

Open Publishing LMU

Hans Peter Balmer

Figuren der Finalität

Zum teleologischen Denken der Philosophie



Hans Peter Balmer

Figuren der Finalität
Zum teleologischen Denken der Philosophie

Open Publishing LMU

Mit Open Publishing LMU unterstützt die Universitätsbibliothek der Ludwig-Maximilians-Universität München alle Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler der LMU dabei, ihre Forschungsergebnisse parallel gedruckt und digital zu veröffentlichen.



Universitätsbibliothek
Ludwig-Maximilians-Universität München

Figuren der Finalität

Zum teleologischen Denken der Philosophie

von

Hans Peter Balmer

Universitätsbibliothek der Ludwig-Maximilians-Universität
Geschwister-Scholl-Platz 1
80539 München

Text © Hans Peter Balmer 2017

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet abrufbar über <http://dnb.dnb.de>

Herstellung über:
readbox unipress
in der readbox publishing GmbH
Am Hawerkamp 31
48155 Münster
<http://unipress.readbox.net>
Münsterscher Verlag für Wissenschaft

Open-Access-Version dieser Publikation verfügbar unter:
<http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:bvb:19-epub-38464-2>

978-3-95925-053-5 (Druckausgabe)
978-3-95925-054-2 (elektronische Version)

Inhaltsverzeichnis

Vorwort.....	1
1 Überredung zum Optimismus.....	3
1.1 Was Denken ausrichtet	3
1.1.1 Denken erklären durch Denken?.....	3
1.1.2 Das Feld der Begriffe: teleologische Terminologie	8
1.1.3 <i>Ausblicken auf solches, worauf es ankommt</i>	12
1.2 Prinzip der Freiheit? Hegels absoluter Idealismus	13
1.2.1 Vernunft und ihre Bestimmungen.....	13
1.2.2 Das Negative und seine Überwindung: Theodizee	20
1.2.3 Aufklärung, Revolution: <i>Philosophie der Geschichte</i> ...	22
1.2.4 Erhoben über Verstand und Vernunft: <i>Wissenschaft der Logik</i>	27
1.2.5 Prozess der Selbstfindung: <i>Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften</i>	30
1.2.6 Wo ist das Ziel? <i>Phänomenologie des Geistes</i>	33
2 Pessimismus, Absurdität	41
2.1 Wozu leiden?.....	41
2.1.1 Trug für Gott? <i>Hiob</i>	42
2.1.2 Nichtig, flüchtig, alles nichtig? <i>Kohelet</i>	49
2.1.3 Fremde, Ausweglosigkeit, Labyrinth	59
2.1.4 Die Entdeckung des Geistes	63
3 Das teleologische Modell der klassischen Metaphysik.....	69
3.1 Bereitstellung der Elemente des Arguments: Plato	69
3.1.1 <i>Zweite Fahrt</i>	70
3.1.2 Vorgeschichte: Anaxagoras, Sokrates.....	74
3.1.3 Ausrichtung auf das Höchste.....	77
3.1.4 Metaphysik oder nicht.....	85
3.2 Teleologische Begriffswissenschaft: Aristoteles	88
3.2.1 Die Wissenschaft, die den Zweck erkennt	88
3.2.2 Einladung zur Philosophie: <i>Protreptikos</i>	94
3.2.3 Jenseits der Physik: <i>Metaphysik</i>	97

3.2.4	Eros, Lust und Geist	99
3.2.5	<i>Ein Herrscher gebiete</i>	102
3.2.6	Negativität und Wirklichkeitsverlust	104
3.3	Christliche Adaption	106
3.3.1	Heilsgewissung: Augustin	106
3.3.2	<i>Was von allen gewünscht wird</i> : Boethius	111
3.3.3	Ziel, Urgrund, Gott: Thomas von Aquino	113
3.3.4	<i>Verähnlichung mit dem Unendlichen</i> : Cusanus	119
4	Die neuzeitliche Diskreditierung des teleologischen Denkens	129
4.1	Vom Nominalismus zum Kartesianismus	129
4.1.1	Existenz, Wille, Freiheit: Ockham	130
4.1.2	Perspektivische Welterfassung: Humanismus	133
4.1.3	<i>Herren und Eigentümer der Natur</i> : Kartesianismus... ..	136
4.1.4	Prinzip Selbsterhaltung: Hobbes	139
4.1.5	Jenseits der Einbildungen und Fiktionen: Spinoza	143
4.2	Aufklärung	150
4.2.1	Zwecke, Weisheit, Güte: Leibniz	150
4.2.2	Destruktion der metaphysischen Grundlagen: Hume	156
4.2.3	<i>Den teleologischen Weg beschreiten</i> : Kant	158
4.3	Nachidealismus	165
4.3.1	Streben ohne Rast und Ziel? Schopenhauer	166
4.3.2	Wagnis der Freiheit: Nietzsche	175
5	Fortdauer der Problematik	195
5.1	Struktur des Weltverstehens	195
5.2	<i>Wozu Mensch überhaupt?</i>	205
5.3	Die innere Bewegung oder die Freiheit ist konkret	211
5.4	Weder nichts noch alles: Denken und Unmittelbarkeit	218
	Literaturverzeichnis	229

Vorwort

Ob es einen Sinn zu vernehmen gibt, ob Ziele und Zwecke zu erfüllen sind, ob auszublicken ist auf Bedeutsames, worauf es ankommt, das sind Fragen von großer Tragweite. Können sie eher zuversichtlich aufgenommen, oder aber müssen sie zurückgewiesen werden und unbeantwortet bleiben, so macht das einen erheblichen Unterschied. Entsprechend sind die Philosophierenden aller Zeiten damit beschäftigt. Einige Grundlinien dieses wechselvollen Disputes werden im Folgenden dargelegt.

Mündlich wurden sie passagenweise zuletzt im Sommersemester 2012 und im Wintersemester 2016/17 vor Hörerinnen und Hörer im Seniorenstudium an der Ludwig-Maximilians-Universität München vorgetragen.

Mit der Problematik der Teleologie ist der Verfasser bereits seit der Konzipierung seines Promotionsprojekts befasst. Zunächst eher an das frühe marxische Konzept der Befreiung aus Entfremdung angeknüpft, hatte sich sodann die Bezugnahme auf Nietzsches radikale Teleologiekritik empfohlen. Karl Ulmer an der Eberhard-Karls-Universität Tübingen dankt er dies wie überhaupt das Zutrauen zur akademisch-universitären Philosophie zu einer Zeit, als allenthalben die Parole galt, man habe sich doch wohl auf Bündiges und Streitbares wie Soziologie und Politologie zu verlegen.

Die Veröffentlichung erfolgt also in Dankbarkeit gegenüber vielfachen Voraussetzungen und zugleich im Verlangen, Empfangenes und Gemehrtes Interessierten zur Verfügung zu stellen.

München, 10. April 2017

Hans Peter Balmer

1 Überredung zum Optimismus

*O Mensch, glaube: nicht umsonst,
nicht umsonst*

1.1 Was Denken ausrichtet

1.1.1 Denken erklären durch Denken?

Für einmal das Denken eigens sich vorzunehmen, das Denken, statt es einfach anzuwenden, zu bedenken, das bildet, so schwierig auch immer, im strengen Sinn die Sache der Philosophie. Philosophie unterscheidet sich sowohl von gewöhnlichem Alltagswissen wie auch von den Einzelwissenschaften. Sie erforscht nicht verschiedene Sachgebiete wie Natur, Seele, Gesellschaft, Geschichte. Ihr Geschäft ist nicht das der Physik, der Psychologie, der Soziologie, der Historiographie. Sondern sie denkt ganz allgemein über die Tragweite der Gedanken beziehungsweise der Sprache nach. Sie ist gleichwohl weder eine abgehobene Königsdisziplin, noch eine von vornherein allem zugrunde liegende Fundamentalwissenschaft, noch eine reine Formalwissenschaft wie die Mathematik. Vielmehr untersucht sie die Verfassung und Bedeutung des Denkens und Redens, die geistigen Strukturen, das Begreifen im Ganzen und an sich. Logik und Analytik erschöpfen sie nicht. Darüber hinaus sucht sie zu erkennen, ob in den Gedanken Richtung liegt, sie fragt nach Sinn. Meist ist nach der Geltung und den Grenzen einer möglichst zielbezogenen (*teleologischen*) Denkweise gefragt. Mitunter steht die ateleologische Alternative zur Debatte, die Möglichkeit eines nicht so sehr zielstrebigem, vielleicht sogar völlig teleologielosen Denkens.¹ Im Bewusstsein einer entsprechend vieldeutig ausgeprägten denkerischen Überlieferung verwickelt sich das philosophische Unterfan-

1 Poser, Hans (Hg.): Formen des teleologischen Denkens, Berlin 1981; Brockmeier, Jens: ‚Reines Denken‘, Zur Kritik der teleologischen Denkform, Amsterdam/Philadelphia 1992; Pleines, Jürgen-Eckardt: Philosophie und Metaphysik, Teleologisches und spekulatives Denken in Geschichte und Gegenwart, Hildesheim 1998; Schlicht, Tobias (Hg.): Zweck und Natur, Historische und systematische Untersuchungen zur Teleologie, München 2011.

gen zusehends. Nachgerade herrscht ein ziemlich kritischer Zustand. Und er scheint durch eben diese hochgehaltene Denktradition wenn nicht verursacht, so doch mitgetragen und befördert. Kaum überraschend daher, dass, seit Feuerbach, Marx, Schopenhauer und Nietzsche bis zu Heidegger und Wittgenstein, das herkömmliche Philosophieren weithin aufgekündigt scheint.

Unabweislich stellt sich die Frage, wie lange die globalisierte Welt in den Makrodimensionen der Wissenschaft, der Technologie, der Ökonomie und der Politik Bestand haben kann. Haben wir Nutznießer der modernen Naturwissenschaft die ‚letzte Stunde‘ zu gewärtigen, *our final hour*? Besteht für die menschliche Gattung, das Leben, den Planeten die Chance des Überlebens? Das zeitgenössische Bewusstsein sieht sich mit der Frage konfrontiert, ob womöglich die Welt in den Abgrund treibt, die Menschheit ihre Lebensgrundlage und sich selbst zerstören wird oder gar, nach dem Gesetz, worunter „das Untier“² angetreten, sie zerstören muss. Zu erwägen ist nachgerade, ob der Untergang der Arten in der Evolution die reinste Routine ist, ob schon allein Natur in sich vielleicht so destruktiv wie konstruktiv ist: die Wirklichkeit insofern, populär gesprochen, der Bereich von Fressen und Gefressen werden, von Tod, Egoismus, Grausamkeit und Zerstörung, von Indifferenz, Belanglosigkeit und Leere durch und durch.³ Es bleibt eine beunruhigende Frage, ob es möglich sein wird, in besonnener Weise Einfluss zu nehmen und die Lage zu bereinigen, so dass das Menetekel der vereinigten Selbstbeseitigung als bloß heilsame Warnung auftritt und wieder erlischt.⁴

2 Horstmann, Ulrich: Das Untier, Wien/Berlin 1985; ders.: Ansichten vom Großen Umsonst, Gütersloh 1991; Akerma, Karim: Verebben der Menschheit? Freiburg i. Br./München 2000.

3 „Eine Schöpfung, die auf Fraß gestellt ist, – wie soll sie glücken?“ (Canetti, Elias: Das Geheimherz der Uhr, München 1987, S. 66). – Wuketits, Franz M.: Naturkatastrophe Mensch, Evolution ohne Fortschritt, München 2001; ders.: Darwins Kosmos, Sinnvolles Leben in einer sinnlosen Welt, Aschaffenburg 2009; Gray, John: Von Menschen und anderen Tieren, Stuttgart ³2010; ders.: Raubtier Mensch, Stuttgart 2015.

4 Jaspers, Karl: Die Atombombe und die Zukunft des Menschen, München 1958; Anders, Günther: Die Antiquiertheit des Menschen, München 1956/1980; Weizenbaum, Joseph: Kurs auf den Eisberg, München 1987; Jonas, Hans: Das Prinzip Verantwortung, Frankfurt a. M. 1979; Henrich, Dieter, Ethik zum nuklearen Frieden, Frankfurt a. M.

Der Verdacht ist kaum auszuräumen, der zugespitzte Zustand sei zumindest teilweise das Ergebnis unseres Glaubens an die Vernunft-Rationalität. Das ehemals, namentlich von Descartes bis Fichte, so stolze philosophische Denken findet sich in arger Verlegenheit. Was immer wir vorkehren, es gleicht dem Gebaren Münchhausens, der sich am eigenen Schopf aus dem Sumpf zu ziehen sucht.⁵ Es bleibt ungewiss, ob mit dem Fragen und Antwortsuchen je dem Teufelskreis zu entrinnen, der *circulus vitiosus* in einen *circulus virtuosus* zu verwandeln, die Figur verhängnisvoll geschlossenen Kreisens wenigstens in die der offenen Spiralbewegung aufzulösen ist.

Unterdessen wird Ausschau gehalten nach rettenden Kräften, auf die zu setzen wäre, nach Remedien, die von einem seltsam kontraproduktiven, vielleicht sogar verderblichen Denken wegführen. Es gibt die unterschiedlichsten Versuche inzwischen, das Andere wieder einzubeziehen: die vor-, außer-, über- und irrationalen Momente und Haltungen zu entfalten, um mit der Dynamik des Daseins erspriesslicher zurechtzukommen. Die Seele, so ist mit dem vorsokratischen Weisen Heraklit zu erinnern, die, und nicht das Denken allein, „hat Sinn, der aus sich heraus immer reicher wird“.⁶ Und in weltweiter Erstreckung, da wäre Friedfertigkeit vonnöten, eine nachhaltige, wahrhaft ökologische Politik, von deren Perspektiven vorderhand allzu wenig sich abzeichnet, ganz abgesehen von der prinzipiellen Frage nach der Praktikabilität einer derartigen Universaltherapeutik. Wenn in irgendeiner Weise eine globale Innenpolitik zum Wohl der ganzen Welt Gestalt annehmen sollte, gewinnt das riskante Verstandesdenken weiter an Dringlichkeit und Bedeutung, wengleich nicht losgelöst, monoman, sondern gehalten, beherrscht.

1990; Schmid, Wolfgang: Entteleologisierung der Natur, Wien 1995; Rees, Martin: Unsere letzte Stunde, München 2003; Wilson, Edward O.: The Creation, An Appeal to Save Life on Earth, New York 2006; Schellnhuber, Hans Joachim: Selbstverbrennung, München 2015. – Hatte schon Max Frisch mit dem Pabelstück „Die Chinesische Mauer“ (Basel 1947) unmittelbar auf die atomare Bombardierung Hiroshimas warnend reagiert, so wird die drohende menschheitliche Selbstauslöschung bei Friedrich Dürrenmatt erst recht zur makabren Komödie: „Die Physiker“ (Zürich 1962).

5 Adorno, T. W.: *Minima Moralia*, Frankfurt a. M. 1951, Ziff. 46, Zur Moral des Denkens, S. 91.

6 DK B 115; vgl. Plato, ep. VII, 341 d.

Stets wird es eine Frage bleiben, was eigentlich geschieht in dieser einzigartigen Fähigkeit: Wie ist zu verfahren, wenn Denken unterscheiden können und letzten Endes von Gutem sein soll? Worin liegt eigentlich die Bedeutung des Denkens? Hat es zum Ziel, den Denken auf sein Bestes, sein Wohl, das Glück auszurichten? Und ebenso die denkende Menschheit insgesamt? Richtet Denken überhaupt etwas aus? Oder dreht es im Kreis, unaufhörlich, leer? Ist es am Ende sogar destruktiv? Vollzieht sich Denken in der Grundform der Teleologie, worüber, einzig vielleicht, das Firmament der Metaphysik sich spannt? Wie sollte Denken zu erklären sein, es sei denn durch Denken?

Durch Dichten vielleicht, durch Poesie?

Nur zwei Dinge

Durch so viel Formen geschritten,
durch Ich und Wir und Du,
doch alles blieb erlitten
durch die ewige Frage: wozu?

Das ist eine Kinderfrage.
Dir wurde erst spät bewußt,
es gibt nur eines: ertrage
– ob Sinn, ob Sucht, ob Sage –
dein fernbestimmtes: Du mußt.

Ob Rosen, ob Schnee, ob Meere,
was alles erblühte, verblich,
es gibt nur zwei Dinge: die Leere
und das gezeichnete Ich.

