu bestimmen, suggeriert Übereinkunft im >Verstehen des Gemeinten<, gibt aber in Wahrheit nur einen Rahmen für die Produktion zahlloser Vorstellungen. Da diese je zu bilden sind, die Bilder aber auch leicht bei der Hand, gerät die Frage nach Verständigung zur lästigen Forderung bereits erbrachter Leistung. Wird Verständigung über den umzeichneten Inhalt einmal gesucht, so ergeht sich der Gedanke im Räsonieren, und der Fingerzeig auf die Leistung anerkannter Denker oder ein schlagendes Exempel bereiten ihr ein Ende bzw. stellen sie wieder her, dem Reizwort sein Hoheitsrecht unangefochten einräumend.
Ein Unternehmen in praktischer Absicht waren für Kant Gewinn und Sicherung der Einsicht, *»daß es reine praktische Vernunft gebe«*[3]. Ein reizwortfeindliches Unternehmen, denn die »Schulen« sollten nicht länger mit »kopfverwirrenden Spekulationen« die »für den gemeinsten Menschen . . . vernehmlich(e) . . . himmlische Stimme . . . der Vernunft in Beziehung auf den Willen«[4] übertönen. Doch die Schulen schwiegen nicht, und zur Rolle des Exegeten schwer verständlicher Schriften zwecks Wiederherstellung und Beförderung ursprünglichen Wissens waren sie kaum zu bewegen. Wohl hoffte Kant stets auf »Aufhellung« wie Verteidigung und Popularisierung seiner Arbeiten durch verdiente Männer, »die mit der Gründlichkeit der Einsicht noch das Talent einer lichtvollen Darstellung . . . verbinden«[5]. Es gaben auch die scharfsinnigsten der Zeitgenossen mit der Annonce: »Aufhellung« ihren eigenen Arbeiten nicht nur ein Etikett; sie beschritten aber weiter die »dornichten Pfade der Scholastik« und enttäuschten seine Erwartungen von Schrifttum zur Nachhilfe im Verstehen und zum Zwecke der Beförderung »rechten Lebenswandels«. Ja, die schnelle Folge anspruchsvoller Theoriebildungen der »hyperkritischen Freunde« begünstigte die bequeme Scheu vor den >Ergebnisse< als solche erst greifbar machenden - weil zu ihnen führenden - Wegen; begünstigte allerdings auch Popularisierung, die unter flinker Parteienbildung im Geplänkel von Nachrede und Bemäkeln der Ergebnisse ihren Gang zu nehmen pflegt. Mit dem Hinweis, dass - statt der himmlischen Stimme in Bezug auf den Willen - viele irdische von »Autonomie der Neuzeit« sprachen, ist noch kein Urteil über Kants Anspruch gewonnen. Dass schon die weniger kritischen Freunde und Zeitgenossen sich nur Reime auf Reizwörter machen konnten, wie erste Reaktionen auf Kants Arbeiten zur Ethik bezeugen[6], dass sie kaum Anlass fanden, das

---

[3] Kants Schriften werden nach der Akademie-Ausgabe (Ale.) zitiert. Zu den drei Kritiken wird die Originalpaginierung vorangestellt; es wird die Orthographie der Ausgaben der Philosophischen Bibliothek Meiner übernommen. Wie geläufig, werden die ersten beiden Ausgaben der Kritik der reinen Vernunft mit A, B gekennzeichnet. Der handschriftliche Nachlaß kommt unter den numerierten Reflexionen zum Zitat; nicht weiter gekennzeichneter Verweis auf Ak. bezieht sich auf den Briefwechsel. *Kritik der praktischen Vernunft* (K.d.p.V.), 3 (Ak. V,3).

[4] Kd.p.V., 62 (Ak. V,35). Zitatumstellung Vf.

[5] *Kritik der reinen Vernunft* (K.d.r.V.), B XLIII (Ak. III, 25). Kants Bemühen, federgewandte Proselyten zu gewinnen, veranlaßt und bestimmt den Großteil seines Briefwechselsvon Belang. Vgl. zum Folgenden die Briefe an Fichte und Tieftrunk, Ak. XII, 207 f, 221 f.

[6] Die Lektüre der Kritik »beseligte wahrhaftig«, ein Leser erklärte sie zu »seiner Bibel«, ihr Verfasser galt als »wie vom Himmel gekommen«, »ein großes, sehr großes Werkzeug in der Hand Gottes«; der Theologe Spalding freute sich über den »gebührenden höchsten Thron« für die »Tugend in ihrer wahren, nackten . . . Schönheit, als Recht und Gesetzmäßigkeit . . .«, und Kants Moralphilosophie wurde Predigtinhalt - worüber denn er sich wieder freute. Vgl. Ak. X, 541; XI, 294; 13; 8 f; X, 528; XI, 239 f; 247.

faszinierte Starren auf »die Autonomie« dem nüchtern prüfenden Blick auf damit verbundene Leistung zu opfern, besagt noch nichts über Gelingen oder Scheitern von Kants Vorhaben. Der Verweis auf Auslegung und Wirkung wird Gründe finden, seine Lehre von der Autonomie des Willens abzutun oder zu loben. Die Geburt eines kopfverwirrenden Reizwortes aus dem Kampf gegen kopfverwirrende Spekulationen scheint freilich dafür zu sprechen, den Kampf als gescheitert zu betrachten. Ob Kant selbst keine Mittel gegen diese Folgen bietet, wird gefragt werden müssen; der Kontext des Wortes >Autonomie< muss eine Einsicht bereitstellen, die auch noch den Gang der Rezeptionsgeschichte erhellt. Mit der Prüfung, was denn das »Vermögen Wille« vermag, kann das Fragen nach dem Sachverhalt beginnen. Der Kontext wird zunächst nur betrachtet:

Was lässt sich von dem Vermögen ausmachen, das in der »Verflechtung von Verweisungen« der reifen Ethik bald nur Medium zwischen Reflexion und Handeln, bald mit dem Zuspruch mannigfacher Leistungen überfrachtet zu sein scheint?

Schlichter Beobachtung fallen die Angaben dreifacher Bezogenheit des Willens auf: Er ist a) angewiesen auf eine Bestimmung, b) ein gleichsam manifestierendes, »hervorbringendes« Vermögen, c) bestimmt werdende und Bestimmung leistende Aktivität[7]. Ein, so könnte man es sich vorstellen, zwischen Anreiz und Handlung irgendwie Vorgehendes. Die Forderung Kants, den Blick vom möglichen Objekt (als Willen provozierendes oder von ihm zu produzierendes) zu lösen[8], wäre dem Interesse an Freilegung des notwendigen Prinzips jeder Handlung aller Handelnden einsichtig. Es ließe die Beschreibung dessen erwarten, was bei Willensaktivität überhaupt vorgehe, schlösse das Tappen im Sollizitationsbereich gewollter Dinge aus. Nicht würden > Woher< und >Wohin< des Willens in der Berufung auf »Gewolltes« verschwimmen, die Funktionen >Anstoß< und >Ausstoß< von Bildern besetzt, die eine Analyse des Vorganges verunmöglichen. Was lässt sich sichern zwischen den Zweifeln, ob jener Tat wirklich Wille vorausging, dies Wollen wirklich auf Tat aus ist; was lässt sich sichern, wenn die Verstecke bloßen Wünschens und des schon Getanen dem Willen genommen sind. - Die Erwartung, sich den Mechanismus einer Willenskraft anschaulich vorführen lassen zu können, wird enttäuscht.

Der Ansatz im Vorfeld von >Willen< wird in dem zu betrachten Wünschenden den Argwohn erwecken, dass mit Leistungen der Reflexion die handlungsbedingende Kraft des Willens - praemisso titulo - unterschlagen werden soll. Wille ist als je schon bestimmtes Vermögen zu denken, bestimmt durch das Bewusstsein von Grundsätzen, einer »Bestimmung des Willens ... die mehrere praktische Regeln unter sich hat«[9]. Statt eines den Willen in einer leicht zu thematisierenden (>gewünscht< und >getan<), aber unscharfen Weise bestimmenden Objekts scheint eine als willenbestimmend erst zu rechtfertigende Reflexionsschicht vorgeordnet. Bedenken und Befremden mögen hier schon eintreten. Der Anmeldung von Gravamina, die damit anheben werden, dass über praktische Vernunft nur etwas ausgemacht werden könne, wenn ihre empirische Bedingtheit im vornherein zugestanden ist, soll der volle zu kritisierende Sachverhalt vor Augen geführt sein. Äußerlicheres Verfolgen der Funktionen des praktischen Vernunftgebrauches wird den unvermeidlichen Gang zum Nerv der Kantischen Philosophie vorbereiten und verständlich machen.

1.2
Vorgang im Bewusstsein - die Frage nach »Handlung«

Dem Augenschein nach kann die Verbindlichkeit von Grundsätzen für den Willen nur als mögliche zugestanden werden. Um in der Rede vom Willen die Ebene mit Gründen zu verlassen, auf der der Verweis auf die Zugkraft

---

[7] » ... ein Vermögen . . ., den Vorstellungen entsprechende Gegenstände entweder hervorzubringen oder doch sich selbst zur Bewirtung derselben ... zu bestimmen.« K.d.p.V., 29 f (Ak. V, 15). Vgl. ebd., 57 (32); 105 (60); 160 (89 f).

[8] Vgl. H. Cohen, *Kants Begründung der Ethik,* 2. Aufl., Berlin 1910,190; 194; (zit.: Cohen, Kants Ethik).

[9] K.d.p.V., 35 (Ak. V, 19).

von Willensobjekten als Argument gilt, müssten Grundsätze als ihn notwendig bestimmend einsichtig sein. Um aber den Willen zu bestimmen, hätten sie Inhalt und Antriebskraft für ihn zugleich zu bieten. Die beiden »Aufgaben« der Kritik der praktischen Vernunft fordern die Überwindung der Kluft zwischen Grundsätzen und Willen[10]: Wenn im Bewusstsein von Grundsätzen ein notwendig verbindlicher Bestimmungsgrund für den Willen liegen kann, sind Bestimmungsgrund und Willensbeschaffenheit zu finden. Da die Unabhängigkeit der Bestimmung vom Reiz möglicher Objekte des Willens nicht »etwas« sein kann, »wovon unsere Erkenntnis des Unbedingt-Praktischen anhebe . . . «[11], muss es der notwendig verbindliche Bestimmungsgrund, der Grundsatz als Gesetz, d. h. ebenderselbe Bestimmungsgrund des Willens für alle vernünftigen Wesen in allen Fällen, sein, »dessen wir uns unmittelbar bewusst werden . . ., welches sich *uns zuerst* darbietet«; bewusst, »sobald wir uns Maximen des Willens entwerfen . . ., indem wir auf die Notwendigkeit, womit sie (reine praktische Gesetze Vf.) uns die Vernunft vorschreibt, . . . achthaben«[12]. Eine doppelte Aktivität, so scheint es, ermöglicht erst dieses Bewusstsein. Zwei zu erbringende Leistungen, die des *Achthabens* auf vorgeschriebene Notwendigkeit und die des *Badens* von Grundsätzen, deklarieren das als Bestimmungsgeber für den Willen gesuchte Bewusstsein von Grundsätzen zugleich als Bestimmungsempfänger. Der unaufschlüsselbare Zusammenhang von Empfängnis und Geburt im Willen muss nach Absehung von Objekten im ihn bestimmen sollenden »Denkungsvermögen« ausgemacht werden. Die Erwartung der Beschreibung manifestierender Aktivität scheint endgültig düpiert. Die Aufmerksamkeit hat theoretischer Aktivität zu gelten, einem Substituten, wie es scheint, der das Erwartete erst begründen soll: Ein dunkles Bewusstsein soll in nicht minder dunkler zwiefacher gedanklicher Aktivität erstehen.

Statt einer Antwort auf die Frage, wie denn dies nun vorzustellen sei, scheint der Kategorische Imperativ den Versuch der Einsichtnahme mit weiterem Anspruch zu belasten. Er indiziert, dass die Leistung des Gedankens nicht isoliert von Handlung erfolgen solle, etwa als Beschaffung eines Vorrats an Regeln. Es heißt: »Handle so, dass die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne.«[13] Es heißt nicht: Handle *nur,* wenn . . . Von einer Prüfung geschehener oder fingierter Handlungen kann nicht die Rede sein, einem Maßstab etwa, für die an allgemeiner Verbindlichkeit interessierte Beurteilung. »Hier. . . sagt die Regel: man solle schlechthin auf gewisse Weise verfahren.«[14] Nicht >eine Handlung< soll gewollt werden, von der man sagen kann, dass die Maxime der Forderung entspreche. Nicht ein Grundsatz des Willens ist zu finden, der als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könnte. »Der Wille (wird) schlechterdings und unmittelbar ... objektiv bestimmt.«[15] Die Frage nach der Bedeutung des »Handle« muss gestellt werden. Ist Handlung nach der »Gegebenheit« des »zugleich gelten Könnens« gemeint - oder die Leistung der Beschaffung dieser Gegebenheit - oder aber eine Leistung, die diese Übereinstimmung zum Ziele hat?

Ist eine Aktivität von anschaulich ausweisbarer Wirksamkeit nach einem bestimmten Akt der Reflexion, eine Leistung des Denkens allein oder eine Leistung zu einem - hinsichtlich seiner Wirkkraft und seines Inhalts noch zu untersuchenden - Zwecke aufgegeben? Im ersten Fall wäre zunächst nach der Weise des Erlangens der Gewissheit zu fragen, die das »Handeln« bestimmen soll; im zweiten nach der Triebkraft für dieses Leisten, abgesehen einmal davon, dass der Handlung hervorbringende Wille ins Dunkel träte, hinter das erst zu bildende Bewusstsein »der Weise des Verfahrens«. Im dritten Fall wäre Handlung unter der Angabe eines Zieles aufgegeben, und es wird gefragt werden müssen, inwiefern dieses Ziel der Handlung Antrieb und

---

[10] Ebd. 51 f (28 f) - womit, wie sich zeigen wird, der Begriff des Willens erst zu entwickeln ist. Der Kant-Kenner, der diesen Begriff vorausgesetzt und in Folgendem Wunsch, Vorsatz und Willen unterschieden wissen möchte, sei auf Teil 1 A 3 und die dort erörterten Schwierigkeiten hingewiesen. S. aber auch R. Bittner, »Maximen«, in: *Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses,* hrsg. v. G. Funke, Teil H.2, Berlin 1974, 485-498.

[11] K.d.p.V., 52 (Ak. V, 29). Hervorhebungen im Original.

[12] Ebd. 53 (29 f).

[13] Ebd. 54 (30).

[14] Ebd. 55 (31).

[15] Ebd.

Inhalt zu geben vermag, inwiefern Handlung imstande ist, es nicht nur zu erreichen, sondern auch herbeizuführen. Was ist mit dem Kategorischen Imperativ gefordert? Führt er die Forderung einer Leistung ein, von der bisher nicht die Rede war, gibt er eine Lösung auf die Frage nach dem Zusammenhang zwischen »Achthaben« und »Entwerfen« - damit eine denkbare Willensbestimmung durch das »Bewusstsein von Grundsätzen« an?
Würde er schlicht das fordern, was Kant »Maxime an das Gesetz halten«[16] nennt, so wäre ungeklärt, welche Instanz diese Leistung aufgibt, was mit dieser Leistung des Bestimmens für die unmittelbare Willensbestimmung gewonnen ist. Die Polemik, die sich an Kants Beispiele hält, hat Tradition[17] und ihr Recht, wie gezeigt werden kann, im Protest gegen Kants Verstellung eigener Einsicht. Allein die Formulierung: >Prüfe, ob die Maxime deines Willens zugleich als Gesetz gelten kann<, würde hinreichen, die geforderte Leistung - ohne die sie bedingende Kraft und ohne ihre Weiterungen - zu bestimmen[18]. Die zweite Möglichkeit der Interpretation kann die Lösung nicht sein.
Unbefriedigender noch ist aber die erste. Wäre die Handlung nach geleisteter Prüfung gefordert, so wäre selbst die Bestimmung einer gedanklichen Aktivität nicht gegeben und dennoch nicht geklärt, wie das Prüfen und durch es das Handeln zustande komme. Die erste Lösung kann nicht angemessen sein.
Sie würde Handlung fordern, unter einer Bedingung, die sich nur als dunkle Restriktion verstehen lässt. Die zweite Lösung würde eine Leistung des Gedankens fordern und sie Handlung nennen. Die herangetragenen Überlegungen aber verstanden >Achthaben< und >Bilden< als theoretische Aktivität, der, im Namen der >Handlung<, die hinreichende Bestimmung des Willens abzusprechen sei.

1.3
Zwei Leistungen der Willensbestimmung

Was bietet die dritte Lösung?
An den Gegenstand des Willens ist die Triebkraft für ihn gebunden. Seine Veränderung vermindert oder verstärkt diese. Die Wahl des Gegenstandes scheint über die Tätigkeit des Willens zu entscheiden. Das Urteil, etwas sei »gewollt«, hinkt dem zur Tätigkeit provozierenden Reiz je nach. Lässt sich eine Möglichkeit finden, Gegenstand und Triebkraft zu trennen, zugleich der Kraft, die in ihrer Einheit steckt, nicht mehr verfallen sein zu müssen, sondern sie gebrauchen zu können ? Doch wie lassen sich Bezug zum Gegenstand, der sein >Aktivitätsgebot< einschränkt oder tilgt, und letzteres, unabhängig vom Gegenstand, gewinnen und vereinigen? Es muss sich eine Instanz angeben lassen, die diesen Bezug auf den Inhalt des Willens ermöglicht *und* eine Triebkraft ist - zu einer affektlosen Leistung der Reflexion und zum Handeln provoziert. Die dritte Lösung zweckt darauf ab. Sie fordert die Leistung, die (oft unausgesprochen, weil der Wille nur allzu schnell je >tätig< wird) einzig in der >Praxis< interessiert: denkbar unmöglich revidierbare Bestimmung eines Inhalts der Handlung - und Inkraftsetzung unwiderstehlicher Triebkraft.
Das *»jederzeit* zugleich als Prinzip einer allgemeinen *Gesetzgebung* gelten *könne«* ist nur so zu verstehen, dass eine Willensbestimmung, der sich kein Wille verschließen kann, zu *schaffen* sei, indem man sich dieser unterwirft. Damit aber ist ein zwiefaches Leisten gefordert: a)Handle unter der Bedingung (dass die Maxime . . .), die b) in theoretischer Aktivität herzustellen ist[19].

---

[16] Dieser zu erbringende Akt bleibt zunächst unscharf bestimmt: vielfarbig ist seine Benennung - von »Vergleich der Maxime des Willens mit dem reinen Willen« bis zu »sich selbst mit dem Sittengesetz vergleichen«.

[17] Neuerlich wieder T. W. Adorno, *Negative Dialektik,* Frankfurt 1966; (zit.: Adorno, Negative Dialektik): »Verschmähte Kant, der eigenen Einsicht entgegen, trotzdem in der Kritik der praktischen Vernunft nicht die Beispiele, so erregt er den Verdacht, daß er ihrer bedurfte, weil anders als durch empirische Subreption die Beziehung zwischen dem formalen Sittengesetz und dem Dasein, und damit die Möglichkeit des Imperativs, nicht darzutun gewesen wäre; seine Philosophie rächt sich an ihm dadurch, daß die Beispiele verpuffen.« (223) Nach berechtigter Kritik am Exempel (220 ff) vermerkt Adorno, daß Kant »wohl wußte, daß der gute Wille sein Medium in der Kontinuität eines Lebens hat und nicht in der isolierten Tat . . .« (223 Anm.). Anhaltend die »Freiheit« einklagend und, je im Nachzuge, hinweisend: »nicht . . .erhellt, wie sie (prakt. Vern., Vf.) über den ontologischen Abgrund hinweg, eingreifend Seiendes irgend erreichen soll« (233) - läßt er es aber mit jenem Vermerk sein Bewenden haben.

[18] Vgl. Kants Differenzierung in der *Metaphysik der Sitten,* Ak. VI, 226 und 395; (zit.: M.d.S.).

[19] Vgl. J. Ebbinghaus, »Deutung und Mißdeutung des kategorischen Imperativs«, in: *Gesammelte Aufsätze, Vorträge und Reden,* Darmstadt 1968, bes. 91 und 94 f; (zit.: Ges. Aufs.); im Anschluss daran präzisierend: D. Henrich, »Das Prinzip der Kantischen Ethik«, *PhR* II, 1954/55, 27 f; (zit.: Henrich, PhR II).

Eine Bestimmung sei zu schaffen; dies beinhaltet Aufforderung und Verheißung, und von dieser Verheißung nun muss sich zeigen lassen, dass sie beide Leistungen unmittelbar zu bedingen vermag. Ferner, dass das Ihr-Folgeleisten erstes Anliegen aller Aktivität des »mit Vernunft und Willen begabten Wesens« ist. Denn, wie leicht bemerkbar, entbehrt die letzte Lösung der Schwierigkeiten der beiden verworfenen nicht, wiewohl sie beide unter einem Zweck in Beziehung setzt.

Auf die Leistung der Beurteilung der Maxime, aufgrund der Frage, ob der Inhalt dem versinnlichten Gesetz entspreche, hat Kant in mannigfachen Exempeln hingewiesen. Dass sich damit nur Handlungen erfassen lassen, deren Inhalt bereits Gegenstand der Reflexion ist, hat er, soweit ich sehe, nirgends bestritten. Dass mit erdenkbarem Einschränken und Erweitern *vorgegebener* Handlungsinhalte das Äußerste an Wirklichkeitsausdeutung gegeben ist, was sich noch unmittelbar in Handlung umsetzen und nicht nur von anderer Instanz einklagen lässt, müsste erst widerlegt werden. Über die Probleme, die mit der engen Horizontsetzung privaten »Konkreteste-Utopie-Bildens« entstehen, wird noch zu sprechen sein. Es lässt sich aber mit Kants Mitteln zeigen, dass auch das Handeln überhaupt als durch das Gesetz bestimmbar zu denken ist. Die Zweifel an der Legitimität der Adelung des Maximenprüfens und -bildens zum >Willen< können ausgesprochen werden, ohne einen hinreichenden Grund zur Kritik zu liefern. Das Bewusstsein der »Weise des Verfahrens« ist nicht auf Erschließung des Inhalts beschränkt.

Die Bestimmung des Willens kann abgesehen von sollizitierenden Objekten als durch Grundsätze erfolgend *gedacht* werden. Grundsätze sind damit noch nicht als den Willen notwendig bestimmend und der Wille ist damit noch nicht als tätiger einsichtig. Sollen Grundsätze als wirklich den Willen *bestimmend* gedacht werden können, so muss das Ihnen-nicht-Nachkommen undenkbar sein. Es ist dies möglich in gedanklicher Leistung: im *Vollzug* bloßen Forderns, im Vollzug des Entwerfens von Grundsätzen unter Achthaben auf die Notwendigkeit der Einhaltung. Den Bestimmungsgrund selbst pflegt man >wollend< zu nennen. Es ist dies das Denken unbedingter Verbindlichkeit, der Wille als gedankliche Aktivität, der das Wollen wohl hat, das notwendige Vollbringen will - und der die Vorschrift zur Ausführung weitergibt. - Weitergibt an den »Vollbringer«, *den* Willen, für den er als Bestimmungsgrund galt, als er selbst nur gedacht war, dessen Platz er nun aber - den Gedanken der Verbindlichkeit seiner Inhalte produzierend -einnimmt. Acht habend auf Notwendigkeit im Entwerfen von Grundsätzen als Delegation - so verdrängt die Reflexionsaktivität die >Hervorbringung< durch den Willen. Das den Imperativ festhaltende Leisten missversteht sich selbst als Willen. Die Anstrengung, den bloßen Gedanken zu anschaulich ausweisbarer Handlung werden zu lassen, das fixierte Fordern >nur noch< zu leistender Ausführung - demonstriert am Extrem, was Kant mit dem »Gesetz, welches bloß zum Behuf der subjektiven Form der Grundsätze dient«[20], gemeint hat: das Bewusstsein von Grundsätzen (Plänen und Programmen) als einer - gleichwohl unbestimmbar in seinen Konsequenzen für den manifestierenden Willen und unbestimmbar in seiner Bedingtheit durch ein Interesse an Erfüllung-Aktivität zwischen Bestimmtwerden und Bestimmung-Leisten. Kant würde nun vorsichtig argumentieren: dass die berechtigte Sorge um die Konsequenzen dieser praktisch leeren Willensaktivität für den hervorbringenden Willen behoben wäre, würde sich diese Aktivität nicht primär auf ihre Folgen, sondern auf ihre Gründe richten. Und das erste Wort dieser Argumentation würde lauten: dass »ein Gesetz, welches bloß zum Behuf der subjektiven Form der Grundsätze dient, als Bestimmungsgrund durch die objektive Form eines Gesetzes überhaupt, wenigstens zu denken nicht unmöglich«[18] sei. Es sei zu denken nicht unmöglich, daß die Anstrengung des Forderns handelnder Aktivität zur Anstrengung des Sich-der-Forderung-Unterstellens werde[21].

Soll also die Reflexion, die als Bilden von Grundsätzen den Platz sollizitierender Willensobjekte einnahm, sich selbst verleugnend den Platz wieder räumen für das mit Wirkkraft begabte Bewusstsein des Gesetzes, des Gesetzes, welches »sich für sich selbst uns aufdringt«[22]? Die Frage unterstellt, dass das Gesetz ein anschaulicher Sachverhalt, eine wohl

---

[20] K.d.p.V., 55 (Ak. V, 31). Hervorhebungen im Original.

[21] Dieser Überlegung ist wohl die vertraute Anstrengung der Theorie, praktisch zu werden<, auszusetzen. Sie ist aber auch der Ort, an dem die Formalismuskritik einsetzt, selbst das >Formale< vergessend des Unternehmens, Inhalte überhaupt der ausführen sollenden Willensaktivität zuzuführen. S. z.B. N. Hartmann, *Ethik,* 4. Aufl., Berlin 1962, 113-wo im Anschluss an die Kantkritik die Emphase das Argument ersetzen muß. Demgegenüber H. Paton, *Der kategorische Imperativ,* Berlin 1962, 221 f; (zit.: Paton, Imperativ).

[22] K.d.p.V., 56 (Ak. V, 31).

bestimmte Vorstellung sei, aus der sich manches folgern lasse. Sie verkennt, dass auf nur *einen Akt* des Gesetzgebens abgezweckt, eine Einheit der Willensbestimmung sogar in das Maximenbilden gebracht werden muss. Diese Leistung kann auf die erste (die Bestimmung des Inhalts) nicht verzichten. Die Anstrengung aber, sich dieser einen Forderung zu stellen, um sie gleichsam aussprechen zu können, kann nur in dem Willen erfolgen, dem sie nicht fremd ist; der gerade diese Forderung beharrlich gegenüber dem handelnden Willen fixierte. Dass für letzteren damit nichts gewonnen sei, wird eingewandt werden. Allein es wäre denkbar, dass dieser der Forderung der Ausführung, die von zu vielen - oder unbestimmten - Inhalten begleitet ist, dass er >Grundsatzmannigfaltigkeiten< die Gefolgschaft versagen muss. Die Einschränkung der Maximenfülle, aufgrund des Gesetzes zum Zwecke der Gesetzgebung, könnte eine Katharsis der Maximenbildungen darstellen, die zu einer Einheit, wie sie die Wirkung eines Reizes durch Objekte für den Willen darstellt, führt - die Reflexion an ihr Ende bringend. Unterwirft sich das bloße Auf-etwas-aus-Sein der Forderung eines Aktes, statt sich, das Sollen im Munde führend, zu prolongieren, so wird er wohl nicht ständig, aber dafür auch nicht unruhig-kraftlos hart an der Tat gehen müssen. Kant hat dies nur knapp betont: Es »ist freilich unleugbar, dass alles Wollen auch einen Gegenstand, mithin eine Materie haben müsse . . .«, aber » . . . die bloße Form eines Gesetzes, welches die Materie einschränkt, *muss zugleich ein Grund sein, diese Materie zum Willen hinzuzufügen,* aber sie nicht vorauszusetzen«[23].

1.4
Vorgang der Willensbestimmung - die Frage nach der Autonomie

Dies hatte Kant vor Augen, wenn er den Grund für Erkenntnis *und* Ausführung rechten Handelns ineins sehen zu können meinte. Doch damit ist noch nicht der entscheidende Grund erhoben: die Einheit - das Befolgen im Interesse an Befolgung -, innerhalb deren das Gesetz seine Wirkung auf den Inhalt der Maxime ausübt und seine Bestimmung zur Ausführung bringt; für diese Einheit gilt es, einen Grund auszumachen, der sie von bloßer Denkbarkeit befreit. Die Leistung, der Versinnlichung des Gesetzes auf das je zu wiederholende Bestimmen des Willensgegenstandes Einwirkung zu verschaffen, und die Leistung, einer inhaltlosen Forderung eines bestimmten Aktes auf die unabgeschlossene Aktivität der Reflexion als Triebkraft des Willens Eingang zu verschaffen, können ihren Grund bislang nur als ihnen äußerlich angeben.
Äußerste Wirklichkeitsausdeutung - auf Allgemeinheit und Notwendigkeit hin -, ohne den Horizont unmittelbarer Ausführbarkeit zu überschreiten; äußerste Einschränkung der Reflexionstätigkeit - auf Handlung hin -, ohne sich ihrer Einwirkung zu begeben: es sind dies die Bedingungen vernunftbestimmten Handelns.
Das ist festzuhalten, solange nur vom praktischen Vernunft*gebrauch* gesprochen werden soll.
Soll diese Leistung der Willensbestimmung nicht nur als möglich zugestanden sein, wird der innere Bestimmungsgrund des Vorgangs im Willen ausgemacht werden müssen. Anders als in früheren Schriften hat Kant in der Kritik der praktischen Vernunft das Zirkuläre nicht mehr so deutlich werden lassen: das Zirkuläre des Vorganges einer Willensbestimmung unter dem Gesetz zur Konstitution des Gesetzes. Er hat dies nicht mehr so deutlich werden lassen, da er sich einer Begründung dieses Vorganges sicher war. Aufweis und Prüfung seiner Begründung erst werden den Sachverhalt der Autonomie des Willens vor Augen bringen:

»Denn dieses moralische Gesetz gründet sich auf der Autonomie seines (des Menschen Vf.) Willens als eines freien Willens, der nach seinen allgemeinen Gesetzen notwendig zu demjenigen muß *einstimmen* können, welchem er sich *unterwerfen* soll.«[24]

Von den äußeren Schwierigkeiten dieses Unternehmens - Kant hat sie schließlich selbst aktenkundig werden lassen - wird noch gesprochen werden. Das Programm in Bezug auf die häufig eingeklagte >Anwendung< einmal als in sich einleuchtend vorgestellt zu haben, war notwendig, um die Frage nach >Autonomie< nicht in einem Bereich anzusiedeln oder abzutun, der den Blick auf sie noch gar nicht erlaubt.
Denn dass Handlung unerlässlich machende Intentionalität in den Gedanken geraten könne, mag vielleicht als möglich hingenommen worden sein. Allein die Sturheit des nach Entsprechung der bloßen Forderung suchenden Bewusstseins wird absurd, auf jeden Fall nicht

---

[23] Ebd. 60 f (34). Kurs. Vf.

[24] Ebd. 237 (132).

mit dem klingenden Namen der Autonomie versehbar erscheinen; absurd, dass das Feld - wenn auch nur dem Schein nach >spontaner< - unreflektierter Tätigkeit, von der Zugkraft der Handlungsmaterien bestimmt, aufgrund einer, wie es scheinen mag, Denkaufgabe verlassen werden könne. Es wird deutlich gemacht werden müssen, welche Instanz Willenskraft in das Bewusstsein bringt, Maximen zu bilden und die >ihre Handlung wollendem neigungsbedingten Willensansprüche abzuweisen; was bedingt das - via abrenuntiationis - Herbeiführen von als durch das Gesetz gefordert denkbaren Handlungen. Einsicht in die Möglichkeit einer Willensmechanik und Kants wiederholte Anspielung auf das Urteil *nach* neigungsbestimmter Tat - sie hätte unterlassen werden können - helfen nicht in der Frage, welche Instanz das Bewusstsein der Forderung des Gesetzes Folge leisten läßt. Einsicht in die Möglichkeit eines Erkenntnisvollzugs auf rechtes Handeln hin, selbst Aufweis der es bewirkenden Bedingungen, haben von Autonomie noch nichts gesagt.

Es muß »in der Form der Vernunft ein *principium diiudicationis bonitatis* gelegen . . ., aus Vernunft ein *principium executionis bonitatis* gegeben« sein. »Beide Momente zusammen erst definieren den Begriff Autonomie. Kant hat dies nicht immer mit hinreichender Deutlichkeit ausgesprochen und dadurch viele Mißverständnisse ermöglicht.«[25]

Dass zudem der autonome Wille - von Kant synonym mit dem Begriff autonomer praktischer Vernunft gebraucht - und die Konstitution des Gesetzes als bestimmende Forderung nicht als zwei durch eine nur mögliche Leistung aufeinander beziehbare Sachverhalte verstanden werden können, muss einsichtig gemacht werden, ehe denn von Autonomie die Rede sein soll[26]. Etwas über diese Einheit auszusagen, setzt aber den Gebrauch des Schlüssels zum Verstehen der Gründe für Anlage und Durchführung der reifen Ethik Kants voraus. In den eingehend überarbeiteten Passagen der Kritik der reinen Vernunft, deren zweite Auflage kurz vor der zweiten Kritik erschien, wird sich ausmachen lassen, welchen Vorgang Kant in der Rede von Autonomie des Willens vor Augen hatte.

2
Prinzip und Gegebenheit

2.1
Problem der Einsicht in Aktivität

Daß selbst die schlichteste Vorstellung eine Leistung des Zustandebringens erfordert, mag leichtlich behauptet werden; das Unternehmen aber, diese *Leistung* selbst zu bestimmen, Rechtsgründe für ihre Behauptung anzugeben, stößt auf nicht geringe Schwierigkeiten. Müsste doch eine Leistung angebbar sein, die noch keine Vorstellung zustande gebracht hat; an Wirkung nur ablesbar, die nicht Vorstellung ist. Zugleich aber müsste von ihr mit Gründen gesagt werden können, dass sie zu Vorstellung führen wird - eine Verheißung, der die Erfüllung schon eingezeichnet sein müsste: als Vorstellung ermöglichendes Leisten wäre sie einsichtig zu machen. Die Vorstellung aber wäre notwendig angewiesen auf diese Aktivität, um überhaupt stattzuhaben.

Einsicht in Ungebundenheit des Leistens an und Bezug des Leistens auf das Ergebnis zu gewähren sind jedoch nur Minimalforderungen, um der Behauptung der Leistung des Zustandebringens von Vorstellung auch nur ein mögliches Recht einzuräumen.
Eine von Vorstellung unabhängige, Vorstellung zustandebringende Kraft wäre damit noch keineswegs gezeigt. Damit entstünde berechtigter Zweifel am hinreichenden Ermöglichungsgrund der Behauptung, der danach fragen ließe, wie diese Zustandekommen konnte. Denn über die sie hervorbringende Kraft war bislang noch gar nichts gesagt. Der häufig zitierte Grund-Satz des Kernstücks der Kritik der reinen Vernunft: »Das: *Ich denke,* muß alle meine Vorstellungen begleiten *können* «[27]; macht solche Behauptung aus - in einer Form aber,

[25] D. Henrich, »Das Problem der Grundlegung der Ethik bei Kant und im spekulativen Idealismus«, in: *Sein und Ethos,* Mainz 1963, 356; (zit.: Henrich, Sein und Ethos).

[26] Da sich in der Folge G. Krügers hier Widerspruch anmelden ließe, sei auf Anm. 118 verwiesen.

[27] K.d.r.V., B 131 f (Ak. III, 108). Im Zusammenhang dieser Arbeit kann und soll nur der Aktivitätscharakter des »Ich denke« Gegenstand der Erörterung sein.

die ihn zum ersten Wort der Analyse des behaupteten Sachverhaltes zugleich werden lässt. Dies wird in der Folge entwickelt werden können. Eiligen Interpretationsansätzen, die die Angabe einer Grundkraft oder eines schlüssigen Ergebnisses vermuten, gewährt der Satz wohl Zugang - unter Nichtbeachtung einzelner Bestandteile. So mag der Omnipotenzansagen des deutschen Subjektivismus< witternde Argwohn leicht die Behauptung eines spontanen, gleichbleibenden, ungebundenen Tätigen (Ich) herauslesen (alle . . . begleiten . . . können); der Anspruch auf Einsicht in Leistungen eine heimlich vorausgesetzte Wirkung auf Vorstellung sehen, die mit dem geforderten Vollzug nicht einsichtig wird (muss . . . meine . . . begleiten . . .). Alle Erwartungen, über die Möglichkeiten des Leistens oder das Leisten selbst *des* »Ich denke« etwas auszumachen, die Versuche, mit Gründen einem Seienden Aktivität zuzusprechen oder es aus Leistungen abzuleiten, münden in Unverstehen. In der Paralogismenkritik hat Kant dies gezeigt.
Isolierende Betonung oder aber Unterschlagung des *»können«* (auf das Kant ausdrücklich Wert legte[28]) führen auf die beiden Hauptrouten der Uneinsicht in das Vermögen, »an dem man allen Verstandesgebrauch, selbst die ganze Logik, und, nach ihr, die Transzendental-Philosophie heften muss . . .«[29] Die eine suggeriert Einsicht in das »Ich denke« als von seinem bestimmten Leisten unabhängigen Grund, die andere Einsicht in sein Leisten, ableitbar aus Vorstellungen: eine abstrahierbare Bindung des »Ich denke« an sie. Das Unvermögen, Kraft ohne ihre Anwendung, mithin hier: ohne notwendige Bindung an Vorstellung, zu bestimmen, das Unvermögen, einer eingetroffenen Vorstellung, mag sie auch die »meine« genannt werden, mehr als »irgendein« Zustandegekommensein zuzusprechen, setzt diesen Unternehmungen frühe Grenzen.
Der Versuch - gleichsam im Blick auf den Ursprung eines Hervorbringens -, einer Leistung in Bezug auf Vorstellung ansichtig zu werden, der die Konstitution (muss . . . meine . . . Vorstellungen) unterschlagen will, ist ein Schweifen ins Leere. Nimmt er aber von konstituierten Vorstellungen seinen Ausgang, so kommt die Suche nach dem Leisten je zu spät; stattgefundene Vorstellungen haben den Weg ihres Zustandekommens hinter sich gelassen.
Fruchtlos beginnen diese Versuche, sich um das »Ich denke« als einen Gegenstand » ... in einem beständigen Zirkel herum(zu)drehen, indem . . . (sie sich) seiner Vorstellung jederzeit schon bedienen müssen, um irgend etwas von ihm zu urteilen«[30]; der eine, sich hütend, die leere Vorstellung »Ich denke« mit Vorgestelltem zu verbinden, erwartet vergeblich eine Leistung des Vorstellens, der andere sucht vergeblich in Vorgestelltem das sie leistende Vorstellen zu finden, die Relation zu irgendeinem Ursprung herzustellen.
Das Bewusstsein aber, eine Leistung im Bezug auf Vorstellung bestimmen zu *können,* leitete das vergebliche Bemühen, diese Bestimmung aufgrund der Quasi-Vorstellung »Ich denke« zu gewinnen. Im »Ich denke« einen vorstellbaren Sachverhalt suchend, der die Relation zu Vorstellungen ausmache, unterschlägt es seine eigene Tätigkeit, ein blindes Schauen auf Vorstellung gleichsam, das sich mit »Ich denke« nur einen Namen gibt, sich »durch den allgemeinen Ausdruck *Ich denke* zusammenfassen«[31] lässt. Große Erwartungen

---

[28] Dazu Ak. XI, 395.

[29] K.d.r.V., B 134 Anm. (Ak. III, 109.)

[30] Ebd. B 404 (265).

[31] Ebd. B 138(112). »Das Ich ist demnach so wenig eine als besonderes produzierendes Vermögen gedachte Substanz, daß es vielmehr in eine Handlung aufgelöst wird, in welcher es entstehe, ja welche es sei.« H. Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung,* Berlin 1871, 323.

Wartungen der Einsicht in eine Vorstellung bewirkende Kraft sind damit enttäuscht - über den Ermöglichungsgrund von Vorstellung aber ist ein entscheidender Satz gesagt.
Mit dem Argument, das Bewusstsein einer Leistung im Bezug auf Vorstellung wäre nur ermöglicht, sofern es auch Vorstellungen in sich aufgenommen hätte, würde der Versuch anheben, dieses Bewusstsein doch noch zu einem vorstellbaren Sachverhalt zu machen, unter Anknüpfung an bestimmte Vorstellungen den >zweiten Weg< wieder zu beschreiten suchend. Der Versuch würde seine eigene Tätigkeit ignorieren, die er doch soeben in Ansehung des mit keiner bestimmbaren Vorstellung zu verbindenden »Ich denke« entdeckt hatte; die Tätigkeit: Bewusstsein einer Leistung im Bezug auf Vorstellung, und zwar nur im Bezug auf bloßes Stattfinden einer solchen.

2.2
Uraktivität des Bewusstseins und »Meinigkeit«

Kant hat dieses Bewusstsein einer Leistung in Bezug auf das bloße Stattfinden von Vorstellung zunächst nur definiert:

»Diese Vorstellung aber ist ein Aktus der *Spontaneität,* d. i. sie kann nicht als zur Sinnlichkeit gehörig angesehen werden. Ich nenne sie die *reine Apperzeption,* . . . weil sie dasjenige Selbstbewußtsein ist, was, indem es die Vorstellung *Ich denke* hervorbringt, . . . von keiner weiter begleitet werden kann.«[32]

Diese Vorstellung ist leer, ihr gebricht es an »Stoff zum Erkenntnis«. Irgendein sie stattfinden Lassendes .kann sie nicht namhaft machen; da sie aber als Vorstellung stattfindet, müsste sie doch zumindest Vorstellung eines Stattfindenlassens sein. Doch dies lässt sich nicht ausmachen - ist sie von der sie zustandebringenden Leistung doch nicht als ein Ergebnis abtrennbar. Sie ist nur leeres Bewusstsein, aber als Bewusstsein stattfindend - auf welche Weise, ist damit nicht geklärt. Bewusstsein einer Leistung in Beziehung auf das bloße Stattfinden von Vorstellung gibt der Frage keinen Raum, ob letztere nun stattgefunden hat oder erst stattfinden wird. Die Alternative: Verweilen bei vermeintlich Verfügbarem - oder aber Gang ins völlig Unvertraute, stellt sich nicht. Die Alternative stellt sich nicht; das aber heißt, der Übergang von Vorstellungsaktivität zu Vorstellung, bzw. von dieser wiederum zu Vorstellungsaktivität erfolgt bruchlos. Mit gutem Grund heißt es nicht: die Vorstellung >Ich< - sondern: »Das: Ich denke . . .« Das »Das:«ist nicht nur als »Vorstellung« zu explizieren.

Wäre Leistung des Bewusstseins auch auf Erkenntnisstoff notwendig angewiesen, dennoch jene leere Vorstellung möglich, so könnte sie die Vorstellung des >Weges< des Bewusstseins von oder zu der Vorstellung sein. Da sie selbst jedoch als stattfindende nicht nur eines Ermöglichungsgrundes bedarf, muss eine Leistung des Bewusstseins unabhängig von Erkenntnisstoff angenommen werden. Leisten, Aktivität des Bewusstseins und Bewusstsein der Aktivität bilden somit eine untrennbare Einheit, ohne aufeinander reduzierbar zu sein. Ohne eine Leistung des Bewusstseins ist das bloße Stattfinden des Bewusstseins nicht möglich; als Bewusstsein kann es aber auch dann nur insofern ermöglicht sein, als es Bewusstsein eines Leistens ist. Als Bewusstsein einer Aktivität des Bewusstseins nun bedarf es wiederum erneuter, stattfindenlassender Leistung. Das Stattfinden des leeren Bewusstseins selbst ist diese Bewegung, die als Selbstbezug nicht hinreichend charakterisiert ist.
Leisten des Bewusstseins in Bezug auf das *bloße Stattfinden* von Vorstellung ermöglicht eine leere Vorstellung: unter dem Namen »Ich denke« steckt das Bewusstsein des Leistens in Bezug auf das bloße Stattfinden von Vorstellung. Ist diese leere Vorstellung wirklich Bewusstsein des Leistens, Stiftens ohne Blick auf einen Erfolg (wie sich mit Gründen zeigen lässt), so muss, da in ihm ja gar nicht ausgemacht sein kann, was hier zustande gebracht werden wird, es alles Stiftens, dessen es sich bewusst werden kann, sich bewusst werden als durch das Bewusstsein geschehen. Dies ist der innere Grund für die »Meinigkeit« alles Vorstellens, d. h., die Analyse dieser Bewegung erschließt Einsichten in die Voraussetzungen dafür, dass Vorstellungen »meine« genannt werden können[33]: erfordern sie doch eine gleichsam stets über sie hinausreichende Stiftung, um stattzufinden.

---

[32] K.d.r.V., B 132 (108 f).

[33] Vgl. D. Henrich, »The Proof-Structure of Kant's Transcendental Deducrion«, in: *Review of Metaphysics,* June 1969, 653-656; (zit.: Henrich, Deduction). Sachlich auch schon J. Ebbinghaus, »Kantinterpretation und Kantkritik«, in: Ges. Aufs., 8.

Da diese leere Vorstellung des Bewusstseins - sofern noch kein Stoff zum Erkenntnis gegeben - nur an seine Aktivität im bloßen Zustandekommen von Vorstellung gebunden ist, dafür aber noch keine einschränkenden Bedingungen gelten können, muss sie in allem Bewusstsein (eines jeden und in Bezug auf das Stattfinden jeder Vorstellung) die nämliche sein. So lassen sich die vollständige Definition und eine erste Folgerung aus dem nunmehr entwickelten Sachverhalt angeben:

»Diese Vorstellung aber ist ein Aktus der *Spontaneität* . . . Ich nenne sie die *reine Apperzeption,* . . . weil sie dasjenige Selbstbewußtsein ist, was, indem es die *Vorstellung Ich denke* hervorbringt, die alle anderen muß begleiten können, und in allem Bewußtsein ein und dasselbe ist, von keiner weiter begleitet werden kann.«[34]

Da das Bewusstsein, wie gezeigt, nur als Bewusstsein eines es je wieder >überholenden< Leistens möglich ist, muss gesagt werden: »nur dadurch, dass ich ein Mannigfaltiges (und gegen gängiges Fehlinterpretieren muss hinzugefügt werden - soweit bisher einsichtig -: in ebenso mannigfachen Akten (Vf.)) gegebener Vorstellungen *in einem Bewußtsein* verbinden kann, ist es möglich, dass ich mir die *Identität des Bewußtseins in diesen Vorstellungen* selbst vorstelle . . .«[35]

2.3
Innersubjektive Utopie und »Handlung des Denkens«

Der Gewinn der Analyse jener mannigfache Akte bruchlos verbindenden Aktivität und jener leeren, dennoch stattfindenden Vorstellung, die mit dem Ausdruck »Ich denke« sich zusammenfassen lassen, d. h. die Konsequenz der Untersuchung jener im Wortsinne utopischen Vorstellung, besteht in mit Gründen angebbaren Voraussetzungen des Vorstellens. Von einer Vorstellung, die - ohne Inhalt - eben nur stattfinden kann, lässt sich sagen, dass sie Bewusstsein einer Leistung und Leistung des Bewusstseins zugleich sein muss - beides allein in bezug auf bloßes Stattfinden von Vorstellung. Sie erlaubt Einsicht in die ermöglichenden Voraussetzungen für das identische Bewusstsein (Meinigkeit) in allem Vorstellen: eine Handlung des Bewusstseins in Bezug auf Vorstellung, mit der noch gar nichts Vorstellbares *in* das Bewusstsein gebracht ist. Ein vorauszusetzender Pulsschlag des Bewusstseins, eine gleich bleibende Aktivität, auf das Statthaben überhaupt von Vorstellung bezogen, ist namhaft zu machen als der der >Behauptung<, die sich mit »Ich denke« ausdrückt, zugrunde liegen müssende Sachverhalt. Es ist dies die Leistung, nach der zu Beginn dieser Überlegung gefragt war: eine ursprüngliche Leistung, die noch keine Vorstellung zustande gebracht hat, welche Voraussetzung dafür ist, dass eine zustande gebracht werden wird.
Ein identisches Bewusstsein in allem Stattfinden von Vorstellung ist dadurch ermöglicht; der Vollzug der Vorstellung der Identität des Bewusstseins selbst, einer Vorstellung, die leer ist, muss deshalb in allem Vorstellen, sofern es nur stattfindet, vor sich gehen *können.* Eine ursprüngliche Leistung, die eine erste (wiewohl unfruchtbare) Relation von Bewusstsein zum Material herstellt, ist der Grund dafür, dass, sofern etwas ins Bewusstsein tritt, es als »meines« je bezeichnet werden kann; ist der Grund eines identischen Bewusstseins in allem Stattfinden von Vorstellung. Das Statthaben des »Ich denke« setzt vollzogene und zu vollziehende Aktivität in gleicher Weise voraus. Es setzt damit Akt und Aktivität voraus, die als Bewusstsein einer Leistung in Bezug auf das bloße Stattfinden von Vorstellung zu explizieren sind. Als Vorstellung aber stattfindend, verbindet das leere Bewusstsein Akt und Aktivität in doppelter Weise. Es stellt den Übergang dar, und es indiziert das bruchlose Übergehen.

»Das ist aber soviel, als, daß ich mir einer notwendigen Synthesis derselben (des Mannigfaltigen der mir in einer Anschauung gegebenen Vorstellungen, Vf.) a priori bewußt bin, welche die ursprüngliche synthetische Einheit der Apperzeption heißt, unter der alle mir gegebenen Vorstellungen stehen, *aber unter die sie auch durch eine Synthesis gebracht werden müssen.*«[36]

Dieses Leisten, von Kant bald »Handlung des Denkens«, bald »Handlung« oder »Verrichtung des Verstandes« genannt, aber ist Grund und Kulminationspunkt der Objektivität: Es kann noch keine Differenz zwischen dem, was »für das« Bewusstsein gegeben wird, und dessen Vorstellung herrschen, noch keine zwischen dieser Vorstellung und dem schließlich in das

[34] K.d.r.V., B 132 (Ak. III, 108 f).

[35] Ebd. B 133 (109).

[36] Ebd. B 135 f (110). Kurs. Vf.; vgl. J. Ebbinghaus, »Magdalena Aebi und Immanuel Kant«, in: Ges. Aufs., 136 f.

Bewusstsein Gebrachten. Geht es doch allein um das bloße Stattfinden, das mit dem »Verhältniswörtchen ist« bezeichnet wird[37].
Doch von Erkennbarem ist damit noch nicht gesprochen. Nur die notwendige Möglichkeit des aktiven Einbringens aller Data des Mannigfaltigen ins Bewusstsein ist mit jenem Mechanismus einsichtig gemacht: die je geschehenden Akte der Synthesis im Verstand.
Allein »davon, dass das Mannigfaltige für die Anschauung noch vor der Synthesis des Verstandes, und unabhängig von ihr, gegeben sein müsse«[38], ließ sich nicht abstrahieren. Es ist mit jenem leer laufenden Mechanismus noch gar nicht gezeigt, wie >etwas< ins Bewusstsein gelangen könne[39]. Ist auch der Weg bestimmt, auf dem jedes einzelne Datum seinen Gang nehmen muss, so ist doch noch unausgemacht, inwiefern verbundene Data, also bestimmte Anschauungen, in das Bewusstsein kommen können. Eine vom Verstand unabhängige Grundaktivität muss angenommen werden, die solche Leistung erbringt. Dieses Einbildungskraft genannte Vermögen erst erlaubt eine Erklärung, wie der Bezug der Verstandestätigkeit auf Objekte, wie die Leistungen des Verstandes möglich seien. Sein Leisten selbst wird von ihr nicht betroffen; vielmehr bedarf sie dieses >Motors<, um überhaupt tätig zu sein[40]. Sie ist als »eine Wirkung des Verstandes auf die Sinnlichkeit und die erste Anwendung desselben (zugleich der Grund aller übrigen) auf Gegenstände der uns möglichen Anschauung«[41] zu verstehen; eine auf die Funktion des >Armes< Verstand angewiesene, - wiewohl unabhängig von ihm - zugreifen müssende >Hand<, die sich auf bestimmte Felder der Sinnlichkeit legt.

2.4
Widerfahrende Aktivität des Denkens

Das Handeln des Denkens ließ sich erfassen in leeren Akten des Bewusstseins. Damit aber war nur der Urrhythmus des Denkens namhaft gemacht ; wie ein >Gedachtes< in das Bewusstsein komme, ließ damit sich nicht erklären. Nicht mehr ist resümierbar, als dass das »Ich denke« das Bewusstsein der Aktivität des Vorstellens nur sein kann und muss[42]. Die Wirkung des Verstandeshandelns auf Sinnlichkeit, die Begrenzung zur »Einheit der Handlung«, lässt sich aus seinem Tun nicht ableiten. In irgendeiner Weise muss das Subjekt diese Handlung sich selbst zufügen. Die Funktion der Einbildungskraft soll dies erklären, diese »blinde, obgleich unentbehrliche Funktion der Seele, ohne die wir überall gar keine Erkenntnis haben würden«[43], der Handlung des Verstandes »aufs passive Subjekt«[44] Einfluss verschaffen. Eine Tätigkeit des Selbst-Affizierens in bestimmten Akten, die aus der leeren Aktivität des »Ich denke« nicht

---

[37] K.d.r.V, B 141 f (114). Vgl. Reflexion 5923: »Diese Einheit des Bewustseyns ist in den momenten des Verstandes beym Urtheilen enthalten, und nur das ist obiect, worauf in Beziehung Einheit des Bewustseyns . . . der manigfaltigen Vorstellungen a priori gedacht wird.«

[38] Ebd. B 145 (116). Vgl. z. B. Reflexion 5643.

[39] H. Paton, *Kant's Metaphysic of Experience,* Vol. II, London/New York 1951, 404 Anm.: »>I think< expresses, it may be noted, the act whereby any existence is determined; but apparently it is only my existence that is given in the act.« Und Paton fügt ein Räsonnement hinzu: »It this because I can think without knowing?«

[40] Dass die »produktive Einbildungskraft, die schöpferische Phantasie, das eigentliche Herzstück seines (Kants) Begriffes der Vernunft« doch immer den Pulsschlag des Denkens erfordert - das Gedachte mag noch so phantastisch sein - hat W. Pannenberg mit aller Heidegger folgenden Kantinterpretation übersehen (»Glaube und Vernunft«, in: *Grundfragen systematischer Theologie,* 2. Aufl., Göttingen 1971, 275 f). Zur Auseinandersetzung mit Heideggers Interpretation der Deduktion *(Kant und das Problem der Metaphysik,* 3. Aufl., Frankfurt 1965, vgl. insbes.§ 17) sei auf D. Henrich, »Über die Einheit der Subjektivität«, *PhR* 111,1955, 28 ff (zit.: Henrich, PhR III), und auf kritische Bemerkungen E. Cassirers, »Kant und das Problem der Metaphysik«, *Kantstudien* XXXVI, 1931, 9-11, hingewiesen. Vgl. Paton, aaO. 406; aber auch die Mühen der Interpretation: H. Cohen, *Kommentar zu Immanuel Kants Kritik der reinen Vernunft,* Leipzig 1907, 59 f; (zit.: Cohen, Kommentar).

[41] K.d.r.V., B 152 (Ak. III, 120).

[42] Das Mannigfaltige ist als synthetisierbar bislang einsichtig nur im Erfolg mannigfacher Akte - welches Vollziehen der Synthesis aber als Einheit vorgestellt ist. S. dazu Henrich, Deduction.

[43] Kd.r.V., B 103 (Ak. III, 91).

[44] Ebd. B 153 (121): »Er (seil, der Verstand) also übt, unter der Benennung einer *transzendentalen Synthesis der Einbildungskraft,* diejenige Handlung aufs *passive* Subjekt, dessen *Vermögen* er ist, aus, wovon wir mit Recht sagen, daß der innere Sinn dadurch affiziert werde.«

ableitbar ist, muss als Bedingung der Möglichkeit von Anschauung angenommen werden. Kant hat die Möglichkeit dieses Leistens (»welches widersprechend zu sein scheint, indem wir uns gegen uns selbst als leidend verhalten müssten«[45]) sehr vorsichtig mit Beispielen belegt. Gleichwohl ist die Relationsstiftung zwischen den ursprünglichen Akten des Denkens - in allem Bewusstsein ein und dasselbe - und diesem Vermögen nicht aufzuhellen - es nimmt in allem Bewusstsein verschiedene Wege.
Einbildungskraft ist als Verankern der Aktivität des Denkens im unverbunden gegebenen Material der Anschauung zu verstehen, »nur zum *Zustandekommen* . . . (der) Erkenntnis vorauszusetzen . . . Gerade deshalb, weil sie der vermittelnde Akt ist, trägt sie zum Materialen der Erkenntnis nichts bei«[46]. Zur Erklärung der Möglichkeit des Antreffens und Bündeins von Verstandesleistung in der Sinnlichkeit ist sie erforderlich.
Mit kaum mehr als einem Hinweis, dass »in einem *ursprünglichen Bewußtsein«* die Einheit »der Verbindung des Mannigfaltiger[1] einer gegebenen Anschauung überhaupt . . . nur auf unsere sinnliche Anschauung angewandt«[47] gestiftet sein müsse, da doch die Formen der sinnlichen Anschauung, Raum und Zeit, »als Anschauungen selbst . . . vorgestellt«[48] werden, wird die vorauszusetzende Möglichkeit der Einflussnahme des Verstandes auf die Sinnlichkeit via Einbildungskraft angezeigt: » . . . eine Verbindung, der alles, was im Räume oder der Zeit bestimmt vorgestellt werden soll, gemäß sein muss«[49], indiziert die Zulassung des Leistens der Einbildungskraft. Die Beobachtung mangelhafter Schärfe in Kants Bestimmung von Einbildungskraft und Sinnlichkeit ist angebracht - aber weder neu noch die Auseinandersetzung mit den aus der Analyse der Aktivität des Denkens gezogenen Konsequenzen tangierend. Einbildungskraft und Sinnlichkeit sind

»nur als Vermögen, das heißt hier als notwendig vorauszusetzende Möglichkeiten des Leistens zu denken, ohne daß sie als reale >Kräfte< einsichtig gemacht, ja auch nur mit Evidenz vorausgesetzt werden könnten. In dieser Tatsache haben wir ein Motiv der Umarbeitung der transzendentalen Deduktion zu sehen, die sich in ihrer zweiten Auflage weitgehend auf die logische Analyse der Erkenntnis und die systematischen Voraussetzungen dieser Leistungen beschränkt.«[50]

Die Abwehr der Annahme, dass mit der »logischen Erörterung des Denkens überhaupt« die Erkenntnis eines Seienden, geschweige eines autosuffizienten Subjekts gewonnen sei, hat Kant mit nicht zu überbietendem Nachdruck geführt[51]. Selbst die Behauptung »Ich denke« ist schon unscharf, unangemessen dem entdeckten Sachverhalt[52].
Es ist nur die Unruhe gleich bleibender Akte attestiert, die ihren Grund und ihre Folgerungen nicht aus sich verstehen lassen. Ein Riss geht durch das Subjekt des Denkens, das sich erkennen will. Seine Aktivität muss ihm widerfahren, ehe denn Erkenntnis möglich wird. Geschieht dies aber, erkennt es die Aktivität nicht mehr. Es ist sich einer identischen, spontanen Leistung bewusst - nur indem es sie erbringt; sie ist erfordert und ermöglicht durch »das Empirische . . . (:) die Bedingung der Anwendung, oder des Gebrauchs des reinen intellektuellen Vermögens«[53]. Eine identische Leistung wird bewusst nur, da sie Bedingung

---

[45] Ebd. B 153 (120).

[46] Henrich, PhR III, 52.

[47] K.d.r.V., B 161 (Ak. III, 125). Kurs. Vf. Andere Hervorhebungen im Original.

[48] Ebd. B 160 (125). Im Original Hervorhebung. S. auch Reflexion 6314.

[49] Ebd. B 161 (125). Im Original Hervorhebung.

[50] Henrich, PhR, III, 50.

[51] »Folglich verwechsle ich die mögliche *Abstraktion* von meiner empirisch bestimmten Existenz mit dem vermeinten Bewußtsein einer *abgesondert* möglichen Existenz meines denkenden Selbst, und glaube das Substantiale in mir als das transzendentale Subjekt zu *erkennen,* indem ich bloß die Einheit des Bewußtseins, welche allem Bestimmen, als der bloßen Form der Erkenntnis, zum Grunde liegt, in Gedanken habe.« K.d.r.V., B 427 (Ak. III, 278).

[52] Dies hat Kant durchaus gesehen. Vgl. ebd. B 429 f (279). Mit großem Scharfsinn hat T. W. Adorno dies beobachtet und beschrieben: »Kants Größe jedoch, eine der kritischen Beharrlichkeit auch *gegenüber* (kurs. Vf. - im Folgenden wird dies deutlich werden) den eigenen sogenannten Grundpositionen, hat sich nicht zuletzt daran bewährt, daß er, dem Tatbestand Denken höchst angemessen, die Spontaneität, die im Denken ist, nicht einfach mit bewusster Tätigkeit gleichsetzte. Die maßgeblichen, konstitutiven Leistungen des Denkens waren ihm nicht dasselbe wie Denkakte innerhalb der bereits konstituierten Welt. Ihr Vollzug ist dem Selbstbewußtsein kaum gegenwärtig.« Das Ich denke wird »selber bereits zu einem Passivischen, völlig unterschieden von der aktiven Reflexion auf ein >Mein<.« *Stichworte,* Frankfurt 1970, 12.

[53] K.d.r.V., B 423 Anm. (Ak. III, 276).

für und indem sie Mittel zur Erkenntnis von >Material< überhaupt ist, ohne doch Erkenntnis zu bieten oder selbst erkennbar zu sein. Eine Leistung in Bezug auf das Mannigfaltige der Sinnlichkeit muss als zweites Vermögen angenommen werden: ein Wirken auf das »passive Subjekt«, ein Wirken, das anzunehmen ist, um zu erklären, dass > Einheiten des Materials< ins Bewusstsein gelangen können; es ist vorauszusetzen als Bedingung und als Mittel, Erscheinungen ins Bewusstsein zu bringen, ohne durch eine andere Aktivität als die des ersten Grundvermögens wirksam sein zu können; ohne als Leisten selbst, gar als identisches Vermögen bewusstmachbar zu sein[54]. Das dritte Vermögen, chaotisches Material gebend, aber muss diese - nur unter Annahme zwiefacher Wirkung erklärbare - Verbindung stiftende Affizierung zur Bildung von Anschauungen zulassen und fordern. Alle drei Vermögen sind als Bedingung für und doch auch nur als Mittel zur Erkenntnis anzunehmen. Die Bedingungen ihrer Vereinigung aber sind nicht erfaßbar[55]. Wie die Aktivität des Verstandes zum bestimmten Ziele komme, wie die Vereinigung der Data zur Anschauung durch gleich bleibende Aktivität stattfinde und schließlich jenes Leisten auf die Sinnlichkeit erfolge, lässt sich nicht ausmachen.

2.5
Überlegung zur Ethik

Kant hat wohl gesehen, dass dieser Beweis

»so auf einer Haaresspitze gestellt (ist), daß selbst die Schule ihn auf derselben nur so lange erhalten kann, als sie ihn als einen Kreisel um denselben sich unaufhörlich drehen läßt, und er in ihren eigenen Augen also keine beharrliche Grundlage abgibt, worauf etwas gebaut werden könnte. «[56]

In populären Schriften wollte er ihn vermieden wissen[57]. Gleichwohl bietet er den Schlüssel zu differenzierter Bestimmung des inneren Vorganges »Autonomie«.
Die spontane Tätigkeit des Denkens ist bewusst nur in seiner reinen Betätigung. Dies suggeriert wohl je Erkenntnis eines Selbsttätigen oder eines Grundes dieses Tätigseins. Die Vergewisserung, die der Anschauung bedarf, läuft dem behaupteten Gegenstand stets nach. Das spontane Leisten des Bewusstseins kann nur ein leeres Bewusstsein des Leistens in Bezug auf Vorstellungen ermöglichen[58]. D. h., die Vergewisserung der Selbsttätigkeit wäre an das leere Tätigsein gewiesen - und da gibt es nichts Seiendes zu erkennen[59].

»Habe ich nun nicht noch eine andere Selbstanschauung, die das *Bestimmende* in mir, dessen Spontaneität ich mir nur bewußt bin, (Kant hat solches »Nur-bewußt«-Sein auch mit »Gefühl« bezeichnet[60]) .. . vor dem Aktus des *Bestimmens* gibt, . . . so kann ich mein Dasein, als eines selbsttätigen Wesens, nicht bestimmen . . ,«[61]

Für die entscheidende Überlegung, die zur Ethik führt, lässt sich nun folgender Hilfsgedanke angeben: Das »Ich denke«, als Bewusstsein von gerichteter Aktivität ohne bestimmbaren Grund und Weiterungen, ist in allen Vorstellungen aller Vorstellenden. Es hat keinen inneren Grund,

---

[54] »I can know my own existence not as a thinking subject in abstraction, but only as thinking this and that concretely in a temporal succession.« Paton, aaO. 402; ders., Imperativ, 297 ff.

[55] S. Henrich, aaO. 40 ff; ferner Ak. XI, 50 ff.

[56] K.d.r.V., B 424 (Ak. III, 276 f).

[57] S. Ak. XI, 315 f.

[58] Vgl. K.d.r.V., B 157 f Anm. (Ak. 111,123). ». . . ich stelle mir nur die Spontaneität meines Denkens, d. i. des Bestimmens, vor, und mein Dasein bleibt immer nur sinnlich, d. i. als das Dasein einer Erscheinung, bestimmbar. Doch macht diese Spontaneität, daß ich mich *Intelligenz* nenne.« Ebd.

[59] Wiederholt hat Kant gegen Cartesius geltend gemacht, das >Cogito / ergo sum< drücke nur zweimal den nämlichen Sachverhalt aus; als Folgerung verstanden, leite der Satz auf ein Hirngespinst. (Z. B. B 422 Anm.; Ak. III, 276.)

[60] «... die Vorstellung der Apperzeption, das *Ich,* . . . ist ... nichts mehr als *Gefühl* (kurs. Vf.) eines Daseins ohne den mindesten Begriff . . .«*;Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können,* Ak. IV, 334 Anm.; (zit.: Prolegomena).

[61] K.d.r.V., B 157 f (Ak. III, 123 Anm.).

der nicht sein eigenes Tun wäre - aber auch keine Folgen - außerhalb seines mechanischen Tuns. Es ist ermöglicht und bedingt durch eine Aktivität des Bewusstseins -steht damit in unzertrennlicher Einheit. Gibt es den umgekehrten Fall, ein allgemeines und identisches Bewusstsein von Aktivität, welches Aktivität des Bewusstseins ermöglicht und bedingt? Gibt es das »Bestimmende in mir« vor dem »Aktus des Bestimmens« - in nämlicher Einheit stehend? Wer die Struktur des »Ich denke« kennt, sieht freilich die damit gegebenen Probleme. Müsste es doch ein durch keinerlei gedankliche Leistung veranlasstes und veranlassbares Bewusstsein von Aktivität sein - ein anderes also als in der »Handlung des Denkens«. Zugleich müsste es doch bewusst werden können, und das hieße etwas veranlassen und freisetzen, das mit der Handlung des Denkens nicht identisch sein kann. - In der Paralogismenkritik hat Kant diese Bedingungen formuliert.

»Gesetzt aber, es fände sich in der Folge, *nicht in der Erfahrung,* sondern in gewissen (nicht bloß logischen Regeln, sondern) a priori feststehenden, unsere Existenz betreffenden Gesetzen des reinen Vernunftgebrauchs, *Veranlassung,* uns völlig a priori in Ansehung unseres eigenen *Daseins* als *gesetzgebend und diese Existenz auch selbst bestimmend vorauszusetzen, so würde ach dadurch eine Spontaneität entdecken, wodurch unsere Wirklichkeit bestimmbar wäre,* ohne dazu der Bedingungen der empirischen Anschauung zu bedürfen . . . «[62]

Nun lässt sich diese vielleicht entdeckbare Spontaneität doch stets behaupten. Das »Ich will« wird allen Handlungen rechtfertigend vorausgehen oder folgen können, sich aber je in Beziehung auf Objekte ausweisen müssen und können. Eine Illusion, die die Meinigkeit im Vorstellen des Objektes, die auf der Aktivität des Bewusstseins beruht, für die Meinigkeit nicht gedanklicher Aktivität hält und dafür ausgibt, liegt ihm zugrunde. Dieses mit »Ich« bezeichnete Bewusstsein ist aber gerade nicht Bewusstsein der Meinigkeit der Aktivität als der Ursache des Handelns, da Folgenlosigkeit es kennzeichnet. Die Identität des Willens könnte allein darin bestehen, dass er Vorstellungen - sie mögen nun ausdrücklich als solche bewusst gemacht werden oder nicht - gehorchend Handlung in Kraft setzt. Wäre auch diese Identität des Willens in allen Handlungen aller Handelnden als möglich anzunehmen - so wäre doch wenig gewonnen mit dieser Einheit von Re-Aktivität (Gehorsam) und Aktivität, wenn mannigfache Vorstellungen Gebote erteilen können, die, sind sie nur - wie auch immer - aufgenommen, auch ausgeführt werden. Ließe sich nun eine Vorstellung finden, die, frei von aller Sinnlichkeit, also gar nicht zur Vorstellung werdend, dennoch den Willen bestimmen könnte, so wäre die Einheit des Willens garantiert. Kants emphatische Betonungen des alleinigen Gutseins des guten Willens, unangesehen seiner Wirkung, haben diesen Gedanken zur Grundlage[63]. Doch diese »Zielvorstellung« würde die der Erübrigung jeder wahrnehmbaren Tätigkeit des Willens einschließen müssen. Gelänge es aber, in dieser Einheit von gegebener Verbindlichkeit und ausführendem Gehorsam der Produktion von Vorstellungen einen Ort zu geben, ohne die Einheit zu sprengen, so wäre das Problem gelöst; zu zeigen wäre, dass diese Willensbestimmung dem Vorstellungsvermögen nicht nur seine Tätigkeit überhaupt gewährt, sondern ihm ein Tun erlaubt, von dem sich sein theoretisches Leisten bestimmen lasse. Damit wäre erst die Bestimmung des Willens a priori ausgemacht - über die sich soeben nur der Gewissheit entbehrende Erwägungen anstellen ließen. Es müsste sich zeigen, dass das Vorstellungsvermögen nichts lieber täte, als sich zwischen Willensbestimmung und Ausführung (als Willensbestimmung tätig) einspannen zu lassen.

---

[62] K.d.r.V., B 430 (Ak. III, 280); einige Hervorhebungen Vf.

[63] Vgl. Henrich, Sein und Ethos, 375 f.

3
Der Gang der Einsicht - Zum Problem des Vollzugs
3.1
Konstitution des reinen Willens

Das Gesetz stellt ein Fordern und Gefordertes zugleich dar - und dies ist dem Bewusstsein nicht fremd, sondern als Eigenstes vertraut. Denn Aktivität des Bewusstseins erfolgt nur in zu überwindender Differenz zum »Gegebenen«; das Bewusstsein der Aktivität im unabgeschlossenen Überwinden dieser Differenz. Als überwundene würde sie keines von beiden mehr zulassen, in beharrlicher Anschauung würde das Bewusstsein sich selbst nicht mehr finden[64]. Das Gesetz nun ist nichts anderes als in inhaltlicher Unbestimmtheit gegebene beharrliche Anzeige der Forderung von Aktivität und geforderter zugleich. Da es Vorstellung fordert, ohne der Sinnlichkeit Raum zu geben, ohne Erkenntnis zu ermöglichen, verschaffte es dem Bewusstsein die ruhige Einheit seiner ursprünglichen Aktivität mit dem Gegebenen schlechthin. Es würde es in der Differenz erhalten, die sein Element ist, ihm ermöglichend, seiner Substanz sich zu versichern[65]. Das Gesetz ist Bewusstsein der Forderung bestimmter Aktivität - aber je defizienter! Es ist so der Aktivität des Bewusstseins unerlässlicher Herausforderer und nichts verkehrender Spiegel. Es infiziert, so ließe es sich denken - und es gibt Gründe anzunehmen, dass Kant sich dies zeitweilig so dachte -, das Bewusstsein so, dass es in allen ihm zur Arbeit aufgegebenen Data der Sinnlichkeit sich nur dieser ursprünglichen Relation zu versichern sucht, die eine Versicherung seiner Selbsttätigkeit wäre. Da es aber je zu Vorstellungsbildung beansprucht ist, begibt es sich auf einen endlosen Weg, diese der ursprünglichen Aktivität entsprechend zu bilden.
Dies ist die reine Willensaktivität, die nichts zeitigt, gleichwohl die ursprüngliche Einheit des »Können weil Sollen« - das »Vehikel« alles Praktischen, zur Willensbestimmung Hinreichenden[66]. Das innere, ursprüngliche Vermögen, sich der »Vorstellung« des Gesetzes gemäß zu bestimmen. Es ist dies die »Einheit des Bewusstseins einer im moralischen Gesetze gebietenden praktischen Vernunft oder eines reinen Willens«[67], die sich erweist als unmittelbare Forderung der Vernunft - des bestimmenden, aber nicht bestimmbaren Vermögens - an den Verstand, nur eine Leistung auszuüben, die sein ureigenes Leisten ist.
Diese Spontaneität, die nichts hervorbringt, bestimmt dennoch insofern »unsere Wirklichkeit«, als sie eine auf Vorstellung wirkende (nicht nur zum Hervorbringen notwendige) Kraft freisetzt, eine Ordnung in die Vorstellungen zu bringen, die die ursprüngliche Verstandesverbindung erhält, ohne stets ihre Betätigung provozieren zu müssen: Ein sinnenfreies Interesse, das nur *aufgrund, in* dieser Konstitution und nur zum *Zwecke* dieser Konstitution denkbar ist, würde das Leisten des Verstandes in der Sinnlichkeit bestimmen. Da es nur *eine* Relation sein kann, ist es tendenziell je auf Tat aus, das Vorstellungsvermögen gleichsam >besetzt< haltend, sobald nur eine der bezweckten Tätigkeit nahe kommende Leistung ihm möglich ist.

»Außer dem Verhältnisse aber, darin der *Verstand* zu Gegenständen (in der theoretischen Erkenntnis) steht, hat er auch eines zum Begehrungsvermögen, das darum der Wille heißt, und der reine Wille, sofern der reine Verstand (der in solchem Falle Vernunft heißt) durch die bloße Vorstellung eines Gesetzes praktisch ist. «[68]

3.2
Der autonome Wille

---

[64] R. Daval hat entsprechend darauf hingewiesen, daß das moralische Gesetz diese Differenz voraussetzt: »Mais la conscience de la loi morale disparaîtrait si l'homme pouvait se considérer comme étant simplement une intelligence; n'étant que spontanéité s'il ne se sentait par ailleurs entraîné par sa sensibilité.« Das heißt freilich noch nicht: »Ce qu'il y a au fond de la conscience humaine, c'est une lutte, une tension entre son activité et sa passivité.« *La Metaphysique de Kant.* Paris 1951, 203 ff.

[65] S. Henrich, PhR III, 41 Anm.

[66] So kann man analog zu Kants Bestimmung des »Ich denke« - »das Vehikel aller Begriffe überhaupt« - sagen. K.d.r.V., B 399 (Ak. III, 263).

[67] K.d.p.V., 115 (Ak. V, 65).

[68] Ebd. 96(55).

In der Vorstellung des Gesetzes kommt, hegelianisierend gesprochen, der Verstand in der Tat zu Vernunft, als er ein nicht mehr (durch Sinnlichkeit) bestimmbares Vermögen ist. Zwar wird er bestimmt, aber nicht um eines Fremden willen, sondern nur zu seinem ursprünglichen Tun. Wohl ist das »Faktum der Vernunft«, von ihm nicht bearbeitbar, keineswegs, wie es vielleicht scheinen möchte und wie Kant es zeitweilig auch dachte[69], einfach sein eigenes Leisten oder aus ihm zu deduzieren; es ist vielmehr sein reinster Widerpart - der ihm aber sein ursprüngliches Tun erlaubt und ihn »in solchem Falle Vernunft« sein lässt.

»Seine Spontaneität (durfte) nicht mit der Freiheit *des Willens* verwechselt werden, . . . eben deshalb, weil im Denken eine Forderung der Verwirklichung und eine reale Entgegensetzung gegen Realität gar nicht gelegen ist . . ,«[70] Im Faktum des Vernunftgesetzes tritt ihm eine durch seine Funktion nicht aufhebbare Forderung der Verwirklichung entgegen, die ihn reinen Willen sein lässt und *autonomen* Willen, weil seine eigene Wirklichkeit gefordert und von ihm hervorzubringen ihm aufgegeben ist. Das Bestimmtwerden durch das Gesetz, von Kant mit »Achtung« bezeichnet[71] - eine zu beachtende, gegenübertretende Bestimmung und eine geachtete, geschätzte Bestimmung zu ureigenstem Tun -, bedingt unmittelbar das Befolgen. Wo immer es nur wirksam ist, bedingt es unmittelbar eine Willenstätigkeit, indem das Bewusstsein der Differenz zwischen seiner reinen und seiner sinnlich bedingten Tätigkeit zu entledigen sich versucht.

Achtung vor dem Gesetz ist Bedingung und Konstitutionsereignis des autonomen Willens und zugleich das durch ihn bedingte Ziel seiner konstituierenden Leistung. *Wie* nun der Zusammenhang von »Achtung« und Befolgen weiter vorzustellen sei, lässt sich nicht ausmachen[72], da Bewahren und Gewinnen dieser einen ursprünglichen Relation sich als Differenz gar nicht denken lassen. Achtung herrscht im Befolgen, und das Befolgen ist allein in der Achtung möglich. Allein an der vollzogenen Willensbestimmung, mithin der Tat, ist die einzige Möglichkeit äußerlicher Prüfung gegeben. Wenn »reine Vernunft wirklich praktisch ist, so beweist sie ihre und ihrer Begriffe Realität durch die Tat, und alles Vernünfteln wider die Möglichkeit, es zu sein, ist vergeblich«[73].

Bestimmungsgrund und sein Bewusstsein als A und O eines Prozesses der Willensbestimmung freigelegt zu haben, war für Kant Anlass, Appell an den Vollzug mit Gründen vorzutragen. Ein die Ansprüche, die mit Verweis auf das »Gefühl« der Spontaneität auftreten können, abweisendes, damit eine Spontaneität, »wodurch unsere Wirklichkeit bestimmbar wäre«[74], bedingendes »Faktum«, das der Erkenntnisleistung widerstreitet, zugleich das Erkenntnisvermögen zur Tätigkeit provoziert, um - in die Tat mündend - seine Unruhe aufzugeben und sich seiner reinen Tätigkeit zu versichern, war in der Rezeption leicht unterschlagbar. Die inneren Gründe der Autonomie waren ebenso wenig im Felde der Sinnlichkeit auszumachen wie ein Beispiel ihres uneingeschränkten Wirkens. »Die Achtung für uns selbst im Bewusstsein unserer Freiheit«[75] konnte zur beachtlichen Tatsache geraten, auf dem Boden eines Ego cogito, den Kant gerade entzog.

Damit war der Blick versperrt auf die unabtrennbare Bindung an die Willensaktivität, die mit »Befolgung des Gesetzes der Pflicht« nur einen Namen hat; der Willensaktivität, der mit »Autonomie« nur die Einheit des inneren Grundes und des fernen Zieles angezeigt wird. Der Grund wird als dunkel und das Ziel als ein fernes mit Recht bezeichnet werden. Der intelligible Grund würde sich erst in der Realität erweisen, wenn die Sinnlichkeit nicht dem Verstand in die Antwort auf die Forderung der Vernunft fiele. Im Befolgen des Kategorischen Imperativs

---

66 [69] Zu Kants Bemühungen, die Sittlichkeit aus der Einheit der Apperzeption zu deduzieren, s. D. Henrich, »Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft«, in: *Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken,* Festschrift für Hans-Georg Gadamer, Tübingen 1960, 100 ff; (zit.: Gadamerfestschrift).

[70] Ders., Sein und Ethos, 370.

[71] Dazu: Ebd. 373-375 und W. Bartuschat, *Zum systematischen Ort von Kants Kritik der Urteilskraft,* Philos. Abh. 43, Frankfurt 1972, 58 f; (zit.: Bartuschat).

[72] Die Gründe dafür und die Konsequenzen, die Kant zog, werden im Folgenden vor Augen geführt sein. Vgl. K.d.p.V., 72 ff; bes. 79 ff (Ak. V, 41 ff), und bereits: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten,* Ak. IV, 461; (zit.: Grundlegung).

[73] K.d.p.V, 3 (Ak. V, 3).

[74] Vgl. Anm. 61.

[75] K.d.p.V., 287 (Ak. V, 161). Im Originär Hervorhebung.

erweist sich die Kraft dieses »autonomen Kerns« - ohne je auf andere Weise beanspruchbare »Autonomie« zu sein. Die Lehre vom »intelligiblen Substrat« in der Kritik der Urteilskraft, die Entwicklung der intelligiblen Struktur des Willens in der Religionsschrift sowie die >Methodenlehre< vom radikalen Bösen tragen dem Rechnung. Der Lesart: Autonomie sei »Spontaneität, schlechthin zu handeln«, mit der sich jedes Rechtsempfinden seinen Titel geben konnte, haben Kants Vorarbeiten zur Kritik der praktischen Vernunft in der Auflösung der dritten Antinomie und der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten Vorschub leisten können. In der Religionsschrift ist er dem entgegengetreten. Dies soll abschließend verfolgt sein[76].

3.3

Das Problem des Ortes der praktischen Vernunft

Eine klare Bestimmung des Verhältnisses, in dem die Beiträge zur Ethik in den ersten beiden Kritiken stehen, findet sich im Briefwechsel:

». . . daß die Möglichkeit der Freyheit, wenn sie *vor* dem moralischen Gesetze betrachtet wird (in der Critik der reinen Vernunft), nur den transscendentalen Begrif der Caussalität eines Weltwesens überhaupt bedeutet (ohne darunter besonders die durch einen Willen anzeigen zu wollen), . . . und daß daselbst nur gezeigt wird, daß sie keinen Wiederspruch enthalte. Nun wird durchs moralische Gesetz jene transscendentale Idee realisirt und *an dem Willen,* einer Eigenschaft des vernünftigen Wesens (des Menschen), gegeben, weil das moralische Gesetz keine Bestimmungsgründe aus der Natur . . . zuläßt und der Begriff der Freyheit, als Caussalität, wird bejahend erkannt . . ,«[77]

Es zeigt sich, dass Kant zunächst in der ersten Auflage der Kritik der reinen Vernunft für den positiven Gebrauch der Zwei-Welten-Theorie zwei Gründe geltend macht[78].
Deutlich unter dem Erkenntnisniveau der überarbeiteten Teile der zweiten Auflage - beruft er sich auf eine Selbsterkenntnis »durch bloße Apperzeption, und zwar in Handlungen und inneren Bestimmungen, die er gar nicht zum Eindrucke der Sinne zählen kann . . ,«[79] In einem dunklen Satz, der zweideutig lässt, ob die »Vermögen Verstand und Vernunft« unter diese Handlungen fallen oder nicht[80], ist das Problem der »Meinigkeit« der praktischen Vernunft angelegt und verwischt zugleich.
Zweitens, mit erkennbarer Unsicherheit[81], wird auf Kausalität durch Vernunft hingewiesen, ersichtlich am Faktum des Sollen: »Das *Sollen* drückt eine Art von Notwendigkeit und Verknüpfung mit Gründen aus, die in der ganzen Natur sonst nicht vorkommt.«[82] Wenn es sich zeigen ließe, dass »Vernunft

---

[76] Im Zusammenhang dieser Arbeit sei zur Kritik der Urteilskraft auf Bartuschat, vor allem 215, 247, 249 ff und 256 ff, verwiesen. Die Habilitationsschrift erhellt das Glied der hier konstruierten Verbindung des »Ich denke« mit dem »Faktum der Vernunft«: »Die Leistung der Urteilskraft, die unter der Ausdrücklichmachung der Differenz der zur Zusammenstimmung zu bringenden Glieder von Prinzip und Gegebenheit geschieht, bedeutet unter systematischem Aspekt eine Leistung, der etwas gelingt, was in den beiden anderen Kritiken als Gelingen beansprucht wird, aber nicht thematisch gemacht werden kann.«260 f.

[77] Ak. XI, 155 f.

[78] K.d.r.V., B 560 ff (Ak. III, 363 ff).

[79] Ebd. B 574 (371).

[80] B 574 f (371). »Allein der Mensch, der die ganze Natur sonst lediglich nur durch Sinne kennt, erkennt sich selbst auch durch bloße Apperzeption, und zwar in Handlungen und inneren Bestimmungen, die er gar nicht zum Eindrucke der Sinne zählen kann, *und ist sich selbst freilich einesteils Phänomen, anderenteils aber,* nämlich in Ansehung gewisser Vermögen, ein bloß intelligibler Gegenstand, weil die Handlung desselben gar nicht zur Rezeptivität der Sinnlichkeit gezahlt werden kann. Wir nennen diese Vermögen Verstand und Vernunft . . .« Die Frage ist, ob a) der vom Vf. hervorgehobene Einschub den in beiden Satzteilen bezeichneten Gegensatz nur noch einmal thematisiert oder ob er b) bereits anzeigt, daß auch der sogenannten Selbsterkenntnis diese Vermögen äußerlich bleiben müssen. Die vorangehenden Überlegungen (B 537 f) verhelfen der Frage, ob hier dem »Vermögen Vernunft« ein Ort in der Selbsterkenntnis zugeschrieben wird (a) oder ob, dunkel, bereits das »Faktum der Vernunft« angedeutet ist (b), nicht zu klarer Antwort. Selbst Interpreten von Rang bekunden an dieser Stelle Verlegenheit oder schweigen: »Hier ist die >Handlung< charakteristisch« heißt es schlicht bei H. Cohen, Kommentar, 165. Und auch H. Heimsoeth hält in beredter Paraphrase inne, *Transzendentale Dialektik, Ein Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft,* 2. Teil, Berlin 1967, 358-362. S. a. E. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit,* Bd. II, 3. Aufl. 1922, Darmstadt 1971, 760.

[81] K.d.r.V., B 575 (371): «... vornehmlich wird die letztere (Vernunft) *ganz eigentlich und vorzüglicherweise* von allen empirischbedingten Kräften unterschieden . . . Daß diese Vernunft nun Kausalität habe, *wenigstens wir uns eine dergleichen an ihr vorstellen,* ist aus den Imperativen klar . . .« (Hervorhebung Vf.).

[82] Ebd.

Kausalität in Ansehung der Erscheinungen haben kann«, so wäre ein Vermögen ausgemacht, sich von selbst zu bestimmen, ». . . eine Reihe von Begebenheiten *ganz von selbst* anzufangen . . . «[83] Kant hat dies in der ersten Kritik zu leisten nicht behauptet und nur darauf hingewiesen, dass diese Spontaneität dem Menschen in seinen Handlungen »beigemessen« werde. Offen bleibt der Ort des »Vermögens« Vernunft und sein Bezug auf Erscheinungen. Der Nachweis, dass »Natur der Kausalität aus Freiheit wenigstens *nicht widerstreite* «[84], fußt auf den Belegen einer dunklen Selbsterkenntnis und dem Indikator für Spontaneität der Vernunft: dem Sollen. »Weiter als . . . bis zu der Lehre vom Noumenon >im negativen Verstande< vermag, streng genommen, die Kritik der reinen Vernunft uns nicht zu führen . . . «[85] Der Problembestand und das Material, mit dem Kant den Weg zur Entwicklung der Lehre von der Autonomie des Willens antrat, lässt sich nach Abschluss der ersten Kritik grob konturiert - in systematischer Absicht - angeben:

a) Gegenstand und Vorgang der so genannten Selbsterkenntnis muss in Bezug auf das Vermögen Vernunft bestimmt werden.

b) Es müssen sich Gründe angeben lassen, dieses Vermögen als ein in der Selbsterkenntnis seinen Ort habendes und doch dem Subjekt fordernd entgegentretendes zu bestimmen.

c) Der »innere« Vorgang der Kausalität der Vernunft - »ersichtlich am Sollen« - und ihre Kausalität »in Ansehung der Erscheinungen« müssen sich als Wirkkraft und Wirkung einsichtig machen lassen, ohne zu nur beschreibbaren Phänomenen zu geraten.

In der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten wird Kant Gründe angeben für die Behauptung: in »jedem vernünftigen Wesen, das einen Willen hat, . . . denken wir uns eine Vernunft, die praktisch ist, d. i. Kausalität in Ansehung ihrer Objekte hat«[86]. Er wird zugleich einschränken: Um zu zeigen, dass »der Wille jedes vernünftigen Wesens an sie als Bedingung notwendig gebunden sei, . . . müsste (man) . . . zu einer Kritik des Subjekts, d. i. der reinen praktischen Vernunft hinausgehen«[87]. Einen Ansatz dazu wird er in den Zusätzen und Überarbeitungen in der zweiten Auflage der >Kritik der reinen Vernunft< revidieren und mit reiner Verstandesaktivität des leeren Selbstbewusstseins eine Antwort auf die im ersten Problem liegende Frage geben. Dies wird ihn in der zweiten Kritik mit der Lehre vom Faktum der Vernunft ihren Bezug auf das Subjekt bestimmen lassen. Die Erkenntnis dieser Relation, eine Klärung des zweiten Problems, wird das dritte so lösen, dass der innere Vorgang einen intelligiblen Grund, die uneingeschränkte Kausalität durch Vernunft aber ein im Gesetz bestimmbares und bestimmendes Ziel ausmachen. Wir haben die beiden letzten Etappen dieses Weges verfolgt und können nun, in der Einsicht in die Lösung, Gang und Problem der »Aufsuchung und Festsetzung des obersten Prinzips der Moralität«[88] verfolgen.
Die Vorstellung der Pflicht kann allein »durch den Weg der Vernunft« erfolgen - Pflicht kann Gegenstand der Vorstellung sein nur aufgrund der »klaren Überzeugung«, dass »die Vernunft . gebiete . . . «[89] Doch es bedarf der Angabe von Rechtsgründen für die Behauptung, dass in der »Idee der Pflicht« sich die Vernunft selbst - selbst entbirgt, von ihrer Wirkkraft einmal ganz zu schweigen. Ist sie und offenbart sie eine fremde Macht in noch zu bestimmenden Erkenntnisakten - oder lässt sich ihr Platz unter den Erkenntnisvermögen ausmachen? Es hat den Anschein, als versuchte Kant, dies zu zeigen. Der Wille wird als »Vermögen, *nach der*

---

[83] Ebd. B 562 (363 f).

[84] Ebd. B 586 (377).

[85] E. Cassirer, *Kants Leben und Lehre,* Darmstadt 1972, 230; (zit.: Cassirer, Kants Lehre).

[86] Grundlegung, Ak. IV, 448.

[87] Ebd. 440.

[88] Ebd. 392. (Im Original Hervorhebung.)

[89] Ebd. 407 f: » . . . hier kann uns nichts vor dem gänzlichen Abfall von unseren Ideen der Pflicht bewahren und gegründete Achtung gegen ihr Gesetz in der Seele erhalten als *die klare Überzeugung, daß . . . die Vernunft für sich selbst* und unabhängig von allen Erscheinungen *gebiete, was geschehen soll . . .*« Ebd. 410: »Denn die reine . . . *Vorstellung der Pflicht* und überhaupt des sittlichen Gesetzes *hat auf das menschliche Herz durch den Weg der Vernunft* allein (die hierbei zuerst inne wird, daß sie für sich selbst auch praktisch sein kann) einen so viel mächtigeren *Einfluß* als alle anderen Triebfedern . . .« (Hervorhebungen Vf.).

Vorstellung der Gesetze d. i. nach Prinzipien zu handeln«[90], definiert. Die Relation von Gesetzen zu Handlungen stiftet die Vernunft, die so als »praktische« den Willen ausmacht. Da der Wille nicht *»an sich* völlig der Vernunft gemäß«[91] ist, drückt sie ihr Verhältnis zum Willen durch Imperative aus. Doch wie kann die Nötigung des Willens gedacht werden, dieses Verhältnis des Willens »zu sich selbst«[92]. Man kann gegen die Pflicht »vernünfteln«; der Wille, der *unter* Gesetzen steht, mag noch nur vermittelst eines Interesses an dieses Gesetz gebunden sein[93] - ein Wille aber, »der selbst zuoberst gesetzgebend ist, unmöglich sofern von irgend einem Interesse abhängen«[92]. Die Nötigung kann nur so gedacht werden, dass der Wille seiner eigenen und dennoch allgemeinen Gesetzgebung unterworfen ist[94]. Das Bewusstsein der Würde, aufgrund dieser Autonomie, »die Achtung für eine bloße Idee« muss »zur unnachlässlichen Vorschrift des Willens dienen« - und hier »liegt eben das Paradoxon«[95].
Eine »Produktion der Idee der Verbindlichkeit« muss den Willen, der dies nur unvollkommen zu leisten vermag, bestimmen; die Bestimmung zur Handlung tritt in den fernen Horizont eines erkenntnishaften Leistens, von dem gesagt werden könnte, dass das Bewusstsein von Gesetzen (das, wie auch immer möglich, als Bestimmung zur Handlung nur bezeichnet wird, mithin Wille genannt ist), indem ihm eine Relation zum Gesetz herzustellen gelingt, Vernunft heißt. Kant hat dies gesehen und mit Hinweis auf die innere Gewissheit ursprünglicher Spontaneität mittelbar die Vernunft als »reinen Willen «ins Recht zu setzen versucht: es liegt vor, »man muss es frei gestehen, eine Art von Zirkel.« Dem Subjekt wird Vernunft zugesprochen, als ein allgemein gesetzgebender Wille, der Wille ihr unterworfen gedacht, weil Vernunft dem Subjekt zugesprochen wurde[96]. Nun gibt es einen Grund für diesen Zuspruch darin, dass der Mensch außer der »aus lauter Erscheinungen zusammengesetzte(n) Beschaffenheit seines eigenen Subjekts noch etwas anderes zum Grunde liegendes, nämlich sein Ich, sowie es an sich selbst beschaffen sein mag, annehmen . . . muss«[97]. Nachdem der Unterschied, den Kant, wie wir sahen, nicht aufrechterhalten konnte und wenige Jahre später zurückgewiesen haben würde, der »Unterschied . . . einmal gemacht ist . . . zwischen den Vorstellungen, die uns anderswoher gegeben werden und dabei wir leidend sind, von denen, die wir lediglich aus uns selbst hervorbringen und dabei wir unsere Tätigkeit beweisen . . .«[98] - nachdem dieser Unterschied einmal gemacht ist, »findet der Mensch *in sich* (Vf.) wirklich ein Vermögen«, die »reine Selbsttätigkeit«, Vernunft[98].

---

[90] Ebd. 412.

[91] Ebd. 413.
[92] Vgl. ebd. 427 mit 413.
[93] Ebd. 432

[94] Ebd.

[95] Ebd. 439

[96] Ebd. 450

[97] Ebd. 451

[98] Ebd. 452

3.4 Nomodizee

Mit der Lehre vom Faktum der Vernunft hat Kant die Versuche, praktische Vernunft als ein Vermögen des Subjektes zu *lokalisieren,* aufgegeben. Einer Spontaneität, die als Gegebenheit, der Spontaneität des Denkens entgegenstehend, das Subjekt erst zur wahren Selbsttätigkeit bringt, sollte die letzte Formulierung der Theorie in den veröffentlichten Arbeiten zur Ethik gelten[99]. Die zunehmende Vorsicht in Versuchen, sich der innersubjektiven Wirkung des Vermögens Vernunft, >der Autonomie< in einem Akt des Bewusstseins zu versichern, hatte bereits in der Kritik der praktischen Vernunft deutliche Spuren hinterlassen:

» . . . dagegen das moralische Gesetz in uns, ohne uns etwas mit Sicherheit zu verheißen oder zu drohen, von uns uneigennützige Achtung fordert, übrigens aber, wenn diese Achtung tätig und herrschend geworden, *allererst alsdann* und *nur dadurch* Aussichten ins Reich des Übersinnlichen, aber *auch nur mit schwachen Blicken* erlaubt . . .«[100]

Und selbst der hier noch geäußerte Optimismus bezüglich der »Empfänglichkeit der bloßen Achtung für das moralische Gesetz« sollte verblassen. In der Schrift über die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft ist nicht mehr die Rede davon, dass es nur »einiger vorbereitenden Anleitungen bedürfe«, um den »Menschen seine eigene Würde fühlen« zu lehren und »dem Gemüte eine ihm selbst unerwartete Kraft« zu geben,

»sich von aller sinnlichen Anhänglichkeit, sofern sie herrschend werden will, loszureißen und in der Unabhängigkeit seiner intelligibelen Natur und der Seelengröße, dazu er sich bestimmt sieht, . . . reichliche Entschädigung zu finden.«[101]

Die der Konzeption der Kantischen Ethik innere Problematik, die er in der Religionsschrift zu lösen sucht, lässt sich mit den Fragen bezeichnen: wie das Sittengesetz *nicht* uneingeschränkt wirken könne - und wie es *überhaupt* wirken könne. Wie kann es nicht wirken, wenn die Einheit von Bestimmtwerden und Bestimmen durch praktische Vernunft ureigenstes Anliegen der Subjektivität ist; welche Macht könnte der Wirkung des Faktums der Vernunft Abbruch tun? Wäre es die Sinnlichkeit schlechthin - wie kann es überhaupt wirken? Herrscht doch eine ursprüngliche Intimität von Verstand und Vernunft in der Achtung des Gesetzes[102] (Verstand, »der in solchem Falle Vernunft heißt«), durch die - das Verstandesgeschäft in der Sinnlichkeit bedingend - er, man kann sagen, »Wille« werden soll; ist aber andrerseits der Verstand ein je auf Data der Sinnlichkeit angewiesenes Vermögen, so kann die Wurzel alles Übels in der Sinnlichkeit nicht zu suchen sein. Achtung vor dem Gesetz ist nur als und aus diesem reinen Selbstverhältnis der Vernunft zu verstehen. Da sie aber via Verstand als Willensbestimmung auf das handelnde Subjekt wirken soll, der Verstand aber nicht ohne Sinnlichkeit zu wirken vermag, würde das Gesetz nie auch nur die geringste Wirkung zeitigen können; das endliche >Denkungsvermögen< hätte in seiner Beschränkung die Regierung des Bösen uneingeschränkt errichtet. Das Argument, dass die Kraft der praktischen Vernunft nur freizulegen sei, reicht offensichtlich nicht aus. Der Machtanspruch der Vernunft lässt sich nur aufrechterhalten, wenn der Geltungsanspruch der reinen praktischen Vernunft beschnitten wird. Der Konflikt zwischen vernunftbestimmtem und sinnlichbestimmtem Handeln kann nicht als a priori gelöst, sondern nur als im Subjekt *auszutragender* betrachtet werden. Die Polemik gegen die Sinnlichkeit verstummt[103], und janusköpfig spukt die Vernunft durch die Schrift über die Religion innerhalb ihrer Grenzen[104]. Die scharfen Konturen der Ethik der zweiten Kritik verschwimmen - hinter

---

[99] S. aber Anm. 74.

[100] K.d.p.V., 266 (Ak. V, 147); kurs. Vf.

[101] Ebd. 271 f (152).

[102] Vgl. Adorno, Negative Dialektik, 231.

[103] *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft,* Ak. VI;(zit.: Religion). »Der Grund dieses Bösen kann nun . . . nicht, wie man ihn gemeiniglich anzugeben pflegt, *in der Sinnlichkeit* des Menschen, und den daraus entspringenden natürlichen Neigungen gesetzt werden.« Ak. VI, 34; vgl. 83.

[104] Vernunft konstituiert das Gesetz und einen Vorstellungsbezug auf es, ist aber zugleich für dessen Nichtvollzug verantwortlich. Ein Vollzug, den die »Grundlegung« noch eindringlich als subjektives Leisten zu entwickeln suchte, wird wohl von der Stimme, die das Gebot spricht, gefordert; bloßer Einsicht aber bleibt er unzugänglich. Vgl. Ak. VI, 24, 83, 31, 43.

einer vorsichtigen Anmerkung: der »subjektive Grund . . . dass wir diese Achtung zur Triebfeder in unsere Maximen *aufnehmen,* . . . *scheint ein Zusatz* zur Persönlichkeit zu sein . . .«[105] Dieser »Zusatz« ist nun nicht mehr und nicht weniger als die zu postulierende Anlage zum praktischen Vernunftge*brauch.* Gleichwohl wird damit nicht die Theorie der Vermögen des Subjekts revidiert und der Illusion Raum gegeben, sie lasse einen erkennbaren Ort zu, an dem eine Relation zum Faktum des Gesetzes selbst *gestiftet* werden könnte. Im Gegenteil - der Raum der Subjektivität wird von allem, was dies auch nur andeuten könnte, gereinigt.
Die festgehaltene Einsicht, dass Achtung, »dieses sonderbare Gefühl«, das »so eigentümlicher Art (ist), dass es lediglich der Vernunft und zwar der praktischen reinen Vernunft zu Gebote zu stehen scheint«[106], nur durch *Befolgen* des Gesetzes bewirkt sein kann[107], lässt Kant nun gegen Gefühle zu Felde ziehen und das »Merkmal eines guten Lebenswandels«[108] betonen. Wenn Achtung vor dem Gesetz nicht im Nebel des uneinsehbar Gewirkten verschweben soll, muss sie an eine Leistung des Subjekts gebunden sein. Diese Leistung lässt sich unter den Vermögen des Subjekts nicht ausmachen. Soll sie nicht für beliebiges Tun oder als unrealisierbar behauptet werden können, muss ihre Indikation durch ein Gefühl zumindest das Stigma des Fragwürdigen tragen. Das, was ihr Zustandekommen verhindert, muss bestimmt werden. Zugleich muss es sich zeigen lassen, dass das ihr Entgegenstehende durch sie beseitigt werden kann.
Der Mensch nimmt »natürlicherweise« beides, Triebfedern der Sinnlichkeit und das moralische Gesetz in seine Maxime zur Bestimmung der Willkür auf[109].
In einer »intelligibelen Tat«, für die wir »eben so wenig weiter eine Ursache angeben können, als von einer Grundeigenschaft, die zu unserer Natur gehört«[110], macht er die Triebfedern der Sinnlichkeit »zur Bedingung der Befolgung des moralischen Gesetzes« - indem er die »sittliche Ordnung der Triebfedern . . . umkehrt«[111]. D. h., es muss ihm eine unerklärliche Leistung zugerechnet werden, die es dazu kommen lässt, dass »die Vernunft der Sinnlichkeit Gewalt antun«[112] muss.
Unermüdlich wiederholt wird der Hinweis auf die Unbegreiflichkeit des Grundes dafür, dass die »ursprüngliche Anlage . .. zum Guten« einer »Verstimmung unserer Willkür in Ansehung der Art, subordinierte Triebfedern zu oberst in ihre Maximen aufzunehmen«[113], unterliegen konnte. Unermüdlich wiederholt wird, dass die Versuche, *Einsicht* zu gewinnen in die Möglichkeit der »Revolution« durch eigene Kräfte, Umkehrung der Ordnung durch eine »einzige unwandelbare Entschließung«[114], auf die frühere Schriften noch abzweckten, vertane Mühe seien.
Der Aufweis, »dass es reine praktische Vernunft gebe«, beruft sich nicht mehr auf ihren Selbsterweis durch »die Tat«, sondern appelliert gleichsam an die Verteidigung durch vernunftbestimmtes *Handeln.* Mit der »Voraussetzung einer Bösartigkeit der Willkür«[115] hat es

---

[105] Religion, Ak. VI, 28; Zitat umgestellt; kurs. Vf.

[106] K.d.p.V., 135 (Ak. V, 76).

[107] Ebd. 134 f (76); vgl. Bartuschat, 58 f; Paton, Imperativ, z. B. 222.

[108] »Da er also von seiner wirklichen Gesinnung durch unmittelbares Bewußtsein gar keinen sichern und bestimmten Begriff bekommen, sondern ihn nur aus seinem wirklich geführten Lebenswandel abnehmen kann ...» Religion, Ak. VI, *77;* vgl. ebd. 27, 82 f. Deutlicher sagt dies Kant in der M. d. S., Ak. VI, 376: »Allein kein moralisches Princip gründet sich in der That, wie man wohl wähnt, auf irgend einem *Gefühl,* sondern ist wirklich nichts anders, als dunkel gedachte *Metaphysik,* die jedem Menschen in seiner Vernunftanlage beiwohnt . . .« Vgl. Reflexion 6626.

[109] Religion, Ak. VI, 36.

[110] Ebd. 31 f.

[111] Ebd. 36.'

[112] K.d.UK., 116 (Ak. V, 269).

[113] Vgl. Religion, Ak. VI, 43 f, 45, 49 Anm., u. ö.

[114] Ebd. 47 f.

[115] Ebd., 51; 58 Anm.: »d. i. das erste wahre Gute, was der Mensch thun kann, sei, vom Bösen auszugehen, welches nicht in den

zu beginnen. Die Grundlage, die dem Kategorischen Imperativ den Charakter der Verheißung gab, fehlt: »Handle anders, auf dass die Maxime deines Willens durch das Gesetz bestimmt sei« - so könnte er in der Religionsschrift etwa lauten. Das Genügeleisten der Forderung des Sittengesetzes gerät zum eingeklagten Ziel, die Rechtsgründe der Klage gerinnen zum »Gebot: wir *sollen* bessere Menschen werden«[116].

Die »himmlische Stimme der Vernunft in Beziehung auf den Willen« ist nicht mehr nur von den »Schulen« übertönt, sondern durch eine intelligible Leistung des Subjekts ihrer willenbestimmenden Kraft beraubt worden. An die Stelle der Beförderung der Einsicht in vernunftbestimmtes Handeln, die die Bedingungen seines Vollzugs bot, tritt die Forderung seines bedingungslosen Vollziehens. Der verheißungsvollen Entschlüsselung der Aufgabe und Leistungskraft des autonomen Willens folgt die Aufforderung, sich aller Gedanken an ihn gerade zu entschlagen.

Äußerliche Anmerkungen sind leicht gemacht. Ob Kant, der seine Tätigkeit im Briefwechsel *»Kopfarbeit«* nannte, einsah, dass das »Handle« des Kategorischen Imperativs nur zu leicht als Besinnlichkeit vor oder nach Tun und Lassen verstanden werden konnte[117], ob er der Unruhe der Vernunft - »die rastlos das Unbedingt-Notwendige sucht und sich genötigt sieht, es anzunehmen, ohne irgend ein Mittel, es sich begreiflich zu machen«[118] - durch beunruhigenden Hinweis auf das »radikale Böse« Eingang ins Bewusstsein zu verschaffen suchte . . . ?

Es wäre zu zeigen, dass auch dort, wo Kant versichert, nur »Erhellung« oder »Anwendung« zu bereits Gesagtem zu bieten, Entwicklung und Korrektur grundlegender und bereits veröffentlichter Einsichten vorliegen. Die praktische Vernunft lässt sich als Vermögen nicht bestimmen. Ihren Bezug auf das Subjekt, als seine ursprüngliche Spontaneität erst ermöglichendes Faktum, zu sichern, dies zu betonen unter dem Hinweis auf ihre Differenz zur Spontaneität des Ich denke - und an deren Überwindung zu appellieren, war Aufgabe der Ethik. Eine erkannte ursprüngliche Anlage im tätigen Vollzug zu verwirklichen - dazu sollte sie den Weg weisen und die Mittel bieten.

Dass diese Differenz aber die von ursprünglicher Anlagt und je unmittelbar gegebener Verfassung sei, musste einleuchtend gemacht, zugleich daran festgehalten werden, dass sie zu überwinden sei. Also konnte allein eine Leistung des Subjekts sie bewirkt haben. Die Lehre von der intelligiblen Struktur des Willens ist erinnerndes Korrekturzeichen. Damit lässt sich an der »Freiheit der Willkür« rigoros festhalten. Allein die Rede hat nicht mehr den erhebend Verwirklichung kündenden Klang. Die Hintergründigkeit der Betonung »absoluter Spontaneität der Willkür«, der Anspruch auf Gründung der Moral »auf dem *Begriffe* des Menschen als eines freien, eben darum aber auch sich selbst durch seine Vernunft an unbedingte Gesetze bindenden Wesens«[119], ist scharfsinniger Beobachtung nicht entgangen[120]. Zwischen intelligibler (Un-)Tat

---

Neigungen, sondern in der verkehrten Maxime und also in der Freiheit selbst zu suchen ist.«

[116] Ebd. 45; s. a. 49 f.

[117] »Die Doktrin von der reinen praktischen Vernunft bereitet die Rückübersetzung von Spontaneität in Kontemplation vor . . .« Adorno, Negative Dialektik, 233.

[118] Grundlegung, Ak. IV, 463.

[119] Religion, Ak. VI, 3. Hervorhebung Vf.

[120] S. K. Barth, *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert,* 3. Aufl., Zürich 1966, 248 ff. G. Krügers bedeutende Arbeit, *Philosophie und Moral in der Kantischen Kritik,* Tübingen 1931, kann als ein Versuch angesehen werden, Entwicklung und Systematik der Kantischen Ethik an ihrer späten Ausführung (Religionsschrift und M. d. S.) zu messen. Das Maß ist für ihn aber nicht die entfaltete (problematische) Lehre von der intelligiblen Struktur des Willens, sondern die Voraussetzung, daß die Triebkraft des Gesetzes sich nur auf der Grundlage einer theologischen Begründung verstehe. Der kategorische Imperativ wird auf seine restriktive Funktion beschränkt *(»Zirkel aller vernünftigen Selbstkritik«, 76);* eine Differenz von Spontaneität und »Faktum der Vernunft« wird vorgezeichnet, die in *reflexiver* Leistung überbrückbar sein soll (vgl. 68-70). Dies zu erhellen aber liefert Kant keinerlei Mittel. (Jene Leistung ist nicht zu verwechseln mit dem »Actus der Urteilskraft, wodurch der Praktiker unterscheidet, ob etwas der Fall der Regel ist oder nicht.« *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis,* Ak. VIII, 275.) So wird sein Programm korrigiert. »Die Spontaneität versteht sich selbst in ihrer Reinheit und Eigentlichkeit, indem sie ein unausweichlich objektives Prinzip *denkt* . . .« (70, Hervorhebung Vf.). Damit ist die Typik der reinen praktischen Urteilskraft - bei Kant eine Möglichkeit der Versicherung zur»Anwendung des Imperativs « - die unabdingbare Voraussetzung. Wohl heißt es: »Damit, *dass* sich die Idee in menschlicher Tat darstellte, war alle Frage nach dem Wie überflüssig gemacht« (165). Aber die Notwendigkeit der Reflexion auf die »Darstellung« wird festgehalten - gegen Kants Rede von der unmittelbaren Willensbestimmung durch das Gesetz (s. z. B. 167). Warum dieses Unternehmen ? Es zeigt sich, daß der reflexive Bezug der Sinnlichkeit zunächst Eingang verschaffen soll; sodann wird ihr Präeminenz zugesprochen und die Funktion der Verstandesspontaneität eingeschränkt. In der Folge Cohens (Kants Ethik, 125, 257 - aber 295 f) erhebt sich die Frage, wie das Denken des Prinzips aus der Spontaneität zu bestimmen sei und darüber hinaus sich mit der notwendigen Versinnlichung vertrage. Zunächst scheint der Typos des Gesetzes doppelsinnig. Autonomie sei ein »>Gesichtspunkt<, aus dem sich der Mensch betrachten muß . . .«, aber daß ersieh so »betrachten könne«, wird gefordert, »nichtals wirklich vorausgesetzt« (102). Autonomie ist also nicht ein Gesichtspunkt der Spontaneität selbst, sondern ein ihr

und der Forderung seiner steten Selbstverwirklichung bleibt dem autonomen Willen kein wohlbestimmbarer Ort.

Gegenübertretendes. (»Bei *Kant* drückt der Begriff der Autonomie nichts als die unbedingte Vorbehaltlosigkeit der *Unterwerfung* aus.« 103, vgl. 107u. ö.). Es fragt sich nun, was Kants Rede von der Spontaneität in der Ethik noch für einen Sinn habe. Krüger will sie denn auch eingeschränkt verstanden wissen und sieht bei Kant die Unterscheidung des in »moralischer Absicht als Geschaffenes« und »in *theoretischer* Absicht als ein >Gegenstand< der Erfahrung« begegnenden »Faktum Mensch« (171). Damit ist die Apperzeptionslehre aber erst halb aus der praktischen Philosophie eliminiert; denn der reflexive Bezug auf das Prinzip war ja nicht preiszugeben. Hier nun wird Krüger unsicher: wohl geht es um »moralische Einsicht« - doch »ähnelt ihre Gewißheit *mehr* der sinnlichen als der rationalen, die auf der ihrer eigenen Handlung mächtigen Apperzeption beruht. Das sittliche Bewußtsein ist *primär* nicht Selbstbewußtsein . . .« (193. Hervorhebung Vf.). Damit ist die ursprüngliche Leistung des Subjekts - wiewohl nicht aberkennbar und als Korrelat ja auch unerläßlich - zum Unwesentlichen »erklärt«. Die Triebkraft des Gesetzes kann und soll sich von der »innerlich überwältigenden Gesetzgebung Gottes« (230) her verstehen. Die Arbeit G. Krügers ist ein Versuch, sich einer Einheit in Kants Ethik zu versichern, ohne mit den Augen Fichtes zu lesen. Er ist - als (in der Erkenntnis der Problemlage) die Einsicht in Kants Werk verstellend - von der Philosophie kritisiert worden; es gibt in der Tat kaum Anzeichen dafür, dass er sie der Theologie ermöglicht hätte.

B
Kausalität des Vernunftwesens (Fichte)

1
Das Gesetz und das Ich - Forderung der Einheit der Vernunft
1.1
» . . . wir sollen uns . . . bestimmen«

Kant - »der Alte... furchtsam und sophistisch genug«

[121]- empfahl dem jungen Fichte, auf Mk 9,24 zu verweisen, um seiner ersten Veröffentlichung doch noch zum Imprimatur zu verhelfen:

»Ein Weg bliebe Ihnen aber doch noch übrig, . . . wenn es Ihnen gelänge, ihm (dem Censor) den Unterschied zwischen einem dogmatischen, über allen Zweifel erhabenen Glauben und einem blos moralischen, der freien, aber auf moralische Gründe *(der Unzulänglichkeit der Vernunft, sich in Ansehung ihres Bedürfnisses selbst Genüge zu leisten)* sich stützenden Annehmung begreiflich und gefällig zu machen . . .«[122]

Als Fichte die Zulänglichkeit der Vernunft, sich in Ansehung ihres Bedürfnisses selbst Genüge zu leisten, aufzuweisen sich anheischig machte, sagte er sich »von allem Antheil an jener Philosophie los« und zitierte frei aus De coniuratione Catilinae[123].
Kant hatte sich mit Gründen aller Versuche, der praktischen Vernunft einen Ort im Bewusstsein subjektiven Leistens zu bestimmen, entschlagen. Der innersubjektive Vorgang, sich nach Vorstellung des Gesetzes zum Handeln zu bestimmen, blieb unerfasst, eines nicht thematisch gewordenen und nicht ohne Verlegenheit zugestandenen »Zusatzes zur Persönlichkeit« bedürftig. Demgegenüber insistiert der Kantianer Fichte darauf: die entscheidende Leistung müsse von »uns« ausgeführt werden und also als »unsere« sich einsichtig machen lassen; es müsse manifest werden, dass praktische Vernunft nicht nur möglich-Anlage »in uns« und Aufgabe »für uns«-sei. Die mit der ausgearbeiteten Deduktion und der Lehre vom Faktum der Vernunft längst verlassene Basis der in der »Selbsterkenntnis« gefundenen »Spontaneität« (in der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten) wird von ihm wieder eingenommen. Die Erkenntnisse, die Kant zur Revision veranlasst hatten, sollen nun wesentliche Mittel zum Ausbau dieser Basis bieten. Von hier aus ließen sich Forderungen der Begründung und Klagen über Unanwendbarkeit der kritischen Philosophie, die in der Kantkritik laut wurden, abweisen: greifbar gemacht wäre die Freiheit, die die Kantische Philosophie aufgrund richtiger Einsicht vindizierte, als bloß aufgegebene aber in die Ferne treten ließ.
»Kant hat überhaupt die richtige Philosophie; aber nur in ihren Resultaten, nicht nach ihren Gründen.«[124] Die Ergänzung des »Versuch(es) einer Kritik aller Offenbarung« um eine »Theorie des Willens, als Vorbereitung einer Deduction der Religion überhaupt«[125] stellt den ersten Versuch dar, Kants Theorie von unnötigen Schranken, die Rezeption von ihrer Beschränktheit

---

[121] An Schelling, 20. Sept. 1799. *Fichtes Briefwechsel,* hrsg. H. Schulz, 2 Bde., Leipzig 1925; (zit.: Briefe I u. II).

[122] Ak. XI, 321 f. Im Original Hervorhebungen; kurs. Vf.

[123] Ak. XII, 370f; Erklärung in Beziehung auf Fichtes Wissenschaftslehre; (nach Sallust, aaO. 10,5).

[124] Briefe I, 319. Vgl. auch den Brief an Niethammer, ebd. 304 ff.

[125] *Fichtes Werke* werden nach den Ausgaben des Sohnes zitiert als: SW I bis XI (J. G. Fichtes Sämtliche Werke, hrsg. von I. H. Fichte, 8 Bände, Berlin 1845/1846; J. G. Fichtes Nachgelassene Werke, hrsg. von I. H. Fichte, 3 Bände, Bonn 1834/1835). Die Wissenschaftslehre von 1794 und die jüngst erstmals publizierten Vorarbeiten zu ihr werden zitiert nach]. G. Fichte-Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, hrsg. v. R. Lauth und H. Jacob, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1964 ff; (zit.: Ak. Ausg.). *Versuch einer Kritik aller Offenbarung,* 2. Aufl., 1793, SW V, 16.

zu befreien: sie soll es dem »Geist Kantens« ermöglichen, sich uneingeschränkt mitzuteilen[126].
Kant hatte sich von dem Gedanken gelöst, durch einen ursprünglichen Akt könne das Regiment der reinen praktischen Vernunft errichtet, die Autonomie des Willens wirklich werden. Die »Stimme der Vernunft« war der und sprach von dem Ermöglichungsgrund der Freiheit, die Differenz zu ihrer Verwirklichung war in der Aktivität des »Kampfes gegen das radikale Böse«, die natürliche Konstitution der Vermögen, zu überwinden. Den entwickelbaren Leistungen des Subjekts gegenüber blieb diese Spontaneität unverfügbar und gleichwohl vertraute »innere Stimme«. Der Verstandesspontaneität musste sie - unergründbar und doch beharrlich angezeigt - gegenübertreten, um diese *uneingeschränkt* erst zu ermöglichen und als ursprünglich eigene Leistung erfassbar werden zu lassen. Die Reflexion aber auf den Vorgang »Achtung« verließe nicht nur das Feld des Erforschbaren, sie stellte die äußerste Verkennung - und damit Verkehrung - der Forderung des Sittengesetzes dar.
Dass ein unbestimmbares Faktum im Zusammenwirken mit einem als innersubjektiv bestimmbaren Vermögen, seine die ursprüngliche Leistung des Subjekts ermöglichende und fordernde Kraft erweisen kann, aber auch erst zu erweisen hat, war für Fichte die zu beseitigende Dunkelheit. Größer als die Last, »jederzeit an uns Wahrnehmbares« zur Verifikation bieten zu müssen, ist das Bedürfnis, mit dem »letzte(n), einzig allgemeingeltende(n) Princip aller Philosophie«[127] eine Leistung des Subjekts zu sichern. Ansatz zur Bewältigung dieser Aufgabe bietet der Gedanke eines übersinnlichen Mechanismus absoluter Selbstbezogenheit unter Einzeichnung des » Bewusstseins der Spontaneität« und die schlichte Forderung eines entsprechenden »empirischen« Vermögens, das auf Weiteres gehe. »Die Vorstellung nämlich soll nicht bestimmen, in welchem Falle sich das Subjekt bloss leidend verhielte, . . . sondern *wir* sollen uns durch die Vorstellung bestimmen . . .«[128] Es muss also etwas geschehen, was in keiner Weise den Bedingungen der Sinnlichkeit unterhegt. Dieses Geschehen beobachten können, hieße eine Vorstellung finden, die nur von »uns« hervorgebracht, sich allein auf etwas, gleichfalls nur von »uns« Hervorgebrachtes bezieht. Zwei Bestimmungen liefern Fichte das Fundament: das Vermögen, sich mit dem Bewusstsein der Selbsttätigkeit zu bestimmen, heißt Begehrungsvermögen; sich mit diesem Bewusstsein zur *Hervorbringung einer Vorstellung* zu bestimmen, heißt Wollen[129]. Der »Trieb« aber ist das »Medium«, das sowohl durch die Vorstellung als auch durch Spontaneität bestimmbar ist. Wäre nun das bloße Begehrungsvermögen »vorstellbar«, so würden im Trieb Begehrungsvermögen und Wille in Relation stehen können. Diese Erwägung nutzt Fichte für folgende Argumentation: Das Begehrungsvermögen selbst ist nur durch Spontaneität bestimmbar. Seine Vorstellung kann sich nicht auf ein »Gegebenes«, einen »leidend« zu empfangenden »Stoff« richten. Um vorstellbar zu sein, bedarf es zwiefachen Hervorbringens : Der Ermöglichungsgrund - zur Hervorbringung einer Vorstellung - kann nur mit dem Bewusstsein der Spontaneität hervorgebracht sein; allein mit dem Bewusstsein der Spontaneität, mithin selbst hervorgebracht, kann dieser »Gegenstand« ins Bewusstsein treten.
Der Zauber liegt darin, dass sich nicht ausmachen lässt, welche Leistung sich lediglich der Vorstellung zur Disposition >stellt< und welche diese >ergreift<. Zwei nämliche spontane Leistungen bringen in ihrem Zusammentreffen eine Vorstellung hervor. Es bleibt offen, ob der Vorgang einer Leistung (das Begehrungsvermögen) die Leistung des Hervorbringens zur vollzogenen macht, auslöst, Vorstellung wirklich hervorbringen lässt (das Material ist, auf das der Wille wartet]; oder ob der Vorgang der Leistung erst in der Produktion der Vorstellung geboten wird, nur ihre Resonanz ist. Die Funktion des Bewusstseins, in dem dieses Zusammenspiel sich »ankündigen« soll, bleibt unerörtert. Es ist *»Thatsache dieses Bewusstseyns*; und über dieses letzte, einzig allgemein geltende Princip aller Philosophie hinaus findet keine Philosophie mehr statt. Durch diese Thatsache nun wird es erst gesichert, *dass* der Mensch einen Willen habe.«[130]
Die Struktur - identische und dennoch eine Relation ermöglichende Relata als höchster Einheit von Gegebenheit und Spontaneität - steht, wie leicht zu sehen, in der Folge Kants. Während dort jedoch analysierbare Bewusstseinsaktivität und ein nicht weiter begründbares Faktum in ein dunkles Verhältnis treten sollten, unterwirft Fichte dieses Verhältnis einer

[126] Ebd. 34.

[127] Ebd. 23.

[128] Ebd. 17

[129] »Sich mit dem Bewusstseyn eigener Thätigkeit zur Hervorbringung einer Vorstellung bestimmen, heisst *Wollen;* das Vermögen, sich mit diesem Bewusstseyn der Selbstthätigkeit zu bestimmen, heisst das *Begehrungsvermögen:* beides in der weitesten Bedeutung.« Ebd. 16.

[130] Ebd. 23 f.

weiteren Reflexion auf die Bedingung seiner Möglichkeit. Die Relation muss durch eine - auf beiden Seiten wirksame - »Selbstthätigkeit« hervorgebracht sein, eine Tatsache des Bewusstseins tut dies kund:

»Diese Vorstellung nun ist die Idee des *schlechthin rechten.* Auf den Willen bezogen treibt dieses Vermögen, - zu wollen, schlechthin weil man will.«[131]

1.2
Selbsttätigkeit und empirische Vermögen

Mit der Reflexion auf die Einheit der Spontaneität des Stiftens und Vorstellens einer Spontaneität ist für Fichte das Gewünschte keineswegs erreicht; geht es doch um Handlung[132] - nicht um »Vorstellung«. Es zeigt sich, dass die Einsicht in den Vorgang der Konstitution allererster Selbsttätigkeit sich nicht als Konstitution selbst verstehen kann, da sie stets die »wirkliche Handlung« als eigentliche Aufgabe vor Augen behält:

Fichte bestimmt wohl - da es nicht angeht, dass wir durch ein uns Fremdes bedingt seien - die ursprüngliche Selbstbestimmung als einen Akt autosuffizienter, sich als Gegenstand und Vorstellung hervorbringender Leistung. Zugleich hält er fest, es müsse dadurch eine Aktivität in »unserem Gemüthe« zustande kommen, die aus Spontanität zu erfolgen habe. Die Verlegenheit, die Kantsche Differenz reinstallieren oder aber einen Selbstbezug »im Gemüthe« annehmen zu müssen, dessen Unterscheidung von der ursprünglichen Selbsttätigkeit leere Versicherung bleibt, ist überspielt, indem beides gegeben sein soll. Reiner Selbstbezug soll gewonnen und doch - zugunsten der Handlung - abgeschüttelt sein.

»Soll nun die Bestimmbarkeit des Willens in endlichen Wesen durch jene nothwendige Form *nicht ganz aufgegeben* werden, so muß sich ein Medium aufzeigen lassen, das von der einen Seite durch die absolute Spontaneität jener Form hervorgebracht, von der anderen durch die Spontaneität im empirischen Selbstbewusstseyn bestimmbar sey.«[133]

Dieses Medium ist der »sinnliche Trieb«, durch spontanes Leisten und vorstellendes Leiden des Subjekts bestimmt. Könnte die absolute Spontaneität allein auf die Rezeptivität bezogen sein, so wäre sie »bloß negativ - eine Unterdrückung der willensbestimmenden Anmaassung des Triebes«; da aber die Spontaneität nicht vom Trieb abzutrennen ist, ist ihre Wirkung »positiv, und heisst das *Gefühl der Achtung.* Dieses Gefühl ist gleichsam der Punct, in welchem die vernünftige und die sinnliche Natur endlicher Wesen innig zusammenfliessen.«[134] Der Wille, als empirisches Vermögen, wird bestimmt, und diese Bestimmung ist im Wollen durch Selbsttätigkeit bestimmbar[135]. Dieser »aktive Trieb« bedingt Achtung, da eine Spontaneität bestimmend gegenübertritt; da aber »unsere« Spontaneität einen Bezug auf diese stiftet, kann es sich dabei nur um *»Selbstachtung«,* handeln[15]. Der thematisch gewordene Selbstbezug hat hier seine konkrete Existenz. Ein »Selbstgefühl« zeigt ihn an. Fichtes Forderung, den Ursprung dieses Selbstgefühls in der Vernunftgesetzgebung und nicht in der Sinnlichkeit zu suchen, bestimmt die Funktion der Reflexion auf die »Tatsache« des Bewusstseins: sie hatte diesen Selbstbezug zu *erklären*[136]; dass sie zudem auch die Aufgabe erfüllt, die Notwendigkeit der *Aktualisierung* dieses Selbstbezuges einleuchtend zu machen, bleibt unausgesprochen. Einer vagen Andeutung nur lässt sich dies entnehmen[137].

---

[131] Ebd. 24.

[132] Und sei es auch nur eine »wirkliche *Handlung* des Gemüths« (ebd. 25).

[133] Ebd. 25; Hervorhebung Vf.

[134] Ebd. 26.

[135] Vgl. ebd. 27.

[136] Die »guten Seelen . . . haben ganz recht, wenn sie auf ihrem Selbstgefühle bestehen, dass sie zu wirklich guten Entschliessungen doch nur durch das Interesse bestimmt werden; nur müssen sieden Ursprung dieses Interesse, wenn ihre Entschliessung rein sittlich war, nicht im Sinnengefühle, sondern in der Gesetzgebung der reinen Vernunft aufsuchen.«Ebd. 30.

[137] Vgl. die »Tabelle« B. b., ebd. 33.

Aber auch der Selbstbezug im modus der Vorstellung »bewirkt noch nicht nothwendig ein wirkliches Wollen; dazu wird in unserem Bewusstseyn noch eine Handlung der Spontaneität erfordert, wodurch das Wollen, als wirkliche Handlung unseres Gemüthes, erst vollendet wird«[138]. Der Akt des Ergreifens einer Bestimmung - der *»auch* bei einer Bestimmung des Willens durch die sinnliche Neigung vorkommt«[139], komplettiert die »libertas arbitrii«. Das »auch« erlaubt - sehr raffiniert - die Setzung eines Schlusspunktes: die Erlösung aus dem Selbstbezug und die Behauptung der Anwendung der »freien Willkür« auf »Erscheinungen in der Sinnenwelt«. Es suggeriert eine nicht geleistete Synthese: Wie der Wille Neigungen ergreift, so ergreift er auch seine ursprüngliche Selbstbeziehung. Da er in dieser frei ist, kann er auch frei zwischen Neigungsbestimmungen wählen. Ein Rückfall in Kant-Paraphrase folgt dem offenbar von Fichte selbst für >zu leicht< befundenen, entscheidenden Wort zur »wirklichen Handlung«[140]. Freiheit ermöglichende Aktivität, eine dunkle Selbstbeziehung, als selbstgestifteter Vorstellungsbezug auf die absolute Spontaneität - und die sie verwirklichende Leistung, ein Selbstergreifen vorgegebener Willensbestimmungen - treten auseinander. Der Hinweis, dass der sinnlich bestimmte stimmte Wille ja auch frei sei, ist mit dem Selbstbezug nicht zu begründen, auch ist nicht mehr geleistet als die bloße Versicherung, es sei gezeigt, dass in der Selbsttätigkeit etwas bestimmt werde, was nicht im Selbstbezug aufgehe.
Von einem Syndrom ungelöster Probleme ist zu sprechen. Es werden die Bedingungen der Einheit von Ermöglichungsgrund der Freiheit und dem sie verwirklichenden Akt als selbsttätige Bewusstseinsleistung reflektiert; diese Leistung aber soll ermöglichend auf das Bewusstsein wirken, das gleichwohl in dieser Einwirkung selbsttätig zu sein hat; geschehen soll ferner eine wirkliche Handlung - wie sie in der Bestimmung durch Neigung auch stattfindet - in einem wie auch immer zu bestimmenden Bezug zur ursprünglichen Einheit stehend. Bar aller Mittel, aus ihr eine wirkliche Handlung, die Bedingungen der Auflösung bloßen Selbstbezuges einsichtig zu machen, stellt Fichte fest, dass diese eingesehene, ursprüngliche Leistung Gott vorbehalten sei, der sich entsprechend verhalten »muß«[141]. Die Bemühungen, die »absolut erste Aeusserung der Freiheit« zu bestimmen, werden nicht mit einer gelungenen Demonstration der Leistungskraft des empirischen Bewußtseins belohnt. Die »im empirischen Selbstbewusstseyn gegebene Spontaneität« und die dem »Bewusstseyn empirisch gegebene Freiheit der Willkür«[142] bleiben Nebelgestalten.
Um »einige Dunkelheiten in der kritischen Philosophie überhaupt aufzuklären«, gar den »Widerspruch zwischen theoretischer und praktischer Vernunft . . . nun gehoben«[143] sein zu lassen, wurden die Bedingungen absoluter Selbsttätigkeit reflektiert. Gegenüber seinem Anspruch,

»unvermerkt über eine, von keinem Gegner der kritischen Philosophie, soviel ich weiss, bemerkte, aber darum nicht minder sie drückende Schwierigkeit hinweggekommen (zu sein): wie es nemlich möglich sey, das Sittengesetz . . . auf Erscheinungen in der Sinnenwelt zu beziehen,«[144]

bleibt Fichte selbst in den Reflexionen auf die >Vermögen< weit unter dem von Kant vorgegebenen Niveau.
Der Kantianerkritik, daß Fichte »schon bei der Ausfahrt auf das hohe Meer seiner Philosophie mit dem vollen Winde der dogmatischen Metaphysik segelt(e)«[145], bietet er hier Blößen genug. Den Reflexionen auf das Vorfeld subjektiven Leistens folgt die bloße Forderung entsprechender

---

[138] Ebd. 31.

[139] Ebd.; Hervorhebung Vf.

[140] Die in der »Function des Wählens dem Bewusstseyn empirisch gegebene *Freiheit der Willkür* ... ist wohl zu unterscheiden von der absolut ersten Aeusserung der Freiheit durch das praktische Vernunftgesetz«; und, mit Kants Worten sogar, heißt es: »Ohne diese absoluterste Aeusserung der Freiheit wäre die zweite bloss empirische nicht zu retten . . «Ebd.31.

[141] S. ebd. 40 ff.
[142] Ebd. 31. Im Original Hervorhebung.

[143] Ebd. 32, 49 u. ö.

[144] Ebd. 38.

[145] J. Ebbinghaus, »Fichtes ursprüngliche Philosophie«, in: Ges. Aufs., 217.

ausweisbarer Aktivität - und das Vorfeld bleibt als solches nur behauptet.

1.3
Programm und Grundlagenrevision

Lässt sich der inkraftsetzende Bezug der »Tatsache des Bewußtseins« auf subjektive Leistungen nicht einsichtig machen, so wird die »absolute Selbsttätigkeit« gegen den Verdacht, sie sei ein »leer Gedankending«, verteidigt werden müssen. Dass Fichtes Bemerkung, er habe die Offenbarungskritik, schon als er sie drucken ließ, für schlecht erkannt[146], nicht kokettes Brandmarken von Jugendsünden aus der Sicht des Anerkannten war, bezeugt die schnelle Folge von Revisionen des Ansatzes.
Nimmt man der Theorie des Willens den Anspruch, befriedigende Lösungen zu bieten, sieht dagegen in ihren wesentlichen Bestandteilen Bruchstücke, in den hier behaupteten Synthesen nur Hinweise auf zu bewältigende Schwierigkeiten, so findet man die noch groben Elemente des Maximalprogramms, das Fichtes philosophisches Arbeiten leiten sollte:

a) Ein nur aus einem Bezug auf sich bestimmtes aktives Substanziales - (das noch als »Tatsache des Bewusstseins« sich zu erweisen hätte) - soll

b) als Aktivität bedingend - aber Aktivität, die sich zugleich als »unsere«erweist – in den Blick kommen; d. h. Erbringen und Gewahrwerden der Aktivität müssen ebenso vereinbar sein wie Bedingtheit und Selbst-Bedingen ihrer.

c) Diese Aktivität muss Grund von Tätigkeiten sein, die nicht mit ihr identisch sind; in diesen vom Selbstbezug unterschiedenen Leistungen aber muss sie das sich nicht erübrigende Konstituierende sein.

Es ist dies das Programm zur Aufhellung der Kantischen Ethik. Dass es sich in dieser Trennung - die in nuce etwa lautet: Bestimmung der Gesetzgebung; Bestimmung der autonomen Leistung im Gesetzbezug; Bestimmung des freien Handelns, aber des bestimmten, unter dem Gesetz - nicht erfüllen lässt, hat Fichte unmittelbar nach Abfassung der ersten Schrift eingesehen.

Sukzessive wird die Hauptquelle der Aporien, die Instanzen zunächst bestimmende, dann aber ihre Einheit »in uns« nur konstruieren könnende Reflexion, die ihre Funktion hintergeht, unter Kontrolle gebracht. Aus der intelligiblen Struktur des Ich soll die Einheit sich verstehen lassen, so, dass der philosophischen Reflexion die Rolle des »Beobachters« nur bleibt - die Voraussetzungen empirischen Leistens sich offenbaren.
Es wird zu untersuchen sein, ob damit der löbliche Vorsatz des jungen Fichte : »Ich will nicht blos denken; ich will handeln: ich mag am wenigsten über des Kaisers Bart denken«[147] - doch ebenso subtilen wie umstrittenen Lösungsversuchen von Denkaufgaben geopfert wurde.

»Freiheit zu ergreifen, war das Motiv, das ihn zum Philosophen machte. Zu einem Denker, auf den auch wir noch hören können, wurde er aber nicht durch sein Wollen allein. Nicht durch den Trompetenstoß seiner Rede vom absoluten Ich, sondern durch den in ihr proklamierten Gedanken wurde die Revolution zur Theorie. Dieser Gedanke muß und kann auch für sich selbst sprechen.«[148]

Den Gedanken zu erarbeiten, ist die entscheidende Aufgabe; misst man den jungen Fichte an seinen Ansprüchen, so wird jedoch zudem nach seinen Weiterungen gefragt werden müssen. Dies soll auch geschehen. Der erste Versuch, Kant mit der Reflexion auf den Vorgang absoluter Selbsttätigkeit zu überbieten, blieb kraftlos. Verzichtet man auch daraufhin auf Spekulationen, die Relation von übersinnlichen Vorgängen auf empirische Vermögen betreffend, so muss eines dennoch geklärt werden: »Von woher denken wir denn nun dieses Gesetz zu nehmen? Wo denken wir es aufzufinden ? Ohne Zweifel *in unserem Selbst* . . . «[149] Das »Gesetz des Sollens« ist »in uns da« - dies ist »Thatsache«; es ist »ausser uns nicht anzutreffen«, kann »schlechterdings aus keiner Erfahrung entstanden seyn«, obwohl es in der Konfrontation mit ihr

---

146 *Der Patriotismus und sein Gegentheil,* 1807, SW XI, 253.

147 Briefe I, 61.
148 D. Henrich, *Fichtes ursprüngliche Einsicht,* Wissenschaft und Gegenwart 34, Frankfurt 1967, 17; (zit.: Henrich, Fichte).

149 *Beitrag zur Berichtigung der Urtheile des Publicums über die französische Revolution,* 1793, SW VI, 58.

nur sich äußert[150]. Durch diese Tatsache werden wir auf eine »ursprüngliche Form unseres Ich« geführt, das nicht durch »äussere Dinge vermittelst der Erfahrung geformt(e) und gebildet(e)« wahre Ich; und »von dieser ursprünglichen Form unseres Ich leitet sich hinwiederum die Erscheinung des Gesetzes in der Thatsache, als *Wirkung von seiner Ursache* ab«[151].
In dem Verfahren, in großen Schritten Klärungen herbeizuführen, scheint Fichte nicht zuletzt durch Kants Religionsschrift bestärkt. Das »Bestimmen, als freie Handlung des intelligiblen Ich«, wird auch von diesem bezeugt; dem radikalen Bösen ein zu ernsthaft-kantisches Gewicht gegenüber der »Aeusserung der absoluten Selbstthätigkeit des menschlichen Geistes« beizumessen, verhütet ein »oberes Begehrungsvermögen«, das - übersinnlich - durch Selbsttätigkeit zu bestimmen ist: » . . . die Selbstthätigkeit giebt diesem Vermögen seine *bestimmte,* und *nur auf Eine Art bestimmbare Form,* welche als Sittengesetz erscheint«[152]. Die Empfindung der Selbstbestimmung ist Schein - aber »das *Bestimmtseyn* des Willens er scheint«; und dass absolute Selbstbestimmung (»das ist Eine, und eine einfache, und eine völlig isolirte Handlung«[153]) damit zusammenstimmen kann, ist unbegreiflich - aber Gegenstand des Glaubens an einen *»unerforschlichen höheren Beistand«*[154]. Die Elemente a) und b) im Selbst zu lokalisieren oder ihnen einen Urakt der Gesetzkonstitution vorzuordnen, befriedigt jedoch nur ein Konstruktionsbedürfnis. Instanzen und Leistungen bleiben Schemen, die nur im Rückgriff auf Kants Einsichten »belebt« werden können.
Fichtes Versuche, den Bezug absoluter Selbsttätigkeit auf >uns<, unserer Selbsttätigkeit auf den Willen - mithin einen Vermögenmechanismus - zu bestimmen, brechen jäh ab[155] unter der »Hauptfrage«: das »Gefühl des schlechthin Rechten« sei zugestanden; muß es aber von »etwas Höherem, und zwar von einer praktischen Vernunft« abgeleitet werden[156]? Unzureichende Verlegenheitslösungen sind doch die Berufungen auf eine Tatsache, »jenes Sollen«, auf systemimmanente Erfordernisse. »Es muss bewiesen werden, *dass* die Vernunft praktisch sey.« Und den über das »Kantische System« hinausführenden Beweis hat er schon »ungefähr« vor Augen:

» . . . der Mensch wird dem Bewusstseyn als Einheit (als Ich) gegeben; diese Thatsache ist nur unter Voraussetzung eines schlechthin Unbedingten in ihm zu erklären; mithin muss ein schlechthin Unbedingtes im Menschen angenommen werden. Ein solches schlechthin Unbedingtes aber ist einepraktische Vernunft: -und nun erst dürfte mit Sicherheit jenes, allerdings in einer Thatsache gegebene sittliche Gefühl als Wirkung dieser erwiesenen praktischen Vernunft angenommen werden.«[157]

Von nun an ist es »das Geschäft der kritischen Philosophie«, auch wirklich zu *zeigen,* dass »alles, was in unserem Gemüthe vorkommt, aus ihm selbst vollständig zu erklären und zu begreifen ist«[158]. Die Reflexion auf »die Spontaneität« oder »unsere Vermögen« ist der Unschuld beraubt, die Quelle der Vermögen lässt sich nicht mehr von verheimlichter Warte der Einsicht aus beobachten. Gegenstand und sein Gewahrwerden müssen zugleich erstehen. Dass Fichte keineswegs blind darauf vertraute, mit dem »gegebenen« Ich »gleichsam einen Pfiff, durch den sich der kritische Philosoph mit einem Male aller Weiterungen mit Dogmatikern und Skeptikern überheben könne«[159], gefunden zu haben, dokumentieren zwei jüngst erstmals veröffentlichte Schriften wie keine andere[160]. Die »Eigene(n) Meditationen

---

[150] Ebd. 59; s. a. E. Cassirer, Das *Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit,* Dritter Band, Darmstadt 1971, 132; (zit.: Cassirer III).

[151] SW VI, 59.

[152] *A. L. Creuzer, Skeptische Betrachtungen über die Freiheit des Willens,* 1793, (Rezension), SW VIII, 413.

[153] Ebd. 414.

[154] Ebd. 416.

[155] Zwischen zwei aufeinanderfolgenden Ausgaben der Jenaer Allgem. Literatur-Zeitung, No 303/304, 1793.

[156] ß. *F. H. Gebhard, Ueber die sittliche Güte,* 1793 (Rezension), SW VIII, 423.

[157] Ebd. 425.

[158] *Recension des Aenesidemus oder über die Fundamente der vom Herrn Prof. Reinhold in Jena gelieferten Elementarphilosophie,* 1794, SW I, 15.

[159] Ebbinghaus, aaO. 213.

[160] *Eigene Meditationen über ElementarPhilosophie* und *Practische Philosophie,* Ak. Ausg. 113, nach Angabe der Herausgeber von Nov. 93 bis Jan. 94 sowie Jan. bis Febr. 94 zu Papier gebracht. (Auszüge schon in: W. Kabitz, *Studien zur Entwicklungsgeschichte der Fichteschen*

über Elementar Philosophie« und die »Practische Philosophie« - Ergebnisse des Denkens »mit der Feder in der Hand« - bieten eine Sequenz von Reflexionsgängen, Probleme aufspürende Prüfungen des Vorgangs, in dem das Ich ins Bewusstsein tritt, auf seine Bedingungen und Konsequenzen hin[161]. Diagnosen, die darauf hinauslaufen, dass Fichte mit einem >Einfall< a limine ein System zu konstruieren und Epoche zu machen verstand, werden in diesen Protokollen des Denkens Anlass zur Revision finden.

Das Programm erfordert Wachsamkeit in zweierlei Hinsicht. Es ist nicht möglich, - zunächst einmal - Voraussetzungen dieses ursprünglichen Vorgangs zu bestimmen. Der Vorgang selbst und sein Erfassen müssen zusammenfallen. Das Beobachten lässt sich nicht nach Beobachtung für >andere< noch einmal vorexerzieren. Philosophie muss sich eingestehen, dass sie über keinerlei höhere Einsicht verfügt, die sich >anderen< aufzeigen und - dann - von ihnen nach vollziehen lässt. Philosophie kann nur bis an die Schwelle der entscheidenden Leistung führen. Ihren Vollzug kann sie nur ansinnen und auf Quellen des Irrtums verweisen. Nicht aus einer gedachten ursprünglichen Selbsttätigkeit sind Bestimmung des Subjekts, gar Bestimmung einzelnen Tuns abzuleiten. Selbsttätigkeit muss geschehen und zugleich sich erfassen lassen. Auf den eigenen Vollzug eines jeden ist sie angewiesen, und darin und so erweist sie sich als Leistung des Subjekts und wird als solche gewusst.

»Man kann seines Ich sich bewußt werden. - Das kann man keinem beweisen, sondern jeder muß um deßen gewiß zu werden, die Probe mit sich selbst anstellen. Eben so wenig kann man einem erklären, was das Ich sey, denn es ist hier garnicht gemeint, wie man sich das Ich zu *denken* habe, sondern nur, wie man es *anschaue*; eben so wenig ist hier das Bewußtseyn gemeint, wie man es sich zu denken habe, sondern nur, wie es uns in der Vorstellung des Ich unmittelbar zu muthe ist. - Wie es uns zu Muthe ist, wenn wir unser Ich anschauen, das ist das Bewußtseyn, was hier gemeint ist u. weiter nichts. - «[162]

Diesen Vorgang des Sich-seines-Ich-bewußt-Seins aber drückt der Satz aus:

»Im Bewußtseyn wird das Ich dem Nicht Ich entgegengesezt . . .« Der Satz ist » . . .die ausschließende, aber einzige Bedingung alles Philosophierens. Ueber ihn allein u. über ihn hinaus findet keinePhilosophieStatt; wer ihn läugnet, mit dem kann man nicht philosophiren . . «[163]

Problem und Aufgabe ist es nun, etwas über das Bewusstsein auszumachen, in dem Anschauen und Angeschautes zusammentreten, »gleich seyn« können.

Wissenschaftslehre, Berlin 1902.)

[161] Vgl. auch W. Schrader, *Empirisches und absolutes Ich,* Stuttgart-Bad Cannstatt 1972, 39; (zit.: Schrader).

[162] Ak. Ausg. II 3, 49.

[163] Ebd. 49 f. Im Original Hervorhebung.

1.4 Ich-Aktivität

Es ist damit, so scheint es, eine Relation ausgemacht, die die geforderten und gedachten Leistungen der ersten Schriften vom Verdacht auf Hirngespinste befreit.
- Das Ich hat einen Bezug auf >uns< - aber er will vom Ich vollzogen sein. Er ist augenscheinlich ausweisbar und doch keine Gegebenheit, die unabhängig vom Bezug auf sie ist, eine aus anderer Quelle gespeiste Tätigkeit des Beziehens voraussetzt oder erst nach sich zieht.
- Das angeschaute Ich und das Ich, dem dabei »zu Muthe« ist, sind in ein und derselben Instanz zu suchen. Es ist also zunächst lediglich der Zweifel zu beseitigen, ob dieser Vorgang nicht einen exzeptionellen Vollzug darstelle, der mit anderen Bewusstseinsleistungen nichts gemein hat. Es muß sich deutlicher machen lassen: Ich und Nicht-Ich sollen in *einem Bewußtsein* »gleich seyn«[164]. Doch wie könnte diese ursprüngliche Leistung etwas anderes zulassen als ihren Vollzug. Zur Freude Fichtes ist die Einheit von angeschautem und anschauendem Ich durchaus keine so unschuldig-selbstverständliche Sache: denn wie kann es überhaupt zu einem Bezug kommen. »Man müßte mithin die Anschauung des Ich, der Anschauung des Ich selbst entgegensetzen.«[165] Das aber bedeutet: »Im Bewußtseyn kann das Ich dem Ich entgegengesezt werden.«[166]
Wie bereits bei der absoluten Spontaneität der Offenbarungskritik kann nun gefragt werden, auf welcher Seite die entscheidende Leistung liegt. Es kann gefragt werden, ob das Ich - als allpräsente Instanz gleichsam - Aktivität bewirkend Bewußtsein öffnet; dann wäre das vorstellende Ich das Nicht-Ich, das durch das absolute Ich - wie auch immer - zur Tätigkeit gebracht würde[167]
Oder aber dem Ich wäre Aktivität zuzuschreiben, die sich zum Produkt Ich kristallisiert, es hervorbringt; dann aber wäre das vorgestellte Ich das Nicht-Ich, Auswurf aus unablässiger Tätigkeit, wie dies auch geschehen sollte.
Die Differenzierung ist zu beachten. Und die Erörterung der Rechtsgründe für eine Argumentation, die von dieser Differenz ihren Ausgang nimmt, einmal hintangestellt -, lassen sich diese Urbedingungen des >Widerfah-rens< und >Hervorbringens< als Leistungen des Ich durchaus einleuchtend machen.
Im ersten Fall ist Ich als das Das-Bewußtsein-Öffnen zu verstehen. Wenn überhaupt Bewußtsein ist, wird das Ich als Bewußtseinsaktualisator dem >bewußten< Ich entgegengesetzt, ohne daß je ein Wissen darum eintritt. Im zweiten Fall ist Ich Bewußtseinsaktivität, mit der Möglichkeit und Tendenz, sich zu schließen, eine bestimmte Leistung zu erbringen. Einmal ist vom Zustandekommen der leeren, offenen >Existenz< die Rede, einmal vom Zustandekommen von konkreten Akten. Diese »Zwei-Ich-Differenz« macht Fichte kein Kopfzerbrechen, sondern ist eine Pointe: Sie erlaubt es, der praktischen Vernunft ihren Ort zu geben.
In der Aenesidemus-Rezension hat er dies prägnant zusammengefaßt:

» . . . wenn das Ich in der intellectueilen Anschauung ist, weil es ist, und ist, was es ist; so ist es in sofern sich selbst setzend, schlechthin selbstständig und unabhängig. Das Ich im empirischen Bewusstseyn aber, als Intelligenz, ist nur in Beziehung auf ein Intelligibles, und existirt in sofern abhängig. Nun soll dieses dadurch sich selbst entgegengesetzte Ich nicht Zwei, sondern nur Ein Ich ausmachen, und das ist geforderter Maassen unmöglich; denn abhängig und unabhängig stehen im Widerspruche. Weil aber das Ich seinen Charakter der absoluten Selbstständigkeit nicht aufgeben kann; so entsteht ein Streben, das Intelligible von sich selbst abhängig zu machen, um dadurch das dasselbe vorstellende Ich mit dem sich selbst setzenden Ich zur Einheit zu bringen. Und dies ist die Bedeutung des Ausdruckes: die Vernunft ist praktisch. Im reinen Ich ist die Vernunft nicht praktisch, auch nicht im Ich als Intelligenz; sie ist es nur, in sofern sie beides zu vereinigen strebt.«[168]

Die Konstitution des Ich ist keiner Leistung zugänglich; sie ist vielmehr Bedingung aller Aktivität des Ich (welches ihm gegenüber als Nicht-Ich angesehen werden kann[169]). Das Ich als Intelligenz aber erstirbt je in seinen Bezügen auf das Nicht-Ich, indem ihm etwas bewusst wird. In einem Gefühl jedoch bleibt es auf das es konstituiert Habende bezogen. Dies äußert sich in

---

[164] Ebd. 50 ff.

[165] Ebd. 52. Die Arbeiten gehören zu den (seltenen) Dokumenten, die auch einen äußerlichen Eindruck engagierten philosophischen Denkens zu geben vermögen. Z. B.: »am Rande . . .: Freude über Freude!«

[166] Ebd. 53.

[167] »Außer dem Ich entsteht Realität nur, wenn das absolute Ich auf ein Nicht-Ich (und Nicht-Ich kann auch das vorstellende Ich sein) Realität (Tätigkeit) überträgt.« Schrader, 23.

[168] SW I, 22. Im Original Hervorhebung. Vgl. Ak. Ausg. II 3, 183, 237.

[169] Ak. Ausg. II 3, 237 f.

einem »Streben«, den unabänderlichen Bezug auf das Nicht-Ich zu überwinden[170].

»Man hätte nie sagen sollen: der Mensch ist frei; sondern: der Mensch strebt nothwendig, hoft, nimmt an, er sey frei.«[171]

Fichte hat immer wieder - nicht erst nach dem Atheismusstreit - betont, »beleidigte Höflinge und ärgerliche Philosophen« hätten das absolute Ich zum Individuum erklärt, »um mir die schändliche Lehre des praktischen Egoismus anzudichten«, und es ist gefragt worden, ob man das »Ich genannte Prinzip überhaupt noch in der subjektiven Beleuchtung eines >Selbst< stehen lassen kann . . .«[172] Um das Dickicht zu lichten, das die Bestimmungen »absolutes Ich, reines Ich, intelligentes Ich« dem Verstehen entgegenstellen, wird es gut sein, mit zerstückelnder Diskursivität einmal dem bislang einsichtigen Vorgang zu folgen, den Fichte von nun an immer erneut als einen Akt aufzuweisen sich mühen wird.
Als Bedingung der »Öffnung« überhaupt des Ich - für welche Leistungen auch immer - ist das absolute Ich zu verstehen. Ihm gegenüber ist das Ich - als nur in die Lage versetztes, etwas empfangen oder stiften zu können - Nicht-Ich. Durch das absolute Ich ist das Ich in die noch unerfahrbare »bloße Existenz« gebracht. (»Pono me existentem, ergo existo. Nicht cogito, ergo sum.«[173])
Das, woraus es verständlich gemacht werden kann, ist allein die auf ein Sich-wieder-Zusammenschließen in der Konfrontation mit dem Nicht-Ich gerichtete Aktivität. Ein Problem ist es, diese als wirklich zu erfahren, da die gedachte Tätigkeit in einer Bestimmtheit je schon wieder verendet. Der Urakt aber bleibt doch mittelbar wirkend; in Bezug auf das Nicht-Ich *strebt* das Ich - praktisch -, dieser ursprünglichen Leistung eine Existenz zu geben ; im absoluten Ich ist also die die gesamte Ichtätigkeit umgreifende Einheit zu sehen.

» . . . insofern das intelligente Ich, als Nicht-Ich (als Prädikat eines hohem Subjekts) betrachtet wird, wird es selbst durch das Ich modificirt - u. ist eben darum, weil es modificirt wird = Nicht Ich . . . Das Gesez des absoluten ist nicht *constitutiv;* sondern bloß *regulativ:* es wird nicht gesagt: es ist ein absolutes *gegeben, wirklich;* sondern nur: es soll ein absolutes *gesucht* werden. Nun giebt es aber noch ein constitutives Gesez des absoluten; (für das) Ich, das der vollkommnen Einheit/ wovon jenes regulative eine bloße Folge ist: dies gilt für das reine Ich; u. seine Anwendung auf das Ich als Intelligenz bringt das *Streben* hervor . . .«[174]

Damit sind die drei oben genannten Programmelemente in eine Ich-Struktur eingearbeitet, ohne dass über die Relationen Befriedigendes gesagt wäre. Doch noch verpufft die Kritik, dass auf diesem Niveau der Einsicht nur allzu viel ungeklärt bleibe, angesichts der Tatsache, dass mehr als zehn uns zugänglich gemachte Arbeiten Fichtes im Titel einen Beitrag zur >Wissenschaftslehre< anzeigen. Sie verfolgend, mag die Kritik nicht verstummen können; auf die Schlagworte - von Einfalt bis Vermessenheit reichend -, mit denen das Parieren dieser »Subjektivitätsphilosophie« ein letztes Wort . zu sprechen glaubte, wird sie Verzicht tun müssen - zugunsten der Kenntnisnahme einer Einsicht, die auch anspruchsvollster Kritik und Verteidigung von Selbsttätigkeit das zu beachtende oder zu erreichende Niveau angeben kann.

---

[170] Vgl. Schrader, 32.

[171] Ak. Ausg. II 3, 183.

[172] Henrich, PhR III, 57.

[173] Ak. Ausg. II 3, 91.

[174] Ebd. 237; s. a. ebd. 176.

2
Ich - Bedingung und Einheit

2.1
A ist A - die Tücke der Gewissheit

Wer den Satz: A ist A zugibt, »ohne sich im geringsten darüber zu bedenken«, ihn »für völlig gewiss und ausgemacht« anerkennt, wird die Lektüre der Wissenschaftslehre von 1794 - das einzige Werk, in dem Fichte die Grundlegung seiner Philosophie veröffentlichte[175] - beenden können; allerdings nicht, weil er das Entscheidende gelernt hat und sich nur noch auf ein »abrufbereites« Ich, das immer Ich ist, verweisen lassen müsste. Es zeigt sich vielmehr, dass die unschuldige »Wiederholung« über Tücken der Gewissheit stolpert, sobald über das Zustandekommen dieser unverdächtigen Leistung Rechenschaft abzulegen ist. Mehrere Leistungen erst erlauben diese Behauptung. In Thematisierung und Untersuchung dieser Leistungen lässt sich der erste Grundsatz »alles menschlichen Wissens« einsichtig machen:

a) Zunächst musste sich irgendetwas bemerken< lassen: A. Nun wird dieses >Bemerken< ja nicht einfach fortgeführt, sondern >wiederholt<.

b) Es muss zumindest eine Leistung erbracht werden, die dieses Bemerken zum >erneuten< macht.

c) Es lässt sich etwas erneut->bemerken<: A.

d) Und obwohl im ersten Fall nur >bemerkt<, im zweiten Fall das Bemerken an eine weitere Leistung gebunden war, kann so getan werden, als sei gar nichts passiert, die zweite Bemerkung nichts anderes als die erste.

Wie kann diese Leistung übersehen, unterschlagen werden ? Ist man, indem - statt nur immerfort zu >bemerken< man offensichtlich seiner Gewissheit sich versichern, diese erst erhalten wollte, nicht gerade ins Ungewisse geraten, eine Leistung mit verkraften müssend, die die Gewissheit zerschlägt? Man kann annehmen, dass diese Leistung bereits bei der ersten >Bemerkung< erbracht wurde. Doch sie musste gleichsam heimlich erbracht worden sein - jetzt erst wird sie ausdrücklich vollzogen, und so hätte doch, sollte man annehmen, noch immer eine Differenz vorzuliegen. Es müsste, sollte die Gewissheit im Satz: A ist A nicht als trügerisch sich erweisen lassen, der »Zustand«, der etwas zu bemerken erlaubte, und die Aktivität des Bemerkens ein und dasselbe sein. Dies bedeutet aber nicht, dass sich das Ich in solchem Vollzug diesen präsent machen könne, gar präsent mache[176]. Es lässt sich lediglich zeigen, dass das Bewusstsein, irgend etwas >ist<, einen Akt des Sich-Öffnens für das >ist< zur Voraussetzung habe und, indem es diesen Akt vollzieht, das Bewusstsein, etwas >ist<, in Kraft ist, keine davon differierende Leistung vorliegt. Der Akt zum Offensein (für irgend etwas, das >ist<) und die Aktivität, dieses präsent zu machen, sind ein und dasselbe. Aber was wird geleistet in diesem >wiederholten< Bemerken: Ein >präsent< Gewesenes präsentiert sich, vergewissert sich seiner Präsenz - und bleibt dabei »Eins und eben dasselbe«. Doch was war es, und wessen versichert es sich ? - Aus seinem Leisten wäre dies zu entfalten.

Die Rede vom Setzen des Ich durch sich selbst und die Metapher »Tathandlung« stellen Versuche dar, diesen Sachverhalt auszudrücken.

»Das Ich *ist,* und es *sezt* sein Seyn, vermöge seines bloßen Seyns. - Es ist zugleich das Handelnde, und das Produkt der Handlung; das Thätige, und das, was durch die Thätigkeit hervorgebracht wird; Handlung, und That sind Eins und eben dasselbe: und daher ist das: *Ich bin,* Ausdruk einer Thathandlung; aber auch der einzigen möglichen, wie sich aus der ganzen Wissenschaftslehre ergeben muß« . . . »Also das Setzen des Ich durch sich selbst ist die reine Thätigkeit desselben.«[177]

Vom - Fichte würde sagen: empirischen - Selbstbewusstsein in dem Sinne, dass das Ich sich

[175] Henrich, Fichte, 8.

[176] *Grundlage der gestimmten Wissenschaftslehre,* Ak. Ausg. I 2, 260. S. auch den einschränkenden Nachtrag zu den in Henrich, Fichte, vorgetragenen Gedanken: Ders., »Selbstbewusstsein. Kritische Einleitung in eine Theorie«, in: *Hermeneutik und Dialektik I,* Festschrift für H.-G. Gadamer, Tübingen 1970, 257 ff, 281.

Ak. Ausg. I 2, 259.

als Gegenstand gewinnt, zu sich Ich sagt, ist damit noch gar nicht die Rede[178].

2.2
Sich-Öffnen und präsentmachende Aktivität

Wie aber ist es nun möglich, dass in diesem Da-sein (dem Sich-für-Wir-ken-und-Einwirken-geöffnet-Haben) und der Dasein - nicht in einem Bewußtseinsakt ausdrücklich thematisierend - präsent machenden Aktivität sich dieses Ich >zusammennehmen<, etwas Bestimmtes präsent machen, etwas festhalten kann?

Der »gewisse« Satz: »- A nicht = A« besagt zunächst gar nichts. Hat sich das Ich für A und - A geöffnet, wie kann es sie unterscheiden ? Wie kann das Ich in einer Leistung erstarren, obwohl es zugleich permanent andere Leistungen erbringt? Wie kann es, offen und aktiv, Bindungen eingehen, denen es ausgezeichnete Stellung in seiner Offenheit und Aktivität einräumt? Würde doch damit in seine Aktivität eine >Störung< eintreten, die durch seine Aktivität ermöglicht ist. Was veranlasst das Ich zu dieser Selbst-Störung? Es »kann und muß allerdings in dem Objekte der Vorstellung irgend ein X, liegen, wodurch es sich als ein Vorzustellendes, nicht aber als das Vorstellende entdekt«[179]. *»Dem Ich* (wird) *schlechthin entgegengesezt ein Nicht-Ich.«*[180]

Denn, wenn diese Störung nicht das Ich »völlig aufheben« soll, wie ist sie zu bestimmen? Das Ich kann seine Leistung, sich zu öffnen und aktiv zu sein, realisieren, indem es auf das Nicht-Ich trifft, aber damit muss es dieses Leisten zum Ende bringen. Es gerät in Konflikt mit seiner eigenen Tätigkeit, indem es sie erhält. In der »Konkretion« macht es sich sich erst präsent, und nur aus ihr ist seine Tätigkeit zu verstehen. Andererseits kann es sich nur so erweisen gegen die Einheit seines ursprünglichen Tuns. Dass die Aktivität in Differenz zum Sich-Öffnen erfolgt, widerspricht den Voraussetzungen. Doch steht sie ihm entgegen. Dies ist nur so zu lösen, dass, indem das Ich sich aktiv auf das Nicht-Ich einlässt, es selbst Nicht-Ich ist - gegenüber dem absoluten Ich[181]. Wenn durch das Sich-Öffnen das Ich Aktivität ist, es diese aber in Bezug auf ein Nicht-Ich realisiert und so selbst Nicht-Ich ist, wird beides als aus der ursprünglichen Einheit der Tätigkeit erfolgend bestimmt werden müssen:

»Das Ich sowohl, als das Nicht-Ich sind beides Produkte ursprünglicher Handlungen des Ich, und das Bewußtseyn selbst ist ein solches Produkt der ersten ursprünglichen Handlung des Ich, des Setzens des Ich durch sich selbst. «[182]

Ohne dass damit ihr Zustandekommen hinreichend expliziert wäre, läßt sich über das Verhältnis der Produkte der ursprünglichen Handlungen sagen: Das Sich-Öffnen ist der konstituierende Akt und die Aktivität in Beziehung ist seine Erfüllung; insofern ist das Nicht-Ich angewiesen, einflusslos. Aber im Sich-Beziehen auf das Nicht-Ich (und solches wäre auch ein vorstellender Selbstbezug) ist das Ich dem absoluten entgegengesetzt. Mit dem Bild des Sich-Schließens lässt sich dies ausdrücken. Nun ist das Schließen nicht als Verschließen zu verstehen - ein Bezug findet ja statt -, aber als ein unendliches Verengen der Öffnung, damit aber auch als zunehmendes Sich-Verschließen dem Entgegengesetzten.