Diese Gedankendichtung „Nur zwei Dinge“, 1953 von dem damals siebenundsechzigjährigen Gottfried Benn geschrieben, streng und schön, ist ein Spätgedicht, in dem Bilanz gezogen wird.⁷ Ein Dichter, der erklären muss, er sei „nicht einmal seiner selbst sicher“, eröffnet sein Vermächtnis. Keine Resultate habe er vorzulegen, nur Fragen. Es bleibe – entgegen jeder Zuversicht auf Erfüllung und Vollendung – alles unabgeschlossen und offen. Benn, da ihm die heitere epikureische Gelassenheit kaum zugänglich wie auch goethesches Erstaunen kaum noch praktikabel zu sein scheinen, erwägt ausdrücklich, ob dem Einsichtigen nicht einzig der Anstand des Schweigens anstünde, der Gestus des Verstummens das Redlichste wäre. Bleibt nichts als Fatum, Leere, stoisches Aushalten und Ertragen? Ist nirgends Sinn erkennbar, erlebbar? Jedenfalls stellt sich, erst recht belastend und leiden machend, stets und überall die Frage ‚wozu?‘

Insofern die Philosophie diese Frage aufgreift und angemessen vorzubringen sucht, sozusagen die Naivität⁸ gewöhnlichen Denkens etabliert, erfasst sie die Welt in der Figur der Teleologie, kennzeichnet sie die Wirklichkeit unter der Telosformel als der *signatura rerum* schlechthin, und sei es im Zeichen der *Frage* immerzu und kaum der Antwort. Dass Benn nicht schwieg und es nicht bei dem scheinbar unumstößlichen Fazit bewenden ließ – dass nämlich, fatalistisch-fernbestimmt, das gezeichnete, vom Leben geprägte, geschlagene einsame Ich statt stolz zu schalten und zu walten und alles im Griff zu haben, mit dem Nichts sich abzufinden habe –, dass er vielmehr die Kunst seiner Poesie

7 Benn, Gottfried: Destillationen, Neue Gedichte, Wiesbaden 1953. Das Gedicht ist Bestandteil der Anthologie von Fehige, Christoph/Meggler, Georg (Hgg.): Der Sinn des Lebens, München 2000, S. 357. Mit Benns eher stoischem Gedicht über ‚die ewige Frage‘ vgl. als epikureische Variante Horaz’ Ode „Frag’ nicht“ (*Tu ne quaesieris*; carm. 1, 11). Darin heißt es, man habe nicht zu fragen, weder nach Ziel noch nach Schicksal, sondern zu ertragen (*pati*) und, so gut es geht, weise zu sein und einfach den Augenblick zu genießen (*carpe diem*). – Kant noch hatte „zwei Dinge“ anzuführen, die „das Gemüt mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht [erfüllen], je öfter und anhaltender sich das Nachdenken damit beschäftigt: der bestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir“ (Kritik der praktischen Vernunft, 1788, A 288, AA V 161). – Goethes „Urworte. Orphisch“ (1817) bleiben von Erstaunen, Ekstasik und Hoffnung geprägt.

8 Spaemann, Robert: Philosophie als institutionalisierte Naivität, in: Philosophisches Jahrbuch (1974), S. 139 ff.

vorbrachte; und also dem Verdikt ‚Du musst‘ immerhin in artistisch-lyrischer Weise die Autarkie des ‚Ich bin‘ entgegenhält wie Orpheus den Furien seinen Gesang –, dies alles unterstreicht eindrucklich, dass die Kinderfrage ‚wozu?‘ auch nach einem langen Leben und schrecklichsten historischen Erfahrungen nicht als abgetan gilt. Noch hinter der unscheinbarsten Form, sagte Benn in seinem berühmten Marburger Vortrag über Lyrik, hielten sich Fragen von einer Abgründigkeit verborgen, die auch dem Tiefsinnigsten genug zu denken gäben.⁹ Was derart in aller Zerrissenheit sich Geltung verschafft, das ist hoch bedeutsam: keineswegs wird harmoniesüchtig das Gute, Schöne und Wahre beschworen, es wird vielmehr eine bittere Bilanz gezogen. „Dumm sein und Arbeit haben: das ist das Glück“, kann Benn sarkastisch provokant vermerken und, zumal als großstädtischer Hautarzt, noch in äußerster Ernüchterung: „Mann und Frau gehn durch die Krebsbaracke“. Umso dringlicher behauptet sich das aufbrechend Widersprechende der Imagination und der ästhetisch-poetischen Form gegen das angeblich Unausweichliche und Apodiktische des Vernunftschlusses, so positiv oder negativ er immer ausfallen mag. „Wozu bin ich da?“, so konkretisiert sich dem besonnenen Menschen die Frage. Und, so bescheiden wie selbstsicher, mag er immerhin finden, dass er da ist, „um ein Gegenüber zu sein – es zu bilden“.¹⁰

1.1.2 Das Feld der Begriffe: teleologische Terminologie

Teleologie ist ein Kunstwort der deutschen Schulphilosophie, eingeführt wie viele andere von deren Begründer, dem Hallenser Philosophie-Professor Christian Wolff.¹¹ Wolff, der sich vor allem auf Leibniz

9 Benn, Gottfried: Probleme der Lyrik (1951), in: Essays und Reden, Frankfurt a. M. 1989, S. 505–536; vgl. ebd. den programmatischen Essay „Pessimismus“ (1943; S. 393–397). – Über den „unerhörten Anspruch“, die „unabweisbare Frage“ wie sie mit jedem „wirklichen Gedicht“ geben sind, vgl. Paul Celans Büchner-Preis-Rede „Der Meridian“ 1960, in: Ausgewählte Gedichte, Frankfurt a. M. 1968, S. 131–148.

10 So wörtlich Peter Handke (Vor der Baumschattenwand nachts, Salzburg/Wien 2016, S. 203).

11 *Philosophia rationalis sive logica* III, § 85, 1728, Frankfurt 31740, S. 38: als „Teil der Naturphilosophie, der die Zwecke der Dinge erklärt. Noch immer hat er keinen Namen, obwohl er sehr weitreichend und nützlich ist. Man könnte ihn Teleologie nennen“ (*philosophia naturalis pars, quae fines rerum explicat, nomine adhuc destituta, etsi amplissima sit et utilissima. Dicitur posset Teleologia*). Förmlich als Deutsche Teleologie

stützt, ist von großem Einfluss insbesondere auf Kant. Der Titel Teleologie entstammt also dem achtzehnten Jahrhundert, wie andere Disziplinentitel der praktischen Philosophie auch: Ästhetik (Baumgarten 1750), Geschichtsphilosophie (Voltaire 1765), Theodizee (Leibniz 1710). Teleologie vertritt, mehr oder minder stringent, die Auffassung, die Dinge seien im Voraus entworfen, alles verlaufe so, als solle ein Plan erfüllt werden.¹²

Telos (τό τέλος) hingegen ist ein genuines Wort der antiken griechischen Sprache. Es ist von ursprünglich großer Breite stark divergierender, ambivalenter Bedeutungen. Sie reichen vom Naheliegenden wie dem Agrarischen über das Militärische und Staatliche bis ins Mythisch-Religiöse und in höchste Mysterien-Einweihung, welche letztere speziell als *teletē* (ἡ τελετή) bezeichnet wird. Am gebräuchlichsten werden schließlich die Bedeutungen Ziel, Zweck, Grenze, Ende. Von derselben indogermanischen Wurzel stammt übrigens das deutsche Wort Zoll. So entspricht beispielsweise der deutsche Begriff ‚Zollhaus‘ dem griechischen *telōnion* beziehungsweise *telōneion*; die Römer, die die Institution tributpflichtiger Grenzkontrolle vielleicht geschaffen haben, nannten sie lateinisch *telonium*. Etymologisch spricht somit einiges dafür, dass die ursprüngliche Bedeutung des ‚Telischen‘ eher negativer Art war, im Sinne nämlich einer Auferlegung (auch Abgabe und Steuer), die es zuzulassen, zu ertragen, (an einer Grenze) zu entrichten oder, im Fall der Initiationsfeier, durchzumachen galt. Was sich philosophische Teleologie nennt, das wäre insofern eine (vielleicht durch die Mysterien angebahnte) höchst bezeichnende Konvertierung ins Positive, ins Helle, Freie, Heile.¹³ Das deutsche Wort *Zweck*

(neben Deutscher Metaphysik, Deutscher Physiologie usw.) firmiert Wolffs Schrift: Vernünfftige Gedancken von den Absichten der natürlichen Dinge, Frankfurt 1724, ²1726.

- 12 *Teleology: the belief that things and events were specially planned to fulfil a purpose* – so steht es im Britischen Lexikon.
- 13 Bedeutende künstlerische Realisierungen sind etwa „Die Zauberflöte“ (Mozart/Schikaneder; Wien 1791) und der in vielem sie vorwegnehmende Renaissance-Roman „Hypnerotomachia Poliphili“ (Venedig 1499; dt. „Poliphilos Traumliebesstreit“) des Francesco Colonna. Der Weg des Protagonisten auf der Suche nach seiner Geliebten führt hier, vorerst allerdings, zu einem Reich, dessen Königin den Namen *Telosia* trägt. – Zur Satire gewendet (im Anschluss an Colonnas „Traumliebesstreit“) erscheint der

entstammt übrigens der Metaphorik des (Bogen-)Schießens. Selbst der legendäre Schütze Wilhelm Tell steht womöglich sogar wortgeschichtlich damit in Verbindung. Zweck bezeichnete die (Ast-)Gabel, dann den (Holz-)Nagel, die Zwecke, welche eine Zielscheibe befestigen beziehungsweise deren Zentrum markieren, somit also das Ziel, das es, mittels tauglicher Instrumente und als Abschluss sorgfältigster Ausführung, zu treffen galt.

Das lateinische Äquivalent zu *Telos* lautet *fnis* (m.). Das entsprechende Beiwort ist mittellateinisch *finalis*: das Ziel, den Zweck, den Schluss betreffend. Davon abgeleitet ist sodann der Fachausdruck *Finalität*. Er bedeutet Zweckhaftigkeit, Zielstrebigkeit, Orientierung auf das Wohin, Hinlenkung auf das Worumwillen, Maß der Mittel, deren Bemessung und Ausrichtung auf das Wozu: *fnis est mensura mediorum*.

Wegweisend für das römische Begriffsdenken ist Cicero. Er fragt insbesondere, was das letzte Ziel ist, wonach sich die Grundsätze des guten Lebens und des rechten Handelns zu richten haben.¹⁴ Hinsichtlich des Äußersten, Letzten (*fnis bonorum, telos* dessen also, wonach sich alles bemisst und zu dessen Erlangung aller Einsatz erforderlich ist) stellt sich demzufolge die umstrittenste Frage überhaupt, über die gleichwohl unausweichlich zu befinden ist.¹⁵

teleologische Weg bei François Rabelais (Gargantua et Pantagruel, 1541/42, 1564). Am ‚Ziel‘ der Reise wird hier in einer quasi kultischen Zeremonie das Orakel einer ‚göttlichen Flasche‘ eröffnet: ‚Trinch‘, lautet es, zu Heiterkeit und Gelächter animierend. – Ähnlich sodann auch wieder Ende des neunzehnten Jahrhunderts in Giuseppe Verdis ‚Endspiel‘ „Falstaff“ (UA Mailand 1893; III 2, Schlussfuge): *Tutto nel mondo è burla. / L'uom è nato burlone / Nel suo cervello ciurla / Sempre la sua ragione. / Tutti gabbati! Irride / L'un l'altro ogni mortal. / Ma vide ben chi ride / La risata final*. („Alles in der Welt ist Narretei. / Wir sind selber nur Narren. Im Kopf drängen / immerzu die Gedanken. / Lauter Gefoppte prellen / einer den andern. / Doch wer zuletzt lacht, / lacht am besten“). Lachen als finale Figuration, Kehraus – und also nicht rational selbstgewisse Konklusion noch tragischer Ernst, nein – Komik, Satire, Humor, nahe an der Groteske, am Absurden.

14 *Quid sit fnis, quid extremum, quid ultimum, quo sint omnia bene vivendi recteque faciendi consilia referenda* (fin. I 11).

15 *ad finem bonorum, quo referentur et quouius apiscendi causa sunt facienda omnia, controversam rem et plenam dissensionis inter doctissimos sed aliquando tamen iudicandum* (leg. I 52).

Finalität hat die Bedeutung eines (vornehmeren) Korrelats zu Kausalität, der Ursächlichkeit im Sinne des (bloßen) Woher einer Wirkung, und zwar besonders einer mechanisch-zwangsläufigen, ‚blinden‘, nicht einer willentlich-zielenden. Im Schema der vier Ursachen der klassischen Ontologie¹⁶ steht die Zweckursache (*causa finalis*) an der Spitze. Ihr eng verwandt ist die Formalursache (*causa formalis*), wohingegen die Materialursache (*causa materialis*) und die Wirkursache (*causa efficiens*) von deutlich untergeordneter Bedeutung sind. Das Ziel erst lässt Ursachen überhaupt Ursachen sein. Und so formt und überragt es alles: *finis est causa causarum*.¹⁷

In speziell aristotelischer Tradition stehen die Termini des *Weswegen* (*hoû héneka*, οὗ ἕνεκα) und der *Entelechie*; letzterer zur Bezeichnung des Seienden, sofern es das Vollkommene in sich trägt. Der Begriff bedeutet die zielstrebige Vollendung des in einem Seienden Angelegten, vor allem das höchstmögliche Anwachsen der Lebenskraft (der Seele, der substanziellen inneren Form). In erneuerter Weise ist er namentlich bei Leibniz, Goethe und dem Zoologen und Naturphilosophen Hans Driesch gebräuchlich. (Im Gegensatz dazu fand allerdings, ab 1866, der Neologismus *Dysteleologie* Verwendung, medizin-nomenklatorisch, analog zu Dyspepsie, Dysphorie etc. Namentlich Ernst Haeckel, der Zoologe und monistische Naturphilosoph, pflegte unter dieser neuen Bezeichnung jene Phänomene anzuführen, welche „die hergebrachte teleologische Auffassung von der ‚zweckmäßigen Einrichtung‘ der lebendigen Naturkörper direkt widerlegen“.¹⁸)

16 Signoriello, Nuntio: *Lexicon peripateticum philosophicum-theologicum*, Neapel 1906, S. 138–140.

17 *Finis est causa causarum, quia est causa causalitatis in omnibus causis* („Das Ziel ist die Ursache der Ursachen, es ist die Ursache der Ursächlichkeit in allen Ursachen“; Thomas von Aquino: *De principiis naturae* 4, 36; *Die Prinzipien der Wirklichkeit*, hg. Richard Heinzmann, Stuttgart/Berlin 1999). Vgl. die einflussreiche spät- bzw. neoscholastische Behandlung der grundlegenden Thematik einer notwendigen einzigen Ursache aller Ursachen bei dem spanischen Jesuiten Francisco Suárez (*Disputationes metaphysicae*, Salamanca 1597).

18 Haeckel, Ernst: *Die Welträtsel*, 1899, Leipzig¹¹ 1919, Kap. 14: Einheit der Natur. Mit der Verbannung der Teleologie aus der Biologie folgt Haeckel Darwins Evolutionstheorie, gemäß der mechanistische Anpassung, Vergeudung und Fehlschläge im natürlichen Verlauf die Regel sind.

Ein weiterer Hauptbegriff der teleologischen Terminologie der Antike mit der Bedeutung von angestrebtem Ziel, Absicht, Zweck ist Skopus (*ho skopós, ó σκοπός*, ins Neulatein übertragen als *scopus*). *Summum bonum* ist ein lateinischer Begriff wie er im Hellenismus das höchste Um-willen, den Endzweck alles Wollens und Strebens bezeichnet und sodann in Patristik und Scholastik in metaphysischer Weise schlechthin das höchste Gut (und also oftmals Gott).

1.1.3 Ausblicken auf solches, worauf es ankommt

Sowie man nicht bloß linguistisch-nominal, sondern sachlich-real die Probleme zu klären versucht, gerät man in einen Zirkel. Es bleibt keine andere Möglichkeit als geduldig und beharrlich zu versuchen, nach und nach die Bedeutung der Problematik zu erfassen.¹⁹ Sollte zwischen Philosophie und Teleologie, historisch oder sachlich, Deckungsgleichheit bestehen, sollte also die Unausweichlichkeit von Vernunftdenken auf der Basis der Finalität feststehen, so besteht gleichwohl die Frage, ob damit wirklich ‚die‘ Philosophie steht und fällt, oder ob es nicht doch gewissermaßen ein Philosophieren jenseits der teleologischen Ausrichtung geben könne. Sorgfältigem Nachdenken bleibt nicht verborgen, dass Teleologie recht vieldeutig ist. Den Blick für die Polysemie und Multivalenz des Begriffs Teleologie zu schärfen bildet das terminologische Geschäft; dass man nämlich die Grenzlinie ausmache, innerhalb derer die Gedankenarbeit sich vollzieht. Hilfreich hierbei sind historische Marken: Autoren, Epochen, Werke, in denen sich das teleologische Problem kristallisiert.

Mit Vorsicht ist denn also einzusetzen. Positionen der Tradition sind heranzuziehen zur Erläuterung, wie Philosophie traditionell das Denken bestimmt und vollführt hat. Das klassische Europa war in her-

¹⁹ Zur terminologischen und phänomenologischen Grundlegung vgl. Döring, A.: Art. telos, in: Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik 101 (1893), S. 165–203; Alpers-Gölz, Roswitha: Der Begriff Skopos in der Stoa und seine Vorgeschichte, Hildesheim 1976; Waanders, Frederik M. J.: The history of telos and teleô in Ancient Greek, Amsterdam 1983; Anderhalden, Bruno: Phänomenologie des Ziels, Eine Rekonstruktion umgangssprachlicher Hauptbegriffe, München 1985; Grübel, Rainer: Vollendung ohne Ende? Genuine Ambivalenz der Teleologie oder: Wider tyrannische Perfektion, in: Poetica, München, 27 (1995), S. 58–100, insbes. S. 64 ff.

vorrangender Weise eine Denkkultur. Es knüpfte größte Hoffnungen ans Denken, ans philosophisch ausgewiesene, weithin also ans zielführende, teleologisch bestimmte Denken. Es übte das sorgsame „Ausblicken auf solches, worauf es ankommt“.²⁰ Nichtsdestoweniger scheint es böse enden zu wollen. Wie kommt das? Wie ist dies zu erklären? Obwohl natürlich niemand mit Bestimmtheit das katastrophale Ende, den Absturz, die Apokalypse für unausweichlich erklären kann, so ist doch bereits die Drohung der finalen Extirpation entsetzlich genug.