Das Problem, Aktivität zu denken, sie aber gegen die Diskursivität des Verstandes auf *ein* Leisten hin einzuschmelzen, macht das Verstehen schwierig. Unter Gebrauch eines später von Fichte eingeführten Bildes kann man sich dies jedoch vorläufig so veranschaulichen: Ich ist - als das »Auge«, das sich *aufschlägt,* sich öffnet; doch damit bringt es sich zu etwas, was es nur ist, indem es dies »erfüllt«. Es erfüllt (sein Sein) - im »Blicken«. Dieses Blicken, unendliches Hinsehen (Aktivität des Auges], ist ein Schweifen aber, das nichts sieht. Indem es etwas

[178] Fichte verweist in dem Zusammenhang auf seine Vorgänger in der Behandlung dieses Grundsatzes. Mit Recht bemerkt er: »Auf unsern Saz, als absoluten Grundsaz alles Wissens hat gedeutet *Kant* in seiner Deduktion der Kategorien; er hat ihn aber nie *als* Grundsaz bestimmt aufgestellt.« Ebd. 262. Daß er nicht auf reflexive Leistungen beschränkt sei, wendet er gegen Cartesius ein. (» . . .man denkt nicht nothwendig, wenn man ist, aber man ist noth wendig, wenn man denkt.« Ebd.)

[179] Ebd. 267; vgl. 268 f.

[180] Ebd. 266.

[181] Ebd. 271. Richtig hat H. Radermacher, *Fichtes Begriff des Absoluten,* Frankfurt 1970, 36, vermerkt: »Erst jetzt kann Fichte zufolge der Begriff von Et was eingeführt werden. Nur das bestimmte Ich bzw. bestimmte Nichtich sind ein Etwas. Mehr noch: durch die Aufteilung müßte das bestimmte Ich Selbstbewußtsein erhalten . . .«

[182] Ak. Ausg. I 2, 269.

gewahrt, ihm etwas in das Blicken dringt, schließt es dieses ab - es sieht hin. Damit geht es darauf aus, das Sehen zu beenden. Es schränkt sich - gegenüber seiner Eröffnung im ersten Augenaufschlag - ein, schränkt sie damit ein; es ist ihr gegenüber Nicht-Ich[183]. Es ist darauf aus, im Starren zu erstarren, damit aus auf engste Intimität mit dem Nicht-Ich, das Nicht-Ich in seiner Tätigkeit zu absorbieren. Damit aber verschließt es sich dem Gewahrbaren, bringt sich auf sein ursprüngliches Tun zurück, eröffnet -aber eingeschränkt; wohl eine Tätigkeit - aber in der Ruhe des Nicht-Ich. Fichte hat dies »etwa in folgender Formel« ausgedrückt: *»Ich setze im Ich dem theilbaren Ich ein theilbares Nicht-Ich entgegen.«*[184] Dies wird zu erläutern sein.

2.3
Frage nach der Instanz »Ich«

Die Behauptungen, das Ich sei >Weltoffen<-Sein, es sei als solches Tätigkeit, die Tätigkeit bestimme sich je zur konkreten und leiste darin auch wirklich Bestimmung, würden kaum als anstößig, eher als Reihung ebenso vager wie trivialer Aussagen aufgenommen werden. Der nahe liegende Versuch, diese >Äußerungen< aus einem Tun zu verstehen, erhielt einen Kommentar in der »geläufigen Meinung, die Fichte . . . für einen Sophisten und seine Deduktionen en bloc für erschlichen erklärt«[185]. Selbst wenn man Fichtes Anspruch, auf den Weg der Selbsterkenntnis und des freien Tuns zugleich zu führen, nur mit der Erwartung eines »Beitrags zur Einsicht« begegnet, bleiben die Ansprüche an solche Theoriebildung groß genug. Das bislang Vorgetragene konnte dem nicht genügen, die bezeichneten >Elemente< konnten nicht aus einer Aktivität, verständlich gemacht werden, geschweige denn als ihre identischen Momente. Wie Sich-Öffnen und präsent machende Aktivität zu denken seien, wie das Zustandekommen der gegenläufigen Tätigkeit, und schließlich, wie die Einheit der ursprünglichen Handlungen zu verstehen seien, - eine Klärung steht noch aus. Gedanken bewegten sich in Relationen, die je Leistung und sie inkraftsetzende Instanz zu trennen erforderlich machten (absolutes Ich - Tätigkeit; intelligentes Ich - bestimmte Akte in Bezug auf Nicht-Ich…). Nun müssten sich Rechtsgründe dafür angeben lassen, dass »Produkt, und Thätigkeit, und Thätiges . . . hier Eins, und eben dasselbe« sind; »bloß um uns ausdrüken zu können, unterschieden wir sie«.[186]

» . . . den ganzen Widerstreit zwischen dem Ich, als Intelligenz, und insofern beschränktem, und zwischen eben demselben, als schlechthin geseztem, mithin unbeschränktem Wesen« zu »vereinigen«, ist im »theoretischen Theile« der Wissenschaftslehre nicht möglich: »die Ar(und *Weise* des Vorstellens überhaupt ist allerdings durch das Ich, *daß* aber überhaupt das Ich vorstellend sey, ist nicht durch das Ich, sondern durch etwas ausser dem Ich bestimmt . . . Aber die *Abhängigkeit* des Ich, als Intelligenz, soll aufgehoben werden, und dies ist nur unter der Bedingung denkbar, *daß das Ich jenes bis jezt unbekannte Nicht-Ich,* dem der Anstoß beigemessen ist, durch welchen das Ich zur Intelligenz wird, *durch sich selbst bestimme.* «[187]

Das Konstrukt liegt nahe, im »reinen Ich« (das in Sich-Öffnen und Tätigkeit »unendlich und unbeschränkt« sich setzt und weder schon Bewusstsein ist noch einem Bewusstsein zugänglich) die Ursache des »objektiven Ich« zu sehen (das sich nicht thematisch werden könnende Bewußtsein) und in diesem wiederum Ursache des im Verhältnis zum Objekt Sich-thematisch-und-wirksam-Werdens. Man könnte so konstruieren, und Fichte hat dies bedacht[188]. Doch die Ursache-Wirkung-Relationen wären nicht getilgt, die Identität der Momente bliebe bloß behauptet. Die Bestimmungen des reinen Ich - Tätigkeit und Konstitutionsereignis, das als Sich-Öffnen bezeichnet wurde - warten selbst noch auf Erhellung ihres Verhältnisses. Warum kann von *Ich* -Tätigkeit die Rede sein? Aus dem Sich-Öffnen einer Instanz lässt sich nicht folgern, dass sie sich als *tätig* produziere.

Fichte hält nun die noch einzulösende Behauptung fest, Tätigkeit und Produkt seien ein und

---

[183] Vgl. ebd. 271.

[184] Ebd. 272.

[185] Henrich, Sein und Ethos, 385.

[186] Ak. Ausg. I 2, 393.

[187] Ebd. 386 f.

[188] S. ebd. 392 ff, 397.

dasselbe, versucht dies aber nicht mehr im Blick auf eine sich öffnende Dimension zu entwickeln, das absolute Ich, das als Produkt unendliche Tätigkeit und die gegenläufige Tätigkeit des Nicht-Ich produziere. Das ließ sich gerade nicht ohne Einführung weiterer Bedingungen zeigen. Stets lastete auf den Überlegungen die Schwierigkeit, eine Instanz voraussetzen zu müssen, die beide hervorbringe, obwohl erst in der Konfrontation beider - mitbedingt durch ein Nicht-Ich - eine Instanz denkbar war, die mit Sinn als Ich bezeichnet werden konnte. Die vorausgesetzte Instanz war aber als Summe des >Handlungskomplexes< ebenso zu denken wie als sein Inaugurator.
Ist aus ihr aber das »Bestimmte« nicht zu verstehen, so liegt es nahe, von der Tätigkeit ausgehend, sie als das absolute Produkt zu erweisen. Die Umkehrung - unter Verweis, dass die Unterscheidung von Tätigkeit und Instanz sich als bloß methodische erweisen werde -, unverdächtig eingebracht, ist neu! Der Blick soll nun der Aktivität zu einer »Instanz« folgen, die aber vorausgesetzt bleibt. Eine Erweiterung des ersten Grundsatzes wird damit notwendig: Es soll das Ich sich setzen *als* durch sich selbst *gesetzt*[189]. Das, was erst zu zeigen war, die Einheit eines folgenlosen Sich-gleich-Bleibenden und des es Erfüllenden, die damit erfolgende Qualifikation zum Ermögli-chungsgrund von noch zu bestimmender Ichtätigkeit wird erweitert zu einer drei Momente enthaltenden Bewegung, die beides, Produkt und Produzieren, enthält und ihrer Einheit Ausdruck gibt. Doch damit kommen - wie sich zeigen wird - zwei Tätigkeiten differenter Qualität in den Blick. Das, was als unverdächtig zulässiger Blickwechsel erscheint, offenbart sich als Clou der Wissenschaftslehre: Da es, laut Behauptung, um ein und dieselbe Bewegung gehe, läßt der Wechsel sich unterschlagen, und der komplexe Sachverhalt - eine unbestimmt-folgenlose Tätigkeit und eine, die auf Unbestimmtes aus ist - als identisch vorgestellt - erlaubt reiche theoretische Ausbeute. Die ursprüngliche Sicht lässt von *gegründeter Aktuosität* sprechen, die zweite Sicht von *gerichteter Aktivität.* Die Frage nach >Woher< und > Wohin< muss eine Antwort erhalten, die eine Einheit der Tätigkeit bezeichnet, welche mit Gründen als »Ich« ausgewiesen wird. Nur dies würde aus der Verlegenheit befreien, Instanz und Tätigkeit, Tätigkeit und möglichen Bezugspunkt »unterscheiden« zu müssen.
Die Frage nach dem > Woher< kann an beide Blickrichtungen gestellt werden; das eine Mal aber fragt sie nach näherer Bestimmung einer schon >mit-gemeinten< Instanz, das zweitemal nach der Instanz überhaupt. Fichte löst dies so, dass er wechselseitig auf die andere Blickrichtung verweist. Zwei Bestimmungen differenter Qualität bedienen sich je der anderen zu ihrer Begründung.

A) Tätigkeit, die aus ist auf . . . / . . . eröffnete Tätigkeit: Aktivität mit Tendenz mündet in Aktivität, von der, da ja noch gar nichts über ihre Funktion ausgemacht war, sich behaupten läßt, sie sei nichts anderes als die erste. Von Tätigkeit wird die Rede sein, »insofern sie auf das thätige selbst zurükgeht«[190], von einem aktiven Selbstbezug des Ich: »Die reine Thätigkeit aber ist diejenige, die gar kein Objekt hat, sondern in sich selbst zurükgeht.«[191]

B) ... Eröffnete Tätigkeit / Tätigkeit, die aus ist auf . . .: Aktivität, aus der sich gar nichts folgern lassen sollte, mündet doch in Aktivität mit Tendenz. Fichte wird sie als »strebende Thätigkeit . . . diese, den ersten Grund alles Bewustseyns enthaltende, aber nie zum Bewustseyn gelangende Thätigkeit . . .«[192] bestimmen.

Damit ist vom >Wohin< schon gesprochen. Erst Blick B) macht dies möglich, aber auch erforderlich. Es entsteht das Problem, eine Relation anzugeben, die keine differenten Relata enthalten darf: Ichtätigkeit soll auf Weiteres gehen, ohne an ein anderes gebunden zu sein. Nun lässt sich - unter Verweis auf Blick A) - ein Selbstbezug konstatieren; zum anderen eine »Ursache die nicht Ursache ist«[193] - das Streben. Eine Brücke wird geschlagen, die zum Ufer des Nicht-Ich führt, ohne es zu erreichen.

---

[189] Ak. Ausg. I 2, 406 u. ö.

[190] Ebd. 393.

[191] Ebd.

[192] Ebd. 400. Hervorhebung im Original.

[193] Ebd. 417.

Die unscharfe Bestimmbarkeit der »Relationen« (einmal identische Relata - einmal offene Relationalität) ist theoretisch fruchtbar; nur zu leicht lässt man sich verführen - da sie doch dieselben Momente enthalten und wechselseitig aufeinander verweisen -, sie für die nämliche »Ichtätigkeit« zu halten.

2.4
Aktuosität und gerichtete Aktivität

Doch die Aktuosität lässt ein sich zur Tendenz Zusammenschließen nur un-ausgewiesen mitmeinen. Unausgewiesen behauptet die Rede von gerichteter Aktivität, die sie inkraftgesetzt habende Instanz auch im Blick zu haben. Der wechselseitige Verweis auf das andere muss Rechtsgründe angeben können, die einleuchtend machen, dass er nicht auf etwas ganz anderes verweise. Dass das »neue« Setzen eine Verlegenheit zugibt, nicht aber Fichte von ihr befreien wird - die reiche Struktur der Selbsttätigkeit wird nicht den Sprung von der Brücke des Strebens an ein Ufer erlauben -, wird deutlich werden. Den neuen Stand der Einsicht hat Fichte exakt bestimmt:

»Das Ich sezt sich selbst schlechthin, und dadurch ist es in sich selbst vollkommen, und allem äussern Eindrucke verschlossen. Aber es muß auch, wenn es ein Ich seyn soll, sich setzen, als durch sich selbst gesezt; und durch dieses neue, auf ein ursprüngliches Setzen sich beziehende Setzen öfnet es sich, daß ich so sage, der Einwirkung von aussen; es sezt lediglich durch diese Wiederholung des Setzens die Mögbchkeit, daß auch etwas in ihm seyn könne, was nicht durch dasselbe selbst gesezt sey. Beide Arten des Setzens sind die Bedingung einer Einwirkung des Nicht-Ich; ohne die erstere würde keine Thätigkeit des Ich vorhanden seyn, welche eingeschränkt werden könnte; ohne die zweite würde diese Thätigkeit nicht für das Ich eingeschränkt seyn ... So steht das Ich, als Ich, ursprünglich in Wechselwirkung mit sich selbst; und dadurch erst wird ein Einfluß von aussen in dasselbe möglich . . .; und dieses ist das *absolute* Ich, von welchem wir geredet haben. (Hier erst wird der Sinn des Satzes: *das Ich sezt sich selbst schlechthin,* völlig klar . . .)«[194]

Ein »Einfluß von außen« wird dadurch nicht »möglich«, sondern ist bereits erklärt, und der »Sinn des Satzes« wird klar, weil nun ein aktiver Selbstbezug angegeben ist, der sich in zweierlei Hinsicht auslegen läßt. Das ist zu zeigen.
Es wird - da Fichte wiederholt daran erinnert, dass sich hier philosophischer Reflexion eine allerdings für »unser Bewusstsein unerreichbare«[195] Aktivität offenbare - nach den Leistungen gefragt werden müssen, in denen sich diese Tätigkeit manifestiere. Und es hat den Anschein, als kämen in den kurzen §§ 6 bis 11 der Wissenschaftslehre von 1794 schließlich empirisch ausweisbare Leistungen in den Blick, als suche Fichte in Erfahrung >greifbare< Gemütsaktivitäten zu bestimmen. Die Ausdeutung der Wechselwirkung des Ich mit sich selbst ist zu erwarten; zu erwarten ist endlich die Auflösung des Problems, wie als Selbstbestimmung ein Bezug des Ich auf anderes stattfinde. Tätigkeit, die aus ist auf . . ., das Streben, kann nur geschehen, sofern ihr das >etwas< versagt bleibt. Äußern aber kann sie selbst sich nur als »festgesezt, bestimmt, etwas gewisses«[196]. Wie kann diese Äußerung geschehen, ohne dass die bloße Aktivität mit Tendenz doch, in ihrer Äußerung, zur Ruhe, zum Ende kommt? Fichte nennt das der Äußerung fähige Streben Trieb, die geschehene Äußerung Gefühl. Was muss passieren, damit ein Gefühl stattfindet?
Die beiden Blickrichtungen helfen dem Denken weiter. »Das Ich strebt die Unendlichkeit auszufüllen« - der Blick geht von unbestimmter Instanz auf gestreute Aktivität, Aktuosität -; »zugleich hat es das Gesez, und die Tendenz über sich selbst zu reflektiren «[197] - der Blick folgt gerichteter Aktivität zu einer Grenze: dem Ich. - Unter welchen Bedingungen aber wird diese Grenze gezogen? Worauf trifft die Aktivität?
Da es unmöglich ist, einer Tätigkeit Unabgeschlossenheit und Selbstbegrenzung zugleich zuzusprechen, muss die Grenzziehung doch durch ein Nicht-Ich erfolgen, aber (so bleibt die These der Selbsttätigkeit gerettet) das sich in den Weg stellende Nicht-Ich kommt dem Ich höchst gelegen: strebt es doch nur, sich auf sich selbst zurückzuwenden, strebt zur »Reflexion über sich selbst«[198]. Es geschieht nichts anderes zunächst als die Befriedigung der »Tendenz zur

[194] Ebd. 409. Die Wiederholung, Tücke der Gewißheit, die nur aufgrund sich gleichbleiben der Ichtätigkeit nicht einen Abgrund zwischen Sein-Offenheit und aktiver Präsentation dar stellte, muß nun der Tätigkeit selbst zukommen.

[195] Ebd. 409, 412 u. ö.

[196] Ebd. 418.

[197] Ebd. 419.

[198] S. ebd. 409 ff.

Reflexion«[199], eine Begrenzung des Ich, die eine Wechselwirkung mit sich selbst in Kraft setzt. Dem Streben drängt ein Relat sich auf, es verschmäht es und geht in sich zurück.
Nun tritt Blick A) erst in sein Recht; war doch von Grund und Einheit bislang nicht zu reden möglich. Die Tätigkeit ist aus auf: eröffnete Tätigkeit. Darin erhält sich das Ich - in zweifacher Hinsicht: die Instanz wird gewonnen, die Aktivität bleibt erhalten.
Wie ist dies denkbar? Die Tätigkeit mit Tendenz >trifft< auf eröffnete Tätigkeit und stellt einen Selbstbezug her. Die eröffnete Tätigkeit war als Aktuosität nur aufzufassen; es war nicht einzusehen, wie aus ihr wieder gerichtete Tätigkeit >erstehen< könnte. Mündet also die zurückgewandte Tätigkeit in der Zerstreuung? Keineswegs. Das Streben, das ein >Etwas< verschmähte und auf die Instanz zurückging, bleibt ja erhalten - strebt weiter. Das Weiterstreben bezeichnet aber nicht nur Kontinuität dieser Ich-Tätigkeit. Da sie *auch* auf das Ich zurückgewendet ist, heißt Weiterstreben: »hinaus ausser sich selbst getrieben« werden, »getrieben nach irgend etwas unbekannten …«[200] Die Wechselwirkung von Ich-Aktuosität und Ich-Aktivität mit Tendenz mußte als vom Ich erstrebt vorausgesetzt werden. Dass es sich hierbei um eine »Wiederholung« des Setzens handle, ließ sich aber bislang nicht einsichtig machen.
Der Blick folgte einer >irgendwo< ihren Ausgang genommen habenden Tätigkeit, die eine Richtung, aber kein Ziel haben sollte, die - indem >etwas< ihr eine Grenze setzte, sich zurückwandte (eine Leistung, die sich nur aus dem vorausgesetzten Streben nach Wechselwirkung verstehen ließ) und auf ihre Instanz traf, zugleich aber über diese hinausging. Die Schwierigkeit liegt darin, unmittelbar von Blick A zu Blick B zu gelangen, was die These der Wechselwirkung aber verlangen würde. Was könnte als Folge aktuosen Sich-Öffnens vor Augen kommen?
Fichte löst das Problem, indem er es zunächst unterschlägt, von einem »einseitig« begonnenen Wechsel ausgeht. Das Ungenügende hat er bald erkannt[201], ohne es beseitigen zu können.
Von gerichteter Tätigkeit also geht er aus, die im Zurückgehen sich erhält und erst jetzt auf die Instanz trifft, darin erst sich setzt als Ich; und auch hier noch als Tätigkeit erhalten bleibt, hinausgetrieben aus einem Selbstbezug, der sich nur als Ende aller Tätigkeit sonst bestimmen lassen könnte. Als für die Strebenstätigkeit >durchlässig< muss er nun aufgefasst werden - zugleich sollte er ihr Antrieb sein. Fichte stellt hier Anforderungen an die Vorstellungskraft, die den Geisteswissenschaften bislang unvertraut sind. Es ist eine (Ich-)Sphäre als Dimension mit aktuosem >Kern< vorzustellen; eine Sphäre, die von Aktivität und ihren Begrenzungen ebenso ausgemacht, bestritten wie gebildet wird. Aktivität aber ließe sich nur erfassen, ohne dass ein Blick auf den Kern zugleich möglich wäre. Begrenzt und zurückgegangen erst zeigte sie sich als mit ihm in Bezug stehend, sich in ihm gleichsam bündelnd, ihn verursachend, »setzend«. Doch als Aktivität käme sie wiederum nur in den Blick als über diesen schon hinausgegangene . . . Diese Einsicht ist damit nur angedeutet. Sie ist kaum systematisch diskutiert worden[202].
Unter Markierung der Probleme, vor die die Theorie stellt, ist nach den aus ihr entwickelten Konsequenzen zu fragen. Fichtes Beitrag zur Erhellung des Vorgangs Selbstbestimmung, sofern er eine auf Weiteres gehende Leistung des Subjekts bezeichnet, soll namhaft gemacht werden. Auf das Ich zurückgehende und über es hinausgetriebene Aktivität - »Beides vereinigt giebt die Reflexion des Ich über sich als ein *begrenztes.* Da aber das Ich in dieser Reflexion seiner selbst sich nicht bewusst wird, so ist dieselbe ein bloßes Gefühl. «[203]

Doch »das Vorhandenseyn eines gewissen Gefühls posfuliren, heist nichtgriindlich verfahren. In der Zukunft läßt sich dieses Gefühl freilich auch erkennbar machen, aber nicht durch sich selbst, sondern durch seine Folgen . . . indem das Ich . . . beschriebener maaßen fühlt, handelt es auch, nur ohne Bewußtseyn; an die Stelle dieser Handlung soll eine andre treten, die das Bewußtseyn wenigstens möglich mache . , . «[204]

---

[199] Ebd. 419.

[200] Ebd. 425; (im Original hervorgehoben).
[201] S. *Grundriss des Eigentümlichen der Wissenschaftslehre,* 1795, SW I, 331.

[202] M. E. steht D. Henrichs eigner Beitrag zu einer Theorie des Selbstbewusstseins, aaO., Fichtes Einsicht näher, als es deutlich wird.

[203] Ak. Ausg. I 2, 426. (Vgl. zum sich »nicht äussernden« Kraft- und Selbstgefühl 424 f.)

[204] Ebd. 424 f, 427.

Die zurückgehende Aktivität trifft auf die gefühlte (»leidende«) Instanz, zugleich aber wird sie (»leidend«) über die Instanz hinausgetrieben: letztere erweist sich als Trieb. Nun war die zurückgehende Aktivität selbst (»leidend«) begrenzt durch das Nicht-Ich; die (»leidend«) hinausgetriebene ist unbegrenzt aktiv in bezug auf das Nicht-Ich. Die Tätigkeit war gar nicht selbst als Ich-Tätigkeit einsichtig zu machen; zurückgekehrt fand sie sich als »leidendes« Objekt, und sie »leidet« - getrieben über das Ich hinaus.

»Das Ich ist demnach für sich selbst in Beziehung auf das Nicht-Ich immer leidend, wird seiner Thätigkeit sich gar nicht bewußt, noch wird auf dieselbe reflektirt. - Daher scheint die Realität des Dinges gefühlt zu werden, da doch nur das Ich gefühlt wird. (Hier liegtder Grund aller Realität. Lediglich durch die Beziehung des Gefühls auf das Ich . . . wird Realität für das Ich möglich, sowohl die des Ich, als die des Nicht-Ich. - Etwas, das lediglich durch die Beziehung eines Gefühls möglich wird, ohne daß das Ich seiner Anschauung desselben sich bewusst wird, noch bewusst werden kann, … wird geglaubt.

An Realität überhaupt, sowohl die des Ich, als des Nicht-Ich findet lediglich *ein Glaube* statt.)[205]

Die Aktivität des Ich aber soll auf Realität gehen. Das durch das Ich (nachdem es auf es zurückgegangen ist) hinausgetriebene Streben bestimmt Fichte als *Sehnen.*

»Lediglich durch dasselbe wird das Ich *in sich selbst-ausser sich* getrieben; lediglich durch dasselbe offenbart sich *in ihm* selbst *eine Aussenwelt* . . . Das Sehnen ist demnach die *ursprüngliche, völlig unabhängige* Aeusserung des im Ich liegenden Strebens.«[206]

Das Sehnen endlich soll auf Realität ausgehen, und so wird sein Objekt bestimmt werden müssen. Das Material zu dieser Bestimmung ist gering genug, sofern diese Bestimmung allein durch das Ich erfolgen soll: »unmittelbar aus dem Gefühle der Begrenzung, welches sich weiter auch gar nicht bestimmen läßt, (soll) auf das Objekt des ganz entgegengesezten Sehnens geschlossen werde(n) . . .«[207]

3
Das Programm als Ergebnis

3.1
Aktivitätsfluss zwischen ununterscheidbaren Instanzen

Das Ich soll die Begrenzung der (zu >seiner< gewordenen) Tätigkeit unter seine Kontrolle bringen. Könnte man dies einsichtig machen, so wäre auch die Verlegenheit, eine »Ich«-lose zurückgehende Tätigkeit behauptend vorauszusetzen, beseitigt. Dies aber gelingt Fichte nicht. Der Punkt - gleichsam am Rande der Ich-Sphäre -, auf den das Sehnen ausgeht, müsste zugleich die Grenze sein, die die Tätigkeit verschmäht, um sich offen zurückzuwenden. Dass sie - im Zurückwenden - ihn verschmäht, lässt sich jedoch nur behaupten. Wie mit den Bezeichnungen »Streben, Sehnen . . .« eine Aktivität bestimmt werden soll, die sich nicht in eine Relation >binden< lässt, so soll ein >Punkt< ausgemacht sein, der der Ich-Aktivität Richtung und Rücklauf in sich, der die Konstitution des Ich ermöglicht - zugleich aber dazu nicht erforderlich ist. Dies läßt sich aber nicht zeigen - man wollte denn jede bestimmte Ich-Tätigkeit bestreiten. Das Äußerste, was sich dann aber über sie sagen ließe, wäre, daß es sich um irgendwie begrenzte Aktuosität handle.
Um im Rahmen dieser Theorie bestimmte Tätigkeit und Konstitution des Ich (im Anstoß zum In-sich-zurück-Gehen) zu denken, ist es jedoch erforderlich, diesen Punkt zur »zweiten Instanz« zu erklären. Just dies tut Fichte. Die Bewegung, die an ihm stattfindet, muss damit der an der Ich-Instanz exakt entsprechen: Fichte bestimmt sie als »anderes Gefühl«.
Das Wörtchen »anderes« gebiert die Verlegenheit: die zweite Instanz soll als die >uneigentliche<, vom Nicht-Ich mitbesetzte deutlich gemacht werden. Damit ist eine Struktur angegeben, die erhellt, wie Ich-Aktivität sich auf ein Bestimmtes richten könne; es ist aber eine Wechselrelation angegeben, die nicht mehr deutlich werden lässt, was die »andere« Instanz zur anderen mache, inwiefern sie durch das Nicht-Ich »auch« besetzt sei. Der junge Hegel hat das gesehen.

---

[205] Ebd. 429; (im Original Hervorhebungen).

[206] Ebd. 431, 432.

[207] Ebd. 433.

Der Versuch, die Bewegungen zwischen den Instanzen zu unterscheiden - mittels des Gefühls des »Beifalls« und des Gefühls des »Missfallens, der Unzufriedenheit, der Entzweiung des Subjekts mit sich selbst« misslingt, *jede* Wechselwirkung müsste *beide* Gefühle mit sich führen; unausweisbar und bedeutungslos müssten sie in aller Ich-Aktivität je ineinander fließend behauptet werden. Ihre Trennung geschähe nur im Ersterben der Ichtätigkeit. Fichte war sich dessen bewusst und hat vom »Moment« der Harmonie »wegen des nothwendig zurükkehrenden Sehnens«[208] gesprochen. In dieser je zustande zubringenden Harmonie des Ich mit sich selbst aber hat das Missfallen keinen Ort.

Das große Wort: »es wird gehandelt, weil gehandelt wird, und um zu handeln, oder mit absoluter Selbstbestimmung und Freiheit«[209] muss sich keiner Einschränkung aussetzen - und bleibt bedeutungslos. Unsichtbar bleiben auf ein Objekt gehende Akte im Fluss der Ich-Aktivität. Die Bestimmung des »unbekannten Nicht-Ich« durch das Ich selbst geschah in der Angabe einer Relation, deren Relata als *auch* different sich nur *behaupten* ließen. Beide waren als Instanz zu denken, die einer Aktivität sich öffnen und diese zugleich über sich hinaus zurückwerfen sollte. Dass nur ein Relat das »eigentliche« Ich sei, die Triebkraft für die Aktivität enthalte, war nicht auszuweisen.
Zwischen zwei Polen findet Aktivität mit Tendenz statt. Die Begrifflichkeit der Vermögenstheorie, die dem einen Pol schließlich die Prädominanz der Ausgangsinstanz verleihen soll, stößt auf eine Struktur, die ihr widerstreitet. Die Forderung: »Es ist demnach eine Wechselbestimmung des Ich, und des Nicht-Ich, die, vermöge der Einheit des Subjekts, zu einer Wechselbestimmung des Ich durch sich selbst werden muß«[210], gerät in die Malaise, wohl die Einheit bestimmen zu können, nicht aber die Differenz der Relata! Das »andere Gefühl« läßt sich als anderes nicht ausweisen, denn das »eigentliche« Gefühl ist durch die nämliche Aktivität konstituiert.
Nur der heimliche Rückgriff auf ein überholtes Vorverständnis könnte den Erfolg des Aufweises vortäuschen: Ich-Aktuosität in einer Subjekt-Objekt-Relation immer auch >mitdenkend<. Dass der Aktuosität in der Wechselbestimmung gerade ihre (bestimmte) Existenz gegeben, die der Subjekt-Objekt-Relation verhaftete Reflexion überboten werden sollte, würde sie verkennen. Will man sich dies noch einmal vergegenwärtigen, so bietet sich das Bild einer Tätigkeit mit Tendenz, die zwischen zwei - durch Tätigkeit eröffnete und Tätigkeit eröffnende und durch diese Funktion bestimmte - Instanzen hin und her getrieben wird.
Dass nur die eine den aktiven Ich-Kern birgt, bleibt Voraussetzung, an die nun nicht mehr erinnert werden *muß:* Ichtätigkeit kommt im Wechselbezug zur Präsenz. Es bleibt zugleich eine Voraussetzung, an die nicht mehr erinnert werden *kann:* Eine Differenz der Relata läßt sich nicht mehr bestimmen.
Indem die Voraussetzung verschwebt, wird die Unterscheidung von absolutem und intelligentem Ich absurd; nicht etwa, weil die Einheit Differenter, die Einheit und Differenz bewahrend, mithin eine Lösung des Problems, aufgewiesen wäre, sondern die Unterscheidung wird absurd, weil die Differenz sich nicht mehr ausweisen lässt. Das Nicht-Ich schwindet zur herangetragenen Voraussetzung, die einen Ich-Aktivitätsverlauf explizieren lässt, einen Verlauf, in dessen Entfaltung es unbestimmbar bleibt.
Gemessen am oben bestimmten Maximalprogramm, leistet die frühe Wissenschaftslehre - zuviel. Aus *einer* Bewegung erklärt sie ein im Selbstbezug aktives Substanziales; entfaltet diesen Bezug zur Relation, in der beide Relata als Mitte der Tätigkeit so bestimmt werden, dass sie Aktivität bedingend (hinaus-, zurücktreibend) zugleich beide Bedingte (leidend) sind. Die volle Struktur der Bewegung erst erschließt der Rede vom Ich ihren Gegenstand und bezeichnet zugleich den Bezug auf das Nicht-Ich als Intelligenz und als Objekt in der Sinnenwelt. Die Differenz wird aus der Bewegung nicht verständlich[211]. Sie wird nicht einsichtig in ihrem Zustandekommen, und dort, wo sie es werden soll, bleibt sie als Differenz unausgewiesen. Das Ich sollte als das Bedingende und zugleich als die Einheit seines Tuns sich erweisen. Die Deduktionen der Wissenschaftslehre stellen den Prozess der Ausbildung einer Struktur dar, die eine Relation und offene Relationalität zugleich aus sich verstehen lassen soll; ein Prozess, der, im Wechsel von immer erneut fixierten Bedingungen

---

[208] Ebd. 450 f.

[209] Ebd. 450. G. Rohrmoser hat das *Problem* gesehen, leider überzeichnet und in sehr allgemeinen Wendungen vorgetragen. *Subjektivität und Verdinglichung.* Theologie und Gesellschaft im Denken des jungen Hegel, Gütersloh 1961, 95 f.

[210] Ebd. 449.

[211] »Die reflexive Relation ist nicht als das Produkt des Setzens genommen ... Sie erscheint als dessen eigener Vollzug.« Henrich, Fichte, 20. Schrader hat offenbar darin des Problems Lösung gesehen, aaO. 52.

für die Lösung und Revision der damit vorgezeichneten unangemessenen Ausführung vollzogen, dem frühen Programm am Ende vermeintlich Genüge leistet, indem er seine Forderungen anhand einer Struktur >erklärt<.

3.2
Innere Kausalität

Neuere Fichteforschung hat Grund zur Annahme gegeben, dass in der frühen Wissenschaftslehre - wiewohl Fichte sie 1802 erneut publizierte - nur der Anfang einer Entwicklung zu sehen sei, die »als fortschreitende Analyse eines Begriffs vom Ich gedeutet werden kann und muss«[212].

Vor allem aber hat die Fichterezeption weitgehend in den nach 1800 erschienenen populären Schriften die Objekte ihrer Zustimmung und Kritik gesucht; und zudem sind - nicht erst im Zuge der Entdeckung der »späten« Idealisten - Veränderung und Revision der Theoriebildung geltend gemacht worden.
In der Tat hat Fichte die Beobachtungsperspektive geändert. In der Tätigkeit selbst ist das sie Inkraftsetzende zu suchen und zu finden, nicht aus ihrem Bezug auf eine Instanz zu ergründen. In ihrem Vollzug erweist sich ihre Einheit - nicht aber im Nachvollzug ihres Verlaufs. Fichte rekurriert auf den bereits in den Meditationen entwickelten Gedanken, dass die Leistungen sich nicht demonstrieren lassen, sondern ihr Erbringen nur einem jeden anzusinnen sei. Damit sind der nicht mehr bestimmbare Inaugurator und die Einheit der Ichtätigkeit wieder gewonnen. Sie sind gegeben in der ausgeübten Aktivität selbst, die beide Pole durchlief, »ein inneres Handeln . . ., jenes >zugleich Subject und Object seyn<«[213]. Muß die inkraftserzende Instanz gar nicht eigens thematisiert werden, so lässt es sich auch Ernst machen mit dem Gedanken, daß in einem bestimmten Bezug die Tätigkeit *zugleich* außer sich und auf sich selbst gehe: » . . . deine innere Thätigkeit, die auf etwas ausser ihr (auf das Object des Denkens) geht, geht zugleich in sich selbst und auf sich selbst«[214]. Verzichtet man aber auch darauf, außerhalb des Vollziehens selbst den Vollzug der Tätigkeit zu thematisieren, so bleibt doch zu klären, wie dieser dem Wissen thematisch wird. Wohl gilt nun: die Tätigkeit ist vom Ich - einem jeden - selbst zu vollziehen und so nur zu »beobachten«. Aber was ist geklärt damit, daß Instanz und Tätigkeit nun »ergriffen« sind. Was ist gezeigt, gewonnen damit, dass Inaugurator und Einheit der Ich-Aktivität nicht mehr bloß >vorausgesetzt<, sondern stets schon >in Kraft< sind. Und es wird deutlich, dass im Prozess der Klärung wieder das Gefüge der Wissenschaftslehre ersteht - über einer ergriffenen, gründenden Tätigkeit, die als tätiger *Grund* sich dem Blick entzieht.

»Die Erkenntnis des Idealisten ist und kann wegen unserer Eingeschrä'nktheit immer nur *diskursiv* sein, d. h. er entwickelt seine Begriffe nur nach und nach, folgert eines aus dem andern, und bildet sich so schrittweise sein System, da dies hingegen in unserm Bewußtsein nur *einen* Akt ausmacht. «[215]

Es ersteht wieder das Gefüge der Wissenschaftslehre - der Vollzug der ursprünglichen Tätigkeit wird dem Wissen thematisch im Vollzug - als Wechseltätigkeit. Dies soll nur noch skizziert sein. Die Voraussetzung und Einheit der Ichtätigkeit stehen nicht mehr in Frage.

»Diese absolute Identität des Subjects und Objects im Ich lässt sich nur schliessen, nicht etwa unmittelbar als Thatsache des wirklichen Bewusstseyns nachweisen. Wie ein wirkliches Be-wusstseyn entsteht, sey es auch nur das Bewusstseyn unserer selbst, erfolgt die Trennung. Nur inwiefern ich mich, das bewusstseyende von mir, dem Gegenstande dieses Bewusstseyns, unterscheide, bin ich mir meiner bewusst. Auf den mancherlei Ansichten dieser Trennung des subjectiven und objectiven, und hinwiederum der Vereinigung beider, beruht der ganze Mechanismus des Bewusstseyns. «[216]

---

[212] Henrich, ebd. 9.

[213] 1795, SWII, 442. Wenig spricht dafür, daß Fichte »das Erste Prinzip >Ich< genannt (hat), um den Geistcharakter desselben sprachlich zum Ausdruck zu bringen«, und daß das »grobe Mißverständnis dieses Wortes . . . ihn dann veranlaßt(e), nach anderen Ausdrücken zu suchen: Subjekt-Objekt usw.« R. Lauth, »J. G. Fichtes Gesamtidee der Philosophie«, in: *Phl* 71, 1963, 269.

[214] *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre,* 1797, SW I, 528.

[215] S. die wegen ihrer Klarheit beliebte Vorlesungsnachschrift der »Wissenschaftslehre 1798 nova methodo«,in:/. *G. Fichte, Schriften aus den Jahren 1790-1800,* hrsg. v. H. Jacob, Berlin 1937, 353. (Vgl. auch Die Wissenschaftslehre. 1812, SW X. 322.)

[216] *Das System der Sittenlehre,* 1798, SW IV, 1. (Im Original letzter Satz hervorgehoben.)

Es ist nun nicht zu zeigen, wie die Vereinigung geschehe, sondern der Weg zur Vereinigung ist zu weisen. Fichte hat dies exakt entfaltet. Im Denken bezieht sich das Denkende auf sich und ein anderes; indem das »Denkende und das Gedachte im Denken als dasselbe genommen wird«, wird der »Begriff Ich«[217] gedacht. Wird man sich nun eines Wollens bewusst - und »jeder muss in sich selbst, durch intellectuelle Anschauung, innewerden«, was dies bedeute[218] - und denkt sich eine Instanz dieses Wollens hinzu, thematisiert dann das Bewusstsein des Wollens und bezieht es auf eine Instanz, so finde man diese als identisch mit der ersten; man hat aber nichts anderes getan als im Vollzug zum Denken des Begriffs Ich - nun aber zugleich eine gerichtete Tätigkeit vorfindend. Da die Tätigkeit des Wollens auf die des Denkens »trifft« und diese auf jene, das Bewußtsein der »Instanzen« identisch ist, kann somit die Sphäre des Ich als bestimmt gelten: »und darum finde ich als das wollende Mich selbst; oder finde *mich* wollend«[219]. Substanziierung einer auf das Bewußtsein treffenden Intentionalität und Substanziierung eines auf Intentionalität gehenden Bewusstseins werden als identisch bewusst.
Der Intentionalität, der das Denken selbst sich nicht versichern kann, die es nur »ist«, wird das Bewusstsein im Willen gewahr- findet so das, was es ist, als ein Objektives. Wie es aber selbst nur in Bezug auf dieses sich findet, bedarf das Gefundene der Beziehung auf es. In der Spannung dieser Einheit des Bezuges bewegen sich die Gedanken der Sittenlehre[220].
Nun hatten die frühen Schriften und die Grundlage der Wissenschaftslehre nichts anderes gelehrt, nur sollte in letzterer die Vereinigung *demonstriert* werden. Dass aber die Kraft der Vereinigung nur im Vollziehen selbst liege, sah Fichte schon in den Meditationen - und der Verzicht darauf, sie >vorzuführen<, gibt die Demonstration ad oculos nicht preis; vielmehr scheinen hier erst die Programmpunkte erfüllt: Das Vernunftwesen wird seiner inneren Kausalität gewahr.
Ein nur aus einem Bezug auf sich bestimmtes aktives Substanziales erweist sich als Tatsache des Bewusstseins - Tätigkeit bedingend, die sich zugleich als »unsere« erweist -, Erbringen und Gewahrwerden der Tätigkeit sind vereint. Das Programm scheint nur erfüllt.
Das aktive Substanziale ist einmal das nur Angeschaute und einmal nur das Vollziehende, ihr Wechselbezug der eines tätigen »Schauen« auf ein blindes Tun[221]. Ihre ihnen gemeinsame Mitte bleibt verborgen. Die Kausalität des Vernunftwesens ist Erhalten des »Sehens« und Sehen des Erhaltens. Nur in dieser »Nacht des Lebens« erhält und versichert sich die Selbsttätigkeit ihrer selbst. Der Vorgang Autonomie hat statt; die angemessene Rede von ihm aber ist unaufhörliches Murmeln, ist Schweigen zugleich. Diesem Zustand ein Ende zu bereiten, galt Fichtes Bemühen. Die Diagnose der Mystik kannte nicht die Wissenschaftslehren und las sein Werk gegen seine Intention. Gegenüber einer Philosophie, der, wie Fichte oft genug betonte, eine Einsicht zugleich Voraussetzung und Ziel war, hieß das, sich ihrer Grenzen freuen, jedoch ohne sie zu kennen. Die Konsequenzen dieser Rezeption sind noch zu erörtern.

3.3

»Freier Blick auf Freiheit«

In einem Bericht über Begriff und Schicksal der Wissenschaftslehre hat Fichte die Leistungskraft seiner frühen Entwicklung der Grundlagen seiner Philosophie verteidigt und zugleich deren Grenzen markiert:

»Das Wesen der ehemals dargelegten Wissenschaftslehre bestand in der Behauptung, dass die Ichform oder die absolute Reflexionsform der

---

[217] Ebd. 18 f.

[218] Ebd. 19.

[219] Ebd. 20.

[220] Der Neukantianer G. Gurwitsch hat an dieser Verunmöglichung »richtige(r) Unterscheidung zwischen sittlichem Subjekt und theoretischem Subjekt« heftige Kritik geübt. *Fichtes System der konkreten Ethik,* Tübingen 1924, 100; 89-110.

[221] S. dazu: U. Pothast, *Über einige Fragen der Selbstbeziehung,* Philos. Abhandlungen XXXVI, Frankfurt 1971, 40-45.

Grund und die Wurzel alles Wissens sey, und dass lediglich aus ihr heraus Alles, was jemals im Wissen vorkommen könne, sowie es in demselben vorkomme, erfolge; und in der analytisch-synthetischen Erschöpfung dieser Form aus dem Mittelpuncte einer Wechselwirkung der absoluten Substantialität mit der absoluten Causalität; und diesen Charakter wird der Leser in allen unseren jetzigen und künftigen Erklärungen über Wissenschaftslehre unverändert wiederfinden.«[222]

Der Charakter ist wieder zu finden, das Programm hat eine Modifikation erfahren. Die Einheit der Selbsttätigkeit im Bezug des Denkens auf den Willen, als Bestimmung des Menschen erfreut verkündet[223], bedarf der Begründung - vordringlich aber hinsichtlich dessen, was ihre Möglichkeit gründet -, vor aller Erweise ihrer Konkretion in ihr Äußerlichem. Änigmatisch verkündet die späte Sittenlehre: *»Kraft,* der ein *Auge* eingesetzt ist[224], ist der eigentliche Charakter des Ich, der Freiheit, der Geistigkeit. Wer davon sich ein recht lebendiges Bild zu verschaffen, dieses festzuhalten, und es in allen seinen Urtheilen über Dinge dieser Art zu Grunde zu legen weiß, der hat viel gewonnen.«[225] Rätselhafter als die Metapher bleibt das: »der hat viel gewonnen . . .«
Die Metaphern stehen im Kontext des gesamten Spätwerkes Fichtes. Der Charakter der Wissenschaftslehre ist ihm erhalten geblieben. »Der Blick ist *frei,* und schauend die Freiheit«[226]- so formuliert es ein Ergebnis, das Programm bleibt.
Das Programm aber finden wir in den Wissenschaftslehren nicht proklamiert, sondern entwickelt. Wer nach einem konsolidierten Ergebnis fragt, wird enttäuscht. Wege der Erkenntnis zu bahnen und zu weisen, hieß für Fichte, »viel gewonnen« haben.
Der Weise des Blickens, »frei, und schauend die Freiheit«, hat Fichte in einem Sonett Ausdruck gegeben. Der Sohn hat angemerkt, dass »Fichte fast nirgends deutlicher das Wesen seiner Philosophie ausgesprochen« habe[227], und die Forschung stimmte bei[228].

Nichts ist denn Gott, und Gott ist Nichts denn Leben:

Du schauest, ich mit dir schau' in Verein[229],

Doch wie vermöchte Schauen dazu sein,

Wenn es nicht Wissen war' von Gottes Leben?

>Wie gern, ach! Wollt' ich diesem hin mich geben:

Allein, wo find'ich'? Fließt es irgend ein

In'sWissen, so verwandelt's sich in Schein,

Mit ihm gemischt, mit seiner Hüll' umgeben!

---

222 Bericht über den Begriff der Wissenschaftslehre und die bisherigen Schicksale derselben, 1806, SW VIII, 369.

223 *Die Bestimmung des Menschen,* 1800, SW II, 294 ff, (248 ff). S. aber im Bezug auf das Folgende z.B. W. Schulz, /. G. *Fichte. Vernunft und Freiheit,* Opuscula 3, Pfullingen 1962, 25 ff; und - auch hinsichtlich des Problems der Intersubjektivität - W. Weischedel, *Der Zwiespalt im Denken Fichtes,* Berlin 1962, 22 ff.

224 Zur Entwicklung der Metapher: Henrich, Fichte, 25 ff.

225 *Das System der Sittenlehre,* 1812, SW XI, 17. (Zum Vergleich mit der Sittenlehre von 1798: H. Freyer, »Das Material der Pflicht«, *KantSt.* XXV, 113 ff.)

226 *Einleitungsvorlesungen in die Wissenschaftslehre,* 1813, SW IX, 31.

227 SW XI, 347 Anm.

228 S. Henrich, ebd. 35 Anm.

229 »Statt des Begriffs der Anschauung braucht Fichte in einer früheren Fassung (in Übereinstimmung mit der Lehre der WL) auch den Terminus >Wissen< . . .« Schrader, 209 Anm. 172.

Gar klar die Hülle sich vor dir erhebet,

Dein Ich ist sie: es sterbe, was vernichtbar,

Und fortan lebt nur Gott in deinem Streben.

Durchschaue, was dies Sterben überlebet,
So wird die Hülle dir als Hülle sichtbar;
Und unverschleiert siehst du göttlich Leben.[230]

Auch dieses Gedicht - ein Dialog[231] - ist nicht als Ausdruck »rückhaltlose(r) und vertrauensvolle(r) Hingabe an die schaffende Gottheit«[232] zu verstehen. Nicht »die mystische Grundhaltung . . .: der Gottheit durch Aufgabe aller Freiheit Raum in der eigenen Seele schaffen«[233] findet hier poetische Form. Wer das frühe Programm nicht kennt, sieht in den »späteren« Bildern nicht das Mittel[234]. Die Verse noch wollen Vollzug und Weg einer Erkenntnis weisen.

---

[230] SW XI, 348; (vgl. SW VIII, 426). Zur Datierung: Henrich, Fichte, 36 Anm.

[231] Schrader, 175, hat dies leider nicht kenntlich gemacht.
[232] F. Gogarten, *Fichte als religiöser Denker,* Jena 1914, 115; (zit.: Gogarten, Fichte).

[233] Ebd. 116.

[234] »Dies liegt in meinem Zwecke. Ich will in die geistige Welt heben: wo ich dies nicht durch Speculation soll, da muß ich es durch das Christenthum thun.« - » … Von dem uns vorliegenden Vehikel der geistigen Ansicht heraus, dem Christenthum« wollte Fichte 1813 als Feldprediger (aber »anders, als die gewöhnlichen Prediger, weil ich eine höhere, und geradezu praktische Ansicht vom Christenthum habe«) auf die »letzter Instanz Beschließenden und Handelnden« einwirken: »Das Zurückziehen auf den Punkt, wo ich jetzt bin, in die Welt des reinen Begriffs, steht mir immer offen.« Briefe II, 600, 601.

C
Das Wesen der Freiheit (Schelling)

Das Wesen in der Mitte Gottes

1.1
Tätiges und Tätigkeit

Schelling sah deutlich die letzte Veränderung in Kants Ethik:

» . . . bemerkenswert!! ist, wie Kant, der sich zu einer transcendentalen alles menschliche Seyn bestimmenden That in der Theorie nicht erhoben hatte, ... in späteren Untersuchungen auf die Anerkennung eines, wie er sich ausdrückt, subjektiven, aller in die Sinne fallenden That vorangehenden Grundes der menschlichen Handlungen, der doch selbst wiederum ein Actus der Freiheit seyn müsse, geleitet wurde.«[235]

Wie gezeigt, war Kant in der Tat zu solcher Konsequenz gelangt. Ein intelligibler Akt der Konstitution subjektiven Vermögens war vorauszusetzen; die Frage nach den Bedingungen seiner Möglichkeit freilich wäre in Kants Augen »überschwenglich« gewesen[236]. Der intelligible Wille ist Grenze, nicht aber Gegenstand der Transzendentalphilosophie; dem Vorfeld von Erfahrung lässt sich nichts mehr vorordnen. In den Philosophischen Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit kann, wenn äußerlicher Bezug zu Kant hergestellt werden soll, die Konstruktion des Entstehungsgeschehens des intelligiblen Willens gesehen werden.

In der Auslegung erfreut sich die Schrift des Attributs >berühmt<. Denker von Rang sprachen ihr vorzügliche Stellung in Schellings Werk zu[237]. Der Interpretation, die nicht selten hier die reife Philosophie lozierte, im Attest entscheidenden Wandels und der Unabhängigkeit von Fichte und Hegel sich einmal einig war, bereitete sie offenkundig Verlegenheit[238]. Schelling selbst hat

---

[235] *Schellings Werke* werden nach der Ausgabe von K. F. A. Schelling, 1856 ff, zitiert. (Nach einmaliger Angabe des Titels zit.: Werke, durchgehende Zählung beider Abteilungen von Bd. I-XIV.) *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände,* 1809, VII, 388.

[236] Vgl. jedoch dazu z. B.: *System der gesamten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere (Würzburger Vorlesungen),* 1804, VI, 186 f. In diesem Zusammenhang sei hingewiesen auf Henrich, PhR III, 55.

[237] »Schelling hat eine einzelne Abhandlung über die Freiheit bekanntgemacht, diese ist von tiefer, spekulativer Art; sie steht aber einzeln für sich, in der Philosophie kann nichts Einzelnes entwickelt werden.« Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie,* Suhrkamp Werkausgabe, Bd. 20, 453.
» . . . die entscheidende Philosophie Schellings, wie sie in der Freiheitsabhandlung entwickelt wird . . .« Heidegger, *Schellings Abhandlung Über das Wesen der menschlichen Freiheit,* hrsg. H. Feick, Tübingen 1971, 9; (zit.: Heidegger, Vorlesung).

[238] W. Schulz, *Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings,* Stuttgart 1955, (zit.: Schulz, Schelling), wohl die Bedeutung der Schrift hervorhebend (z. B. 113, 126 f., 133), widmet ihr nur eine bemerkenswert knappe Erwägung (12). H. Fuhrmans, »Der Ausgangspunkt der Schellingschen Spätphilosophie. Dokumente zur Schellingforschung«, in: *KantSt* XLVIII, 1956/57, 302 ff, weist hin in seiner Kritik an Schulz auf Schellings Brief an Cousin 1826: » . . . wenn man seine Schrift über die Freiheit . . .richtig gelesen hätte, würde man seinen Einsatz seit 1827 besser verstanden haben« (309). Er legt Gewicht aber nur auf den Einwand, daß bei Schulz »frühe Entwürfe der Münchener Zeit und späte der Berliner . . . unterschiedlos nebeneinander gebracht« (303) seien, und bestimmt 1826 als »Geburtsstunde seiner (Schellings) Spätphilosophie«. Er selbst wiederholt in Einleitung und Anmerkungen zu: *Schelling, Das Wesen der menschlichen Freiheit,* Düsseldorf 1950, den Hinweis auf die Schwierigkeiten im Verstehen, sie weitgehend auf mangelnde Klarheit der »theosophischen Diktion« zurückführend. Eine echte Hilfe bieten seine Ausführungen kaum. (Vgl. Anm. 66).
W. Kasper, *Das Absolute in der Geschichte.* Philosophie und Theologie der Geschichte in der Spätphilosophie Schellings, Mainz 1965, mochte »Schellings Gedankengang nicht im einzelnen nachvollziehen« (75, vgl. 75-80). H. Zeltner, *Schelling,* Stuttgart 1954, befindet: »Der Freiheitsbegriff begegnet uns in dieser Abhandlung in mehrfacher Bedeutung« (267), gibt eine eigene (unter Voraussetzung »einiger allgemeiner Erwägungen« 270), Schelling jedoch nahekommende Deutung (274), in der Verknüpfung der »mehrfachen Bedeutung« aber unsicher bleibend (275) und Schelling selbst kaum zur Sprache kommen lassend. Ähnlich F. O. Kile, *Die theologischen Grundlagen von Schellings Philosophie der Freiheit,* Beih. ZRGGIX, Leiden 1965, s. 3-18. Für ihn bildet den inneren Zusammenhang der Momente, die er,

Hilfen zum Verstehen gegeben. Einmal stellt er die Abhandlung »dem in der Schrift: Philosophie und Religion[239] gemachten Anfang ... an die Seite . . .«[240]; vor allem aber findet man Erläuterung und Kommentar im Antwortbrief an Eschenmayer, welcher gegen die Freiheitsschrift eine Fülle von Einwänden erhoben hatte[241]. Nun mag es sein, dass Schellings >Hilfe< zugleich verschreckte: »Es fehlt Ihnen an den eigentlichen Mittelbegriffen meines Systems. Sie kennen meine Worte und einzelne Sentenzen, welche Sie dann auf Ihre Art verstehen.« Und Schelling schließt mit dem Ansinnen, »statt aus bloßen Voraussetzungen zu argumentiren, aufs wirklich Erste zurückzugehen. . . .«[242] Was aber ist, Schellings Freiheitsschrift zufolge, das »wirklich Erste«?
Das Kernstück[243] der Untersuchungen beginnt mit der Unterscheidung »zwischen dem Wesen, sofern es existirt, und dem Wesen, sofern es bloß Grund von Existenz ist«[244]. Wie die Gedankenentwicklung erhellen wird, unterscheidet Schelling damit ein Tätiges, das eben tätig ist und zugleich sich auf sich bezieht (zugleich außer - und in sich gehendes Tätiges), von bloßer Tätigkeit, die sich zu erhalten, zu konkretisieren sucht (außer sich gehende Tätigkeit). Die der Assoziation naheliegende Sicht, im Grund »Materie« zu sehen, geht in die Irre[245]. Es geht um das »einzige Werkzeug der Offenbarung und Aktualisirung (in = Thätigkeit = Setzung) des eigentlichen Subjekts oder Seyenden«[246].
Zugleich scheint Schelling eine Einheit dieser »Wesen« zu bestimmen: Das, »was in Gott selbst nicht ER SELBST ist«, sei der Grund seiner Existenz[247]. Auf das »in Gott« ist zu achten. Es ist nicht der Grund des Existierenden gemeint und schon gar nicht das Existieren, das zu einem »Selbst« hinzukomme und es so eben tätig sein lasse[248]. Der »Grund zur Existenz kann doch zu nichts weiter Grund seyn als eben zum *Existiren,* rein als solchem«[249]. Was bezweckt die Unterscheidung, »auf welche die gegenwärtige Untersuchung sich gründet«; was soll sie in den

---

sachlich legitim vom Ende der Schrift ausgehend, in einer Aufzählung deduktiver Anordnung nennt (16), »das Mystische«, das es in der Auslegung »immer vor Augen« zu halten gilt. Bei St. Portmann, *Das Böse - Die Ohnmacht der Vernunft.* Das Böse und die Erlösung als Grundprobleme in Schellings philosophischer Entwicklung, Monographien zur Philosophischen Forschung 44, Meisenheim 1966, findet sich eine Einfühlungsvermögen bekundende knappe Paraphrase (82 ff), »wobei notgedrungen das Dialektische z. T. wegfällt« (82 Anm.). Mehr Entdeckung als Interpretation: W. *Mokrosch, Schelling und Tillich.* Zum Verhältnis von Metaphysik und Ethik, insbesondere zum Begriff der Freiheit in der Philosophie Schellings und in den Anfängen Paul Tillichs, Tübingen 1972, Diss. (Masch.)-» . . . die Wurzeln menschlicher Unfreiheit (zu) erklären und die Voraussetzungen und Möglichkeiten einer Befreiung zum verantwortlichen, ethischen Handeln (zu) erforschen« (18), setzt sich die Arbeit mit den Werken Schellings auseinander, »aus denen wir offen oder versteckt ein freiheitsphilosophisches oder ethisches Interesse im Sinne unseres eigenen Ansatzes heraushören zu können glauben« (21 f). Es ist aus allen Schriften herauszuhören, denn das »Movens der philosophischen Entwicklung des jungen Schelling war die Suche nach immer adäquateren metaphysischen Bedingungen der Möglichkeit freien, konkreten Handelns. Deshalb eilte er vom absoluten Ich zur objektiven Natur, zur absoluten Natur, zur absoluten Identität von Subjekt und Objekt und derer absoluten Indifferenz als Bedingungen der Handlungsfreiheit vorwärts« (124). Doch es stellte sich ihm ein Problem: »Die Realisierung absoluter Freiheit hatte Schelling nun für die Natur und unser absolutes Ich, noch nicht aber für unser empirisches Ich durchgeführt« (353, vgl. aber 499). Dem traurigen Schicksal Fichtes (beschrieben 139 ff) ist er enthoben, dank Verfassung der Freiheitsschrift, die »vielleicht überhaupt als *erste Psychoanalyse* (Vf.) gelten kann«, denn (471) ist der »Versuch abgeschlossen, Schellings ontologische Beschreibung der Willensstruktur Gottes und der Welt als eine Psychoanalyse des Menschen zu interpretieren«. D. h.: »Wir entdeckten, daß die Willensstruktur in der Natur, des Menschen und Gottes zugleich diejenige des menschlichen Gemüts, des menschlichen Geistes und der menschlichen Seele repräsentierte« (476). Selbst Cassirer, III, vermerkt kaum mehr als das »Mysterium der Freiheit« (278) in dieser Schrift.

[239] *Philosophie und Religion,* 1804, VI, 11-70.

[240] Werke VII, 334. (Im Original Hervorhebung.) Vgl. auch Anm. 85.

[241] Eschenmayers Brief s. Werke VIII, 137 ff; Schellings Antwort ebd. 161 ff.

[242] Ebd. 188, 189.

[243] Werke VII, 357-364; die Bezeichnung gebraucht Heidegger, Vorlesungen, 212 (in den im Anhang publizierten Notizen).

[244] Werke VII, 357.

[245] Vgl. Werke VI, 36. Hier helfen selbst die wenigen Interpretationen nicht weiter. Heidegger, Vorlesung, zitiert hier nur Werke VIII, 173, - was bedauerlicherweise vom Hrsg. nicht kenntlich gemacht wurde.

[246] Werke VIII, 170; vgl. 172 f: »Denn der Grund zur Existenz kann doch zu nichts weiter Grund seyn als eben zum *Existiren,* rein als solchem; nicht aber Grund von dem, *was existirt,* . . . welches . . . zwei himmelweit verschiedene Begriffe sind. . . . das in=sich=Seyende . . bedarf . . .,um *als* dieses in=sich=Seyende zu seyn,d. h. umsich *als* dieses zu erweisen, *thätig* zu offenbaren . . .«, des Grundes.

[247] Werke VII, 358; auch VIII, 164 und 169.

[248] Werke VIII, 172.

[249] Ebd.

Blick bringen? In Gott also sind ER SELBST und ein Grund zum Existieren, ein Werkzeug zur In-Tätigkeit-Setzung, das nicht ER SELBST ist. Ist also Gott, in dem dies ist, nicht ER SELBST? Der Vermutung, daß es sich um ein änigmatisches Gedankenspiel handle, ist mit einer Problemstellung zu begegnen, deren Struktur in den vorangehenden Kapiteln bereits diskutiert wurde. Sie liegt hier in einem Lösungsansatz vor, der, wie zu zeigen sein wird, Schelling eigentümlich ist:
Ein Tätiges und seine Tätigkeit sind weder aufeinander zu reduzieren noch voneinander zu trennen. Die eilige Unterscheidung etwa von aktiver Instanz und Aktivität ist zumindest da verwehrt, wo von einem Tätigen die Rede ist, das jede Bestimmung einer Tätigkeit außerhalb seiner selbst unmöglich macht; die bequeme >Zusammenschau< ist da nicht möglich, wo sie selbstverständlich sein sollte, wo aber zugleich nach dem Zustandekommen des >zusammengeschauten< Sachverhalts gefragt ist. Das vorliegende Problem ist >einfach< und kam deshalb wohl schwer in den Blick. Es ist alles andere als leicht zu lösen, und einzelne vertraute Gedanken verstellen bald die Einsicht in den Bewegungszusammenhang, den Schelling in der Freiheitsschrift entwickelt.
Der elementarste Irrtum besteht darin, dass man zu leicht bereit ist, sich mit dem Gedanken einer Verbindung differenter Relata zufriedenzugeben. Man meint zwischen ihnen ein *Vorgehen* konstatieren zu können und hat doch alles andere als dies erfasst. Für das, was zwischen den gesetzten Instanzen vorgeht, bleibt nur Benennung und Behauptung. Zudem muss in einer Instanz der Ausgangspunkt des Geschehens gesehen werden. Damit schleicht weitere Unscharfe sich ein. Ist diese Instanz, indem der Vorgang geschieht, noch das, als was man sie ins Auge fasste? Die Differenzierung von Subjektivem und Objektivem befreit sich scheinbar von dieser Verlegenheit : eine Instanz wird zur Stifterin der Relation, zur Tätigen befördert, die andere zur nur Betätigten erklärt. Damit kommt die Tätigkeit selbst völlig aus dem Blick. Sie ist das von dem einen nicht Abzutrennende; im anderen ist sie gar nicht vorhanden. Die Verbindung beider Instanzen aber ist das Äußerste dessen, was sich feststellen lässt, und eine unauflösliche Verbindung wird als das »Höchste« überhaupt betrachtet. Vielfach hat Schelling angegriffen, dass hier die Verlegenheit sich nur zu beruhigen sucht und auf die »fast allgemeinen Missverständnisse über die Idee des Absoluten« in der »gewöhnliche(n) Vorstellung«[250] ausdrücklich hingewiesen :

»Es gibt zuvörderst ein Subjektives und ein Objektives . . . jedes für sich, eins entgegengesetzt dem andern. Nun tritt die philosophische Reflexion hinzu und *verbindet* diese Entgegengesetzten zu *Einern,* und dieses Eine, das *Produkt* der Verbindung, nennt sie alsdann das Absolute. *Ich* sage zuvörderst: Es gibt weder so etwas wie ein Subjektives an sich, noch so etwas wie ein Objektives an sich, sondern es ist nur Eines - Gott . . . Wäre der Gegensatz von Subjektivem und Objektivem der Ausgangspunkt, . . .so wäre ja das Absolute alsdann selbst bloß eine Negation, nämlich die Negation einer Verschiedenheit, von der man nicht weiß, woher sie kommt, und warum sie gerade dienen soll an ihrer Negation das Absolute zu demonstriren. «[251]

Die theoretischen Mittel, die Schelling bereitstellt, aus dieser Verlegenheit zu befreien, haben als »Potenzenlehre« die bestimmteste Gestaltung erfahren. Sie ist als Methode zu vergegenwärtigen. In den Würzburger Vorlesungen finden wir sie konzis vorgetragen[252].

1.2
Expansion und Kontraktion im Aktivitätsfluss - Momente als Potenzen

---

[250] Werke VI, 162; vgl. VI, 22 f.

[251] Werke VI, 162 f.

[252] Sie wird vom Vf. als Konstruktionsmittel aufgefaßt und eingeführt. Schelling selbst legt dies nahe: Ebd. 210. Um Mißverständnissen vorzubeugen, sei vermerkt, daß es sich »mit Schelling« dagegen protestieren läßt. »Die eigentümliche Abstraktheit und der oft gerügte Schematismus der Potenzenlehre mag damit zusammenhängen, daß Schelling die Rahmendialektik gleichsam mit sich selber füllt: sie ist Konstruktionsmittel für die Realphilosophie der Natur und des Geistes ebenso wie für die Ableitung ihres kosmogonischen Stellenwertes im ganzen.« J. Habermas, *Theorie und Praxis* (Politica 11), 2. Aufl., 1967, 156 Anm.; (zit.: Habermas, Theorie und Praxis). Die bei J. Schwarz, »Die Lehre von den Potenzen in Schellings Altersphilosophie«, in: *KantSt* XL, 1935,118 ff, gegebene Definition: »Die Potenzen, auf denen der alte Schelling seine philosophische Systematik aufbaut, sind also ursprünglich Seinsvoraussetzungen der selbstmächtig freien Willenswirklichkeit« (143), befriedigt kaum ein Er-klärungs-, geschweige denn ein Interpretationsbedürfnis. Kaum erhellender, aber eleganter hat E. L. Fackenheim, »Schellings Begriff der positiven Philosophie«, in: *ZPhF* 8,1954, 321 ff, eine glatte Lösung angeboten: Zunächst unterscheidet er »potentiellen« und »aktuellen« Willen. »Da fernerhin weder der eine noch der andere frei ist zu wollen oder nicht zu wollen, bedarf es noch einer dritten Potenz. Dies ist die Synthese der beiden anderen. Schelling nennt diese drei Potenzen das Seinkönnende, das Seinmüssende und das Seinsollende. Sie sind die Fundamentalkategorien der positiven Philosophie.« (330)

Etwas zur In-Tätigkeit-Setzung ist in Gott das, was nicht Er Selbst ist. Ist also Tätigkeit in Gott das, was in ihm Er Selbst ist? Wenn dem so wäre, wie kann sie Er Selbst sein, zugleich aber *in* Gott? Andrerseits eignet bloßer Tätigkeit nicht die Bestimmbarkeit, mit der von dem Er Selbst gesprochen werden zu können scheint. Ist jedoch damit der Tätige gemeint, so entsteht ein Hiat bereits in Gott, zwischen Grund und dem Tätigen, der nach Bestimmung bloßer Tätigkeit fragen lässt. Das Erwägen hilft offenbar nicht weiter.
Zwei Bewegungen muss man sich deutlich machen, um Schellings Gedanken durchgängig folgen zu können, ohne ihre Einheit aus dem Auge zu verlieren. Mit stets veränderter Begrifflichkeit suchte er ihnen angemessen Ausdruck zu geben. Die Unsicherheit bezüglich Kontinuität und Revision der Grundlagen seiner Philosophie, die Differenzen in der Datierung von Epochen, geben äußerliches Zeugnis davon, dass diese Bewegungen kaum in den Blick kamen.
Tätiges ist als Außersichgehen, ein Aufgehen in Tätigkeit. Tätigkeit ist als Insichgehen, ein Eingehen ins Tätige.
Die >Faktoren< lassen getrennt sich nicht bestimmen; es kann - so Schelling - nur ein »Überwiegen« des einen oder anderen geben. Die Potenzenlehre hat dies zu erhellen. Da, wo das Tätige >nur< ein Aufgehen in Tätigkeit ist, ist es in der ersten Potenz.
Dort, wo das Tätige es ist, welches in der Tätigkeit aufgeht, ist es in der zweiten Potenz.
Dort, wo das Tätige, das >nur< ein Aufgehendes ist, und das Tätige, welches >doch< das Aufgehende ist, »sich durchdringen und multipliciren, entsteht . . . (das Tätige in der dritten Potenz) oder die Indifferenz, in welcher die Faktoren . . . (Tätiges und Tätigkeit) sich zum quantitativen Gleichgewicht reduciren«[253].
Es hat, um es plastisch zu sagen, hier das Tätige weder Bedeutung besonderer Art noch Bedeutungsverlust in seinem Aufgehen in Tätigkeit.
Entsprechend ist Tätigkeit nur als Insichgehen, als Eingehen ins Tätige in der ersten Potenz. Wo aber Tätigkeit es ist, welche in das Tätige eingeht, ist sie in der zweiten Potenz. Indem Tätigkeit nur in sich geht und zugleich sie es ist, welche in sich geht, ist sie »reduziert« zum quantitativen Gleichgewicht mit dem Tätigen.
Dort schließlich, wo beide Bewegungen - das außersichgehende Tätige und insichgehende Tätigkeit - im Gleichgewicht sind, herrsche ein qualitatives Gleichgewicht - sie lösen sich »in die absolute Identität« auf[254].
Es fragt sich, wie letzteres zu denken sei, und die Frage findet keine Antwort. Es lässt sich kein Moment bestimmen - damit nichts bestimmen -, in dem dies der Fall wäre, wenn nicht die Voraussetzung, dass eine Bewegung vorliege, die im Wechsel der Momente offenbar werde, aufgegeben sein soll. Gleichwohl setzt die Rede, dass *eine* Bewegung vorliege, dass eben *nur Momente* in den Blick kämen, dieses Gleichgewicht voraus. Die absolute Identität zu erfassen, erforderte, Bewegung als Moment, Moment als Bewegung zu denken. Dass dabei nicht vom einen oder anderen »ausgegangen « werden könnte, beides zugleich in einen Blick geraten müsste, versteht sich von selbst. Ob der ihrer Einheit gewahrwerdende Blick aber wirklich >sieht< - jeder Bericht würde das *Sehen* Lügen strafen. Dies musste Schelling einsehen; doch es ist hier nicht der Ort, die Geschichte der Entwicklung seines Denkens, insofern es zur Revision der Voraussetzung der intellektuellen Anschauung führte, zu verfolgen.
Im Hinblick auf die zu erhellende Freiheitsschrift wurde das Begriffspaar Tätiges/Tätigkeit in der angegebenen Konstallation gewählt, die Entwicklung auf die Grundelemente beschränkt. Die Potenzenlehre ist in abstrakterem Kontext von Schelling auf knappem Raum vorgebracht worden[255]. Diese Vorlesungen, die im Jahr der Abfassung der Schrift Philosophie und Religion gehalten wurden, betonen die absolute Identität beider (»an sich unwahrer«) Bewegungen -

---

[253] Werke VI, 210, Einschöbe Vf. Die Einarbeitung des Zitats soll der Illustration dienen; es empfiehlt sich der Vergleich mit dem Text auch 213 f.

[254] Ebd. 208 f.

[255] Ebd. 210 f. Es ist damit nur eine einzelne Bewegung festgehalten, um die *Weise* des Verfahrens deutlich werden zu lassen. Es ließe sich das Verfahren selbst so entwickeln und vorstellig machen, daß die innere Systematik der der *»Darstellung meines Systems der Philosophie«,* 1801, IV, 105 ff, folgenden Arbeiten deutlich hervortritt. Dies jedoch hieße, eine selbständige Arbeit über Schelling vorzulegen. In der Untersuchung der Freiheitsschrift wird allerdings das Verfahren »lebendiger« und damit deutlicher werden, auch ohne weit über das gegebene Maß hinaus für sich thematisiert zu sein. Dem Wunsch nach grober Illustration ist mit Anm. 45 Genüge getan.

gegenüber den Potenzen als Bestimmungen des Nicht-Wesens[256] - so stark, dass auf den ersten Blick in der Freiheitsschrift eine Revision der Grundlagen vorgegangen zu sein scheint. Dies ist aber, wie sich zeigen wird, nicht der Fall.

1.3
Das lebendige Tätige - die absurde Tätigkeit

»Es gibt in der letzten und höchsten Instanz gar kein anderes Seyn als Wollen. Wollen ist Urseyn, und auf dieses allein passen alle Prädicate desselben: Grundlosigkeit, Ewigkeit, Unabhängigkeit von der Zeit, Selbstbejahung. Die ganze Philosophie strebt nun dahin, diesen höchsten Ausdruck zu finden.«[257]

»Wollen ist Urseyn« - diese Aussage Schellings hat stärkere Beachtung gefunden als sein wiederholtes Insistieren auf einem »realen und lebendigen Begriff«[258], der erst ihren Sinn erschließen sollte. Seine Forderung - gegenüber der »ganze(n) neu=europäische(n) Philosophie seit ihrem Beginn . . . «[259] - ist wörtlich und ernst zu nehmen. Der Begriff wird folglich nicht »bestimmt«, sondern demonstriert. Dies geschieht in der »Erläuterung der Unterscheidung« (»zwischen dem Wesen, sofern es existirt, und dem Wesen, sofern es bloß Grund von Existenz ist«). Es ist nun behauptet, dass ein zugleich außer - und in sich gehendes Tätiges von außer sich gehender Tätigkeit damit unterschieden sei. Es wurde ferner gesagt, dass zwei Bewegungen zu erfassen Voraussetzung ist, Schellings Gedankenentwicklung zu verfolgen: Tätiges ist als Außersichgehen, ein Aufgehen in Tätigkeit. Tätigkeit ist als Insichgehen, ein Eingehen ins Tätige.
Verbindet man beide Bewegungen, >reiht< die Gedanken aneinander, so entsteht *das Bild eines sich öffnenden und schließenden Aktivitätsflusses:* ein Bild, das jedem Versuch scharfer Bestimmung verschwimmt. Gesetzt, die vorgestellten Bewegungen wären Grundbegriffe und für jegliches Verstehen unaufgebbar, so mutete die »Unterscheidung« unsinnig an. Das Tätige würde *zugleich* mit seinem >regulären< Aufgehen in Tätigkeit sich festhalten müssen, sich in sich zurückwenden, den Aktivitätsfluß stören, aufhalten; ohne das Aufgehen in Tätigkeit schon >vollendet< zu haben, ohne ganz Tätigkeit zu sein - um in sich schließender Aktivitätsfluss wieder zu werden -, müsste es die Tätigkeit >benutzen< können.
Die Tätigkeit aber hätte >Unmögliches< zu vollbringen. Sie müsste außer sich gehen - das, was nur das Tätige vermag, nämlich in Tätigkeit aufzugehen. Ohne es zu >können<, müsste sie sich selbst wiederherstellen. Die doppelte Möglichkeit des Tätigen, die der Usurpation der Tätigkeit bedarf, und die absurde Möglichkeit der Tätigkeit, sich selbst herzustellen, machen die »Unterscheidung« aus. Damit sind die Grundgedanken vorgetragen, die die innere Systematik der Freiheitsschrift bestimmen. Wer ihnen den Nachvollzug verwehrt, wird der Aufforderung Schellings, »aufs wirklich Erste« zurückzugehen, sich verschließen und mit der Kenntnisnahme einzelner Bestimmungen und Einsichten in einer Sequenz von Bildern vorliebnehmen müssen.
In der dunklen Anschaulichkeit der Philosophischen Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit sei dies nun entfaltet.
Schellings Bestimmungen vorausgesetzt: Wenn Gott >nur< Tätiger wäre, so würde er in Tätigkeit aufgehen, und diese ginge ihm voran, sie müsste ihn »gebären«. Er aber nimmt diese Tätigkeit »in« sich auf - und »existiert«; das heißt, er gebiert sich selbst als Tätigen. Da er aber die Tätigkeit selbst nicht ist, hat er in sich diesen »Grund seiner Existenz . . . Er ist die Natur - in Gott; ein von ihm zwar unabtrennliches, aber . . . unterschiedenes Wesen«[260]. Gott selbst ist Tätiger und Tätigkeit zugleich. Das bedeutet, das, worin er aufginge, wenn es nicht »in« ihm wäre, das, was ihm als Tätigen vorangeht, hält er >fest< und >bleibt< so die Einheit und »erhält« somit die Tätigkeit - auch als *solche.* Gott selbst ist damit nicht eine Vereinigung beider Bewegungen in ihrem Flusse, sondern das -den Aktivitätsfluß, der das Tätige und die Tätigkeit im Wechsel hervorbringt, in sich erhaltende - Existierende.

»In dem Cirkel, daraus alles wird, ist es kein Widerspruch, daß das, wodurch das Eine erzeugt wird, selbst wieder von ihm gezeugt werde. Es

[256] Werke VI, 211.

[257] Werke VII, 350.

[258] Vgl. ebd. 334 und 341-357.

[259] Ebd. 356.
[260] Ebd. 358

ist hier kein Erstes und kein Letztes, weil alles sich gegenseitig voraussetzt, keins das andere und doch nicht ohne das andere ist. Gott hat in sich einen innern Grund seiner Existenz, der insofern ihm als Existirendem vorangeht; aber ebenso ist Gott wieder das Prius des Grundes, indem der Grund, auch als solcher, nicht seyn könnte, wenn Gott nicht actu existirte.«[26]

Die Tätigkeit, die als Insichgehen, Eingehen ins Tätige nur wäre, bleibt als Wesen, das bloß Grund von Existenz ist, dieser Möglichkeit beraubt; sie hat nur die, wie wir sagten: absurde Möglichkeit des Außersichgehens, was Aufgehen in Tätigkeit hieße, also Erhaltung ihrer selbst, wenn dies nicht allein dem Tätigen möglich wäre.

»Wollen wir uns dieses Wesen menschlich näher bringen, so können wir sagen: es sey die Sehnsucht, die das ewige Eine empfindet, sich selbst zu gebären. Sie ist nicht das Eine selbst, aber doch mit ihm gleich ewig. Sie will Gott, d. h. die unergründliche Einheit, gebären, aber insofern ist in ihr selbst noch nicht die Einheit. Sie ist daher für sich betrachtet auch Wille; aber . . . ein ahndender Wille . . . «[261]

»Entsprechend« der Tätigkeit, die sich selbst hervorbringen will und doch ursprünglich nur in Tätiges eingehen kann, »erzeugt sich in Gott selbst eine innere reflexive Vorstellung, durch welche . . . Gott sich selbst in einem Ebenbilde erblickt«[262].

1.4
Gottes Geburt in Gott - die Einheit

Wäre Gott nur Tätiges, er würde in Tätigkeit auf-, außer sich gehen, gleichsam »zerfließen« müssen. Sehnsucht aber ist die Tätigkeit, die sich selbst will, obwohl Tätigkeit nur in Tätiges ein-, in sich gehen kann. Indem die Tätigkeit in Gott bleibt, »erzeugt sich« (!) in Gott ein Tätiges, das eben die Sehnsucht der Sehnsucht zu erfüllen, in Tätigkeit wiederum aufzugehen vermag. Das, was Gott immer schon war und ist, die Einheit beider Bewegungen, geschieht in ihm: »Diese Vorstellung ist das Erste, worin Gott, absolut betrachtet, verwirklicht ist, obgleich nur in ihm selbst, sie ist im Anfange bei Gott, und der *in* Gott gezeugte Gott selbst.«[263] Es kann erst jetzt mit Recht von dem die Rede sein, was - Schellings Gedanken folgend - bereits zur Sprache kam: von Gott als Wesen, sofern es existiert, damit auch von Gott als ER Selbst, der als solcher nur in Gott sein kann. Die intrikate Theorie eröffnet den Weg zu dunklen Gedanken.
Dieser Selbstbezug (»innere reflexive Vorstellung«), in dem - bislang *nur*! - der »persönliche particuläre«[264]. Gott verwirklicht ist, »ist zugleich der Verstand - das *Wort* jener Sehnsucht«[265] im Sinne von: des Rätsels Lösung. Er scheidet in der Tätigkeit die Kräfte: ihre ihr eigene Kraft, in Tätiges einzugehen, und ihre Kraft, sich als Tätigkeit zu erhalten, welche sie als Sehnsucht ist oder vielmehr erstrebt. Er scheidet die Kräfte, denn er nimmt es ihr ab, das Tätige zu gebären, in sich zu gehen, und er bringt sie damit dazu, nur Tätigkeit zu sein, in ihm selbst zu sich-selbst gebracht.
Nun muss die Tätigkeit, die sich selbst zu erhalten suchte, das Tätige (nur es könnte in sie aufgehen) als gleichsam übersprungenes und damit ihr Streben absurd machendes »Element« auch auf irgendeine Weise in sich gehabt haben - und damit die Einheit, die in Gott ist (und Gott in Gott ist), erahnt haben.
Dem ist in der Tat so:

Sie muß »in sich selbst, obwohl verschlossen, das Wesen Gottes gleichsam als einen im Dunkel der Tiefe leuchtenden Lebensblick enthalten«[266].

Die Tätigkeit geht in sich, ohne ins Tätige eingehen zu können - eine Möglichkeit, die

---

[261] Ebd. 359.

[262] Ebd. 360 f.

[263] Ebd. 361. Es wird hilfreich sein, darauf hinzuweisen, daß - in der Folge der Gedanken Schellings - bislang nur von Gott die Rede ist, sofern er *existiert*; daß Gott mehr als der Existierende, also nicht nur der *in* diesen Bewegungen sich in lebendiger Einheit Erfassende ist, wird im Folgenden deutlich werden. Vgl. auch z. B. Werke VIII, 182; Heidegger, Vorlesung, 151 ff, insofern er auf diese zu beachtende Differenz aufmerksam macht.

[264] Werke VIII, 166: »Ist nicht Gott nothwendig schon eben dadurch ein in gewissem Sinne particuläres Wesen, daß er ein persönliches Wesen ist ? Läßt sich Persönlichkeit ohne Absonderung, ohne für=sich=Seyn, also in diesem Sinn ohne Particularität denken?«

[265] Werke VII, 361; vgl. ebd. Anm. Es sei nur beiläufig darauf hingewiesen, daß bezüglich der Wahl des Begriffes »Verstand« im Blick auf die Apperzeptionslehre Kants äußerliche Ausdeutungsschwierigkeiten sich erübrigen.