1.2 Prinzip der Freiheit? Hegels absoluter Idealismus

1.2.1 Vernunft und ihre Bestimmungen

Es besteht eine geradezu definitorische und schicksalhafte Verbindung des menschlichen Daseins mit dem Denken. Inwiefern?

Das Denken können wir aber einmal nicht unterlassen, dadurch unterscheiden wir uns von dem Tier; und in der Empfindung, in der Kenntnis und Erkenntnis, in den Trieben und im Willen, sofern sie menschlich sind, ist ein Denken.²¹

Mit diesem Satz Hegels ist zunächst an die althergebrachte Definition des Menschen als *animal rationale* angeknüpft, das Lebewesen, das zu Vernunft befähigt ist, zu Verstand und Sprache. Allerdings wird

²⁰ Anknüpfend an Nietzsche legt Heidegger in kritischer Absicht dar, dass „die ‚Finalität‘, d. h. das Absehen auf etwas, das Ausblicken auf solches, worauf es ankommt, das Wesen der Vernunft von Grund aus kennzeichnet“. Und weiter: „Denn alles Absehen auf Beständigkeit ist im Grunde ein ständiges Sichvorsetzen von solchem, worauf *gezielt* wird“ (Nietzsche, Pfullingen 1961, I 588–590, hier 589). Vgl. demgegenüber Heideggers Analyse der verschiedenen ‚Modi des Endens‘, welches durchaus nicht in jedem Fall ‚Sich-vollenden‘ besage (Sein und Zeit, 1927, Tübingen 1967, § 48, S. 241–246: ‚Ausstand, Ende und Ganzheit‘). Grundsätzlich gelte: „Das eigentliche Worumwillen bleibt unergriffen“ (ebd., § 41: ‚Das Sein des Daseins als Sorge‘, hier S. 193).

²¹ Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, Vorrede, WW XII 20 (= Werke in zwanzig Bänden, hgg. Eva Moldenhauer/Karl Markus Michel, Frankfurt/M. 1969–1971, Bd. XII, S. 20).

darauf bestanden, dass allem, also auch dem Emotionalen, Affektiven und Voluntativen des Menschenwesens Denken zugrunde liegt.²² Der Frage nachzugehen, was es heiße, ‚der Mensch denkt‘, das bedeutet, sollen nicht bloß die neurobiologischen Voraussetzungen oder die psychologischen Vorgänge des Denkens erklärt werden,²³ unweigerlich Philosophie zu treiben.

Ganz allgemein und im Ungefähren bemerkt, ist Denken jedenfalls eine Art Unterredung der Subjektivität (der Seele, des Ich) mit sich selbst.²⁴ Dabei ist ein einheitlicher Zusammenhang als Horizont vorausgesetzt, innerhalb dessen eine von allen Schranken des Hier und Jetzt freie, universelle Bewegung möglich ist. Dieses Ganze trägt den Namen Welt. Denkende Subjekte bekunden Weltbezogenheit. Wie selbstverständlich beanspruchen sie, Welt zu verstehen, als die Einheit eines Gesamtzusammenhangs, der insofern Sinn hat, als die Denkenden dazugehören und also Welt nicht bloß im Hier und Jetzt starr fixierter Ausschnitte, wie die nur tierischen Lebewesen, vielmehr im Ganzen auf sich beziehen, und zwar als nicht lediglich Fremdes, nur uerliches, sondern auch Innerliches, Einheimisches. Diese traditionelle Auffassung gipfelt in Hegels Feststellung, es sei ‚der einzige Gedanke, den die Philosophie mitbringt, (...) der einfache Gedanke der Vernunft‘, die Einsicht und Überzeugung also, dass ‚die Vernunft

22 Laut Plotin ist gar alles Leben (freilich nicht das vorausliegende Eine) irgendwie Denken, nämlich ‚das Erste Leben ein Erstes Denken und das zweite Leben ein zweites Denken und das unterste Leben ein unterstes Denken‘ (Enneaden, III 8 [30] 52), und schlechthin alles nicht Eine, namentlich auch das Schaffen der Natur, strebt nach Betrachtung (*theria*) im ‚Verlangen nach einer Einheit mit dem in sich verharrenden Urgrund des Einen selbst‘, HWP X 1129 (= Historisches Wörterbuch der Philosophie, hg. Joachim Ritter, 13 Bde., Basel 1971–2007, Bd. X, Sp. 1129).

23 Roth, Gerhard: Fühlen, Denken, Handeln, Frankfurt a. M. 2001; Spitzer, Manfred: Nervensache, Frankfurt a. M. 2005; Kandel, Eric R.: Auf der Suche nach dem Gedächtnis, Berlin 2006; Hüther, Gerald: Bedienungsanleitung für ein menschliches Gehirn, Göttingen ¹⁰2011; ders.: Damit das Denken Sinn bekommt, Freiburg i. Br. 2008.

24 ‚Denken ist Reden (der Seele) mit sich selbst‘ (Plato: Phaidon 99e, Soph. 263e, Theaitetos 189e–190a; Kant: Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, AA VII, S. 192; vgl. ders., Was heißt: Sich im Denken orientieren?, 1786.) – Ganz anders Heidegger (Was heißt Denken? hg. H. Hni, Stuttgart 1992); hier heißt es rundweg, ‚das Bedenklichste in unserer bedenklichen Zeit‘ sei, ‚daß wir noch nicht denken‘ (ebd. S. 6 u. .). Vgl. auch Arendt, Hannah: Vom Leben des Geistes, Teil I, Denken, München 1989.

die Welt beherrsche“.²⁵ Der eine Gedanke, der philosophische Glaube eigentlich, dass die Welt nicht als beliebige Anhäufung blindem Zufall unterliege, sondern vernunftbeherrscht sei, lässt den Denkenden in der Welt zu Hause sein. Er motiviert und legitimiert seinen grundlegenden „Entschluss, *rein denken zu wollen*“.²⁶ Wer im herkömmlichen Sinn philosophisch denkt, dem ist die Welt vertrauenswürdig, der baut darauf, dass es Sinn hat, dazuzugehören und sich darin zu entfalten. Mehr noch: Die Rede von der Vernünftigkeit der Welt sieht in den Weltbegebenheiten letztlich einen Willen am Werk. Vernunft, Weltvernunft, so denkt Hegel, ist zuinnerst Wille, nicht blind tappender, vielmehr selbstbewusster: Wille, der das Geschehen bestimmt, die Entwicklung steuert.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel ist 1770 in Stuttgart geboren und 1831 in Berlin, der Hauptstadt Preußens, gestorben, wo er auch begraben liegt, auf dem Dorotheenstädter Friedhof vor dem Oranienburger Tor, neben Fichte. Als Nachkomme illustrier Vorfahren, Bürgermeister, Stadtschreibern, Oberamtmännern, Advokaten, Pfarrern, als Sohn eines herzoglich-württembergischen Rentamtssekretärs beziehungsweise Expeditionsrats kann der junge Hegel das berühmteste Institut zur Ausbildung der württembergischen Bediensteten in Staat, Kirche und Schule beziehen: das Tübinger Evangelische Stift, gegründet 1536 in den Gebäuden eines ehemaligen Augustiner-Klosters, hoch über dem Neckar am Fuß des Schlossbergs. Im Stift teilt der herzogliche Stipendiat Hegel eine Stube mit Schelling und Hölderlin. Mit beiden bleibt er anschließend auch zum Studium (Philosophie, Theologie, Philologie, Mathematik) an der Landesuniversität Tübingen. Es war die Zeit der Französischen Revolution. Die aufstrebenden jungen Leute aus dem deutschen Kleinstaat mit monarchistischer Verfassung

25 Hegel: Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, WW XII 20.

26 Ders.: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, § 78, WW VIII 168; „der Entschluss, ... das Denken als solches betrachten“ zu wollen (Wissenschaft der Logik, I 1, WW V 68), geht weit über alles Willkürliche und bloß Instrumentelle hinaus, er beinhaltet etwas Selbstzweckliches, in sich Erfülltes. – Common sense und Lebenspraxis für sich kommen dagegen, ganz unbekümmert um letzte teleologische Verklammerung, für ihre Zecke weit genug, so wie der alte Goethe (selbstironisch) festhält: „... ich hab es klug gemacht: Ich habe nie über das Denken gedacht“ (Zahme Xenien; BA II 359).

nahmen leidenschaftlich Anteil an den umstürzenden Vorgängen in Paris.²⁷ Graduiert als Magister der Philosophie und Lizenziat der Theologie und mittlerweile davon abgekommen Pfarrer zu werden, diente Hegel (nicht anders als Fichte, Hölderlin, Schleiermacher) zunächst auf Hauslehrerstellen bei Patrizierfamilien, in Bern und Frankfurt. Nicht zuletzt aufgrund der Freundschaft mit dem genialen, von Früh auf erfolgreichen Schelling wurde der Einunddreißigjährige in Jena 1801 habilitiert, mit einer naturphilosophischen Arbeit.²⁸ Gemeinsam geben Schelling und Hegel eine Fachzeitschrift heraus, das „Kritische Journal der Philosophie“. An dem 1806 im besetzten Jena ein- und ausreitenden Napoleon Bonaparte begeisterte sich der anfänglich jakobinisch-revolutionär Gesonnene als dem Kaiser, der „Weltseele“, dem Weltbeherrscher. Die „Phänomenologie des Geistes“ (Bamberg/Würzburg 1807), sein wohl berühmtestes Werk, vollendete (und publizierte) er unter Schlachtendonner. Als bald erzwangen die geänderten politischen Verhältnisse jedoch seinen Wegzug aus Jena. Einstweilen widmete er sich in Bamberg der Schriftstellerei sowie der Redakteurstätigkeit und amtierte in Nürnberg als Schulleiter des Ägidiengymnasiums. Auf dem Gymnasialunterricht beruht im Übrigen die hinterher herausgegebene propädeutische „Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften“. Fünfzehn Jahre später erhielt er einen Lehrstuhl für Philosophie in Heidelberg und zwei Jahre danach das (damals wohl wichtigste) philosophische Ordinariat an der königlichen Universität Berlin als Nachfolger Johann Gottlieb Fichtes. Seit dem einundvierzigsten Lebensjahr war Wilhelm Hegel verheiratet, mit der gut zwanzig Jahre jüngeren Nürnbergerin Marie von Tucher. Er wurde Vater zweier (später ihrerseits namhafter) Söhne, Karl und Immanuel; und er war bereits Vater eines weiteren, älteren, nicht ehelichen Sohnes, Ludwig, den er aber als zehnjährigen erst in die Familie aufgenommen hat, um ihm sodann den Namen Hegel aberkennen zu lassen. Die Familie bewohnte in nächster Nähe zur Universität, am Kupfergraben, ein

27 Garber, Jörn (Hg.): Revolutionäre Vernunft, Texte zur jakobinischen und liberalen Revolutionsrezeption in Deutschland 1789–1810, Kronberg 1974. Fulda, Hans-Friedrich/Horstmann, Rolf-Peter (Hgg.): Rousseau, die Revolution und der junge Hegel, Stuttgart 1991.

28 *Dissertatio philosophica de orbitis planetarum*, Jena 1801 (Philosophische Erörterung über die Planetenbahnen).

eigenes Haus. Im preußisch-restaurativen Berlin konnte Hegel mit fast fünfzig sehr schnell eine enorme Wirkung entfalten; die beiden letzten Jahre vor seinem relativ frühen Tod mit einundsechzig in der Position des Rektors an der Spitze der Universität.

Jemand wie Hegel schien schlechthin die Erfüllung dessen, was dem Geist an Tiefsinn, Fülle und Gründlichkeit möglich ist. In seiner Vorlesung saßen die preußischen Leutnants und Angehörige sämtlicher aufstrebender Schichten. Es gibt Berichte und Karikaturen, die Hegel eingezogen am Katheder zeigen, nuschelnd, schwäbisch schwätzend, die Weltgeist-Philosophie verbreitend.²⁹ Stupende begriffliche Präzision im Verein mit höchster Durchdachtheit und einer Gelehrsamkeit von wahrhaft enzyklopädischer Breite, das ist es wohl, was die Faszination Hegels ausmachte. Sein Plus, wenn nicht gar das Nonplusultra war eine Überlegenheit im Anweisen und Zuteilen. Sie zeigte sich darin, dass da anscheinend einer, ein wirklich Gescheiter, ein Überragender, Eminenter, für alles den gehörigen Begriff, zu allem das richtige Urteil hatte und überdies damit eine allumfassende spekulative Syllogistik ins Spiel zu bringen und zum strengen System zusammenzufügen verstand. Der Anspruch, der einmal mit Philosophie gestellt war, schien den Gebildeten in Hegel nochmals voll präsent. Philosophie sollte eher provokant, ja verstörend und in jedem Fall anspruchsvoll sein, als leutselig bestätigend oder gar erbaulich. Sie war ernsthafte, geduldige Arbeit des Begriffs, allumfassend, vor (vermeintlichen) Widersprüchen nicht zurückschreckend, die Gegensätze nicht scheuend, vorübergehend mit ihnen sich identifizierend, freilich sodann dialektisch darüber hinaus gehend, geleitet und erhellt überall und jederzeit durch das Eine-Absolute, und zwar nicht einfach als plane Identität von (formal-logischem) Denken und (leerem, abstraktem) Sein, Vernunft und Wirklichkeit in parmenideisch-platonisch(-anselmianisch)em Verständnis, sondern, in sich gebrochen, als Identität der Identität und Nichtidentität, letztlich aber als zugleich von Einssein und Entgegensetzen.

²⁹ Vgl. Nicolin, Günther (Hg.): Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen, Hamburg 1970, S. 245.

Der Professor las auf enzyklopädische Weise sämtliche wichtigen Themen: Philosophie des Rechts und des Staates, der Kunst, der Geschichte und der Religion sowie, als einer der ersten, sehr ausgedehnt und umfassend Geschichte der Philosophie. Und das waren keineswegs bloß historisch-empirische oder gar formal-abstrakte Präliminarien zu den jeweiligen Sachgebieten Politik, Recht, Geschichte, Kunst, Religion, Philosophie. Sondern was Hegel betrieb, war von philosophisch abgesicherten Grundbegriffen her in einer Logik des Geistes, einer Philosophie der Natur und des Geistes, über alle damals bekannten Phänomene an ihrer vorgeblich jeweils zutreffenden Stelle zu sprechen, umfassend und konzentriert, und zwar nicht etwa um mit Kenntnissen aufzuwarten, sondern um sie zu erkennen und recht eigentlich zu Begriffe zu bringen. Eine ‚Arbeit‘ sondergleichen!

Den Begriff Teleologie verwendet Hegel vor allem attributiv, beifügend. Er spricht beispielsweise von teleologischer Ansicht³⁰, (die prinzipiell die Philosophie nicht fahren lassen dürfe). Er spricht von teleologischer Beziehung³¹, von teleologischem Prozess³² und von teleologischem Übergehen³³. Im Besonderen aber spricht Hegel von teleologischer Tätigkeit³⁴. Von der teleologischen Tätigkeit gilt, es sei das Ende der Anfang, die Folge der Grund, die Wirkung die Ursache; es vollziehe sich eigentlich ein Werden des Gewordenen, das schon Existierende komme in die Existenz; derart verlören sich alle Unterschiede. Was zunächst als ein anderes ausgesprochen wird, ist schließlich identisch gesetzt mit dem einfachen Begriff.³⁵ Hegels Darlegungen scheinen der Gegensatz nachvollziehbar rationalen Weltbezugs zu sein. Hören und Sehen kann einem dabei vergehen. Was der Denker unterbreitet, gleicht einer mystischen Alleinheitskonzeption, gemäß der altgriechischen Programmatik *Hen kai pan*, der orphisch-parmenideischen Gleichsetzung ‚Eins und Alles‘.³⁶

30 Hegel: Differenzschrift (Jena 1801), Hamburg 1979, S. 8, Z. 37 f. Es handelt sich hierbei um ein Werk des dreißigjährigen Hegel, seine erste philosophische Veröffentlichung.

31 Hegel: Phänomenologie des Geistes, hg. J. Hoffmeister, Hamburg⁶ 1952, S. 195.

32 Ders.: Wissenschaft der Logik, II, WW VI 454.

33 Ebd. 454.

34 Ebd. 455.

35 Ebd. 455.

36 Hierzu Kondylis, Panagiotos: Die Entstehung der Dialektik, Stuttgart 1979, S. 19 ff.; ferner Assmann, Jan: Moses der Ägypter, München 1998, insbes. S. 207–210 sowie

Sehr hoch ist der Begriff der Vernunft angesetzt. Hegel gibt eine Reihe von Bestimmungen der Vernunft. Er hält zunächst fest, die Vernunft sei Substanz, also das, wodurch und worin alle Wirklichkeit ihr Sein und Bestehen habe. Vernunft gilt als Ursache von allem, als Grund und als Ursprung für die Einheit des Vielfältigen. Darüber hinaus sei die Vernunft Macht, und zwar unendliche Macht. Sie vollziehe ihre eigene Substantialität, sei also nicht bloß ein Ideal, eine Option oder ein Postulat. Zuhöchst indes sei sie Subjekt, die in Tat und Wahrheit sich selbst ausführende Kraft, die unendliche Beziehung auf sich selber, das in sich Reflektierte. Insofern sei sie selbst zugleich der unendliche Inhalt, inhärieren allen Dingen, bilde ihr innerstes und lebendigstes Sein.³⁷

Aus der Bestimmung der Vernunft als Substanz und Subjekt, als Macht, unendlicher Inhalt und Tätigkeit wird ersichtlich, dass die Vernunft zuhöchst nicht allein das Woher der Welt, sondern in ihrem dynamischen Vollzug auch und vor allem ihr Ziel ausmacht, das, woraufhin das Weltganze sich zubewegt. Insofern ist sie sich selbst ihre eigene Voraussetzung, der absolute Endzweck. In wachsender Deutlichkeit stellt sich die Vernunft als das Ziel heraus, in dem alles zu sich selbst findet, in seine eigensten Möglichkeiten kommt, füreinander vollkommen einsichtig und in sich gleichförmig wird. Es besagt die Rede von der vernünftigen und notwendigen Willentlichkeit des Geschehens, dass nicht alles dem Zufall überlassen sei, vielmehr Intelligenz und selbstbewusstem Wollen, kurzum, einer Vorsehung und Vorbestimmung, der Erfüllung schließlich und Vollendung. Wie die Religionen aus Erfahrung vom Göttlichen künden, beansprucht die Philosophie seit je, durch Denken auf die Göttlichkeit der Weltordnung zu kommen. Es ist dies allerdings paradox, ein Zirkel wiederum. Wie nämlich könnte einer das Absolute finden, wenn er nicht bereits in seinem Suchen – vom Absoluten angeleitet wäre? Ist dies aber der Fall, was bleibt dann eigentlich noch zu suchen? Hegel hält fest:

Hölscher, Uvo: Empedokles und Hölderlin, Frankfurt a. M. 1965, S. 48–54.

37 Hegel: Wissenschaft der Logik, II, WW VI 21.

(...) das Absolute (...) ist das Ziel, das gesucht wird; es ist schon vorhanden, wie könnte es sonst gesucht werden? – die Vernunft produziert es nur, indem sie das Bewusstsein von den Beschränkungen befreit; dies Aufheben der Beschränkungen ist bedingt durch die vorausgesetzte Unbeschränktheit.³⁸

In die Beziehung des Menschlichen zum Absoluten ist somit die Figur der Teleologie eingesetzt: eine dynamische Spannung, sich vermittelnde Identität. Global, sozusagen in Bausch und Bogen versichert Hegel: „Wer die Welt vernünftig ansieht, den sieht sie auch vernünftig an.“³⁹ Die berühmte Formel besagt: Was wir scheinbar aus der Welt entgegennehmen, wird zugleich von uns in sie hineingelegt. Unser Vernünftigsein ist die Bedingung der Möglichkeit ihres Vernünftigseins (und umgekehrt). Dank der Vernünftigkeit und Geistgewirktheit der Welt soll der Erkenntnis nicht nur der Plan einer göttlichen Vorsehung in der Welt offenstehen, vielmehr das Absolute, Gott selbst, zu eigen werden. Wie aber? Nicht unmittelbar, gewiss nicht, sondern einzig im Nachdenken darüber, wie sich die Weltvernunft auslegt und geltend macht, und das heißt, in der produktiven Beteiligung an ihrer Verwirklichung.

1.2.2 Das Negative und seine Überwindung: Theodizee

Als Auslegung der Vernunft in der Zeit gilt Hegel die Geschichte. Folglich ist es möglich, durch Betrachtung der menschlichen Sphäre der Geschichte, der reichen Produktion der schöpferischen Vernunft, die Wirksamkeit des Göttlichen zu erkennen. Dies bedeutet nichts Geringeres als die Einsicht, dass das Göttliche in zeitlicher Folge über verschiedene Stufen zu sich selbst aufsteigt und in diesem Aufstieg alles mit sich führt und steigert, „erhöht und verklärt“ (nicht nur verjüngt), immer mehr vollendet und unaufhaltsam zum guten Ende bringt.

³⁸ Ders.: Differenzschrift, Bedürfnis der Philosophie, Hamburg 1979, S. 14 f.

³⁹ Ders.: Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, WW XII 23. Diese prononcierte Behauptung war es, an deren Rand der skeptische Geschichtsdenker Jacob Burckhardt kopfschüttelnd „O du Zopf!“ notierte. In seinen „Weltgeschichtlichen Betrachtungen“ (1868/69) bemerkte er, vornehm ironisch: „Wir aber sind nicht eingeweiht in die Zwecke der ewigen Weisheit und kennen sie nicht“ (GA VII 2).

Die Vorstellung von der Perfektibilität der Geschichte, ihrer Vollendbarkeit und wirklichen Macht zur Vollendung bildet, laut Hegel, die Essenz des philosophischen Denkens überhaupt. Philosophisches Denken insgesamt kann und muss insofern teleologisch genannt werden.

Es ist nun aber gar nicht zu übersehen, dass im Weltgeschehen allerhand Vorkommnisse sich Geltung verschaffen, die dem optimistischen Fortschrittsdenken zuwiderzulaufen scheinen. So wird es zur denkerischen Aufgabe, den konkreten Lauf der Dinge vor der Behauptung einer positiven Letztbestimmung zu rechtfertigen. Bei Hegel geschieht der Rechtshandel der ‚Theodizee‘, wie die Rechtfertigung Gottes – des absolut Guten – gegenüber dem Übel heißt, mit der Maßgabe, dass die Aussöhnung durch Erkenntnis des Affirmativen erreicht werden könne. Darin werde das Negative zu einem Untergeordneten, verschwinde schließlich als Überwundenes. Den Dingen, und das ist eine beträchtliche Seite der berühmt-berüchtigten Dialektik, wird die Fähigkeit zugutegehalten, in sich selbst Potenzen hervorzurufen, die zur Überwindung des Negativen antreiben. Was auf den ersten Blick nur hinderlich scheint, wird eingebaut in den Gesamtprozess, erscheint schließlich, wie in Goethes „Faust“, als „ (...) ein Teil von jener Kraft, / Die stets das Böse will und stets das Gute schafft“⁴⁰, sogar als der eigentliche Motor des Ganzen. Man sieht: Dem onto-theologischen Optimismus ist das Negative kein Einwand, vielmehr Funktion des Einen-Guten. Vom Ende her werde sich erweisen, dass keineswegs das Böse Oberhand behält. Vielmehr werde offenbar und bleibe anzuerkennen, dass alles überhaupt gut sei.

40 Goethe: Faust, Erster Teil, Studierzimmer, 1335 f. Des Weiteren erklärt Mephisto: „Ich bin der Geist, der stets verneint! / Und das mit Recht; denn alles, was entsteht, / Ist wert, dass es zugrunde geht; / Drum besser wär’s, dass nichts entstünde. / So ist denn alles, was ihr Sünde, / Zerstörung, kurz das Böse nennt, / Mein eigentliches Element“ (1338–1344). Und ferner: „Ich bin ein Teil des Teils, der anfangs alles war, / Ein Teil der Finsternis, die sich das Licht gebar, / Das stolze Licht, das nun der Mutter Nacht / Den alten Rang, den Raum ihr streitig macht“ (1349–1358, hier 1349–1352). Die Argumentation läuft (gnostisch) auf ein Ultimatum hinaus: Finsternis oder Licht, Gut oder Böse, Entweder Oder. Am Ende steht der blanke Nihilismus: „Und auf Vernichtung läuft’s hinaus“ (11550; vgl. 11595–11603). Wohingegen das humane Bemühen (die integre Weisheit) zum Ganzen strebt, dem Allumfassenden, Allerhaltenden.

Was ist, die Welt, ist in Bewegung, ist Geschehen, Geschichte, also „Auslegung des Geistes in der Zeit“. Und das bedeutet über Phänomenologie hinaus dialektische Höherführung: was immer schon ist und vorübergehend sich entäußert, findet endlich zu sich. Es geschieht also nichts eigentlich Neues. Das Eine wird sich seiner selbst bewusst und als All-Vernunft offenbar. Die Wirksamkeit der Vernunft in der Geschichte erbringt im Vollendungsstadium die totale Erfüllung des Zu-sich-selbst-findens.

Dieses aber, das Bei-sich-selbst-sein des Geistes nennt Hegel mit einem Zentralwort der neueren Philosophie Freiheit. Idealistisch, hegelisch heißt Freiheit also unabhängig sein, beim Eigenen und nicht bei Fremdem sein. Freiheit als Bei-sich-selbst-sein ist das Eigentliche und Wahrfahfte des Geistes. Bei sich selbst ist der Geist als Selbstbewusstsein, und die Weltgeschichte ist folgerichtig „der Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit“⁴¹, wie Hegel wörtlich sagt.

1.2.3 Aufklärung, Revolution: *Philosophie der Geschichte*

Hegels teleologische Argumentation besteht mithin in Begriffen wie Denken, Vernunft, das Absolute, Geschichte und Freiheit. Das kann des Näheren mit einigen Hauptpassagen aus dem Schlussabschnitt („Die Aufklärung und die Revolution“) der Geschichtsphilosophie-Vorlesungen erläutert werden.

Von herausragender Bedeutung sind die historischen Ereignisse von Reformation, Aufklärung und Französischer Revolution. Denn damit wird für Hegel endgültig das Denken ausschlaggebend. Das ist viel; es ist mehr denn je und doch nicht alles. Denken als „reine Tätigkeit der Innerlichkeit“⁴², ja als die „letzte Spitze der Innerlichkeit“⁴³ ist vom

41 Hegel: Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, WW XII 32; vgl. Makkreel, Rudolf A.: Zweckmäßigkeit in der Geschichte, in: Archiv für Begriffsgeschichte 39 (1996), S. 255–267.

42 Philosophie der Geschichte, WW XII 520.

43 Ebd. 521 – Mit einem Wort der stoischen und neuplatonisch-mystischen Tradition: lateinisch *apex mentis*, *scintilla animae* (*synderesis*), griechisch *ánthos tou nóu*, *άνθος του νοϋ*, Spitze bzw. Blüte des Geistes.

Absoluten her gesehen lediglich „das Abstrakte des Geistes“⁴⁴. Bloß als Innerlichkeit ist es noch nicht die ganze und letzte Wahrheit. Das Denken verfährt in eigentümlicher Weise; es „betrachtet alles in der Form der Allgemeinheit und ist dadurch die Tätigkeit und Produktion des Allgemeinen“⁴⁵. (Ein Gegenstand und ein gedachter Gegenstand sind zweierlei.)

Das ist schlechthin die absolute Freiheit, denn das reine Ich ist, wie das reine Licht, schlechthin bei sich; also ist ihm das Unterschiedene, Sinnliches wie Geistiges, nicht mehr furchtbar, denn es ist dabei zu sich frei und steht demselben frei gegenüber.⁴⁶

(Denken ist beim selbstproduzierenden Allgemeinen, also beim Nicht-Andern, mithin bei sich und also frei.)

Der Mensch ist nicht frei, wenn er nicht denkt, denn er verhält sich dann zu einem Anderen. Dieses Erfassen, das Übergreifen über das Andere mit der innersten Selbstgewissheit enthält unmittelbar die Versöhnung: die Einheit des Denkens mit dem Anderen ist an sich vorhanden, denn die Vernunft ist die substantielle Grundlage ebensowohl des Bewusstseins als des Äußerlichen und Natürlichen. So ist das Gegenüber auch nicht mehr ein Jenseits, nicht von anderer substantieller Natur.

Und Hegel erläutert den erreichten Status:

Das Denken ist jetzt die Stufe, auf welche der Geist gelangt ist. Es enthält die Versöhnung in ihrer ganz reinen Wesenheit, indem es an das Äußerliche mit der Aufforderung geht, dass es dieselbe Vernunft in sich habe als das Subjekt. Der Geist erkennt, dass die Natur, die Welt auch eine Vernunft an ihr haben müsse, denn Gott hat sie vernünftig geschaffen.⁴⁷

44 Philosophie der Geschichte, WW XII 520. – Vgl. den ironisch-sarkastischen Aufsatz „Wer denkt abstrakt?“ (1807; WW II 575–580).

45 Philosophie der Geschichte, WW XII 520.

46 Ebd. 520.

47 Ebd. 521.

Den geschichtlichen Augenblick, das siebzehnte Jahrhundert, als die Menschen „ihre Vernunft“ in der Vernunft der Natur „wiedererkennen“ (sic!), preist Hegel überschwänglich: „Das Auge des Menschen wurde klar, der Sinn erregt, das Denken arbeitend und erklärend“. Und das bedeute für unseresgleichen Heimkehr und endlich eine feste Wohnung: „Die Natur ist nun ein System bekannter und erkannter Gesetze, der Mensch ist zu Hause darin, und nur das gilt, worin er zu Hause ist, er ist frei durch die Erkenntnis der Natur.“⁴⁸

In analoger Weise, so des Weiteren, habe der Mensch durch das Denken sodann auch in der Geisteswelt von Politik und Moral nach Hause gefunden. Das ist das Werk der Aufklärung. Sie setzte überall die Gesetze der Vernunft in Kraft. Dies geschah, ausgehend von Frankreich, nach dem Kriterium, dass „der Inhalt vom Geiste selbst in freier Gegenwart eingesehen werde“. Geltung konnte somit nur noch haben, wovon sich ein jeder jederzeit selbst „innerlich überzeugen“ kann.⁴⁹

Hegel hält es einerseits für unerlässlich, dass „der mannigfaltige Gehalt in seine einfache Bestimmung in der Form der Allgemeinheit gebracht“ werde. Andererseits aber wird mit diesem „formell absoluten Prinzip“ dem lebendigen Geist und dem konkreten Gemüt „nicht genügt“. Das „letzte Stadium der Geschichte“ („unsere Welt, unsere Tage“) bezeichnet Hegel, als wäre er Nietzsche, als „das Reich des Willens, der sich zur Existenz bringt“. Hegel fragt, „was der Wille an sich ist“. Und er findet: „Der absolute Wille ist dies, frei sein zu wollen“. Das heißt, nun wahrlich Nietzsche vorwegnehmend: „Der Wille ist frei nur, insofern er (...) nur sich selbst – den Willen will“. Und dies, „die Freiheit des Willens“ erklärt Hegel unumwunden für „sogar das, wodurch der Mensch Mensch wird“. Freiheit des Willens ist ihm schlechterdings „das Grundprinzip des Geistes“⁵⁰. Damit sieht Hegel für den Staat das erwünschte Gedankenprinzip gefunden. Er nennt es „das Prinzip der Gewißheit, welche die Identität mit meinem Selbstbewußtsein ist“. Er stellt aber ausdrücklich fest, als solches sei dieses Prinzip des Staates

48 Ebd. 522.

49 Ebd. 523.

50 Ebd. 524.

und des Rechts noch nicht das Prinzip der Wahrheit. Und über diese wohl zu unterscheidende Differenz zwischen Letztem und Vorletztem sagt er: „Dies ist eine ungeheure Entdeckung über das Innerste und die Freiheit“. Damit sei nämlich endgültig „das Bewußtsein des Geistigen“ zum Fundament geworden, es könne, was Plato ehemals vergeblich hoffte, die Philosophie die Herrschaft übernehmen.⁵¹ Denn, so wird erinnert, Philosophie sei „Weltweisheit“, mithin „die Wahrheit, insofern sie in der Weltlichkeit lebendig wird“⁵² und also die Wirklichkeit nach dem Gedanken erbaut. Die ihrem Gehalt nach „welthistorische“ Französische Revolution ist, wie Hegel rühmt und preist, „ein herrlicher Sonnenaufgang (...) die wirkliche Versöhnung des Göttlichen mit der Welt“.⁵³

So ist die Weltgeschichte für Hegel überschwänglich „nichts als die Entwicklung des Begriffes der Freiheit“. Und er setzt auf ein Zusammenstimmen von Staat und Individuum: „Wenn das Objektive an sich vernünftig ist, so muß die Einsicht dieser Vernunft entsprechend sein, und dann ist auch das Moment der subjektiven Freiheit vorhanden“⁵⁴.

Damit aber wird übergeleitet zur letzten Vollendung, dem Telos, was Hegel hier als „konkretes Begreifen der absoluten Wahrheit“⁵⁵ mehr andeutet als umschreibt. Was wäre dieses Allerhöchste? Vor ihm weiß die Philosophie (der Weltgeschichte) sich auf der Schwelle erst. Sie ist vorläufig, denn sie habe es „nur mit dem Glanze der Idee zu tun, die sich in der Weltgeschichte spiegelt“. Was die Philosophie (in ihrer ‚Betrachtung‘ aus ‚Überdruß‘ am Leidenschaftlich-Unmittelbaren) erkennt, ist der „Entwicklungsgang der sich verwirklichenden Idee“, der Fortschritt im „Bewußtsein der Freiheit“ und also „das wirkliche Werden des Geistes“.⁵⁶ Gemäß Hegels Totaldeutung aus dem Abso-

51 Ebd. 527.

52 Ebd. 528.

53 Ebd. 529. – Ritter, Joachim: *Metaphysik und Politik*, Frankfurt a. M. 1977, S. 183–255, insbes. 209.

54 *Philosophie der Geschichte*, WW XII 540.

55 Ebd. 528.

56 Ebd. 540. – Vgl. Lessing, Gotthold Ephraim: *Erziehung des Menschengeschlechts*, Braunschweig 1777; Löwith, Karl: *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, Stuttgart 1967;

luten tendiert das Weltgeschehen auf die allmähliche und schließlich vollständige Entwicklung des Begriffs der Freiheit. Ausdrücklich bildet Teleologie „ein Prinzip der Freiheit“⁵⁷. Darin drückt sich das erstaunliche, wenn nicht – insbesondere in Bezug auf den Staat als vorgeblichen Selbstzweck⁵⁸ – empörende Paradox aus, dass die Vorstellung, wonach es ein Ziel allen Geschehens geben soll, unter dem Anspruch steht, rundweg Ausdruck der Freiheit zu sein. Woher also die Statuierung der Teleologie als des Prinzips der Freiheit?