[266] Werke VII, 361.

(verwirklicht) nur in Gott ist. Als Sehnsucht sucht die Tätigkeit in sich aufzugehen, aber Gott ist es selbst, der zugleich in sich und in Tätigkeit außer sich geht. Doch sie bleibt zu diesem ihr unmöglichen Vorgehen sollizitiert. Die Einheit der Bewegungen wird damit entfaltet: es ist der Tätigkeit unmöglich, durch das Tätige hindurch zu pulsieren. Die Sehnsucht aber ist »erregt« insofern, als sie weder das, was sie ersehnt, sein kann - die Tätigkeit, die sich selbst erhält (sie bedürfte dazu des Tätigen) - noch auch in das Tätige eingehen kann (weil sie - »auch als solche« - in ihm schon ist). Beides aber versucht sie zugleich, indem sie »in *sich selbst* zurückstrebende« Tätigkeit ist. (Denn sie kann nicht das sein, was sie sein müsste, um zu sein, was sie sein will.) Diese beiden unmöglichen Wege der Tätigkeit zu sich selbst, gleichsam ein zu >kurzer< und ein zu >weiter<, sind die getrennten Bewegungen, die in Gott vereint, also verwirklicht sind[267].

1.5
Geburt aus der Scheidung - die Creatur

Die Tätigkeit geht *in sich,* kann damit aber nur ein Selbst-Verzehren oder Tilgen ihres Außersichgehens sein, wird Tätigkeit, die sich selbst zuwiderläuft: »Kräfte« (!), die »der Stoff« sind. Ihre innere Mitte, die ein Tätiges sein müßte, aber zur Konkretion - die nur Gott und in Gott ist - nicht gelangen kann, ist die »Seele«[268]. In sich gehende, gegen Tätigkeit angehende Tätigkeit und damit sich selbst zu erhalten suchende Tätigkeit (ohne in diesem Außer-sich-in-sich-Gehen sich anders erhalten zu können als mit dem »Lebensblick«, der »Ahndung« der in Gott verwirklichten lebendigen Einheit in ihrer Mitte) macht das »doppelte Princip« in der »Creatur« aus:

»Das erste Princip ist das, wodurch sie von Gott geschieden, oder wodurch sie *im bloßen Grunde* sind . . . Das Princip, sofern es *aus dem* Grunde stammt und dunkel ist, ist der Eigenwille der Creatur . . .«[269]

Die nähere Erklärung nun, wie das *Entstehen* der Einheit zu denken sei, bleibt Schelling schuldig[270]. Die Seele jedoch ist als Geist die »lebendige Identität beider Prinzipien«. Im Geist werden das Tätige, das die Tätigkeit erhält, und die Tätigkeit, die sich zu erhalten sucht, verbunden - das Er Selbst des Menschen wird geknüpft, und damit ist das erste Prinzip aus dem Grunde »emporgehoben«. Dies ist die »Selbstheit« im Menschen, die, so ist zu sagen, die in sich gehende Tätigkeit zum Tätigen verklärt.

Eine denkbare Einheit hat statt. Das Tätige ist *in* der Tätigkeit. Doch das Selbstverhältnis der Tätigkeit ist nur denkbar als Selbsteinschränkung, der Tendenz nach Aufhebung und Zerstörung. Erst das Tätige in ihrer Mitte erlaubt ihren lebendigen Fluss; nicht aber lässt sich erklären, wie es mehr vermag, als sie in ihrem Gang zu gewährleisten. Grenze zu setzen und Dauer ihr zu verleihen, ist dieser »Mitte« nicht möglich. In ihr ist kein Anfang noch ein Ende.
Der Verstand hat sie als Mitte eines Selbstverhältnisses »hervorgehoben«, das ohne sie sich >verzehren< würde.
Er hat damit in dieses Verhältnis seine eigene Ruhe - obwohl nur als eine Beschwichtigung - hineingebracht. Als Einheit immerhin - wenn sie auch ihren Bestand nicht in sich hat, ihren Raum nicht umschließt -, als doch Tätiges mit der Tätigkeit vereint, ist die Selbstheit »frei von beiden Principien«. Das Tätige (dem die Bedürftigkeit aber anklebt) ist nun in die Möglichkeit versetzt, lebendig sich selbst zu erhalten, aber um nur als das Tätige in der Mitte der Tätigkeit sich zu erhalten.
Die Umgewichtung lässt das Böse geschehen; sobald die Tätigkeit nämlich nur dazu dient, ins Tätige einzugehen, damit das Tätige es sei, welches außer sich gehe und sich außer sich erblicke und erhalte, das aber heißt: sobald ein Ungleichgewicht der Potenzen vorliegt[271]. Das Tätige - nur

---

[267] »Die Sehnsucht aber, vom Verstände erregt, strebt nunmehr, den in sich ergriffenen Lebensblick zu erhalten, und sich in sich selbst zu verschließen, damit immer ein Grund bleibe.« Ebd.

[268] Ebd. 362.

[269] Ebd. 362, 363. (Hervorhebung Vf.)

[270] Vgl. 362, die Parenthese Zeile 4 und den Verweis der Lösung der Aufgabe an die Naturphilosophie - welche 363 freilich als gelöst vorausgesetzt wird.

[271] S. die unten folgende Entwicklung dieser Gedanken.

»Träger und Behälter« - sollte nur der Tätigkeit zur Einheit verhelfen. Sobald es sie aber in den Dienst zu nehmen, »den Grund über die Ursache zu erheben«, aus dem »stillen Grunde der Natur«[272] zu treten sucht, zerbricht die Einheit. Der Stoff erblickt sich nicht im Stoff. Und die Seele, die die Einheit des Tätigen nur knüpfte, ist das Band eines ungeordneten Lebens.

»Der Mensch ist auf jenen Gipfel gestellt, wo er die Selbstbewegungsquelle zum Guten und Bösen gleicherweise in sich hat: das Band der Principien in ihm ist kein nothwendiges, sondern ein freies.«[273]

Wie geschieht diese Umgewichtung.

2
Selbsterhalt der Mitte

2.1
Potenzen des Willens - Freiheit zum Fall

Dass mit dem Tätigen nicht »das Wesen, sofern es existirt«, also nicht das >Selbst< und auch nicht dessen Kern, eine >Instanz<, bezeichnet ist, kann nicht deutlich genug betont werden. Es ist nichts ohne die Tätigkeit und nicht - ohne in sie aufzugehen. Es ist >nur< - mit einem Terminus, der später für Schelling bedeutsam werden sollte: - das Moment der Kontraktion der Tätigkeit und doch wieder das Aufgehen in sie.
Wesen, das existiert, ist nun das Tätige, welches zugleich außer sich und in sich geht; erst im In-sich-Gehen des Tätigen erhält - d. h. gewinnt und bewahrt - es das, was sich mit des Wesens >Kern< kennzeichnen lässt - noch nicht aber das Es Selbst in einem Wesen. Während in Gott - da er die Tätigkeit in sich hat und damit sich selbst belebt - dieser Kern lebendig ist (es ist zunächst nicht zu unterscheiden, ob Gott tätig ist, um sich zu erhalten, oder sich erhält, um tätig zu sein), ist der Kern im Menschen gestiftet »bloß als Träger und gleichsam Behälter«[274].
Mit der gleichfalls »aus der Tiefe des natürlichen Grundes, als Mittelpunkt der Kräfte«[275] hervorgehobenen Tätigkeit, der Seele, ist die »Selbstheit« konstituiert. Das Lebendige bindend, ein »besonderes (von Gott geschiedenes) Wesen«[276] in Gott, ist sie »frei«; aber frei im von Gott umgriffenen Grund, frei im Wechsel der Bewegungen.
Tätigkeit, die nur zu erhalten sich sucht (1. Potenz), ist das, was in Gott nicht er selbst ist - »Wille«.

«... aber Wille, in dem kein Verstand ist, und darum auch nicht selbständiger und vollkommener Wille, indem der Verstand eigentlich der Wille in dem Willen ist«[277].

Der Verstand aber, der »Universalwille«, ist die Tätigkeit, welche sich zu sich selbst verhält, aber dies heißt: nur sich zu erhalten vermag, indem sie ins Tätige ein- und aus dem Tätigen hervorgeht (in der 2. Potenz; ein Sich-Erhalten durch ein anderes im anderen[278]).

---

[272] Ebd. 365.

[273] Ebd. 374.

[274] » . , . so wie im durchsichtigen Körper die zur Identität mit dem Licht erhobene Materie deßhalb nicht aufhört Materie ... zu seyn . . .«, bleibt der Eigenwille in seinem »Kern« im Grunde. Ebd. 364.

[275] Ebd. 362.

[276] Ebd. 364.

[277] Ebd. 359.

[278] Die unscharf anmutende Akzentuierung mit »nur« und »doch« versteht sich als Mittel, die Momente zu kennzeichnen, ohne die »fließende«, »lebendige« Begrifflichkeit preiszugeben. Schlichter Rückgriff auf Buchstaben und Ziffern (welcher angemessen ist, weil die Vorstellungskraft »alles « und nicht »zuviel« leisten kann) hilft ohne Übersetzung nicht weiter. Solange aber die Grammatik der Sprache dieser nüchternen Symbole nicht ausgewiesen ist (s. Anm. 21), muß man mit Behelfslösungen vorliebnehmen.
Wie sich dem systematischen Mitvollzug leicht erhellt, könnte obige Bewegung auch als Tätigkeit bestimmt werden, von der gilt: sie ist es, welche sich zu erhalten sucht - nur indem sie in das Tätige ein und aus ihm hervorgeht.

Indem Tätigkeit in sich zu gehen sucht, ohne Begierde nach sich selbst - und ohne sich des Tätigen zu bedienen - in es eingeht und so sich erhält (3. Potenz), das andere zu sich selbst in quantitativem Gleichgewicht lässt, ist sie »freischaffender und allmächtiger Wille«[279]. Der Eigenwille der Kreatur ist das erhobene Zusammenspiel von Tätigkeit und Tätigem, ein Verstand, der nichts sieht, als »blinder Wille« die bloße Selbsterhaltungssucht - aber im Wechsel der Momente. Diese Selbstheit, die im Gleichgewicht ihrer Momente sich ereignet und deshalb »als solche . . . Geist« ist, kann sich nur erhalten, wenn sie in der »Identität mit dem Universalwillen« Tätigkeit ist, die ins Tätige ein- und aus dem Tätigen hervorgeht, wenn sie in der Mitte der Tätigkeit sich hält und nicht das vergebliche Unternehmen beginnt, diese zu umgreifen. In letzterem, so wurde gesagt, gründet die Möglichkeit des Bösen; sie gründet darin, dass die Wechselbewegung der Selbstheit kollabieren kann. In Schellings Begrifflichkeit bleibend, lässt sich anschaulich das so ausdrücken: Der Eigenwille kann den Verstand verlieren und damit den Geist aufgeben. Seine Möglichkeit, sich nur oder doch zu erhalten, indem er »aus dem Centro als seiner Stelle« weicht, kann er aufgeben. Im Steigerungsversuch erfolgt der Fall - ein Sachverhalt, der leicht aus dem Blick gerät: die Bewegung zur höheren Potenz bringt Indifferenz, bringt das Chaos zustande.

Sobald der Wille des Menschen (der als »Geist über dem Licht« des Verstandes steht, denn er bindet - auf seine Weise allerdings nur - die unendliche Tätigkeit als solche) nicht seinen Kern, das belebte Tätige *und* die Tätigkeit *im* steten Wechsel der Momente erhält, sondern einem Lebendigen Dauer zu geben sucht, zerbricht das lebendige Band.

»Daß aber eben jene Erhebung des Eigenwillens das Böse ist, erhellt aus Folgendem. Der Wille, der aus seiner Uebernatürlichkeit heraustritt, um sich als *allgemeinen Wiüenzugleich particu-lar und creatürlich* zu machen, strebt das Verhältniß der Principien umzukehren, den Grund über die Ursache zu erheben, den Geist, den er nur für das Centrum erhalten, außer demselben und gegen die Creatur zu gebrauchen, woraus Zerrüttung in ihm selbst und außer ihm erfolgt. «[280]

Vergeblich erhebt sich der Wille als Geist; nach dem Makel, der ihm anhaften muss, ist zu fragen. War er doch zum Geist selbst in Gott »erhoben«.

Es muß »ein anderer Grund der Geburt des Geistes, und daher ein zweites Princip der Finster-niß seyn, das um so viel höher seyn muß, als der Geist höher ist denn das Licht. Dieses Princip ist eben der in der Schöpfung durch Erregung des finstern Naturgrundes erweckte Geist des Bösen, d. h. der *Entzweiung* von Licht und Finsterniß, welchem der Geist der Liebe, wie vormals der regellosen Bewegung der anfänglichen Natur das Licht, so jetzt ein höheres Ideales entgegensetzt.«[281]

Wie entwickelt, wurde das Böse realisiert in der Erhebung der Selbstheit zu höherer Einheit der Bewegungen (das Tätige als solches und zugleich die Tätigkeit als Tätigkeit zu erhalten), in welcher sie zerbrach. Sie zerbricht, weil sie - Selbstheit des einzelnen Menschen - in der Erhebung nur versuchen kann, das Tätige als einzelnes zu bewahren und zugleich die Tätigkeit unendlich auszubreiten[282]. Sie wiederholt damit die Bewegung der Sehnsucht, die, vom Verstand umgriffen, zur Scheidung der Kräfte führte- aber als Geist, der sich über den Verstand erhoben hat.

Gereicht also die lebendige Selbstheit dem Menschen zum Verderben ? Muss diese Möglichkeit zur unmöglichen Wirklichkeit geraten; in welcher Weise ist sie als - überholtes - Moment in Gottes Bewegung gegeben?

Der Grund kann auch *als solcher* in Gott sein, in der Einheit des Wesens, worin diese

---

[279] Werke VII, 361. Der Versuch, frühere oder spätere Schriften Schellings heranzuziehen, wenn die Interpretation auf Schwierigkeiten stößt, ist riskant; man verfolgt leicht einzelne Stränge des hier feingeknüpften Gedankenganges - und verliert diesen selbst aus den Augen (vgl. Portmann, 74 ff). Dem Interesse an Übersicht über einzelne Problemzusammenhänge und zur Einsicht in den methodischen Gebrauch der Potenzenlehre mag ein Hinweis dienlich sein. Vgl. zur >Illustration< vor allem: *Die Weltalter. Bruchstück,* 1813, VIII, 211-222; *Stuttgarter Privatvorlesungen,* 1810, VII, 465-473. Aus dem Labyrinth der Verweisungen der *Darstellung meines Systems der Philosophie,* 1801, IV, 105-212, seien die §§ 51-54, 58, 93, 137 Erläuterung und 144 f hervorgehoben. (Vf.s Angabe der Potenzen im Text ist - nur Rückhalt im Verstehen - entbehrlich.)

[280] Werke VII, 365; vgl. das Folgende. (Hervorhebung Vf.)

[281] Ebd. 377.

[282] »Die Angst des Lebens selbst treibt den Menschen aus dem Centrum, in das er erschaffen worden; denn dieses als das lauterste Wesen alles Willens ist für jeden besondern Willen verzehrendes Feuer; um in ihm leben zu können, muß der Mensch aller Eigenheit absterben . . .« Ebd. 381; vgl. 400.

Möglichkeit ihren Grund hat. Gott ließ »den Grund in seiner Independenz wirken, oder, anders zu reden, Er selbst bewegte sich nur nach seiner Natur . . . «[283] oder, noch einmal anders zu reden, Gott bewegte sich als »Wesen, das existirt«, zugleich außer und in sich gehendes Tätiges. Er ließ in sich die »aktivirte Selbstheit«, das »für=sich=Wirken des Grundes« zu[284]. »Gottes Wille ist, alles zu universalisiren, zur Einheit mit dem Licht zu erheben, oder darin zu erhalten«[51]. Dies besagt, dass Gott in den (grenzenlosen) Grenzen seines »Sich Erblickens im Ebenbilde«, im Raum seiner lebendigen Wirklichkeit, alles als Lebendiges, in der Einheit der Bewegungen zu erhalten trachtet.
Wohingegen der Geist des Bösen (der Grund als zugelassene universale Selbstheit - oder die in sich selbst zurückstrebende Sehnsucht als Wesen) das Außersichgehen auf Kosten der Einheit des Tätigen erhalten will: Es ist »der Wille des Grundes aber, alles zu particularisiren oder creatürlich zu machen. Er will die Ungleichheit allein, damit die Gleichheit sich und ihm selbst empfindlich werde«[285].

2.2
Der Vorgang der Freiheit

Die Rede von der Unschuld der Selbstheit im »stillen Grunde der Natur« besagt wenig. Ob damit, dass der Mensch die »Selbstbewegungsquelle zum Guten und Bösen gleicherweise« in sich hat, etwas gedacht oder behauptet ist, wird untersucht werden müssen. Allein, es ist ein Programm bestimmt, das es zu erfüllen gilt. »Aber eben wie nun im einzelnen Menschen die Entscheidung für Böses oder Gutes vorgehe, dieß ist noch in gänzliches Dunkel gehüllt . . .«[286]
Vom bislang Einsichtigen her lässt sich das Programm jedoch schon strukturieren. Müsste nicht gezeigt werden, wie die lebendige Selbstheit sich aus dem stillen Grunde der Natur zur Konkretion erhebe, ohne dass damit das Böse geschehe; die Freiheit im Bewegungszusammenhang des »überkreatürlichen Willens«, wird sie nicht in einer Potenzierung Ereignis werden müssen, die nicht das Zerbrechen in die Indifferenz von sich vergeblich lebendig zu erhalten trachtendem Tätigen und sich selbst zu tilgen suchender Tätigkeit zur Folge hat.

»Das intelligible Wesen . . . vorzüglich des Menschen . . . kann daher, so gewiß es schlechthin frei und absolut handelt, sogewiß nur seiner eignen innern Naturgemäß handeln . . .Das Wesen des Menschen ist wesentlich *seine eigne* That.«[287]

Welche Tat ist damit gemeint; wo - im gesamten Gang des Geschehens der Schöpfung in Gott - lässt sich ein Ort bestimmen, an dem sie sich auch nur ereignen könnte? Die Selbstheit des Menschen als solche ist mit dem Anfang der Schöpfung konstituiert[288]. Dies wurde bereits mit dem Gedanken zum Ausdruck gebracht, dass in ihr eine Verbindung der Bewegungen sich ereigne, die der Bewegung gleicht, in der Gott wirklich ist; die jener *gleicht* - sie ist nur ein Band der Kräfte, nicht aber ihr Raum und nicht die Quelle ihrer Lebendigkeit; bedürftig der Bewegung, in der die im »göttlichen Verstände« geschiedenen Kräfte zur Einheit des Geistes erhoben werden. Diese Erhebung nun geschieht an einem »von Gott zwar unabtrennlichen, aber doch unterschiedenen« Wesen, in welchem Gott vereinigt, was zuvor zur Scheidung erregt war - und erregt wurde nur das, was in Gott nicht Er Selbst war - vor aller Zeit. Wenn also »das Wesen des Menschen wesentlich seine eigene That« ist, wenn »sein Handeln nicht *wird,* wie er

[283] Ebd. 378.

[284] Ebd. 376 und 381.

[285] Ebd. 381; vgl. 404.

[286] Ebd. 382.

[287] Ebd. 383, 384, 385. (Mit Recht kann ein >Bezug< zu Kants später Lehre von der intelligiblen Struktur des Willens konstatiert werden.)

[288] Vgl. Werke VII, 385 f.

selbst als sittliches Wesen nicht *wird,* sondern der Natur nach ewig ist«[289], so kann der ursprüngliche Ort dieses Handelns nur im Wesen gründen, »das bloß Grund von Existenz ist«. Die absurde Tätigkeit muss die seine gewesen sein, wenn der Mensch »schon anfänglich Handlung und Tat«, wenn es »unmöglich« ist, »daß er als geistiges Wesen ein Seyn vor und unabhängig von seinem Willen habe . . .«[290]
Damit aber müsste, so scheint es, die Schöpfung angesichts des Bösen im Menschen zu spät gekommen sein - und mit ihr alles Handeln Gottes. Und in der Tat spricht Schelling von einem »ursprünglichen Bösen im Menschen«, davon, dass der Mensch »sich von Ewigkeit in der Eigenheit und Selbstsucht ergriffen« habe[291]. Wenn die oben eingeführte Bestimmung angemessen ist, der Mensch also in der absurden, außersichgehenden Tätigkeit sogar seine ursprüngliche Heimat hat, müsste die Aussage: der Mensch handle selbst, sinnlos sein.
Wie könnte im Wesen, das bloß Grund von Existenz ist, sich schon eine Konfiguration ereignet haben. Nun könnte der Grund - auch als solcher - nicht sein, wenn Gott nicht tatsächlich existierte. Aber dennoch muss vom Menschen gesagt werden: er ist nur in der Bewegung, die die Sehnsucht und der existierende Gott vollziehen. Die Konsequenz hat Schelling gesehen.

»Es ist im strengsten Verstände wahr, daß, wie der Mensch überhaupt beschaffen ist, nicht er selbst, sondern entweder der gute oder der böse Geist in ihm handelt; und dennoch thut dieß der Freiheit keinen Eintrag. Denn eben das in=sich=handeln=Lassen des guten oder bösen Princips ist die Folge der intelligiblen That, wodurch sein Wesen und Leben bestimmt ist.«[292]

Lassen sich dann aber überhaupt bestimmte Aussagen, das Handeln des Menschen betreffend, machen? Die intelligible Tat *ist* er selbst; ein zu beurteilendes oder inkraftzusetzendes >Handeln<, das sich von ihr trennen ließe, gibt es nicht.
Schellings »ethischer Beschluß« dieses Wechsels der Geschicke im bewegten Geschehen scheint also ein Punkt zu sein, den die Verlegenheit setzt. Der Wiederholung von bereits Gesagtem folgt die offenbar eigenwillige Ausdeutung des Wortes Religiosität: dass man handle, wie man weiß . . .

»Das Verhältniß beider Principien ist das einer Gebundenheit des finstern Princips (der Selbstheit) an das Licht. Es sey uns erlaubt, dieß, der ursprünglichen Wortbedeutung nach, durch Religiosität auszudrücken . . . Wir verstehen Religiosität in der ursprünglichen, praktischen Bedeutung des Worts. Sie ist Gewissenhaftigkeit, oder daß man handle, wie man weiß, und nicht dem Licht der Erkenntniß in seinem Thun widerspreche.«[293]

Was besagt dies, und in welchem Bezug steht dies zum Entwickelten? Welches »Wissen« kommt ins Spiel der Geister? Der Mensch ist in - und man muss hinzufügen: mit - Gott zu lebendiger Selbstheit geworden; doch mit und in ihm (und nur in Gott) wird das Wesen, das die »Sehnsucht empfindet, sich selbst zu gebären«. Im Menschen herrscht also ein >Verhältnis<, und dies, dunkel genug, findet plötzlich einen bestimmten Ausdruck: dass man handle, wie man weiß . . .
Der Versuch, Einsicht zu gewinnen, wird auf den Gang der Untersuchungen zurückgewiesen. Das Verhältnis müsste sich also ableiten lassen - und wenn die zur Interpretation eingeführte Begrifflichkeit angemessen war, müsste auch hier sie sich bewähren. Im Rückgriff auf sie sollte der kürzeste Weg, den Zusammenhang aufzuklären, zu nehmen sein. Dies ist der Fall, und die Ableitung lässt sich vor Augen führen.

2.3
»daß man handle, wie man weiß« - die Mitte der Tätigkeit

Tätiges ist als Außersichgehen, ein Aufgehen in Tätigkeit. Tätigkeit ist als Insichgehen, ein Eingehen ins Tätige. Das Wesen, das existiert, wurde als zugleich außer und in sich gehendes Tätiges-; das Wesen, das bloß Grund von Existenz ist, als außersichgehende Tätigkeit bestimmt.

---

[289] Ebd. 387 f. (Wortumstellung Vf.)

[290] Ebd. 388.

[291] Ebd.

[292] Ebd. 389.

[293] Ebd. 392.

Als Wesen, das existiert, muss also das Tätige auch in sich gehen können. Als Wesen, das bloß Grund von Existenz ist, vermag Tätigkeit nicht, in sich zu gehen.
Das Geschehen, in dem Tätiges und Tätigkeit verbunden sind, lässt sich im Bild eines sich öffnenden und schließenden Aktivitätsflusses vor Augen bringen.
Mit seiner Kontraktion wäre dem Tätigen selbst immerhin ein Ort bestimmt. Könnte die Kontraktion Dauer erhalten, so wäre dies das Ende aller Bewegung. Könnte in der Kontraktion Tätigkeit erhalten werden, so wäre dies der Anfang wirklichen, nämlich bestimmten, partikulären Lebens. Die in der Kontraktion erhaltene Tätigkeit aber müsste ohnmächtig nur in das Tätige - wozu die Kontraktion damit würde - eingehen können.
Tätigkeit ist als Insichgehen, als Eingehen ins Tätige. Tätigkeit, sofern sie nur im Raum des Tätigen ist, geht in ihrem Eingehen ins Tätige nicht in sich, sondern außer sich. Das Tätige ist Außersichgehen, Aufgehen in Tätigkeit. Aufgehend in die Tätigkeit, die es in sich hat, geht es im Aufgehen zugleich in sich. Da es aber zugleich doch außer sich geht, tritt es zu sich ins Verhältnis: es erblickt sich[294]. Um sich im Blick auf sich (lebendig) zu erhalten, muss das Tätige die Tätigkeit - auch als solche - erhalten. Als solche ist sie in sich - Konkretion, ohne Tätiges zu sein. Als solche ist sie ihre Bewegung - aber absurd, ohne in Tätiges einzugehen. Damit ist sie in zwei unmögliche Weisen ihrer selbst geschieden. Sie ist immer schon in sich gegangen und kann als solche doch nie in Tätiges eingehen. Insichgehen der Tätigkeit und Eingehen in Tätiges ist die nämliche Bewegung. Im Tätigen, das in ihre Mitte *gebracht* werden muss, ist die zerrissene vereint. In ihrer Bewegung, Unruhe ist sie damit zugelassen. Ihr Drang zur Konkretion ist - aber nur in ihrer Mitte - verwirklicht. Das erhobene Tätige ist nur die Mitte der Tätigkeit, von ihr belebt und sie erhaltend. Als Tätiges ist es ein Außersichgehen. In der Mitte der Tätigkeit muss es dieser standhalten und sie binden. Damit tritt für es die Tätigkeit in ein Verhältnis: in es eingehende Tätigkeit und Tätigkeit, in die es aufgeht. Erstere bestimmt Schelling als *Wissen*[295]. Tätigkeit, in die das Tätige aufgeht, ist - im Falle des Menschen - *Handlung.* Die Mitte der Tätigkeit kann - laut Bestimmung - nur ein Tätiges sein. Der Mensch »allein ist ein Centralwesen und soll darum auch im Centro bleiben«[296]. Als solches kann er allein Wissen und Handlung gleich machen. (In Gott ist Handeln und Wissen ein und dasselbe.) Bleibt der Mensch »im Centro«, so bleibt er in Gott. Religiosität ist »Gewissenhaftigkeit, oder daß man handle, wie man weiß . . .«
' Nach diesen die innere Systematik und Stimmigkeit einer in der Freiheitsschrift vorliegenden Theoriebildung aufweisenden Überlegungen, bleibt eine letzte Frage zu klären:

»Allein weil in Gott ein unabhängiger Grund von Realität und daher zwei gleich ewige Anfänge der Selbstoffenbarung sind, so muß auch Gott nach seiner Freiheit in Beziehung auf beide betrachtet werden.«[297] Zur Klärung dieses Verhältnisses »reicht die allgemeine Erkenntniß der Freiheit in der Schöpfung nicht hin . . .«[298] Wohl läßt sich festhalten: »Alle Existenz fordert eine Bedingung, damit sie wirkliche, nämlich persönliche Existenz werde. Auch Gottes Existenz könnte ohne eine solche nicht persönlich seyn, nur daß er diese Bedingung *in* sich, nicht

---

[294] Vgl. Werke VI, 31, 34, 39 ff. Die Gedanken zum Verhältnis von Absolutheit und Absolu tem sind in der Freiheitsschrift auf den ersten Blick nicht vorhanden. Der Ansatz beim existierenden Absoluten, Gott, scheint nun doch die Darstellung des »Überganges in die Sinnenwelt« zu erlauben, der notwendige »Sprung« (38) scheint von Gott selbst vollzogen. Wie sich jedoch zeigen wird, läßt die Freiheitsschrift das Problem noch offen. Ob der im einzelnen geänderten Begrifflichkeit und Veränderungen in der Komposition hat die Schellingforschung zum letzten Mittel gegriffen, das den Interpreten zur Verfügung steht, und gegen Schellings Hinweis auf den sachlichen Zusammenhang der Schriften von 1804 und 1809 »die einzig mögliche These vertreten . . . diese Schrift bilde nicht den Umbruch zur Freiheitsphilosophie, wie immer wie der vertreten wird . . .«; folglich sich der Untersuchung der Schrift, die »meist eine Crux der Interpreten darstellt«, entschlagen. (Kasper, aaO. 75Anm. 86, jedoch nicht, wie vermeinend, in der Folge Fuhrmans. Dieser sieht vielmehr in der Schrift Schellings von 1804 »das erste Ausdrücklichwerden seiner Philosophie des Geistes«. *Schellings Philosophie der Weltalter.* Schellings Philosophie in den Jahren 1806-1821. Zum Problem des Schellingschen Theismus, Düsseldorf 1954, 71. F. will eine bestimmte Interpretation nicht akzeptieren; es scheint ihm »unmöglich, daß Schelling 1804 wirklich gelehrt habe, daß die reale Welt aus einem Sündenfall entstanden sei.« (70) Und diesen »fundamentalen Bruch« (69, 71) will er ungeachtet aller interpretatorischer Berufung auf den Wortlaut - einfach nicht wahrhaben, sondern, gerade, interpretieren.)

[295] Vgl. Werke VII, 413; Werke VI, 51: »Nach unserer Vorstellung ist das Wissen eine Einbildung des Unendlichen in die Seele als Objekt oder als Endliches, welches dadurch selbständig ist und sich wieder ebenso verhält, wie sich das erste Gegenbild der göttlichen Anschauung verhielt.«

[296] Werke VII, 411. Vgl. ebd. 415, auch 404 f.

[297] Ebd. 395.

[298] Ebd. 396; (s. schon Anm. 30).

außer «ch hat. Er kann die Bedingung nicht aufheben . . .«[299]

Warum eine weitere Frage; welchem Sachverhalt gilt sie? Ist nicht alles erklärt und gesagt damit, dass in Gott die Einheit von Tätigem und Tätigkeit vollzogen und in der Erforschung seines Willens - als welches Unternehmen sich die Freiheitsschrift versteht[300] - zu begreifen sei? Die Frage gilt *dem Zustandekommen* von Differenz und Einheit der beiden »Wesen«, mit deren Unterscheidung der systematische Gang der Freiheitsschrift einsetzte. Sie fragt nach einem Sachverhalt, für den noch keine Erklärung gegeben ist. Es könnte die Frage nach Gott gestellt sein, *in* welchem Er selbst und das, was nicht Er Selbst ist, sind. Die Aufmerksamkeit, der die offene Frage nicht entgangen ist, wird jedoch in den abschließenden Entwicklungen auf die Rede vom »Urgrund« stoßen.

»Gott hat den Grund seiner Existenz *in Sich,* in seinem eignen Urwesen, also gehört dieser Grund mit zu demselben Urwesen, zu welchem auch der existirende Gott . . . gehört . . ., aus dem Gott selbst erst durch den Akt seiner Manifestation hervortritt.« Es ist »von Gott (als *bloßem* Subjekt der Existenz) zu unterscheiden . . .«[301]

So interpretiert Schelling selbst die Freiheitsschrift. Freilich ist in ihr von einem Hervortreten Gottes selbst aus dem Urwesen durch den »Akt seiner Manifestation« nicht die Rede: »Es muß *vor* allem Grund und vor allem Existirenden, also überhaupt vor aller Dualität, ein Wesen seyn; wie können wir es anders nennen als den Urgrund oder vielmehr *Ungrund* ?«[302] Aus ihm, »unmittelbar aus dem Weder - Noch . . . bricht also die Dualität hervor . . . «[303] Er ist weder das eine noch das andere Wesen, er ist nur die Einheit ihrer Wesen, nicht ihre Einheit selbst - damit aber ist auch nicht ihre Differenz in ihm möglich[304]. Was ist an diesem »höchsten Punkt der ganzen Untersuchung« erreicht? Mit dem Weder - Noch werden die Ansprüche des Denkens beruhigt.

Lebendiges zu denken erfordert, ein (bestimmtes) Gedachtes zugleich als Aktivität, in Aktivität ein Bestimmtes aufzufassen und auszudrücken. Diesem Anspruch aber, so sollte man meinen, hat Schellings Nachvollzug des >Werdens< Gottes Genüge getan. Doch - war Tätigkeit gedacht ? Sie war anzunehmen; in Gott selbst, in seinem Sich-Erblicken in einem Ebenbild. Doch wie war das Entstehen des tätigen Selbstbezugs zu denken? Nur als Aufnahme, als ein Umschließen einer unendlichen Tätigkeit, die nie zur Konkretion zu gelangen, nie Gestalt zu gewinnen vermag. Zwischen dem Grund der Existenz, dem Grund der Tätigkeit Gottes, und dem Er Selbst in Gott, das der Grund zur Tätigkeit brachte, war eine Differenz, die nur durch Gott als Tätigem überwunden gedacht werden konnte. Warum blieb die Differenz dennoch fixiert?

Der Gedanke Gottes musste sein Gedachtes auseinandertreten lassen, um in der Differenz Tätigkeit zu lokalisieren. In einer verwickelten Verknüpfung von Relationen war Tätigkeit stets als unerläßlich mit-zudenken. An keinem Ort der Untersuchungen könnte Gott selbst *als* Tätiger gedacht werden. Die Bestimmung der Faktoren Tätiges und Tätigkeit erlaubt es, das, was geleistet werden soll, und das Problem zugleich durchgängig zu kennzeichnen, wenn man sie als wechselseitige Bedingung in einen Aktivitätsfluß einzeichnet und der Tätigkeit Tendenz zur Bestimmtheit zu geben vermag. Tätiges ist als solches nicht ohne Tätigkeit - Tätigkeit als solche nicht Aktuosität. Die Bestimmung offenbart die Verlegenheit. Die Sprache scheint gleiche

---

[299] Ebd. 399; vgl. 403.

[300] »Ehe durch objektive Untersuchung, durch Entwicklung des Urwesens selber, ausgemacht ist, was Gott ist, können wir von Gott so wenig etwas verneinen als bejahen ... Er ist, was er seyn *will*. Also muß ich erst seinen Willen zu erforschen suchen . . .« Werke VIII, 168. Fuhrmans, aaO. 90, hat erläutert: »>Gott<, der zu gebärende Gott, meint aber hier nicht Gott selbst, sondern Gott *Sohn* . . . Gott >Sohn. aber meint die *Welt.«* Diese Weise der Erläuterung trägt zum Verstehen wenig bei; wo das Bild die Gedanken nicht decken will, bleibt nur das Monieren der »gefährliche(n) Spielerei der Schellingschen Prinzipiensicht . . .« (ebd. 103). Die Erläuterung ist angemessen erst der Freiheitslehre der Spätphilosophie (s. u.).

[301] Werke VIII, 165; (2. Hervorhebung Vf.).

[302] Werke VII, 406.

[303] Ebd. 407.

[304] Vgl. ebd. 407 f; »Der Ungrund theilt sich aber in die zwei gleich ewigen Anfänge, nur da mit die zwei, die in ihm, als Ungrund, nicht zugleich oder Eines seyn konnten, durch Liebe eins werden . . .« (408). Es ist zu beachten, daß *ein* Vorgang zum Ausdruck kommen soll, ihm jedoch nicht angemessen Ausdruck zu geben ist: »Der Urgrund teilt sich . . .« - »die Dualität bricht hervor .. . .«- »Gott selbst tritt durch den Akt seiner Manifestation hervor . . .«-drei Sätze, ein Geschehen zu erfassen. Vgl. auch Werke VI, 38.

Gewichtung der Momente nicht möglich zu machen: das Denken, so scheint es, bleibt dem Einzelnen, Bestimmten verhaftet. Nun könnte sich vielleicht ausgehend von der Tätigkeit ein Bestimmtes als tätig denken lassen. Die Rede vom Zustandekommen und Vergehen hat ja einen Vorgang vor Augen, der durchaus Tätigkeit - auch bestimmte - gewesen sein oder werden kann; ein Vorgang, dem ein Ausgangspunkt oder ein Endpunkt gesetzt ist. Ein »Punkt« aber, dem beide Funktionen zugleich zukämen, müsste das Problem wohl notwendig lösen lassen. Allein, die Instanz, in die Tätigkeit mündet und von der sie ihren Ausgang nimmt, ist nicht zu bestimmen, ohne differente Tätigkeiten in den Blick zu bekommen. Mit der »Selbstheit« des Menschen hat Schelling ihr einen Ort zu geben versucht. In ihr bleibt die Einheit von Bestimmtem und Tätigkeit als *Aufgabe* fixiert (die im Wissen gleichsam zur Ruhe gekommene Tätigkeit als Handlung wieder hervorzubringen), so wie sie in Gott *vorausgesetzt* ist. Um diese Voraussetzung aber zu bewahren, nicht wieder in einer Relation preiszugeben, muss das Denken der Unruhe des »Weder-Noch« ausgesetzt bleiben. Die Rede vom Urgrund trägt dem Rechnung.
Ein Beitrag zur Einsicht war zu erheben und vorzutragen, und es soll hier nicht Aufgabe sein, die Entwicklung des Denkens Schellings aufzuzeichnen. Nun ist der Anspruch auf die reife Leistung des Gedankens berechtigt, und er kann nicht einfach mit dem Hinweis auf Schellings Aussagen selbst und einzelne - leider - kaum beachtete Interpreten[305] beruhigt werden, wenn neuere Schellingforschung sie in der sogenannten »Spätphilosophie« sieht und ihre Ergebnisse die theologische Forschung berührt haben.

3
Eine Konjektur:
Zur Freiheitslehre der Spätphilosophie

In der 16. Vorlesung zur Philosophie der Offenbarung finden sich Gedanken zur »Freiheit des Menschen«, die als im Wortlaut überarbeitete Zusammenfassung der Schrift von 1809 gelten könnten.

Auch hier teilt sich der Urgrund - Gott »als der bloß *an* sich Seyende«[306] zum *»außer* sich Seyenden . . . zum bloßen Stoff oder Vor = Anfang der Schöpfung« und setzt »damit auch *Sich,* in der anderen Gestalt seines Wesens[307], wo er das für sich Seyende ist . . . in Wirkung.«
Von dem im Geschehen des Zusammenschlusses der beiden »Herausgesetzten« Entstehenden gilt: »es hat etwas in sich, das es nicht von der ersten hat ; hinwiederum aber müssen wir denken, dass es durch das, was es von der ersten (der vor = anfangenden Ursache) noch immer in sich hat, unabhängig von der zweiten ist. «[308] Dieses *»Dritte«* ist »wahrhaft *der gewordene* Gott«, das Wesen, das existiert, das Grund und Selbst *in* sich hat. Nun müsste dies eigentlich das »Vierte« sein, wenn nicht - wie in der Freiheitsschrift der Urgrund - das »an sich Seyende« zunächst außer Betracht bleiben sollte. Und so verhält es sich auch: »eben dieses höchste Geschöpf ist der Mensch, der Mensch in seinem ersten Seyn versteht sich . . .«[309] Er befindet sich *»zwischen«,* diesen drei Ursachen, ist *»ganz* wie Gott, mit dem einzigen Unterschied des *Gewordenseyns«*[310]. Der Mensch muss nun die Einheit dieser drei Ursachen *bewahren*. »Indem er frei ist von den drei Ursachen in ihrer Differenz, und insofern über sie gestellt ist«, ist er auch frei, die Einheit aufzuheben. Das Wesen, das existiert, ist also in dieser Schrift der Mensch, während Gott seine unausdenkbare Einheit im an sich Seyenden vorbehalten bleibt. Aber ist er - wie der Gott der Freiheitsschrift - damit auch über Gut und Böse erhaben?

---

[305] Cassirer III, bes. 247, 249 f, 253, 263. Er hat richtig bemerkt, dass bereits »Die Schrift >Philosophie und Religion< . . . den Übergang zur letzten Phase des Schellingschen Systems bildet . . .« (263).

[306] *Philosophie der Offenbarung,* 1854, XIII, 346 (folgende Zitate ebd.).

[307] Vgl. Werke VII, 407 f.

[308] Werke XIII, 347; (s. ebd. zum Folgenden).

[309] Ebd. 348.

[310] Ebd. 349; (ebd. die folgenden Zitate).

Nein - denn es fehlt ihm das, was die Freiheitsschrift voraussetzt, aber nur am Rande thematisiert: Gott war in sich - und er war damit im Urgrund, welcher auch füglich dazu diente, Gottes Freiheit von beiden Prinzipien zu betrachten. Aber wenn in der Spätphilosophie der Mensch an die Stelle des »partikulären, wirklichen« Gottes der Freiheitsschrift tritt und Gott selbst im »Urgrund« bleibt - um durch seinen »bloßen Willen« sich, heraustretend, zu teilen - so sollten doch wesentliche Änderungen zu erwarten sein. Es hat sich jedoch insofern nichts geändert, als der Mensch nunmehr im »absoluten« und - ob dessen Herausgehen - zugleich im »wirklichen« Gott im Centro sich befindet; obwohl damit die Untersuchung um eine ganze Problemschicht gekürzt vorgetragen wird!
Das in der Freiheit zum Bösen gefährdete Band der Kräfte ist nunmehr das Band zwischen Gott »außer sich« und Gott »für sich« - der als »an sich« Seiender das verbindet, in dessen Spanne das »An = sich« des Menschen Bestand hat[311]. Diese einfachere Gedankenführung aber ist bereits in der Schrift Philosophie und Religion ausgeführt, wo Schelling das Problem des »ausschließend Eigenthümliche(n) der Absolutheit . . ., dass sie ihrem Gegenbild mit dem Wesen von ihr selbst auch die Selbständigkeit verleiht«[312], mit dem Gedanken des »Abfalls« zu lösen bemüht ist. Die subtilen Überlegungen zum > Wesen der menschlichen Freiheit< kehren wieder - in verkürzter Darstellung. Das Fehlen der nunmehr ausgesparten Fragen kann nur da nicht bedauert werden, wo das Angebot eines in sich konsistenten Gedankenganges schon als Lösung und Ergebnis begrüßt wird.
Dass diese Überlegungen nicht >der Spätphilosophie< gerecht werden, versteht sich von selbst. Es soll auch kein >Vergleich< angeboten sein, und das Folgende stelle nur einen Hinweis auf wenige der im Zuge der Neuentdeckung wohl übersehenen Einzelheiten dar:

»Der frühe Schelling wusste, dass das Absolute undenkbar sei, aber weil er seiner unmittelbar gewiss zu sein vermeinte, glaubte er doch, aus der innigen Einheit mit ihm herabsteigen zu können. Dass dies nicht angeht, weiß aber der späte Schelling.«[313]

»Mit einem Wort, vom Absoluten zum Wirklichen gibt es keinen stetigen Uebergang, der Ursprung der Sinnenwelt ist nur als ein vollkommenes Abbrechen von der Absolutheit, durch einen Sprung, denkbar.« (1804 – Schelling stand noch im dritten Jahrzehnt seines Lebens!) Die Konsequenzen dieser Überlegung finden wir in der Freiheitsschrift[314].

Die »Erörterung des Gottesbegriffes des späten Sch. zeigt, dass dieser Gott ein recht kompliziertes Gebilde darstellt: auf der einen Seite erscheint er als anfangende transzendente Person, auf der andere als der Vernunftbegriff >des Seienden<.«[315]

»Das ist die Vollendung des Idealismus, die dessen ungelöstes Problem von Form und Inhalt zu lösen versucht, indem sie den unmittelbaren Inhalt, d.h. die Form, in die Transzendenz hinausdenkt, zum reinen Inhalt macht, der formlos, d.h. begrifflos ist, um ihn sodann als sich formenden Inhalt, und d.h. Gott als reine Vermittlung zu begreifen und so zurückzugewinnen.«[316]

Vgl. das zur Freiheitsschrift oben Vorgetragene; auch Anm. 70.

„Wollte man nun die lautere Absolution, das schlechthin = einfache Wesen derselben, *Gott* oder

---

[311] Dazu Werke XIII, 350-353; sachlich näher noch der Freiheitsschrift stehen die entsprechenden Gedanken in der *Einleitung in die Philosophie der Mythologie,* 1854, XI, 416 ff, 462 ff, die Problembereiche sind hier jedoch nicht verknüpft vorgetragen.

[312] Werke VI, 39; vgl. 39 ff!

[313] Schulz, Schelling, 52. (Im Original alles gesperrt, z. T. zudem kursiv).

[314] Werke VI, 38.

[315] Schulz, Schelling, 42; (Abk. Vf.)

[316] Ebd. 81. (Im Original hervorgehoben.)

das Absolute, die Form aber zum Unterschied, und weil die Absolutheit, der ursprünglichen Bedeutung nach, sich auf Form bezieht und Form ist, die *Absolutheit* nennen … wenn die Form der Bestimmtheit des Realen durch das Ideale als *Wissen* in die Seele eintritt, so tritt das Wesen als das *An = sich der Seele selbst* ein, uns ist eins mit ihm, so dass die Seele, sich unter der Form der Ewigkeit anschauend, das Wesen selbst anschaut.«[317]

Damit ist von Schelling, 1804, freilich ein Programm erst formuliert. Über Durchführung und Gelingen ist noch nichts ausgemacht - und die Untersuchung der Argumente erst »des Idealismus ... der ... die Selbstbestimmung als mit der Vernunft identisch einfach behauptete . . . «[318] könnte zu »Behauptung« und »Vollendung« etwas sagen. Die Auseinandersetzung mit den Schriften der Jahre 1804 und 1809 kann hierzu hilfreich sein; darauf war hinzuweisen[319].

Für die Interpretation der Freiheitsschrift aber gibt es eine weitere Hilfe: Es ließe sich zeigen, dass Schelling - bis in die Formulierung hinein - Jakob Böhme mehr verdankt, als Hinweise auf »Geistesahnen« bislang ahnen ließen[320]. Unter Aufnahme von Gedanken, die wir vor allem in De Triplici Vita Hominis des Teutonicus finden, hat er dem Programm, das die Schrift Philosophie und Religion der Rezeption mehr verbarg als enthüllte, eine philosophische Form gegeben. Die zu seiner Durchführung geprägte Theoriebildung, die in ihren Elementen eine Alternative zu Fichtes Denken bereitstellt, war hier freizulegen. Sie weist den inspirierten und tiefsinnigen Aussagen über Genese und Wesen der menschlichen Freiheit ihre Funktionen zu.

---

[317] Werke VI, 30 f; s. a. Kontext (1804).

[318] Schulz, Schelling, 81.

[319] Es sei noch erwähnt, dass die gedanklichen Probleme sich bereits in der Frühphilosophie finden lassen. (S. z. B. *Vom Ich als Princip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen,* 1795, § 16, I, 216 ff; *Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre,* 1796/97, I, 395-403; vor allem: *System des transzendentalen Idealismus,* 1800, III, 388 ff, 536 ff, bes. 545.) Ihre Kenntnisnahme ermöglicht erst sinnvolles Studium der reifen Philosophie. Ohne Bezugnahme auf Fichte ist sie nicht angemessen darzustellen. Der Vortrag der Bewegungsgesetze der Fichteschen Philosophie im vorangehenden Kapitel erlaubte es, mit der Interpretation der Freiheitsschrift einzusetzen, ohne die erforderlichen Hilfen im Verstehen vorzuenthalten.

[320] *DE TRIPLICI VITA HOMINIS,* oder Hohe und tiefe Gründung von dem Dreyfachen Leben des Menschen / Nach dem Geheimniß der Dreyen Principien Göttlicher Offenbarung / Geschrieben nach Göttlicher Erleuchtung durch Jacob Böhmen / sonsten Teutonicus genannt / im Jahre 1620. Gedruckt im Jahre des ausgebornen grossen Heils 1730. *Sämtliche Schriften*, hrsg. V. W.-E. Peuckert, 3. Bd., Stuttgart 1960.

Exkurs:
Die Idee des Freien Willens (Hegel)

1
Gedachter und denkender Wille

1.1
Abstrakte Bewegung zur Konkretion

Hegel mokierte sich über die Weise, in der seine Freunde und Bewunderer zumeist noch dachten; er hob einen Gedanken hervor, der - oft emphatisch - noch gegen ihn geltend gemacht werden sollte:

»Jene beiden . . . Momente, dass der Wille von allem abstrahieren könne und dass er *auch* bestimmt sei - durch sich oder anderes - werden leicht zugegeben und gefasst, weil sie für sich unwahre und Verstandes-Momente sind . . .«[321]
»Der *Determinismus* hat mit Recht der Gewissheit jener abstrakten Selbstbestimmung den *Inhalt* entgegengehalten, der als *ein vorgefundener* nicht in jener Gewissheit enthalten und daher *ihr von außen* kommt . . .«[322]

Damit sind zwei unzulässige Differenzen markiert: die Differenz zwischen dem von allem abstrahieren könnenden Willen und dem bestimmten Willen (»für sich unwahre und Verstandes-Momente«), die Differenz zwischen Selbstbestimmung und Bestimmung durch anderes (die Fixierung übersehener Differenz zugunsten höherer Einheit - nicht die Entdeckung des Inhalts - ist der Rechtstitel des Determinismus). Zugleich ist angezeigt, dass der »Gewissheit der abstrakten Selbstbestimmung «ein Mangel anhaftet und dass es nicht darum zu tun ist, den »Momenten« - in welcher Relation auch immer - getrennte Rechte einzuräumen. Zwei Ansprüche auf Vereinigung werden zurückgewiesen.
Das aber heißt offenbar: Der von allem abstrahieren könnende Wille ist zugleich als bestimmter aufzufassen, damit aber zugleich als durch sich und zugleich durch anderes bestimmt.
>Zugleich< kann aber nicht heißen: >auch<. Damit fragt es sich, im Namen welcher Einsicht Hegel hier Kritik übt. Es könnte den Anschein haben, es läge die Kurzformulierung eines Programms vor, das Hegel erfüllen wird, ein Anspruch, an dem seine Leistung zu messen ist. Sofern es aber nicht nur um Hegels Programm ginge, sondern um die angemessene Auffassung und Bestimmung des Willens, wären offenbar auch ihre Bedingungen formuliert. Freilich, nicht mehr ist angegeben, als die Konsequenz der Einwände, die Hegel gegen Auffassungen des Willens geltend macht. Seine Ansprüche - gesetzt, sie kommen hier uneingeschränkt in den Blick - sind vorgetragen; doch sie zu destillieren, ist in der Rezeption und Auseinandersetzung mit Hegel durchaus üblich und geläufig. Scheinen sie doch ein Urteil zu ermöglichen hinsichtlich dessen, was seine Philosophie nun wirklich zu bieten vermag.
Lapidar ist es, zu erwähnen, dass damit noch nicht >der Wille< selbst aufgefasst ist. Es sind nur Bedingungen formuliert, denen wohl das Vorhaben, ihn zu bestimmen, Genüge leisten soll; die allen Bemühungen, ihn aufzufassen, entgegenzusetzen sind.
Wer sie einfach anerkennt, aufgrund der unmittelbaren Einleuchtung, dass der Wille *wirklich auch* einen Inhalt haben müsse etc., gibt sich Hegels Spott preis - ein »unwahres Moment« fixierend. Was aber rechtfertigt dann die Bedingungen? Man könnte darauf verweisen, dass ihre Legitimität erst nach gelungenem Unternehmen offenbar würde. Soll es ihnen aber nicht Genüge leisten?
Es wird sich zeigen, dass der geübte Brauch, Konsequenzen Hegelscher Aussagen als Bedingung der Einsicht zu fixieren, in der Tat unsinnig ist - dass *dennoch* Konsequenz und Programm formuliert wurde. Verweilend über dem *Gegenstand,* wird mit Hegels »Beitrag« zugleich das entwickelt werden müssen, was vorläufig >Selbsterfahrung gedanklichen Leistens< genannt werden kann.

---

[321] Hegels Werke werden, wenn nicht anders vermerkt, nach den Ausgaben der Philosophischen Bibliothek Meiner zitiert: (Bandnummer/Herausgeber/Erscheinungsjahr). Zitation von Hegels Randbemerkungen in seinem Handexemplar der Rechtsphilosophie wird mit (H) gekennzeichnet. *Grundlinien der Philosophie des Rechts,* 1821 (124 a/Hoffmeister/4. Aufl. 1955), 33; (zit.: RPh).

[322] RPh 38.

Zunächst aber sei nur vergegenwärtigt:

»Der Wille enthält . . . das Element der *reinen Unbestimmtheit* oder der reinen Reflexion des Ich in sich, in welcher jede Beschränkung . . . aufgelöst ist; die schrankenlose Unendlichkeit der *absoluten Abstraktion* oder *Allgemeinheit, das reine Denken* seiner selbst . . . die Besonderung und objektive Bestimmung ist es aber, aus deren Vernichtung dieser negativen Freiheit ihr Selbstbewusstsein hervorgeht. So kann das, was sie zu wollen meint, für sich schon nur eine abstrakte Vorstellung, und die Verwirklichung derselben nur die Furie des Zerstörens sein.«[323]

Wenn der Wille in dieser seiner Allgemeinheit nur in der »Flucht aus allem Inhalte«[324] oder die Besonderung aufhebend sich zu erhalten vermag, so scheint der zu entfaltende Sachverhalt bereits vorgezeichnet.
Denn es ist - im ersten Moment - gezeigt, was die Entwicklung in Bewegung halten wird.

Das Moment, dass der Wille von allem abstrahieren könne, versteht sich nur als Tätigkeit gegen seine Bestimmung, damit als eine Leistung, die seine Bestimmtheit und zugleich und damit seine Bestimmtheit durch sich und durch anderes aufzuheben sucht: Diese Allgemeinheit ist bestimmt als *tätiger Selbstbezug,* der die Differenz, damit das Besondere - und d. h. mit dem Besonderen die Differenz - zu meiden sucht. Das Besondere scheint nur im Gegensatz und als Gegensatz aufzufassen.
Die Leugnung der Einheit mit dem Besonderen ist jedoch nur ihre Bestätigung. Denn die Allgemeinheit, die in der »absoluten Abstraktion« der Wille gegen die Bestimmtheit (als Bestimmtheit durch sich und anderes) zu bewahren sucht, ist nur als Bestimmtheit - gegen das Allgemeine der Einheit -, ist damit Bestimmung durch sich und anderes zugleich: Dieses Moment ist nicht »die wahrhafte Unendlichkeit, oder *konkrete* Allgemeinheit . . . - sondern nur ein Bestimmtes, Einseitiges; nämlich weil es die Abstraktion von aller Bestimmtheit ist, ist es selbst nicht *ohne* die Bestimmtheit«[4]. Nicht anders verhält es sich, wie noch zu zeigen sein wird, mit dem fixierten Moment der Besonderung. Die sich auf sich beziehende Besonderheit aber ist das Einseitige, das beide Momente selbst vergeblich zu realisieren suchen, die Einheit beider Momente. Dies ist der Wille:

» ... die *in sich* reflektierte und dadurch zur Allgemeinheit zurückgeführte Besonderheit, - Einzelnheit; die *Selbstbestimmung* des Ich, in Einem sich als das Negative seiner selbst, nämlich als bestimmt, beschränkt zu setzen und . . . in seiner Identität mit sich und Allgemeinheit zu bleiben, und in der Bestimmung sich nur mit sich selbst zusammen zu schließen . . . Dies ist die *Freiheit* des Willens, welche seinen Begriff oder Substantialität . . . ausmacht . . .«[325]

Der Wille ist die Einheit beider Momente, sofern er sich als Einzelnes auf ein Einzelnes (auf sich) bezieht, und in seiner Tätigkeit ist er diese Einheit. Er scheint nun obigem Anspruch zu genügen. Als der Wille, der allgemein ist, ist er aufzufassen (bloßer Selbstbezug), *und* als besonderer *(ein* Wille) *und* als durch sich (wollend) *und* als durch anderes bestimmt (gewollt). Er ist so aufzufassen, heißt *aber - er kann* so aufgefasst werden. Das >und< kann im >oder<, kann im >auch< Ersatz finden[326]. Obwohl Einheit beider Momente, überlässt er doch die Unterscheidung beider Momente an ihm dem Belieben. Es ist in Frage zu stellen, ob das erhaltene Selbstverhältnis oder dessen Erhalten die Vereinigung ausmacht; allgemein gesprochen, macht sich der Wille zu dem, was er ist, - oder ist er das, wozu er sich macht. Der *Vollzug* der Vereinigung der Momente ist nicht thematisch geworden, oder - der Wille »hat sich noch nicht zum Gegenstand«.

1.2
Zur Methode (Eine Komponente)

Was besagt das »oder«? Es ist zu beachten, und es ist legitim, denn der bislang bestimmte Wille war nicht einfach erklärter oder definierter Sachverhalt, sondern die erste Anstrengung des Sich-thematisch-Werdens der Reflexion auf ihn zugleich! Die an ihm beobachtete Bewegung war die des Gedankens, der sich seiner, als des Willens, versichern wollte. Seine »Momente« waren die

---

[323] Ebd. 30f.
[324] Ebd 30.
[325] Ebd. 32. (Im Original weitere Hervorhebungen.)
[326] Dies ist die Pfründe des Verstandes; er »bleibt bei dem bloßen *Ansichsein* stehen und nennt so die Freiheit nach diesem Ansichsein ein *Vermögen,* wie sie denn so in der Tat nur die *Möglichkeit* ist. Aber er sieht diese Bestimmung als absolute und perennierende an und nimmt ihre Beziehung auf das, was sie will, überhaupt auf ihre Realität, nur für eine *Anwendung* auf einen gegebenen Stoff an . . .« Ebd. 35.

vor den Gedanken gebrachten Spiegelbilder seiner selbst. *Die Reflexion auf >den Willem war selbst das, was sie dachte, Wille.* Sie »wollte« nur - d. h. war nur darauf aus, Tätigkeit zu erhalten, und sie wollte das ihr naheliegendste >Etwas<, einmal gegen alles Bestimmte, einmal gegen ihre Tätigkeit[327].
Es ist nachdrücklich auf diese Selbstthematisierung des Denkens hinzuweisen, weil dieser Umstand in der Hegelrezeption meist nicht in den Blick kam und kommt. Das >Gefühl< der Phänomennähe, das entsteht, wenn man Hegels Gedanken folgt, signalisiert eine beachtete, aber nicht befolgte implizite Aufforderung an den Leser, über dem Gegenstand entstehendes gedankliches Leisten nicht zu unterschlagen. So hat es leicht den Anschein, als werde ein Sachverhalt unter einer Perspektive gesehen, die sich unter bestimmten - doch herangetragenen - Bedingungen stehend verstehen muss ; eine Perspektive, die nach diesen Bedingungen die Gegenstände sich bewegen >lässt< - bis sie ihnen genügen.
Aus diesem Grunde waren eingangs bloße Erwägungen zum Ansatz so anzustellen, dass die Bewegungen zur »Flucht« vor dem entscheidenden Leisten einander entgegentreten konnten. Im Anschluss daran war es wohl möglich, zunächst, Hegel folgend, den Sachverhalt vorzutragen. Es war aber nicht auszuschließen, dass die ersten vorgebrachten Bestimmungen als dem Denken vermeintlich zu beliebiger Disposition gestellt erschienen. Die erneut sich gleichsam organisierende Aporie erst nötigt das zur Aufnahme bereit gewordene Denken, tätig zu werden. Es wird von ihm, vom rezipierenden Leisten, nichts anderes verlangt, als mit sich selbst zu rechnen, damit mit einer Konstellation zu rechnen, die fordert, dass der >Blick< auf den Willen selbst Wille werden muss, um den Willen zu >sehen<, d. h. ihn wollen muss. Nicht eher ist er angemessen erfasst; deshalb ist der »abstrakte Begriff der Idee des Willens . . . überhaupt *der freie Wille, der den freien Willen will«*[328]. Abstrakt, denn die Konstellation ist damit erst gefordert, nicht verwirklicht; die Reflexion auf den Willen stellt sich außerhalb dieser Bewegung und trägt sie als ein ihr äußerlicher Sachverhalt vor. Es wird sich erweisen, dass der oben bestimmte Anspruch sich aufgrund dieser Methode versteht, und es müsste sich zeigen lassen, dass er ihr angemessen ist. Noch immer vorausgesetzt, das sei zu leisten, kann man Hegel (da dies kaum eindringlich genug geltend zu machen ist) gegen unangemessene Rezeptionen abgewandeltes Wort Mephistos leihen: >Mein guter Herr, Ihr seht *die Sache,*/Wie man die *Sachen* eben sieht. < Doch Klagen über die Rezeption bleiben Besserwisserei, solange nicht ihre Rechtsgründe vorgebracht sind. Die Untersuchung ist wieder aufzunehmen; sie hat mit einer weiteren Komponente zu rechnen, und dies wird sich als dem Verstehen dienlich erweisen; es lässt sich aus der oben fixierten Alternative herausführen.

1.3
Der Wille im Prozess des Denkens

Der Gedanke: >Wille< doppelt sich. »Hinter dem Rücken« des Gedankens >Wille< wurde - gedacht. Ist als »in sich reflektierte und dadurch zur Allgemeinheit zurückgeführte Besonderheit« der Wille sein Stiften, oder ist er etwas, was ihn stiftet- so ist zu fragen. Der Gedanke weiß also nicht, ob das, was er >sieht<, oder das, was er >tut<, der Wille ist. Der Gedanke wollte - wie mannigfaches anderes - den Willen >sehen< und war doch eine ganz bestimmte Anstrengung, ihn eben zu denken. Oder - es war Wille, nicht ein Blick. Dem Blick sollte sich der >Wille< offenbaren, in der >Anstrengung< sollte er >gesehen< werden. Dies aber musste das Denken offenbar »vorher« wissen, oder: der Wille war nicht ohne Gegenstand (gedacht). Und der Reflexion auf den Willen schwindet ihr Gegenstand - die in sich reflektierte Besonderheit - nur dann nicht, wenn sie selbst dieser Gegenstand *ist,* und damit in bloßer »Tätigkeit des Selbstbewusstseins«[329] verbleibt - oder aber die Willensbestimmung, ein mit sich

---

[327] Vgl. ebd. 31, § 6, und (H) 308 f.

[328] Ebd. 44. Die hier gekennzeichnete Konstellation hat Adorno empfunden: Hegels »System ist so wenig eine wissenschaftliche Dachorganisation wie ein Konglomerat genialer Beobachtungen. Beim Studium seines Werkes will es einen zuweilen bedünken, als wäre der Fortschritt, den der Geist durch klare Methodologie wie durch hieb- und stichfeste Empirie seit Hegels Tod und gegen ihn gemacht zu haben wähnt, eine einzige Regression, während den Philosophen, die glauben, etwas von seinem Erbe festzuhalten, meist jener konkrete Inhalt entgleitet, an dem Hegels Gedanke sich erst erprobt.« Dm *Studien zu Hegel,* 3. Aufl., Frankfurt 1969, 15; s. a. 24.

[329] RPh (H) 311.

Identisches, fixiert.

Dadurch, dass die Reflexion mehr intendierte, als leere Reflexion zu sein und zu bleiben, mehr, als sich auf ein vorgefundenes Einzelnes zu richten - und sie wollte mehr, denn sie konnte beides -, geriet sie an ihre abstrakten Momente. Indem sie nun diese *ist,* sich nur in ihnen erhält, ist sie selbst der *»unmittelbare* oder *natürliche* Wille«. Das nicht Fixierbare an ihm bedeutet bald ein Etwas, das er außerhalb seiner selbst vorfindet[330], bald einfache Tätigkeit.
Das außer dem Willen oder der Reflexion Stehende aber musste sich offenkundig mit der Tätigkeit »verbinden«, es musste sich wollen, denken *lassen.* Das Etwas, erst nur gedacht, *ist* nun >gewollt<. Dasselbe Etwas aber war zu denken und zu wollen. Das beide >Vereinigungen< Unterscheidende muss eine Tätigkeit im Denken selbst gewesen sein, die es zum >Wollen< machte. Und sofern es sich auf die Tätigkeit in sich selbst richtet, auf das »ihrige«, findet es »Triebe, Begierden, Neigungen«[331] vor. Damit ist der Wille, der eben noch am und im Einzelnen wirklich *war,* entdeckt. Das Denken sieht »in sich« Tätigkeiten und »außer sich« vieles und weiß, dass es sie verbinden >kann<. Weiß es das ? Es verbindet nur - sofern es Wille *ist.* Was es vermag, ist die Selbsterhaltung des bloßen Denkens im Blick auf »Etwasse« und »Tätigkeiten«.
Im entdeckten freien Willen, sofern er entdeckt wird, entdecken sich mannigfache Tätigkeiten; und indem er sich als Rahmen dieser Tätigkeiten gewahr werden will, entdeckt er Willensbestimmungen[332]. Sobald also der Wille als Wille in den Blick kommt - und dies geschieht nur, indem der Gedanke sich selbst als Wille versteht -, findet er eine Fülle von Tätigkeiten und Dingen, die er alle als seinige betrachten kann; er findet aber darin nicht den freien Willen, der ihm (als abstrahierter Selbstbezug) vorschwebte und der er (als abstrahierender Selbstbezug) ist. Er findet jedoch zurück zur »Einzelnheit«, indem er sich dahin *bringt,* sich entschließt, seine Tätigkeit mit einem Einzelnen außer ihm zusammenschließt. So erst bringt er sich zur Erscheinung, »setzt . . . sich als Willen eines bestimmten Individuums«, er, in seiner Unbestimmtheit »das Neutrale, aber unendlich Befruchtete, der Urkeim alles Daseins …«[333]
Der Wille vollzieht damit - es vollzieht das Denken nur wirklich die Bewegung, in der es vergeblich ein »Moment« des Willens als ihn selbst fixieren wollte. Er vollzieht die Bewegung und bleibt, bleibt auch.

»Der Intelligenz als *denkend* bleibt der Gegenstand und *Inhalt Allgemeines,* sie selbst verhält sich als allgemeine Tätigkeit. Im Willen hat das Allgemeine zugleich wesentlich die Bedeutung des Meinigen, als Einzelnheit ... Im Willen beginnt daher die *eigene Endlichkeit* der Intelligenz . . .«

Die beiden Tätigkeiten des Gedankens, in denen er den Willen zu begreifen meint und sich selbst als Willen versteht (ohne zu verstehen), machen die »gewöhnlichste Vorstellung, die man bei der Freiheit hat«[334], aus und bedingen und munitionieren den Streit über die Freiheit der Willkür. Der Gedanke findet sich und damit den Willen im Entschluss bestimmt; und das Denken »als die freie von allem abstrahierende Reflexion« empfindet sich und meint den Willen[335]. Dies ist die »Willkür«, der »Wille als der *Widerspruch* «[336]. Und, wie eingangs bereits

---

[330] Ebd. 33; vgl. 35.

[331] Ebd. 35. (Im Original hervorgehoben.)

[332] Vgl. ebd. (H) 312.

[333] Ebd. 36.

[334] Ebd. 37.

[335] »Die Reflexion, die formell/e Allgemeinheit und Einheit des Selbstbewusstseins, ist die abstrafte Gewissheit des Willens von seiner Freiheit . . .« Ebd. 37. Vgl. dazu und zum Folgenden *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse,* 1830, (33/Nicolin u. Pöggeler/7. Aufl. 1969), §§ 476-478; (zit.: Enzykl.).

[336] Ebd. 38.

gesagt, wird dem Selbstempfinden der Reflexion der Inhalt entgegengehalten: » . . . so kann die Willkür allerdings, wenn sie die Freiheit sein soll, eine Täuschung genannt werden.« *Im* Entschluss hat das Denken nichts mehr zu sagen. Aber es hatte - *im* Entschluss - auch gar nichts getan. Der Tätigkeit der Reflexion steht die Tätigkeit zum Entschluss entgegen. Und je nachdem, ob die Reflexion die einfache Tätigkeit, den Trieb, sich selbst zurechnet oder außer sich setzt, wird der Mensch als *»von Natur gut«,* oder *»böse«,* erachtet[337]. Damit aber stellt die Reflexion eine Tätigkeit *außer sich* - und es scheint die soeben bestimmte »Methode« nur zurechtgelegt zu sein. Die Reflexion auf den Willen war selbst, was sie dachte, Wille; wie ist es zu verstehen, dass sie, im Begriffe, sich als Wille wirklich thematisch zu werden, etwas außer sich, sich einer Tätigkeit entgegensetzt - und welcher Tätigkeit setzt sie sich eigentlich entgegen? Sie setzt erstmals den *Willen selbst,* das Wirkliche sich entgegen, setzt sie *einander* entgegen, indem sie ihre Intimität, den Entschluss, von ihrer eigenen »Tätigkeit des Denkens« unterscheidet[338]. Das Denken entschlägt sich des Anspruchs auf Wirklichkeit. Inwiefern dies das Denken »als das im Willen sich *durchsetzende Denken«*[339] ist, muss sich zeigen lassen.

1.4
Wille als Prozess des Denkens

Was ist geschehen in der Bewegung vom Willen als Flucht aus seiner reflektierten Besonderheit zum Willen, der in sich diese Bewegung begreifen soll? Die in sich reflektierte Besonderheit war als Wille aufgefasst und war selbst Wille - »in seiner Identität mit sich und Allgemeinheit«. Der Gedanke war das, was er dachte, aber er *war* dies nur - oder war nur dies: ein Einzelnes, in sich Bewegtes. Er wusste nicht, was er war, und damit nicht, was er dachte. Er war sich noch nicht thematisch geworden, war Wille - ohne zu wollen und ohne Gewolltes; wohl tätig und auf ein Bestimmtes, nämlich sich selbst, gerichtet, aber ohne dies zu wissen. Er »fand« das, was er war, und war so einfache, auf Bestimmtes gerichtete Tätigkeit; eine auf Bestimmtes gerichtete Tätigkeit war gedacht - als Einzelnes: Wille.

Was der Gedanke selbst verband, war aber für ihn am Willen, seinem Gegenstand, trennbar: das Besondere und die Tätigkeit. Das, was er gedacht zu haben vermeinte, ein bestimmtes Tätiges, »fand« er auch, es offenbarte sich ihm wohl im Trieb - aber »als eine Menge und Mannigfaltigkeit von Trieben«[340], von denen er jeden je als seinen wissen konnte. Erst im Entschluss hält der Gedanke den Trieb fest und fasst damit den Willen als wirklich Einzelnes - damit aber entschließt sich das Denken zur Endlichkeit, *ist* Wille. Es >denkt< erstmals wirklich den Willen, als Einzelnes und zugleich als tätig - nur indem es Wille wird. Der Gedanke also >will< und will ein Besonderes - der Wille ist nicht mehr ein ihm äußerlicher Sachverhalt. Dass das Denken in dieser Tätigkeit sich auf sich selbst *und* ein ihm Äußerliches beziehen *kann,* verursacht die »gewöhnliche Vorstellung, die man bei der Freiheit« hat.
Während das Denken zunächst nur im zu Denkenden, im »Gedachten«, den Willen zu orten suchte, hat *nun die Tätigkeit des Denkens selbst in das Lokalisationsbemühen Eingang gefunden.* Damit aber sind ihm die vorgefundenen tätigen Besonderheiten, die Triebe, zum bloß Gedachten herab gestimmt. Es meint nicht mehr, an ihnen den Willen zu denken. Zugleich aber ist seine einfache Tätigkeit zum Entschluss selbst wesentlich Trieb. Indem es den Trieb sich selbst zurechnet oder nicht, entscheidet es über Gut und Böse. Wie aber kann das Denken sich eine Tätigkeit nicht zurechnen, so ist zu fragen.
Indem das Denken von seiner auf ein Gedachtes bezogenen Tätigkeit die auf ein Bestimmtes bezogene einfache Tätigkeit sowohl unterscheidet als auch beides verbindet, bewegt es

---

[337] Ebd. 39.

[338] Vgl. ebd. § 21. Schon als Programm: *Jenenser Logik, Metaphysik und Naturphilosophie,* 1804 (58/Lasson/1923), 170-172; die frühe Ausführung: *Jenaer Realphilosophie.* Vorlesungsmanuskripte zur Philosophie der Natur und des Geistes von 1805-1806 (Jenenser Realphilosophie II; 67/Hoffmeister/1931); zum bislang Vorgetragenen: 194-200.

[339] RPh. 41. Die zweite Paraphrase wird dies hervorheben.

[340] Ebd. 35.

erstmals das Denkende in sich selbst, ohne es schon thematisch zu machen. Im Prozess des Von-sich-Scheidens und Sich-Zurechnens der Triebe *betätigt* es sich, den Willen. Der Gedanke sucht nicht nur den Willen zum Gegenstand: als Gedachtes oder als Denken selbst.
Der Gedanke findet nicht nur den Willen als Tätiges (im Trieb) bzw. als Tätiger (im Entschluss).
Das Denken ist Wille und bringt den Willen hervor, indem es in den besonderen Tätigkeiten der Triebe sich selbst in seiner vollen Struktur sich vor Augen zu bringen beginnt:

»Das Selbstbewusstsein, das seinen Gegenstand, Inhalt und Zweck bis zu dieser Allgemeinheit reinigt und erhebt, tut dies als das im Willen sich *durchsetzende Denken.* Hier ist der Punkt, auf welchem es erhellt, dass der Wille nur als *denkende* Intelligenz wahrhafter, freier Wille ist. . . . (ein) Selbstbewusstsein, das durch das Denken sich als Wesen erfasst . . .«[341]

Aber der Wille *ist* noch etwas anderes als das, was *ersieht,* und sieht noch anderes als das, was er ist. Im Versuch, >den Willen< als Gedachtes zu fixieren, fand sich das Denken selbst als einzig dem zu Denkenden angemessen; es fand aber keinen Gegenstand.

Im Entschluss zum Gegenstand blieb es noch immer *auch* auf sich selbst bezogen; es fand >den Willen< bald in sich selbst, bald außer sich. Es unterschied die »gefundenen« Tätigkeiten von sich und bezog sie zugleich auf sich; das Denken wird zum Willen, indem es ihn hervorbringt. Es ist der von allem abstrahieren könnende Wille, der sich als bestimmter zu wollen im Prozesse ist, damit sich und anderes - die mannigfachen Triebe - bestimmend und durch es wie durch sich selbst zugleich bestimmt. Es ist nur in Bezug auf diese Einheit als Wille zum Ausdruck gebracht. Nur in dieser Aktivität zur Konkretion des Willens ist der freie Wille - und nur so, in dieser Weise allein kann er *»als das Konkrete* gewußt werden«[342]. Damit scheint ein ewiges Geschehen in den Blick gebracht.

2
Armut an Wirklichkeit

2.1
Idee: Begriff und Dasein

Der Einwand aber, dass dies dem >Ansatz< zu danken sei, der alles aus dem >Denken< entstehen lasse, stößt in Leere. Dass der Wille sich auf »Wirkliches« beziehe, nur im Verhältnis auf es seine Existenz habe, war vorausgesetzt. Der Anspruch, nicht nur einen >gedachten< Willen in den Blick zu bekommen, leitete die Entwicklung.
Bloße Rede von der Angewiesenheit des Willens auf die Triebe vermag dies nicht hinreichend deutlich zu machen. Dass sie keineswegs nur als >sein< bloßes Material aufzufassen seien, solche Auffassung vielmehr das Verstehen der Dynamik der Entwicklung preisgibt, wird sogleich deutlich werden. Die Bewegung zum Willen war zugleich die zu seiner Substanzialisierung. Der Wille war zunächst nur Denken, das nicht sich zu konkretisieren vermochte, damit aber schon das Sich-Richten auf ein ihm anderes und nur aufgrund eines ihm Entgegengesetzten. Der Wille war im Rahmen der Einheit des Individuums als einfache Tätigkeit zur Konkretion. Er nur erhielt diese Einheit, und nur es erhielt ihn. Aber diese Einheit war wiederum nur ein erhaltenes Besonderes.

»Der endliche Wille, als nur nach der Seite der Form sich in sich reflektierendes und bei sich selbst seiendes unendliches Ich . . . steht über dem Inhalt, den unterschiedenen Trieben, . . . wie es zugleich, als nur formell unendliches, an diesen Inhalt, als die Bestimmungen seiner Natur und seiner äußeren Wirklichkeit, . . . *gebunden* ist . . .«[343]

Die vereinigende Kraft in der Mannigfaltigkeit der Triebe war auch als »getrieben « anzusehen, und so ist im Willen zugleich der zur Einheit der Triebe

[341] Ebd. 41. (Im Original weitere Hervorhebung.) »Nur in dieser Freiheit ist der Wille schlechthin *bei sich,* weil er sich auf nichts als auf sich selbst bezieht, so wie damit alles Verhältnis der *Abhängigkeit* von etwas *anderem* hinwegfällt.« Ebd. 42.

[342] Ebd. 44.

[343] Ebd. 37. (Im Original weitere Hervorhebung.)

treibende Trieb, die »absolute Bestimmung oder, wenn man will, der absolute Trieb des freien Geistes«[344]. Eine natürliche Tätigkeit, die die kollidierenden mannigfachen Tätigkeiten in die bewegte Ruhe des Daseins zu bringen hat - nichts anderes ist und erfasst das Denken[345].
Was also suchte das Denken zunächst zu denken? In einem Bestimmten suchte es ein Wirkliches zugleich als seine Tätigkeit zu erfassen. Dies geschah so, dass es zunächst nur Tätigkeit suchte - gegen alles Bestimmte - und ein Bestimmtes - gegen alle Tätigkeit. Es war selbst beides, fand aber nichts Wirkliches, konnte sich nichts präsent machen. Indem es sich auf sich selbst bezog, war es Einheit von Tätigkeit und Bestimmtem, *war* wirklich, aber wusste es nicht. Als Wirkliches präsent machen konnte es sich nur mannigfaches Einzelnes, das es nicht als es selbst wusste. Im Entschluss vereinte es seine Tätigkeit mit einem Einzelnen, wurde sich in einem Bestimmten präsent, sah es, sah Wirkliches zugleich als das Seine, war Wirklichkeit - als es selbst. Es sah aber nicht, was es war, konnte sich seine Tätigkeit nicht präsent machen, wusste nicht, was es *tat.* Als Wirkliches präsent machen konnte es sich nur mannigfaltige einzelne Tätigkeiten. Im einzelnen Willen vereinte es seine Tätigkeit mit ihnen, *war* mehr, als es wusste, aber wusste auch mehr, als es war: außer sich seiende Triebe.
Die vorausgesetzte Differenz von Denken und Wirklichkeit leitet die Entwicklung eben sosehr wie die Voraussetzung, dass >Wille< nur in deren Vereinigung zu erfassen sei. In bloßen Reflexen des Denkens aber war bereits >Wille<. Indem es den Willen nur zu denken dachte, wollte es, wollte der Wille sich selbst. Was es als Wille - ehe es selbst wirklich Wille war - zu >denken< vermeinte, war das Einfache, das den Trieb suchte, waren gefundene Triebe. Die vor seiner Einheit, die die der Wirklichkeit ist, erschienenen Gestalten konnte es nur als Wille vermeinen, da es an einer Konkretion festhielt auf Kosten der Einheit des Denkens und des Gedachten oder in einem Denken verharrte, dessen > Wirklichkeit< mannigfaltiges Konkretes gegenübertrat. Eine Differenz nur scheint vorausgesetzt - die des Wirklichen und des Denkens; eine Vereinigung ist angestrebt, unter Voraussetzung der Einheit der Differenten. Diese Voraussetzung wird noch zu erörtern sein.
Es hatte sich gezeigt, dass der Wille nicht »anzusehen« war als die über die Triebe herrschende Reflexion - noch war er diese selbst. Dem Denken blieb das Zusehen zugleich. In seinem Bezug auf die Triebe, als Tätigkeit zu deren Vereinigung, hat das Denken die Grenze seiner Tätigkeit als einzelne Willenstätigkeit erreicht. Es ist wahrer Wille, d. h. der Wille ist wahr, »weil sein Bestimmen darin besteht, in seinem *Dasein,* d. i. als sich Gegenüberstehendes zu sein, was sein Begriff ist . . . «[346]
Das Denken hat sein Dasein als Wille nur in seiner Tätigkeit in Bezug auf die Triebe. Seine Tätigkeit aber ist unendlich und erhält sich nur in der Einheit der Differenz seiner Tätigkeit und der der Triebe und ihrer Einheit, die seine Tätigkeit stiftet. Wird der Wille also letztlich getrieben, oder ist Wille - in >allem Treibern?
Es ist der Wille im Dasein - aber er ist nicht das Dasein. Das Denken als Wille hat sich und die partikularen Triebe zum Gegenstand. In den »wirklichen« Trieben will es nur sich, hat sich auch, aber es findet sich nicht in ihnen allen, steht in Differenz zu »aller Wirklichkeit« - »lebt« nur in ihr. Es ist Tätigkeit, die Dasein ist - aber auch nur im Dasein ist. Da und sofern es sich seines Denkens als des Daseins gewiss ist, *glaubt* es - an sein Dasein als Wille und glaubt an den Willen. Denn es »lebt« das, was es denkt. Das Abbild und die Verwirklichung dieser Einheit, die das Denken als Wille im Dasein behauptet und vor der Reflexion als Glauben nur behaupten kann - ist das Recht. »Dies, dass ein Dasein überhaupt, *Dasein* des *freien Willens* ist, ist das *Recht.* - Es ist somit überhaupt die Freiheit, als Idee.«[347]
Das unverbildete Denken macht nicht Ernst damit, dass der Wille nur im Bezug des Denkens auf Wirklichkeit ist, nur in diesem Verhältnis ist; da es sich doch auch in der Differenz zum Wirklichen stets sieht, sich als Tätigkeit aber nicht weiß. So weiß es nicht, wenn es ihn zu denken sucht, dass es ihn nur denkt, wenn es er ist.
In dem bloßen Gedanken »des freien Willens« findet das Denken ihn nicht - sieht nicht, was es

---

[344] Ebd. 44.

[345] Vgl. (H) 318: »Der Geist will *Idee* sein - Begriff und Dasein.«

[346] Ebd. 42.

[347] Ebd. 45; (»Idee nun überhaupt ist nichts anderes als der Begriff, die Realität des Begriffs und die Einheit beider.« So definiert bündig die Ästhetik. Nach der 2. Ausgabe Hothos hrsg. v. F. Bassenge, Frankfurt s. a., I, 112. Zur Vergegenwärtigung abstrakter Begrifflichkeit Hegels s. 112-117).

denkt. Seine Wirklichkeit aber (weil es bloß diese *ist* und diese als in Differenz zu sich *denkt* und nur als Wille mit sich vereint) erfasst es nur, wenn es sein eigenes Tun völlig erfasst, und das heißt mit Hegels Worten, sich »zur Spekulation erhebt«.
Indem es sein Tun nur erfasst, erfasst es aber nur das Unwahre. Die Phänomenologie des Geistes leistet diese Arbeit. Seine Wahrheit aber ist erfasst nur, indem sie zugleich geschieht. Das Geschäft, sehr allgemein gesprochen, ein Tun, das zugleich Erfassen ist, zu tun und zugleich zu erfassen, macht die Wissenschaft der Logik aus[348]. Es an »aller Wirklichkeit« zu erfahren und zugleich zu demonstrieren, war Aufgabe der Vorlesungen. Davon kann und muss hier noch ein Begriff gegeben sein.

2.2
Zwischen Blick und Gedanke

»Hegel wurde für die Theologie wieder interessant, seitdem vor allem Joachim Ritter und Günter Rohrmoser die theologischen Wurzeln seiner Dialektik in den Jugendschriften aufgedeckt haben und man die Hegelsche Philosophie im ganzen und seine Religionsphilosophie im besonderen als den letzten groß angelegten Versuch, die Antagonismen der modernen Wirklichkeit mit dem christlichen Erbe zu versöhnen, sehen lernte.«[349]

Damit ist das, was in der >Hegelrenaissance< vorging, sofern es für die Theologie relevant wurde, wohl angemessen zum Ausdruck gebracht. Dem Wieder - »interessant« - Werden und dem Interesse folgten meist Untersuchungen der Jugendschriften Hegels in besonderer systematischer Absicht. Damit allerdings, dass man die »Philosophie . . . als . . . Versuch . . . sehen lernte« - kann ein Fortschritt bezeichnet sein, aber auch nur die Umgewöhnung in der >Sicht<, Einnahme neuer Basis zur Einschätzung.

Der Ambiguität der Aussage entspricht der Tatbestand[350]. Dem Bemühen, nach Betrachtung der Wurzel ohne Sprung zu den Früchten zu gelangen[351], war wenig Erfolg beschieden. Aber, einmal zum Sprunge genötigt, gelangte es unter Rückschau auf den legendären »spekulativen Charfreitag« und die kaum minder legendäre »Nacht der bloßen Reflexion«[352], Betrachtung von

---

[348] Aus dem Kontext gelöst, geben nicht mehr als einen Eindruck des darzulegenden Sachverhalts die §§ 20-24 u. 243 f der Enzykl.; *Wissenschaft der Logik* II (57/Lasson/1934), 486-494; (zit.: Logik). Vgl. auch das Folgende.

[349] P. Cornehl, *Die Zukunft der Versöhnung*. Eschatologie und Emanzipation in der Aufklärung, bei Hegel und in der Hegelschen Schule, Göttingen 1971, 17.

[350] Eine Arbeit, die zur Erhellung der Genese und Systematik der vieldiskutierten theologischen Philosophie Hegels beiträgt, wird Vf. an anderer Stelle vorlegen. In ihr wird auf die neuere theologische Rezeption Bezug genommen sein.
Es sei hier nur angemerkt, dass über den Ort, an dem diese Aufdeckung in der Arbeit J. Ritters stattfindet, nicht Einmütigkeit herrscht, dass sein Bezug auf *die Jugendschriften* den »Rückblick« Hegels »am Anfang seines Weges auf die griechische Welt« thematisiert. »Hegel und die französische Revolution«, jetzt in: Ritter, *Metaphysik und Politik.* Studien zu Aristoteles und Hegel, Frankfurt 1969, 213. Ferner ist darauf hinzuweisen, dass G. Rohrmoser, *Subjektivität und Verdinglichung.* Theologie und Gesellschaft im Denken des jungen Hegels, Gütersloh 1961, die »außerordentlich prekäre und widerspruchsvolle innere Lage«, in der sich das Denken des jungen Hegel befinde, die »echte Aporie« (41) und die »innere Unausgeglichenheit« (27) an es heranträgt, indem er es in der Spanne von »Wendung gegen . . . die rationalisierte Vergegenständlichung des religiösen Inhalts« und »Rechtfertigung der tatsächlichen subjektiven Religiosität des Menschen . . ., eine Rehabilitierung des empfindenden Seins des Menschen gegenüber dem Anspruch des Verstandes, . . .« (ebd.) sich bewegen lässt, die innere Einheit, den Kantianismus, kaum beachtend. Vgl. z. B. *Hegels theologische Jugendschriften,* hrsg. v. H. Nohl, Tübingen 1907, 17; (zit.: Nohl), mit K.d.r. V., B 735, und Rohrmosers Ausdeutung, aaO. 27.
Dass in den frühen Fragmenten die Religion innerhalb der Grenzen der autonomen Vernunft Kants in den Dienst genommen werden soll (vgl. z. B. Nohl, 66 f), der Kantianismus nicht nur im Horizont der »Theologie« Hegels steht (bis in die Formulierung hinein werden, vor allem im »Leben Jesu«, Nohl, 75 ff, die Gedanken Kants eingearbeitet), ist gesehen worden. (Vgl. VV.-D. Marsch, *Gegenwart Christi in der Gesellschaft.* Eine Studie zu Hegels Dialektik, FGLP XXXI, München 1965, 85; H. Küng, *Menschwerdung Gottes. Eine* Einführung in Hegels theologisches Denken als Prolegomena zu einer künftigen Christologie, Freiburg 1970, 100 ff, bes. die Deutung 118.) Kaum aber wurde deutlich, dass es dem studierten Theologen zunächst um »Anwendung« der Kantischen Lehre, dann um Kritik an den kantianisierenden Theologen seiner Zeit im Namen Kants geht. Diese Einsicht hätte die Interpretation fördern können. Letzteren kritischen Gegenzug hat K. Löwith, »Hegels Aufhebung der christlichen Religion«, in: *Hegel-Studien Beih. I,* Bonn 1964, 193 ff, allein hervorgehoben. Vgl. dazu den Brief an Schelling, *Briefe von und an Hegel,* Bd. I, 15 ff; aber auch D. Henrich, *Hegel im Kontext,* Frankfurt 1971; (zit.: Henrich, Hegel), 23, 55 f, sowie 60 ff vor allem der Hinweis, dass der Bruch mit der Kantischen Moraltheologie auch die Aufgabe der frühen Anstrengungen zwecks Anwendung bedeutete. Vgl. Nohl, 238, mit dem Ansatz der Fragestellung, ebd. 220 ff. S. dazu wiederum die Datierung durch G. Schüler, »Zur Chronologie von Hegels Jugendschriften«, *Hegel-Studien,* Bd. 2, Bonn 1963, 111 ff, 130 die Titel 54 u. 55.

[351] W.-D. Marsch breitet, aaO. 152 ff, das reiche Material der Jenenser Schriften aus, lässt leider »die recht schwierige Frage unerörtert . . ., welche systematische Intention Hegel in jenen Jahren . . . verfolgt«, ebd. 130; H. Küng, aaO. 185 ff, sieht einen »Unterschied zwischen dem >Theologen< von Frankfurt und dem »Philosophen« von Jena«, für den er äußerliche Gründe anzugeben weiß - sieht aber auch »sachliche Kontinuität« und, ehe er Hegel das Programm vorgibt, »die spekulative Philosophie als die höchste begriffliche Form der zum begrifflichen Bewusstsein erhobenen Religion . . .«, ebd. 199. Das Verfahrender Spekulation erhellt er allerdings nicht.

[352] *Glauben und Wissen,* 1802 (62 b/Lasson/1962), 124; *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie,* 1801 (62 A/Lasson/1962), 25; (zit.: Differenzschrift).

»Vorrede« und Kapitel VIIC der Phänomenologie schnell zur anschaulichen Fülle der Vorlesungen. Demgegenüber sind Analyse des philosophischen Programms[353] und das Verfahren, es als Methode vorstellig zu machen[354], bislang die einzigen Mittel, die sich bereitstellen lassen, um der Hilflosigkeit gegenüber der Weise des hegelschen Denkens zu begegnen. Ohne Aufnahme dieser Mittel schon in die Bezugnahme auf den Theoriebestand scheitert die Lektüre an den »Sprüngen« - muss die subtilste und kenntnisreichste Interpretation Grenzüberschreitung und Preisgabe des Ansatzes bei ihm sehen - je nachdem, wo sie Grenze und Ansatz bestimmte[355], werden z. B. Klagen über die Praxisferne seines Denkens und Faszination angesichts dessen Wirklichkeitsnähe in fruchtlosem Wechsel einander folgen.
Dem Denken aber wird nichts anderes abverlangt, als sich dessen zu versichern, was es »betätigt, erzeugt und genießt«[356], und das heißt, seiner selbst und der Wirklichkeit zugleich. Nichts sollte einfacher sein als dies. Geht es doch nur darum, sich einer Einheit zu versichern, die in allen und in den >einfachsten< Verhältnissen des Daseins >gegeben< scheint.

2.3
Substanz als Subjekt - »aufzufassen und auszudrücken«

Doch zum >Konkreten<, zu bestimmten Akten, gelangt das Denken nur in doppelter Differenz - zur Wirklichkeit und zu seiner eigenen Tätigkeit; gleichwohl ist im Gedanken (Blick etc.) das Wirkliche und seine Tätigkeit vereint. Zwischen Denken und Wirklichkeit herrscht also zugleich äußerste Intimität und klafft ein Abgrund. Vereinigung besteht aber nicht nur, sofern im Gedachten >etwas< gedacht ist. Das Denken sieht im Gedanken ein >Wirkliches< und >ist< selbst im Gedanken wirklich. Es erhält seine allgemeine Tätigkeit im besonderen Tun und sieht in einem besonderen Gegenstand das aller Gegenständlichkeit eigene, die Wirklichkeit. Es sieht aber nicht seine eigene Wirklichkeit, die es doch >ist<, und ist nicht die Wirklichkeit, die es doch >sieht<. Seine eigene Wirklichkeit ist die Tätigkeit, die sich besondern kann, und dieser ist sie auch in konkreten Akten gewiss, ohne sie sich thematisch zu machen. In der Wirklichkeit aber ist »als der Einheit eines gründenden, unabhängigen Bestandes und der Summe seiner Charaktere, seiner Bestimmtheiten, . . . schon jener Zusammenhang von Allgemeinheit und Bestimmtheit gedacht . . . «[357]
In einzelnen konkreten Akten geschieht also *eine doppelte Vereinigung einer Einheit und einer Differenz:* Die allgemeine Tätigkeit des Denkens und seine in Differenz zu ihr stehende Besonderung sind vereint zugleich mit der Allgemeinheit, die die Wirklichkeit als solche kennzeichnet, und ihrer Besonderung in einem Bestimmten, das als in Differenz zu ihr stehend zugleich aufzufassen ist. Beide >Instanzen< sind vereint - aber zunächst nur im Denken, also zugleich in Differenz. Das Programm Hegels, »das Wahre nicht als *Substanz,* sondern eben so sehr als *Subjekt* aufzufassen und auszudrücken«[358], impliziert also zugleich eine Theorie des Bewusstseins, der Wirklichkeit und ihrer Relation. Es liegt dreifach die nämliche Struktur vor, jedoch so, dass in der Einheit und Differenz von Denken und Wirklichkeit nicht auszumachen ist, welchem die Allgemeinheit zukommt. Es ist Hegels These, dass die Wahrheit gerade darin

---

[353] S. vor allem Henrich, Hegel, 95 ff.

[354] S. R. Bubner, *Dialektik und Wissenschaft,* Frankfurt 1973, 55 ff u. 170 ff; (zit.: Bubner, Dialektik).

[355] So M. Theunissen, dessen Arbeiten in einer Auseinandersetzung mit dem »Theologen« Hegel vorzüglich Beachtung verdienen. (Vgl. zum Problem, mit dem Th. nicht fertig wird, z. B. *Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat,* Berlin 1970, 441f).

[356] Enzykl., 463.

[357] Henrich, Hegel, 97. Die vorliegende komplexe Konstellation hat T. Koch, *Differenz und Versöhnung,* Eine Interpretation der Theologie G. W. F. Hegels nach seiner »Wissenschaft der Logik«, Studien zu Religion, Geschichte und Geisteswissenschaft, Bd. 5, Gütersloh 1967, leider nicht gesehen. Er hat dennoch eine umsichtige (auf die abstrakte Identität von Denken und »Sein« reflektierende) Interpretation vorgelegt, mit Hegel die Probleme der Reflexionsphilosophie fixierend - ohne die Mittel, die Hegel gegen sie bereithält, zu gebrauchen.

[358] *Phänomenologie des Geistes,* 1807 (114/Hoffmeister/6. Aufl. 1952), 19; (zit.: Phänom.). (Nicht allein zu »bestimmen« - s. Henrich, Hegel, 95, sondern auch »anzuschauen«; vgl. schon Differenzschrift, 31 f.)

zu suchen und zu finden sei, dass das eine als das andere sich erweisen lasse und erweise. Die Differenz des Denkens zum Gedachten und die des Gedachten zur Wirklichkeit festzuhalten, Tätigkeit und Sehen im Denken festzuhalten, war die »methodische« Voraussetzung[359]. Die Lamentos über den berühmt-berüchtigten Satz der Vorrede der Rechtsphilosophie übersahen die Spanne, in der sich Hegels Denken vollzieht.

2.4
Voraussetzung und Programm

Die These ist Voraussetzung und Programm zugleich, und das Programm muss die Voraussetzung einholen, dergestalt, dass in seiner Entwicklung jedes Moment die Voraussetzung bestätigt und festhält zugleich[360]. Das aber heißt: sofern und soweit es vorgetragen und entwickelt wird; denn es lässt sich nur vortragen in dem Rahmen, in dem Wirklichkeit sich dem Gedanken angeboten hat: »Philosophie ist ihre Zeit, in Gedanken erfasst« - dies versteht sich als Restriktion angesichts beider Warten höherer Einsicht[361], der über ihre Zeit und den Gedanken erhabenen.
Die Weise des Erfassens und das historische Geschehen sind die Elemente, derer Philosophie bedarf. Sie bedarf *beider.* Hinsichtlich des ersteren glaubte Hegel einen endgültigen Beitrag gegeben zu haben. Dass damit alle Wirklichkeit auf immerdar von ihm überschaut, 1830 die Welt plötzlich vernünftig geworden sei, - diese - oft in der Nachfolge Rudolf Hayms stehenden - Urteile sind wohl auf den übermäßigen Eindruck der Hervorhebungen der Vorreden zurückzuführen. Freilich, die wahre Weise des Denkens und Begreifens entwickelt und seiner Zeit demonstriert zu haben, war Hegels Anspruch. Jedoch: »Das *Princip* enthält Alles eingehüllt, aber auch nur eingehüllt, latent, den leeren formalen Begriff, nicht die Sache selbst. Wie ein Geiziger im Beutel alle Genüsse als Möglichkeit behält und sich die Wirklichkeit, die Beschwerlichkeit des Genusses selbst, erspart.«[362] Dass im Raum des vernünftigen Gedankens und nur ob seiner Differenz zur Wirklichkeit ihre Veränderung geschehen kann und soll, hat er häufig betont. Gegenüber verbreiteter Ansicht hieß dies nicht, alle Anschauung dem abstrakten Kalkül zu opfern, das nie zur Wirklichkeit den Weg wieder findet;
für den, der das, was Fichte am singulären Fall stets vorschwebte, ein anschauendes Denken entwickelt und begründet zu haben, sich zurechnete, bedeutete dies, im Besitz eines >Zauberschlüssels<[363] zu sein. Dass es auf den Gebrauch des Schlüssels ankomme, hat er nicht verschwiegen. Die Entwicklung des Erschlossenen, der Aufweis seiner Leistungskraft, verbarg eher die Weise des Verfahrens.

»In der Philosophie hat die Vernunft es nur mit sich zu tun, sie richtet sich auf sich und erkennt sich selbst. In dieser

---

[359] Das beachtete Wort der Phänom.: »Der Tod, wenn wir jene Unwirklichkeit so nennen wollen, ist das Furchtbarste, und das Tote festzuhalten, das, was die größte Kraft erfordert«, 29, kennzeichnet diesen Sachverhalt. Vgl. E. Jüngel, *Tod,* Themen der Theologie, Bd. 8, Stuttgart 1971, 70-72.

Bezüglich der Rechtsphilosophie s. dazu (für die Jenenser Schriften) M. Riedel, *Studien zu Hegels Rechtsphilosophie,* Frankfurt 1969, 27-29, 37; (zit.: Riedel). In der Untersuchung der RPh selbst hat er das Problem nicht so scharf ins Auge gefasst, aber immer noch deutlich werden lassen; s. ders., *System und Geschichte,* Studien zum historischen Standort von Hegels Philosophie, Frankfurt 1973, 109-120.

[360] S. dazu Bubner, Dialektik, 63-68.

[361] Dies hat R. Bubner gezeigt: »Philosophie ist ihre Zeit, in Gedanken erfasst«, in: *Hermeneutik und Ideologiekritik,* Frankfurt 1971, 239 ff.

[362] In: K. Rosenkranz,G. *W. F. Hegels Leben,* Darmstadt 1969, 543;s. a. 545;(zit.: Rosenkranz).
Eine in diesem Sinne »geizige« Hegelinterpretation bietet W. Becker, z. B. in: *Hegels Phänomenologie des Geistes.* Eine Interpretation, Stuttgart 1971. Für ihn beginnt und endet die Phänomenologie de facto mit dem Satz: »>Das Ding ist Ich<«, 136 (Phänom. 551), und die angekündigte »prinzipielle Erörterung der *dialektischen Methode«* (19) ist wesentlich die (nicht neue, vgl. 116, passim) Erklärung: »Die inhaltlichen Motive der dialektisch gestuften Bewusstseinsgestalten, die in Titeln wie >Bewusstsein<, »Selbstbewusstsein^ >Vernunft<, >Geist<, >Religion<, »Absolutes Wissen< zum Ausdruck kommen, . . . werden an die dialektische Konstruktion äußerlich herangetragen«, 137. Das »gesamtidealistische« Problem, »die Entwicklung des Grundverhältnisses von Identität und Gegensatz« (139), findet er mit der Setzung des »reinen Selbstbewusstseins« als einer Relation identischer Relata mit Recht nicht gelöst. Diese Setzung aber sieht er allenthalben in Hegels Werk, jedoch mit »trickhafter Argumentation« etc. das Problem überspielt.

[363] Das Wort mag befremden. Vgl. aber den Text der Phänom., 30.

Einheit von Subjekt und Objekt ist sie Spekulation und hat die entgegensetzende Reflexion überwunden. So fasst die Differenzschrift das Tun der Philosophie . . ,«[364]

3
Das »Ungedachte« in der Fülle der Vorstellungen

3.1
Formales zur Entwicklung

Von der Phänomenologie wird Vernunft bestimmt als »die Gewissheit des Bewusstseins, alle Realität zu sein«[365]. Das Bewusstsein ist in seinem bestimmten Leisten einerseits Bewusstsein seines Gegenstandes, andererseits Bewusstsein seiner selbst, nur macht es sich dies nicht thematisch[366]. In die Einheit versenkt, im Moment seines Tuns, >hat< es alle Realität und >ist< es diese - für sich selbst. Es ist aber die sich nicht thematisch gewordene, in ihm keine Dauer habende Vernunft in ihm (sie), die es der unverbrüchlichen Einheit seiner selbst mit dem Gegenstand gewiss sein lässt. Nun ist es weder »alle Realität« seinem Gegenstand noch seiner Tätigkeit nach.

Die sich auf es richtende Vernunft prüft es auf seinen vernünftigen »Kern« hin, die beanspruchte Realität, seine Einheit mit dem Gegenstand. Sie lässt es sich vollständig auslegen, so dass es sein Tun und seinen Gegenstand vor der Vernunft ausweist[367], sich selbst als »alle Realität« und seinen Gegenstand als solche. Es wird aber damit nur sich selbst Gegenstand und bringt sich in seinen Momenten die Besonderung im Gegensatz zur Wirklichkeit, im Gegensatz zu seiner eigenen Allgemeinheit und seine »gewisse« Allgemeinheit in der Vereinigung dieser zweifachen Besonderung mit sich selbst vor Augen. Die Vernunft aber sieht in diesem Verfahren sich einmal als dem am Gegenstand Tätigen und einmal als dem Gegenstand selbst zu; so, dass sie sich als Tätigkeit und hervorgebrachte Wirklichkeit daraufhin prüft, ob in beiden die (oben bestimmte) identische Struktur vorliegt, die Einheit der Einheit und der Differenz von Allgemeinem und Besonderem.

Sie findet je eine solche Einheit vor - aber immer auf Kosten der ausgeführten Struktur der >Partner< - des Denkens und seines Gegenstandes. Die ausgeführte volle Struktur bestimmt Hegel als Geist - und in einer systematisch regressiven (!) Entwicklung werden in dieser vollen Struktur die erst durch die Reflexion entfalteten Vorgänge als die »aller Realität« gleichsam inneren, je >einfacheren< Wahrheiten sichtbar gemacht, herausgearbeitet. Das Denken, das den Anspruch des Bewusstseins auf Wahrheit im Verweilen über seinem Gegenstand nicht duldete, es sich entwickeln ließ, d.h. dies tat und ihm >zuschaute<, sieht nun der Wirklichkeit zu und

---

[364] Bubner, Dialektik, 26; vgl. Differenzschrift, 11, 17 f.

[365] Phänom., 176; [Eine Notiz Hegels, die Neuausgabe der Phänomenologie betreffend: »Eigentümliche frühere Arbeit, nicht umarbeiten, - auf die damalige Zeit der Abfassung bezüglich - in Vorrede: das *abstrakte Absolute* herrschte damals«, ist in der Forschung zum Anlass genommen worden, die Last der ausstehenden Interpretation leichter zu tragen. »Der alte Hegel betrachtet denn auch die Phänomenologie des Geistes< als eine eigentümliche Arbeit, die nicht mehr umzugestalten sei . . .«, Habermas, Theorie und Praxis, 114. Ein Blick in Grimms Wörterbuch jedoch überzeugt vom Bedeutungswandel, den das Wort »eigentümlich« erfahren hat. Der »Bezug auf die Zeit« aber musste zum Schlupfloch in der Hermetik des Systems dienen: Die Phänomenologie macht dem natürlichen Bewusstsein den Anspruch auf Wahrheit streitig, in einem Verfahren, für das die Logik erst den Grund legt. Sie versteht sich damit zugleich als Bedingung der Möglichkeit des Eintritts in die Sphäre der Logik. Diese »Zweideutigkeit« hat Habermas' Denken in Unruhe versetzt: s. *Erkenntnis und Interesse,* Frankfurt 1968, 15-35.Die Phänomenologie ist aber zu verstehen, als der *Eingriff* der Philosophie in das Denken ihrer bestimmten Zeit, der Ansatz des Verfahrens, das in der Zeit (in den Vorlesungen) demonstriert und gelehrt werden soll. Es ist dies eine Gegenbewegung zu der steten der Zeit, die nicht nur der Philosophie in ihr Geschäft eingreift. Gerade Hegel hat dies gesehen und war sich sicher, mit der Logik Sorge dafür getragen zu haben, dass das Denken der Wirklichkeit mit der Ruheentgegentreten könne, mit der diese sich je ihm anbietet, es bewegt und zerstreut. Dass es des Überganges nicht nur »bedarf«, sondern dass er faktisch geschieht, hat er in der Logik angedeutet (Logik II, 505). Vgl. den bezeichnenden Ausdruck: »Die *Logik* . . . (als die) *Wissenschaft der Dinge in Gedanken gefaßt* . . .« (Hervorhebg. Vf.), Enzykl. 58. Hegels Notiz ist jetzt abgedruckt in: *Materialien zu Hegels Phänomenologie des Geistes<,* hrsg. v. H. F. Fulda u. D. Henrich, Frankfurt 1973, 13; (zit.: Materialien); vgl. ebd. O. Pöggeler, »Die Komposition der Phänomenologie des Geistes«, 329 f].

[366] Phänom.. 72. (Sehr fördernd für Verstehen und Nachvollzug des Hegeischen Denkansatzes: Bubner, Dialektik, 9-43; ihm in vielem folgend: W. Marx, *Hegels Phänomenologie des Geistes.* Die Bestimmung ihrer Idee in »Vorrede« und »Einleitung«, Frankfurt 1971.)

[367] Vgl. die Differenzierung, Phänom. 301 f.

sieht in ihr den Gedanken zum Vorgang zurückkehren, der in dem ersten Anspruch auf Wahrheit stattfand, nur dass nunmehr die Differenz zur Wirklichkeit aufgehoben und die Fülle der Ausgestaltungen und Gestalten der Wahrheit ihre Ausbildung im Denken selbst und in dem, was der Einheit des Denkens und Gedachten im Bewusstsein äußerlich blieb, der Wirklichkeit, erfahren haben.

3.2
Das in der »Barbarei der Vorstellung« Festzuhaltende

Hegel war sicher, damit der »abstrakte(n), in Empfindung als Glaube, Liebe und Hoffnung existierende(n), Versöhnung und Lösung alles Gegensatzes . . . ihren Inhalt« entfaltet zu haben, »ihn zur Wirklichkeit und selbstbewussten Vernünftigkeit zu erheben«[368] - in dem Sinne, ihn als *ihren* Inhalt zum Begriff und zur Anschauung gebracht zu haben. Hegels »an *sich* « steht vor dem viel geschmähten Wort, dass »die wahrhafte Versöhnung objektiv geworden, welche den *Staat* zum Bilde und zur Wirklichkeit der Vernunft entfaltet . . . «[369] Die Kennzeichnung seines eigenen Beitrags ist subtil: Zum Begriff und zur Anschauung ist gebracht die Versöhnung » . . . gegenüber einer jenseitigen Welt, einem *intellektuellen* Reiche, dessen Inhalt wohl jene Wahrheit seines Geistes, aber als noch *ungedacht* in die Barbarei der Vorstellung gehüllt ist, und, als geistige Macht über das wirkliche Gemüt, sich als eine unfreie fürchterliche Gewalt gegen dasselbe verhält«[370]. Was aber hat das wirkliche Gemüt außerhalb der Barbarei der Vorstellung gelernt? Nichts anderes, als *im* Denken der Wirklichkeit die Differenz des Gedachten zur Wirklichkeit und die (bescheidene) Erfahrung des Bewusstseins als Wirklichkeit (qua Vernunft) festzuhalten, auf Differenz und Einheit hin zu beobachten, zu prüfen und das als und zur »Wirklichkeit der Vernunft Entfaltete« zu bewahren. Dass >die Wirklichkeit nicht heißt: noch ganz andere und noch viel mehr Vorstellungen, wurde anhand der Entwicklung der Idee des freien Willens deutlich gemacht. Das Problem, sich in diese Lage zu versetzen, spiegelt der Anfang der Hegeischen Logik[371] wie die Geschichte der Auslegung. Dass jenes »Festhalten« erforderlich ist, um Hegel durchgängig folgen zu können, kann und muss gründliche Interpretation seiner Werke zeigen. Dass der, der »Hegel verstehen will, . . . immer mit sich allein«[372] bleiben wird, gründet in der Weise des Denkens, die er abverlangt. Damit ist das Odium, das seine Philosophie umgibt, nicht bekräftigt und bestärkt. Es ist vielmehr darauf hingewiesen, dass die Fülle der Empfindungen, Ahnungen und Gefühle in der Aufnahme seiner Philosophie sich auf den sich selbst kontrollierenden Vollzug eines Aktes beschränken lässt, den

---

[368] RPh 296. (Hervorhebung Vf.)

[369] Ebd. 297; vgl. dagegen die Konklusion M. Theunissens, *Die Verwirklichung der Vernunft.* Zur Theorie-Praxis-Diskussion im Anschluss an Hegel, PhR, Beih. 6, 1970, 87 ff; wiederum dagegen: R. Bubner, *Theorie und Praxis - eine nachhegelsche Abstraktion,* Wissenschaft und Gegenwart 49, Frankfurt 1971, 7 f Anm.

[370] RPh 296 f; zum Problem hat H. F. Fulda Überlegungen vorgetragen; Das *Recht der Philosophie in Hegels Philosophie des Rechts,* Wissenschaft und Gegenwart 36/37, Frankfurt 1968. »Wie alles geistige Tun hat auch die Philosophie nur den Zweck, sich der Freiheit bewusst zu werden, deren objektive Existenz für Hegel der Staat ist. Aber das schließt ein, dass sie diese Existenz über sich selbst hinaustreiben muss . . .*«,* 58; das »muss« wäre im Sinne Hegels wohl als »kann und wird« zu lesen. Vgl. auch Riedel, 101 f, 133 f.

[371] Die Voraussetzung, in die sich zu versetzen sie fordert, ist eine Situation, in der Rezeptivität und Aktivität eröffnet und zugleich verwehrt sind.
Wer sich in eine Distanz versetzen kann, ohne etwas geleistet und empfunden zu haben, stellt sich an den Anfang der Logik (s. a. Henrich, Hegel, 94). »Sein-reines Sein« ist die Aufforderung, die zu nichts auffordert; nicht etwa ein Etwas oder alles, der Rezeption sich anbietend, »alles oder nichts« zu sehen (vgl. Logik I, 66 f). »Nichts - das reine Nichts«, die sich selbst zur Absurdität erklärende Aufforderung, verunmöglicht jede Aktivität. Nicht etwa ist gemeint die Aktivität, die nichts zeitigt- wäre so doch noch »nichts«*gedacht.* Jedoch die »Antithese, in die das Sein zum Nichts tritt, kollabiert sogleich im Moment ihres Entstehens« (Bubner, Dialektik, 62 Anm.; vgl. Logik I, 67).
Anschauen und Denken sind damit in die Ruhe der Gleichgültigkeit gebracht; daß sie aber sind, macht das Werden aus. »Da der Unterschied von Sein und Nichts inhaltlos ist, ist auch die Bestimmtheit des >von< und des >zu<, die das Werden ausmachen, nicht vorhanden. Lediglich das ist da, dass es jedenfalls ein >von-zu< ist und daß jedes >von-zu< als ein >von- her< oder als ein >auf-hin< gedacht werden kann.« H.-G. Gadamer, *Hegels Dialektik.* Fünf hermeneutische Studien, Tübingen 1971, 62.

[372] S. Henrich, Hegel, 7. Es geht, entgegen der Lesart mancher Bemerkungen Hegels, nicht allein um ein bloßes Zuschauen; nur ein Zuschauen, das sich selbst thematisch wird, auf Konkretion dringt, in Entfaltung und gegen die Ansprüche seines reflexiven Leistens, vermag ihm zu folgen, ihn *buchstäblich* zu nehmen. Erhebung der >Strukturen< und >Genuss der Bilder« gehen ebenso an Hegels Beitrag zur Einsicht vorbei, wie das Bewusstsein, das mit dem internalisierten Dreitakt von »These, Antithese und Synthese« im Besitz der Hegeischen Philosophie und denkerischer Leistungskraft sich wähnen mag.

schon Kant auf Selbstbewusstsein und Wirklichkeitsbewusstsein hin auslegte.
Es wird sich zeigen, dass die Theologie von jenem »leeren Bewusstsein« kritischen Gebrauch zu machen verstand.

Teil II
Theologische Rezeption

A
Die Selbständigkeit des Menschen (Gogarten)

1
Zur Aufnahme und »D« eines Problems

1.1
»Die Selbständigen, die wir sind« - »Selbständigkeit des Menschen«: eine Differenz ?

Als Gogarten 1920 die »Welt« der Theologie, der Wissenschaft »zu Grunde gehen« sah, fand er Worte, Distanz und Spannung in eine Schicksalsgemeinschaft hineinzutragen. Anspruch auf - und Bitte um Verstehen, Anklage und Mitleidsbekunden wusste er in jene Form zu schmelzen, die ein Aufsehen erregt, das nicht im Protest noch im Beifall sich aus dem Affekt zu lösen vermag
[373]
.

»Ihr dürft nicht von uns verlangen, dass wir uns gegen diesen Untergang stemmen. Denn Ihr habt uns ihn verstehen gelehrt. Nun sind wir des Unterganges nur froh, denn man lebt nicht gerne unter Leichen.«[374]

Gogarten, der nicht gerne unter Leichen leben mochte, sollte in seinem Hauptwerk selbst die Gedanken auf etwas richten, das als >Leichnam< bezeichnet werden muss; auf den »neuen Menschen« - »die Selbständigen, die wir sind«[375], in der auf das Äußerste gesteigerten Inwendigkeit[376]. Das Befremdende, Anmaßende dieses Urteils schwindet, wenn man Gogarten ernst, wenn man ihn beim Wort nimmt. Und das heißt bei einem gründlichen, konsequenten Denker zugleich, seinen Intentionen folgen. Die stete Rekapitulation des bereits Vorgetragenen, immer wiederkehrende Wendungen indizieren, dass er in der Tat beim Wort genommen sein will. Dies soll geschehen. Und es soll zunächst gefragt werden nach einem der äußeren Form nach einsam im Hauptwerk stehenden Wort. Es lautet »sie« und bezieht sich auf die »Selbständigkeit«; und der Satz lautet: »Sie kann nicht begrenzt werden.«

»Die Frage, die wir der Selbständigkeit des modernen Menschen gegenüber stellen müssen, ist also nicht die, wie sie aufgehalten oder zurückgebildet werden kann. Denn das kann sie nicht. *Sie* kann nicht begrenzt werden. «[377]

Was aber ist dieses Unbegrenzbare; was ist mit der Selbständigkeit gedacht; und was berechtigt die Behauptung, Gogarten richte in seiner Rede vom »neuen Menschen« die Gedanken auf einen Leichnam? Es fällt eine mögliche Differenzierung ins Auge: »die Selbständigen, die *wir sind«* - »die Selbständigkeit *des* Menschen.« Damit ist Erwägungen Raum gegeben. Vielleicht ist nur von einem *Vermögen* oder einer Eigenschaft des Menschen die Rede; vielleicht auch von einer >Macht< in ihm, die »nicht aufzuhalten« sei, vielleicht nur von ihm, dem Menschen, nicht aufzuhalten sei. Oder es ist von einer Macht die Rede, der der Mensch schlechterdings verfallen ist - was, wären diese Überlegungen nicht abwegig - die erste Formulierung nahe legen würde. Es bedarf hier gründlicher Prüfung. Will man sich Gogarten gegenüber aus der Befangenheit befreien, die hier halbherzige Zustimmung, dort Bedenken und Ablehnung wohl vereinbaren kann, die sachliche Bedenken mit theologischer Parteinahme verbinden oder, was häufiger der Fall ist, sachliche Berechtigung einräumen, theologische Fragen aber anmelden will, so *versteht* man ihn nicht und versteht nicht, was er sagen will. Das aber heißt: man wird diese Befangenheit, eine kaum vermerkbare Disposition zur Inkonsequenz theologischen Denkens, sich thematisch machen müssen.
Es ist ferner damit zu rechnen, dass sich Gogarten der in solchem Falle der Verunsicherung

---

[373] »Nicht von ungefähr stellte sich das gemeinsame Organ von Barth, Thurneysen und Gogarten, mit Schriftleitung durch Georg Merz 1922 unter diesen Titel (jener berühmten Rede Gogartens »Zwischen den Zeiten«, Vf.) und das darin angezeigte Programm«. J. Moltmann, in: *Anfänge der dialektischen Theologie,* hrsg. v. J. Moltmann, ThB 17/11, 2. Aufl., München 1967, 94; (zit.: ThB 17/11); im je ersten Zitat der einzelnen Vorträge und Aufsätze wird der Titel vorangestellt

[374] »Zwischen den Zeiten«, ThB 17/11, 97.

[375] *Die Verkündigung Jesu Christi*. Grundlagen und Aufgabe, Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie3, 2. Aufl., Tübingen 1965, passim, in dieser Formulierung z. B. 476; (zit.: VJC).

[376] Vgl. ebd. 473.

[377] Ebd. 460 (zur notwendigen Fortführung der Zitation s. Anm. 13

beliebten »Zurückführung« des Denkers auf geistige Väter entzieht[378]. Der philosophischen Theorie entnommene Elemente wie Reflexionen auf einzelne Sachfragen stehen in - und dienen einer Fragen- und Problemkonstellation; sie ist komplex, und sie ist sichtbar zu machen.

1.2
Selbständigkeit: nicht zu begrenzen - nicht preiszugeben

Die Selbständigkeit anzuzweifeln, davon sollte man, so scheint es, nach Gogarten sich lösen: »Aber abgesehen davon, dass diese Selbständigkeit nicht zurückgebildet werden kann - alle Gedanken, die auf so etwas gehen, sind romantische Träume«[379]; abgesehen davon muß es möglich sein zu fragen, was sie sei und - angenommen, sie wäre »über alle Vernunft« - wo sie ihren Ort hat; wie könnte sonst überhaupt von ihr gesprochen werden. Gogarten gibt Hinweise genug. Zunächst gilt von ihr, der Unaufhaltbaren, sie darf nicht preisgegeben werden:

»Wir dürfen die Selbständigkeit, die unsrer Existenz als Menschen dieser Zeit eigentümlich und die unser geschichtliches Schicksal ist, dem wir uns auf keine Weise entziehen können und dürfen, auch um der göttlichen Offenbarung willen nicht preisgeben.«[380]

Es muss denn doch - und sei es auch nur in »romantischen Träumen« - eine Möglichkeit geben, entweder der Selbständigkeit ihr uneinschränkbares Recht streitig zu machen - oder aber, vielleicht, ihr das Recht gar nicht erst einzuräumen. Könnte es der Fall sein (wenn es auch nicht den Anschein hat: wir dürfen . . . um der göttlichen Offenbarung willen nicht preisgeben), dass sie wohl bedingt ist, dass aber im Nicht-preisgeben-Dürfen ein Nicht-lassen-Können zu lesen ist, welches anzuerkennen sei ? Oder ist damit schon von einer »anderen« Selbständigkeit die Rede, die im Nicht-Preisgeben *der* Selbständigkeit, »die unsrer Existenz . . . eigentümlich ist«, ihren Ort hat? Muss dann aber nicht jenes Verhältnis bestimmt werden[381]? Alles Bemühen, solche in die philosophische Theorie zurückführen könnenden Überlegungen zu meiden, bleibt der Frage ausgesetzt, warum die Selbständigkeit nicht preiszugeben sei. Hart stehen die Sätze nebeneinander: »Es gibt aber keinen Weg zu Gott an der Wirklichkeit vorbei. Nur als die Selbständigen, die wir sind, können wir das in der Bibel bezeugte Wort Gottes hören und sollen wir auf es antworten.«[382] Und ferner heißt es: » . . . das, was unsere besondere geschichtliche Lage charakterisiert, ist unsere Selbständigkeit der Welt gegenüber.«[383] Selbständigkeit ist also etwas, was in Verhältnissen bestimmt werden kann, aber als Bedingung für das Zustandekommen eines Verhältnisses, Bedingung der Kommunikation anzusehen ist. Zugleich scheint sie als eine von der Welt gelöste Instanz aufgefasst oder als ein Vermögen, sich von ihr ablösen zu können, gar als ein Sich-abgelöst-Haben, gedacht werden zu müssen[384]. Sie muss also

---

[378] Vgl. den äußerlich bleibenden Vergleich mit Kierkegaard: E. Troeltsch, »Ein Apfel vom Baume Kierkegaards«. ThB 17/II,134 ff. Zur Bestimmung des Verhältnisses von Gogarten zu Fichte vgl. vor allem die Anmerkungen 9,15, 31, das Ende dieses Kapitelsund die grundsätzlichen Überlegungen in Teil III.

[379] Ebd. 458.

[380] Ebd.

[381] Sehr leicht könnten hier Überlegungen angestellt werden, wie sie die Philosophie des jungen Fichte erforderlich machte. Wer sie kennt, kann sich ihrer enthalten und damit einer theologisch problematischen, unsachgemäßen Bezugnahme auf Gogarten wehren. Dieses Verfahren wird in Teil III Gegenstand der Erörterung sein.

[382] Ebd. 459.

[383] Ebd.

[384] Es muss gelingen, »Selbständigkeit des modernen Menschen« und Selbständigkeit, die »um der göttlichen Offenbarung willen« nicht preiszugeben ist, so scharf in den Blick zu bekommen, dass die Einheit (Selbständigkeit) und die Differenz wirklich sichtbar werden. Wohl bietet Gogarten >Ausweichmöglichkeiten< mit den Begriffen: Selbstmächtigkeit, Selbstbehauptung etc. an. Wer sein Denken nachvollziehen will, wird die Begriffe Selbständigkeit und Selbstbewusstsein im Hauptwerk verfolgen müssen. Sie erlauben erst, da sie, wie sich zeigen wird, je zwei Momente decken und folglich entfaltet werden müssen, zu sehen, was in seinem Denken vorgeht. In den folgenden Werken hat Gogarten sich weniger um strenge Begrifflichkeit bemüht: z. B. » . . . die Idee der Freiheit oder der Persönlichkeit oder der Humanität oder der Autonomie oder wie sonst diese höchste Möglichkeit des Menschen, die seine Wirklichkeit sein sollte, genannt wird.« *Der Mensch zwischen Gott und Welt,* Stuttgart, 4. Aufl. 1967,186; (zit.: MGW). Er hat sich vor allem bemüht, einzelnen Sachverhalten besondere Begriffe zuzuordnen. Z. B. für »Selbständigkeit gegenüber der Welt« wählt er den Begriff »Autonomie«, s. *Die Frage nach Gott.* Eine Vorlesung, Tübingen 1968, bes. 57 ff; manche Anstößigkeit hat er damit beseitigt; aber die karge Begrifflichkeit

zugleich die Bedingung dafür sein, ein Verhältnis zu verweigern oder abzubrechen. Dass es nicht um einen Sachverhalt geht, auf den nur zu deuten ist, konnte der erste Teil des Buches deutlich zeigen. Wenn einem unmittelbar klar ist, was Gogarten meint, so wird man sich prüfen müssen, ob man die beiden Sätze: »Es gibt aber keinen Weg zu Gott an der Wirklichkeit vorbei. Nur als die Selbständigen, die wir sind, können wir das in der Bibel bezeugte Wort Gottes hören und sollen wir auf es antworten.« - eigentlich zu verbinden vermag, wie und mit welchen Gründen sie denn zu verbinden wären. Mit Recht wäre einzuwenden, dass es Gogarten nicht um einen »Beitrag zur Einsicht« gehe. Doch dies sollte auch für den gelten, der Gogarten zu folgen sucht; es könnte sich nämlich zeigen, dass der, der in Ansehung der »Selbständigkeit« mit Gogarten einer Meinung ist oder ahnt, fühlt, meint, mit ihm einig zu sein, ihm - in bestimmten Punkten - >Glauben< schenkt, eine Intention bewahrt, die Gogarten gerade *nicht* so einfach bewahrt wissen will. Es geht um das zur Floskel herabgekommene »Glauben schenken«, und dieses Geschenk sollte Gogarten versagt werden, wenn man nicht gegen seine Intention, irgend etwas aus >sich< oder der >Neuzeit< heraus- oder in sie hineinlesend, die Grundlage, das Gogarten bewegende Problem zu verstehen, preisgegeben haben will. Wir haben gesehen, dass sich zwei Bereiche möglicher Erwägungen - das Faktum der Selbständigkeit und das Verhalten gegenüber der Selbständigkeit betreffend - vor uns eröffneten. Dies nahmen wir bisher nur zum Anlass, uns zweierlei deutlich zu machen:
Die Absicht, Gogarten beim Wort zu nehmen, kann nicht mit dem Zugeständnis verwechselt werden, seine Rede von »der Selbständigkeit des modernen Menschen« habe einen Gegenstand, der fraglos anzuerkennen sei. Wir können diese und ähnliche Wendungen nicht >sich von selbst verstehen lassen; weder verstehen sie sich >von selbst< noch von >der Sachlagen noch von Fichte oder einem anderen Denker her. Die Absicht, Gogarten beim Wort zu nehmen, kann ferner nicht verwechselt werden mit dem Einbringen von eigenen Fragestellungen zum Thema »die Selbständigkeit des modernen Menschen«, in welcher Spannung oder Verbindung zu Gogartens Gedankengang diese auch immer stehen mögen. Gerade ein gebrochenes, >zwiespältiges< Verhältnis zu dieser Wendung könnte, einzelne Momente fixierend, der zu erwartenden eindeutig theologischen Rede wehren. Wir werden die beiden Bereiche möglicher Erwägungen in Gogartens Rede vom *Selbstbewusstsein* wieder finden und versuchen, sie zu erhellen. Wir werden - im zweiten Abschnitt - sehen, wie Gogarten sie aufeinander bezogen denkt. An diesem Ort werden auf die Frage, wovon Gogartens Rede vom Menschen eigentlich spricht, Theologie und eine Theorie auseinander treten.
Dies wird die Explikation der Selbstprüfung erforderlich machen, ob das theologische Gefälle und die inhaltliche Rede vom Menschen gebührende Beachtung erfuhren. Gogartens Rede vom »Anruf Gottes« und der Ver/Antwort/ung wird - im dritten Abschnitt - eine problematische Verbindung mit Elementen einer Theorie der Selbständigkeit des Menschen zeigen, - gerade indem sie diese aufgehoben wissen will. Erst in diesem Kontext werden die Erwägungen ermöglichenden Aussagen uns in der ihnen von Gogarten gegebenen Eindeutigkeit gegenübertreten können.

1.3
Die Selbständigen »in der Weise« des Selbstbewusstseins

Was ist »unsere Selbständigkeit«, diese Instanz der Welt gegenüber und diese Bedingung des Hörens und Antwortens auf das Wort Gottes zugleich. Zunächst erfahren wir, wo sie nicht zu suchen ist:

»Daß wir nur als die Selbständigen, die wir sind, das Wort Gottes hören können und als solche auf es antworten sollen, das heißt gewiß nicht, daß wir uns als *die Selbständigen, die wir in der Weise des modernen Selbstbewußtseins sind,* durch das Wort Gottes bestätigen lassen. Denn *diese Selbständigkeit weiß nichts von einer Gebundenheit.* «[385]

---

allein begünstigt das Verstehen.

[385] VJC 459. (Hervorhebung Vf.)

Dies führt weiter, denn die Selbständigen, die auf das Wort Gottes hören können und antworten sollen, sind andere als die, die in der »Weise des modernen Selbstbewusstseins« sind. Das »wir« aber ist beiden Selbständigen gemein. Was sind wir, als die »zweiten«, in der Weise des Selbstbewusstseins ?
»Zwar gilt es von dem modernen Selbstbewusstsein, wie es sich aus sich selbst versteht, dass es sich allem Übermächtigen infolge seiner Reflektiertheit entzieht, und als die Menschen dieses Bewusstseins >sind wir niemals ganz überwältigt . . .<«[386] Das Selbstbewusstsein entzieht sich allem Übermächtigen infolge seiner Reflektiertheit; was ist damit gedacht? Hier ist sachliche Klärung zu suchen, denn es dürfen nicht »romantische Träume« geträumt werden, die - statt die Selbständigkeit »zurückzubilden« - vielleicht etwas ausbilden, das sich dann nicht mehr verstehen, sondern nur noch hinnehmen, annehmen lässt. Was ist gemeint mit dem modernen Selbstbewusstsein, *»wie es sich aus sich selbst* (-) *versteht«;* was erfolgt damit, dass es sich »allem Übermächtigen *infolge seiner Reflektiertheit* (-) *entzieht«* was bedeutet das: *»wir* ...als die Menschen *dieses Bewusstseins«?*

1.4
Selbstbewusstsein - Vollzug oder Faktum

Es ist anzugeben: 1. die Weise, in der das moderne Selbstbewusstsein >ist<: Handelt es sich a) um einen Vorgang des Verstehens oder b) um ein selbstverständliches, als bekannt hinzunehmendes konstantes Selbstverhältnis ? *2.* Der Vorgang des Sich-Entziehens: Ist er a) als Folge der Reflektiertheit, oder b) ist die Reflektiertheit der Selbstentzug, lässt sie einen Bezug gar nicht erst zustande kommen? 3. Das Verhältnis von Mensch und Selbstbewusstsein: Gilt aj die Menschen, *sofern,* indem sie dieses Bewusstsein haben, sind niemals ganz überwältigt oder b) die Menschen, *da* sie . . .[387]? Der mögliche Einwand, dass dies alles nicht zu trennen sei, trifft nur die die Überlegungen leitenden Intentionen. Es könnte ja sein, dass eine nicht recht deutlich werdende Trennung vorliegt, die zu folgenreichen Problemstellungen führt. Aber auch dem Einwand, dass »der Mensch« doch nicht das Selbstbewusstsein sei, wird hier Genüge getan. Es soll, Gogarten folgend, das Verhältnis eben möglichst exakt bestimmt werden.

Ist das moderne Selbstbewusstsein, wie es Gogarten beschreibt, eine reflexive Leistung, eine Tätigkeit, die vollzogen sein will, so wäre die Entscheidung jeweils für a) gefallen. Ein »Verstehen« besonderer Art, das Selbstbewusstsein, ein Vorgang, das Sich-Entziehen, und »der Mensch« sind in Verbindung zu bringen. Und das ist möglich: 1. In reflexiver Leistung würde es »vorgehen«; 2. mit dieser Leistung sich »allem Übermächtigen« entziehen; und 3. der Mensch würde es vollziehen, sich allem Übermächtigen entziehend, und ob dieses Vollzuges niemals ganz überwältigt sein, sich nur auf sich selbst beziehend.
Freilich, alle Reden über diesen Vorgang blieben ihm äußerlich, würden ihn selbst nicht erfassen. Selbstbewusstsein wäre nur sein Vollzug; WAS »es . . . versteht« wäre nicht auszumachen, nur der Mensch im Vorgang dieser Reflexion wüsste um es; jeder Bericht müsste verfälschen. Aber - auch die Bedingungen für seinen Vollzug ließen sich nicht namhaft machen. Dass es sich »entzieht«, wäre eine herangetragene Behauptung. Allein im Bezug auf ein vorausgehendes, ihm aber äußerlich bleibendes *Bedürfnis,* diese reflexive Leistung zu vollziehen, könnte von *Entzug* gesprochen werden. Allein im Bedürfnis, eine Reflexion anzustellen, in der der Gegenstand der Reflexion nicht als Gegenstand mehr aufzufassen wäre, im Bedürfnis mithin, eine radikale Abstraktionsleistung zu erbringen, hätte der Entzug seinen Ort. Ob dem Bedürfnis ein Vermögen entspricht, darüber wäre nichts auszusagen. Gelungener Versuch würde völlig individuieren; Mitteilung würde Lügen strafen.
Doch vielleicht ist dieses Fragment einer »Vollzugstheorie«, Gogartens Rede vom Selbstbewusstsein zu verstehen, unangemessen. Vielleicht muss die Entscheidung je auf Lösung b) fallen. Auch sie erlaubt es, die Momente zu verbinden.
Das moderne Selbstbewusstsein ist 3. ein Faktum, die Menschen »haben« es - ob sie es wollen oder nicht; 2. da es ihnen eigen ist, *können* sie vom Übermächtigen gar nicht überwältigt werden, denn es herrscht 1. immer auch ein Selbstverhältnis in ihnen.

---

[386] Ebd. 460 f.

[387] Es ist hiermit lediglich die Aussage zu erhellen: « . . . diese Selbständigkeit weiß nichts von einer Gebundenheit« (s. Anm. 13). Die Erörterung von Feinstruktur und Alternativen hätte die Entfernung vom Text zur Voraussetzung. Der dem Leser durch Teil I A und B vertraut gemachte Sachverhalt, dass jene Aussage keineswegs auf einen gesicherten Theoriebestand gründet, steht nicht zur Diskussion (vgl. Anm.9).

Ein Sachverhalt, das Selbstverhältnis, ein Unvermögen, sich überwältigen zu lassen, und »der Mensch« sind in Beziehung zu sehen. Der moderne Mensch weiß sich, aber er weiß sich damit nicht als »ganzer Mensch«. Er weiß sich, nennt sich »Ich«[388] (bezeichnet sich, ohne damit mehr zu wissen, als *dass* er, als der Bezeichnende und der Bezeichnete, identisch ist). Dieser Selbstbezug ist ihm nur mit dem >Verstand< zugleich zu nehmen. Der Mensch thematisiert diesen Selbstbezug nicht ständig, kann dies jedoch - unter welchen Bedingungen auch immer - tun. Über die Bedingungen dieses Vollzuges kann er sich keine Sicherheit verschaffen. Es ist möglich, beide Lösungen in eine enge Verbindung zu bringen; zugleich sind sie wohl zu unterscheiden. Fragt man nach der Instanz, die diesen Selbstbezug stiftet, so bietet sich der Verweis auf den Vollzug obiger Abstraktionsleistung an, und es liegt nahe zu denken, dass er zum Ich-Bewusstsein führe, zu einem Selbstbezug, der weitere Entgegensetzung ausschließt. Zugleich ist einzuwenden, dass damit die diesen Selbstbezug stiftende Instanz nicht einsichtig werde. Auch indem der Mensch »angerufen« wird, ist dieser Selbstbezug >da<. Die Situation des bloßen Angerufenseins schließt weiteren reflexiven Vollzug in Richtung auf das Selbstbewusstsein aber aus. Von diesem Faktum her ist nicht nur der Einsicht in diesen Vorgang, es ist überhaupt seinem Zustandekommen gewehrt. Dieser Sachverhalt sollte, wie sich zeigen wird, für Gogartens Denken von Bedeutung sein. Bereits hier kündigen sich Gründe für die Dunkelheit der den Subjekt-Status der Selbständigkeit betreffenden Rede an.
Wohl weiß der Mensch, dass seine mannigfaltigen Vorstellungen nicht mit jenem Wissen identisch sind. Welche Gründe aber nötigen Gogarten zu der Aussage, er sei nicht zu überwältigen, er entzöge sich infolge seiner Reflektiertheit allem Übermächtigen ? Hält der Mensch sich denn gleichsam in seinem Ich-Bewusstsein auf? Dient es - in der von Gogarten namhaft gemachten Weise - nicht nur zur Verständigung ? Aber - wenn der Mensch um die Bedingungen nicht weiß, unter denen es ihm dient, wird er dann nicht von ihm beherrscht?

2
Überwindung und Selbstüberbietung des Denkens

2.1
Entgegensetzende Reflexion und Ich-Bewusstsein

Können wir uns nun für eine Lösung entscheiden, um zu verstehen, was das heißt, wir, die Selbständigen, in der Weise des modernen Selbstbewusstseins sind niemals ganz überwältigt: Für das zu gebrauchende Abstraktionsvermögen, das >auf dem Wege< zu bloßer Selbstreflexion ist, für das - unter nicht hinreichend zu bestimmenden Bedingungen - >auftretende< Ich-Bewusstsein? Im ersten Fall hätten wir Gogarten zu lesen: Zwar gilt von dem modernen Selbstbewusstsein, wie es sich aus sich selbst verstehen kann, dass es sich allem Übermächtigen in der Folge seines Reflektierens entzieht, und als die Menschen, die über dieses Vermögen verfügen, sind wir niemals ganz zu überwältigen. Im zweiten Fall hätten wir etwa zu lesen: Zwar gilt von dem modernen Selbstbewusstsein, wie es gar nicht zu leugnen ist, dass es sich allem Übermächtigen, weil es reine Reflektiertheit ist, entzieht, und als die Menschen, denen dieses Bewusstsein gleichsam einwohnt, sind wir im Kern unüberwältigt.
Es scheint, wie schon angedeutet, eine Entscheidung nicht möglich zu sein; da doch geltend zu machen wäre, dass der Vollzug nur >suche<, was im Faktum >gefunden< sei, dass das »Selbstverständliche« nur das - im Nu - Gefundene ist, dem nicht die Anstrengung des Suchens vorausging. Aber beide Lösungen nötigen zu einer *Unterscheidung.* Sie nötigen, sich der auf den Erweis einer engen Verbindung zielenden Überlegungen zu entschlagen, der Überlegungen, dass der Vollzug doch >irgendwie< vom Faktum geleitet werden müsse, das Faktum doch >irgendwie< den Vollzug erfordere. Es ist nun Gogartens Bemühen, beide Lösungen zu unterscheiden, in ihrer Entgegensetzung und ihrer Vereinigung die Selbständigen, die wir sind, von den Selbständigen, die wir in der Weise des modernen Selbstbewusstseins sind, zu trennen.
Das Selbstbewusstsein soll in Bezug auf die Welt sein Abstraktionsgeschäft verrichten, aber dabei sich nicht auf dem >Wege zu sich selbst< wähnen. Das Ich-Bewusstsein soll sich als unter dem Anruf Gottes eintretend verstehen, sich aber nicht auf reflexives Leisten hin auslegen. Es ist nun das Wort von der unbegrenzbaren Selbständigkeit in den Kontext zu stellen:

»Die Frage, die wir der Selbständigkeit des modernen Menschen gegenüber stellen müssen, ist also nicht die, wie sie aufgehalten oder gar zurückgebildet werden kann. Denn das kann sie nicht. *Sie* kann nicht begrenzt werden.

[388] S. Gogartens Zitat G. Krügers, ebd. 461 (Einsicht und Leidenschaft. Das Wesen des Gogartens Zitat G. Krügers, ebd. 461 (Einsicht und Leidenschaft. Das Wesen des platonischen Denkens, jetzt: 3. Aufl., Frankfurt 1963).

Die Frage ist darum die, ob der Mensch begrenzt werden kann.«[389]

Dass, was Gogarten als Begrenzung des Menschen vor Augen hat, kann leicht unterschätzt werden.

Nur im Abstandnehmen von sich selbst als >Welt< . . . vermag der Mensch sich selbst als . . . Ich zu erkennen. Wobei dieser Akt der Distanznahme zugleich die Vereinigung mit sich selbst . . einschließt . . .«[390]

Damit ist erst der Stand des »modernen Selbstbewusstseins« erreicht.

2.2
Das demütig-stolze Selbstbewusstsein des Geschöpfes - seine vor Gott überbotene Einheit

Die Distanzgewinnung zur Welt soll aber gerade nicht im Dienst des Selbstbewusstseins stehen und nicht *auch* in seinem Dienst stehen können. Der Schein, Gogarten habe hier eine >Interessengemeinschaft< des modernen Selbstbewusstseins und der Selbständigkeit vor Gott zugelassen, trügt. Wohl heißt es:

»Nur als die Selbständigen, die wir sind, können wir das in der Bibel bezeugte Wort Gottes hören und sollen wir auf es antworten.« Und sogar: »Wir dürfen die Selbständigkeit . . . auch um der göttlichen Offenbarung willen nicht preisgeben.«[391]

Preisgegeben aber wird die Selbständigkeit im Bezug auf die Welt; preisgegeben wird ihre *Bindung* in der Weise des modernen Selbstbewusstseins. Soll nun das Selbstbewusstsein noch eine Bindung >hinzuwählen< ? Wie könnte es dies, als bloße »Reflektiertheit«! Soll es doch eingeschränkt werden? »Es gibt aber keinen Weg zu Gott an der Wirklichkeit vorbei. Nur als die Selbständigen . . .«Es bleibt nur die Möglichkeit: das Selbstbewusstsein muss »überwältigt« werden. Diese »radikale Entblößung von allem Welthaften« bedeutet - und bedeutet gerade - die Entblößung von der Vorstellung, die das moderne Bewusstsein als äußerste Vorstellung noch »hat« - von der es nicht abstrahieren kann: dem Selbstbewusstsein. Da es zu Gott aber »keinen Weg an der Wirklichkeit vorbei gibt«, aber auch keinen Weg durch die Wirklichkeit der Welt, muss die Selbständigkeit des Menschen zunächst gegen die Bindung an die Welt, sodann aber gegen ihre Ruhe im modernen Selbstbewusstsein angehen. Dass sie ihrer in der Lösung von der Welt bedarf, hat Gogarten deutlich und wiederholt vermerkt[392]. Als Vermögen, von allen Vorstellungen zu abstrahieren, als Möglichkeit des Menschen ist sie zu behaupten. Sie ist festzuhalten, um sich aller Vorstellung, auch einer, von der nicht abstrahiert werden kann, die weitere Abstraktion nicht zulässt, zu erwehren. Jenes reflexive Leisten muss gewahrt sein; es darf jedoch nicht an den Ort zu gelangen suchen, wo es sich erübrigt. Die Selbständigkeit als ein sich entgegensetzendes Denken ist zu verteidigen; gegen die Ruhe des Denkens in der Einheit des Selbstbewusstseins muss die Stimme erhoben sein. Vom »innersten Selbstbewusstsein« aber ist dort zu sprechen, wo eine weitere reflexive Leistung nicht mehr möglich ist, obwohl kein Ich-Bewusstsein *allein* dem Abstraktionsvermögen sein Verfahren verwehrt; das »innerste Selbstbewusstsein« hat seinen Ort, wo die Selbständigkeit erschöpft ist.
Deren Tätigkeit ist als »Wirklichkeit, die die unsere ist«, zu verteidigen. De Erschöpfung hat sie zu suchen, die Ruhe zu fliehen. Zwischen der gefährlichen Ruhe (»in der Weise« des modernen Selbstbewusstseins) und der Erschöpfung vor dem »Angesicht des Schöpfers« sucht und flieht[393] die Selbständigkeit, die wir sind, ihre Bedingung. Im Absterben der Welt muss

---

[389] VJC460.

[390] R. Weth, Gott *in Jesus.* Der Ansatz der Christologie Friedrich Gogartens, FGLP10. Reihe, XXXVI, München 1968, 25; (zit.: Weth, Gogarten). Vgl. ebd. die Bestimmung des Verhältnisses Gogartens zum Idealismus.

[391] S. Anm. 10 u. 8.

[392] S. schon *Religion weither,* Jena 1917; dazu Weth, Gogarten, 34-36.

[393] Vgl. VJC 541 ff!

auch das Ich-Bewusstsein, als gelungener Vollzug des modernen Selbstbewusstseins, getilgt werden; gerade es, das >Movens<, das der sich entgegensetzenden Reflexion widersteht und sie treibt, gilt es zu tilgen. » . . .in dieser Reflexion auf sich selbst, die im christlichen Glauben vor dem Angesicht Gottes erfolgt, erschließt sich dem Menschen eine neue Dimension seiner Existenz. Eine Dimension, in der er nicht ist, was man in der Welt ist und sein kann. «[394]
Wird Gogarten von dem sprechen, was sich dem Menschen erschließt ? Gesetzt, er spräche *nicht* davon und diese »Reflexion auf sich selbst . . . vor dem Angesicht Gottes« wäre das Letzte und Äußerste, was »die Verkündigung Jesu Christi« zu sagen hat und zu sagen weiß, und gesetzt, es wäre ihr Ernst damit, dass das innerste Selbstbewusstsein - und nur es - die »Wirklichkeit« ist, in der Gott den Menschen anruft und Antwort verlangt - so wäre ihr letztes Wort das vom Tod des Menschen vor Gott. Das einzige Geschenk, das er als seine »Wirklichkeit« annahm, die Reflexion als Abstraktionsvermögen, gäbe das »demütig-stolze Selbstbewusstsein des Geschöpfes vor dem göttlichen Schöpfer« zurück. Als Leichnam träte es vor ihn hin[395].

2.3 Reines Tun und Empfangen

Noch immer können und dürfen wir nicht sicher sein, Gogarten richtig verstanden und angemessen ihm nachgedacht zu haben. Spricht er nicht auch von dem Bezug des Menschen auf die Welt, ja, wurde nicht sein theologisches Denken bislang kaum sichtbar? Die Überlegungen sind zu überprüfen.

Im »Herausgelöstsein aus dem Ganzen der Welt sind der christliche Glaube und das moderne Selbstbewusstsein einander gleich. Zugleich aber sind sie darin am tiefsten unterschieden. Denn im christlichen Glauben geschieht diese Herauslösung *wegen* der Bindung des Menschen an Gott. Der christliche Mensch hat sein Selbstbewusstsein im Glauben an Gott. Es ist das demütig-stolze Selbstbewusstsein des Geschöpfes vor dem göttlichen Schöpfer. *Von hier weiß er sich aufs Neue in das Ganze der nun von ihm als Gottes Schöpfung begriffenen Welt eingeordnet.* Für den Menschen des modernen Selbstbewusstseins dagegen fällt diese Begründung seiner Herauslösung aus dem Ganzen der Welt fort. Sie hat ihren Sinn statt dessen allein in seiner Selbstbehauptung der Welt gegenüber. In dieser Freiheit seiner selbst hat er das Leben, kommt er zum eigentlichen Leben.«[396]

Das, was gegen das Vorgebrachte sprechen würde, soll hervorgehoben sein. Das Zitat kann als Konzept gelten[397]. Der christliche Mensch begreift nun die Welt als Gottes Schöpfung; er weiß

---

[394] Ebd. 469 f. - »Solcher Glaube ist nur möglich, wenn ein Mensch mit alledem am Ende ist, womit er bis dahin sein Leben zu erhalten suchte.« *Was ist Christentum?,* 3., durchges. Aufl., Göttingen 1963, 53. Vgl. das dort in der Spannung von Sittlichkeit und Glauben entwickelte Geschehen, vor allem 51 ff (42 ff, 59 f); bezügl. der geringeren Schärfe und des stärkeren theologischen Gefälles s. Anm. 12.

[395] Vgl. *Jesus Christus Wende der Welt.* Grundfragen zur Christologie, 2., durchges. Aufl., Tübingen 1967, den Gedankengang 90 f (zit.: JCW).

[396] VJC 405. (Hervorhebung Vf.)

[397] S. die Einleitung, ebd. 9-18. Bereits hier wird ein Hinweis erforderlich sein, unseren Ansatz der Überlegungen betreffend. Heißt es bei Gogarten nicht: »Im Mittelpunkt dieses Buches steht die Gestalt Jesu Christi.« (18) ? Man muss die Restriktionen beachten: (1) » . . . *soweit das* menschlicher Rede *möglich* ist, (2) an den geistigen Ort *hinzuführen,* an dem (3) das *Fragen* nach der göttlichen Wirklichkeit in Jesus Christus (4) *sinnvoll* wird, ist der Zweck dieses Buches.« (22; Hervorhebung Vf.) Denn verloren sind menschliche Sprache, unbefangener Blick, das Verstehen der Aussagen des Neuen Testamentes (18 ff). Das Wiederfinden aber hat zur Voraussetzung, dass »uns . . . in der Welt selbst . . . die Wirklichkeit begegnet, die unsrer schlechthin mächtig ist und die die Macht hat, uns so zu verklagen, dass wir nichts mehr zu erwidern vermögen . . . Erst hier können wir ihn erfassen, *wie* das Neue Testament ihn bezeugt hat . . . erst von hier aus können wir die Aussagen des Neuen Testamentes über ihn verstehen « (21; Hervorhebung Vf.) Es ist also erst zum einzigen Ort der Begegnung zu gelangen. Der unendlich folgenreiche (s. 18 f) Verlust ist erst wettzumachen. Die Verkündigung hat »zuzeigen, *dass* die ganze Existenz Jesu Christi nichts anderes ist als das Offenbarwerden dieses (göttlichen) Gegenüber.« (19; Hervorhebung und Parenthese Vf.) Sie hat sich aber »welthafter« Sprache zu entschlagen. Sie hat dazu aufzufordern, ein Verstehen wiederzugewinnen, das nicht in der »irdischen Welt« vollzogen werden kann und darf. »Wenn wir heute irgendetwas begreifen müssen, dann ist es dies, dass Jesus Christus in gar keine irdische Welt passt.« (19) Das Buch führt auf die in die Mitte gestellte Gestalt hin, das aber heißt, auf eine Anklagebank, auf der »wir nichts mehr zu erwidern vermögen«. Die völlige Antwort-losigkeit erst ist der »geistige Ort«, an dem das »Fragen sinnvoll« wird. Zum Anfang des Weges zur Mitte erst will geführt sein: »Gewännen wir ihn als unser Gegenüber wieder, so könnten wir den verhängnisvollen Existenzverlust wieder gutmachen, den die abendländische Menschheit erlitten hat, seit sie von ihm nichts mehr weiß.« (21) Wer Gogarten folgen will, wird zunächst sich der »menschlichen« Rede nicht unvermittelt bedienen dürfen. S. z. B. schon: »Das Problem einer theologischen Anthropologie«, ZZ 7, 1929, 510: »Dann wenn die Theologie durch die Arbeit an die . . . Stelle der größten Sicherheit und der tiefsten Not gestellt wird, wird sie auch ihre eigentliche Arbeit tun können, nämlich die heilige Schrift so verstehen und ihre Botschaft so verkündigen, wie sie dem heutigen Geschlecht verkündigt werden muss, wenn es sie hören soll.« Die Arbeit vor der eigentlichen Arbeit, als Verkündigung schon verstanden, ist auf theologische Kritik gestoßen. Barth schon 1930 an Bultmann: der »mir grundunsympathische (. . .) Anthropologie-Artikel Gogartens«, s. Brief 58 in: *Karl Barth – Rudolf Bultmann, Briefwechsel* 1922-1966, hrsg. v. B. Jaspert, Karl Barth, Gesamtausgabe V. Briefe, Bd. 1, Zürich 1971, 100; deutlich z. B. bei F. Gerlach, »Das Wagnis der Vernunft. Bemerkungen zur Theologie Friedrich Gogartens«, *EvTh* 1, 1934, 451: »Aber es ist doch eigentümlich, wie der

sich aufs neue in das Ganze der Welt eingeordnet. Der Mensch begreift . . ., er weiß . . . Was begreift und was weiß er - »von hier aus« ? Ist »wegen der Bindung des Menschen an Gott« zu lesen als: damit er sich binde - oder: damit er gebunden sei[398]. Es bedarf noch näherer Kenntnis der Aussagen Gogartens über den Menschen. »Zwei Grundkräfte bestimmen das Wesen des Menschen, die des Tuns und die des Empfangens. Die eine ist auf die Welt gerichtet. Mit der anderen empfängt sich der Mensch von Gott. «[399]
Das Tun des »antiken« Menschen, »mit dem er an und in der Welt handelt, ist noch kein reines Tun, sondern es ist in einem zugleich Erleiden und Empfangen der geheimnisvollen Kräfte, die in jedem Ding, in allen Erscheinungen und Verhältnissen der Welt auf ihn einwirken. *Actio* und *passio* sind ihm noch eine für uns schwer vorstellbare Einheit. Mit dem christlichen Glauben beginnt auch diese Einheit aufgespalten zu werden.«[400]
Wie ist das zu denken. Es dürfte diese Diagnose aller außertheologischen Kritik an Gogarten den klarsten Ansatz geben. Die Rede, dass »das Tun des Menschen nur noch auf die Welt gerichtet und ... ein reines, nicht mehr vom Empfangen durchsetztes Tun«[401] sei, wird auch dem Bemühen um eine theologische Auseinandersetzung schwer vereinbar scheinen mit der Aussage:
»Was der christliche Glaube im Menschen wirkt, das sind immer nur echte menschliche Möglichkeiten und niemals irgendwelche mysteriöse Fähigkeiten oder Eigenschaften. «[402] Die Zumutung dieser Unvereinbarkeit >versteht sich<[403] aber für Gogarten: » . . . weil dem Menschen Gott gegenüber nur dieses (rein) empfangende Verhalten ansteht, es andererseits aber auch nur in Bezug auf Gott möglich ist . . . «[404] Alle Überlegungen dürften sich in der Tat nun dem theologischen Gefälle nicht entziehen, würde einmal vom Empfangenen und Empfangen gesprochen - ohne zugleich >weiter< zu denken. Es wird weiter gedacht, weil Weiterungen im Empfangen von vornherein ausgeschlossen werden sollen. Es wird mit rein gedanklich zu erhebenden Gründen nur vom >reinen< Empfangen zu sprechen sein.

Der christliche . . . (Mensch) ist vor Gott der rein Empfangende . . . Eben dadurch aber wird der Mensch der Herr der Welt und ihren Dingen und Verhältnissen gegenüber der schlechthin Selbständige, der Tuende und ihr gegenüber ist er nicht mehr der Empfangende. Er steht ihr nun sachlich gegenüber. Sie, die die Welt Gottes ist, wird leer von Göttern und Dämonen.«[405]

Dass das Empfangen »rein« zu sein habe, ist zu betonen. »Um des Glaubens willen« und »um der radikalen Selbständigkeit willen« muss das entscheidende Geschehen frei sein von allen »welthaft gegenständlichen Mitteln)«[406]. Wo aber geschieht das Empfangen - wenn doch »Gottes Wort . . . je und je den konkreten Menschen in seiner jeweiligen Geschichte«[407] meint?
Es geschieht im »innersten Selbstbewusstsein« und geschieht, indem dies »bis in den tiefsten Grund hinein erschüttert wird«. Es gibt »für uns . . . eine wirkliche Gebundenheit nur noch im innersten Selbstbewusstsein«. Und nur im »Hören des Wortes Gottes« gibt es diese

---

Mensch mit dem Wort der Schrift erst zusammentrifft, wenn er im >Wagnis der Vernunft< den Weg zur letzten Entsicherung schon angetreten hat.« (Vgl. 451 f.)

[398] Die theologisch naheliegende Lesart: »da er gebunden ist« müsste die Spannung tilgen, in der sich Gogartens Denken bewegt. (» . . . aufs Neue . . . der *nun von ihm* als Gottes Schöpfung *begriffenen* Welt . . .«) Vgl. die vorangehende Anm.: »Gewännen wir ihn als unser Gegenüber wieder, so könnten wir den verhängnisvollen Existenzverlust wieder gutmachen . . .« Es ist zu erwägen, ob dem ersten Konjunktiv die »Bindung«, dem zweiten das Wissen - »von hier« zuzuordnen ist.

[399] VJC528.

[400] Ebd. 455.

[401] Ebd. 528.

[402] Ebd. 457.

[403] Der Leser wird nach Kenntnis von Teil I B vermerken, dass man gerade da am stärksten die »Konkretion« gegen Gogarten einzuklagen geneigt ist, wo sein Denken in extremster Differenz zu Fichte steht.

[404] VJC 528; Parenthese Vf.

[405] Ebd. 456.

[406] Ebd. 458.

[407] Ebd. 459.

Gebundenheit[408]. Was aber geht vor in diesem Hören, in dem alle Gedanken und Sinne der Reinheit geopfert sind; wie geschieht es, als echte menschliche Möglichkeit; warum dürfen »Herz, Mund und Sinne« nur im innersten Selbstbewusstsein zum Empfangen zusammentreten. Es ist die Reflexion, der hier Genüge getan, die aber auch »gestellt« werden muss. Sie muss »gestellt« werden an der Grenze ihres Vermögens, in ihrer äußersten Synthesis. Der Möglichkeit der reflektierenden Entgegensetzung aber muss entsprochen sein:

»Wir können und wir dürfen Zweifel und Kritik nicht mehr, wie frühere Generationen das getan haben, als etwas Unerlaubtes, als Sünde ansehen. Sie gehören zu unserer Selbständigkeit der Welt gegenüber, auf die wir nicht verzichten können . . . Wenn wir den Zweifel und die Kritik . . .auf uns nehmen, dann zwingen sie uns, die einzige Begrenzung unserer Selbständigkeit zu suchen, die es für uns gibt.«[409]

Es bedarf dazu aber einer aufs äußerste gesteigerten[410], nicht wegzudenkenden Bindung, die jede gedankliche Leistung zunichte macht - und begründet zugleich[411], es bedarf der »Rückwendung des Menschen auf sich selbst, die im christlichen Glauben vor dem Angesicht Gottes erfolgt, . . . wohl die intensivste, die sich denken lässt«[412]. Diese radikalste Bindung aber soll nicht nur die Einheit von eröffneter Selbständigkeit, Freiheit von der Welt und ihrer Bestätigung vor Gott sein - sondern sie kann nur und soll in der »Freiheit für . . .« bezeugt werden, in der »ich die anderen Bindungen« - »auf mich nehme«[413].

2.4

Liebe - nur im innersten Selbstbewusstsein

Es ist bislang nur vom Geschehen im innersten Selbstbewusstsein gesprochen, und damit vom einzigen Ort des Geschehens. Denn was könnte aus ihm heraus an und in die »Welt« dringen; wie könnte der Mensch nun schon die Welt als Gottes Schöpfung, sich aufs neue in das Ganze der Welt eingeordnet wissen? Wohl spricht Gogarten von »Aussagen, die er aus dieser Inwendigkeit macht«-aber sogleich fügt er hinzu: »So gelten diese Aussagen zwar auch nur im Bereich der Subjektivität, in der sie gemacht werden.«[414] Wie könnte das, was der Mensch im innersten Selbstbewusstsein nur zu hören vermag, zur Sprache gelangen ? Welcher Weg führte aus »dieser Inwendigkeit«, der sich dem »Ruf, durch den der Mensch in sich gewendet wird«[415], nicht geradezu entgegenrichtete[416]? Der Verdacht liegt nahe, dass sich der Glaube »als die Wahrheit und die Radikalisierung jener metaphysischen Denkhaltung der >Dauerreflexion< . . . dar(stellt)«[417]. Um so dringlicher ist es aber zu sehen, für welche Bindungen der Mensch frei wird, sie in der Schöpfung auf sich zu nehmen.
Der Mensch wird frei für die personale Beziehung[418], und Gogarten spricht von der Liebe: Sie ist »beides in einem: das Empfangen im Geben und das Geben im Empfangen«[419]. Aber

---

[408] Ebd. 461; vgl. 462, 471 f.

[409] Ebd. 463; vgl. 473, 477 ff. (Die Suche sorgt »weiter-denkend« für ihre Selbsterübrigung. Mit diesem Gogartens theologisches Denken begleitenden Zirkel ist zu rechnen.)

[410] Ebd. 473.

[411] Vgl. ebd. 464 f.

[412] Ebd. 467, vgl. 468 f.

[413] Ebd. 464; »Der Mensch dieser inneren Unabhängigkeit sucht ja nur ein anderes, seinem geistig-sittlichen Wesen entsprechendes Verhältnis zur Welt.« (471)

[414] Ebd. 474; und »wer hier mit einiger Konsequenz durch- und nachdenkt und nicht willkürlich an irgend einer Stelle halt macht« (463), muss hinzufügen: wie dieses »Aussagen« auch immer denkbar sein mag.

[415] Ebd. 473. Vgl. Weth, Gogarten, 156.

[416] Vgl. ebd. 475 mit 473 f.

[417] J. Moltmann, Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie, BEvTH 38, 7. Aufl., München 1968, 289; vgl. 288-292.

[418] »Die Subjektivität, die wir suchen, ist die, in der dem Menschen die Wirklichkeit begegnet, die ihm ihrem Wesen nach nicht zum Objekt werden und der gegenüber er darum nicht der seiner selbst Mächtige und in sich selbst Gegründete sein kann. Das ist die Subjektivität des personalen Seins. Im personalen Sein steht der Mensch nicht einem Objekt, sondern einem Subjekt gegenüber. Und zwar in der Weise, daß es ihm nicht zum Objekt wird, sondern Subjekt bleibt.« VJC494.

[419] Ebd. 511.

damit ist sie nicht ein Bezug auf die Welt, denn auch sie ist nur möglich im innersten Selbstbewusstsein. Und sie ist das nämliche, radikalste Geschehen, sie geschieht allein in der äußersten Bindung. Hier ist von einer Relation im Blick auf den »Empfänger« die Rede, » . . . nur das eine Mal in Bezug auf den Menschen und das andere Mal in Bezug auf Gott ausgesagt«[420]. Es scheint sich abstrahieren zu lassen von allem, was nicht das innerste Selbstbewusstsein, als Ort und Vorgang eines es betreffenden Geschehens, ist: »Vielmehr ist es ein und derselbe, der sich von Gott wie von dem Menschen, den er liebt, empfängt, und es ist ein und dasselbe Geschehen, in dem das eine wie das andere geschieht.«[421] Was aber geschieht in jenem Geschehen? Gogarten hat es deutlich gesagt, und es ist zu beachten; nicht eben häufig hat er den Vorgang, auf den es ihm doch so sehr ankommt, in Worte zu fassen sich bemüht.
Es bedarf kaum mehr der Erwähnung, dass »wirkliche Liebe nicht das Liebens>werte<« liebt:

» . . . sie liebt nicht etwas Feststellbares, nichts, was sich mit anderem vergleichen lässt, wie es das Wesen ist von allem, was einen Wert hat. Sie liebt nichts als die Person des anderen, die in der Welt nichts bedeutet und nichts ist und von der ich als der, der ich in der Welt bin, nichts habe. Und wer wirklich liebt, hat auch selbst nichts und ist nichts, was er dem anderen gegenüber *behaupten* wollte, nicht einmal seine Liebe ist etwas, was in seiner Verfügung wäre. Er hat sie nicht als etwas Vorgegebenes, womit er sich dem anderen zuwendet.«[422]

Damit ist zunächst gesagt, was *nicht* vorgehen kann in der wirklichen Liebe. Und es ginge auch wahrlich nichts vor, es wäre nur etwas - wenn nicht in ihr *doch* etwas zu behaupten bliebe; wenn nicht zu behaupten bliebe »ein und derselbe« und »ein und dasselbe Geschehen« - ob es nun in Bezug auf den Menschen oder in Bezug auf Gott ausgesagt werden mag. Es bleibt ein »Vorgegebenes«: »ein und derselbe«, »ein und dasselbe Geschehen«. Nur - in diesem »reinen« Bezug *lässt* es sich nicht mehr behaupten; die Behauptung, ihr Vollzug ist undenkbar. Da aber gegen das Undenkbare immer noch anzudenken ist, bleibt als .das, was wirklich in der wirklichen Liebe vorgeht, das »Wissen um die eigene Nichtigkeit«. Es wird sich zeigen, dass selbst dieses Wissen ein Wissen zuviel ist; es wird sich zeigen, dass Gogarten die Liebe als Einheit von Anrede und Antwort - und nur in dieser Einheit - sieht, sodann aber die Antwort als Verantwortung in dieser unauflöslichen Einheit fordert, um in ihrem Vollzug die Auflösung der Einheit festzustellen. »Denn anders als *im Wissen* um die eigene Nichtigkeit hat nie einer Liebe empfangen, nicht von Menschen und nicht von Gott.«[423]
Das Geschehen der Liebe wird zum Maß, an dem das neuzeitliche Selbstbewusstsein nicht nur zu messen ist, sondern sich zu messen hat. Nicht von seiner Armut ist zu sprechen; hieße dies doch noch - mit »menschlicher« Sprache - ihm äußerlich bleiben. Den Vollzug seiner Vernichtung hat es selbst zu erleben. Es an den Ort dieses Vollzuges zu bringen, »ist der größte Dienst, der ihm jetzt noch erwiesen werden kann«. Denn dort stellt es sich selbst - sich selbst treu bleibend - der Liebe. In der Liebe hat es seiner selbst inne zu werden; - und dieser Liebe, Gogartens Konzeption dieses Geschehens, ist aufmerksam zu folgen. Dass das Maß und der Vergleich sie begleiten können, indiziert dies, dass ein deus malignus die Liebe zu gebrauchen weiß?
»Das ist nun allerdings nicht mehr das selbstsichere, eigenmächtige, hybride >Ich< des modernen Selbstbewusstseins, sondern das demütige, aller Eigenmächtigkeit bare >Ich< des Menschen vor Gott, der vor der Liebe, die ihn da umfängt, seiner Nichtigkeit inne wird.«[424] Vor

---

[420] Ebd. 512.