Für das idealistische Weltverständnis, dem die Substanz allen Geschehens Vernunft ist, folgt aus dem Zusammenwirken des seinerseits vernünftigen Menschen mit der Weltvernunft die restlose Selbstverwirklichung als gänzlichliches Zu-sich-selbst-Finden der Vernunft.⁵⁹

Es war Hegels Überzeugung, das Philosophieren dürfe und könne nicht bei Kants bloß subjektivem Idealismus Halt machen. Im vollendet durchdachten absoluten Idealismus wird der Anspruch erhoben, dass sich durch den Denkenden hindurch das absolute Wesen

Kamlah, Wilhelm: Utopie, Eschatologie, Geschichtsteleologie, Mannheim 1969; Bunner, Rüdiger: Geschichtsverstehen in Abschlussformen, in: Stierle, Karlheinz/Warning, Rainer (Hgg.): Das Ende, Figuren einer Denkform, München 1996, S. 80–94. – Gegen Hegels Geschichtsphilosophie haben außer Hölderlin und Burkhardt eine ganze Reihe prominenter Denker Einspruch erhoben: Schopenhauer, Nietzsche, Theodor Lessing, Karl Jaspers, Karl Löwith, Albert Camus, Theodor W. Adorno. – Schnädelbach, Herbert: Geschichtsphilosophie nach Hegel, Freiburg/München 1974; Cesana, Andreas: Geschichte als Entwicklung? Berlin 1988.

57 Hegel, Wissenschaft der Logik, WW VI 440.

58 „Der Staat ist als die Wirklichkeit des substantiellen Willens (...) das an und für sich Vernünftige. Diese substantielle Einheit ist absoluter unbewegter Selbstzweck, in welchem die Freiheit zu ihrem höchsten Recht kommt, so wie dieser Endzweck das höchste Recht gegen die Einzelnen hat, deren höchste Pflicht es ist, Mitglieder des Staats zu sein“ (Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts, 1821, § 258; WW VII 399). „Der Staat ist die göttliche Idee, wie sie auf Erden vorhanden ist“ (Philosophie der Geschichte, WW XII 57). – Zur Kritik vgl. Popper, Karl Raimund: Die offene Gesellschaft und ihre Feinde, 1945, 2 Bde., Tübingen 1992. – Versuche einer systematischen Aktualisierung unterbreiten Vittorio Hösle (Hegels System, Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität, 2 Bde., Hamburg 1987; Philosophiegeschichte und objektiver Idealismus, München 1996) sowie Robert B. Brandom (Wiedererinnertes Idealismus, Berlin 2015).

59 Progressiv herzustellende und sich findende Identität als Sinnbestimmung alles menschlichen Denkens und Handelns, Fortschreiten auf dem Weg zur Freiheit ist ein weitverbreitetes Modell, leitend selbst da noch, wo es, wie etwa im Positivismus der Wissenschaften, nicht in seinen metaphysischen Zusammenhängen gewahrt wird.

der Welt, die alles durchwaltende, alles umfassende Vernunft melde. Das hat folgende wichtige Konsequenz: Es ist keineswegs unumgänglich, Teleologie (wie Kant) bloß zu fingieren, oder aber (mit der deutschen Schulphilosophie) anzunehmen, es sei ein Äußerliches, worauf wir uns zubewegten, ein Fremdes, dem es sich zu unterwerfen gelte. Das Gesamtgeschehen ist, als Selbstbestimmung der Vernunft, vielmehr allem äußerlichen Bestimmtwerden und letztlich allem Fremden gänzlich enthoben. Laut Hegel geschieht die Selbstbestimmung wesentlich in der Weise des Begriffs. Die Begriffe sind demnach die konkreten Formen, in denen die Vernunft aus dem Anderssein in Natur und Geschichte zurückfindet zu sich selbst. In der Orientierung an Begriffen, im Denken bleibt die Vernunft bei sich selbst. Die Vernunft ist daher der nicht äußerliche, vielmehr innerliche Zweck, sich selbst bestimmendes Leben des Geistes, absolute Idee.⁶⁰

1.2.4 Erhoben über Verstand und Vernunft:

Wissenschaft der Logik

Damit ist bereits vorgegriffen auf jene Texte, in denen Hegel, im Unterschied zu den „Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte“, ausdrücklich die systematische Position der Teleologie vermerkt. Diese Texte sind folgende: Zum einen „Wissenschaft der Logik“ (II. Teil, 2. [vorletzter!] Abschnitt, 3. Kapitel); zum andern „Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften“ (§§ 204–212) und schließlich „Phänomenologie des Geistes“ („Vernunft/Beobachtung des Organischen“⁶¹).

Hegels Konzeption der „Zweckmäßigkeit“ gewinnt Kontur in der Auseinandersetzung mit Kant, insbesondere der Antinomienlehre (Drittes Stück) der „Kritik der reinen Vernunft“ sowie natürlich der „Kritik der Urteilskraft“. In der späten Schrift „Über den Gebrauch der teleologischen Prinzipien in der Philosophie“ (1788) hatte Kant ausdrück-

60 Theunissen, Michael: Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat, Berlin 1970; Kasper, Walter: Das Absolute in der Geschichte, Philosophie und Theologie der Geschichte in der Spätphilosophie Schellings, Mainz 1965. – Schellings programmatische Schrift „System des transzendentalen Idealismus“ (1800) enthält in ihrem Fünften Hauptabschnitt „Hauptsätze der Teleologie nach Grundsätzen des transzendentalen Idealismus“.

61 Hegel: Phänomenologie des Geistes, hg. J. Hoffmeister, Hamburg⁶1952, S. 195–199.

lich von zwei Wegen des Philosophierens gesprochen: dem theoretischen (Kritik I und II) und dem teleologischen (Kritik III/KU). Es scheint, dass sich dem alten Kant der teleologische Weg zusehends als der einzig begehbbare Ausgang aus dem ohnehin ‚bloß‘ propädeutischen kritischen Geschäft der Transzendentalphilosophie aufgedrängt hat. Schon Kant, nicht erst der deutsche Idealismus, will ja durchaus zu einer positiven, wahrhaft ‚doctrinalen‘ Philosophie vorankommen. Aus der vorbereitenden kritischen Philosophie ist (auf einer Reinigungsstufe, *via purgativa* beziehungsweise *via negativa* sozusagen) in erster Linie quasi sokratische Besonnenheit zu lernen. Um nämlich davor gefeit zu bleiben, Wissen vorschnell und am falschen Ort gewinnen zu wollen. Die Frage nach Methodik und Systematik des Wissens blieb nichtsdestoweniger offen.

Kant, hebt Hegel hervor, habe glücklich unterschieden zwischen zwei ungleichen Formen der Teleologie. Gegen die deutsche Schulphilosophie habe er von einer bloß äußerlichen nachdrücklich eine innere Teleologie abgehoben. Er habe damit die Idee als den Begriff des Lebens aufgeschlossen.⁶² Es sei solcherart etwas wiedergewonnen, was, bereits Aristoteles zu danken gewesen sei.⁶³ Mit der Wiedergewinnung der inneren Teleologie als der Idee und also dem Begriff des Lebens habe Kant, „was die Kritik der Vernunft nur unvollkommen in einer sehr schiefen Wendung und nur negativ tut“ endlich zustande gebracht: „Die Philosophie positiv über die Reflexionsbestimmungen und die relative Welt der Metaphysik erhoben“⁶⁴. Erhoben über Verstand und Vernunft ins Allerhöchste der Idee.

In Hegels „Logik“ erscheint der Abschnitt Teleologie erst im Schlussteil. Der handelt über das Wahre als Subjekt, den Begriff. Teleologie ist das Dritte zum Mechanischen und Anorganischen (dem so genannten ‚Chemismus‘), deren dialektisch herausspringende Wahr-

62 Hegel: Wissenschaft der Logik, II, WW VI 440. – Pierini, Tommaso: Theorie der Freiheit, Der Begriff des Zwecks in Hegels Wissenschaft der Logik, München 2006.

63 Vgl. Hegel: Enzyklopädie, § 360, WW IX 472 f.

64 Ders.: Wissenschaft der Logik, II, WW VI 441.

heit.⁶⁵ Als organisches Prinzip leitet Teleologie hin zum Höchsten und Vollendetem, genannt Idee. Darin liegt neuerlich eine Kritik an Kant. Die Zweckbeziehung, schärft Hegel ein, sei bedeutend mehr als Urteil, nämlich nicht bloß (regulatives) Prinzip der reflektierenden Urteilkraft, sondern etwas Konstitutives, nichts Geringeres als der „Schluß des selbständigen freien Begriffs“⁶⁶.

So ist der Zweck vollends „sich selbst bestimmende Tätigkeit“⁶⁷. Er ist der Inbegriff der Flüssigkeit alles Begrifflichen, der Begriff nämlich, „der gesetzt ist als an ihm selbst sich auf die Objektivität zu beziehen und seinen Mangel, subjektiv zu sein, dadurch sich aufzuheben.“ Somit geschieht das Entscheidende, der Schluss sozusagen der Logik des Seins. Es wird „die zunächst äußere Zweckmäßigkeit durch die Realisierung des Zweckes zur inneren und zur Idee“⁶⁸. Dieses, die Idee, zu der sich das wahre Ganze dank seiner inneren Zweckmäßigkeit beschließt, ist Hegel zufolge „der adäquate Begriff“ (Spinoza). Wirklichkeit begreift sich selbst angemessen als Idee. Idee, „das Wahre als solches“ ist „der in seiner Bestimmung bei sich bleibende Begriff“. Nur die Idee ist der Begriff, der ganz bei sich bleibt und also absolute Identität und Freiheit.⁶⁹ Daher bezieht sich der teleologische Gedankengang auf „das absolute Wesen der Welt“⁷⁰ und besagt folgendes: „Die vorgefundene Wirklichkeit ist (...) als der ausgeführte absolute Zweck bestimmt, (...) als objektive Welt, deren innerer Grund und wirkliches Bestehen der Begriff ist.“⁷¹ Dies aber ist das Höchste: die Idee des Guten, die sich frei entlassende und also ihrer absolut sichere, ganz und gar in sich ruhende Idee.

65 Ebd. 444; vgl. Enzyklopädie, § 194, Zus. 2 [VIII 352]).

66 Ders.: Wissenschaft der Logik, WW VI 444.

67 Ebd. 453.

68 Ebd. 409.

69 Ebd. 573.

70 Ebd. 437.

71 Ebd. 548.

1.2.5 Prozess der Selbstfindung:

Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften

Wenn Hegel in der angedeuteten Weise auf die Positivität der Philosophie abhebt, ist zugleich wie bei Kant der Akzent auf die praktische Vernunft gelegt. Dies geht klar hervor aus „Enzyklopädie“, Paragraph 54: Die menschliche Bestimmung erblickt Hegel mit Kant nicht in der Glückseligkeit, im Sinne der „Befriedigung des Menschen in seinen besonderen Neigungen, Wünschen, Bedürfnissen“. Der Einwand lautet, damit sei „das Zufällige und Partikuläre zum Prinzip des Willens und seiner Betätigung gemacht“. Mit derartigem Eudaimonismus, „alles festen Halts in sich entbehrend“, sieht der deutsche Idealist „aller Willkür und Laune Tür und Tor geöffnet“. Hingegen versteht Hegel mit Kant unter praktischer Vernunft, unter wahrer Moral mithin, den Willen, der sich auf allgemeine Weise, das heißt denkend, aus dem Begriff, nicht aus dem Affekt, selbst bestimmt. Erst so gelange die Vernunft, über ihren theoretischen, bloß negativ-kritischen Gebrauch hinaus, zu „positiver Unendlichkeit“. Es muss also gemäß der idealistischen Axiomatik die Vernunft praktisch werden, das Handeln der Menschen durch sie geleitet sein, damit die Vernunft zu ihrer Positivität gelangt: zu Unendlichkeit, zu Freiheit.

In der Folge gerät der Mensch unter „die Forderung einer allgemeinen und für alle gleich verbindlichen Bestimmung des Willens“⁷². Über Rousseau und Kant hinausgehend erklärt Hegel⁷³, es sei unsere Sache, „von unserer unmittelbaren Subjektivität ab[zulassen“ und, man höre und staune, „uns Gottes als unseres wahren und wesentlichen Selbst bewußt [zu] werden“⁷⁴. So eben sei das eine Ganze der absolute

72 Ebd. 548.

73 Ders.: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, I, § 194, WW VIII 350–352.

74 Ebd. 351. – Entsprechend Hegels Bewertung, Dantes Weltgedicht „Die Göttliche Komödie“ habe „das ewige Handeln, den absoluten Endzweck, die göttliche Liebe in ihrem unvergänglichen Geschehen und ihren unabänderlichen Kreisen zum Gegenstande“. Und weiter heißt es: „Hier verschwindet alles Einzelne und Besondere menschlicher Interessen und Zwecke vor der absoluten Größe des Endzweckes und Ziels aller Dinge“ (Ästhetik, hg. Heinrich Gustav Hotho/Friedrich Bassenge, 2 Bde., Berlin/Weimar 1965, Bd. II, S. 462). – Novalis notierte: „Die Liebe ist der Endzweck der *Weltgeschichte* – das Unum des Universums“ (Aus dem „Allgemeinen Brouillon“, 1798–1799, 2; Werke, hg. G. Schulz, München 2001, S. 447).

Selbstfindungsprozess. In der idealistischen Metaphysik ist die Selbstfindung als Bewusstseinsprozess aufgefasst. Darin schließe der Geist sich auf sich selbst hin auf. In der Innerlichkeit der Denkarbeit werde das eigentliche Wesen und Ziel („das wahre und wesentliche Selbst“) einsichtig: das Eine, Absolute, der Geist.

Von daher rühren die Forderungen, es werde, wer ein geistiges Wesen sei, „gegen die eigene Subjektivität“ wie „gegen die subjektiven Dinge der Welt“ Negation üben.⁷⁵ Dies geschieht im Prozess der „Erhebung des Geistes zu Gott“⁷⁶ zwangsläufig, jedoch keineswegs in asketischer Weltabkehr oder religiöser Bekehrung. Rückzug von der Welt ist weder erforderlich noch möglich. Das Eigentümliche der philosophischen Auslegung besteht darin, in dem Prozess der Negation ein notwendiges Geschehen innerhalb des geistigen Selbstfindungs- und Identifikationsprozesses selbst zu verstehen. Eben darin erweise der Geist, dass er am Endlichen keine Befriedigung finden könne. Wer immer sich einlasse auf das Endliche, Einzelne, erfahre, dass er über dessen beschränkten Gehalt hinausgetrieben werde.

Der Prozess des Aufstiegs vom Sinnlichen zum Übersinnlichen und zur Idee ist bekanntlich schon Thema von Platons „Symposion“. Die endlichen Dinge weisen für vernünftige Wesen über sich hinaus, müssen als „Nicht-Letztes“⁷⁷ betrachtet werden. Wozu aber? Wofür reicht die Kapazität eigentlich aus? An dieser Stelle, mit der Frage „Was darf ich hoffen?“ tritt, wie schon Kant bedeutete, die Antwort der Theologie auf, die zugleich das innerste Wort der Metaphysik als der eigentlichen und älteren Theologie ist. Diese theologische Antwort lautet in patristischer Formulierung, der Mensch sei des Absoluten fähig und bedürftig.⁷⁸

75 Enzyklopädie, I, § 204, WW VIII 361.

76 Ebd. I, § 361.

77 Ebd. I, § 205, WW VIII 362.

78 *capax Dei* (Origenes, *De principiis* III, 6, 9; Augustin, *trin.* 14.8). Schon bei Plato führt Liebe (Eros) stufenweise darauf hin, schließlich im Schönen etwas Ewiges und Unvergängliches hervorzubringen; sie ist Aufstieg zur Unsterblichkeit (*athanasia*, *ἀθανασία*, *Symposion* 207 a) und also Rückführung der Seele, die ihrerseits etwas Unsterbliches sei (*athánaton*, *ἀθάνατον*, *Phaidon* 73 a), zu sich selbst.

Wenn sich auch keine Stufe überspringen lässt, so erweist sich vom Aufstieg her doch im Rückblick das Sinnliche, Einzelne, Individuelle und damit sogar die eigene Leiblichkeit lediglich als Mittel. Wozu diese Mediatisierung unserer selbst? Hegel antwortet, sie habe zu geschehen, damit der Körper, die kartesische *res extensa*, „das Instrument seiner Seele sei“⁷⁹. Als eine ‚Einrollung in die Innerlichkeit‘ führt der Prozess zur Geist-Seele als dem Höheren und Eigentlichen. Menschlichkeit, die, metaphysisch gesehen, aus der Vernunft als der Bestimmung des Menschen hervorgeht, findet ihre Erfüllung in der Innerlichkeit, da ist Unendlichkeit. Der *reditus in se ipsum*⁸⁰ erscheint als Unendlichkeit, als Erschließung der Tiefe des Seins überhaupt. Die Seele findet – oder findet nicht: sucht, weil sie schon gefunden hat – auf ihrem Grund, der unendlich, also fern und nah, nirgends und überall ist, schließlich Gott.⁸¹

Gibt es das Absolute, ist es allein das Wahre; und ist Philosophiegeschichte die Folge der Gedanken über das Absolute, so muss alles, was ist, als vom Absoluten sich bestimmt erweisen. So auch Sinnlichkeit und Natur, nämlich als Fremde, als Entfremdung für den Geist, zugleich aber als Ausgangspunkt der Rückkehr zur Heimat. Wirken also innerhalb der Dialektik des Absoluten die Dinge aufeinander ein, sind sie, wie Hegel sagt, dabei, sich aneinander abzarbeiten, so ist doch das absolute Gute immer „schon an und für sich vollbracht“. Es braucht nicht auf irgendetwas, auch nicht „auf uns zu warten“. Was geschieht, ist eigentlich „immer nur das Alte, nichts Neues“⁸², im tiefs-

79 Enzyklopädie, I, § 208, WW VIII 364 f.

80 „Geh nicht nach draußen, kehr in dich selbst zurück! Im inneren Menschen wohnt die Wahrheit. Und wenn du deine Natur als wechselhaft vorfindest, dann schreite auch über dich selbst hinaus“ (*Noli foras ire, in te ipsum redi, in interiore homine habitat veritas*; Augustin: *De vera religione*; Über die wahre Religion, Stuttgart 1983, 39.72; 202; vgl. Conf. 7, 10, 16: *redire a memet ipsum*). Ähnlich schon Plotin (*Enneaden VI 9,7,17 f.*), Gregor von Nyssa sowie Boethius (*cons. III, 11.c., 1–6*) und Meister Eckhart (*LW IV 191*; Predigt *Nolite timere eos*).