[421] Ebd.; dies hat R. Wagler, *Der Ort der Ethik bei Friedrich Gogarten.* Der Glaube als Ermächtigung zum rechten Unterscheiden, ThF 24, Hamburg-Bergstedt 1961, umsichtig in seinen Konsequenzen zu bedenken und zu kritisieren begonnen (s. vor allem 84).

[422] VJC 512 f (Hervorhebung Vf.); vgl. ebd. 111 ff, 118 ff. R. Prenter, »Das Evangelium der Säkularisierung. Bemerkungen zu Friedrich Gogartens letzten Werken«, *ThZ* 12,1956, 605 ff, (zit.: Prenter), hat darauf aufmerksam gemacht, dass in den folgenden großen Werken die Liebe nicht mehr thematisch wird; es lässt sich zeigen, dass dort andere Begriffe das Phänomen, auf das es Gogarten ankommt, zum Ausdruck bringen können. S. a. die Kritik Prenters 623 ff.

[423] VJC 517 (Hervorhebung Vf.). Mit dem Begriff »Verantwortung« hat Gogarten das »Geschehen unter dem Anruf« in den späteren Werken scharf bestimmt und deutlich werden lassen, dass »Antwort« nicht bloße Aufnahme heißen kann, dass zugleich in der Selbstdarstellung, im Vollzug auf den hin, den der Anruf meint, der Angerufene sich dem Anruf gerade entgegenstellt. Einwänden, die nicht mit dieser höchst komplizierten Konstellation rechnen, wird sich Gogartens Denken entziehen.

[424] Ebd. 517.

der Liebe, die es doch umfängt, wird das Ich seiner inne. Das festgehaltene Innewerden erst ermöglicht die Rede vom »nicht mehr«, verhindert die Absurdität des Vergleiches: »Es ist nicht das Selbstbewusstsein des Menschen, der aus seiner eigenen Hoheit heraus >Ich< sagt . . . Es ist vielmehr das Selbstbewusstsein eines, der . . . mit >Ich< antwortet . . .«[425]
Was aber bedingt den Vollzug des Innewerdens. Der Gegensatz ist überhaupt nur möglich, weil und sofern das Ich *noch einmal* eine »Reflexion auf sich selbst« nicht nur zu vollziehen sucht - sondern zu vollziehen *hat*! Worin liegt der Antrieb zu diesem vergeblichen Unterfangen; in der Liebe - im Ich ? Er liegt in beiden. Denn die reine Liebe Gogartens ist nach dem Bilde des Ich gezeichnet, nur dass in ihr Einheit und Differenz von Faktum und Vollzug des Selbstbewusstseins zugleich gefordert sind.
Der wirkliche Mensch empfängt im Anruf seine Wirklichkeit; er vollzieht sie in seinem Tun, sich allem Welthaften entgegensetzend. In der Liebe soll er sich als ganzer anrufen lassen, der Anruf meint ihn ganz und gar. Will er den Anrufenden nicht täuschen, den Ruf einfach bewahren, so muss er sein Tun verrichten. Die Liebe wird »als Gebot, als hartes, unausweichliches >du sollst< erfahren«[426].
Doch obwohl er damit alles tut, sich dem anderen zuzuwenden, antwortet er ihm nicht, stellt sich dem Liebenden nicht, sondern versichert sich nur seiner selbst. Aber nicht seiner selbst, der er im Anruf war. » . . . indem ich versuche, diese Forderung zu erfüllen, versuche ich, mit Hilfe meiner Eigenmächtigkeit aufzuhören, eigenmächtig zu sein.«[427]
Nun muss der Mensch aber sich dessen bewusst werden, dass er mit dem Anruf gemeint ist, zugleich, dass er nicht einfach nur ihn »aufzunehmen« hat; er muss sehen, dass von ihm mehr gefordert ist, als er zu leisten vermag, ja, dass sein Versuch zu antworten, dem Anruf geradezu widerspricht[428]. Und es gibt keine Erlösung davon, »dass ich den Versuch mache, etwas zu tun, wovon ich weiß, dass ich es nicht kann, und dass ich, indem ich das versuche, etwas tue, was ich gar nicht tun will . . .«[429]
In die bewahrte Reinheit, die nun den Affekt des Anrufs im Medium bloßer Reflexion duldet, wird der Konflikt mit der »Wirklichkeit« getragen, den Gogarten bislang vermied und schmähte[430].
Dass Gogarten in die bloß rastlose Geschäftigkeit abstrahierender Reflexion und die Ruhe des Ich-Bewusstseins die *Erschütterung* tragen wollte, hat er bezeugt. Er hat von der Nichtigkeit des Menschen vor Gott gesprochen, zugleich aber auf der Erkenntnis, dem Gewahrwerden der Nichtigkeit bestanden[431]. Indem er das sein Scheitern >erlebende< moderne Selbstbewusstsein vor Gottes Angesicht wissen wollte, bis dahin aber Theologie und Kirche die unbefangene menschliche Sprache versagt sah, war er dem außertheologischen >Wort vom Sturz< verpflichtet.

» ... in der *Wirklichkeit des Sturzes* geschieht *mit ihm* etwas, das als Wahrheit *in ihm* hätte begriffen und gelebt werden sollen ... im *Sturz* bekennt er sich zu sich selbst. Er weicht nicht mehr aus, er zieht sich nicht mehr zurück, er will nicht mehr verschwinden. Er antwortet auf den Ruf seines Namens endlich mit >Hier<. Er läßt alle Masken fallen und tritt frei in die Bahn des Blitzes. Der Augenblick des Sturzes ist . . . oft der größte Moment eines Lebens. Denn er ist der *Augenblick der größten Selbstbehauptung* . . .«[432]

---

[425] Ebd.

[426] Ebd. 515.

[427] Ebd. 515 f.

[428] Die Erfahrung des >du sollst< »geschähe freilich nicht, wenn sie nicht als unerbittlicher Anruf zur Verwirklichung vernommen würde. Und ebenso wäre die Nichtigkeit, der mit eherner Folgerichtigkeit verfallen muss, wer das Gebot nicht erfüllt, in gar keiner Weise begriffen, wenn nicht unter ihrem Antrieb das Gebot als Möglichkeit, ihr zu entrinnen, mit Leidenschaft ᵉrgriffen würde. Andrerseits wäre aber auch weder, was das Gebot fordert, begriffen, noch auch die Nichtigkeit in ihrer alle Möglichkeiten aufhebenden Gewalt gespürt, wenn nicht die Unmöglichkeit, das Gebot, so wie es hier verstanden wird, zu erfüllen, erkannt würde.« Ebd. 515.

[429] Ebd.

[430] Wenn Liebe Aktualisierung des innersten Selbstbewusstseins ist, dann gibt es sie in der Tat nicht am »doppelten Nichts vorbei«. S. ebd. 513.

[431] Vgl. Weth, Gogarten, 174 f.

[432] VJC 526. (Zitat aus W. Michel, Das Leiden am Ich, Bremen 1930, S. 164 ff.)

Gogarten hat den großen Worten hinzugefügt: »Der eigentliche Ort des Menschen, das ist seine Nichtigkeit vor Gott. Kehrt er dorthin zurück oder vielmehr erkennt er, dass er sich immer schon an ihm befunden hat, so ist es nicht anders möglich, als dass ihm da Jesus Christus begegnet . . .«[433]Hat er sich ihnen aber wirklich verpflichtet gezeigt, indem er etwa »Rückkehr« und »Erkennen, dass . . .« der Christologie vorordnete? Wie ist zu lesen: Wenn er zurückkehren *wird* - so ist es nicht anders möglich . . . oder: die Rückkehr ist nicht anders möglich, als dass . . .? Es ist zu sehen, ob Gogarten der Vorwurf trifft, es gäbe »bei ihm keine Christologie«, ob ein »weißer Fleck«[434] hier zu vermerken ist.

3
Theologisches Denken: Entfaltung der Einheit von Anruf und Selbstbewusstsein

3.1
Kritik als Einsicht in die Mittel zum Verständnis

Die angemessene Auseinandersetzung mit Gogarten von seiten der Theologie hat seine wiederholte Forderung: »es gibt keinen Weg zu Gott an der Wirklichkeit vorbei« ernster zu nehmen gesucht als er selbst. Mit Recht hat sie den Finger auf den Begriff »Wirklichkeit« gelegt und von »dieser sog. Wirklichkeit« gesprochen[435]. Sie hat gesehen, dass das Evangelium »unter die Bedingungen dieser Wirklichkeit zu geraten« droht, »die es aus ihrem drohenden chaotischen Zustand befreien soll«[436], dass »das Evangelium als ganz in diesen personalen Bereich gehörig seltsam abstrakt« bleibt, »da jeder naturhafte und welthafte Bezug als verobjektivierend ausgemerzt wird«[437].
Gogarten hat »ein neues Verständnis des Glaubens« für »nötig« erachtet[438] und dafür zur Voraussetzung gemacht, dazu gefordert, auch den »leiseste(n) Gedanke(n) an so etwas wie Tun oder Werke, durch die sie (die Selbständigkeit ebenso wie ... die Freiheit für Gott, in der sie begründet ist) gewonnen werden müsste und worin sie unmittelbar zum Ausdruck kommen könnte, auf das sorgsamste fernzuhalten . . . «[439] Er hat darin den »leisesten Gedanken« auch an den *Gedanken,* der der Vorstellung bedarf, verboten. Er ist kleinlich gewesen, um vom »Ganzen« sprechen zu können:

»Denn Tun und Werke vermögen immer nur Einzelnes in der Welt zu betreffen, niemals jedoch das Ganze der Welt. Von diesem aber ist hier die Rede, wie ebenso vom Ganzen des Menschen . . .«[440]

Gogarten hat vom neuen *Verständnis* des Glaubens gesprochen - nicht einfach zu einem ganz neuen Vollzug des Glaubens aufgerufen: dass er wesentlich letzteres bezweckte, wurde deutlich. Deutlich aber wurde auch, dass er zumindest *zugleich* das Verständnis (»für unser landläufiges theologisches und religiöses Denken außerordentlich schwer«[441]) herbeizuführen sich unablässig

---

[433] Ebd. 527.

[434] G. Schulze-Kadelbach, Rezension: Gogarten, F., Die Verkündigung Jesu Christi, Heidelberg 1948. *ThLZ.* 78, 1953, s. die Kritik 238; Prenter, 627.

[435] W. Kreck, »Die Christologie Gogartens und ihre Weiterführung in der heutigen Frage nach dem historischen Jesus«, *EvTh* 23, 1963, 177; (zit.: Kreck, Gogarten).

[436] Ebd.

[437] Ebd. 176. W. Joest, »>Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit<. Kritische Gedanken zu Friedrich Gogartens Buch«, *KuDl,* 1955, 70 ff, vermerkt die »Entleiblichung des christlichen Glaubens«, 77.

[438] Die *Wirklichkeit des Glaubens.* Zum Problem des Subjektivismus in der Theologie, Stuttgart 1957, 106; (zit.: WG).

[439] Ebd. 109. In Parenthese Zitat (ebd.) v. Vf. eingefügt; »die« ergänzt.

[440] Ebd. 110.

[441] Ebd. 109.

mühte, das, in theoretischer Leistung, den Glauben neu zu »verstehen« suchte[442]. Er hat es für nötig erachtet, zunächst »den Horizont sichtbar werden zu lassen«, in dem Jesus Christus »sich bewegt, und in dem er darum gesehen werden muss«[443].

Aufgrund von Gogartens Verfahren, dem neuen Vollzug des Glaubens das »neue Verständnis« zumindest beizugesellen, war es angezeigt zu sehen, ob jenes Verständnis am Abstecken des Horizontes beteiligt war, auf es Einfluss hatte. Es wurde nachgeforscht, ob das Verständnis nur allein auf dem Vollzug gründete, indem nach Mitteln gesucht wurde, die zum Zwecke des Verstehens noch etwa hätten zusätzlich bereitstehen können. Wir fanden solche Mittel und waren kleinlicher als Gogarten. Es wurde nicht einfach von ihnen Gebrauch gemacht, sondern der entscheidende Vollzug sollte erhellt sein, deutlich war zu machen, was Gogarten gemeint habe. Die Mittel sollten noch einmal verstanden sein. Nun waren es selbst »letzte Mittel«. Es waren aber Mittel des Verstehens; und da Gogarten auch von ihrer *Funktion* sprach und sprechen musste, konnten sie als Mittel an der äußersten Grenze der Anschaulichkeit vor Augen gebracht, konnte gesehen werden, dass Gogarten im eigentlichen Vollzug des Glaubens gerade die Tilgung der »letzten Mittel« zum Ziel hatte.

Es wurde damit die Feinstruktur des »innersten Selbstbewusstseins« sichtbar; auf ein Verstehen der Reflexe, in denen es sich >bewegt<, wurde gedrungen ; Reflexe, deren sich Gogarten immerhin bedienen musste, um den »Glauben« an die Selbständigkeit an seine Grenze, so zum Glauben erst zu bringen. Sichtbar wurde darin äußerstes, reinstes Tun, ein Tun, welches sich gleichsam selbst zuwiderläuft und doch auf ein äußerstes »Werk«, das Selbstbewusstsein, aus ist: die entgegensetzende Reflexion. Sichtbar wurde das »Werk«, das unter der Bedingung des Anrufs schon >geschehen< ist und ein weiteres Tun nicht möglich macht. Einsichtig wurde, dass Gogarten unter dem Anruf Tun und Werk so aufeinander bezogen wissen wollte, dass das Tun scheiterte. Dieser Funktionszusammenhang sollte sich als »Dialektik von Gesetz und Evangelium« ebenso verstehen lassen, wie den Ansprüchen philosophischer Theorie aussetzen können[444]. Im Schattenreich der Selbstreflexion fand Gogarten »die Wirklichkeit«. Seine Einsicht war, dass sie sich auf die vorstellbare Wirklichkeit nicht beziehen könnte, ohne sich selbst zu verlieren. Indem er sie gegen die vorstellbare Wirklichkeit stark machte und »alle Wirklichkeit« in sie setzte, sie dann aber zur Vorstellung ihrer selbst - im Anruf - nötigte, sah er sie an der Wirklichkeit schlechthin zerbrechen. Unter dem Aspekt des Anrufs ließen sich Glaube und Liebe in das Selbstbewusstsein setzen, identifizieren[445]; der Anrufende war innerhalb der Grenzen und als Grenze des Selbstbewusstseins zu verstehen. Elementares reflexives Leisten zum »Menschen« und zur »Wirklichkeit« erhoben, gewann erst in bestimmter Konstellation, im wahren Personsein, ein »neues Verständnis« und musste zugleich seine Wirklichkeit lassen. *Diesen* Menschen als wirklichen Menschen aufzufassen, hieß unter der Bedingung des Anrufes nur den Leichnam sehen.

Es ist zu prüfen, ob sich Gogartens christologisches Denken in *diesem* Horizont bewegt, und nachdem das Gesetz, das hier herrscht, sichtbar geworden ist[446], lassen sich die Konsequenzen angeben, aufgrund deren die Verkündigung in seinem Dienst bliebe. Bewegte sie sich innerhalb dieser Grenzen, so wäre schon jetzt die »Gestalt Jesu Christi« in den abstrakten >Rastern< zu sehen : des Angerufenen, der einmal dem Anruf standhält, einmal an ihm zerbricht, schließlich des Anrufenden; wobei die einzelnen Momente und ihre Einheit zu entfalten blieben. Es wäre bereits abzusehen, dass das Evangelium unter der auferlegten Last, es in Bezug auf *einen* Gedankenvorgang nur zur »Aussage« zu bringen, diesen Vorgang in der Einheit seines Gelingens und seines Scheiterns widerspiegelte. Wäre aber einmal auch nur davon die Rede, dass Jesus Christus *welthaft* sei, so dass er nicht nur in Anruf und »reinem« Bezug begegnete, so wären diese Befürchtungen überflüssig. Gogartens theologische Rede würde sich dem Gesetz dieser Reflexionsbewegung entzogen haben. Entdeckte Jesus Christus sich in der Armut der Vorstellung, so wären wir vom Argwohn befreit, dass hier die Vernunft mit Gott ihren Frieden >gemacht< und als Preis ihr Scheitern einkalkuliert habe. Das Selbstbewusstsein kann im Anruf

---

[442] Vgl. ebd. S. dazu auch Teil III.

[443] Ebd. 113: »Wir mussten das tun, weil nur in diesem Horizont verstanden werden kann, wie die verwirkte Sohnschaft und das verwirkte Erbe dem Menschen im Glauben an Jesus Christus von neuem verliehen sind, und dass dies die Erlösung ist, die dem Menschen im Glauben an Jesus Christus zuteil wird.«

[444] S. Anm. 59.

[445] S. die Kritik, Kreck, Gogarten, 182f; auf eine Hilfe im Verstehen ist aufmerksam zu machen; die abstrakten Reflexionen Gogartens in »Gemeinschaft oder Gemeinde«, ThB 17/II, 163 ff; s. dazu J. Moltmann, ebd. 94.

[446] Vgl. vor allem die Anmerkungen 51 und 56.

empfangen werden. Sofern der Anruf Antwort fordert, muss es ersterben, denn nur in der Entgegensetzung gegen Welthaftes kann es sich >herstellen<, zu sich selbst *kommen.* Dies aber fordert der Anruf; es soll zu dem kommen, als das es angerufen ist; das aber ist nur möglich im reinen Personsein: ein Selbstbewusstsein, das unter dem Anruf vollzieht, was es empfängt. In der Einheit der Anrufsituation, die, ausgehalten in der Selbsterkenntnis, das reine Personsein ausmacht, ist für die Verkündigung Jesu Christi der Horizont in der Tat abgesteckt.

3.2
Abstrakte Christologie

»Es ist . . . Jesus Christus als Person, der eins ist mit Gott. Und zwar eben in der Weise, in der eine Person als solche einzig und allein mit einem anderen Wesen eins sein kann. Nämlich so, daß sie in ihrer Selbstheit von dem anderen angerufen ist und sie nur im Hören dieses Anrufes um sich weiß. Als der allein in und aus dem Anruf Gottes Seiende und um sich Wissende ist Jesus Christus eins mit Gott.«[447]

Jesus Christus aber ist *angerufen* - und das heißt, er muss das *vollziehen*, als was er sich empfängt. Indem er um sich weiß, ruft er selbst an: die Menschen, die der Anruf, der an ihn erging, *meint*[448]*!*
Und unter der Bedingung der Einheit der Anrufsituation gilt, »dass er in dem reinen Personsein, das er als der Gesendete aus dem Anruf Gottes empfangen hat«, den Menschen »Gott selbst erscheinen«[449] lässt.
Unter der Bedingung der Einheit der Anrufsituation gilt aber nicht: »dass Jesus Christus der Mittler zwischen Gott und den Menschen in dem Sinne ist, dass der Glaube unmittelbar nur auf Christus gerichtet wäre . . .Im Gegenteil, wenn von einem Glauben die Unmittelbarkeit zu Gott ausgesagt werden kann, dann ist es der christliche.«[450]
Unter der Bedingung dieser Situation gilt ferner: dass eine Begegnung erfolgt, »die durch gar nichts vermittelt ist, sondern in der man in reiner, durch nichts verstellter . . . Unmittelbarkeit vor dem anderen Menschen steht.« (»Der Christus also . . . ist . . . ein Mensch.«[451])
Sich selbst wissen aber bedeutet Antwort und Entsprechung; selbst anrufend erst weiß er sich antwortend, weiß er sich als der, als der er angerufen ist. Die Menschen aber antworten nicht. In dieser Situation ist er ein nur Angerufener, der »seine Existenz, indem er sie aus Gott empfängt, von diesen sich vor Gott Verschließenden empfängt . . . «[452]! Denn das, was der Anruf Gottes von ihm fordert und was er ja auch ist (der »gemeinte« Mensch), kann er nicht vollziehen[453]; das ist sein Kreuz. Indem er aber doch - wie Gott - den Menschen nicht zur Antwort zu bringen vermag[454], ihnen gegenüber auch der nur Anrufende ist, wird das Kreuz verstanden »in dem tiefen Doppelsinn, in dem das Johannesevangelium es versteht als den Tod des von Gott Verlassenen und zugleich als seine Erhöhung in die Herrlichkeit des Vaters«[455]. Nur aufgrund des Angerufenseins der Menschen und ihres Schweigens zugleich ist das Geschehen zu verstehen[456]. Es bleibt nur - zu verstehen. In diesem »neuen Verständnis«, dem eine

---

[447] VJC496.

[448] Ebd. 497: »Diese Einheit ist das Selbstsein, das Personsein, das erstens Gott schafft, indem er anruft; in dem zweitens Jesus Christus er selbst ist, indem er als der von Gott Angerufene um sich weiß; und aus dem er drittens den Menschen diesen Anruf Gottes, *der sie meint,* verkündigt.« (Hervorhebung Vf.)

[449] Ebd.

[450] Ebd. 499.

[451] Ebd. 501, 500.

[452] Ebd. 503; vgl. 229.

[453] Vgl. ebd. 154,158 f. Vgl. dazu - nunmehr unter dem Begriff der »Verantwortung« entwickelt - JCW 52 ff; und E. Jüngels Rezension des Werkes in: *ThLZ* 93, 1968, 214.

[454] S. VJC 153. Vgl. JCW 59.

[455] VJC 503.

[456] W. Kreck hat gesehen, dass » . . . also doch das pro me zum ausschlaggebenden dogmatischen Prinzip zu werden droht . . .«,aaO. 191, s. a. 191 f; eine Zusammenfassung der systematischen Kritik an Gogartens Christologie und ihrem Ansatz bietet Weth, Gogarten, 298 ff.

Auseinandersetzung des Denkens mit seinem elementaren Leisten vorgelagert ist, »vermag er aus seinem Sterben heraus den Anderen die *Möglichkeit* zu geben, *sich ihm* in dem weltlosen Menschentum, das aus reinem Empfangen gelebt wird, zu erschließen.«[457] Es ist diese Einsicht in die Gabe der Möglichkeit, sich ihm zu erschließen, die an den geistigen Ort führt, »an dem das Fragen nach der göttlichen Wirklichkeit in Jesus Christus sinnvoll . . .« wird[458].
Das Geschehen im reinen Personsein: der an die »nackte Wirklichkeit«, das reine Selbstbewusstsein ergehende Anruf, der Antwort fordert und die Antwort zum Scheitern verurteilt - bleibt dem Selbständigen als der Weg zu Gott, der nicht an der Wirklichkeit vorbeiführt. Nichts wäre irriger, als ihn im Banne des neuzeitlichen Selbstbewusstseins allein gezeichnet zu sehen. Gogarten hat mit letzterem wohl »gerechnet« - aber auf sein Scheitern gesetzt. Gemäß einer Konzeption, die auf das *»Wissen* um die eigene Nichtigkeit« fixiert war, musste er auch im Scheitern noch auf es rechnen. Und so blieb der reine Blick versagt, wie ihn Gogarten bei Luther verstand. Ob von dessen Denken mit Recht zu sagen ist: » . . . alle Fülle der Bedeutungen, die die Dinge der Welt haben, schießt ihm zusammen zu dem *punctum mathematicum,* auf dem er Gott Auge in Auge gegenübersteht«[459] - dies steht hier zur Diskussion nicht an. Gogartens Erinnerung an »Luthers Ansatz «folgen meist die Worte: »der uns verloren ging«. Der Hoffnung auf den Wiedergewinn - den Gewinn des Ansatzes, die die Gedanken leitet, steht das, was das Alte Testament über diesen Ansatz zu sagen weiß, nicht entgegen.
Dass Luthers Ansatz jedenfalls auch den Glauben erlaubte,

» . . . dass mich Gott geschaffen hat samt allen Kreaturen, mir Leib und Seele, Augen, Ohren und alle Glieder, Vernunft und alle Sinne gegeben hat und noch erhält; dazu Kleider und Schuh, Essen und Trinken, Haus und Hof, Weib und Kind, Acker, Vieh und alle Güter . . . und das alles aus lauter väterlicher, göttlicher Güte und Barmherzigkeit, ohn' all mein Verdienst und Würdigkeit, des alles ich Ihm zu danken und zu loben und dafür zu dienen und gehorsam zu sein schuldig bin«

- das ging verloren, als die Wirklichkeit in ihrem eigenen Namen preisgegeben wurde.

3.3

»Die Autonomie« - ein Movens theologischen Denkens?

In der Gewissheit, den einzig möglichen Weg zu *der* Wirklichkeit zu beschreiten[460], wusste Gogarten das Denken an ihr zu messen. Er hat dies auch in einer späten Auseinandersetzung mit Fichte dokumentiert[461]. Scharfsichtig hat er die Schwierigkeiten erfasst, die entstehen, wenn

---

[457] VJC 161 (Hervorhebung Vf.); vgl. 81, 149; vgl. MGW 22 ff ;s. aber auch die Interpretation von Weth, Gogarten, 270 f.

[458] VJC 22. Vgl. *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit.* Die Säkularisierung als theologisches Problem, (1953), Siebenstern 72, München und Hamburg 1966, die Sequenz der Aussagen z. B. 186. (Der Gedanke, noch in anderer Intention, bereits in: *Die religiöse Entscheidung,* Jena 1924, 73 f; weniger pointiert, aber der Intention des Spätwerkes näher, in: Die *Selbstverständlichkeiten unserer Zeit und der christliche Glaube,* Berlin 1932, 69 f.) Mit Recht hat C. H. Ratschow festgestellt: »Die Intention der früheren Jahre wird durch alle . . . Wandlungen der Begriffsmittel wie der theologischen Richtungen hindurch kraftvoll festgehalten . . .«, Art. Gogarten, RGG 3. Aufl., II, Sp. 1685.
Gegen ein Vorgehen, das frühe Werke Gogartens im Rückblick beurteilt, wäre auf die umsichtig interpretierende Arbeit von K.-W. Thyssen, *Begegnung und Verantwortung.* Der Weg der Theologie Friedrich Gogartens von den Anfängen bis zum Zweiten Weltkrieg, HUTh 12, Tübingen 1970, zu verweisen, die durchgängig das bekämpfte Interesse an einem »systematischen Vorgehen« zu erkennen gibt. Die Wendungen, in denen es sich zu artikulieren erlaubt, berühren die Texte kaum: »Es liegt bereits hier (in den ersten Arbeiten, Vf.) zutage, was später in Gogartens Denken immer radikalere Gestalt annimmt: Die Dialektik der Zweiheit in der Einheit von Gott und Mensch ist die Dialektik des Menschen selbst; sein Wissen um sich und um seine Welt steht im Widerspruch zu dem, was er in Wahrheit ist.« (16) Solches Kennzeichnen der Kontinuität des Denkens ist zwar unscharf, gewährt aber weiten Raum für die differenzierte Würdigung der Individualität der Texte. Vgl. zum Thema 110-112; 227 ff; 245 ff.

[459] VJC 419. S. schon 1920, »Vom heiligen Egoismus des Christen. Eine Antwort auf Jülichers >Ein moderner Paulusausleger<«, ChW 34, 1920, 546-550 (ThB 17/1, München 1962, 99-105), 100.

[460] Der Begriff scheint freilich mitunter das universe of discourse zu erschöpfen. Vgl. WG 8.

[461] MGW 151-154, 180 f. »Ich brauche nicht zu sagen, wie hilflos dieses Denken bei allem Pathos - oder soll man sagen: gerade wegen seines Pathos ? - der Welt und der Aufgabe ihrer wirklichen Beherrschung und Gestaltung gegenübersteht. Es vermag die Welt, die ja nun einmal eine durch und durch konkrete Größe ist, nicht einmal zu erfassen. Wo immer dieses Denken auf Konkretes in der Welt stößt, da stellt es ihm gegenüber seine Maximalforderungen. Es konnte immer nur, wenn es überhaupt etwas zu verwirklichen vermöchte, die vollkommene Welt, die beste aller Welten verwirklichen. Aber eine, die wenigstens leidlich in Ordnung wäre, kann es nicht einmal denken. Es zerrt alles in das Maß oder besser in die Maßlosigkeit des Unendlichen . . .«, ebd. 153.

man in dessen Denken *die ausgedeutete* Wirklichkeit finden zu können meint. Damit übte er Kritik, die, an Fichtes Denken vorbeigehend, vielleicht einige derer, die Fichte folgen wollten, getroffen haben würde.
Zugleich aber bezog er sich auf »den extremsten Vertreter dieses Freiheitsgedankens . . ., weil an ihm zweierlei besonders deutlich wird. Einmal die Struktur, das Schema dieses Denkens. Zum anderen aber auch bei aller ja nicht leicht zu übersehenden abgrundtiefen Verschiedenheit die außerordentliche Nähe dieses Gedankens der Freiheit zu der im christlichen Glauben erschlossenen Freiheit. Die Freiheit von der Welt wird hier im Sinne einer absoluten geistigen Unabhängigkeit von ihr verstanden, einer schlechthinnigen Überlegenheit über sie. «[462] Damit war in wesentlichen Punkten ein Streit über die Rechtsgründe des Anspruchs, mit dem dieses Denken auftrat, ausgeschlossen. Nicht wurden die Probleme deutlich, die dieses Denken in Bewegung brachten. Nicht wurde der Anspruch so erhoben, dass er an der Ausführung zu messen blieb. Nicht wurde das Experimentelle dieses Denkens sichtbar, das Mittel zur Einsicht bereitstellt und - pathetisch fürwahr - ihren Gebrauch ansinnt. Von solcher Überprüfung des Anspruchs hat Gogarten Abstand genommen: »Jeder dieser Denker ist der Überzeugung, dass mit seinem Denken in der Geschichte des menschlichen Geistes der Punkt erreicht ist, auf dem dieser sich seiner in letzter Klarheit bewusst wird und sich in der Freiheit ergreift, in der er in sich selbst begründet ist. Darum hätte es in der Tat keinen Sinn, hier Beweise zu fordern. Denn beweisen kann man nur, was auf etwas anderes zurückgeführt wird.«[463] Gogarten hat ein Problem dieses »modernen Denkens« erfasst und ausgesprochen, indem er sich dem Anspruch, mit dem es auftrat, öffnete; er hat es radikalisiert, indem er gegen es anzugehen suchte. Fichtes *Denken,* in seiner Entfaltung, verdankt er wenig genug[464]. Er verdankt ihm ein Bildungserlebnis am Beginn seiner akademischen Arbeit. Die eigenwillige Übersetzung von Gedanken Fichtes »in unsere eigene Sprache« zwecks Sprachgewinnung[465] aber mag die Gewissheit hervorgebracht haben, dass die Wirklichkeit in und aus dem Denken zu schöpfen sei. Damit jedoch war und blieb er mit sich allein.
Gogarten hat dem Anspruch des Denkens auf »alle Wirklichkeit« Gehör gegeben. Mit äußerster Konsequenz, Strenge und Energie machte er sich dies und die Folgen thematisch. Er sah, dass das Verbundene wieder zu scheiden sei, dass dies aber nicht durch das Denken selbst erfolgen könne.

Wenn es auch jeden nur denkbaren Anspruch konsequent negierte, hielte es gerade an seiner Kraft fest, beharrte es - so Gogarten - auf seinem Anspruch auf Wirklichkeit. Erst im »innersten Selbstbewusstsein« ist diese Konstellation nicht mehr gegeben. Zwar liegt auch hier ein Verhältnis zur Wirklichkeit vor, das elementare Verhältnis zur Wirklichkeit überhaupt: die eigene Wirklichkeit des Selbstbewusstseins wird durch den Anruf konstituiert; aber indem das Denken in diesem Verhältnis auf seinem Anspruch zu beharren sucht, zerbricht es. Dem verwirklichten Anspruch, der durch den Anruf Gottes geschenkt ist, hält der Anspruch auf Wirklichkeit nicht stand. Da dieses Nicht-Standhalten aber noch gedacht werden sollte, verfuhr das Denken selbst in einer Weise, die es an die »äußerste Grenze« geführt zu haben vermeinte - und im Gedachten auch geführt hatte. Das Denken >belebte< das - eben nur gedachte - »innerste Selbstbewusstsein« zum sich entgegensetzenden Denken und sah zugleich, dass dies dessen »Tod« bedeutete.
Der Gedanke blieb mit der Tilgung des ihm auch noch entgegen gesetzten »innersten Selbstbewusstseins« beschäftigt. Er empfand aber auch, dass er damit - »zwischen Gott und Welt« - gegen sich selbst stritt[466]. Im bewegten Bild des Personseins hat er dies sich entworfen

---

[462] Ebd.

[463] Ebd. 180. Vgl. hierzu aber auch H. Fischer, *Christlicher Glaube und Geschichte.* Voraussetzungen und Folgen der Theologie Friedrich Gogartens, Gütersloh 1967, 130. Er bietet, Gogarten referierend, 124-130 eine Zusammenstellung dessen, was in der Diskussion über »die Autonomie« als geläufig gelten darf.

[464] Im inspirierten Frühwerk findet sich schon das Programm, in dessen Dienst nicht nur die Lektüre Fichtes stehen sollte: »Denn es handelt sich um Dinge, die der Seele im Grunde doch immer das durchsichtig-undurchsichtige Geheimnis ihres eigenen Lebens sind. Alles Reden darüber bleibt nur dann wahrhaftig, wenn es nicht den Zusammenhang mit dem starken Leben der Gottheit und dem widersprechenden und jeden Augenblick zu überwindenden Leben der alltäglichen Wirklichkeit verliert.« Gogarten, Fichte, 4. Zum Verhältnis zu Fichtes Denken, s. 9,17, 25-27, 31, 33, 39,44, 58, 71, 92; s. auch die Distanzierung, 29!, und das das Fragen leitende Interesse, 34. Die angemessene Interpretation dieser Schrift wäre wohl eine vergleichende - mit Gogartens Hauptwerk. (Zu Vf.s Feststellung im Text s. *a. Religion weither,* Jena 1917,32 f.) Zur Einheit der Intention Gogartens und Fichtes, s. Weth, Gogarten, 11-15,24 ff; zur Differenz, s. Th. Strohm, *Theologie im Schatten politischer Romantik.* Eine wissenschafts-soziologische Anfrage an die Theologie Friedrich Gogartens, München 1970, 65 ff; eine Untersuchung der Schrift selbst gibt Weth, ebd. 31 ff. Daß Gogarten, Fichte, die Philosophen anzuregen vermochte, zeigt der Vergleich (47-49) mit Weischedel, aaO.

[465] Gogarten, Fichte, 4.

[466] Anschaulich ausweisbare »Ergebnisse« dieses Verfahrens der Reflexion hat Strohm fixiert, aaO, z.B. 172 ff.

und verborgen zugleich[467]. Die Hoffnung auf einen Eingriff hielt dieses energische Denken als Forderung fest. Das sei uneindeutig gesagt, um ein abschließendes Wort zu vermeiden. Rezeption und Kritik haben sich noch je mit Fragen von Gogarten getrennt.
Zwischen Vers 24 und 25 im siebenten Kapitel des Briefes an die Römer liegt ein Gedanken-Sprung. Gogarten hat die Verse geschieden[468]. Zwischen ihnen sucht seine Theologie ihren Ort.

[467] Wer im »Selbstbewusstsein« nicht eine Instanz sieht, findet in diesem Bild keine denkbare Ruhe.
[468] Z. B. VJC 205, 230, 250, 272, 483; MGW 18, 76.

B
Autonomie im Konflikt (Tillich)

1
»Autonomie bedeutet . . .«

1.1
»Bejahung der Autonomie« - »Äußerung autonomen Denkens«

Im Werk Tillichs ist das Wort >Autonomie< nicht eben selten zu finden; mit der Vermutung, dass sein Werk dazu beitrug, dem Wort Funktionen im Raum der Theologie zu bewahren, liegt die Erwartung nahe, dass er zu bestimmen weiß, was es besagt.
Läge eine solche Bestimmung vor, so würden wir vielleicht einer Malaise entgehen, die sich im vorangehenden Kapitel abzeichnete: Bei Gogarten tritt eine elementare Diagnose mit einem Gefüge von Theorieelementen in enge Verbindung. Ihm wird ein Grad der Einsicht zugesprochen. Entzogen der Kontrolle durch Reflexion, hält es diese in Bewegung. Zugleich aber ist es die Bewegung selbst, die der Kontrolle unterliegen soll. Damit steht nicht Material des Denkens in kontrollierter offener Theoriebildung; aber wäre dem so, wir hätten ja einen philosophischen Beitrag zur Einsicht vor Augen gehabt. Das Denken vielmehr tritt als theologisches auf, indem es die Bewegung der Reflexion nur >kontrolliert< sieht in einem Eingriff, der sie zunächst - und das heißt, soweit die >Sicht< im Bereich der Reflexion reicht - kollabieren lässt. Es wird von der Hoffnung begleitet, dass dieser Eingriff sodann die Reflexion neu konstituieren werde. Der Blick auf den Eingriff aber berührt nicht die theoretischen Voraussetzungen. Würde ihre schärfere Bestimmung das theologische Denken frei von ihrer das Denken bewegenden Kraft werden lassen? Auf diese Frage ist eine Antwort von Tillich zu erwarten.
Der Fragende wird von Tillich selbst sich zunächst an seine Systematische Theologie verweisen lassen müssen[469]: Will sie sich auch nicht als »Summa« verstehen[470], so doch als Summe seiner theologischen Arbeit. Die Suche nach der Antwort kann in der »adäquate(n) Beschreibung der inneren Konflikte der ontologischen Vernunft«[471] mit dem Einsatz auch die Definition finden. Sie entbehrt, sicherlich dem Sachverhalt angemessen, nicht der Dunkelheit. Tillich wird Mittel an die Hand geben, sie weitgehend zu beseitigen. Die Systematische Theologie hat dem Verfahren, sich wesentlich auf Fragen an ihren »erkenntnistheoretischen Teil« zu beschränken, ausdrücklich Raum gegeben[472]; es steht nicht zu befürchten, dass dieser Zugang ihr äußerlich bleiben wird[473]. Doch zunächst ist zur Kenntnis zu nehmen:

»Autonomie bedeutet den Gehorsam des Individuums gegenüber dem Vernunftgesetz, das es in sich selbst als einem vernünftigen Wesen findet.

---

[469] *Systematische Theologie* Bd. 1, Stuttgart 1956, 3., vom Verfasser überarbeitete Aufl., s. a., 7f, 40; (zit.: Sy I). Schriften Tillichs aus der Ausgabe *Gesammelte Werke,* hrsg. v. R. Albrecht, Stuttgart 1959 ff, werden im folgenden zitiert: Titel der Schrift, Werke (Bd.) u. S., da weitere bibliographische Angaben (Titel des Bandes etc.) keine Erleichterung böten.

[470] Sy I 73.

[471] Ebd. 101.

[472] Ebd. 82.

[473] »In gewisser Weise enthält jeder Teil das Ganze, nur von einem verschiedenen Blickpunkt aus . . .« Ebd. 83.

Der *Nomos* (Gesetz) des *Autos* (Selbst) ist nicht das Gesetz der Struktur der eigenen Person, er ist das Gesetz der subjektiv-objektiven Vernunft. Er ist das Gesetz, das in der Logosstruktur des Geistes und der Wirklichkeit enthalten ist. Indem die autonome Vernunft sich selbst in ihren verschiedenen Funktionen und ihren strukturellen Forderungen bejaht, gebraucht sie oder verwirft sie das, was nur zur Situation des Individuums als Individuum gehört. Sie widersteht der Gefahr, von der existentiellen Situation des Selbst und der Welt abhängig zu sein . . . «[474]

Mit einem Geflecht von Begriffen ist eine Reihe von Verhältnissen angegeben, die je wieder in Verhältnissen stehen. Ob sichtbar werden kann, was mit jenem Gehorsam vorgeht, wie er vonstatten geht, diese Frage entspringt weder einem Systematisierungsbedürfnis, das intrikate Sachverhalte auf einen einfachen Nenner bringen will, noch kann sie der Wunsch leiten, unter Aufnahme der von Tillich in Verbindung mit >Autonomie< gebrauchten Begriffe zu einer möglichst anschaulichen Feldbestimmung zu gelangen[475]. Die Frage stellt sich angesichts des Problems, dass Autonomie - laut Tillich - nicht nur ein >Denkbares< sein kann. Die angemessene Bestimmung wird nicht über einem Gegenstand gedanklichen Leistens verweilen können:

»Nur unter schweren Kämpfen war es mir möglich, zur *Bejahung* geistiger und sittlicher *Autonomie* durchzustoßen. Die Autorität des Vaters, die zugleich persönliche und geistige Autorität war und die infolge der kirchlichen Stellung meines Vaters für mich mit der religiösen Offenbarungsautorität zusammenfiel, machte jede Äußerung *autonomen Denkens* zu einem religiösen Wagnis und verknüpfte Kritik der Autorität mit Schuldbewusstsein.«[476]

Bejahung der Autonomie« und »Äußerung autonomen Denkens« scheinen, wenn nicht gar identisch, so doch zumindest in direktem Bezug zu stehen. Da seiner Erhellung große Schwierigkeiten entgegenstehen, wird die Konzentration wohl zunächst den Aussagen der Systematischen Theologie gelten, die Fortbestimmung aber dem aufgetretenen Problem ausgesetzt bleiben müssen.
Damit wird zugleich ein gewichtiger Einwand Tillichs berücksichtigt. Würde nämlich jenes Problem nicht festgehalten, so wäre jede weitere Untersuchung einem Verdacht ausgesetzt; man könnte ihr wehren, könnte unterstellen, dass nach »reiner Autonomie« gefragt sei, und dieser mit Tillich den »große(n) weltgeschichtliche(n) Beweis für die Unfähigkeit der Autonomie, von sich aus eine inhaltsvolle Welt zu schaffen«[477], entgegenhalten. Von der »innerlich-notwendigen Katastrophe des reinen autonomen Denkens«[478] wäre zu sprechen, läge nicht ein Untersuchungsansatz vor, der den Verweis auf ein Denken ohne Bestimmung und die Angabe einer nur denkbaren Bestimmung zugleich ausschließt. Es wird damit die Untersuchung nicht nur auf der dem von Tillich vorgetragenen Sachverhalt angemessenen Ebene geführt; sondern sie lässt auch mit der Bestimmung der Voraussetzungen theologischer Rede von Autonomie eine Alternative zu Gogartens Denken erwarten. Tillichs Bestimmung wird - sofern sie seinen eigenen Ansprüchen Genüge leistet - nicht in der dort beobachteten Spannung stehen können: in

---

[474] Protestantismus im 19. und 20. Jahrhundert, Ergänzungs- und Nachlassbände zu den Gesammelten Werken von Paul Tillich, Bd. II, Stuttgart 1972, 19 f; (zit.: Vorl.). Bei in der Folge nicht mit Fußnoten versehenen Zitaten handelt es sich um Wiedergabe von Fragmenten des Textstückes Sy I 102.

[475] Im Blick auf die bei solchem Unternehmen zu beachtenden frühen Schriften scheint das Feld ohnehin unübersehbar. In *Das System der Wissenschaften nach Gegenständen und Methoden,* Werke I, ist die Rede von: autonomer Metaphysik (273), autonomer Wissenschaft (274), dem autonomen Geistesprozess (275), von autonomen Sinngebungen (279), autonomer Verwirklichungsform (282). In der *Religionsphilosophie,* Werke I, finden sich die Wendungen: autonomer Unglaube (332), autonomes Weltbewusstsein (335), autonomer Prozess (337), Autonomie der Kultur (349), autonome Rechtsgemeinschaft (363). Obwohl nicht alle Wendungen aufgeführt und nur jeweils eine von oft sehr zahlreichen Belegstellen genannt ist, wird eine Verschiebung des Feldes sichtbar. Den inflationären Gebrauch des Wortes bestimmt eine fliesen beiden Schriften vorausgehende Arbeit, *Die Überwindung des Religionsbegriffs in der Religionsphilosophie,* Werke I: Sie spricht von dem autonomen Geist (370), von autonomer Geistesschöpfung (375), von autonomer Bewusstseinsform (379), davon, dass der Geist autonome Kultur schaffen könne, mit einem autonomen Ich, in einem autonomen Universum (381), dass Autonomie immer der Rückschlag gegen die Autonomie der bloßen Religion sei (386). Angesichts der Dialektik der Autonomie (385), von Recht und Tragik der Autonomie (387) gelangt der offenkundig intendierte strategische Gebrauch des Wortes - sich der Herrschaft des Begriffs (vgl. 388) zu entziehen suchend - in die Befangenheit der Faszination. T. Wernsdörfer, *Die entfremdete Welt.* Eine Untersuchung zur Theologie Paul Tillichs, Studien zur Dogmengeschichte und Systematischen Theologie 21, Zürich 1968, hat sich um eine Zusammenfassung immerhin bemüht: » . . . man könnte die Geschichtlichkeit da gleichsam >autonom< nennen, insofern der Mensch sich mitsamt der Totalität des Seins auf sich selber stellt und darin sein Genügen zu erwirken meint.« (73) Freilich: »Je nachdem man also den Begriff (Geschichtlichkeit Vf.) verwendet, gewinnt er die eine oder andere Nuance.« (70, vgl. auch 74, Anm.)

[476] *Auf der Grenze.* Aus dem Lebenswerk Paul Tillichs, 2. Aufl., Stuttgart 1965, 23; (zit.: AdG). (Hervorhebungen Vf.)

[477] Ebd. 23; komprimiert dargestellt Sy I 103-105.

[478] AdG 23.

der Spannung von theoretischen Voraussetzungen und einer durch diese Voraussetzungen in Bewegung gehaltenen Reflexion einerseits und einem auf die Neukonstitution dieser Bewegung vor Gott gerichteten theologischen Denken andrerseits. In grundlegend anderer Weise wird sich Tillichs Denken als theologisches erweisen müssen. Dass diese Überlegungen nicht an Tillichs Rede von Autonomie äußerlich herangetragen, etwa im Anschluss an das vorangehende Kapitel entwickelt wurden, macht die Aussage deutlich: »Autonomie, die in schwerem Kampfe erworben ist, kann nicht so leicht preisgegeben werden . . . Wer einmal mit ganzer Leidenschaft das Tabu heiligster Autoritäten durchbrochen hat, kann sich nicht einer neuen Heteronomie unterwerfen, weder einer religiösen noch einer politischen.«[479] Dem möglichen Einwand entgegen, dass der, der sie nicht hat, sie nicht erjagen werde, sollte in der »adäquaten Beschreibung der inneren Konflikte der ontologischen Vernunft«[480] zunächst ein Vollzug sichtbar werden, im Bejahten das Bejahen selbst zum Vorschein zu bringen sein.

1.2
Strukturierung des »Urphänomens«

»Autonomie bedeutet den Gehorsam des Individuums gegenüber dem Vernunftgesetz . . .« Zu finden ist das Gesetz vom Individuum - »in sich selbst« - »als einem vernünftigen Wesen . . .« Mit dem in sich selbst Gefundenen hat das Individuum aber nicht schlicht sich selbst gefunden. Es findet das »Gesetz der subjektiv-objektiven Vernunft«; von ihm gilt: es ist »in der Logosstruktur des Geistes und der Wirklichkeit enthalten«. Damit ist erst vom Finden die Rede, noch nicht vom Gehorsam und also auch noch nicht von Autonomie. Die autonome Vernunft aber >bejaht< sich selbst (»in ihren verschiedenen Funktionen und ihren strukturellen Forderungen«), und indem sie sich bejaht, gebraucht sie - oder verwirft sie (das nur »zur Situation des Individuums als Individuum« Gehörende). Was geht hier vor, wie hängen die einzelnen Aktionen zusammen ?
Es ist zu fragen, ob dieses Verwerfen und Gebrauchen, indem die autonome Vernunft sich selbst bejaht, geschieht im Gehorsam des Individuums gegenüber dem Vernunftgesetz. Um hier Bestimmteres auszumachen, sollte deutlicher werden, was das ist: das im Individuum zu findende und auffindbare Vernunftgesetz. Es ist das »Gesetz« des »Selbst«, und das Gesetz selbst ist in der »Logosstruktur des Geistes und der Wirklichkeit enthalten«. Aus sogleich einsichtig werdenden Gründen ist zunächst zu fragen, was besagt das: »Selbst« ? Es ist damit die Voraussetzung selbst elementarer Erfahrung, welche wiederum die Voraussetzung für die Ableitung der »ontologischen Grundstruktur« darstellt, zu beachten[481]. »Ein Selbst ist nicht ein Ding, dessen Existenz zweifelhaft ist; es ist ein Urphänomen, das logisch allen Fragen nach der Existenz vorausgeht.«[482] Das Urphänomen lässt sich nach Tillichs Äußerungen näher bestimmen.
»Selbst sein« heißt 1. a) in Differenz zu allem anderen sein, b) gegen alles andere konstituiert sein; heißt 2. a) sehend und b) handelnd zu allem anderen sich verhalten können; heißt 3. im Blick zugleich a) sich gewahr-werdend als b) zum Erblickten gehörend:

»Selbst sein heißt, von allem anderen getrennt sein, alles andere sich selbst gegenüber haben, es sehen können und auf es hin handeln können. Zugleich ist jedoch dieses Selbst gewahr, daß es zu dem gehört, auf das es blickt. Das Selbst ist >darin<.«[483]

»Selbst« bezeichnet ein Einzelnes, das, um es - Tillichs Begrifflichkeit entsprechend - vorsichtig zu sagen, in einer gedachten Subjekt-Objekt-Relation in allen ihren Elementen konstatiert werden kann; ein Einzelnes in jedem Fall, das sich zu »allem anderen« verhalten *kann*, dass, wenn es sich im *Blick* verhält[484], sich als zum Erblickten gehörend gewahrt[485]. Es

---

[479] AdG 24.

[480] S. Anm. 3.

[481] S. dazu Sy I 200.

[482] Ebd. 200.
[483] Ebd. 201.

[484] Der Last der Differenz von »es sehen« und »auf es hin handeln«, die die Theorie hier drückt, hat Tillich sich früh entledigt. Vgl. den äußeren Anschluss an Schelling: *Mystik und Schuldbewusstsein in Schellings philosophischer Entwicklung,* Werke I, 70 ff. Von hier aus wäre Tillichs Rezeption der reifen Philosophie Schellings zu untersuchen. Die Untersuchung hätte mit fixierten Ansprüchen an die philosophische Theorie zu rechnen, die Tillich in einer »Charakterisierung der in Schellings Entwicklung wirksam gewordenen Systeme«

liegt eine Differenz vor, in der eines der Differenten *schon* eine Einheit ausmacht[486]. Darüber hinaus *kann* offenbar eine Vereinigung der Differenten stattfinden (es ist die Rede vom Blick, der sie stiftet), in der eines von ihnen zu sich in ein Verhältnis tritt (gewahr, dass es zu . . . gehört). Tillichs eingängige Rede von der »gegenseitigen Abhängigkeit zwischen Ich-Selbst und Welt«[487] ließ leicht übersehen, dass hier mit einer differenzierteren Systematik doch ein Gefälle zu beachten, zu erhellen und zu prüfen ist[488].

2
Erklärung und Überzeugung

2.1
Beschreibung der Vernunft

Nach Tillich könnte mit dem »Selbst« zugleich die subjektiv-objektive Vernunft thematisiert sein. »Der Nomos (Gesetz) des Autos (Selbst) . . .ist das Gesetz der subjektiv-objektiven Vernunft.« Wird die Rede von ihr den sichtbar gewordenen Bestimmungen entsprechen, gar der näheren Beschreibung der Funktionen des Selbst dienen ? Eine zu beachtende Unterscheidung scheint dem entgegenzustehen: »Die subjektive Vernunft ist die rationale Struktur des Geistes, während die objektive Vernunft die rationale Struktur der Wirklichkeit ist, die der Geist ergreifen und derentsprechend er die Wirklichkeit umgestalten kann.«[489]
Nun ist von subjektiv-objektiver Vernunft zu sprechen. Da nicht anzunehmen ist, dass der Bindestrich einfach ein »und« ersetzt, wird gefragt werden müssen, was damit - gegenüber den zitierten Aussagen über subjektive und objektive Vernunft - zum Ausdruck gebracht werden soll. Weitere Aussagen über die Vernunft bieten hier eine Hilfe:

- »Nach der klassischen philosophischen Tradition ist Vernunft die Struktur des Geistes, die es ihm ermöglicht, die Wirklichkeit zu ergreifen und umzuformen.«[490]
- »Die ontologische Vernunft kann definiert werden als die Struktur des Geistes, die ihn fähig macht, die Wirklichkeit zu ergreifen und umzugestalten.«[491]

Der Struktur des Geistes, die es ihm ermöglicht, die ihn fähig macht, die Wirklichkeit zu ergreifen und umzugestalten, scheint eine Leistung zuzukommen, die in der zunächst gegebenen Bestimmung von subjektiver und objektiver Vernunft noch nicht zum Ausdruck

---

(18, Anm. 3) hervorhebt (vgl. 18 ff). Sie hätte vor allem zu beachten, dass Rudimente der kantischen Erkenntnistheorie und Ethik (vgl. 28 ff) die Weise der Aufnahme Schellings bestimmen. Diese Präokkupation veranlasst Parteinahme für und Reserve gegenüber Schellings Philosophie (s. bes. 73, 78 f). Es wäre zu zeigen, dass Tillichs gedankliche Entwicklung von einem Theoriebedürfnis begleitet ist, das kantianisierende Kritik und Schellingrezeption in eine Spannung bringt, sich so Fragen stellt und beantwortet, aber auch Probleme - per Zitat - eliminiert. (s. o.) In diesem Zusammenhang ist anzumerken, dass anlässlich einer neuen Auflage von Werke I mit der Hervorhebung der vielen ungekennzeichneten Schelling-Zitate ein sinnvolles Studium des frühen Hauptwerks gefördert werden könnte.

[485] »Wenn der Mensch auf seine Welt blickt, blickt er auf sich als einen unendlich kleinen Teil seiner Welt. Obgleich er das Zentrum der Perspektive ist, ist er auch ein Teil dessen, was in ihm zentriert ist, ein Teil des Universums. Diese Struktur ermöglicht es dem Menschen, sich selbst zu begegnen.« Sy I 202. Von der reinen Selbstbegegnung aber ist zu sagen: »Der Ausdruck >Selbst< . . . enthält sowohl die unterbewusste und die unbewusste Basis des seiner selbst bewussten Ichs als auch das Selbstbewusstsein . . .« Ebd. 200.

[486] H. Elsässer, *Paul Tillichs Lehre vom Menschen als Gespräch mit der Tiefenpsychologie,* Diss. (Masch.), Marburg 1973, hat schön formuliert, der »Begriff Selbst« trage »dem dynamischen Charakter und der vieldimensionalen Einheit des Menschen Rechnung« (25). Leider hat er den - für seine Arbeit doch wichtigen - Begriff nicht näher untersucht. (Vgl. 23 ff.)

[487] »Ohne seine Welt wäre das Selbst eine leere Form. Das Selbstbewusstsein hätte keinen Inhalt, denn jeder Inhalt, psychisch wie körperlich, liegt innerhalb des Universums. Es gibt kein Selbstbewusstsein ohne Weltbewusstsein, aber auch das Umgekehrte gilt. Weltbewusstsein ist nur möglich auf der Basis eines vollentwickelten Selbstbewusstseins. *Der Mensch muss von seiner Welt völlig getrennt sein, um auf sie als Welt zu blicken.* Sonst bliebe er milieugebunden. Die gegenseitige Abhängigkeit zwischen Ich-Selbst und Welt ist die ontologische Grundstruktur und schließt alles andere ein.« Sy I 202. (Hervorhebung Vf.) Vgl. auch dazu Anm. 13 und Elsässers Zusammenfassung: »Die ontologische Grundstruktur Selbst-Welt ergibt sich daraus, dass der Mensch sich als ein Wesen erfährt, das eine Welt hat und zugleich zu dieser Welt gehört.« aaO. 23.

[488] Dies ignorieren selbst umsichtigere Untersuchungen wie die von P. Scharlemann, »Der Begriff der Systematik bei Paul Tillich«, *NZSThuRPh* 8, 1966, 242 ff (zit.: Scharlemann).

[489] Sy I 94.

[490] Ebd. 88.

[491] Ebd. 91

gebracht war[492]. Gegenüber der Bedingung der Möglichkeit einer Relation zwischen subjektiver und objektiver Vernunft[493] scheint nun das Veranlassen des Stattfindens einer Beziehung hervorgehoben.
Naheliegen könnte es, in dieser Funktion die subjektiv-objektive Vernunft zu sehen; und die sich in der Folge der »klassischen philosophischen Tradition« verstehende Rede von der »ontologischen Vernunft« scheint dies zu bestätigen: Die subjektiv-objektive Vernunft veranlasst das Stattfinden einer Beziehung und damit das Stattfinden der Entsprechung von subjektiver und objektiver Vernunft. Der Bindestrich könnte die von der Vernunft *überwundene* Differenz von subjektiver und objektiver Vernunft indizieren.
Damit wäre, Tillich folgend, der Gedanke an eine vermittelnde selbständige Instanz zwischen zwei »Strukturen« ausgeschlossen, wie auch der Gedanke, dass dem Geist ein Mittel, ein »Werkzeug«[494] zu geben sei, ihm ermöglichend, zu ergreifen und umzugestalten. Zugleich würde diese Interpretation mit Tillich die Möglichkeit ausschließen, von Vernunft schlechthin als einer vorauszusetzenden Vereinigung von Geist und Wirklichkeit etwa zu sprechen. Und doch scheint diese Interpretation nicht möglich.

»Die subjektive Vernunft ist die Struktur des Geistes, die ihn befähigt, die Wirklichkeit auf Grund einer ihm entsprechenden Struktur der Wirklichkeit zu ergreifen und umzugestalten . . .«[495]

Es hat den Anschein, als komme allein *der subjektiven* Vernunft jene veranlassende Funktion zu; als böte - während die Vernunft als Struktur des Geistes diesen zu umgestaltender Aktivität fähig macht - die Vernunft als Struktur der Wirklichkeit lediglich die Bedingung dafür, dass die Wirklichkeit der Aktivität zur Disposition steht. Die Übereinstimmung der Definition der ontologischen Vernunft, der Bestimmung von Vernunft, wie sie Tillich in der klassischen philosophischen Tradition gegeben sieht, mit der kommen, die in der zunächst gegebenen Bestimmung von subjektiver und objektiver Vernunft noch nicht zum Ausdruck gebracht war[24].
Gegenüber der Bedingung der Möglichkeit einer Relation zwischen subjektiver und objektiver Vernunft[25] scheint nun das Veranlassen des Stattfindens einer Beziehung hervorgehoben.
Naheliegen könnte es, in dieser Funktion die subjektiv-objektive Vernunft zu sehen; und die sich in der Folge der »klassischen philosophischen Tradition« verstehende Rede von der »ontologischen Vernunft« scheint dies zu bestätigen: Die subjektiv-objektive Vernunft veranlaßt das Stattfinden einer Beziehung und damit das Stattfinden der Entsprechung von subjektiver und objektiver Vernunft. Der Bindestrich könnte die von der Vernunft *überwundene* Differenz von subjektiver und objektiver Vernunft indizieren.
Damit wäre, Tillich folgend, der Gedanke an eine vermittelnde selbständige Instanz zwischen zwei »Strukturen« ausgeschlossen, wie auch der Gedanke, dass dem Geist ein Mittel, ein »Werkzeug«[26] zu geben sei, ihm ermöglichend, zu ergreifen und umzugestalten. Zugleich würde diese Interpretation mit Tillich die Möglichkeit ausschließen, von Vernunft schlechthin als einer vorauszusetzenden Vereinigung von Geist und Wirklichkeit etwa zu sprechen. Und doch scheint diese Interpretation nicht möglich.

»Die subjektive Vernunft ist die Struktur des Geistes, die ihn befähigt, die Wirklichkeit auf Grund einer ihm entsprechenden Struktur der Wirklichkeit zu ergreifen und umzugestalten . . .«[27]

Es hat den Anschein, als komme allein *der subjektiven* Vernunft jene veranlassende Funktion zu; als böte - während die Vernunft als Struktur des Geistes diesen zu umgestaltender Aktivität fähig

---

[492] Vgl. aber die Bestimmungen ebd. 93 und ihre Erörterung im Folgenden.

[493] »Diese Relation zwischen subjektiver und objektiver Vernunft ist nichts Statisches, ganz gleich, ob sie ontologisch oder erkenntnistheoretisch beschrieben wird.« Ebd. 95.

[494] Wenn dem so wäre, müsste von der »technischen Vernunft« die Rede sein; sie ist »ein Werkzeug und kann wie jedes Werkzeug mehr oder weniger vollkommen sein und mehr oder weniger geschickt gebraucht werden«. Es kann nicht von ihr die Rede sein, denn »in keinem Falle wird ein existentielles Problem aufgeworfen oder gelöst.« Ebd. 91. Deshalb werden wir zunächst, Tillich folgend, von Vernunft als der »klassischen Vernunft« sprechen müssen. Sie ist »der *logos,* ob er nun in einer mehr intuitiven oder mehr kritischen Weise verstanden wird« (ebd. 89). Mit der Vernunft »im Sinne des *logos«,* die die technische »umgreift« (ebd. 89 f), befasst sich die Beschreibung. Es wird allerdings noch zu prüfen sein, ob die Rede von der »umgriffenen« technischen Vernunft nicht einer höchst problematischen, konsequenzenreichen Ausgrenzung gleichkommt.

[495] Ebd. 93.

macht - die Vernunft als Struktur der Wirklichkeit lediglich die Bedingung dafür, dass die Wirklichkeit der Aktivität zur Disposition steht. Die Übereinstimmung der Definition der ontologischen Vernunft, der Bestimmung von Vernunft, wie sie Tillich in der klassischen philosophischen Tradition gegeben sieht, mit der Bestimmung der Funktion der subjektiven Vernunft legt die Vermutung nahe, dass auch in Tillichs Rede von subjektiv-objektiver Vernunft zumindest eine Asymmetrie, ein Gefälle zu beachten ist. Die *erfolgte* Befähigung des Geistes durch seine »Struktur« könnte sich sogar als ein Selbstverhältnis darstellen, das der objektiven Vernunft keinen bestimmbaren Ort belässt.
Nun ist aber zu beachten, dass in Tillichs Bestimmungen, sobald ausdrücklich von subjektiver Vernunft die Rede ist, sogleich von objektiver Vernunft gesprochen wird. Wird die Aktivität der einen isolierend betont, muss die Funktion der anderen als Restriktion verstanden werden. Die Struktur des Geistes befähigt ihn, auf Grund einer ihm entsprechenden Struktur die Wirklichkeit zu ergreifen. Die ihm entsprechende Struktur wird seiner ihn befähigenden Struktur entsprechen müssen, worauf die unveränderte Begrifflichkeit (Vernunft - rationale Struktur) hinweist. Es wird also die den Geist befähigende Funktion nicht der objektiven Vernunft abgesprochen werden können; sieht man sich jedoch *in* dieser Funktion, so hat man bereits die subjektive Vernunft vor Augen.
Es ist hier in der Tat von *Dialektik* zu sprechen[496]. Damit ist nicht - wie es gern und leichtfertig geschieht - eine wie immer erfolgende dunkle, sich dem Denken entziehende Beziehung behauptet. Es ist die Einheit der Einheit Entgegengesetzter und ihrer Differenz, die Einheit von subjektiv-objektiver und von subjektiver und objektiver Vernunft zu denken[497]. Diese Überlegung erst beseitigt die Schwierigkeiten, die angesichts der auf den ersten Blick schwer zu vereinbarenden, vermeintlich einander widersprechenden Aussagen und Bestimmungen Tillichs entstehen können. Keineswegs werden Einheit und Differenz von subjektiver und objektiver Vernunft schlicht zugleich behauptet, wobei die bloßen Behauptungen im Hinweis auf Erfahrungen sich ihre Anerkennung einholen müssten. Die Differenz, die die Rede von subjektiver und objektiver Vernunft erforderlich macht, ist in der befähigenden Funktion begründet, die allerdings gerade dazu befähigt, die Differenz zu überwinden!
Doch sogleich ist darauf hinzuweisen, dass von Dialektik nur im Blick auf die Anlage der von Tillich gegebenen Beschreibung der Vernunft zu sprechen ist. Die befähigende Funktion wird nur als die der subjektiven Vernunft thematisch. Die subjektiv-objektive Vernunft ist wohl als ausgeführte Struktur des Geistes aufzufassen, nicht aber als die der Wirklichkeit. Es ist zu zeigen, dass Tillich dies gleichsam korrigiert, indem er eine gegenläufige Tendenz mit der Rede davon, dass die subjektive Vernunft »empfangend und reagierend« die rationale Struktur zum Ausdruck bringe[498], sichtbar macht. Doch mit diesen Überlegungen wird der Bereich begrifflich schärferer Rede von Vernunft bei Tillich verlassen worden sein. Die Bewegung der Dialektik wird im erweiterten Bereich der Betrachtung verschwimmen. Dieser Hinweis soll nicht einer Kritik an Tillichs Vernunft-Begriff das Wort reden. Tillich selbst hat dem Bemühen um gedankliche Konsequenz »vier Haupttypen« entgegengestellt, die sich in der »klassischen Beschreibung der Art und Weise, wie die subjektive und die objektive Vernunft - die rationale Struktur des Geistes und die rationale Struktur der Wirklichkeit - aufeinander bezogen sind, finden . . . «[499] Er hat vermerkt: »Der Theologe braucht über den Wahrheitsgrad dieser vier Typen keine Entscheidung zu treffen. Hingegen muss er, wenn er den Vernunftbegriff gebraucht, ihre gemeinsamen Voraussetzungen beachten.«[500] Die gemeinsamen Voraussetzungen für die »sehr verschiedenen« Deutungen liegen in der »Beziehung zwischen der Logosstruktur des ergreifenden und umgestaltenden Selbst und der Logosstruktur der ergriffenen und umgestalteten Welt.«[501] Die damit gegebenen Voraussetzungen haben »indirekt ... die Theologen … immer« beachtet[502].

»Sie haben von der Schöpfung durch den *logos* gesprochen, oder von der geistigen Gegenwart Gottes in allem Wirklichen. Sie haben den Menschen wegen seiner vernünftigen Struktur das Ebenbild Gottes genannt und haben ihm die Aufgabe gestellt, die Welt zu ergreifen und umzu-

[496] Vgl. dazu auch ebd. 69 f und den Exkurs in Teil I, vor allem den Abschnitt: *Substanz als «Subjekt - »aufzufassen und auszudrücken«;* der Vergleich erhellt auch die folgende Einschränkung.
[497] S. dazu Sy I 205.
[498] Ebd. 93.
[499] Ebd. 92.
[500] Ebd.
[501] Ebd.
[502] Ebd.

gestalten.«[503]

Wegen seiner vernünftigen Struktur - diese Voraussetzung Tillichs freilich ist vom Theologen nicht ohne Kritik zu beachten. Damit wird der Blick auf die »Struktur des Selbst« zurückgerichtet, und da hat es den Anschein, als leiteten Probleme in der Rede vom »Urphänomen« die Beschreibung der Vernunft. Die vor Augen gebrachte Beschreibung bietet nämlich ein Potential von Erklärungen, den Vollzug der Beziehung des Selbst auf alles andere betreffend:

1. »Selbst sein heißt, von allem anderen getrennt sein, alles andere sich selbst gegenüber haben . . .«[504] Die befähigende Funktion kommt der subjektiven Vernunft, der Struktur des Geistes zu, demgegenüber die Wirklichkeit zur Disposition steht[505]. Es ist mitgesetzt die Bedingung der Möglichkeit von:

2. » ... es sehen können und auf es hin handeln können.« - Der befähigte Geist kann auf Grund einer entsprechenden Struktur ergreifen und umgestalten. Es ist mitgesetzt die Bedingung der Möglichkeit von:

3. »Zugleich ist jedoch dieses Selbst gewahr, daß es zu dem gehört, auf das es blickt. Das Selbst ist >darin<.« - *In* der befähigenden Funktion lassen sich subjektive und objektive Vernunft nicht trennen.

Es ist zu fragen, ob die Beschreibung der Vernunft mehr leistet, als die Einheit (3) der Differenz (1) von Selbst und allem anderen und der Vereinigung (2) von Selbst und allem anderen im Selbst plausibel zu machen. Nicht leicht zu begründende, schnell behauptete Voraussetzungen »in jeder Erfahrung«[506] könnten hier auf die Ebene einer Theorie gebracht werden. Eine Theorie könnte konzipiert sein, die das gegenüber dem Selbstbezug »alles andere« Genannte einer der Rede vom Selbst entgegenkommenden Bestimmung zuführt, damit die Weisen der Beziehung auf »alles andere« zu fassen erlaubt. Es könnte der Fall sein, dass mit dieser Theorie der »Nomos (Gesetz) des Autos (Selbst)« schon bestimmt wäre. Tillichs Definition von Autonomie wäre damit fast gänzlich zu erhellen. Das Gesetz würde die Beziehung von Selbstbezug und Beziehung auf anderes zum Ausdruck bringen. Zu Wären bliebe, warum von »Gesetz des Selbst« und Vernunftgesetz gesprochen wird, die Beziehung von Individuum und Gesetz aber in anderer Weise zum Ausdruck gebracht werden muss. Da, wie sich zeigen wird, Vernunft, Selbst und Individuum nicht leicht gegeneinander zu bestimmen sind, werden zunächst Funktion und Konstitution des Gesetzes beachtet werden müssen.

2.2
Gehorsam der Vernunft

In der Definition von Autonomie ist von der subjektiv-objektiven Vernunft die Rede, und das indiziert eine differenzierte Einheit der »rationalen Struktur« in Geist und Wirklichkeit. Das Sich-Bejahen der Vernunft könnte als ein In-ihrer-Einheit-Bleiben zu verstehen sein, womit Erklärungen zu dem Problem ermöglicht würden, wie sie es vermag, der »Gefahr, von der existentiellen Situation des Selbst und der Welt abhängig zu sein«, zu »widerstehen«. Autonomie könnte »den Gehorsam des Individuums gegenüber« dieser »sich selbst bejahenden« Instanz bedeuten. Doch es kommt nicht allein dem Individuum Gehorsam zu. Die »Unabhängigkeit« der Vernunft ist »Gehorsam gegenüber ihrer eigenen essentiellen Struktur, dem Vernunftgesetz, das das Naturgesetz des Geistes und der Wirklichkeit ist, und das aus dem göttlichen Gesetz stammt, aus dem Grunde des Seins-Selbst«[507]. Ist das Sich-Bejahen hier einfach »Gehorsam« genannt, oder ist auch von Gehorsam deshalb zu sprechen, weil das Gesetz »aus dem göttlichen Gesetz stammt«? In welchem Verhältnis stehen Sich-Bejahen und Gehorsam?

Es ist ferner zu fragen, ob dieser Zusammenhang auch für das Individuum gilt.
Entscheidend für die Rede von Autonomie scheint das Verhalten von Individuum und Vernunft

[503] Ebd. 92 f.

[504] S. Anm. 15.

[505] Die sich nach obiger Erörterung ergebende Zuordnung soll zunächst einen Erklärungszusammenhang rekonstruieren.

[506] Vgl. Sy I 200.

[507] Ebd. 102.

zum Gesetz in der Weise des Gehorsams zu sein. Wird vom Gesetz denn doch mehr gesagt werden können, als dass es die Beziehung von Selbstbezug und Beziehung auf anderes zum Ausdruck bringe ? Im Blick auf das Selbst spricht Tillich »von der Polarität von Spontaneität und Gesetz«. Und er erläutert: »Ein Akt, der im handelnden Selbst entspringt, ist spontan. Eine Reaktion auf einen Reiz ist spontan, wenn sie von dem Zentrum und der Ganzheit eines Wesens kommt . . . Gesetz ermöglicht Spontaneität, und Gesetz ist Gesetz nur, weil es spontane Reaktionen kontrolliert. «[508] Doch es liegt hier nicht ein eindeutiges Bedingungsverhältnis vor: »Spontaneität und Gesetz stehen in wechselseitiger Abhängigkeit.«[509] Mit dieser Rede ist eine Instanz gegenüber dem Selbst gekennzeichnet, zu der das Selbst notwendig in Beziehung tritt, sobald es agiert oder reagiert. Es ist damit eine Einheit in dem zum Ausdruck gebracht, was in der Bestimmung des Selbst »alles andere« hieß: wenn das Selbst, das sich zu »allem anderen« verhalten kann, wirklich »auf es hin handelt«, tritt es in eine - wie immer näher zu bestimmende - Wechselbeziehung zum Gesetz. Doch diese Rede vom Gesetz betrifft erst die stattfindende Beziehung, berührt noch nicht die Rede vom Selbst, sofern es »von allem anderen getrennt« ist, sofern noch kein »Akt« in ihm entsprungen ist. Ferner ist zu beachten, dass vom Selbst die Rede ist, nicht von der Vernunft, die zu jenem in einem noch nicht hinreichend erhellten Verhältnis steht, auch nicht vom Individuum, das zur Vernunft in einem Verhältnis steht, welches gleichfalls näher zu bestimmen ist.
Darüber hinausgehende Aussagen über die Funktion des Gesetzes beschränken sich auf Andeutungen: Es »zeigt dem Menschen . . . seine *wahre* Beziehung . . ,«[510] Sie sind freilich von entscheidender Bedeutung.

»Das Gesetz ist vor allem göttliches Geschenk; es zeigt dem Menschen seine essentielle Natur, seine wahre Beziehung zu Gott, zum Nächsten und zu sich selbst. In der existentiellen Entfremdung offenbart es die wahre Natur des Menschen.«[511]

Die Rede von der Funktion des Gesetzes nötigt, vom »Selbst« und von »dem Menschen« zu sprechen. Es ist hervorzuheben, was sie mit der Rede von der Beziehung von Individuum und Vernunft auf das Gesetz verbindet. Das Gesetz offenbart die wahre Natur des Menschen, zeigt ihm seine wahre Beziehung, seine essentielle Natur; es ist vor allem göttliches Geschenk. Das Vernunftgesetz ist die der Vernunft eigene »essentielle Struktur«; es stammt aus dem göttlichen Gesetz.
Die autonome Vernunft gehorcht ihrer eigenen essentiellen Struktur. »Autonomie bedeutet den Gehorsam des Individuums gegenüber dem Vernunftgesetz, das es in sich selbst als einem vernünftigen Wesen findet.« Wir fragten, ob von Gehorsam zu sprechen sei, weil das Gesetz göttliches Geschenk ist, das Vernunftgesetz aus dem göttlichen Gesetz stammt. Lässt sich hier sogar ein gemeinsamer Bezug für alle differierenden Bestimmungen ausmachen?
Eine Antwort auf diese Frage hat auf die Konstitution des Gesetzes, damit auf eine wichtige Bestimmung zu achten. Es ist zu beachten, dass die Rede vom Gesetz auf eine »Unterscheidung« verweist, die laut Tillich das »Rückgrat des ganzen theologischen Denkgebäudes« ist, die »Unterscheidung zwischen Essenz und Existenz«[512]. Da »Existenz nicht mit Essenz geeint . . . (ist,) steht das Gesetz gegen alles Seiende«. Essenz »gibt allem die Seinsmächtigkeit, und zugleich steht sie dagegen als forderndes Gesetz«[513]. Der Gedanke liegt nahe, dass die Essenz die im vorangehenden Abschnitt erörterte Konstellation konstituiert. Sie fixiert, als Gesetz, eine Differenz, indem sie deren Überwindung fordert, fixiert damit die Spannung, in der die Tätigkeit des Selbst, die Beziehung von subjektiver und objektiver Vernunft erklärbar werden. Die Gabe der »Seinsmächtigkeit« müsste sich als Grund der tätigen Selbstbezogenheit erweisen, der Selbstbezogenheit, die in der Differenz das Selbst und die subjektive Vernunft kennzeichnete.

---

[508] Ebd. 217, 218.

[509] Sy I 218 schreibt: »Spontaneität steht in wechselseitiger Abhängigkeit mit Gesetz.« Das englischsprachige Original ist damit wohl wörtlich - schwerlich aber angemessen übersetzt. Vgl. *Systematic Theology,* Volume I, Chicago 1951,185: »Spontaneity is interdependent with law.«

[510] *Systematische Theologie* Bd. II, Stuttgart 1958, 3. Aufl. s. a., 90; (zit.: Sy II). (Hervorhebung Vf.)

[511] Ebd. .

[512] Sy I 238.

[513] Ebd. 237. Vgl. *Systematische Theologie* Bd. III, Stuttgart 1966, 103 f (zit.: Sy III).

Was aber heißt Seinsmächtigkeit?

»Manche Irrtümer in der Lehre von Gott und manche Schwächen der Apologetik hätten vermieden werden können, wenn Gott zuerst als das Sein-Selbst oder als Grund des Seins verstanden worden wäre. *Ein anderer Ausdruck für Sein-Selbst ist Seinsmächtigkeit.* «[514]

Die Theologie hat, laut Tillich, es zu wagen, »als ersten Schritt einer Lehre von Gott Gott und Seinsmächtigkeit . . . gleichzusetzen ... Er ist >durch sich selbst< . . . Und das kann nur dann von ihm gesagt werden, wenn er Seinsmächtigkeit ist, wenn er das Sein-Selbst ist. Als das Sein-Selbst steht Gott jenseits des Gegensatzes von essentiellem und existentiellem Sein.«[515] Essenz gibt allem die Seinsmächtigkeit, gibt das, was, laut Tillich, Gott >ist<. Sie gibt damit das, was Tillich, wenn die Begrifflichkeit stimmig ist, im Blick auf die Vernunft mit »Tiefe« oder »Grund« thematisch macht. »Tiefe der Vernunft bezeichnet etwas, das nicht selbst Vernunft ist, sondern ihr zugrunde liegt und durch sie offenbar wird . . . es ist das, was in jedem Akt der Vernunft zum Ausdruck kommt.«[516] Es ist zu bedenken, ob die Tätigkeit selbst der Vernunft es ist, die in jedem Akt der Vernunft zum Ausdruck gebracht wird, durch die aufgewiesenen Konstellationen aber noch nicht als in Kraft gesetzt, durch die von dem Gesetz fixierte und zu überwinden geforderte Differenz allererst als aufgegeben zu begreifen ist. Das Gesetz erlaubt es, einen Anstoß zur Tätigkeit, nicht aber ihren Vollzug zu erfassen. »Die Vernunft, die ihre Struktur bejaht und aktualisiert, ohne auf ihre Tiefe zu achten, ist die autonome Vernunft.«[517] Da durch das Gesetz das Bejahen und Aktualisieren ermöglicht und gefordert, aber nicht selbst gegenwärtig wird, ein Innerliches der Vernunft nicht für sie zum Ausdruck kommt, wird der Vollzug als *Gehorsam* bezeichnet. Man kann sagen, dass ihre Tiefe ihr eine gegebene bleibt, obwohl sie ihr eigen ist. Essenz gibt die Seinsmächtigkeit, steht selbst aber nur als das Gesetz entgegen. Gegenüber der autonomen Vernunft, die >nur< dem Gesetz gehorcht, bestimmt Tillich: »Theonomie ... ist autonome Vernunft, die mit ihrer eigenen Tiefe verbunden ist.«[518] Was aber heißt hier: verbunden? Ist nicht die autonome Vernunft bereits mit dem »verbunden«, was Tillich Tiefe, »Macht ihres *eigenen,* unerschöpflichen Grundes«[519] nennt ? Ist sie nicht mit dem verbunden, was ihr doch >gegeben<, in ihr >enthalten< ist? Muss nicht eine Verbindung vorliegen, wenn immer die Rede sinnvoll sein soll, *sie achte nicht auf ihre Tiefe?* Muss ferner nicht schon das Achten auf . . . zumindest mittelbar erfolgen, wenn sie doch mit dem Gehorsam sich zu dem verhält, das mit der Tiefe in Beziehung steht. Ja, verschwimmt und schwindet diese Differenz nicht fast gänzlich, wenn sie mit jenem Gehorsam »sich selbst bejaht« ? Wenn man die Aussagen über die Konstitution des Gesetzes vor Augen hat, scheint die Differenz, in der die Rede vom Gehorsam der autonomen Vernunft überzeugen kann, ebenso in Frage gestellt wie die Differenz von Autononmie und Theonomie. »Ohne auf ihre Tiefe zu achten« - muss es nicht vielmehr heißen: ohne ihre Tiefe *als eigene* vor Augen zu haben ? »Mit ihrer eigenen Tiefe *verbunden* « - kann damit wirklich eine Differenz von Autonomie und Theonomie zum Ausdruck gebracht werden? Es wäre einzuwenden, dass mit letzterer von »Gott (theos)«[520] gesprochen wird. Doch der Einwand, der hier diese Rede in die Erörterung einbringt, nötigt nur, den sachlichen Bedenken starke theologische Bedenken hinzuzufügen und vorzuordnen. Tillich spricht davon, dass »Gott (theos) das Gesetz (nomos) sowohl für die Struktur wie den Grund der Vernunft ist . . .«[521] Diese Aussage aber steht in noch befremdlicherer Nähe zur Rede vom Verhalten der *Essenz* als die Aufforderung an die Theologie, es zu wagen, »Gott und Seinsmächtigkeit

[514] Ebd. 273. (Hervorhebung Vf.)

[515] Ebd. 273 f.

[516] Ebd. 96. »Man könnte es die >Substanz< nennen, die in der Vernunftstruktur sichtbar wird, oder das >Sein-Selbst<, das im *logos* des Seins offenbar wird, oder den >Grund< . . .« ebd.

[517] Ebd. 102.

[518] Ebd. 103: »Theonomie ist nicht das Annehmen eines göttlichen Gesetzes, das der Vernunft von einer höchsten Autorität auferlegt ist; sie ist autonome Vernunft, die mit ihrer eigenen Tiefe verbunden ist.«

[519] Ebd. (Hervorhebung Vf.)