81 „Du hättest dich nicht auf die Suche begeben, wenn du mich nicht bereits erhalten hättest“ (*Tu ne me chercherais pas, si tu ne me possédais*; Pascal, *Das Mysterium Jesu*, La 929; 919/Br 555; 553). Er wolle lieber, hatte Augustinus formuliert, im Nichtfinden finden als im Finden doch nicht finden: *Non inveniendo invenire potius quam inveniando non invenire* (Conf. I 6,10; vgl. X c. 18 u. 20).

82 Hegel: *Geschichte der Philosophie*, I, WW XVIII 384.

ten nur die Aufhebung einer „Täuschung“, der Täuschung nämlich, als ob der unendliche Zweck noch nicht vollführt sei: „Die Idee in ihrem Prozess macht sich selbst jene Täuschung, setzt ein anderes sich gegenüber, und ihr Tun besteht darin, diese Täuschung aufzuheben.“ Die Natur, sozusagen der Schleier vor dem Absoluten, führt aus sich heraus wieder zu ihrem Ursprung und Wesen. Es ist dies jedoch, wohl gemerkt, ein Prozess, der, ganz anti-aristotelisch, ins Unendliche führt. „Im Endlichen“, stellt Hegel ausdrücklich fest, „können wir es nicht erleben oder sehen, dass der Zweck wahrhaft erreicht wird“⁸³.

Denken in metaphysischer Bestimmung, soviel ist mittlerweile deutlich, ist teleologisches Denken, erweist sich am Ende als über die Weltgeschichte prozessual zu sich findende Vernunft, Annäherung an unverbrüchliche Identität, Gewinnung eines absoluten Standes, einer unerschütterlichen Sicherheit im vollendeten Bewusstsein der Freiheit.

1.2.6 Wo ist das Ziel? *Phänomenologie des Geistes*

Als Zusammenfassung diene aus der berühmten Vorrede zu Hegels „Phänomenologie des Geistes“ die folgende Passage:

Das Wahre ist das Ganze. Das Ganze aber ist nur das durch seine Entwicklung sich vollendende Wesen. Es ist von dem Absoluten zu sagen, dass es wesentlich Resultat, dass es erst am Ende das ist, was es in Wahrheit ist; und hierin eben besteht seine Natur, Wirkliches, Subjekt oder Sichselbstwerden zu sein. (...) Es ist daher ein Verkennen der Vernunft, wenn die Reflexion aus dem Wahren ausgeschlossen und nicht als positives Moment des Absoluten erfasst wird. Sie (sc. die Reflexion) ist es, die das Wahre zum Resultate macht (...) Aber dies Resultat ist selbst einfache Unmittelbarkeit, denn es ist die selbstbewusste Freiheit, die in sich ruht und den Gegensatz nicht auf die Seite gebracht hat und ihn da liegen lässt, sondern mit ihm versöhnt ist. Das Gesagte kann auch so ausgedrückt werden, dass die Vernunft das zweckmäßige Tun ist.

⁸³ Enzyklopädie, § 212, WW VIII 367.

An diese grundlegende Aussage schließt Hegel unmittelbar eine Apologie der Teleologie gegen ihre neuzeitliche Diskreditierung an:

Die Erhebung der vermeinten Natur über das mißkannte Denken und zunächst die Verbannung der äußern Zweckmäßigkeit hat die Form des Zwecks überhaupt in Mißkredit gebracht. Allein, wie auch Aristoteles die Natur als das zweckmäßige Tun bestimmt, (–) der Zweck ist das Unmittelbare, Ruhende, das Unbewegte, welches selbst bewegend ist; so ist es (sc. das Ruhende, Unbewegte-Bewegende [*kinoun akineton*]) Subjekt. Seine Kraft zu bewegen, abstrakt genommen, ist das Fürsichsein oder die reine Negativität. Das Resultat ist nur darum dasselbe, was der Anfang, weil der Anfang Zweck ist; – oder das Wirkliche ist nur darum dasselbe, was sein Begriff, weil das Unmittelbare als Zweck das Selbst oder die reine Wirklichkeit [*enérgeia*] in ihm selbst hat. Der ausgeführte Zweck oder das daseiende Wirkliche ist Bewegung und entfaltetes Werden [*kinēsis*]; eben diese Unruhe aber ist das Selbst; und jener Unmittelbarkeit und Einfachheit des Anfangs ist es darum gleich, weil es das Resultat, das in sich Zurückgekehrte, – das in sich Zurückgekehrte aber eben das Selbst und das Selbst die sich auf sich beziehende Gleichheit und Einfachheit ist.⁸⁴

So, metaphysisch interpretiert, ist die Vernunft „die Gewißheit, alle Realität zu sein“⁸⁵. Und diese unumstößliche intellektuelle Gewissheit, eben das ist spekulativer Idealismus. Die Wirklichkeit, das Eigentliche ist nicht in Raum und Zeit anwesende Materie, sondern vielmehr Geist. Idealismus versteht sich als Selbstsicherheit der Vernunft im Vertrauen auf das allmächtige Leben des Geistes. Der Mensch partizipiert so am Göttlichen, mehr noch: er ist eigentlich Gott. Somit erhellt: Die vernünftige Wirksamkeit unterliegt dem Ziel, in ihrem Vollzug sich selbst als das unbedingte Wesen zu erfahren. Oder anders ausgedrückt: Es erfährt der denkende Mensch in der Wirklichkeit das Absolute, das alle Differenzen Einende, sein Eigentliches, Einheimisches, und also

84 Phänomenologie des Geistes, S. 21 f. – Mit Vorlesungen über Hegels „Phänomenologie des Geistes“ hatte Alexandre Kojève (Hegel, Stuttgart 1968, Frankfurt a. M. 1975) an der Pariser École des Hautes Études in den dreißiger Jahren des zwanzigsten Jahrhunderts großen Einfluss. Vgl. hierzu Derrida, Jacques: Die Schrift und die Differenz, Frankfurt a. M. 1976, S. 380–421.

85 Phänomenologie des Geistes, S. 176.

nichts Anderes, nichts Fremdes. So kommt es, dass Philosophie ihre überragende Bedeutung gewann. Sie galt als die maßgebliche Interpretation des Denkens, des Höchsten und Besten, des Göttlichen im Menschen. Mensch, Denken, Philosophie, das ist auch in sich eine zielgerichtete Ordnung.

Damit ist deutlich, dass der metaphysischen Grundbestimmungen, nach ihrer anthropologisch-ethischen Seite gewendet, an Zahl drei sind: Rationalität, Produktivität und Teleologie. Sie erläutern sich gegenseitig. Mit jedem der drei Worte ist das Ganze aufgerufen. Produktivität, die Ausrichtung auf Vollendung, die zugleich die Garantie ihres eigenen Vollzugs ist, besteht allein in der Orientierung an der Rationalität als dem Besten. Dass jedoch die Rationalität höchststrangig eingestuft wird, ist seinerseits die Folge dessen, was man Teleologie nennen muss, ein Begriff, der die semantischen Elemente Ordnung, Sinn, Wert, Vollendung enthält. Es ist somit ein kompliziertes, letztlich tautologisches Ineinandergreifen von Axiomen bestimmend für das, was unter Metaphysik zu verstehen ist.

Man könnte versucht sein, all dies in seinem grandiosen, angesichts der tatsächlichen Verhältnisse jedoch anscheinend skandalösen Charakter, in seiner moralisch-fordernden Zumutung kurzerhand abzuweisen, handle es sich doch nur um Gespinste (um für Spekulation eine abwertende Übersetzung zu verwenden). Aber was wäre damit gewonnen? Ist der metaphysisch-teleologischen Spannung überhaupt zu entkommen? Wäre denn die Alternative praktikierbar? Konsequente Weigerung müsste jedenfalls auf metaphysisches Denken durchaus verzichten und also wohl die Humanität verkürzen.

Was zu denken geben muss, ist folgendes: Sobald auch nur ein Gedanke gefasst, ein Satz ausgesprochen wird, wird schon rationale Finalität vorausgesetzt. Denn es wird damit vorgegriffen auf Sinn, Ordnung, Wert und Ziel. Wie könnte einer ein sinnvolles grammatisch-syntaktisches Sprachgefüge bilden und mitteilen, wenn nicht die Möglichkeit dazu vorgegeben wäre, in ihm so gut wie in denen, an die er sich wendet? Ohne die Voraussetzung, dass bereits im Hörer liegt, wofür die

Worte des Redners stehen, gäbe es keine vernünftig-gemeinsame Welt. Woher also das Vertrauen zum Denken, Sprechen, Verstehen? Woher dieses Bauen darauf, dass bereits angekommen ist und wir immer schon verständigt und zu Hause sind, wenn nicht von jenem, was Teleologie heißt.

Hegel kann zeigen, dass das sinnlich-geistige Dasein schicksalhaft die Züge einer Passion annimmt, einer Leidenschaftlichkeit und des Leidens. Negativität heißt Hegel diese geradezu motorische Vereitelung der Sesshaftigkeit im Beschränkten. Nicht von außen, nicht durch Fremdbestimmung ergibt sich das teleologische Konzept der Philosophie, sondern unausweichlich aus dem eigenen Inneren. Was den vernünftigen Menschen frustriert, die Befriedigung im Endlichen vereitelt, liegt demnach in der unablässigen geistig-innerlichen Zielverhaftung ans Unendlich-Absolute. Frieden, Ruhe, Freiheit gibt es. Jedoch erst am Ziel, wenn endlich nichts mehr zum Überholen nötig. „Das Ziel aber“, betont Hegel, „ist dem Wissen ebenso notwendig als die Reihe des Fortgangs gesteckt“. Und auf die Frage, wo es denn zu erwarten sei, das Telos, antwortet Hegel:

Das Ziel ist da, wo es (sc. das Wissen) nicht mehr über sich selbst hinauszugehen nötig hat, wo es sich selbst findet und der Begriff dem Gegenstande, der Gegenstand dem Begriffe entspricht. Der Fortgang zu diesem Ziele ist daher auch unaufhaltsam und auf keiner früheren Stufe Befriedigung zu finden. Was auf ein natürliches Leben beschränkt ist, vermag durch sich selbst nicht über sein unmittelbares Dasein hinauszugehen; aber es wird durch ein anderes darüber hinausgetrieben, und dies Hinausgerissenwerden ist sein Tod. Das Bewusstsein aber ist für sich selbst sein Begriff, dadurch unmittelbar das Hinausgehen über das Beschränkte und, da ihm dies Beschränkte angehört, über sich selbst; mit dem Einzelnen ist ihm zugleich das Jenseits gesetzt, wäre es auch nur, wie im räumlichen Anschauen, neben dem Beschränkten.

Und Hegel beschließt seine Darlegung teleologischer Unaufhaltsamkeit mit der Sentenz: „Das Bewußtsein leidet also diese Gewalt, sich

die beschränkte Befriedigung zu verderben, von ihm selbst⁸⁶. Das ist der springende Punkt. Hier, am Gewalt ausübenden, Gewalt erleidenden Bewusstsein, setzt die Metaphysik an, um ihre teleologische Deutung zu verankern.

Die Frage hieran wird lauten, ob die Dynamik des menschlichen Daseins, die allbekannte, phänomenologisch schwerlich zu bestreitende Dynamik, unumgänglich final interpretiert, und ob insgesamt teleologisch argumentiert werden müsse. Man kann immerhin sagen, schön, wenn es nur so wäre! Teleologie als Wunschenken, als verständliche, aber eitle Option. Es würde dies eine relativ weitgehende Anerkennung der Nötigung bedeuten, dass Vernunftwesen teleologisch denken müssen, um überhaupt einen kontinuierlichen Zusammenhang der Erfahrung aufrechtzuerhalten. Aber auch wenn dem so ist, subjektiv oder auch intersubjektiv, ist, wie Kant gezeigt hat, noch immer nichts gesagt über das tatsächliche Erreichen der Vollendung. Woher aber dann die unumstößliche Erfüllungsgewissheit? Woher der triumphierende Finalismus? Woher das Vertrauen in die Allmacht und die sättigende Kraft der Vernunft? Weshalb sollte, was das Sinnliche nicht erbringt, die Vernunft vermögen? Verhält es sich nicht eher umgekehrt, wird nicht das Vernünftige (das Verstandesmäßige sowieso) als abstrakt, dürr und leblos, sogar als bedrohlich empfunden? Wer teilte noch das idealistische Vertrauen in die Wirklichkeit? Und doch, in sich ist Hegels Philosophie stimmig. Zweitausend Jahre philosophischen Denkens kulminieren darin. In den seither vergangenen annähernd zweihundert Jahren hat so mancherlei sich begeben, was denken ließ, es sei nichts gewesen mit allem, was Metaphysik vorgestellt hat. Gegen die Behauptung ‚alles ist gut‘ erhob sich die Antithese ‚es ist mit allem nichts‘, ‚alles ist umsonst‘. Inmitten der idealistischen opulenten Festlichkeit ertönte, ta ta ta, auf einmal das schauerliche Pochen des steinernen Gastes. Der „unheimlichste aller Gäste“ trat auf den Plan, der Nihilismus. Der Kritik, in Erwiderung auf den Idealismus zunehmend vehementer vorgebracht von Feuerbach, Marx, Kierkegaard, Schopenhauer, Nietzsche, Darwin und Freud, ist dennoch nicht

86 Ebd. 69.

fraglos zu folgen. So ohne Weiteres ist schwerlich das Ganze vom Kopf auf die Füße zu stellen. Jedes Argument gegen das idealistische Konzept ist ein Argument in Worten, ist seinerseits Denken. Es unterliegt den aporetischen Voraussetzungen einer Verständigungsstruktur, einer Theorie. Die mögliche Alternative, der Materialismus, ist gleichfalls eine Setzung; insofern gerade nicht, was er vorgibt zu sein, sondern in Wahrheit ebenfalls eine Metaphysik.⁸⁷

Woher also, noch einmal gefragt, woher die Beglaubigung der Erfüllungsgewissheit? Im Alltagsleben gibt es, wie alle Welt weiß, den bloß fahrigem, gedankenlosen Weg. Wäre dem nicht so, bedürfte es keiner Philosophie. Dann nämlich wäre was das Denken vorstellt evident und notwendig. Es handelt sich um das Junktim von Teleologie und Freiheit. Ein Moment der Anerkennung ist inbegriffen. Ohne das rational-teleologische Konzept der Metaphysik, ohne Weltinterpretation in der vorgängigen Überzeugung von einem bleibenden Sinn vernünftigen Daseins, ohne diese Anmutung, diese Gnade vielleicht, bliebe nur Vergeblichkeit, das kalte Umsonst.

Sichtlich geht es um die Alternative von Vertrauen und Glauben auf der einen, Leere und Durchdrehen auf der andern Seite. Auch ein Drittes ist möglich, zwischen Optimismus und Pessimismus, eine neutrale Mittelstellung pragmatischen Zuwartens. Dass wir glauben sollen, in philosophisch umfassendem Sinn, nämlich die Vernünftigkeit des Wirklichen, dieses Grundlegende beweist man uns nicht. Vielmehr scheint es sich umgekehrt zu verhalten. Aus dem (unbeweisbaren) Grundvertrauen gewinnen Denken und Beweisen Leben und Kraft. Wie also? Glauben wir, damit wir überhaupt denken und handeln können? „Wenn du nicht erkennen kannst“, wies Augustin an, „glaube, um zu erkennen“.⁸⁸ Früh ergeht der prophetische Ruf in einem hebräischen Wortspiel: „Glaubt ihr nicht, so besteht ihr nicht“: *nisi credideritis non*

87 So hat zum Beispiel Karl Marx politische Ökonomie, angefangen beim Rohentwurf der „Grundrisse“ bis hin zu den vier Bänden des „Kapitals“ unter anderem die Geschichtlichkeit der menschlichen Wirklichkeit zur transzendentalen Bedingung (Hartmann, Klaus: Die Marxsche Theorie, Berlin 1970).

88 *Si non potes intelligere, crede ut intelligas* (Sermo 118, 1; 212,1).

intelligetis.⁸⁹ In der Tat: Ohne Vertrauen besteht nichts, kein Gespräch, keine Verbindung und kein Austausch. Ein gewisses Maß an Vertrauen und Liebe muss zu Grunde liegen, sonst gelingt und besteht nichts.⁹⁰ Woher und wie aber? Am Ende glauben wir wider die Evidenz?⁹¹

Fragen solcher Art ergeben sich im ersten Hinblick auf das teleologische Konzept der klassischen Metaphysik.