[520] Ebd.

[521] Ebd.

gleichzusetzen«[522], gleichzusetzen trotz der Bestimmung, dass die Essenz allem die Seinsmächtigkeit gebe[523]. War dort noch weiter Raum für Missverständnisse ausräumende Erörterungen, so scheint die sich hier ankündigende Rede von Theonomie sehr in die Bahnen zu geraten, die mit den Konsequenzen jener Unterscheidung, dem »Rückgrat des ganzen theologischen Denkgebäudes«, gegeben sind. Wohl wäre auch hier noch eine Differenz geltend zu machen: Während dort das Gesetz, dagegen stehend, nur der Aktualisierung der Struktur dient, ist hier vom Gesetz sowohl für die Struktur wie für den Grund der Vernunft die Rede. Doch wie im obigen Falle ist die Differenz kaum mehr ausweisbar, wenn man bedenkt, dass Seinsmächtigkeit, »Grund des Seins«, von der Essenz immerhin »allem gegeben« wird. Wenn Gott »gleichzusetzen ist« mit dem, was Essenz allem gibt, er nun auch das sein soll, was von der Essenz ausgesagt wurde, nur darüber hinaus auch *noch für das,* was Essenz allem gibt - liegt da nicht der Verdacht nahe, dass theologische Rede *benutzt* wird, um letzte Verbindungen, umfassendere Strukturen und Synthesen einzuführen und zu beschreiben? Wohl wird bei Tillich das Wort »Theonomie« meist in Verbindungen expliziert, die den hier erörterten Bereich übergreifen. Von einer »theonomen Situation«[524] ist die Rede, von theonomen Kräften und theonomen Zeiten[525]. Aber es ist auch die Rede von »theonomer Vernunft«: »Theologie muß offensichtlich theonome Vernunft benutzen, um die christliche Botschaft zu erklären.«[526] Das »offensichtlich« indiziert eine Einschränkung.

»Wenn man verstanden hat, daß die Vernunft die Offenbarung aufnimmt und daß sie ein Gegenstand der Erlösung wie jedes andere Element der Wirklichkeit ist, mag eine Theologie, die sich der theonomen Vernunft bedient, wieder möglich sein.«[527]

Aber steht jenes »Verstehen, dass die Vernunft . . .« überhaupt noch in Frage, wenn man sich Tillichs Rede von der Konstitution des Gesetzes im Blick auf die Vernunft erhellt hat; ist nicht eher zu bedenken, ob die Rede von der Theonomie nicht hier bereits grundsätzlich die Voraussetzungen geklärt und erklärt hat, mit der theonomen Vernunft auch die Theonomie »benutzt« hat? Vielleicht wurde nur auf dieser Ebene die entscheidende Differenz, damit der Gehorsam der Vernunft nicht recht einsichtig. Nun hatte im Fortgang zu den grundlegenden Bestimmungen die Rede vom Individuum keinen Ort mehr. Es könnte sein, dass die Rede vom Gehorsam des Individuums gegenüber dem Vernunftgesetz etwas in den Blick bringt, was bisher nicht hinreichend beachtet wurde. Es könnte ferner der Fall sein, dass die Differenz von Autonomie und Theonomie nicht vor Augen trat, weil der »Kampf«, der »Konflikt zwischen Autonomie und Heteronomie«[528] bislang nicht beachtet wurde. Die Überlegungen der beiden folgenden Abschnitte werden das hier Vorgetragene überprüfen müssen.

2.3
Die Tatsache: vom Können zur Verwirklichung

---

[522] Vgl. die Anmerkungen 46 und 47.

[523] Vgl. Anm. 45.

[524] Sy I 103.

[525] Ebd. 176. Deutlich zeigt der dritte Band des Hauptwerkes, daß in der Rede von Theonomie eine Erweiterung des Blickfeldes, aber damit noch keine Lösung des Problems, dass die Rede von Theonomie ohne theologische Begründung auftritt, angeboten wird. Pneumatologische Wendungen fügen sich der grundlegenden Systematik: »Die Religion kann das geschichtliche Schicksal und das autonome Schaffen nur indirekt beeinflussen und nur dann, wenn unter dem Einwirken des göttlichen Geistes eine Kultur zur kulturellen Theonomie wird.« Sy III233; vgl. 286. Das im ersten Band Entwickelte wird als Subjekt-Objekt-Spaltung immer erneut zur Sprache gebracht; der »göttliche Geist« befreie »sowohl von reiner Subjektivität wie von reiner Objektivität« (ebd. 299; vgl. 290 f, 298 ff). Auch der Rückbezug der Rede von Theonomie auf »Erkenntnis« (294) und Ethik (»wirklich theonome Ethik ist autonome Ethik, die für die Gegenwart des göttlichen Geistes offen ist« 307) weist die Bestimmung doch der Rede von Autonomie zu.

[526] Ebd. 184.

[527] Ebd. S. a. Sy I 177 f und Sy III 247, 288 f, wo Theonomie als »neue Theonomie« aufgefaßt wird. Vgl. schon *Kairos* I, Werke VI, 23-25; H.-D. Wendland, »Was bedeuten Tillichs Thesen über den Protestantismus?«, *NZSThuRPh* 5, 1963, 192 ff, 206.

[528] Vgl. Sy I 101 ff.

»Autonomie bedeutet nicht die Freiheit des Individuums, sein eigenes Gesetz zu sein, wie theologische Schriftsteller oft behauptet haben, um auf diese Weise einen bequemen Sündenbock für ihre Angriffe auf eine autonome Kultur zu finden.«[529]

Das Individuum gehorcht nicht sich selbst, sondern dem Vernunftgesetz. Auch die autonome Vernunft gehorcht dem Vernunftgesetz; in den beiden vorangehenden Abschnitten machten wir uns einsichtig, dass ihr mit dem Gehorsam gegebenes »Sich-Selbst-Bejahen«, ihre »Unabhängigkeit«, nicht nur ein intrikates Selbstverhältnis, sondern zugleich einen komplizierten Bezug auf ein ihr Entgegenstehendes bedeuten soll. Nun scheint allerdings auch im Individuum ein gewisses Selbstverhältnis vorzuliegen; findet es doch das Vernunftgesetz in sich selbst als einem vernünftigen Wesen. Ist ein und dasselbe Geschehen im Zuge der Beschreibung nur verlagert worden? Das ist nicht anzunehmen, denn die autonome Vernunft gebraucht oder verwirft das, was »zur Situation des Individuums als Individuum gehört« ; sie tut damit etwas (da der Begriff der Situation schillernd ist[530], sei vorsichtig formuliert), was das Individuum >irgendwie< angeht. Sie handelt damit in Beziehung auf das Individuum, aber nicht unmittelbar an ihm. In diesem Geschehen ist der Gehorsam des Individuums zu denken, der dem Vernunftgesetz gilt, das es in sich als einem vernünftigen Wesen findet. Es muss die Differenz von Individuum und Vernunft festzuhalten sein, zugleich muss die Vernunft in einer näher zu bestimmenden Weise ins Individuum gelangen können. Und sie *kann* dies nicht nur - wir haben eine Tatsache zu beachten:

» ... die Tatsache, dass sich die subjektive Vernunft immer in einem individuellen Selbst verwirklicht, das bezogen ist auf seine Umgebung und seine Welt in der Form des Empfangens und Reagierens. Der Geist empfängt und reagiert. Im rationalen Empfangen ergreift der Geist seine Welt, im rationalen Reagieren gestaltet der Geist seine Welt um.«"[531]

Es wird hier ein Zusammenhang von Selbst und Vernunft konstatiert, den wir bereits in seiner Feinstruktur entwickeln konnten. Jedoch wird demgegenüber - es ist zu sehen, ob dies einschränkend oder integrierend erfolgt - vom individuellen Selbst gesprochen, zugleich restringierend von subjektiver Vernunft.
Die Rede von der subjektiven Vernunft allein scheint von den Bedingungen der Möglichkeit der Beziehung des Selbst auf alles andere zu abstrahieren. In einem individuellen Selbst verwirklicht sich die Vernunft, sofern sie nicht auch die »rationale Struktur der Wirklichkeit« ist. Es ist zu fragen, ob diese Verwirklichung denkbar ist, ohne denn doch zugleich von der objektiven Vernunft zu sprechen. Und in der Tat wird diese Rede sofort im Blick auf den Geist expliziert. Der Geist- er »umfasst mehr als Vernunft«[532] - verhält sich »empfangend und reagierend«, damit seine Welt ergreifend und umgestaltend. Aber auch das individuelle Selbst ist bezogen »auf seine Welt in der Form des Empfangens und Reagierens«. Doch zwischen der bloßen Bezogenheit und ihrer aktiven Verwirklichung liegt eine Differenz. Soll (1) diese Differenz zum Ausdruck gebracht werden, so ist nur von subjektiver Vernunft zu sprechen. Soll (2) die Überwindung der Differenz plausibel gemacht werden, so ist von subjektiv-objektiver Vernunft zu sprechen. Wird schließlich (3) die in Kraft gesetzte und vollzogene Überwindung beschrieben, so wird sie als vom Geist ausgehend erklärt, der »mehr« als Vernunft »umfasst«. Es lässt sich nun zeigen, dass die Rede von Autonomie Differenz und Überwindung der Differenz zwischen diesen Ebenen kennzeichnet.
Festzuhalten sind dabei: a) die *»Voraussetzungen* «, die »die Theologen indirekt immer beachtet« haben: sie sind gegeben mit der »Beziehung zwischen der Logosstruktur des ergreifenden und umgestaltenden Selbst und der Logosstruktur der ergriffenen und umgestalteten Welt«[533]; b) das *»Urphänomen* «, d. h. das Selbst und die damit bestimmten Funktionen; c) die *»Tatsache,* daß die »subjektive Vernunft sich immer in einem individuellen Selbst verwirklicht«. Die Tatsache erst bringt das Urphänomen als *individuelles Selbst* mit den Voraussetzungen in Beziehung. Zugleich zeigt die Rede von der subjektiven Vernunft an, dass eine bleibende Differenz von Selbst und Welt vorliegt. Die Rede von der Autonomie bringt die »Tatsache« zum Ausdruck, hebt aber zugleich die Differenz auf. Sie bewahrt sie in der Rede vom Gehorsam gegenüber dem Gesetz; sie beseitigt sie insofern, als diese Rede die auf den

[529] Ebd. 102.

[530] Vgl. ebd. 9 ff.

[531] Ebd. 93.
[532] Sy III 35.

[533] Vgl. Anm. 33.

verschiedenen Ebenen vorliegenden Differenzen zu integrieren vermag. Die Rede von der Autonomie erläutert damit den trivialen Bezug des individuellen Selbst auf »seine Welt«, begleitet den Schritt von seiner bloßen Bezogenheit zur aktiven Verwirklichung, indem sie die in Theorie und Erfahrung fixierbaren Differenzen im »Gehorsam gegenüber dem Gesetz« vereinigt. Und doch hat es den Anschein, als handle die Rede von Autonomie von einer ausgezeichneten Begebenheit. Die Gründe dafür sind abschließend zu erhellen.
Das Individuum findet das Gesetz in sich selbst als einem vernünftigen Wesen. Wir fragten, warum dann von Gehorsam zu sprechen sei. Das Gesetz ist nicht das »Gesetz der Struktur der eigenen Person«, sondern das »Gesetz des Selbst«, das Gesetz der subjektiv-objektiven Vernunft. Es war hier zu prüfen, wie die Differenz zwischen gehorsamem Individuum und autonomer Vernunft zu denken sei, da doch beide diesem Gesetz, dem Vernunftgesetz gehorchen. Die autonome Vernunft bejaht sich selbst, damit gebrauchend oder verwerfend, was nur zur Situation des Individuums als Individuum gehört. In dieser Funktion lassen sich subjektive und objektive Vernunft nicht trennen. Zugleich verwirklicht sich die subjektive Vernunft in einem individuellen Selbst. Es könnten, wenn man von der Beschreibung der Vernunft und von der Rede vom Selbst abstrahiert, Sich-selbst-Bejahen der autonomen Vernunft und Sich-Verwirklichen der subjektiven Vernunft in einem individuellen Selbst einander ausschließen. In der Rede vom Verhalten des »mehr als Vernunft umfassenden« Geistes ist subjektive Vernunft (seine Struktur, die ihn befähigt . . .) bereits mit subjektiv-objektiver Vernunft vereinigt. Im sich zu seiner Welt verhaltenden Geist sind Individuum und Vernunft verbunden; hier sind freilich Gesetz und Gehorsam nicht mehr ausweisbar[534], scheint kein Raum für die Rede von Autonomie, die das erst erklärend verbindet, was hier für verbunden erklärt wird.
Sich-Verwirklichen der subjektiven Vernunft und Sich-selbst-Bejahen der autonomen Vernunft sind aber auch verbunden in einer Beziehung auf das Selbst, die die Rede von Autonomie zum Ausdruck bringt. Diese Verbindung gibt der Rede von Autonomie den Anschein, sie handle von einer ausgezeichneten Begebenheit.
Wir sahen, daß die Beschreibung der Vernunft die Bedingungen der Möglichkeit der Funktionen des Selbst bot. Dies blieb jedoch auf der Ebene einer Theorie. Erst das Gesetz erlaubte es, den Vollzug der möglichen Tätigkeit des Selbst zu erklären. Die Funktion des »Nomos des Autos« war wohl bereits fixiert, wird aber mit der Rede vom Gehorsam gegenüber dem Gesetz >belebt<, erhält eine Instanz. In der so gekennzeichneten Spannung zum Gesetz lässt sich das Statthaben der Tätigkeit von Vernunft und Selbst plausibel machen. Doch die Rede vom Individuum erst könnte diese >belebte Theorie< an die Erfahrung zurück binden. Setzt die Rede von Autonomie damit ein, wie es geschah, so ist wohl eine Instanz der Erfahrung gewonnen - aber zugleich treten Struktur und Tätigkeit aus dem Blick. Der »Nomos des Autos« mag bereits belebt worden sein, ist aber nicht zu fixieren. Mit der Rede vom Gehorsam gegenüber dem Gesetz lässt sich dieser Instanz die der Theorie entgegensetzen, eine gedankliche Tätigkeit auf ein Gefüge der Theorie richten. Hier mag das Individuum seine Tätigkeit expliziert finden, nicht aber eine Instanz, zu der es sich in der Weise des Gehorsams zu verhalten hätte. Fände es seine Tätigkeit angemessen expliziert, so könnte es damit nur eine Erläuterung des trivialen Bezugs auf ihm Entgegenstehendes konstatieren. Suchte es über die Ebene dieser Theorie hinauszugelangen, so begänne die Explikation dieses Absatzes erneut.
Dem Individuum wird mit dem Vernunftgesetz eine Theorie des Selbst und seiner Funktionen entgegengestellt; dieser Theorie aber wird mit der Rede vom Gesetz eine Instanz entgegengesetzt, von der sie belebt werden soll. Die Ebene der Erfahrung aber wird damit nicht wieder erreicht. Wer sich mit der die beiden Entgegensetzungen verbindenden Erläuterung des Trivialen in der Rede von Autonomie nicht begnügt, muss fragen, warum hier eigentlich von Gehorsam die Rede ist.
Die Fixierung der Frage drängt sich nicht auf, da die durchaus intrikate Theorie als Antwort erscheinen kann. Wer sie als Antwort aber akzeptiert, hat nur die Erläuterung der trivialen Selbst-Ding-Beziehung zur Kenntnis genommen. Wer die Frage festhält, der muss die Ebene verlassen, auf der sie gestellt wurde, weshalb die Rede von Autonomie eine ausgezeichnete Begebenheit zu bezeichnen scheint. Die Frage, warum von Gehorsam gegenüber dem Gesetz die Rede sei, gegenüber der Theorie festhalten heißt, sie erneut stellen. Tillichs Rede von der Konstitution des Gesetzes schien nur auf den ersten Blick eine theologische Antwort zu geben. Die Rede vom Verhalten der Essenz gab wohl der Theorie eine innere Stimmigkeit; die Rede von Gott wäre aber hier nur als im Interesse am Konstrukt der Einheit der Essenz erfolgend

[534] Dies gilt freilich nur, sofern die in Sy geübte Strategie des Zurückhaltens einmal gegebener Bestimmungen akzeptiert wird. Man wird, in Tillichs Begrifflichkeit bleibend, sagen können: der Geist >erfüllt< auch ohne die ihn befähigende Vernunft die »Voraussetzungen«.

einsichtig geworden. Die Rede von Theonomie war nicht als theologische zu verstehen. Argumente für die Differenz von Autonomie und Theonomie lagen im Bereich einer Theorie, die sie jedoch zugleich zu entkräften vermochte.
Lässt der Konflikt von Autonomie und Heteronomie die Differenz von Autonomie und Theonomie hervortreten, so war aber noch zu fragen.

2.4
Was ist Heteronomie?

Vielleicht steht der eigentliche Konflikt erst an, der Konflikt mit der Heteronomie, die »entweder eine oder alle Funktionen der Vernunft unter ein fremdes *(heteros)* Gesetz *(nomos)«* stellt[535]. Wie ist der Konflikt von Autonomie und Heteronomie zu denken?

»Solange die Vernunft vorrational ist, gibt es wohl eine verwirrende Menge von Sinneseindrücken, eine chaotische Menge von Instinkten, Strebungen, Zwängen, aber keine echte Heteronomie.«[536]

Das Auftreten der Heteronomie hat darüber hinaus die »autonome Verwirklichung« der Vernunft zur Voraussetzung, ist »gewöhnlich die Reaktion gegen eine Autonomie, die . . . leer und machtlos geworden ist«[537]. Wie aber lässt sich diese Reaktion näher bestimmen? Auf diese Frage hin zeigt sich etwas Merkwürdiges. Während Tillichs Rede von Autonomie mit einem beachtlichen Aufwand an Theorie auftritt, vermag die Rede von Heteronomie es nicht - weit entfernt davon, eine entsprechende Entfaltung zu erfahren -, diese Ausführungen überhaupt zu berühren. Wer in Tillichs Werk nach einer Entfaltung der ja nicht seltenen Rede von Heteronomie sucht, muss sich mit dem Befund begnügen, dass sie lediglich in Tillichs ohne ausgeführte Begründung ablehnender Beurteilung von Eindrücken zum Ausdruck kommt. Von Heteronomie wird gesprochen, als sei sie *nur anschaulich ausweisbar.* Soweit die veröffentlichte Rede Tillichs von der Heteronomie reicht, sie bleibt im dunklen Hintergrund der Beispiele[538]. Es scheint Ansichtssache, eine Frage der Perspektive zu bleiben, was als Heteronomie zu gelten habe, und darüber täuschen die Berichte[539] von der Geschichte des Kampfes[540], des gefährlichen und tragischen Kampfes, zwischen Autonomie und Heteronomie nicht hinweg. Die Entscheidung darüber, was als Heteronomie zu gelten hat, mag bald strittig sein, bald mag glückliche Harmonie der Gemüter, mögen eine Stimmung oder der >Geist der Zeit< hier Konvergenz der Meinungen erlauben: auf Heteronomie muss man >mit dem Fingen zeigen. Ob es sich um den Vater, den heiligen Thomas, die Inquisition, die protestantische Orthodoxie[541], den Panzer heteronomen Absolutheitsanspruchs (der »enge . . . des Barthschen Supranaturalismus«[542]) handelt - mit dem Fingerzeig und in der >Perspektive< muss die »Frage Heteronomie und Autonomie . . . (die) zur Frage des letzten Kriteriums menschlicher Existenz geworden«[543] ist, entschieden werden. Gerade nur in der Reaktion auf ein »fremdes Gesetz« scheint sich dieses bemerkbar machen zu können. Der Fingerzeig aber erweist allenfalls sich selbst als »Autorität, die durch ein endliches Wesen im Namen des Unendlichen beansprucht oder ausgeübt wird«[544], als Heteronomie; er kann den Konflikt von Autonomie und Heteronomie nicht zur Sprache bringen.

3
Die Bewegung von Frage und Antwort

---

535 Ebd. 102.

536 Ebd.

537 Ebd. 103.

538 Vgl. AdG 25 ff; *Religionsphilosophie,* Werkel, 330 ff; *Kairosl,* Werke VI, 23 *[{.Autorität und Offenbarung,* Werke VIII, 63 ff *;Religion und Kultur,* Werke IX, 82 ff; ferner in: *Impressionen und Reflexionen,* Werke XIII, (30!), 117 ff. (Es sei damit nur auf Passagen hingewiesen, die am stärksten den Versuch spiegeln, »Heteronomie« über Erwähnung und Gebrauch als Kontrast zur »Autonomie« hinaus ein Profil zu geben.)

539 S. Sy I 104

540 Ebd. 102.

541 AdG 23; Sy I 104.

542 AdG 25.

543 AdG 26; »In dem Kampf um diese Frage entscheidet sich zur Zeit das Schicksal des deutschen Christentums, des deutschen Volkes und der christlichen Völker überhaupt.« Ebd.

544 Sy I 176.

3.1
Leere Autonomie

Wir fragten, was mit dem Gehorsam, von dem Tillichs Rede von Autonomie spricht, eigentlich vorgehe, wie er vonstatten gehe, und suchten das Gefüge von Begriffen in dieser Rede zu erhellen.
In der Bestimmung des Selbst fanden wir Differenz und Beziehung des Selbst zu allem anderen und einen Selbstbezug zugleich behauptet. Die eingehende Prüfung der Rede von der subjektiv-objektiven Vernunft zeigte sodann, dass hier auf der Ebene einer Theorie die Möglichkeit des Vollzugs der Beziehung unter
Wahrung der Differenz plausibel gemacht werden könnte. Der Erwägung, dass damit das Gesetz bereits bestimmt sei, dass es lediglich die Beziehung von Selbstbezug und Beziehung auf anderes zum Ausdruck bringe, stand entgegen, dass in der Rede von Autonomie von *Gehorsam* des Individuums gesprochen wird, nicht etwa nur von einer Einsicht. Nun war es nicht möglich, in der autonomen Vernunft eine dem Individuum schlicht entgegenzusetzende Instanz zu sehen, da auch sie laut Tillich dem Vernunftgesetz gehorche. Da aus dem Verhältnis von Individuum und Vernunft zunächst keine Einsicht in die Gründe für die Rede von Gehorsam zu gewinnen war, richteten wir den Blick auf die die Funktion des Gesetzes betreffenden Aussagen; sie erlaubten eine erste Zusammenfügung der differierenden Bestimmungen, nötigten zur Frage nach der Konstitution des Gesetzes.
Die Rede von der Essenz bot hier eine Erläuterung. Zugleich und davon unabtrennbar aber gab sie eine Erklärung für das Zustandekommen der Differenz, in der der Gehorsam einsichtig werden sollte, und setzte die Bedingung für seinen Vollzug. Tillichs Rede von der Konstitution des Gesetzes vor Augen, wurde weder - in erneuter Untersuchung der Rede von autonomer Vernunft - die Spannung einsichtig, die von Gehorsam zu sprechen nötigte, noch wurde eine für die theologische Rede entscheidende Differenz
von Autonomie und Theonomie sichtbar. Der Versuch, den Grund für die Rede von Gehorsam im Verhältnis von Vernunft und Individuum auszumachen, trug zu weiterer Erhellung der Rede von Autonomie bei Tillich bei und konnte die dieser Rede eigentümliche Strategie sichtbar machen, führte aber nicht zu dem gewünschten Ergebnis. Wir sahen eine doppelte Funktion der Rede von »Gehorsam gegenüber dem Vernunftgesetz«. Dem Individuum wurde eine Theorie entgegengesetzt - von *Gehorsam* des Individuums war jedoch nicht zu sprechen. Der Theorie wurde eine Instanz entgegengesetzt - der Rückbezug auf das Individuum war nicht gegeben. Die Aufhebung der doppelten Funktion dieser Rede aber bedeutete zu sehen, dass die Rede von Autonomie die triviale Beziehung des »individuellen Selbst« auf ein »anderes« erläutert.
Damit drängt sich die Frage nach den Konsequenzen für die Rede von Autonomie auf: » . . .indem die autonome Vernunft sich selbst . . . bejaht, gebraucht sie oder verwirft sie das, was nur zur Situation des Individuums als Individuum gehört.« Sie gebraucht oder verwirft. Was nimmt sie an - was lehnt sie ab? Wo liegen die Kriterien? Man könnte einwenden, dass hier unnötig gefragt sei, ja, dass eine Antwort gerade auszubleiben habe; die Unbestimmbarkeit weise doch darauf hin, dass der *Vollzug* durch nichts zu substituieren sei. Auch die diagnostische Offenheit der Systematischen Theologie, die faszinierende Nähe zu den Phänomenen, die Weite des Horizontes, die plastische Sprache - vieles wäre gegen den Anspruch auf eine Bestimmung ins Feld zu führen. Diesen Argumenten ist zu entgegnen, dass sie sich mit einer Rede von Autonomie begnügen müssen, welche »Autonomie« in allen trivialen Kontakten mit der Wirklichkeit *denkbar* finden muss, sie aber zugleich, da sie sie nicht in jedem Blick und jedem Tun denken mag, willkürlich ausgezeichneten Begebenheiten vorbehält.
Von diesen ausgezeichneten Begebenheiten - etwa einem »Kampf mit heiligsten Autoritäten« - gilt nun das gleiche wie von der Heteronomie. Es bedarf des Fingerzeigs und der verbindenden Stimmung, des Geistes der Zeit, es bedarf des geneigten Hörers, dem die Rede von Autonomie just in jener Situation am Platze scheint. Wenn der Kämpfer *sein Wissen* um die Autonomie nicht auch unter Verzicht auf die Situation thematisieren kann, in der in nur bejahender oder allein ablehnender Beurteilung von Sachverhalten Konsens herrscht, bleibt die Rede von Autonomie Ausdruck eines Empfindens. Wer es zur Einsicht erklärt, verklärt den Rechtsanspruch, mit dem es auftritt[545]. Auch in Ansehung dieses Sachverhaltes muss eine

[545] Die »bewahrte« Offenheit der Reflexion mag bestechen, allein, es wäre deutlich zu machen , was hier beeindruckt, und da hätte das Argument in Kraft zu treten. Vgl. den Artikel G. Schneiders, »Kritische Theologie contra theologisch-politischen Offenbarungsglauben. Eine vergleichende Strukturanalyse der politischen Theologie Paul Tillichs, Emanuel Hirschs und Richard Shaulls«, *EvTh* 33, 1973, 114 ff; bei aller Sympathie für die »theologisch-politische Theorie« bleibt allein die wiederholte Hervorhebung, das mitschwingende Ansinnen der »kritischen Haltung« (132 ff). Das Argument (es bedarf seiner, da »Haltung« im weiten Feld von Charakterstärke bis

Antwort nicht schuldig geblieben sein. Könnte doch gerade mit jener Rede von Autonomie der Interdependenz von Leben und Lehre, Empfindung und Reflexion Rechnung getragen, der Reflexion eine vielschichtige, intrikate Struktur angeboten worden, damit jedoch nur darauf verwiesen sein, dass sie im »eigentlichen« Statthaben von Autonomie nichts zu suchen habe, etwa als »technische Vernunft« umgriffen sei. Ferner wäre es vielleicht angezeigt, nachdem wir, ob Tillichs Einsicht in »die Notwendigkeit, eine erkenntnistheoretische Antwort an den Anfang zu setzen«[546], uns diese Antwort zu befragen ermutigt sahen, die Fragwürdigkeit der ersten Antwort zum Anlass zu nehmen, nach anderen, umfassenderen Antworten Ausschau zu halten. Könnte man in Tillichs Sinne unzufrieden sein?

»Es ist fast immer ein Mangel und manchmal sogar eine Schande für die moderne Theologie, dass ihre Begriffe ungeklärt und doppeldeutig bleiben.« Man wird - gerade in unserem Falle -bedenken müssen, » . . . dass der chaotische Zustand der philosophischen und wissenschaftlichen Terminologie diese Situation mehr oder weniger unvermeidbar macht.« Man wird ferner zu bedenken haben: »Andererseits ist es leicht, auch in den ausgewogensten Systemen Sprünge zu entdecken, weil das Leben beständig durch die systematische Hülle hindurchbricht.«[547]

Das könnte hinreichend sein, das Fragen abzubrechen und in Ansehung der Autonomie eine Theorie, die das Nachdenken um die Einheit von Mensch und Welt kreisen lässt, und die Beschreibung einer Empfindung zur Kenntnis zu nehmen, einer Empfindung, die der Behauptung im Leben bedarf, wo die Gemüter in der Verteilung von Autonomie und Heteronomie sich einig sein, aber auch sich im Streit befinden mögen - wie auch immer es der Überzeugungskraft gelänge, in der Scheidung des Vorstellbaren zur Einmütigkeit zu rufen.

3.2
Zum Vorgang des Fragens

Es könnte die Antwort im Leben verklingen, wäre nicht vom *Theologen* im Namen seiner »philosophischen Integrität« etwas beansprucht, was denn doch eine eindeutigere Antwort erwarten lassen sollte: »Sein Sehakt (ist) autonom«[548]. Das aber heißt:

» … er wird nur von dem Gegenstand bestimmt, der ihm in seiner Erfahrung gegeben ist. Wenn er etwas sieht, erwarteter nicht, es im Lichte seiner theologischen Antwort zu sehen. Er hält andern fest, was er gesehen hat, und formuliert seine theologische Antwort neu. Er ist sicher, dass *nichts* von dem, was ersieht, den *Kern* seiner Antwort *verändern könnte,* denn dieser Kern ist der *Logos des Seins, wie er* in Jesus als dem Christus *sich* kundgetan hat.«[549]

Hier wären viele Fragen zu stellen, und die dringlichste - die dringlichste überhaupt an Tillichs Theologie - würde eine Antwort fordern, die sicherstellte, dass mit dem Kern, dem Logos des Seins, etwas anderes zur Sprache komme als die der von uns aufgezeigten Bewegung des Selbst zur Welt nur entgegenkommende Bewegung. Es wäre dies, wie die Terminologie nahe legt, ein »alles andere« Umfassendes, das im logos als »klassische Vernunft« bereits ausgedeutet wäre; ein »alles andere« Umfassendes, das den Bezug auf das Selbst realisiert, womit die Selbst-Welt-Struktur - nun im Wortsinne >absolut< - nur noch in den denkbaren Differenzen zu vermitteln und entsprechend zu beschreiben wäre. Dass die Terminologie irreführt, sei hier angenommen, obwohl sich diese Ausdeutung systematisch nur zu gut vertrüge mit der Beobachtung einer befremdlichen Nähe von theologischer Rede und Explikation der Konstitution des Gesetzes[550].

Attitüde zur Ansicht offen bleibt) muss der Blick auf die Person ersetzen, um überhaupt auszumachen, was *gemeint* ist; und mehr als ein Gemeintes lässt sich dabei nicht ausmachen. Vgl. Scharlemann, aaO. 250 f. Es könnte darauf hingewiesen werden, dass Tillich dieses Problem auch vor Augen gehabt habe: s. *Masse und Geist,* Werke II, 84.

[546] Sy I 82.

[547] Ebd. 67, vgl. 88, 67, 71.
[548] Ebd. 78.

[549] Ebd. (Hervorhebung Vf.)

[550] Leider spricht vieles gegen unsere Annahme; s. vor allem die Arbeiten in: Die *religiöse Deutung der Gegenwart.* Schriften zur Zeitkritik, Werke X, (Schriften 1940 ff), 181-279, bes. 191.

Angenommen sei auch, dass mehr, als dieser abstrakte Kern zum Ausdruck zu bringen vermag, die Umformulierung der theologischen Antwort bedingt. Denn mit dem »autonomen Sehakt« kann, nach der Antwort auf unser Fragen zu urteilen, nur die Trivialität, dass ein jeder »von dem Gegenstand bestimmt (wird), der ihm in seiner Erfahrung gegeben ist«, benannt sein, oder aber - und dies scheint hier der Fall - ein Geheimnis im Gemüt des Theologen. Diese Benennung aber - wer würde sie vom Theologen erwarten, wer gar fordern ? Warum wird von ihm der »autonome Sehakt« überhaupt thematisiert?

Es » . . . schlägt die systematische Theologie folgenden Weg ein: Sie gibt eine Analyse der menschlichen Situation, aus der die existentiellen Fragen hervorgehen, und sie zeigt, dass die Symbole der christlichen Botschaft die Antworten auf diese Fragen sind.«[551]

Nun wäre es denkbar, dass in diesem Verfahren wohl aus einer Analyse Fragen hervorgehen, dass aber, sobald diese Analyse auf die »menschliche Situation« rückbezogen wird, die Frage nicht mehr ausweisbar ist, sobald die Frage als »existentielle Frage« festgehalten werden soll, die Rückbindung an die Analyse nicht mehr möglich wird. Es wäre denkbar, dass das in der Rede von Autonomie und Heteronomie sichtbar gewordene Geschick der entgegensetzenden und verbindenden Reflexion mit der *Berufung* auf den »autonomen Sehakt« verborgen wird, dass ein möglicher Hiat zwischen der Entwicklung von Fragen und der Frage selbst somit überlagert wird. Man könnte fragen, ob diese Schwierigkeiten und der sie verschleiernde Anspruch die Antwort überhaupt zu berühren vermögen. »Gott ist die Antwort auf die in der menschlichen Endlichkeit beschlossene Frage. Diese Antwort kann nicht aus der Existenzanalyse hergeleitet werden.«[552] Doch Tillich formuliert, gerade unter Berufung auf den autonomen Sehakt, gewichtige Vorbehalte: Aus der Existenzanalyse geht die Frage hervor, die die Formulierung der Antwort beeinflusst, denn die theologische Antwort wird gegebenenfalls neu formuliert, um dem im autonomen Sehakt Gesehenen zu entsprechen, ja, »Antworten auf Fragen, die . . . (der Mensch) niemals gestellt hat, (kann er) nicht entgegennehmen«[553]. Und da müsste denn doch sehr scharf die Weise und der Status des Frage-Stellens vor Augen treten, um auszuschließen, dass das *Entwickeln* von Fragen, das »existentielle Fragen« allenfalls zu fingieren vermag, unter Berufung auf den »autonomen Sehakt« mit unausweisbarem Anspruch auf die Antwort einwirkt. Die problematische Tätigkeit des Formulierens von Fragen kann unter diesen Bedingungen nicht unter den Rechtstitel »autonomer Sehakt« gebracht werden. Es wäre hier in Frage zu stellen, ob wohl von der technischen Vernunft, die »ein Werkzeug . . . (ist, das) wie jedes Werkzeug mehr oder weniger vollkommen sein und mehr oder weniger geschickt gebraucht werden (kann)«, so leichthin zu sagen ist: »Aber in keinem Falle wird ein existentielles Problem aufgeworfen oder gelöst. «[554] Trifft die Aussage zu, so wäre zu prüfen, ob die den oben genannten Weg einschlagende systematische Theologie überhaupt über Mittel verfügt, eine theologisch zu beantwortende Frage zu stellen. Das unter dem Rechtstitel verfahrende Analysieren, Stellen von Fragen und Formulieren von Antworten könnte das Problem aufwerfen, ob sie uneingeschränkt zutrifft. »Technische Vernunft« könnte ein »existentielles Problem aufwerfen« - ohne es zu lösen.

3.3

»Die Autonomie« - ein Rechtstitel theologischen Fragens ?

Wenn mit der Berufung auf den »autonomen Sehakt« noch nichts Einsichtiges gesagt ist, wird der Theologe dann nicht, wenn er »erkenntnistheoretisch« etwas verantworten will, diese technische Vernunft verantworten müssen, die in der Existenzanalyse eine Rolle spielt und deren »mindere« Vollkommenheit Fragen aufwerfen lassen könnte, auf die zu antworten vielleicht nur äußerst problematische Neu-Formulierungen imstande wären?
Wäre es, angesichts der unter dem Rechtstitel »autonomer Sehakt« verborgenen problematischen Tätigkeit nicht denkbar, dass sogar unsinnige Fragen formuliert würden, dass

---

[551] Sy I 76.

[552] Ebd. 79.

[553] Ebd.; s. a. Sy II 20 (der hier zu vermerkenden Restriktion wurde Rechnung getragen).
[554] Ebd. 91; vgl. *Trennung und Einigung im Erkenntnisakt,* Werke IV, 107 ff. »Fragen ist die Tätigkeit eines Ich-Selbst, ein Prozess, der in einer Welt vor sich geht, zu der das Ich-Selbst gehört.« (107); s. aber auch Kairos I, aaO. 21.

der Theologe, doch eine neue Formulierung der Antwort findend, mit dieser Antwort wiederum Fragen provozierte (denn unter dem Findruck der Antworten stellt der Mensch seine Fragen[555]), die die Zerrissenheit der Existenz nur verschärften. Mit Recht ist auf die auch kritische Funktion der Antworten hinzuweisen. Doch kann die unter dem Rechtstitel Autonomie stattfindende Tätigkeit die von Tillich beschworene »ungeheuere Verantwortung« tragen und zugleich der technischen Vernunft die »existentielle Neutralität« zugestehen, sich ihre Thematisierung und Verantwortung ersparen? Denn was ließe sich mit dem Mittel nicht »trennen«; wo wäre nicht Zerrissenheit zu attestieren - welche Frage wäre von vornherein ausgeschlossen? Unter Beschreitung dieses Weges der Fragestellung dürfte die *entgegensetzende und verbindende Reflexion* ihr Geschäft nicht umgriffen und verheimlicht sein lassen. Das Wort Autonomie, das sie verklärt, sollte in theologischer Frage nicht leicht über die Lippen kommen. Mit welchem Recht aber kann der Theologe dann Fragen formulieren? Muss man nicht mit Tillich geltend machen, dass der Mensch nicht nur Fragen stelle, dass wir »diese Fragen *sind«*[556]*?* Auf diese Fragen ist nun zu sagen, dass theologische Rede von Gott den Theologen, den Menschen selbst mit *einer* Frage in Frage stellt. Theologie ist hier - anders als auf dem von Tillich angesonnenen Weg - dem Verdacht enthoben, dass nur das *Nachdenken* sich die *Form* der Frage gegeben habe. Im Gedanken lassen sich Fragen und Antworten fingieren, Zerrissenheit und Bilder, die das Zerrissene umfassen. Aber dort, wo theologisches Denken sich dem Verlassenheitsschrei aussetzt, wird die Frage ihm begegnen, die der Mensch »niemals gestellt hat«[557]. Tillichs Aussage, dass der Mensch »Antworten auf Fragen, die er niemals gestellt hat, nicht entgegennehmen« kann, könnte, wenn sie nicht unscharf formuliert wäre, dem Fragen und Antworten einander zuordnenden theologischen Denken die Fortsetzung seines ruhigen Weges verwehren. Es müsste den Schrei suchen - auf dass die Frage und die Differenz ihm erhalten seien.

---

[555] S. ebd. 76; vgl. 74 ff; Sy II 19 ff.
[556] Ebd. 76 u. ö.; vgl. Sy II 20.

[557] Es sei darauf aufmerksam gemacht, dass schon die beiläufigen Bezugnahmen J. Moltmanns auf Tillich stets die hier thematisierte Kritik mitführen: *Perspektiven der Theologie.* Gesammelte Aufsätze, München u. Mainz 1968, 99 (Kritik: übersehene »Tiefe der Entfremdung«); 129 (Kritik: »ideologische Züge nachträglicher Adoption« der >»Wahrhaftigkeitstat< protestantischer historischer Kritik«); 156 (Vorbehalt gegen die Verwandlung der »im Wort widerfahrende(n) Verheißung in ein Bild«). *Der gekreuzigte Gott.* Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie, München 1972, 84 (zur Voraussetzung der Frage-Antwort-Struktur); s. a. ebd. 312. Eine theologische Auseinandersetzung mit Tillich wird das ebd. 30 ff, 84 ff, 184 ff u. 255 ff Entwickelte zu reflektieren haben.
Das Tillich leitende Interesse ist in nuce seiner »Auseinandersetzung mit Karl Barth und Friedrich Gogarten«: Kritisches und positives Paradox, ThB I 165 ff, zu entnehmen. Die Kritik Barths (Von der Paradoxie des »positiven Paradoxes«. Antworten und Fragen an Paul Tillich, ThB I, bes. 176-182,184 ff) und die »Empfehlung« Gogartens (Zur Geisteslage des Theologen. Noch eine Antwort an Paul Tillich, ThB I, 194) haben sein Denken stets bewegt. Das hat er nicht selten auch in ausdrücklichem Bezug - aktenkundig werden lassen.

Teil III
Theologische Kritik

A
Der wirkliche Mensch (Zur Kritik Barths)

1
Mögliche und notwendige Fragen

1.1
Überhaupt: in wessen oder welchem Licht zu sehen sei

Das Verweilen über den Entwicklungen der philosophischen Beiträge zur Einsicht ließ das Reizwort »Autonomie« samt seiner begrifflichen Umgebung in die Theoriebildung zurücktreten. Wir werden in einer zusammenfassenden Rekonstruktion seine Stellung in der Theorie so nahe vor Augen bringen können, wie es die Differenzen innerhalb des Theoriebestandes verstatten. Eine den Beiträgen gemeinsame theoretische Anstrengung wird sich hervorheben lassen. Aufgrund der Einsicht in das, was gedacht werden soll, werden wir von dem *Vorgang Autonomie* zu sprechen haben. In der Auseinandersetzung mit der Rede von Autonomie bei Gogarten und Tillich traten Theologie und Theorie auseinander. Es wird hervorzuheben sein, dass der Grund dieser Rede in einem Bereich zwischen theologischem Denken und Theoriebildung seinen Ort haben muss, einem Bereich, der mit dem Reizwort »Autonomie« angezeigt, aber nicht näher bestimmt werden kann. Der Bereich wird >leer< zu nennen sein.
Zunächst aber ist in einem Rückblick auf mögliche Fragen einzugehen, indem wir unser Verhalten zu den philosophischen Theorien und zu der Rede von Autonomie bei Gogarten und Tillich erläutern. Das eingeschlagene Verfahren soll sodann im Blick auf die Anforderungen Barths an theologische Apologetik und Polemik überprüft werden. Damit werden wir auf notwendige und unabweisbare Fragen eingehen.
In der Einleitung wurde auf zu beachtende und hervorzuhebende Differenzen hingewiesen. Die Hervorhebung der Differenzen innerhalb des Theoriebestandes erfolgte im strikten Verzicht auf Konstruktionen künstlicher Verbindungen und Fixierung eines nur dem Bedürfnis nach schneller Orientierung entgegenkommenden Gefälles. Mancher Leser mag deshalb Hilfen vermissen und eine die Rezeption der »Beiträge zur Einsicht« stärker erleichternde Perspektive fordern. Der Wunsch, endlich zu sehen, in *wessen* Beitrags Licht man denn nun alle anderen Beiträge zu sehen habe, könnte die Forderung leiten. Wäre es doch möglich gewesen, die Darstellung des ersten Teils im Lichte einer Auseinandersetzung des Idealismus mit Kants Sittenlehre erscheinen zu lassen; es wäre möglich gewesen, unter dem Aspekt, dass bei Fichte die Probleme in besonderer >Reinheit< vor Augen treten, der Darstellung ein Gefälle zu geben. Aber nicht minder im Recht wäre die Überlegung, dass es eine Erleichterung bedeutet hätte, wären die Beiträge an der Systematik Schellings gemessen worden, die »das Tote« außerhalb des Denkens setzt, es nicht »festzuhalten« nötigt. Die Beschwerlichkeiten der Aufnahme der Transzendentalphilosophie hätten sich mit der Verlagerung ihres systematischen Kerns weitgehend beseitigen lassen. Schließlich könnte geltend gemacht werden, dass es möglich gewesen wäre, im Schatten Hegels eine Entwicklung aufzuzeichnen, deren >Ansätze< in seinem Denken Integration, gar Vollendung erfuhren. Wir hätten, das ist richtig, eine dieser Perspektiven wählen können. Die Beiträge wären in einen leichter fixierbaren Entwicklungs- oder Systemzusammenhang gebracht worden. Die Rezeption des Theoriebestandes wäre eine *geläufigere* gewesen.
Es ist aber zurückzutragen, ob damit nicht eine äußerliche synthetisierende Leistung von uns gefordert würde, die es ermöglichen soll, die Theoriebildungen in vertraute Bilder einzubringen und die Auseinandersetzung in gewohnten Bahnen zu führen. Ein fixiertes und begrenztes Gefüge, das sich auf einen Denker hin orientieren ließe, könnte gefordert werden, oder eine Konstellation - und sei es eine, die es erlaubt haben würde, die Beiträge agonal aufeinander zu beziehen -, für die eine historische Größe, >der Idealismus<, stehen könnte. Die Auseinandersetzung hätte in dem vertrauten Unternehmen Begleitung und Stütze haben können, einem Denker bzw. dem Idealismus vorzuwerfen, »dass der historische Ort seines Denkens eine

Übersteigerung neuzeitlichen Bewusstseins ist, das wenig später in seine Krise geriet«[558]. Die Erfahrung lehrt, dass dieser strategische Umgang mit Theorien das selbstverständlich Gewordene - den Gedanken, der Epoche gemacht hat - und das höchst Bemerkenswerte - den Gedanken, der für das Epoche gemacht Habende als repräsentativ gilt - nicht mehr zu unterscheiden vermag[559]. Die Stiftung eines äußeren Zusammenhanges macht es wohl leicht, Ansprüche von Theorien pauschal abzuweisen, damit aber wird wesentlich die Stiftung selbst revoziert. Es bleiben undurchschaute Leistungen und undurchsichtige Ansprüche der Theorie unberührt bestehen, denen die Unterstellung oder die Karikatur (»absoluter Subjektivismus« etc.) entgegengesetzt wird, auf kleinerem Feld die Auseinandersetzung um der Auseinandersetzung willen wiederholend[560]. Es gelingt aber dieser Weise der Kritik nicht, Theorieelemente zu beseitigen, denen fortan mit Unsicherheit begegnet werden muss. Das Reizwort ist einer der Orte, an denen sie wieder präsent werden können.
Und doch war dieses Bedürfnis nach einer Auseinandersetzung nicht einfach abzuweisen, sondern vielmehr in ein Verhältnis zur Theorie zu bringen. Dem dienten die ersten vier Abschnitte des ersten Kapitels. Sie nahmen das Bedürfnis, über Gelingen und Scheitern von Kants Unternehmen zu urteilen, auf und bezogen es auf Kants Ethik und dort auf einfache Beobachtungen, die Bezogenheit des Willens betreffend[561]. Im Anschluss daran war die Erwägung anzustellen, welche Leistung in der Ethik eigentlich gefordert werde[562]. Im dritten Abschnitt wurde die Plausibilität des Ansatzes im Blick auf neuere Sophistik hervorgehoben[563]. Schließlich waren die im Bereich der Theorie liegenden, an die Rede von Autonomie zu richtenden Erwartungen aufzuweisen[564].
Wir konnten das bezeichnete Bedürfnis nach einer Auseinandersetzung aufnehmen, weil wir sein Anliegen, zu einem Urteil über den >Erfolg< einer Theorie zu gelangen, so aufnahmen, dass es der Theorie nicht äußerlich bleiben musste. Dies geschah - die Einleitung wies darauf hin - mit der Frage nach dem >principium executionis<. Wir fanden bei Kant zwei Antworten darauf. Die erste war bemüht, ihm in *gedanklicher Aktivität* einen Ort zu geben; an sie schloss Fichte an. Es sollte sich zeigen, dass noch Gogarten von dieser theoretischen Option beeinflusst war, indem er >die Wirklichkeit mit gedanklicher Aktivität in einen von theologischer Rede isolierbaren Legitimationszusammenhang brachte. Die zweite Antwort Kants war bemüht, dem >principium executionis< einen Ort in der *Deskription eines Prozesses* zu geben. Im letzten Abschnitt des ersten Kapitels nahmen wir diese Modifikation der Theorie zur Kenntnis. Wir sahen, dass Schelling daran anschloss. (Der Exkurs stellte am bestimmten Fall einen Vorschlag zur Vermittlung beider Antworten dar.) Es sollte sich zeigen, dass die zweite theoretische Option

---

[558] Henrich, Fichte 8. »Noch gilt (dies) allgemein . . . Die Philosophie des Ich wird als die Theorie einer Gleichung genommen, die Selbstsein und Selbstmacht identifiziert. Ihre Genese erscheint als ein Prozess zunehmender Anmaßung und Vermessenheit der Subjektivität. Mit Descartes soll sie begonnen, in Fichte aber ihren Höhepunkt erreicht haben.« Und Henrich vermerkt im Blick auf Fichte: »Bei solcher Einschätzung bleibt der sachliche Gehalt seiner Lehre ebenso im Dunkel wie die Motive, die sie vorangetrieben haben. Werden sie jedoch sichtbar, so verschwindet auch der Eindruck, es sei mit jener Zurechnung zur vermeintlichen Hybris des neuzeitlichen Geistes Erhebliches ausgesagt worden.« (ebd.)

[559] Beidem - dem Selbstverständlichen und dem höchst Bemerkenswerten - ist die Schwerverständlichkeit gemeinsam. Das erste bewegt die Gedanken, ohne thematisiert zu werden, das zweite die Gemüter: Ob es sich um die Autonomie, das moralische Gesetz, das Ich oder gar den Weltgeist handelt - scharfe Leugnung und beredte Bejahung, beides scheint unangemessen. Doch man kann auch nur vermuten, dass im höchst Bemerkenswerten Selbstverständliches oszilliere oder vielmehr vor Augen komme, was für selbstverständlich gehalten wird.

[560] Einen der vermeintlich besonders schlagenden Einwände gegen die Subjektivitätsphilosophie hat Fichteselbst aufgegriffen. Den abenteuerlichen Unterstellungen, sein »Ich« beanspruche, »alle Wirklichkeit« zu sein, hat er derb sein Erstaunen entgegengehalten, dass man nicht »jene Philosophen von Obrigkeitswegen in die Tollhäuser gebracht, welches doch, wenn ihre Behauptungen durch jene Einwendungen . . dass, wenn alles, was da ist, das Ich selbst sey, ein Mensch, der eine wilde Schweinskeule ässe, sich selbst ässe, . . . getroffen würden, nothwendig hätte geschehen müssen.« *Friedrich Nicolai's Leben und sonderbare Meinungen,* SW VIII, 44. (Zitat umgestellt, Vf.)

[561] S. o. 19-21.

[562] S. o. 21-24.

[563] S. o. 24-27.

[564] S. o. 27-29.

auch Tillich beeinflusste. Ein elementarer Rechtsanspruch legte sich selbst in einer Beschreibung aus und trat mit ihr in einen von theologischer Rede isolierbaren Legitimationszusammenhang. Doch es traten diese Optionen weder unmittelbar als solche hervor, noch lag ihre Illegitimität einfach auf der Hand. Sie waren keineswegs von den philosophischen Beiträgen her zu erhellen, gar von dort her zurückzuweisen. Der Weg, auf dem sie sichtbar wurden, unsere Auseinandersetzung mit der Rede von Autonomie bei Gogarten und Tillich ist zu überprüfen. Wir mussten uns gegenüber ihrer Rede nicht so verhalten wie gegenüber den philosophischen Theoriebildungen. Nachdem wir uns in Teil I die Freiheit genommen hatten, auf die Stiftung geläufiger äußerlicher Verbindungen zu verzichten, da die Beiträge zur Einsicht Beiträge blieben, war die großzügige Betrachtung: Gogarten - resp. Tillich - »und der Idealismus« ebenso verwehrt wie die wenig besagende Feststellung, dass hier Begriffe oder das Denken >des Idealismus< zu beachten seien. Wir konnten uns nur an das Material des Gedankens und Weisen des Gedankenvollzugs halten, und so war es gar nicht möglich, theologisches Denken im Lichte des Idealismus zu sehen. Die Differenz von theologischem und philosophischem Denken konnte wirklich ernst genommen werden. Obwohl ein Einfluss der Philosophie außer Frage steht, konnten wir - nicht befangen von einem »wie Fichte« oder »nach Schelling« - eine neue und andere Rede von Autonomie erwarten.
Wir drangen auf eine Explikation der Rede und sahen, dass Spannungen, die das Denken in Bewegung brachten und hielten, auf innertheoretische Probleme zurückzuführen waren. Diese zeigten manche Nähe zu Problemstellungen in den Theoriebildungen der Philosophie - beiläufig gaben wir Hinweise darauf -, waren aber nicht mit ihnen zu identifizieren! Die innertheoretischen Probleme erfuhren nicht eine Auflösung in Theoriebildungen . Eine Begrenzung der Selbstbezogenheit des Denkens verhinderte dies. Zugleich aber war eine Fixierung der Probleme als nur innertheoretische Probleme verwehrt. Die Selbstbezogenheit des Denkens verstand sich nicht als solche und führte den Anspruch mit sich, die Selbständigkeit *des Menschen,* die Autonomie *des Individuums* zu repräsentieren. Wir bezeichnen dieses entäußerbare, begrenzte Selbstverhältnis als Legitimationszusammenhang. Es gelang Gogarten nicht, die Bewegung des Denkens von >der Wirklichkeit grundsätzlich zu unterscheiden; bei Tillich trat die Differenz eines grundlegenden Rechtsanspruchs und dessen Selbstauslegung nicht deutlich hervor.
Freilich traten die damit gegebenen Voraussetzungen neben theologische Bedingungen, aber sie traten eben *neben* diese. Wo Verbindungen sichtbar wurden, erwiesen sie sich als bedenklich. Einmal wurden die auf innertheoretische Probleme zurückführbaren Spannungen sichtbar, zum anderen wurden sie überlagert und festgehalten, da Gogarten und Tillich nicht von den theoretischen Optionen frei werden konnten. Die Weise, in der das Selbstverhältnis des Denkens in theologischer Rede zur Sprache gebracht werden sollte, gab Anlass, Probleme in material theologischer Arbeit bei Gogarten und Tillich vorauszusehen[565]. Die Voraussicht konnte aber auf dieser Ebene der Auseinandersetzung nur zu einem Frageansatz gelangen. Erst mit ausformulierten Fragen hätten wir an das »Nein« und die Fragen vieler theologischer Kritiker Anschluss finden können. Doch war von dem Denken her, das sich uns erschloss, nur eine - gleichsam von ferne sich anzeigende - Begegnung, nicht ein gemeinsamer Gang ins Auge zu fassen. So bleibt zu fragen, ob und wie auf solchem Gang sichtbar werden würde, was im Denken Gogartens und Tillichs vorgeht, ob eine Kritik möglich wäre, in der sich das zur Kritik Anlass gebende Denken wirklich wiederfinden könnte. Die Erfahrung spricht dagegen.
Festzuhalten ist, dass es uns gelang, zwei zu unterscheidende Bezugnahmen auf Theoriebildungen im Raum der Theologie freizulegen, ohne einfach auf philosophisches Denken oder gar nur Denker zurückzuverweisen, ohne unangemessen zu identifizieren. Selbst dort, wo von >Rezeption< zu sprechen wäre, fanden wir einen Legitimationszusammenhang, der sich letztlich nicht als autosuffizient verstehen wollte. Doch es ist noch eindringlicher zu fragen, ob dieser nicht von material theologischer Rede hätte zurückgewiesen oder ausgegrenzt werden müssen. Wäre es nicht möglich gewesen, der Rede Gogartens und Tillichs die Rede Barths von der »Autonomie des Geschöpfs«[566] entgegenzusetzen?

1.2

---

[565] Vgl.o. 148 ff und 166 ff, 175 ff.

[566] KD II/2, 194 (im Original hervorgehoben).

Gefahr des »einzunehmenden« theologischen Standpunktes

Wir wollen das eingeschlagene Verfahren im Blick auf die Anforderungen, denen Barth theologische Apologetik und Polemik ausgesetzt sieht, überprüfen. Wer mit ihm denken will, muss sehen, dass es nicht möglich ist, die Rede von Autonomie bei Gogarten und Tillich mit seiner Rede von der »Autonomie des Geschöpfs« zu konfrontieren.
Doch es scheint sich wie von selbst zu verstehen, dass eine Auseinandersetzung mit einer möglicherweise theologisch illegitimen und sachlich unangemessenen Rede so zu erfolgen hat, dass dieser material theologische Rede entgegengesetzt wird. Zugleich scheint es selbstverständlich, dass in einer Auseinandersetzung der Partner sich wiederfinden müsse, dass ihm in ihr nicht nur das »Nein«, das »So nicht«, eine Frage oder ein beredtes Schweigen gelte.
Von einer theologischen Auseinandersetzung kann damit offenbar keineswegs gefordert werden, auf das »Nein« zu verzichten; es scheint so, als dürfe Theologie, die sich von ihrer Sache nicht abbringen zu lassen hat und nicht abbringen lassen will, mit dem Nein nicht geizen. Es wird aber wohl von ihr erwartet, dass das dem Nein und der Frage vorausgehende Verstehen, in dem das theologische Denken das zu Verstehende sich vor Augen gebracht hat, explizit werden müsse; es wird eine Thematisierung des Verlaufs der Auseinandersetzung erwartet. Ist das möglich? Ist denn die in der Auseinandersetzung mit der Philosophie so oft besonders deutlich hervortretende Alternative zu vermeiden: Die andere Seite gibt den Ton an - oder sagt nichts von Bedeutung? Können Zweifel an theologischer Legitimität einer Rede anders als in einer diese Rede selbst zum Schweigen bringenden Ausgrenzung zum Ausdruck kommen? Muss nicht jede diese Rede aufnehmende Ausführung notwendig selbst in zweifelhafter Weise verfahren? Nur auf den ersten Blick mag ein *entgegensetzendes* Vorgehen, das auch uns in unserem Falle angesonnen werden könnte, den Schwierigkeiten angemessen zu begegnen scheinen. Aber könnte sich ein Verfahren, das eine theologische Rede vor Augen bringt, diese zurückweist, um sodann im Gegenzug eine zweite >angemessene< theologische Rede unter Zustimmung vorzutragen, als ein konsequent theologisch denkendes Verhalten verstehen?
Es ist gerade dies von Barth zu lernen, dass ein *Entgegensetzen* konsequent theologischen Denkens nur anzeigen kann, dass jedenfalls nicht konsequent theologisch gedacht wurde. Der Einwand betrifft nicht minder jede mögliche Intention, die Rede von Autonomie bei Gogarten und Tillich in Barths Rede von der Autonomie des Geschöpfs mit Hilfe einer Entwicklung gemeinsamer begrifflicher Mittel[567] zu integrieren und zu demonstrieren, dass die in ihrer Rede sich ergebenden Probleme hier wohl gemeistert werden können. Es ist gerade von Barth zu lernen, dass jede Veranstaltung, die dazu dient, die Einnahme des überlegenen theologischen *Standpunktes* vorzubereiten, ein theologisch illegitimes Verfahren bedeutet.
Es ist radikal die Möglichkeit auszuschließen, die Auseinandersetzung mit Gogarten und Tillich als eine captatio benevolentiae zu lesen, die der Einführung des >eigentlich< theologischen Standpunktes vorausgeht. Es muss eindeutig und grundsätzlich ausgeschlossen sein, hier einen Versuch zu sehen, unangemessene, gleichsam vortheologische Orientierungsbemühungen hinsichtlich der Autonomie in >eigentlich< theologische Bahnen zu lenken.
Wir haben damit ein Problem zu beachten, das von Barth mit weit größerer Schärfe gesehen wurde als von vielen derer, die in der Polemik sich auf ihn berufen wollen. Wenn eine Auseinandersetzung mit theologischem Denken darin >echte< Auseinandersetzung sein will, dass sie theologisch illegitime Rede zum *Sprechen* bringt, wird sie wohl allenfalls dem Denken gerecht werden können, damit aber Gefahr laufen, nicht bei der *theologischen* Sache zu bleiben. Eine Auseinandersetzung mit theologischem Denken, die darin >echte< Auseinandersetzung sein will, dass sie dieses als theologische Rede ernst nimmt, wird sich nicht scheuen dürfen, theologisch illegitime Rede zu verschweigen, ja, diese zum *Hören* allein zu veranlassen. Es ist

---

[567] U. Hedinger, *Der Freiheitsbegriff in der Kirchlichen Dogmatik Karl Barths,* SDGSTh.Bd. 14, Zürich-Stuttgart 1962, hat versucht, Barths Denken anderen theologischen Entwürfen entgegenzusetzen. Vgl. bes. ebd. 193 ff, 234 ff. Er hat geurteilt: »Wenn Freiheit eindeutig in der Geschichte Jesu Christi begründet wird, *scheint uns* die Souveränität der göttlichen Entscheidung besser *beachtet* zu sein, als dort, wo Freiheit auch von einer existentialen Analyse her verstanden ist.« (235, Hervorhebung Vf.) Es lässt sich zeigen, dass in der Fluchtlinie dieser äußerlich zu nennenden Zustimmung gerade die Kritik an Barth gedeiht, die sein Denken nicht zu treffen vermag. Eine Auseinandersetzung mit dieser Kritik hat R. Weth geführt: »Freispruch und Zukunft der Welt. Bemerkungen zur Frage nach der Qualität der Welt im Anschluss an Karl Barth«, in: *Freispruch und Freiheit.* Theologische Aufsätze für Walter Kreck, hrsg. v. H.-G. Geyer, München 1973, 406 ff, 426 f. Er hat zugleich gezeigt, dass Gedanken »im Anschluss» nicht Überlegungen zu einer möglichen theologischen Selbstkorrektur des Denkens Barths ausschließen müssen.
Es sei hier darauf hingewiesen, dass wichtige Hilfen, die begrifflichen Mittel besonders der Anthropologie Barths angemessen freizulegen, bieten: H. U. v. Balthasar, *Karl Barth.* Darstellung und Deutung einer Theologie, Köln 1951, 203 ff, 230 ff ,235 ff; E. Jüngel, »Die Möglichkeit theologischer Anthropologie auf dem Grunde der Analogie«, *EvTh* 22, 1962, bes. 539 f, 554 Anm. 52.

aber dem Schein zu wehren, dass beide Weisen der Auseinandersetzung sich ohne erhebliche Schwierigkeiten verbinden ließen.

»Sofern auch die Theologie wirklich und wirksam apologetisch und polemisch ist, ist sie es, indem ihr eigentümliches Tun, das ja nicht anderswo als mitten im Streit des Glaubens mit dem Unglauben stattfinden kann, als Zeugnis des Glaubens von Gott anerkannt, bekräftigt und gesegnet ist, nicht aber auf Grund besonderer Veranstaltungen, in denen sie schließlich auch dem Gesprächspartner nur offenbaren kann, daß sie *entweder ihn* täuschte, wenn sie *vorgab,* auf dem Boden gemeinsamer Voraussetzungen mit ihm zu verhandeln, *oder selbst* nicht bei der Sache war, wenn sie dies *wirklich* tat.«[568]

Es ist zu bedenken, dass wir, in einem Verfahren, das die Rede Barths der Gogartens und Tillichs entgegensetzen würde, der Gefahr nicht entgingen, zunächst den einen, dann den anderen Gesprächspartner zu täuschen, damit aber uns selbst hinwegzutäuschen über das Erfordernis, sich wirklich klar zu machen, wo wir denn stehen, sich »klar zu machen, *inwiefern,* in welchem Sinne, mit welcher inneren Begründung wir hier und nicht dort stehen . . .«[569]
Wir können und müssen damit zugleich beachten, dass jedes Unternehmen, im Sinne Barths an der Rede von Autonomie bei Gogarten und Tillich Kritik zu üben, nicht leichtlich behaupten kann, in der bloßen Aufnahme seiner Rede von Autonomie ein nur willkürliches Schweigen zu brechen; dass im Sinne Barths Gogartens und Tillichs Anspruch auf theologische Legitimität auch ihrer Rede von Autonomie nur als ein »unverständlicher« Anspruch verstanden werden kann und doch verstanden werden muß[570]; dass das Schweigen und die Nötigung zu verstehen einen innertheologischen Konflikt anzeigen könnten, der weder an ein sich durchsetzendes noch an ein sich auseinandersetzendes theologisches Denken zu denken erlaubt.
Kann es denn vermieden werden, dass das zu Verstehende zum *Anlass* wird, sich klarzumachen, dass man »hier und nicht dort« stehe? Wie kann es zu einem »Nein« kommen angesichts eines auftretenden Anspruchs auf theologische Legitimität einer Rede?

Barths Vorbehalt gegenüber dem Vorbehalt der Theologie

2.1
Zur theologischen Arbeit

Die Theologie lässt sich auf einen jeden Anspruch auf theologische Legitimität einer Rede nur unter einem Vorbehalt ein: dass er sachlich zu sein habe, in der materialen Arbeit der Theologie sich ausweise. Würde sie diesen Vorbehalt nicht für nötig erachten, so wäre sie - um nur das zu sagen, was selbst der ihr *äußerlichste* Anspruch ihr nicht zumuten wird - unvernünftig, und das darf sie sich selbst nicht zumuten[571]. Sie weiß aber nicht im voraus, ob der Anspruch auch bei der Sache ist und ob also auch sie selbst, ließe sie sich ohne weiteres auf ihn ein, bei der Sache bliebe. Da sie dies in diesem Fall und erst recht allen anderen Ansprüchen gegenüber überhaupt nicht wissen kann, könnte und dürfte sie sich auf gar nichts einlassen, wenn sie sich nicht auf eines *verlassen* dürfte und verlassen würde: »Das Wort Gottes wird erkennbar, indem es sich erkennbar macht.«[572] Dass sie sich allein darauf verlässt, kann aber nicht heißen, dass sie sich dies hin und wieder einmal sagt, um sich sodann auf alle möglichen Ansprüche und Sachen

---

[568] KD 1/1, 29 f.

[569] Ebd. 34; vgl. 27 ff.

[570] Vgl. ebd. 32 f.

[571] »Es geht in dem Worte der christlichen Verkündigung um *ratio,* Vernunft, in welcher sich dann auch die menschliche ratio spiegeln und wiederfinden darf. Kirchliche Verkündigung, Theologie, ist kein Gerede, kein Lallen, ist keine Propaganda, die sich nicht behaften lassen darf bei dem Anspruch: Ist es denn auch *wahr,* was da gesagt wird, ist es wirklich so. . .«,*Dogmatik im Grundriß* im Anschluß an das apostolische Glaubensbekenntnis, brosch. Ausg., München 1947 (Kaiser), 23; geb. Ausg., Stuttgart 1947 (Kohlhammer), 27.

[572] KD 1/1, 260.

einzulassen, sondern es bedeutet, dass sie sich einlässt auf den, in dem sich Gott vollständig erkennbar gemacht hat. Im Blick auf Jesus Christus bleibt die Theologie bei der Sache - allen Ansprüchen, zur Sache zu kommen, gegenüber. Es ist aber keineswegs selbstverständlich, dass sie bei der Sache *bleibt,* weshalb sie keinen Augenblick von materialer theologischer Arbeit sich entbunden wissen darf. Wie es der Fall sein kann, dass sie auch ohne direkten Verweis auf ihre Materie bei der Sache bleibt[573], so ist es auch möglich, dass sie auf ihre Materie verweist und doch nicht bei der Sache ist. Diese Gefahr ist gegeben, sobald sie im Blick auf an sie herangetragene Ansprüche auf ihre Materie verweist. In solchen Verweisen gegenüber allen Ansprüchen - ob sie im Namen der Theologie auftreten oder nicht - ist sie zunächst nur ein Denken. Wie jedes Denken hat es sich auf etwas eingelassen und einzulassen, das ihm etwas zu denken aufgibt. Theologisches Denken aber heißt, dass es sich auf den einlässt, auf den es sich verlässt. In materialer theologischer Arbeit unterliegt es der Selbstprüfung, ob es sich auch wirklich auf den einlässt, auf den allein es sich verlässt, und der Anfechtung, ob es sich auf den allein verlässt, auf den es sich einlässt. Nur in dieser »jede Stunde« erneut aufzunehmenden Arbeit kann Theologie sich das Kriterium der Sachlichkeit, das Kriterium für den Vorbehalt, für das Nein zueignen lassen: »Das Wort Gottes wird erkennbar, indem es sich erkennbar macht.« Nur in dieser Arbeit stehend, kann sie es sich leisten, sich - prinzipiell auf alle Ansprüche des Denkens - einzulassen, ohne die Gefahr, sich auf etwas zu verlassen, und ohne die Angst, im Sich-Einlassen alsbald verlassen zu sein. Nun können und sollen diese formalen Überlegungen ein mögliches Ansinnen an das theologische Denken, das einen Konflikt bedeuten könnte, genau bezeichnen. Es ist dies ein Ansinnen, das explizit oder implizit anzeigt, theologisches Denken brauche sich nicht *allein* auf das sich selbst durchsetzende und es selbst auseinandersetzende Wort zu verlassen. Das Ansinnen kann in der außertheologischen Erwägung auftreten, eine Überwindung der Differenz von sich verlassendem und sich einlassendem Denken könnte schließlich doch im Denken selbst liegen. Das Ansinnen kann in der Aufforderung auftreten, der Aufgabe, dieses Selbstverhältnis des Denkens zu bestimmen und zu ergreifen, sei von der Theologie ein Bereich ihrer Arbeit einzuräumen. Es ist die Frage, ob und wie Theologie sich auf solches Ansinnen einlassen kann und soll.

Mit der Erwägung, selbst wenn sie eine Beweisabsicht aussprechen würde, kann nun gewiss kein Konflikt gegeben sein, solange die Theologie nicht einen Konflikt darin erblickt, solange theologisches Denken sich nicht in diesen Konflikt gebracht hat. Erst indem es diese Erwägung als eine es selbst betreffende und angehende Erwägung aufnimmt, erst indem unter dem Anspruch auf theologische Legitimität diese Erwägung als Aufgabe in den Raum der Theologie getragen wird, muss nicht nur die Möglichkeit irgendeines Konfliktes, nicht nur die Möglichkeit eines Konflikts im Raum der Theologie, der etwa zwischen zwei >Parteien< statthätte, sondern die Möglichkeit eines Konflikts im theologischen Denken selbst ins Auge gefasst werden.

Der mögliche Konflikt ist damit angezeigt, dass, obwohl es den Anschein haben könnte, als ließe sich theologisches Denken auf sich selbst ein, es sich nicht einmal so verhalten muss, dass das Denken Gegenstand der *Theologie* wird. Es kann das Sich-Einlassen auf Anspruch und Aufgabe zu der Situation führen, in der nicht das theologische Denken sich auf sich oder anderes einlässt, sondern das Denken sich mit sich selbst beschäftigt, zugleich aber wähnt, dies erfolge in einem bestimmbaren oder bestimmten Bereich theologischer Arbeit. Der mögliche Konflikt im theologischen Denken liegt darin, dass das Denken sich im theologischen Streit befindlich wähnt, sich den Streitpunkt aber gar nicht oder nur beliebig und also unangemessen thematisch machen kann, er ihm in diesem Streit nicht sichtbar wird. Der mögliche Konflikt ist damit bezeichnet, dass in diesem Streit um eine zentrale Denkaufgabe dem ungebrochenen Selbstverhältnis des Denkens auch die Lehre von Rom 7,15 ff nun wirklich gar nichts zu sagen zu haben scheint. Angesichts dieser Lage könnte auch in unserem Falle nicht nur jede Auseinandersetzung unmöglich, sondern auch jedes Sich-Einlassen bereits illegitim sein; selbst das >Nein< wäre dann schon ein entscheidendes Wort zuviel. Die Theologie wird angesichts dieser Lage sich noch deutlich machen müssen, was die von Barth in Apologetik und Polemik häufig gebrauchte Wendung : die Theologie könne bestimmte gedankliche Anstrengungen »letztlich nicht ernst nehmen«, eigentlich und grundsätzlich besagt. Dass damit engagiertes Sich-Einlassen auch auf außertheologisches Denken, der oft notwendig angestrengte Nachvollzug, nicht ausgeschlossen war, dass damit engagierter Streit mit Ansprüchen des Denkens im Raum der Theologie nicht ausgeschlossen werden musste, ist von ihm zu lernen. Es ist aber ferner im Anschluss an Barth eine Unterscheidung von Apologetik und Polemik zu beachten: eine »Gelassenheit« gegenüber der Philosophie, die gerade jeden Gedanken an eine

[573] S. dazu: *Die Wirklichkeit des neuen Menschen.* ThSt(B) 27, 1950, 13.

Immanenzapologetik ausschließt[574]; Unnachsichtigkeit gegenüber der polemischen Bemühungen immanenten, wenn auch ungewollten, unthematisierten Irenik, die gerade im Bereich des Abzuwehrenden, vermeintlich Abgewehrten ihren Ort hat.
Vieles spricht dafür, dass hier zumindest äußere Gründe auszumachen sind, die Barth einer ausführlichen Auseinandersetzung mit Gogarten und Tillich das Schweigen vorziehen, das von Bultmann - wie der Briefwechsel dokumentiert - nachdrücklich und wiederholt gewünschte Gespräch vermeiden ließen. Wenn etwa in der Rede von Autonomie bei Gogarten und Tillich Antworten auf Probleme vorlägen, die das Verhalten der Theologie so wenig klar von philosophischen Theoriebildungen zu unterscheiden erlauben, wie der >Einfluss< philosophischer Denker nicht deutlich von ihrem Denken abzuheben ist, sofern man zuerst auf dessen Geschichte blickt, wie könnte Theologie dann die gegenüber ihr äußerlichem Denken gebotene Gelassenheit bewahren? Wenn die dort vorliegenden Probleme allgemein mit den Fragen nach *Status und Instanz gedanklicher Aktivität* bezeichnet werden könnten -, wie kann Theologie sich auf diese Rede auch nur einlassen, ohne in den gekennzeichneten Konflikt zu geraten? Wenn sich, sobald die Probleme im Raum der Theologie aufgeworfen werden, ein Selbstverhältnis des Denkens etablierte, das nicht in philosophischen Theoriebildungen aufgelöst, mit ihnen identifiziert werden darf und doch mit theologisch legitimer Rede nicht vereinbar scheint, wie kann Theologie auch nur >Nein< dazu sagen, ohne schon von ihrer Sache abgekommen zu sein? Verweist Barths Schweigen auf die einzig legitime Weise der Auseinandersetzung?

2.2
Sich verlassendes und sich einlassendes Denken

Theologisches Denken verlässt sich auf nichts, was ihm zu denken angesonnen wird, weil es schon immer sich verlassen hat. Dennoch, so scheint es nun, kann es sich auf bestimmte Denkaufgaben, die unter dem Anspruch auf theologische Legitimität außertheologisches Denken in den Raum der Theologie tragen, gar nicht erst einlassen; Rezeption und auch Kritik könnten in einer Weise verfahren, die nicht mehr zu verantworten wäre. Wie aber kann theologisches Denken auch nur wachsam gegenüber solchen Ansinnen, also kritisches Denken sein, ohne sich auf sie schon eingelassen zu haben?
Indem theologisches Denken sich immer erneut einlässt auf das Wort dessen, auf den es sich verlässt, ist es je seiner selbst unsicheres Denken. Allein hier wird theologisches Denken sich selbst thematisch, weiß sich zur Verantwortung gezogen und zur Selbstprüfung aufgerufen. Hier weiß es, dass es *nur* ein Denken ist, dass es abhängig ist von dem, auf den es sich verlässt. Es kann nichts ohne den tun, auf den es sich verlässt, und es kann nichts für ihn tun.
Da das theologische Denken, sofern es nur ein Denken ist, aber auch nichts ohne und nichts für das, worauf es sich einlässt, tun kann, gerät es in Gefahr, das, worauf es sich einlässt, mit dem, auf den es sich verlässt, zu verwechseln. Diese Verwechselbarkeit scheint es ihm zu erlauben, seine Ohnmacht zur Stärke zu erklären. Es wird hochmütig und identifiziert den, auf den es sich verlassen hat, und alles, worauf es sich einzulassen hat, im Nur-Gedachten.
Auf das Nur-Gedachte aber kann es sich nicht verlassen. Für das Gedachte kann und muss es alles tun, was es zu tun vermag, nämlich es denken, und auf das Denken selbst muss es sich nun verlassen. Sobald es in Frage gestellt wird, verliert es seine Sicherheit, und die Frage, die es in Frage stellt, fragt nach der Wirklichkeit des Gedachten. Das, worauf das Denken sich nur einlassen kann, ist durch die Frage nach der Wirklichkeit des im Denken Gedachten als solches zu erweisen[575]. Angesichts dieser Frage muss das Denken den Legitimationszusammenhang mit dem Nur-Gedachten aufgeben. Doch kann theologisches Denken selbst diese Frage stellen? Wohl schließt diese Frage das Denken selbst gegen alle Ansprüche ab; aber bedeutet sie nicht gerade den Hochmut des Denkens, das sich selbst mit der Wirklichkeit identifiziert und das Gedachte vor die Unwirklichkeit seiner eigenen Leere zitiert? Muss aber andererseits diese Frage nicht vom theologischen Denken gegenüber allen auftretenden Ansprüchen des Denkens festgehalten werden, wenn immer es sich nicht ohne Prüfung auf sie einlassen soll? Diese Frage ist als Frage nur festzuhalten, lässt fragendes und gefragtes Denken nur dann nicht außer jede Kontrolle geraten, wenn das Denken sich darin der Prüfung unterzogen weiß: Warum und wonach fragt es? Fragt es, weil der, auf den das Denken sich verlassen kann und darf, wenn es

[574] Vgl. KD II/I, 102 ff.
[575] Es ist darauf hinzuweisen, dass hier Gedanken aus *Fides quaerens intellectum*. Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines theologischen Programms, 3. Aufl., Zürich 1966, bes. 143-163, frei aufgenommen sind. Vgl. ferner H.-G. Geyer, »Theologie des Nihilismus«, *EvTh* 23,1963, 89 ff, 104. Die Überlegungen des folgenden Abschnittes werden einer Konsequenz der dort herausgearbeiteten Differenzierung Rechnung zu tragen suchen.

sich auf ihn eingelassen hat, gar nicht der *Frage* nach der Wirklichkeit zugänglich ist und theologisches Denken von hier aus und hier allein den Blick auch für die >konkretesten< Abstraktionen erhalten hat, in denen das Denken je und je sich bewegt, oder fragt es, um das Denken zurückzuweisen, gar zu verwirren? Wird mithin eine Frage aufgenommen, die theologischem Denken nur unverständlich sein kann und doch von ihm verstanden werden muss, oder fragt es selbst, weil es ein Denken abwehren will? Soll ferner mit der bloßen Frage nach >der Wirklichkeit« lediglich ein Problem aufgegeben werden[576], oder beginnt hier nur die Formulierung der Frage? Wird eine Beschäftigung des Denkens mit sich selbst in Kraft gesetzt, oder wird sich das Denken auf eine Antwort hin ausrichten?
Theologisches Denken kann nur in materialer theologischer Arbeit von dem unterschieden werden, was hier unterschieden werden soll: Von der Beschäftigung des Denkens mit sich selbst, die nicht zu unterscheiden ist von dem auf eine Antwort hin sich ausrichtenden Denken. Theologischem Denken kann das Nicht-Unterschiedene nur unverständlich sein. Es muss von ihm aber verstanden werden, weil es seine eigene Möglichkeit darstellt. Doch indem es zu verstehen und zu unterscheiden sucht, droht es in einer Weise zu verfahren, die an sich selbst die Unterscheidung nicht zulässt. Die >kritische Frage< des theologischen Denkens, die die Unterscheidung bedingen soll, scheint eine höchst problematische Frage zu sein.
Doch vielleicht könnte sie im allgemeinen in aller Gelassenheit, im bestimmten Falle aber mit allem Nachdruck gestellt werden, würde sie eine Unterscheidung treffen. Vielleicht wäre dort, wo das Denken nicht mit dem Anspruch auf theologische Legitimität auftritt, die in der Beschäftigung des Denkens mit sich selbst liegende Ausrichtung auf eine Antwort nicht so ernst zu nehmen, dass nicht in aller Gelassenheit die Frage gestellt werden könnte, woher diese Beschäftigung denn in Kraft gesetzt sei. Vielleicht wäre dort, wo das Denken mit dem Anspruch auf theologische Legitimität auftritt, die in der Ausrichtung des Denkens auf eine Antwort liegende Beschäftigung des Denkens mit sich selbst als die jeder theologischen Kritik eigene Möglichkeit so ernst zu nehmen, dass mit allem Nachdruck die Frage gestellt werden müsste, zu welcher konkreten Aussage es hier gelangen wolle. Doch wie kann es zu dieser Unterscheidung in der >kritischen Frage< kommen ? Könnte die Frage in aller Gelassenheit gestellt werden, wenn sie sich nicht nur auf ein >Denken<, sondern damit auf das bezogen wüsste, was »der Mensch von sich aus über sich selbst zu wissen und aussagen zu können meint«[577].

3
Die kritische Frage

3.1
Kritik: nur Verstehen

Im Anschluß an Barth scheinen wir diese Erwägung sofort zurückweisen zu müssen: »Was der Mensch von sich aus über sich selbst zu wissen und aussagen zu können meint, das läuft auf . . . (gewisse) Abstraktionen hinaus. Wir stehen von daher einem ganzen, großen Angebot von solchen Abstraktionen gegenüber. Ihnen gegenüber werden wir uns abzugrenzen und zu sichern haben. «[578] Die Abgrenzung stellt sich in zwiefacher Weise dar: Sie erfolgt zunächst in der ruhigen Bestimmung der Aufgabe theologischer Anthropologie:

»Die theologische Anthropologie entfaltet die Erkenntnis des menschlichen Wesens, die dem Menschen dadurch möglich und notwendig gemacht ist, dass es im Lichte des Wortes Gottes steht. Das Wort Gottes ist also ihre

---

[576] S. hierzu H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode.* Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, 2. Aufl., Tübingen 1965, 282-287, 344-360.

[577] KD HI/2, 83.

[578] Ebd.