89 Jes 7,9 (Vetus Latina; zit. Augustinus, *Contra Academicos* 3,43). Anselm von Canterbury greift die Formel auf: *nisi credidero, non intelligam* (Proslogion, cap. 1, in fine; hg. Robert Theis, Stuttgart 2005, S. 20). Bei Raimundus Lullus soll der Satz gar das am häufigsten zitierte Bibelzitat sein.

90 Zur Interdependenz von Verstehen und Liebe beziehungsweise Wohlwollen, die im zwanzigsten Jahrhundert bei Autoren wie Davidson, Quine, Wilson als *principle of charity* Bekräftigung findet, vgl. Scholz, Oliver: *Verstehen und Rationalität*, Frankfurt a. M. 1999.

91 *Credo quia absurdum*: traditioneller- und fälschlicherweise Tertullian zugeschrieben, zuletzt bekräftigt von Kierkegaard.

2 Pessimismus, Absurdität

Das Ziel alles Lebens ist der Tod.⁹²

2.1 Wozu leiden?

Teleologisches Denken besteht als Argumentation für den Optimismus.⁹³ Es artikuliert die Annahme, alles komme aus dem Guten, alles wende sich zum Besten. Die Zuversicht ist, seit Plato bis Hegel, auf den Logos gegründet, in Vernunft befestigt. Ihr ist die Vormacht eingeräumt, ihr gehört der Endsieg. Gegen einen rationalen Sinnentwurf, wie er insoweit erbracht wird, werden immerzu Einwände vorgebracht. Sie entspringen der Erfahrung des Unangebrachten, Diskontinuierlichen, Irrationalen, Kontraproduktiven, Schädlichen in allen seinen Erscheinungsformen. Das philosophische Denken hat daher in das vernünftig-ideelle Begreifen die sinnwidrige Macht des Negativen aufzunehmen. Es gilt, Leiden und Sterben, Hunger und Krieg, Terror und Gewalt, das Widersacherische in allen seinen Erscheinungsformen einzuordnen, das Böse im Blick auf die Überlegenheit des Guten zu erklären, zu entkräften, zu entwirklichen.⁹⁴ Gelingt dies nicht, wird der Idealismus hinfällig. Die Tragik des Unvereinbaren muss dann als letztgültig hingenommen werden. Pessimistische, ja nihilistische Anwendungen werden unabweisbar.

92 Freud, Sigmund: Jenseits des Lustprinzips (1920; GW XIII 40). Mozart, einunddreißig-jährig, hatte in einem Brief an den ernstlich erkrankten Vater ihn und sich daran erinnert, der Tod sei „der wahre Endzweck unseres Lebens“, sogar der „wahre, beste Freund des Menschen“ (4. April 1787, Mozarts Briefe, hg. Ludwig Nohl, Salzburg 1865, S. 436).

93 Vgl. Kant: Versuch einiger Betrachtungen über den Optimismus, 1759. Kritisch darauf bereits Hamann. – „Optimismus und Teleologie gehn Hand in Hand“ (Nietzsche: Gesammelte Werke, Bd. I, München 1922, S. 406).

94 Man kann der Philosophie in ihren einzelnen geschichtlichen Stadien regelrecht vorrechnen, wie sie das jeweils, schlecht und recht, geleistet hat. Das Malum wurde ontologisch veruneigentlicht, eschatologisch negiert, metaphysisch integriert, teleologisch funktionalisiert, so namentlich Odo Marquard.

2.1.1 Trug für Gott? *Hiob*

Der Disput um eine vorgeblich gerechte, planmäßige, zielgerichtete Ordnung aller Dinge und Verläufe findet sich bereits im gesamten Alten Orient. Seit dem dritten Jahrtausend v. C. ist dort die sogenannte Auseinandersetzungsliteratur weit verbreitet. Eines der berühmtesten einschlägigen Bücher ist das in die hebräische Bibel aufgenommene Buch „Hiob“, entstanden nach und nach, in unterschiedlichen Schüben; gesammelt, zusammengestellt, redigiert und herausgegeben wohl im fünften bis vierten vorchristlichen Jahrhundert.⁹⁵ Dieses herausragende Ijob-Buch zählt zur Weltliteratur.⁹⁶ Schmerz, Leid und Unglück finden darin Sprache, so ernstgenommen, dass es am Ende sogar vor der Verfluchung der Geburt nicht zurückschreckt.

Getilgt sei der Tag, da ich geboren wurde,
 und die Nacht, die sprach: Ein Knabe ist empfangen worden.
 (...)

 Unfruchtbar sei jene Nacht,
 kein Jubel kehre bei ihr ein.
 (...)

95 Preuß, Horst Dietrich: Einführung in die alttestamentliche Weisheitsliteratur, Stuttgart 1987, S. 69–113. Fuchs, Gisela: Mythos und Hiobdichtung, Aufnahme und Umdeutung altorientalischer Vorstellungen, Stuttgart/Berlin 1993; Laato, Antti (Hg.): Theodicy in the world of the Bible, Leiden 2003; Assmann, Jan: Ma'at, Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im alten Ägypten, München 2006.

96 Von nachhaltigster spiritueller-asketischer wie geschichtstheologischer, jedoch auch grundlegend moralistisch-menschenkundiger Wirkung im gesamten Mittelalter ist bereits das Hauptwerk Papst Gregors I. des Großen „Moralia in Iob“ (Hiobkommentar, 35 Bücher, 6. Jh.). Vgl. des Weiteren Hartmann von Aue (Der arme Heinrich), Giordano Bruno (Das Aschermittwochsmahl, 1584), Kant (Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee, 1791), Goethe (Faust I, 6–12), Kierkegaard (Die Wiederholung, 1843), Kafka, Jung, Camus, Joseph Roth, Paul Claudel, Giovanni Battista Angioletti, Ernst Bloch. – Vgl. auch die zahlreichen bildnerischen Auseinandersetzungen (mittelalterliche Buchmalerei, Dürer, 1504) sowie namentlich William Blakes esoterische Hiob-Deutung (1818 ff.) und Oskar Kokoschkas Zyklus von siebzehn Lithographien zu Hiob (1917; auch Drama von Kokoschka).

Finster seien die Sterne ihrer Dämmerung
 sie hoffe auf Licht, doch es komme nicht,
 und die Strahlen der Morgenröte schaue sie nicht.
 Denn sie hat mir die Pforte des Mutterleibs nicht verschlossen
 und vor meinen Augen das Leid nicht verborgen.⁹⁷

Geboren sein, Geburt ist hier nicht Anlass der Freude und des Dankes. ‚Zur Welt kommen‘ wird nicht fröhlich begrüßt und gepriesen als ‚das Licht der Welt erblicken‘. Das Dasein nimmt sich übel aus, wie ein Nachteil, ein einziges Unglück. Im Kontext der Hiob-Auseinandersetzung erscheint es nichtig, hinfällig, völlig substanzlos.

Der Mensch, geboren von der Frau,
 kurzlebig und voller Unruhe.
 Er geht auf wie eine Blume und verwelkt,
 er flieht wie ein Schatten und hat keinen Bestand.⁹⁸

97 Hiobs Flüche (3,3–16, hier vv. 3, 7, 9 f.). „Besser der Tag des Todes als der Tag der Geburt“ (Koh 7,1); am besten gar nicht geboren (Koh 4,2 f., 6,3; Jer 15,10; 20,14–18; im Widerspruch hierzu: Sir 23,14; Wsh 2,1–20). – Überlegungen ähnlicher Art treten in tragisch-antinomischen Daseinserfahrungen allenthalben auf (Sophokles: Oidipus auf Kolonos, 1224 ff.; Cicero, Tusc. I 113–115). – Der junge, 1723 im Alter von erst achtundzwanzig Jahren elendiglich gestorbene Dichter Johann Christian Günther verschärft Hiobs Fluch aufs äußerste (Geduld, Gelassenheit; vv. 52–57). – Noch in Adornos „Minima Moralia, Reflexionen aus dem beschädigten Leben“ (1951) findet sich die Anmerkung, nichts stehe für das ein, „was wir einmal sein könnten, als der Traum, wir wären nie geboren“ (Ziff. 128). – Vgl. ferner Cioran, E.M.: Vom Nachteil, geboren zu sein, Wien 1977; Horstmann, Ulrich: Das Untier, Wien/Berlin 1985; ders.: Ansichten vom Großen Umsonst, Gütersloh 1991; Lütkehaus, Ludger: Nichts, Frankfurt a. M. 2005; ders.: Das Schlimmste kommt zuletzt, Basel 2011; Watson, Peter: Das Zeitalter des Nichts, München 2016.

98 Hi 14,1 f. (vgl. 8,9b; Ps 37,2; 58,8; 102,12; 103,15 f.). „Tageswesen!“, ruft der frühgriechische Lyriker Pindar in einer seiner meistzitierten Gnomen aus: „Was aber ist einer? Was aber ist einer nicht? Eines Schattens Traum der Mensch“ (Pyth. 8, 95 f.). – Von Hiob geprägt sind noch die nihilistischen Äußerungen des Königsmörders Macbeth: „Leben ist nur ein wandelnd Schattenbild; / Ein armer Komödiant, der spreizt und knirscht / Sein Stündchen auf der Bühn‘, und dann nicht mehr / Vernommen wird; ein Märchen ist’s erzählt / Von einem Blöden, voller Klang und Wut, / Das nichts bedeutet“ (Shakespeare, Macbeth, V 5, 24–28).

Noch der französische Aufklärungsphilosoph Voltaire (François-Marie Arouet) fand in diesen Worten den Menschen in moralischer Hinsicht erfasst; alle Bücher über Moral seien darin enthalten.⁹⁹

Der Hiob-Diskurs geht darauf hin, ob dem Menschen, der, einmal geboren, zurechtzukommen sucht und in einem fort sich abmüht zwischen Sinn und Unsinn, Vertrauen und Verzweiflung, Glauben und Unglauben –, ob dem Angefochtenen irgendetwas anzuführen ist, was Leiden erträglicher macht, indem es sich als sinnvoll verstehen lässt. Was frappiert am Buch „Hiob“: es lehnt schließlich alle Versuche, auf diese Frage eine einleuchtende, rundweg vernünftige Erklärung anzugeben, als unangebrachte Verteidigung ab und es weist alle Ausflüchte zurück. Es lässt, gerade in religiösem Kontext, keinerlei Schönreden, Bigotterie („Trug für Gott“, 13,7) gelten. Das Böse wird nicht gerechtfertigt, das Unstimmige, Absurde nicht beseitigt. Es gibt keine Beschwichtigung.

Zu dem Geschlagenen, Hiob, dem armen Mann aus dem fernen fremden (vielleicht arabischen, jedenfalls nicht israelitischen) Uz gesellen sich in dem Buch bekanntlich Trostspender in Gestalt von drei (schließlich vier) Freunden. Zunächst verhalten sie sich angemessen. Sie tun das einzig Richtige, sie verstummen, sie schweigen. Sie setzen sich zu dem Gepeinigten auf die Erde, sieben Tage und sieben Nächte. „Denn sie sahen, dass der Schmerz sehr groß war“ (2,13). Dann aber fangen sie – Intellektuelle, Pastoren, Seelsorger, Experten – doch zu reden an. Sie halten sich für berechtigt, von unterschiedlichen Blickpunkten her, Gründe anführen zu können, wieso Hiobs Leiden schließlich doch begreiflich sei. Sie glauben zu wissen, wozu es gut sei, nämlich als Strafe für Missetaten, für Sünden, als Lernprozess, als ‚Schule‘, als Anlass zu Buße. Doch sämtliche derartige Ansinnen werden zurückgewiesen. Die einzige Antwort der Hiob-Dichtung auf die Frage nach Herkunft und Bedeutung des Übels, des Bösen und nach dem Sinn des Leidens, – es ist dies, zumal für den Frommen, den Gerechten, der Ernstfall der sogenannten Sinnfrage –, kann schließ-

⁹⁹ Voltaire, Philosophisches Wörterbuch, 1764, Art. Mensch.

lich nur lauten: Es hilft nichts als das Verhängnis anzunehmen und sich, obschon unter Murren und Protest, letztlich doch ins Unbegreifliche zu fügen.¹⁰⁰ Was immer da erlitten wird, „ohn Ursach“ (9,17), grundlos, wie eigens festgestellt wird, es ist intellektuell nicht zu fassen.

Ausdrücklich wird (in dem in Kapitel 28 wohl nachträglich eingefügten berühmten Hymnus) demonstriert, wie dem findigen Menschen, der wohl aus den Tiefen der Erde verborgene Schätze, Gold, Silber, Kupfer, Eisen, zu fördern weiß, ganz anders die Quellen von Weisheit und Einsicht unerfindlich bleiben.¹⁰¹

In den ersten beiden der sogenannten Gottesreden (38,1–39,30; 40,6–41,26), gegen Ende des Buches – den ausführlichsten Gott in den Mund gelegten Reden der gesamten Bibel – sieht sich Hiob mittels eines Katalogs beschämender Fragen hinsichtlich des (anscheinend teleologisch wohlgeordneten) Kosmos und seines Schöpfers in die Schranken gewiesen:

Wo warst du, als ich die Erde gründete? (38,4)
 Hast du jemals in deinem Leben dem Morgen geboten,
 der Morgenröte ihren Platz angewiesen? (38,12)
 Gibst du dem Pferd seine Stärke? (39,19)
 Steigt auf deinen Befehl der Adler auf
 und baut sich sein Nest in den Höhen? (39,27)

¹⁰⁰ Zur verstörenden Unbegreiflichkeit Gottes vgl. weiter Ps 92,6, 131,1, 139 und sodann die berühmte, namentlich von Meister Eckhart, Luther, Johannes vom Kreuz, Pascal angeführte Feststellung *vere tu es Deus absconditus* („fürwahr, du bist ein verborgener Gott“, Jes 45,15; 40,13 f.; 28,21). – Als umstrittenen Versuch, unter der extremen Inhumanität der nationalsozialistischen Diktatur Theodizee als Ergebung ins Unfasslich-Göttliche aphoristisch zu erproben vgl. Haecker, Theodor: Tag- und Nachtbücher, 1939–1945 (hg. Heinrich Wild, München 1947).

¹⁰¹ insbes. vv. 12 f., 20, 24–28. Vgl. als Paralleltext aus Sophokles' Tragödie „Antigone“, v. 332–375 („Ungeheuer ist viel ...“).

Gar gegen die oberflächliche Zurechtmachung von Sinn und Zweck der Welt sind Behemoth und Leviathan im Prospekt, Chaoskräfte, unbezwingbare Urmonster, die, als eine Art Nilpferd zu Land und eine Art Riesenalligator zu Wasser, erst recht oben und unten den Erdkreis versperren.¹⁰² Mythische Ungeheuer sollen dafür stehen, wie ganz und gar unangemessen sich die Welt für den verschwindend kleinen und doch im Leiden verzweifelt nach Sinn suchenden Menschen widrigenfalls ausnimmt.

Kapitulieren mithin vor dem Widersprüchlichen? Zurückweichen vor dem Unverständlichen? Einräumen, dass die Welt, in ihrer schmerzendensten Dimension, nicht verstanden werden kann, sondern einfach als gegeben akzeptiert und anerkannt werden muss? Ist das die Alternative zur teleologischen Zuversicht?

Auf mittlerer Ebene bewegt sich das reflektierende Denken. Wie, so fragt der objektivierte Diskurs, ist das schadhafte Dasein in der Welt mit einem Ordnung und Gerechtigkeit verbürgenden absoluten Grund und Ziel denkerisch zu vereinbaren?¹⁰³ Aufgeworfen ist so das Problem der Theodizee, was aber Kosmodizee, Anthropodizee, Pathodizee einschließt, mit der Entlastung Gottes also die Rechtfertigung der Welt, des Menschen, des Leidens umfassen muss. Kann, so fragt die biblische Hiob-Dichtung, kann das Bekenntnis zum Welterschöpfer, dem einzigen, allmächtigen, guten und gerechten, bestehen, solange eines unter den – per definitionem abhängigen – Geschöpfen leidet? Oder ist es nicht vielmehr so, dass der Schmerz der typischen Hiobgestalt in ihrer Klage und sogar in ihrer Wut und Empörung Recht geben? Kaum anders als (zuvor) schon Aischylos Prometheus und nachmals

102 40,15–41,26 (wohlgermerkt als Abschluss der ‚Gottesreden‘, zu deren Bekräftigung).

103 Zur Theodizee insbes. Hi, Kap. 21 u. 24. Ansätze einer rationalen Theodizee bei Jesus Sirach (2. Jh. vC; Sir 39,12–35; 40,8–10; 42,15–25). – Heraklit von Ephesos (5. Jh. vC) gibt zu bedenken: „Vor Gott ist alles schön, gut und gerecht; aber die Menschen wähnen, das eine sei unrecht, das andere recht“ (B 102); wahre Erkenntnis hat nur das göttliche Wesen (*ēthos*), nicht das menschliche (B 78). Laut Platos Theologie steht fest: Gott ist gut, und etwas Gutes ist nie schädlich (Politeia 379 E).

Shakespeares King Lear¹⁰⁴, Büchners Danton¹⁰⁵, Dostojewskijs Iwan Karamasow und Camus' *homme révolté*¹⁰⁶ sowie vielen anderen Rebell? Allemal ist der Schrei wohl menschlicher als das stumme Dulden. Dem tiefsten Innern entspringt er, er bricht nach außen, und er sucht Gehör. Er bezeugt das Angewiesensein auf Beziehung. Verzweifelt ruft Hiob aus:

Wann endlich blickst du weg von mir;
lässt mich in Ruhe, nur für einen Atemzug?
Wenn ich gesündigt habe, was schadet es dir, du Hüter der Menschen?
Warum hast du mich zu deiner Zielscheibe gemacht,
dass ich mir selber eine Last bin? (Hi 7,19 f.)