Begründung. Wir beeilen uns hinzuzufügen: sie entfaltet eben darum die *Wahrheit* des menschlichen Wesens. Indem ihr der Mensch gerade so zum Erkenntnisgegenstand wird, sieht und erklärt sie nicht nur eine Erscheinung, sondern die Wirklichkeit, nicht ein Äußeres, sondern das Innerste, nicht einen Teil, sondern das Ganze des menschlichen Wesens . . . Indem sie (seil, die Theologie) des Menschen Geschöpflichkeit aus dem Worte Gottes versteht, das als gerade an ihn gerichtet, gerade ihn verständlich macht wie kein anderes Geschöpf neben ihm, schöpft sie aus der Quelle aller Wahrheit, ist sie befähigt, dem menschlichen Wesen auf den Grund zu sehen, und berufen dazu, das Letzte und Eigentliche über den Menschen zu sagen. Mit jenem besonderen U r s p r u n g und mit diesem besonderen A n s p r u c h *grenzt sie sich ab* gegenüber den sie hier scheinbar konkurrenzierenden andersartigen Versuchen menschlicher Selbsterkenntnis.«[579]

Sie erfolgt ferner in der Frage, die im »kritischen Teil« der Anthropologie Barths je präsent ist. Die Frage, mit der Barth den »Phänomene(n) des Menschlichen« begegnet, lautet, ob hier der *wirkliche Mensch* zu Gesicht gekommen sei, ob man es hier wirklich mit dem Menschen selbst, seiner *Wirklichkeit* zu tun habe[580].
Nun könnte sich das gesamte Unternehmen dieses Buches als eine *Unterstreichung* und als konsequenten Einsatz *dieser kritischen Frage* verstehen.
Beredt wäre Barths Kritik beizupflichten. Es wäre darauf hinzuweisen, dass in der Tat nur Phänomene in den Blick kamen, dass darüber hinaus reflexive Leistungen nur sich freilegen ließen, sich vor unseren Augen entwickelten, dass dort, wo in theologischer Rede keine Abgrenzung von Abstraktionen erfolgte, diese, beim Wort genommen, zu Schwierigkeiten des Denkens führte, nicht aber zur Anerkennung der Legitimität ihres Anspruchs. Zustimmend nahmen wir auch Barths Anforderungen an Apologetik und Polemik auf. Wir suchten aber nicht nur seine Vorbehalte aufzunehmen, sondern auch mit ihm argumentierend zugleich die Argumente als im Sinne des eingeschlagenen Verfahrens festzuhaltende zu erweisen. Dies führte zu schwierigen und problematischen Überlegungen, die Bedingung der Möglichkeit theologisch legitimer Kritik und innertheologischer Auseinandersetzung betreffend. Es ist dies der Punkt, an dem unser Verfahren sich der Kritik Barths aussetzen muss. Sie wird lauten, dass die Überlegungen deshalb problematisch und schwierig waren, weil sie nicht im Bereich der ruhigen Bestimmung der Aufgabe theologischer Anthropologie ihren Ort hatten. Darauf ist, unsere vorangehenden Überlegungen zusammenfassend, zu antworten:

Es kann doch einer zweiten Abgrenzung, eines »kritischen Teils« theologischer Anthropologie nur deshalb bedürfen, weil die Theologie sich auf Gedanken und Aussagen, die den Menschen zum Gegenstand zu haben beanspruchen, einzulassen hat, zugleich aber sich nicht auf sie einlassen kann, ohne sie zu prüfen. Sie prüft diese mit der kritischen Frage und grenzt sich so zugleich von ihnen ab. Nun kann die Gefahr nicht ausgeschlossen werden, dass sie sich damit gleichsam von sich selbst abgrenzt. Man könnte fragen, ob die kritische Abgrenzung, wenn sie im Bereich der ersten Abgrenzung liegt, wirklich in der Weise einer Frage noch erfolgen kann. Hierauf wird zumindest entgegnet werden müssen, dass diese Frage der Theologie zur Selbstprüfung unerlässlich sei. Aber kann die Theologie sich mit der Frage, ob vom wirklichen Menschen die Rede sei, von einer der Möglichkeit nach illegitimen theologischen Rede vom Menschen abgrenzen, ohne sich *selbst* von theologischer Rede zu unterscheiden, ohne in den von uns gekennzeichneten Konflikt zu geraten[581]? Und wenn sie weiß, dass sie hier in einen Konflikt zu geraten droht und nur zu leicht gerät, dass hier nur zu leicht ein Versuch vorliegen könnte, denn doch zur Sprache zu bringen, was »der Mensch von sich aus über sich selbst zu wissen und aussagen zu können meint«, sollte sie dann dieses Unternehmen nicht ausdrücklich von material theologischer Rede unterscheiden? Es ist darauf zu sagen, dass Barth dies ja getan hat, indem er zwei Weisen der Abgrenzung deutlich sichtbar werden lässt, einen »kritischen Teil« ausdrücklich einführt. Nun beinhaltet aber der kritische Teil *zugleich* eine Auseinandersetzung mit philosophischen Theorien, die von jenem innertheologischen Konflikt unterschieden werden kann und darf, ja, die unterschieden werden muss, wenn sie nicht diesen Konflikt überhaupt erst in Kraft setzen soll, die von Barth gewünschte Gelassenheit bewahren will. Kann und muss nicht, so ist zu überlegen, gerade von der ersten Abgrenzung her eine

---

579 KD III/2, 21, 22 (letzte Hervorhebung Vf.); vgl. ebd. 85 f.

580 S. ebd. 27, und durchgängig im »kritischen Teil der Aufgabe«, 83-157; auch: *Humanismus,* ThSt(B) 28, 1950, 24.

581

Unterscheidung getroffen werden, die zu differenzieren erlaubt:

- Was der Mensch über sich selbst zu wissen und aussagen zu können meint, kann nicht von ihm selbst aus erfolgen, wenn vom wirklichen Menschen die Rede sein soll.

- Was der Mensch von sich aus über sich selbst zu wissen meint, kann nicht zur Aussage, nicht zur Rede vom wirklichen Menschen gelangen.

Die erste Abgrenzung müsste theologischer Rede nicht mit der problematischen Unterstellung begegnen, sie wolle *nicht* vom wirklichen Menschen sprechen. Unter der gemeinsamen Ausrichtung darauf, dass vom wirklichen Menschen die Rede zu sein habe, könnte verstehend ein Selbstverhältnis des Denkens, das nur unverständlich sein, weil es nicht zur konkreten Aussage gelangen kann, sichtbar werden. Theologische Rede und dieses in einer Theorie zum Ausdruck gebrachte Selbstverhältnis könnten auseinander treten, da in theologischer Rede immer nur ein *begrenztes* Selbstverhältnis vorliegen wird. Der Vollzug des Verstehens würde sich als vom innertheologischen Konflikt bedrohte theologische Auseinandersetzung von material theologischer Arbeit unterscheiden. Die theologische Rezeption außertheologischen Denkens würde als ein von theologischer Rede isolierbarer Legitimationszusammenhang sichtbar, dessen die Theologie nicht notwendig bedarf.
Die zweite Abgrenzung müsste philosophischer Theoriebildung nicht mit der problematischen Unterstellung begegnen, sie könne oder wolle vom wirklichen Menschen sprechen. Unter gelassener Anerkennung der Differenz, die damit gegeben ist, dass dort nur von einem dunklen prinripium executionis her gedacht wird, müsste sie, wenn sie sich auf dieses Denken einließe, nicht mehr erwarten als die Selbstexplikation einer Theoriebildung. In diesem Sich-Einlassen könnte die Alternative zu einer die Differenz überlagernden oder verklärenden theologischen Rezeption hervortreten. Eine »bessere« theologische Rezeption philosophischer Theoriebildungen kann hierbei nie und nimmer der Zweck sein, wird sich aber tatsächlich als eine Folge dieses Verfahrens ergeben. Es kann immer nur um eine theologisch legitime Rezeption gehen: ein unaffektives Verhalten zu philosophischen Theorien, das die Differenz hervortreten lässt, ohne sie zu konstruieren, eine Kritik, die sich äußerer verbindender oder entgegensetzender Veranstaltungen entschlägt. Wir haben diese Rezeption des Theoriebestandes als ein Verweilen über seinen Entwicklungen bezeichnet. Damit sollte eine Auseinandersetzung geführt und die Weise der Auseinandersetzung vor Augen gebracht werden, wie sie mit allen Ansprüchen des Gedankens von der Theologie, ehe sie zu sprechen beginnt, zu führen ist und wie sie im theologischen Denken auch je geführt wird; die Auseinandersetzung mit Ansprüchen des *Gedankens*, die zunächst stets unbewegt geführt wird. Allein in dieser Weise kann die Auseinandersetzung mit den Formationen des Gedankens vonstatten gehen, die - wenn sie auch nicht gleich »Ideologien« sind - stets einen quasi-ideologischen Rest mit sich führen, der das Reizwort belebt, für den die Theologie aber weder > Verständnis< zeigen noch haben kann. Auf die Mittel, die hier tragen, stützen, verdecken oder umgeben, lässt sie sich ein, sind es doch die Mittel, die auch ihr als *Mittel* zur Verfügung stehen. Wenn sie ihre Rede prägen oder irritieren, anstatt zu freiem Gebrauch zur Verfügung zu stehen, bedarf es einer Selbstprüfung, in der das Verhalten zu ihnen zu korrigieren ist. Dies erfordert eine notwendig subtile Unterscheidung von *theologischer Rezeption und theologischer Kritik* philosophischer Beiträge. Ihrer Subtilität entspricht jedoch der meist undurchsichtig bleibende Sachverhalt. Von »theologischer Rezeption philosophischer Beiträge« ist aufgrund einer Leistung zu sprechen, die einen von theologischer Rede unterscheidbaren Bereich von einem Selbstverhältnis des Denkens bestimmen lässt, ohne darauf zu achten, dass die Unterscheidung sichtbar wird. Sie nötigt deshalb zu einer innertheologischen Auseinandersetzung, die diese Unterscheidung hervortreten lässt. Theologische Kritik philosophischer Beiträge besteht darin, einen von einem Selbstverhältnis des Denkens bestimmten Bereich sich selbst von theologischer Rede unterscheiden zu lassen. Mit dieser Differenzierung ist dem Sachverhalt Rechnung getragen, dass die theologische Kritik nicht ohne Rezeption erfolgen kann, theologische Rezeption aber auch nie bloße Nachrede sein wird. Die Theologie hat jedoch dort einen Konflikt zu gewärtigen, wo sie ihrer Rezeption philosophischer Beiträge zu begegnen sucht. Indem wir das eingeschlagene Verfahren im Blick auf Anforderungen Barths überprüften, konnte sichtbar werden, dass der Konflikt ein innertheologischer ist, der nur mittelbar von einem unverständlichen und zu verstehenden Verhalten zur philosophischen Theorie herrührt. Der Konflikt lag darin, dass die Theologie für dieses Verhalten kein Verständnis haben kann, es aber doch zu verstehen hat; dass sie ihm nicht äußerlich wie einer philosophischen Theoriebildung begegnen kann, sondern hier ihre eigene - wiewohl unverständliche - Möglichkeit zu verstehen hat; dass dieses

abwehrende Verstehen sehen muss, dass es sich von material theologischer Arbeit unterscheidet, und zugleich wissen muss, dass es ihrer bedarf. Indem wir den Konflikt scharf hervorhoben, gerieten wir auf einen Weg, der die >kritische Frage< Barths so isolierte, dass er als ein >eigener<, von ihm her wiederum zu kritisierender Weg wohl bezeichnet werden könnte. Doch dieser Weg möchte nur so lang sein, wie der Graben des Schweigens breit ist, der die Denker der »dialektischen« Theologie trennt. Es gibt Gründe anzunehmen, dass beide Seiten in der Mitte des Konflikts denn doch einander begegnen.

3.2
Ironie und Absage

In der Weise der Auseinandersetzung, die konsequent und konzentriert sich einlassen kann, offen im Verstehenkönnen, im Verständnisbekunden aber kleinlich ist, in der Weise der Auseinandersetzung, die hier zu trennen vermag, bleibt Barth Vorbild gebend. Seine interpretierenden Dialoge mit Werken der philosophischen Tradition[582] - an Scharfsichtigkeit und Tiefe der Einsicht in der Theologie bisher kaum übertroffen - sind Musterbeispiele dafür, dass in der Differenz des >Verständnisses< die Gemeinsamkeit des Verstehens sich entfalten lässt.
Und doch fallen kaum zu verstehende Unterschiede im den Dialog begleitenden und abschließenden Urteilen auf, die indizieren könnten, dass zwei Weisen der Auseinandersetzung vorliegen. Es sind äußerliche Eindrücke, die hier thematisiert werden sollen; gleichwohl können sie eine mögliche Differenz im Verhalten der Theologie zu philosophischen Theoriebildungen und theologisch illegitimen Ansprüchen des Denkens anzeigen: Heitere Gelassenheit gegenüber Kants Denken, das Verdikt für das Denken Fichtes. Warum? Die Differenz versteht sich nicht von selbst und kann sich ja schwerlich von den Theoriebildungen her verstehen.

»Das Nebeneinander von Theologie und Philosophie ist ja vielleicht eine Angelegenheit, über die sich ohne Ironie in der Tat nicht reden läßt - auch von der Theologie aus nicht! Schade nur, daß sich unter den theologischen Zeitgenossen Kants offenbar keiner gefunden hat, der die Einsicht, den Mut und den Humor gehabt hätte, den großen Mann auf die Gegenseitigkeit dieses Verhältnisses in aller Ehrerbietigkeit ausdrücklich aufmerksam zu machen.«[583]

Ohne diese Ironie hat sich Barth mit Fichte auseinandergesetzt:

»Fichte war entschlossen, den Menschen *ohne Gott* zu sehen. Man darf sich darüber dadurch nicht täuschen lassen, daß Fichte sein drittes Buch mit dem Wort >Glaube< überschrieben hat. Vom Glauben an Gott ist auch ... tatsächlich mit keinem Wort die Rede. Der, an den der Fichtesche Mensch glaubt, ist er selber, sein eigener Geist, der Geist jener Gegenstimme, dem er jenes Vertrauen schenkt, in welchem er sich dann als frei erkennt . . . Fichtes Gott ist Fichtes *Mensch* und Fichtes Mensch ist Fichtes *Gott.* Und eben darum, weil Gott für ihn nicht-existent ist, hat Fichte jenen Begriff des schlechthin autarken, absolut innerlichen Wesens denken und dieses Wesen dem Menschen zuschreiben und die so ausgestattete Figur für den wirklichen Menschen halten müssen. Eben darum war er denn auch nicht einmal dazu in der Lage, wenigstens das Phänomen des Menschlichen ordentlich zu sehen. Eben darum mussten sich ihm auch hier alle Konturen verwischen.«[584]

Fehlende Ironie festzustellen, ist eine zweifelhafte und äußerliche Sache. Die Monomanie und Ungenerosität Fichtes mag sie in der Tat nicht leicht machen, und dass die Theologie mit der Absage nicht scheu sein darf, steht, wie gesagt, außer Frage. Barths Interpretation zeigt aber an, dass auch er Auseinandersetzungen noch dort zu führen weiß, wo die Ironie schwer erträglich wird, weil über das Nebeneinander nicht zu reden ist. Aber warum eigentlich scheint ihm hier Ironie nicht am Platze?
Kann die Theologie überhaupt annehmen, die Philosophie sei *nicht* entschlossen, den Menschen ohne Gott zu sehen? Kann sie sich überhaupt durch das Wort »Glaube« in philosophischer

---

25 Hier ist auf die Kapitel zu Kant und Hegel in: *Die Protestantische Theologie im 19. Jahrhundert.* Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte, 3. Aufl., Zürich 1960, (zit.: Prot.Th.), und vor allem auf die Reflexionen zum kategorischen Imperativ, *Ethik 1,* hrsg. v. D. Braun, Karl Barth. Gesamtausgabe II. Akademische Werke 1928, Zürich 1973, 124-131, vorzüglich hinzuweisen.

582 Hier ist auf die Kapitel zu Kant und Hegel in: *Die Protestantische Theologie im 19. Jahrhundert.* Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte, 3. Aufl., Zürich 1960, (zit.: Prot.Th.), und vor allem auf die Reflexionen zum kategorischen Imperativ, *Ethik 1,* hrsg. v. D. Braun, Karl Barth. Gesamtausgabe II. Akademische Werke 1928, Zürich 1973, 124-131, vorzüglich hinzuweisen.

583 Prot. Th. 278; s. a. K. G. Steck, D. Schellong, *Karl Barth und die Neuzeit,* ThEx 173, München 1973, 22 ff.

584 KD HI/2, 127 f.

Theorie täuschen lassen? Wenn es gilt, hier richtig zu stellen und der Täuschung zu wehren, muss etwas zutiefst Unverständliches doch scharf ins Auge gefasst worden sein. Wenn dies scharf ins Auge gefasst worden ist, trennt sich dann die >kritische Abgrenzung< nicht zumindest an diesem Punkt radikal von theologischer Rede? Denn welche theologischen Gründe könnten dazu nötigen, hier die Gelassenheit aufzugeben. Wenn es sich mit Fichtes Denken so verhält, wie Barth es sieht, und ihm dennoch eine theologische Auseinandersetzung in dieser Weise möglich und erforderlich schien, muss er hier den genannten Graben überquert haben, der ihn von Gogarten und anderen trennt. Wenn es auch nur für einen Augenblick geschehen sein mag, so ist es Grund genug, dies festzuhalten. Immerhin wurde Barths »Vorbeischweigen« an Gogarten vermerkt[585].

Wenn es von denen, die in seiner Weise theologisch denken wollen, verantwortlich gebrochen werden könnte, so würde damit das Verhältnis der beiden von ihm in der Anthropologie vollzogenen Abgrenzungen sowie das Verhalten der Theologie gegenüber außertheologischem Denken und in innertheologischer Auseinandersetzung erneut bedacht worden sein. Doch damit ist nur auf etwas verwiesen, was Barth »Ränder«[586] genannt hätte.

---

[585] Vgl. E. Jüngel, Rez.: »Gogarten, Friedrich: Jesus Christus Wende der Welt. Grundfragen zur Christologie, Tübingen 1966.«, in: *ThLZ* 93, 1968, 216.

[586] S. Prot. Th. 250, 258 ff.

B
Zum Vorgang Autonomie

1
Im Verhältnis stiftender und empfangender Aktivität

Die Irritation, die das Wort >Autonomie< auch im Raum der Theologie bedingt, und die Verlegenheit, die es birgt, können dem ruhigen Blick auf ein Theorieprogramm weichen. Es war in Anspruch auf und Behauptung von >Autonomie< nicht auf die Ebene des Denkens gebracht worden. Das Wort >Autonomie< und sein begriffliches Ambiente finden sich in Theoriebildungen, die Beiträge zur Einsicht bleiben. Das ihnen gemeinsame Programm lässt sich bündig angeben. Die theoretische Anstrengung, *stiftende und empfangende Aktivität in die Einheit eines Vorgangs* zu bringen, nannte diesen *Vorgang >Autonomie<*. Sie glaubte sich selbst als diesen Vorgang begreifen zu können und begreifen zu müssen. Sie sah hier nicht nur *gedankliche* Aktivität statthaben und thematisch werden. Ferner sollte mit dem Programm der gesamte Bereich dessen angemessen eröffnet worden sein, was Erkennen und Handeln irgend zu begegnen vermag. Schließlich sollte damit auch der Weg bestimmt sein, auf dem sich dieser Bereich vollständig erschließen lässt. Der Komplexität des Theorieprogramms entspricht die geläufige Rede von der Autonomie der Vernunft, des Willens, des Menschen überhaupt, der Neuzeit.
Das den philosophischen Beiträgen zur Einsicht Gemeinsame lässt sich wie folgt beschreiben:

1.
Man lernte mit der *Aktivität* des Denkens rechnen.

2.
Diese Aktivität kennzeichnet, dass sie im Verhältnis steht, *empfangend* und *stiftend* sich verhaltend.

3.
In der Leere des reinen Selbstbewusstseins könnte bloße Aktivität sich stiftend und zugleich empfangend auf sich selbst beziehen.

4.
Damit ist weder etwas über eine Subjekt-Objekt-Relation behauptet, noch gar über eine Gewichtung oder eine Priorität in dieser entschieden. Vielmehr wird ein theoretisch konsequenzenreicher Problemzusammenhang etabliert.

5.
Da das Denken sich im Gedachten auf ein ihm anderes bezieht, müssten empfangende und stiftende Aktivität, so könnte man meinen, sich unterscheiden lassen.

6.
Gelänge dies, so wären auch Instanzen zu unterscheiden. Es wäre zu unterscheiden, ob das Denken oder das Gedachte empfangend oder stiftend ist.

7.
Da von dem Im-Verhältnis-Stehen nicht zu abstrahieren ist/ scheint man aber nur gewichten zu können: »Leiden« (des empfangenden) und »Freiheit« des (bildenden) Denkens. (Dem würden »Macht« des Gedachten bzw. sein »Beherrschtwerden« korrespondieren.)

8.
Im reinen Selbstbewußtsein scheint selbst diese Gewichtung nicht möglich zu sein.

9.
Das Handeln kann als stiftende, bildende Aktivität aufgefaßt werden. Zugleich scheint Handeln sich zum Denken zu verhalten wie das Gedachte. Ist das Denken gegenüber dem Handeln nur als empfangende Aktivität zu verstehen? Ist Handeln gegenüber dem Denken mehr als ein Gedachtes?

10.
Es ist zu fragen, ob das Denken einen ursprünglichen Bezug auf das Handeln zu nehmen vermag; kann das Denken sich stiftend auf Handeln beziehen, nicht nur, ihm wohl äußerlich bleibend, dieses >zur Kenntnis< nehmen.

11.
Können zwei Aktivitäten so in ein Verhältnis treten, dass darin ein dem Denken erst äußerlich *werdendes* Geschehen gestiftet und empfangen werden kann.

12.
Aktivität des Handelns ist nicht ohne die >Charaktere< des Denkens. Sofern sie stiftende Aktivität ist, kann sich das Denken nur empfangend zu ihm verhalten. >Empfangend< wäre sie nur über das (stiftende) Denken. Die Frage nach einem dem Denken erst äußerlich werdenden Geschehen will wissen, ob sich das Denken im Handeln gleichsam durchsetzen oder erhalten könne.

13.
Kann das Denken auf die von ihm abhängig empfangende, von ihm unabhängig stiftende Aktivität so Einfluss nehmen, dass es seines Einflusses noch gewahr wird?

14.
Das Denken steht in einem Verhältnis zur »Wirklichkeit«, in dem es seine empfangende und stiftende Funktion vollzieht. In ihr und als diese nimmt es das Handeln wahr. Dieses >Wahrnehmen< ist nicht einfach identisch mit dem Verhältnis des Denkens zum Gedachten. Es könnte sein, dass von »Wirklichkeit« da zu sprechen ist, wo das vorliegt, was das Handeln vom Gedachten unterscheidet.

15.
Das, was das Handeln vom Gedachten unterscheidet, könnte durch ein »anderes« Im-Verhältnis-Stehen des Denkens, als es im Verhältnis des Denkens zum Gedachten vorliegt, gekennzeichnet sein.

16.
Es hat den Anschein, als sei das Verhältnis des Denkens zur »Wirklichkeit« wesentlich empfangend; könnte es nicht aus dem Verhältnis des Handelns zum Denken, sofern das Handeln noch nicht ein Gedachtes ist, ersichtlich
werden?

17.
Gelänge dies, so könnte das Denken seine stiftende Aktivität empfangen und damit das, was an der Wirklichkeit nicht nur Gedachtes ist. Zugleich würde dieses empfangende Denken die stiftende Aktivität des Handelns vollziehen.

18.
Doch wie ist dieses >andere< Im-Verhältnis-Stehen zu gewahren und zu gewinnen? In einem anderen Verhältnis als zum Gedachten steht das Denken auch zum Selbstbewusstsein. In diesem Verhältnis liegt eine Funktion des Denkens vor, die *konstant* in seiner Aktivität des Stiftens und Empfangens bleibt. Dem Selbstbewusstsein wird die Einheit der >Charaktere< des Denkens zugesprochen, da sich hier stiftende und empfangende Aktivität nicht einmal gewichten lassen.

19.
Handelte es sich in beiden >Alternativen< zum Verhältnis des Denkens zum Gedachten um ein und denselben Sachverhalt, so würde in der Durchführung des Programms (17.) auch das Selbstbewusstsein explizit, auf jeden Fall jene Gewichtung möglich.

20.
Es würde ein Vorgang stattfinden und sichtbar werden, der das Verhältnis stiftender und empfangender Aktivität als Verhältnis des Denkens zum Handeln und beider zur »Wirklichkeit« ausmachte und entfaltete. Es wäre dies ein *Vorgang,* in dem die Beziehung der Aktivität auf sich

selbst entfaltet würde; es läge eine *Einheit* vor, die nicht mehr zwei Instanzen oder Tätigkeiten zu ihrer Explikation vorauszusetzen nötigte.

21.
Stiftende und empfangende Aktivität in der Einheit eines Vorgangs, dies wäre der Vorgang Autonomie.

22.
Der Vorgang Autonomie müsste es erlauben
a) zu empfangen: das Verhältnis des Denkens zu der mit ihm verbundenen und ihm doch äußerlich werdenden Aktivität des Handelns;
b) zu stiften: dieses Verhältnis.

23.
Damit ist ein Problemzusammenhang beschrieben, in dem die Beiträge zur Einsicht in Intention und Verfahren zusammenfassend als *Programm* vorstellig gemacht werden können. Es erfordert nicht nur:
a) *Einsicht zu nehmen in ein Verhältnis des Denkens zu einer mit ihm verbundenen und ihm äußerlich werdenden Aktivität.*
Die Einsicht selbst würde dem Vorgang Autonomie äußerlich bleiben, wenn es ihr nicht gelänge:
b) Zu *>gewinnen< die Aktivität des Denkens in diesem Verhältnis.* Dieser >Gewinn< muss sich aber als Einsicht im Sinne von a) ausweisen können. Es muss sich um *eine* Leistung handeln, die es erlaubt:
c) *Jenes elementare Verhältnis zu gewahren, die wirkliche Aktivität zu gewinnen.*
Das Programm wäre nur unzureichend durchgeführt, wenn man die Einheit beider Momente voraussetzen würde, so dass es nicht gelänge:
d) Das *Verhältnis beider zu sehen und zu gewinnen zugleich.*
Wir sahen, dass dieses Programm über Erfahrungsbegründung und Handlungslehre hinausweist. Zur Rekonstruktion seiner wichtigsten Schritte ist an folgendes zu erinnern:

24.
Zu *a):* Die Einsichtnahme in ein Verhältnis des Denkens zu einer mit ihm verbundenen und doch ihm äußerlich werdenden Aktivität erfordert, das zu »tun«, was eingesehen werden soll. Das Denken muss sich in ein Verhältnis zum Denken setzen. Es muss, um seine eigene Aktivität »zu sehen«, ihr äußerlich bleiben. Indem es aber »tut«, was es eigentlich »sehen« will, findet es kein Kriterium zur Unterscheidung seines Stiftens und Empfangens. Es kann sich nur auf deren Einheit berufen und diese behaupten. Der Vorgang Autonomie bleibt so innerhalb der Grenzen von Vorgehen und Gegenstand der Reflexion (KANTs reife Lehre). In ihrem Selbstbezug, auf den hingewiesen (als Voraussetzung) und der (als Voraussetzung) einleuchtend gemacht werden soll, kann sie das Stiften und das Empfangen selbst nicht deutlich machen. Es ist nur zugleich auf die Bedingung der Differenz zu verweisen (einmal das Mannigfaltige der Erscheinung - einmal »das Sollen«). Es ist dies ein Einsehen, das im Selbstverhältnis des Denkens bleibt -ein Verhältnis ist »gewonnen« - aber nicht gesehen. Es ist »eingenommen«. *Zu b):* Die Aktivität des Denkens in diesem Verhältnis zu gewinnen, erfordert mehr als die Einsichtnahme oder den Verweis, erfordert *mehr* als eine Leistung des *Denkens.* Das Stiftende soll ergriffen sein, womit zugleich die Aktivität des Denkens und des Handelns gefasst wäre. Handeln und Denken, ihr wahres Verhältnis und damit ein Wirkliches, das nicht mehr nur »auch« dem Denken zukommt, wären »da«. Doch es ist die Frage, was diese Uraktivität zu »ergreifen« ermöglichen könnte. Es kann keinen Stand außerhalb ihrer geben. Dennoch einen solchen und damit jene erst zu *gewinnen,* macht FICHTEs Bemühen aus, nachdem er Kants Intention und das Problem des nur reflexiven Verhältnisses gesehen hatte. Die Differenz, in der die Reflexion sich bewegt, zu tilgen suchend und zugleich den Vorgang Autonomie gegen ein erst auf ihn abzweckendes Stiften immunisierend, sah er keinen Zugang zu der Einheit und Mitte von Aktivität des Denkens und wirklicher Aktivität gegeben, der nicht sie verfälscht hätte. Äußerste Anstrengung des Denkens und dunkle Metaphern (»Kraft, der ein Auge eingesetzt ist«) verschlossen oft der Rezeption selbst die Suche.

25.
Auf dem Wege der Reflexion war das Verhältnis des Denkens zu einer mit ihm verbundenen

und ihm äußerlich werdenden Aktivität eingenommen - aber nicht selbst gesehen. Ein Verhältnis war gewonnen, nicht aber das das Verhältnis Bestimmende. Der Vorgang Autonomie war Vorgehen der sich auf sich beziehenden Reflexion, und er war ihr bloßer Gegenstand. Sein Vollzug war nicht zu sehen, und das Gesehene war nur ein Gedachtes. Der erste Versuch, dieser Schwierigkeit Herr zu werden, konnte nicht zur Einsicht in die ihm »vorschwebende Wirklichkeit« gelangen noch auch ihr »Ergreifen« ausweisbar werden lassen.

26.
Zu *c):* Die Schwierigkeiten scheinen sich umgehen zu lassen, wenn man das Verhältnis des Denkens zu einer mit ihm verbundenen und doch ihm äußerlich werdenden Aktivität als Einheit auffasst, der Differenz insofern Rechnung trägt, als diese Einheit verhindert oder gefährdet sei; sie sei das 1- im vernunftbestimmten Handeln zu Ergreifende, 2. in der »erhobenen Seele« zu Bewahrende.

1. Die die Einheit verhindernde »Wirklichkeit« steht als zu bewältigende zwischen der Differenz von ursprünglicher Aktivität des Denkens zu allem ihm Äußerlichen und deren Vereinigung. Der Einsicht eröffnet sich nur die Differenz. Das wahre Verhältnis zeigt die »innere Stimme« der Vernunft an. In der ihr gehorchenden Handlung ist es je zu gewinnen. Autonomie wird Ereignis in der Handlung, die dieser Stimme entspricht (s. die seine reife Ethik voraussetzende, zugleich Korrektur übende späte Lehre KANTs). In der guten Handlung wird das wahre Verhältnis sichtbar und gewonnen zugleich - in aller bleibenden Differenz. 2. Die Einheit von Aktivität des Denkens und der ihm äußerlichen Aktivität bedarf nur der *Erhaltung.* Der Einsicht ist das wahre Verhältnis zugeeignet. Es bedarf nur ihres rechten Vollzugs, der erfolgt, indem er von eben dem Zugeeigneten seinen Ausgang nimmt. Die (vornehmlich) empfangende Aktivität des Wissens und die (vornehmlich) stiftende des Handelns sind der Bedrohung ausgesetzt. Das Absurde und Unwirkliche kann Ereignis werden -, sobald das »autonome Vorgehen« durch den Versuch, ein Verhältnis zu *setzen*, gestört wird (ein zentraler Aspekt der reifen Lehre SCHELLINGs).

27.
Der Exkurs in Teil I konnte zeigen, dass HEGEL im sich thematisch werdenden Denken wohl die Einheit der Momente des Programms voraussetzt, zugleich aber die Anforderungen des Programms und damit die Voraussetzung einzuholen sucht. Das sich auf eine ihm äußerliche Aktivität richtende Denken ist selbst diese Aktivität. Es wird sich selbst äußerlich, indem es prüft, was es »sieht« und »tut«. Es begibt sich aber damit auf den Weg, die Aktivität zu gewinnen, prüfend, ob *das*, was es gedacht hat, auch das war, was *es* gedacht hat. Das Verhältnis von stiftender und empfangender Aktivität bewährt sich in der Einheit eines Vorgangs, der sich selbst allerdings nicht transparent wurde.
Die Kapitel des Teils I korrigieren die hier zu gebende Skizze der Beiträge. Sie hat nicht mehr zu leisten, als den Zusammenhang der Strategien, das Verhältnis von Denken und Gedachtem, Denken und Handlung, diesem Aktivitätskomplex und der in allen Momenten von ihm unabtrennbaren Wirklichkeit zu bestimmen, als eine den Beiträgen gemeinsame theoretische Anstrengung vor Augen zu bringen.
Wer auf eine »Konkretion« der Theoriebildungen nicht besteht, wird ihre Bewegung, das, was sie zur Einsicht beitragen, und den Punkt, an dem ihr Beitrag endet, nicht zu Gesicht bekommen. Nicht die Geschlossenheit im Gefüge der Begriffe, die raffinierte Konstruktion, sondern der Bezug auf die Phänomene bzw. die Anstrengung, ihn herzustellen, war das die Rezeption wesentlich Beeindruckende. Die Anstrengung, stiftende und empfangende Aktivität in die Einheit eines Vorgangs zu bringen, nötigte dazu, ihre eigenen gedanklichen Mittel als >beteiligte< Elemente dieses Vorgangs durchsichtig zu machen.
Es war erforderlich, die Leistungskraft des Gedankens zu bestimmen und - gleichsam mit gedanklicher Sensibilität - dem ihr Äußerlichen auszusetzen. Die Bestimmungen differieren. Welcher der Vorzug zu geben sei, das ist hier nicht zu entscheiden. Stiftende und empfangende Aktivität in der Einheit eines Vorgangs, der Vorgang Autonomie, wurde von der Theorie nicht eingeholt. Sie konnte aber demonstrieren, dass empfangende und stiftende Aktivität noch in der Leere zu unterscheiden seien. Kants Apperzeptionslehre, die Sittenlehre Fichtes geben dem deutlich Ausdruck. Hegel hat, wie wir sahen, diesen Sachverhalt zur Mitte der Methode werden lassen. Es ist dies der Ort des »Wirklichkeits«- und Selbstbewusstseins zugleich. Die mögliche Gewichtung der Momente in dieser Leere lässt eine Trennung zu, die sich von einer Einheit zweier gegenläufiger Momente, nicht aber von einem vorausgesetzten Verhältnis her versteht.

Kant hat die Unterscheidung des Bewusstseins von Spontaneität und Leiden darin gesehen. Diese war als ein reines Wechselverhältnis auszudeuten, in dem das Selbstbewusstsein sich auf seine aktive >Substanz< bezieht (bzw. von seiner substanzialen Aktivität bestimmt wird). Aber selbst diese unauflösbare Einheit von >Freiheit< und >Gehorsam< konnte er nur in der Überwindung des Konfliktes mit der Realität Ereignis werden sehen.
In der >Einsamkeit< bloßer Aktivität wollte Fichte die Rede von Leiden und Gehorsam erübrigt wissen. Funktionen der Reflexion und das Phänomen blieben dabei aber getrennt, so dass Verdacht auf Konstrukt und Vermutung eines Geheimnisses seine theoretische Anstrengung begleiten konnten. Die Gedanken, die Leiden und Aktivität zur Freiheit verbanden, das leere Bewusstsein auf seinen substanzialen Herausforderer und Spiegel zu beziehen, Gedanken, die die Einsamkeit suchten, um das Leiden zu fliehen - sie sind früh auf Kritik gestoßen. Die Sicht auf den Bezug der Phänomene mehr als der Nachvollzug der Gedanken gab durchaus legitim - auch gegenüber einem Denken, das sich an »die Geistigkeit des Gefühls anschmiegen« (Fichte) wollte - den Anlass dazu. Der Satz des jungen Hegel: »Abraham wollte *nicht* lieben und darum frei sein«[587], ist als Protest auch gegen die hier vor Augen gebrachten Theoriebildungen in die Zitattradition eingegangen.

2

In der Leere des Selbstbewusstseins?

Die Rede von Autonomie bei Gogarten und Tillich kann weder mit dem philosophischen Theorieprogramm identifiziert noch auch von ihm her verstanden werden. Denn zunächst verbietet sich der Theologie der Versuch, ihre Rede auf diese Weise zu erhellen oder zu kritisieren; ferner ist es der Fall, dass diese Rede selbst nicht von einem Programm, sondern von einem Problem der Theorie bewegt wird. Letzteres wird jedoch einem unangemessenen theologischen Zugang zu dieser Rede nicht sichtbar. Unangemessen und zurückzuweisen ist ebenso das Verfahren, das sich wohl von Gedanken an philosophische Voraussetzungen unbefangen wähnt, dem aber das Reizwort vor Augen »schwebt«, vermeintlich einen Sachverhalt anzeigend, der als unstrittig und ausgemacht gelte. Dieser Zugang ließ sich bislang nur vermeiden im Verschweigen der Rede von Autonomie dieser bedeutenden Theologen unseres Jahrhunderts. Wenn aber die Gründe für diese Rede nicht sichtbar werden, kann man aus den Schwierigkeiten, in die sie gerät, keine Lehre ziehen. So mussten Irritation und Verlegenheit im Blick auf das Reizwort, die philosophischen Theoriebildungen und die eigene Rede von Autonomie in der Theologie andauern.
Die sich aufdrängende Versuchung, der oft nachgegeben wurde, Gogartens und Tillichs Denken »von Fichte bzw. Schelling oder dem Idealismus her« äußerlich zu betrachten, war für uns beseitigt, nachdem das Reizwort »Autonomie« in die Theoriebildung zurückgetreten war. Nicht mehr und nicht weniger leistete Teil I. Gleichwohl war sein Vorgehen im Blick auf Anforderungen Barths an theologische Kritik zu prüfen. Wir nannten Gründe dafür, dass es nicht unter der im »kritischen Teil« seiner Anthropologie stets gegenwärtigen Frage, ob vom wirklichen Menschen die Rede sei, stattfinden konnte. Mit dieser kritischen Frage ließen wir uns vielmehr auf die Rede von Autonomie bei Gogarten und Tillich ein. Die sich hierauf explizierende Rede zeigte eine isolierbare Bezugnahme auf Theoriebildungen. Sie wurde als solche aber nicht kenntlich gemacht, wollte sich auch nicht als autosuffizient verstehen. Diese Situation war damit gegeben, dass a) mit einer Theorie bzw. mit einer Konstellation von Theorieelementen ein ungelöstes Problem aufgenommen war, das das Denken nötigte, sich auf sich selbst zu beziehen; dass b) dieses Selbstverhältnis des Denkens sich in einem Legitimationszusammenhang vor Augen trat, der den Anschein bot, das Denken würde nicht von einem Problem der Theorie bewegt, würde sich nicht auf seine Produkte, sondern auf die *Selbständigkeit des Menschen* bzw. die *Autonomie des Individuums* beziehen. Das Denken fand seine Bewegung in einem Gedachten wieder und wollte in diesem nicht nur ein Gedachtes sehen. Der Bereich dieses Selbstverhältnisses des Denkens, der nicht als theologische Rede verständlich werden konnte, ist noch einmal - freilich nur in seinen Grundzügen und im Blick auf elementare Probleme - hervorzuheben.

1.

Gogarten: Zwei Momente kennzeichnen die *Selbständigkeit des Menschen:* a) die Abstraktionsleistung des Denkens; b) die keine weitere Abstraktion mehr erlaubende Einheit des Selbstbewusstseins. Der Vollzug abstrahierender Reflexion und das Faktum des »Ich«-

[587] Nohl, 246.

Bewusstseins sind als die »Wirklichkeit« des Menschen anzuerkennen.

2.
Die Bestimmung des Verhältnisses der Stiftung der Differenz von Denken und Gedachtem und der »innersten« Einheit von Denken und Gedachtem (»Ich«), die keine Abstraktion mehr erlaubt, stellt für Gogarten ein elementares Problem dar.

3.
Auf das Ich-Bewusstsein hin hat das Denken von allem Gedachten (»Welthaften«) sich zu lösen. Erst in der radikalen Differenz zu allem nur Gedachten gelangt es zum »innersten Selbstbewusstsein«.

4.
Zugleich wird das innerste Selbstbewusstsein - im Nu - durch den bloßen Anruf konstituiert. Die Konstitution des Selbstbewusstseins durch den bloßen Anruf sieht Gogarten in »reiner personaler Beziehung« gegeben.

5.
Doch auch in diesem Geschehen soll noch die »reine« Antwort reflexiver Entgegensetzung erfolgen.

6.
Von einem vergeblichen Bemühen könnte gesprochen werden, wenn im Anruf - laut Gogarten - nicht diese Antwort (»Verantwortung«) mit-gefordert wäre.

7.
Diese Forderung ist nur denkbar, weil das Geschehen »reiner personaler Beziehung« doch nur als gedachtes Geschehen verstanden wird.

8.
Die Elemente einer Theorie des Selbstbewusstseins (1.) setzen das Denken in Bewegung angesichts des Problems, wie die Lösung des Denkens vom Gedachten und eine Einheit (»Ich«), die keine Abstraktion mehr erlaubt, unter dem Anruf dennoch aufeinander zu beziehen seien.

9.
Gogarten will dabei die *entgegensetzende Leistung des Denkens* und eine *verbindende Instanz* so aufeinander bezogen wissen, dass gerade nicht von einem Selbstverhältnis des Denkens gesprochen werden kann. Diesen Gedankengang kennzeichnet, dass er sich als *theologisch begründet* verstehen will (s. u. 16. ff), zugleich aber ein *leeres* gedankliches Leisten als neben theologische Rede tretende Voraussetzung festhält.

10.
Tillich: Zwei Zusammenhänge kennzeichnen die *Autonomie des Individuums:* a) das individuelle »Selbst«, das von »allem anderen« getrennt ist und doch sich auf alles andere beziehen kann; b) der Akt des Gehorsams gegenüber dem Vernunftgesetz. Differenz und mögliche Einheit von Denken und Gedachtem (a) sollen im Gehorsam gegenüber einer sie verbindenden Instanz vereinigt werden (b).

11.
Das Vernunftgesetz repräsentiert eine Theorie des Selbst und seiner Funktionen (Einheit) und zugleich eine dem Selbst äußerliche Instanz (Differenz) .

12.
Die Rede vom Gehorsam gegenüber dem Vernunftgesetz erlaubt es Tillich, den Vollzug der möglichen Tätigkeit des individuellen Selbst (Autonomie) zu erklären. Doch es fragt sich, ob wirklich von Gehorsam gesprochen werden muß, ob nicht nur die Überwindung der trivialen Differenz von Selbstbeziehung und Beziehung auf anderes eine Beschreibung erfährt.

13.

Zugleich setzt Tillich das Gesetz auch der Vernunft selbst entgegen. Dies findet Begründung in der Rede von der Konstitution des Gesetzes, die er aus dem Verhältnis von Essenz und Existenz entwickelt. Sie erklärt aber auch das Zustandekommen der Differenz, in der der Gehorsam einsichtig werden soll.

14.
So liegt es nahe, im Vernunftgesetz, sofern es eine dem Selbst äußerliche Instanz repräsentiert, die Bedingung der Konstellation von 10. a) zu sehen.

15.
Von Gehorsam ist zu sprechen, weil das Gesetz die Differenz von Selbst und »allem anderen« konstituiert, dies aber in einer Weise tut, die die Vereinigung ermöglicht.

16.
Die Rede von Gehorsam und Vernunftgesetz scheint nicht mehr zu leisten, als äußerliche Erklärungsbedürfnisse hinsichtlich einer Theorie des Selbst, die in 10. a) bereits angelegt ist, zu befriedigen. Tillich will dabei wohl die *verbindende Leistung des Denkens* und eine sich entgegensetzende Instanz so aufeinander bezogen wissen, dass nicht nur von einem Selbstverhältnis des Denkens gesprochen werden muss. Diesen Gedankengang kennzeichnet, dass er sich als *theologisch begründet* verstehen möchte (s. u.), zugleich aber auch die *leere* Einheit des »von allem anderen getrennten« Selbst (»Urphänomen«) als eine in theologischer Rede zu beachtende Voraussetzung festhält.

17.

Diese Überlegungen *Gogartens* und *Tillichs* lassen sich von theologischem Denken isolieren. Sie treten allerdings in bedenklicher Weise mit *theologischer Rede* in Verbindung.

18.
Gogarten überträgt die Gedankenbewegung (s. vor allem 4. und 5.) auf das Christusgeschehen. Dies führt zu einer »abstrakten Christologie«.

19.
Tillich sucht der Rede von der Konstitution des Gesetzes eine theologische Begründung zu geben, wobei aber die Rede von Gott in problematischer Weise der Systematik der Rede von der Essenz gehorcht. Die Einheit der Systematik läßt die Differenz von Autonomie und Theonomie nicht theologisch ausweisbar werden.

20.
Gogarten sieht die äußerste Reflexion des Menschen auf sich selbst wohl vor dem »Angesicht des Schöpfers« erfolgen, kann aber sein Denken von der leeren reflexiven Entgegensetzung der *»Selbständigkeit«* nicht lösen.

21.
Tillich spricht vom *»autonomen Sehakt«* des Fragen formulierenden Theologen, kann aber diesen nicht als Gehorsam, sondern nur als trivialen Bezug des Selbst auf »anderes« einsichtig machen, worin zudem die Kontinuität des leeren Selbst gewahrt bleibt.

22.
Gogarten ist bemüht, die Abstraktionsleistung des Denkens an ihrer Grenze zu verantworten, den Erweis der radikalen Differenz von Denken und Gedachtem und die Neukonstitution der Einheit vor Gott theologisch zu denken.

23.
Der Erweis der radikalen Differenz, dieses »äußerste« Geschehen, ist jedoch für Gogarten nicht ohne die Selbständigkeit denkbar.

24.

Dieser Erweis aber ist unabdingbare Voraussetzung der - erhofften - Neukonstitution. Die Selbständigkeit des Menschen ist eine gedankliche Leistung, deren Voraussetzung Gogarten erwiesen wissen will, ohne die Leistung in Frage stellen zu können.

25.

Tillich diagnostiziert eine Vereinigung von Differenz und Einheit von Denken und Gedachtem als Autonomie des Individuums und ist bemüht, eine umfassendere, diese Voraussetzungen begründende Einheit theologisch zu denken.

26.
Doch die diagnostizierende Leistung ist für Tillich nicht ohne den »autonomen Sehakt« des Theologen denkbar.

27.
Die Fragen formulierende Diagnose ist unabdingbare Voraussetzung der Formulierung einer theologischen Antwort. Die Autonomie des Individuums ist eine gedankliche Voraussetzung, deren Infragestellung Tillich aufzeigen will; doch die Infragestellung wird nur als bereits außertheologisch aufgehobene einsichtig.

Es ist nun nicht schwer zu sehen, was diese theologische Rede von Autonomie im Kern zu thematisieren sucht. Die entgegensetzende (Gogarten) und verbindende (Tillich) Leistung des Denkens soll verantwortet werden, der Kontrolle unterliegen bzw. einsichtig werden, eine umfassende Erklärung erfahren.
Die entgegensetzende Leistung sollte sich dem leeren Selbstbewusstsein (»Ich«) aussetzen, die verbindende Leistung war im Blick auf das leere »Urphänomen« Selbst so zu explizieren, dass dessen Differenz zu allem anderen gewahrt blieb. Gogarten und Tillich haben diesem Bereich der Überlegungen einen Ort in theologischer Arbeit gegeben. Da sich dieser Bereich nur in problematischer Weise mit theologischer Rede verbinden, wohl aber von ihr trennen läßt, spricht nichts dafür, ihn festzuhalten. Eine theologisch legitime Rede von Autonomie hat die hier erfolgende Bewegung des Denkens nicht freigesetzt. Sie trug nicht einmal dazu bei, dem Wort Autonomie den Charakter des Reizwortes zu nehmen. Das leere Selbstbewusstsein und die fundamentalen Funktionen des Denkens mögen Probleme darstellen, die gewaltige theoretische Anstrengungen auf sich ziehen können. Sachverhalte aber, die theologisches Denken zu Recht in Unruhe zu setzen vermögen, sind sie nicht.

3
Als Für-wahr-Gehaltenes, als Denkaufgabe, eine Bewegung von Phänomenen

Die vertraute Strategie, die Theologie mit der Rede von Autonomie in einen Erklärungs- oder gar Selbstrechtfertigungszwang zu bringen, wird nicht mehr verfangen können. Wer von Autonomie spricht, um die Theologie mit dem »Anspruch der Neuzeit« zu konfrontieren[588], wird vor jeder Erwartung einer Reaktion prüfen müssen, ob hier nicht nur mit einer Verlegenheit der philosophischen Theorie Unsicherheit bereitet werden soll. Man könnte einwenden, die Rede von Autonomie bedürfe zu ihrer Begründung nicht der Annalen des Denkens; es sei gar nicht erforderlich, sich auf die »dornichten Pfade der Scholastik« (Kant) zu begeben, wo doch der Fingerzeig auf die breite Bahn des Geschehens der Zeit die Rede zur Genüge legitimiere. Doch wer dem Fingerzeig einmal folgt, stößt auf Behauptung und Forderung, denen ein Sachverhalt nur dann zu entsprechen scheint, wenn extreme Situationen konstruiert werden. Wird, wie es zumeist geschieht, von Autonomie im Blick auf vermeintlich anschauliche Verbände,

---

[588] Nachgerade paradigmatisch für dieses - zumeist am Rande der Wissenschaft stattfindende - Unternehmen sind die Überlegungen von H. Krings, *Freiheit als Chance.* Kirche und Theologie unter dem Anspruch der Neuzeit (H. Krings antwortet E. Simons), Düsseldorf 1972, bes. 21-46.

Sozialeinheiten, Organisationen, auf deren Verhalten ein Einfluss von »außen« nicht anzunehmen sei, gesprochen, so nötigt schon das Dringen auf eine klare Angabe der Instanz oder des Bereiches des Verhaltens zum Eingeständnis, dass Vermutung und bloße Versicherung nicht auszuschließen seien, dass es sich um eine nur als strategisch zu verstehende Rede handle. Wer sich nicht auf bloße Ansichten und Meinungen unter Verweis darauf, dass sie eben vertraut und geläufig seien, zurückziehen will, muss die Begründung denn doch der Theorie zuweisen.

Von Belang bleibt also die Frage, wie sich die Theologie zum offenen Theorieprogramm, das auch der historischen Wirksamkeit des Wortes erst eine Begründung verheißt, verhalten solle. Will sie nicht in die Schwierigkeiten geraten, die wir bei Tillich und Gogarten sahen, so wird sie sich in der Auseinandersetzung mit den philosophischen Beiträgen eines Engagements entschlagen, das über ein zur kritischen Rezeption der Theoriebildungen unerlässliches Engagement des Denkens hinausgeht (wobei letzteres nicht mit der engagierten Forderung gedanklichen Leistens zu verwechseln ist). Das Reizwort tritt nur dort in die Theoriebildung zurück, wo die diskursive Aktivität des Verstehens nicht mit dem verbindenden Akt des Verständnis-Habens vermischt wird. Nur solches Verhalten nötigte die die Autonomie betreffenden Forderungen und Fragen, das Bedürfnis nach Einsicht und umfassendere Wünsche zu trennen. Es verabschiedete globale Diagnosen, die die Rede von Autonomie oft kennzeichneten, und brachte vor Augen, dass die Theoriebildung auf verschiedenen Ebenen erfolgt: Eine Handlungslehre (Kant), Grundzüge einer Theorie des Selbstbewusstseins (Fichte), eine Theorie der geistigen Welt (Schelling) und ein Verfahren zur Einsicht (Hegel) waren zu beachten und zu unterscheiden. Es vermied zugleich eilige außertheologische Vorentscheidungen, die in Zustimmung und Ablehnung unbeachtet lassen, dass eine Anstrengung der Theorie, nicht aber ein Sachverhalt, auf den nur noch zu deuten wäre, die Ebenen verbindet[589]. Es kann nicht Aufgabe der Theologie sein, unmittelbar an der Theoriebildung, ihrer ungelösten Denkaufgabe mitzuarbeiten. Da ihr auch niemand die Bezugnahme auf sie erspart wissen will, zugleich aber bislang theologisch legitime und sachlich angemessene Bezugnahme einander auszuschließen scheinen, wird sie die Frage nach der Möglichkeit theologischer Rede von Autonomie an die Exegese zurückgeben[590]. Hierbei kann sie nur darauf verweisen, dass die Anstrengung des Denkens den Vorgang Autonomie in einer Bewegung von Phänomenen lokalisieren wollte, indem sie *Verhältnisse* von Phänomenen hervorhob. Nur in Relationen, die *Bewegungen* umschlossen, konnte sich die Arbeit des Gedankens letztlich thematisch werden. Unter wechselnden Begriffen wurde >Freiheit< gesucht; ihr Verhältnis zum >Leiden<, zur >Einsamkeit< und zur >Liebe< bezeichnet Bereiche, innerhalb deren die Entwicklung eines Programms stattfand, das auf den Vorgang Autonomie ausgerichtet ist[591]. In aller Unbefangenheit und Gelassenheit wird die exegetische Arbeit diesen Hinweis auf elementare Verbindungen von Phänomenen vermerken können. Jeder darüber hinausgehende Bericht würde ihre Tätigkeit zu präfigurieren suchen.

Doch damit ist die systematische Theologie keineswegs am Ende der Verhandlung aller Lasten ledig. Ist auch dem Reizwort seine irritierende und Verlegenheit verbergende Kraft genommen, so tritt doch gerade die Frage in den Vordergrund, wie sich Theologie zu einem von einem Problem der Theorie bewegten Denken, das in ihren Raum eingetreten ist, verhalten solle. Welchen Status haben Rezeption und Kritik philosophischer Beiträge zur Einsicht?

Man wird schwer umhin können zu sagen: Die Theologie schweigt, wo Gedanken um unscharfe Bilder kreisen und leere Begriffe bewegt werden. Der theologisch Denkende wird dem zustimmen. Er wird aber zugleich sehen, dass hier der Theologie ein fundamentales Problem vor Augen tritt, das auch seine soeben gegebene Zustimmung kennzeichnet. Die Theologie schweigt - wer möchte dies nicht gegen den affektiven Bezug auf Erscheinungen der Zeit und den

---

589 Das sieht W. Pannenberg mit zunehmender Schärfe: Vgl. *Gottesgedanke und menschliche Freiheit,* Göttingen 1972, 73 ff (zit.: Gottesgedanke), und *Wissenschaftstheorie und Theologie,* Frankfurt 1973, 434 Anm. 820.

590 Allein auf diesem Wege könnte die Frage (»Lässt sich die Kritik am Autoritätsanspruch der christlichen Überlieferung im Namen der Autonomie menschlicher Vernunft und Erfahrung ihrerseits noch einmal als Wirkung christlicher Motive verstehen ?«, Gottesgedanke, 116), mit der Pannenberg dem Buch von H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit,* Frankfurt 1966, begegnet, eine Neufassung erfahren, die den auch hier treffenden und zu beachtenden sachlichen Bedenken H.-G. Geyers, »Gottes Sein als Thema der Theologie«, VT 2, 1966, 24-29, entgeht.

591 Es wäre zu prüfen, ob nicht Luther in seiner Schrift Von *der Freiheit eines Christenmenschen* mit den berühmten beiden Sätzen (WA VII, 21) eine Bestimmung gegeben hat, die die Phänomene nicht nennt, sie alle aber wohl einander zuordnet. Vgl. dazu auch E. Jüngel, *Unterwegs zur Sache.* Theologische Bemerkungen, BEvTh 61, München 1972, 246 ff.

Umgang mit abstrakten Theoriebildungen zugleich geltend machen? Und doch - kommt nicht jede gedankliche Arbeit in ihrem *Vollzug* immer auch in diese problematischen Bewegungen? Dass der Status der >Handlung des Denkens< in der Theologie sich nicht von selbst verstehen kann, machen verschiedene theologische Überlegungen heute - je auf eigene Weise - deutlich. Das neuerlich in Umlauf geratene Stichwort »Narrative Theologie« bekundet die Suche nach Alternativen zu lange unbefragtem gedanklichem Verhalten; einzelne methodologische Überlegungen betonen die Dringlichkeit umfassender Untersuchung der der Theologie eigenen theoretischen Aktivität. Wir haben einen Fall vorgetragen, an dem die Schwierigkeiten, die diese Bemühungen bewegen, in besonderer Schärfe vor Augen treten. Das Reizwort »Autonomie« überlagerte äußerliche Ansprüche an die Theologie, ihr Verhältnis zur philosophischen Theorie und innertheologische Differenzen zugleich. Um diese Situation zu beenden, war es erforderlich, theologische Rezeption und theologische Kritik philosophischer Beiträge zu unterscheiden. Der Vorgang Autonomie war in einer Theoriebildung freizulegen, die Programm blieb. Eine theologische Rede von Autonomie, deren Denken von Problemen der Theorie bewegt wurde, konnte diese Bewegung, die der Theologie unverständlich bleiben musste, durchsichtig werden lassen und isolieren. Die gesamte Auseinandersetzung aber musste sich den Anforderungen an ein theologisch legitimes Vorgehen aussetzen. Die hervortretende Differenz von theologischer Kritik und material theologischer Rede konnte und durfte nicht eingeebnet werden. Am Problem des Status theologischer Kritik musste in aller Schärfe sichtbar werden, was viele heute bewegt, zugleich aber erst in Ansätzen oder im Affekt thematisch wird: Es liegt noch vor uns zu sehen, was es bedeutet, dass die Theologie dort, wo sie im Vollzug des Denkens begriffen ist, weder unverstellt hört noch auch schon spricht.

Literatur

Die verwendeten Abkürzungen sind RGG, 3. Auflage, Band VI, S. XIX ff, aufgeführt.

Adorno, T. W., Negative Dialektik, Frankfurt 1966.
- Drei Studien zu Hegel, 3. Aufl., Frankfurt 1969.
- Stichworte. Kritische Modelle 2, Frankfurt 1970.

Balthasar, H. U. v., Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie, Köln 1951.

Barth, K., Die Lehre vom Wort Gottes. Prolegomena zur Kirchlichen Dogmatik. Kirchliche Dogmatik 1/1, 8. Aufl., Zürich 1964.
-Die Lehre von Gott. Kirchliche Dogmatik H/2, 4. Aufl., Zürich 1959.
- Die Lehre von der Schöpfung. Kirchliche Dogmatik III/2, 2. Aufl., Zürich 1959.
- Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines theologischen Programms, 3. Aufl., Zürich 1966.
- Dogmatik im Grundriß im Anschluß an das apostolische Glaubensbekenntnis, München 1947.
- Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert, 3. Aufl., Zürich 1960.
- Die Wirklichkeit des neuen Menschen, ThSt (B) 27, 1950.
- Humanismus, ThSt (B) 28, 1950.
- Die Menschlichkeit Gottes, ThSt (B) 48, 1956.
- Von der Paradoxie des »positiven Paradoxes», Antworten und Fragen an Paul Tillich, Theologische Blätter, 2. Jg. 1923, Sp. 287-299, in: Anfänge der dialektischen Theologie, Teil I, hrsg. v. J. Moltmann, München 1966, 175-189.
- Karl Barth - Rudolf Bultmann, Briefwechsel 1922-1966, hrsg. v. B. Jaspert, Karl Barth, Gesamtausgabe V. Briefe, Bd. 1, Zürich 1971.
- Ethik I, hrsg. v. D. Braun, Karl Barth, Gesamtausgabe II. Akademische Werke 1928, Zürich 1973.

Bartuschat, W., Zum systematischen Ort von Kants Kritik der Urteilskraft, Philosophische Abhandlungen 43, Frankfurt 1972.

Becker, W., Hegels Phänomenologie des Geistes, Stuttgart 1971.

Bittner, R., Maximen, in: Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses, hrsg. v. G. Funke, Teil II.2, Berlin 1974, 485 ff.

Blumenberg, H., Die Legitimität der Neuzeit, Frankfurt 1966.

Böhme, /., Sämtliche Schriften, hrsg. v. W.-E. Peuckert, Bd. 3, Stuttgart 1960.

Bubner, R., »Philosophie ist ihre Zeit, in Gedanken erfaßt«, in: Hermeneutik und Ideologiekritik, Frankfurt 1971, 210 ff.
-Theorie und Praxis - eine nachhegelsche Abstraktion, Wissenschaft und Gegenwart 49, Frankfurt 1971.
-Dialektik und Wissenschaft, Frankfurt 1973.

Cassirer, E., Kants Leben und Lehre, (Berlin 1918), Darmstadt 1972.
- Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit, Bd. II (3. Aufl. 1922) und Bd. III (2. Aufl. 1923), Darmstadt 1971.
- Kant und das Problem der Metaphysik, KantSt XXXVI, 1931. *Cohen, H.,* Kants Theorie der Erfahrung, Berlin 1871.
- Kants Begründung der Ethik, 2. Aufl., Berlin 1910.
- Kommentar zu Immanuel Kants Kritik der reinen Vernunft, Leipzig 1907.

Cornehl, P., Die Zukunft der Versöhnung. Eschatologie und Emanzipation in der Aufklärung, bei Hegel und in der Hegeischen Schule, Göttingen 1971.

Daval, R., La Metaphysique de Kant, Paris 1951.

Ebbinghaus, /., Gesammelte Aufsätze, Vorträge und Reden, Darmstadt 1968.

Elsässer, H., Paul Tillichs Lehre vom Menschen als Gespräch mit der Tiefenpsychologie, Diss. (Masch), Marburg 1973.

Fackenheim, E. L., Schellings Begriff der positiven Philosophie, in: ZPhF 8, 1954, 321 ff. *Fichte, J. G.,* Zitiert nach den Ausgaben von I. H. Fichte: Sämtliche Werke, 8 Bände, Berlin 1845/46, und: Nachgelassene Werke, 3 Bände, Bonn 1834/35-durchgehend gezählt als SW I bis XI.
- Versuch einer Kritik aller Offenbarung. Zweite, vermehrte und verbesserte Auflage, 1793 (SW V).
- Beitrag zur Berichtigung der Urtheile des Publicums über die französische Revolution, 1793 (SW VI).
- Recensionen: A. L. Creuzer, Skeptische Betrachtungen über die Freiheit des Willens; B. F. H. Gebhard, Ueber die sittliche Güte, 1793 (SW VIII).
- Recension des Aenesidemus oder über die Fundamente der vom Herrn Prof. Reinhold in Jena gelieferten Elementarphilosophie, 1794 (SW I).
- Eigene Meditationen über ElementarPhilosophie; Practische Philosophie, entstanden 1793/94; (zitiert nach der Akademie Ausgabe II 3).
- - Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre, 1794/95; 2. Aufl. 1802; (zitiert nach der Akademie Ausgabe I 2). -Grundriss des Eigenthümlichen der Wissenschaftslehre, 1795, 2. Aufl. 1802 (SW I).
- Vergleichung des von Herrn Prof. Schmid aufgestellten Systems mit der Wissenschaftslehre, 1795 (SW II).
- Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre, 1797 (SW I).
- Wissenschaftslehre 1798 nova methodo, in: J. G. Fichte, Schriften aus den Jahren 1790-1800, hrsg. v. H. Jacob, Berlin 1937.
- Das System der Sittenlehre, 1798 (SW IV).
- Die Bestimmung des Menschen, 1800 (SW II).
- Fr. Nicolai's Leben und sonderbare Meinungen, 1801 (SW VIII).
- Bericht über den Begriff der Wissenschaftslehre und die bisherigen Schicksale derselben, 1806 (SW VIII).
- Der Patriotismus und sein Gegentheil, 1807 (SW XI).
- Die Wissenschaftslehre 1812 (SW X).
- Das System der Sittenlehre, 1812 (SW XI).
- Einleitungsvorlesungen in die Wissenschaftslehre, 1813 (SW IX). -Sonette (ca. 1812) (SW XI).
- Fichtes Briefwechsel, hrsg. v. H. Schulz, 2 Bde., Leipzig 1925.

Fischer, H., Christlicher Glaube und Geschichte. Voraussetzungen und Folgen der Theologie Friedrich Gogartens, Gütersloh 1967. *Freyer, H.,* Das Material der Pflicht, in: KantSt XXV, 1920, 113 ff. *Fuhrmans, H.,* Einleitung und

Anmerkungen zu: Schelling, Das Wesen der menschlichen Freiheit, Düsseldorf 1950.
- Schellings Philosophie der Weltalter. Schellings Philosophie in den Jahren 1806-1821. Zum Problem des Schellingschen Theismus, Düsseldorf 1954.
- Der Ausgangspunkt der Schellingschen Spätphilosophie, Dokumente zur Schellingfor-schung, in: KantSt XLVIII, 1956/57, 302 ff.
Fulda, H. F., Das Recht der Philosophie in Hegels Philosophie des Rechts, Wissenschaft und Gegenwart 36/37, Frankfurt 1968. *Gadamer, H.-G.,* Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, 2. Aufl., Tübingen 1965.
-Hegels Dialektik. Fünf hermeneutische Studien, Tübingen 1971.
Gerlach, F., Das Wagnis der Vernunft. Bemerkungen zur Theologie Friedrich Gogartens,
EvTh 1, 1934, 442 ff. *Geyer, H.-G.,* Theologie des Nihilismus, EvTh 23, 1963, 89 ff.
- Gottes Sein als Thema der Theologie, VF 2, 1966, 3 ff.
- *Cogarten, F.,* Aufsätze werden, soweit möglich, nach ThB 17/Iu. II (Anfänge der dialektischen Theologie, hrsg. J. Moltmann, München 1962) zitiert. Zu den Werken der Nachkriegszeit ist in Klammern das Erscheinungsjahr der 1. Aufl. angegeben.
- Fichte als religiöser Denker, Jena 1914.
- Religion weither, Jena 1917.
- Zwischen den Zeiten, ChW 34, 1920, 374-378, (ThB 17/11, 95-101).
- Vom heiligen Egoismus des Christen. Eine Antwort auf Jülichers »Ein moderner Paulusausleger., ChW 34, 1920, 546-550; (ThB 17/1, 99-105).
- Gemeinschaft oder Gemeinde, in: Von Glauben und Offenbarung, Jena 1923, (ThB 17/11, 153-171).
- Zur Geisteslage des Theologen. Noch eine Antwort an Paul Tillich, ThBl 3, 1924, 6-8; (ThB 17/1, 193-197).
- Die religiöse Entscheidung, Jena 1924.
- Das Problem einer theologischen Anthropologie, ZZ 7, 1929, 493-511.
- Die Selbstverständlichkeiten unserer Zeit und der christliche Glaube, Berlin 1932.
- Die Verkündigung Jesu Christi. Grundlagen und Aufgabe, (1948), Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie 3, 2. Aufl., Tübingen 1965.
- Der Mensch zwischen Gott und Welt, (1952), 4. Aufl., Stuttgart 1967.
- Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit. Die Säkularisierung als theologisches Problem, (1953), Siebenstern 72, München u. Hamburg 1966.
- Was ist Christentum? (1956), Vandenhoeck 35, 3., durchges. Aufl., Göttingen 1963.
- Die Wirklichkeit des Glaubens. Zum Problem des Subjektivismus in der Theologie, Stuttgart 1957.
- Jesus Christus Wende der Welt. Grundfragen zur Christologie, 2., durchges. Aufl., Tübingen 1967.
- Die Frage nach Gott, Tübingen 1968.
Gurwitsch, G., Fichtes System der konkreten Ethik, Tübingen 1924. *Habermas, J.,* Theorie und Praxis, Politica 11, 2. Aufl., Neuwied 1967.
- Erkenntnis und Interesse, Frankfurt 1968.
Hartmarm, N., Ethik, 4. Aufl., Berlin 1962.
Hedinger, U., Der Freiheitsbegriff in der Kirchlichen Dogmatik Karl Barths, SDGSTh, Bd. 14,
Zürich-Stuttgart 1962. *Hegel, G. W. F.,* Sofern nicht anders vermerkt, wird nach den Ausgaben der Philosophischen Bibliothek Meiner zitiert: (Bandnummer / Herausgeber / Erscheinungsjahr).
-Hegels theologische Jugendschriften, hrsg. v. H. Nohl, Tübingen 1907.
- Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie, 1801 (62 a/Lasson/1962).
- Über das Wesen der philosophischen Kritik überhaupt, 1802 (in: Schelling, Werke V).
- Glauben und Wissen, 1802 (62 b/Lasson/1962).
- Jenaer Realphilosophie. Vorlesungsmanuskripte zur Philosophie der Natur und des Geistes von 1805-1806, (Jenenser Realphilosophie II; 67/Hoffmeister/l. Aufl. 1931, 1969).
- Jenenser Logik, Metaphysik und Naturphilosophie, 1804 (58/Lasson/l. Aufl. 1923, 1967).
- Phänomenologie des Geistes, 1807 (114/Hoffmeister/6. Aufl. 1952).
- Wissenschaft der Logik, Erster Teil, 1812, 2. Ausg. 1831 (56/Lasson/1934); Zweiter Teil, 1813/1816 (57/Lasson/1934).
- Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, 1830 (1. u. 2. Ausg. 1817/1827) (33/Nicolin u. Pöggeler/7. Aufl. 1969).
- Grundlinien der Philosophie des Rechts, 1821 (124 a/Hoffmeister/4. Aufl. 1955).
- Ästhetik, Bd. I, nach der 2. Ausg. Hothos hrsg. v. F. Bassenge, Frankfurt s. a.
- Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III, Suhrkamp Werkausgabe, Band 20, 1971.
- K. Rosenkranz, G. W. F. Hegels Leben, (Berlin 1844) Darmstadt 1969.
- Briefe von und an Hegel, Bd. I (235/Hoffmeister/3. Aufl. 1969). *Heidegger, M.,* Kant und das Problem der Metaphysik, 3. Aufl., Frankfurt 1965.
- Schellings Abhandlung Über das Wesen der menschlichen Freiheit, hrsg. v. H. Feick, Tübingen 1971.
Heimsoeth, H., Transzendentale Dialektik, Ein Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft, 2. Teil, Berlin 1967. *Henrich, D.,* Das Prinzip der Kantischen Ethik, PhR II, 1954/55, 20 ff.
- Über die Einheit der Subjektivität, PhR III, 1955, 28 ff.
- Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft, in: Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken, Gadamerfestschrift, Tübingen 1960, 77 ff.
- Das Problem der Grundlegung der Ethik bei Kant und im spekulativen Idealismus, in: Sein und Ethos. Untersuchungen zur Grundlegung der Ethik. Walberberger-Studien der Alber-tus-Magnus-Akademie, Bd. 1, Mainz 1963, 350 ff.
-Fichtes ursprüngliche Einsicht, Wissenschaft und Gegenwart 34, Frankfurt 1967.
- The Proof-Structure of Kant's Transcendental Deduction, in: Review of Metaphysics, June 1969, 653 ff.
- Selbstbewusstsein, Kritische Einleitung in eine Theorie, in: Hermeneutik und Dialektik I, Festschrift für H.-G. Gadamer, hrsg. v. R. Bubner, K. Cramer u.R. Wiehl, Tübingen 1970, 257 ff.
-Hegel im Kontext, Frankfurt 1971.
joest, W., »Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit«. Kritische Gedanken zu Friedrich Gogartens Buch, KuD 1, 1955, 70 ff. *Jüngel, E.,* Die Möglichkeit theologischer Anthropologie auf dem Grunde der Analogie, EvTh 22, 1962, 535 ff.
- Rez.: Gogarten, Friedrich: Jesus Christus Wende der Welt. Grundfragen zur Christologie, Tübingen 1966. ThLZ 93, 1968, 213 ff.
- Tod. Themen der Theologie, Bd. 8, Stuttgart 1971.
-Unterwegs zur Sache. Theologische Bemerkungen, BEvTh 61, München 1972.
Kabitz, \N., Studien zur Entwicklungsgeschichte der Fichteschen Wissenschaftslehre, Berlin 1902.
Kant, /., Zitiert nach der Ausgabe der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1910 ff (Ak.).
- Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral, 1764 (Ak. II).
- Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können, 1783 (Ak. IV).
- Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, 1785 (Ak. IV).
- Kritik der reinen Vernunft, 2. Ausg. 1787 (Ak. III).

- Kritik der praktischen Vernunft, 1788 (Ak. V).
- Kritik der Urteilskraft, 1790 (Ak. V).
- Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, 1793 (Ak. VI).
- Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis, 1793 (Ak. VIII).
- Die Metaphysik der Sitten, 1797 (Ak. VI).
- Briefwechsel (Ak. X, XI, XII).
-Handschriftlicher Nachlaß (Reflexionen) (Ak. XVIII, XIX).

Kasper, W., Das Absolute in der Geschichte. Philosophie und Theologie der Geschichte in der Spätphilosophie Schellings, Mainz 1965. *Kile, F.* C, Die theologischen Grundlagen von Schellings Philosophie der Freiheit, Beih.
ZRGG IX, Leiden 1965. *Koch, T.,* Differenzund Versöhnung. Eine Interpretation der Theologie G. W. F.Hegels nach seiner »Wissenschaft der Logik«, Gütersloh 1967. *Kreck, W.,* Die Christologie Gogartens und ihre Weiterführung in der heutigen Frage nach dem historischen Jesus, EvTh 23, 1963, 169 ff. *Krings, H.,* Freiheit als Chance. Kirche und Theologie unter dem Anspruch der Neuzeit. (H. Krings antwortet E. Simons.) Düsseldorf 1972. *Krüger, G.,* Philosophie und Moral in der Kantischen Kritik, Tübingen 1931.

Küng, H., Menschwerdung Gottes. Eine Einführung in Hegels theologisches Denken als Prolegomena zu einer künftigen Christologie, Freiburg 1970.

Lauth, R., J. G. Fichtes Gesamtidee der Philosophie, in: PhJ 71, 1963, 253 ff.

Löwith, K., Hegels Aufhebung der christlichen Religion, in: Hegel-Studien, Beih. I, Bonn 1964, 193 ff.

Marsch, W.-D., Gegenwart Christi in der Gesellschaft. Eine Studie zu Hegels Dialektik, FGLP XXXI, München 1965. Marx, W., Hegels Phänomenologie des Geistes. Die Bestimmung ihrer Idee in »Vorrede« und »Einleitung«, Frankfurt 1971.

Materialien zu Hegels »Phänomenologie des Geistes«, hrsg. v. H. F. Fulda u. D. Henrich, Frankfurt 1973.

Mokrosch, R., Schelling und TiUich. Zum Verhältnis von Metaphysik und Ethik, insbesondere zum Begriff der Freiheit in der Philosophie Schellings und in den Anfängen Paul Tillichs, Diss. (Masch.), Tübingen 1972.

Moltmann,]., Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie, BEvTh 38, 7. Aufl., München 1968.

- Perspektiven der Theologie. Gesammelte Aufsätze, München u. Mainz 1968.
- Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie, München 1972.

Pannenberg, W., Grundfragen systematischer Theologie, 2. Aufl., Göttingen 1971.

- Gottesgedanke und menschliche Freiheit, Göttingen 1972.
- Wissenschaftstheorie und Theologie, Frankfurt 1973.

Paton, H. /., Kant's Metaphysic of Experience, Vol. II, London/New York 1951.
-Der Kategorische Imperativ, Berlin 1962.

Pöggeler, O., Die Komposition der Phänomenologie des Geistes, in: Materialien zu Hegels Phänomenologie des Geistes«, hrsg. v. H. F. Fulda u. D. Henrich, Frankfurt 1973, 329 ff.

Portmann, S., Das Böse-Die Ohnmacht der Vernunft. Das Böse und die Erlösung als Grundprobleme in Schellings philosophischer Entwicklung, Monographien zur Philosophischen Forschung 44, Meisenheim 1966.

Pothast, U., Über einige Fragen der Selbstbeziehung, Philosophische Abhandlungen XXXVI, Frankfurt 1971.

Prenter, R., Das Evangelium der Säkularisierung. Bemerkungen zu Friedrich Gogartens letzten Werken, ThZ 12, 1956, 605 ff.

Radermacher, H., Fichtes Begriff des Absoluten, Philosophische Abhandlungen XXXIV, Frankfurt 1970.

Ratschow, C. H., Art. Gogarten, RGG, 3. Aufl., II, Sp. 1684 f.

Riedel, M., Studien zu Hegels Rechtsphilosophie, Frankfurt 1969.

- System und Geschichte. Studien zum historischen Standort von Hegels Philosophie, Frankfurt 1973.

Ritter,]., Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel, Frankfurt 1969.

Rohrmoser, G., Subjektivität und Verdinglichung. Theologie und Gesellschaft im Denken des jungen Hegel, Gütersloh 1961.

Scharlemann, P., Der Begriff der Systematik bei Paul Tillich, NZSThuRPh 8, 1966, 242 ff.

Schelling, F. W. /., Zitiert nach der Ausgabe von K. F. A. Schelling, 1856 ff (Werke, beide Abteilungen durchgehend - I bis XIV - gezählt).

- Vom Ich als Princip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen, 1795 (Werke I).
- Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre, I-IV, 1796/97 (Werke I).
- System des transzendentalen Idealismus, 1800 (Werke III). -Darstellung meines Systems der Philosophie, 1801 (Werke IV).
- Philosophie und Religion, 1804 (Werke VI).
- System der gesamten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere (WürzburgerVorlesungen), 1804 (Werke VI).
- Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände, 1809 (Werke VII).
- Stuttgarter Privatvorlesungen, 1810 (Werke VII).
- Aus der Allgemeinen Zeitschrift von Deutschen für Deutsche (Briefwechsel mit Eschenmayer), 1813 (Werke VIII); (geschrieben 1812).
-Die Weltalter. Bruchstück, 1813 (Werke VIII).
- Einleitung in die Philosophie der Mythologie (Darstellung der rein rationalen Philosophie), 1854 (Werke XI).
- Philosophie der Offenbarung. Erster Teil, 1854 (Werke XIII).
- Fichte - Schelling, Briefwechsel, hrsg. v. W. Schulz, Frankfurt 1968.

Schneider, G., Kritische Theologie contra theologisch-politischen Offenbarungsglauben. Eine vergleichende Strukturanalyse der politischen Theologie Paul Tillichs, Emanuel Hirschs und Richard Shaulls, EvTh 33, 1973, 114 ff.

Schrader, W. H., Empirisches und absolutes Ich. Zur Geschichte des Begriffs Leben in der Philosophie]. G. Fichtes, Stuttgart-Bad Cannstadt 1972.

Schüler, G., Zur Chronologie von Hegels Jugendschriften, Hegel-Studien, Bd. 2, Bonn 1963, 111 ff.

Schulz, W., Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings, Stuttgart 1955.
-J. G. Fichte. Vernunft und Freiheit, Opuscula 3, Pfullingen 1962.

Schulze-Kadelbach, C, Rez.: Gogarten, F., Die Verkündigung Jesu Christi, Heidelberg 1948. ThLZ 78, 1953, 237 ff.

Schwarz,}., Die Lehre von den Potenzen in Schellings Altersphilosophie, in: KantSt XL, 1935, 118 ff.

Steck, K. G., u. *Schellong,* D., Karl Barth und die Neuzeit, ThEx 173, München 1973.

Strohm, Th., Theologie im Schatten politischer Romantik. Eine wissenschafts-soziologische Anfrage an die Theologie Friedrich Gogartens, München 1970.

Theunissen, M., Die Verwirklichung der Vernunft. Zur Theorie-Praxis-Diskussion im Anschluß an Hegel, PhR, Beih. 6, 1970.

-Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat, Berlin 1970.
Thyssen ,K.-W., Begegnung und Verantwortung. Der Weg der Theologie Friedrich Gogartens
von den Anfängen bis zum Zweiten Weltkrieg, HUTh 12, Tübingen 1970. *Tillich, P.,* Schriften Tillichs aus der Ausgabe Gesammelte Werke, hrsg. v. R. Albrecht, Stuttgart 1959 ff, werden zitiert: Titel der Schrift und des Bandes, Bandnummer u. Seite.
-Systematic Theology, Volume I, Chicago 1951.
- Systematische Theologie, Band I, Stuttgart 1956, 3., vom Verfasser überarbeitete Aufl., s. a.
- Systematische Theologie, Band II, Stuttgart 1958, 3. Aufl., s. a.
- Systematische Theologie, Band III, Stuttgart 1966.
- Mystik und Schuldbewußtsein in Schellings philosophischer Entwicklung, in: Frühe Hauptwerke, Werke I, 13 ff.
- Das System der Wissenschaften nach Gegenständen und Methoden, in: Frühe Hauptwerke, Werke I, 111 ff.
- Religionsphilosophie, in: Frühe Hauptwerke, Werke I, 295 ff.
- Die Überwindung des Religionsbegriffs in der Religionsphilosophie, in: Frühe Hauptwerke, Werke I, 367 ff.
- Masse und Geist, in: Christentum und soziale Gestaltung, Werke II, 35 ff.
- Zur Erkenntnislehre. Trennung und Einigung im Erkenntnisakt, in: Philosophie und Schicksal, Werke IV, 107 ff.
- Kairos I, in: Der Widerstreit von Raum und Zeit, Werke VI, 9 ff.
- Autorität und Offenbarung, in: Offenbarung und Glaube, Werke VIII, 59 ff.
- Religion und Kultur, in: Die religiöse Substanz der Kultur, Werke IX, 82 ff.
- Die religiöse Deutung der Gegenwart. Schriften zur Zeitkritik, Werke X.
- Impressionen und Reflexionen, Werke XIII.
- Vorlesungen über die Geschichte des christlichen Denkens. Teil II: Aspekte des Protestantismus im 19. und 20. Jahrhundert, Ergänzungs- und Nachlaßbände zu den den Gesammelten Werken von Paul Tillich, Bd. II, Stuttgart 1972.
- Auf der Grenze. Aus dem Lebenswerk Paul Tillichs, 2. Aufl., Stuttgart 1965.
- Kritisches und positives Paradox. Eine Auseinandersetzung mit Karl Barth und Friedrich Go-garten, in: ThB 17/1, 165 ff.
Troeltsch, £., »Ein Apfel vom Baume Kierkegaards«, in: ThB 17/11, 134 ff.
Wagler, R., Der Ort der Ethik bei Friedrich Gogarten. Der Glaube als Ermächtigung zum rechten Unterscheiden, ThF 24, Hamburg-Bergstedt 1961.
Weischedel, W., Der Zwiespalt im Denken Fichtes, Berlin 1962.
Wendland, H.-D., Was bedeutenTillichsThesenüber den Protestantismus?, NZSThuRPh 5, 1963, 192 ff.
Wemsdörfer, T., Die entfremdete Welt. Eine Untersuchung zur Theologie Paul Tillichs, Studien zur Dogmengeschichte und Systematischen Theologie 21, Zürich 1968.
Weth, R., Gott in Jesus. Der Ansatz der Christologie Friedrich Gogartens, FGLP 10. Reihe, Bd. XXXVI, München 1968.
- Freispruch und Zukunft der Welt. Bemerkungen zur Frage nach der Qualität der Welt im Anschluß an Karl Barth, in: Freispruch und Freiheit. Theologische Aufsätze für Walter Kreck, hrsg. v. H.-G. Geyer, München 1973, 406 ff.
Zeltner, H., Schelling, Stuttgart 1954.