Die äußerste Befremdung, um dies hier einzufügen, ist schließlich erreicht, indem der wohl typischste und bekannteste biblische Klagepsalm buchstäblich mit dem Schrei der Wozu-Frage einsetzt: *Eloï, Eloï, lemá sabachtáni?* „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?“ (Ps 22,2). Der Vers ist, als aramäisches Zitat, bekanntlich das letzte Wort des grausam am Kreuz sterbenden Jesus von Nazareth.¹⁰⁷ Das Fragewort (Interrogativadverb) *lema* beziehungsweise *lamma* (למה) fragt überhaupt im Hebräischen nicht ätiologisch, nicht

104 „Diesem Leiden ist auch kein menschliches Reifsein gewachsen“ (Schilling, Kurt: Shakespeare, 1953, S. 221, vgl. 217). Cavell, Stanley: *The Avoidance of Love*, in: Ders.: *Must We Mean What We Say?* New York 1969.

105 „Man kann das Böse leugnen, aber nicht den Schmerz (...) warum leide ich? Das ist der Fels des Atheismus. Das leiseste Zucken des Schmerzes und rege es sich nur in einem Atom, macht einen Riß in der Schöpfung von oben bis unten“ (Büchner, Georg: *Dantons Tod*, 1835; III 1; *Werke und Briefe*, München 1980, S. 44). Der Revolutionär Danton, in praktischer Einstellung eher Epikureer, erweist sich in theoretischer Hinsicht von schwer erträglicher, geradezu gnostisch-nihilistischer Radikalität: „Das Nichts hat sich ermordet, die Schöpfung ist seine Wunde, wir sind seine Blutstropfen, die Welt ist das Grab worin es fault. (...) Da ist keine Hoffnung im Tod, er ist nur eine einfachere, das Leben eine verwickeltere, organisiertere Fäulnis, das ist der ganze Unterschied!“ (ebd. III 7; S. 55).

106 Vgl. namentlich die Gestalt des Doktor Rieux in Camus Erfolgsroman „Die Pest“ (1947). Der Arzt hält es für unerlässlich, gegenüber dem Leiden aufzubegehren, Widerstand zu leisten und die Würde des Einzelnen unter allen Umständen zu verteidigen.

107 bei Mt 27,46 und Mk 15,34. – Auch noch dem Zweiten Vatikanischen Konzil erweitert sich die Frage ‚Was ist der Mensch‘ unmittelbar zu der Frage: ‚Was ist der Sinn des Schmerzes, des Bösen, des Todes‘ (Gaudium et spes, 10).

nach der Kausal-Ursache, nicht warum, sondern wozu, also in die Zukunft, nach Sinn und Ziel. Die Frage fragt also ungefähr: Was soll das? Liegt darin irgendein Sinn? Wozu kann das gut sein? Wo soll das hinführen? (Und sie richtet sich an einen Adressaten, der insofern damit übereinkommt, als er selbst sich in absoluter Erhabenheit als zukünftig vorbehält.)¹⁰⁸

Nun wird allerdings die Antwort der (primären, poetisch geformten, dialogischen) Hiobdichtung (3,1–42,6) im (sekundären, in Prosa gehaltenen, erzählerischen) Rahmen (1,1–2,13, Prolog; 42,7–17, Epilog) einer fiktionalen Prüfung vorgebracht. Vielleicht ist also nur fingiert, ist lediglich das Experiment gemacht, dass der denkende Mensch in die entsetzliche Situation komme, wo keine Erklärung mehr zureicht, so dass wieso und wozu einer leide völlig unerfindlich bliebe. Laut der redaktionellen novellistischen Einfassung lässt der Herrgott auf Antrag Satans, seines unbotmäßigen Dieners, für einmal zu, dass Hiob schwer geschlagen und in seiner Zuversicht geprüft und im Glauben versucht werde. In der Darstellungsweise der Redaktoren der Rahmenerzählung scheint der Fall Hiob vor allem Demonstration, Exempel, Gleichnis. Auch der wiederhergestellt Hiob, am Ende herrlicher denn je, lebt, ohne dass die Frage ‚wozu leiden?‘ im mindesten geklärt wäre.

Die erzählerische Exposition am Anfang des Buches, worin Hiob zur Prüfung aus der Hand Gottes in die Satans gegeben wird (Hi 1,6–12), bildet selbst noch die Vorlage für den ‚Prolog im

¹⁰⁸ Wozu leiden?, das führt biblisch in die Bezogenheit auf die göttliche Wirklichkeit, von der als Name übereignet gilt: „Ich werde (da)sein, als der ich (da)sein werde“ (Ex 3,14). Nicht auf zurückliegende Verursachungen komme es an, überhaupt nicht auf Ursache, auf Schuld, sondern darauf, dass am Unvollkommenen das Vollkommene, am Unheilen das Heile hervortrete (Joh 9,3). – Laut der lukanischen Emmaus-Erzählung ist das Bemühen um Einsicht in den Sinn des Leidens *die* Wegweisung schlechthin (Lk 24,26). In einer Welt der Täter ist der Leidende der Gerechte, jener, der Unrecht eher hinnimmt und erträgt statt es zu verüben. Entsprechend ist denn auch im Vierten Evangelium Jesu Tod vollends finalisiert, indem der Gekreuzigte seine Sendung ausdrücklich als erfüllt, ins Ziel gebracht erklärt, unter den letzten Worten: „*tetelestai, consummatum est*, es ist vollbracht“ (Joh 19,30; hierzu Sloterdijk, Peter: Du mußt dein Leben ändern, Frankfurt a. M. 2009, S. 318 f.).

Himmel‘ von Goethes dichterischem Lebenswerk „Faust“. Da ist es Mephistopheles, der frech eine Wette unterstellt, mit dem Herrn der himmlischen Heerscharen. Der teuflische Ankläger, der Verdreher exponiert gewissermaßen eine Zielstrebigkeit mit umgekehrtem Vorzeichen, sozusagen die Probe auf den völligen Ruin.¹⁰⁹ Soweit lässt es Goethe bekanntlich nicht kommen. Der Nihilismus obsiegt nicht. Faustens Entlechie, sein Unsterbliches, wenngleich noch verpuppt, wird gerettet.¹¹⁰ Dem teuflischen Widersacher wird seinerseits „hiobsartig“, niemand schafft ihm Recht, er ist der Dumme, er geht leer aus.¹¹¹ Ein gewissermaßen parodistisch-komödiantischer Schluss. Ein Trost? Eine Lösung?

2.1.2 Nichtig, flüchtig, alles nichtig? *Kohelet*

Doch zurück zur Schrift. Sie bleibt nicht bei der Hiob-Didaxe stehen. Der experimentelle Rahmen – ähnlich dem der berühmtesten biblischen Prüfung, der Aufforderung an den greisen Abraham, gegen alle Menschlichkeit und Moral den eigenen Sohn Isaak zu opfern, um so paradoxerweise erst recht das Leben zu gewinnen (Gen 22) –, dies entfällt in einem anderen Weisheitsbuch. Es ist viel knapper, deutlich jünger, wohl aus der zweiten Hälfte des dritten vorchristlichen Jahrhunderts, der Epoche des Hellenismus. Eine (aphoristische) Textsammlung im Buch der Bücher ohne Erwähnung oder gar Anrufung Jahwes, des heiligen Namens Gottes. Die Rede ist von der wahrscheinlich am meisten philosophischen Schrift der Bibel, dem seit Luther üblicherweise sogenannten „Prediger Salomonis“, die griechische Septuaginta nennt sie „Ecclesiastes“ (*ekklēsiastēs*, ἐκκλησιαστής), die lateinische Vulgata *concionator* (Volksredner, Prediger), der hebräische Urtext „Kohelet“ (קהלת, wohl Versammlungsredner, möglicherweise Skeptiker). Eigenem Bekunden zufolge von König Salomo höchstpersönlich verfasst (1,1), ist es jedenfalls ein schockierend ernüchtertes Buch. Es ließ vielen Denkern durch die nachfolgenden Jahrhunderte

109 „Wenn ich zu meinem Zweck gelange, / Erlaubt Ihr mir Triumph aus voller Brust“ (Prolog im Himmel, vv. 243–353, hier 332 f.).

110 II 5, Bergschluchten, vv. 11934 ff.

111 II 5, Grablegung, insbes. vv. 11809–11837.

keine Ruhe (von Erasmus¹¹², Montaigne¹¹³, Pascal¹¹⁴, Gracián, Francis Bacon und Spinoza über Voltaire¹¹⁵ und Renan¹¹⁶ bis George Bernard Shaw, Hermann Hesse, Ludwig Marcuse und Kolakowski).¹¹⁷

In vorwiegend empirisch-pragmatischem Bezug ist durch „Kohélet“ die Frage aufgenommen: Ist alles vergebens? Von A bis Z alles umsonst? Ein einziger Leerlauf? Unablässige Wiederkehr des Gleichen? „Nichtig und flüchtig, alles ist nichtig“, *Vanitas vanitatum et omnia vanitas*, Wind und nochmals Wind, nichts als Wind; *hæwel hæwelim hakkol hæwel*, הכל הכל הכל, so obstinat erschallt es von der ersten bis zur letzten Seite.¹¹⁸ Überdross, ja Lebensekel werden laut: „Da wurde mir das Leben verhasst“, bekennt Kohélet nach vielfacher Erprobung, sorgfältiger Beobachtung und Reflexion, in der Rolle eines abdankenden Königs, des Königs Salomo in all seiner Pracht womöglich.¹¹⁹ „Besser

112 Lob der Torheit, Bremen 1966, S. 95–97; c. 63, das Einleitungskapitel zum dritten und letzten (nunmehr biblisch belegten) Teil, worin Worte Kohélet's, „des vortrefflichen Predigers“ (*egregius concionator*), aus dem Mund der Torheit (*stultitia*) zur ironischen Charakterisierung der *conditio humana* verwendet werden.

113 Insbes. *De la Vanité* (Essais, III 9); *Toutes choses ont leur saison* (II 28).

114 Pascal führt „Hiob“ und „Kohélet“ gleichermaßen an zur Darstellung des menschlichen Elends (*Pensées*, La 69, 403/Br 174). Unter den Überschriften *misère* (Elend, La 53–76) wie auch *vanité* (Eitelkeit, La 13–52) stehen eigene Text-Bündel. Dagegen die Verwahrung Voltaires sowie Nietzsches („Das Christentum hat die Übel der menschlichen Lage übertrieben d. h. sie erst geschaffen. Pascal thut noch das Äußerste“; NF, = Nachlass-Fragment, 1880, 7[185], KSA IX 355). – Bekannte christliche Kohélet-Auslegungen stammen von Origenes, Hieronymus, Bonaventura, Martin Luther (1532), Philipp Melanchthon (1550), Friedrich Christoph Oetinger u. a. m.

115 Voltaires versifizierte Kohélet-Übersetzung wurde 1759 behördlich verbrannt. Schwarzbach, Bertram Eugene: *Voltaire's Old Testament Criticism*, Genf 1971.

116 Renan, Ernest: *L'Éclésiaste*, Paris 1882. Renan, Hebraist, Professor am Collège de France, übersetzte auch das Buch Hiob und das Hohe Lied. Zur Ablehnung der Teleologie vgl. Ders.: *Philosophische Dialoge und Fragmente*, Leipzig 1877.

117 Ernest Hemingways erster Roman „The Sun Also Rises“ (New York 1926; dt. Fiesta, Berlin 1928) bezieht Titel und Motto aus Kohélet (1,5). Albert Camus „Mythos von Sisyphos“ im Blick zum Lauf der Sonne die Einsicht, dass „die Geschichte nicht alles ist“ (Kleine Prosa, Hamburg 1961, S. 31). Befund und Konsequenz ähnlich bei Blumenberg, Hans: *Lebenszeit und Weltzeit*, Frankfurt a. M. 1986, S. 71 ff. Vgl. The absurd, in: Nagel, Thomas: *Mortal Questions*, Cambridge 1979, S. 11–23.

118 1,2; 12,8. Lohfink, Norbert: Koh. 1,2 „Alles ist Windhauch“, Universale oder anthropologische Aussage?, in: *Studien zu Kohélet*, Stuttgart 1998, S. 125–142. In universalem Sinn fungiert die Maxime in der griechisch-hellenistischen Philosophie (*typhôn tà pánta*; Sextus Empiricus, *Adversus Mathematicos*, Gegen die Gelehrten VII 48).

119 2,17.

ein lebender Hund als ein toter Löwe“ (*melior canis vivus leone mortuo*, 9,4, Vulgata), so lautet dennoch die Devise.

Wäre die wahrhaft angemessene Position die des sokratisch-kynischen Philosophen, des Diogenes vor der Tonne, unmittelbar ‚unter der Sonne‘, des bloßen Menschen, ohne Macht und Besitz? Noch nicht einmal so viel steht fest. Kohelet fragt allen Ernstes, was an Menschen überhaupt liege, ob sie mehr seien als Tiere. „Wer weiß denn, ob der Lebensgeist des Menschen nach oben steigt und der Lebensgeist der Tiere hinab in die Erde?“¹²⁰ Derart elementare Fragen wirft er auf. Noch so tiefe Reflexivität hingegen, langes Nachdenken über sich selbst, die Beziehung zu den anderen, die gesellschaftlichen Verhältnisse und auch Philosophie und Religion tut er lakonisch ab: „Alles Reden müht sich ab, / keiner kommt damit zum Ziel“ (1,8). „Je mehr Worte, desto mehr Nichtiges.“¹²¹ Unbegreiflichkeit, Dunkel des Nichtverstehens als Ertrag der Erfahrung?

Als ich mir vornahm, Weisheit zu verstehen und das Treiben zu betrachten, das auf der Erde geschah – bei Tag und Nacht gönnt man seinen Augen keinen Schlaf –, sah ich das ganze Werk Gottes: dass der Mensch das Geschehen unter der Sonne nicht begreifen kann. Auch wenn der Mensch sich abmüht zu suchen, so findet er doch nicht. Und wenn der Weise behauptet, es zu verstehen, so kann er es doch nicht begreifen.¹²²

Das ist der entschiedene Gegensatz zu dem zielsicheren Optimismus¹²³, wie er selbstbewusst antritt als das Wissen aus Gründen.¹²⁴

120 3,18–21, hier 21. „Nur ein Hauch sind die Menschen, / die Leute nur Lug und Trug“ (Ps 62,10, vgl. 39,12; 49,13,21). Shakespeares melancholischem Prinzen Hamlet ist der Mensch „Quintessenz von Staub“ (*quintessence of dust*; Hamlet, II 2, 316).

121 *ubi verba sunt plurima, multiplicant vanitatem*, 6,11, Vulgata; vgl. 7,23 f. – Im Hebräischen bezeichnet *dabar*, *debarim*, דבר, דברים sowohl Wort, Rede, Mitteilung als auch Angelegenheit, Begebenheit, Sache.

122 8,16 f.; vgl. 7,24: „Fern ist der Grund der Dinge und tief, gar tief, wer will ihn finden?“

123 Ausdrücklich als „ein schmerzlicher Protest gegen die rational-optimistische Lebensdeutung“ erscheint Kohelet bei Aarre Lauha (Kommentar: Kohelet, Neukirchen-Vluyn 1978, S. V).

124 Dass wahres Wissen, Wissenschaft durchaus ein Wissen aus Gründen, das heißt, im Unterschied zu bloß empirischer Kenntnis des Dass, nun erst ein Erkennen des War-

Wider den Anspruch philosophischer Prinzipienwissenschaft heißt es hier: Du wirst es nicht ergründen. Für Kohelet, wie übrigens auch für gewisse frühgriechische Denker¹²⁵, gibt es die (insbesondere von der nachmaligen Transzendentalphilosophie angeblich nachweisbare) Gewissheit und Sicherheit nicht. Zu einer Seligpreisung, irgend einem Makarismus, gar zu Stolz und triumphaler Überlegenheit besteht nicht der mindeste Anlass.¹²⁶ Des Menschen geistige Verfassung und was er sich darauf zugutehält, gerät in den Verdacht, nichts als Ruchlosigkeit und Hochmut zu sein.

Gänzlich aus solch präteleologischem Empfinden heraus kann selbst noch der schwäbische Dichter Hölderlin die Verse niederschreiben:

Doch uns ist gegeben,
 Auf keiner Stätte zu ruhn,
 Es schwinden, es fallen
 Die leidenden Menschen
 Blindlings von einer
 Stunde zur andern,
 Wie Wasser von Klippe
 Zu Klippe geworfen,
 Jahr lang ins Ungewisse hinab.¹²⁷

um, der Ursachen ist, gehört zum okzidental-epistemischen Grundbestand, dem aristotelisch-scholastischen sowohl wie auch der neuzeitlichen *via moderna* bis hin zu den zeitgenössischen Ausläufern analytischer Wissenschaftstheorie. *Felix qui potuit rerum cognoscere causas*, formuliert Vergil (Georgica II 490; vgl. Plato, Men. 98a; Arist. An. post. II 2; Met. I 1). *Vere scire, esse per causas scire*, heißt es kategorisch seit Francis Bacon (Novum organum, 1620, II 2). Laut Leibniz trifft dies uneingeschränkt nur auf die höchste, (die vierte) Stufe der Erkenntnis zu, das adäquate, klare und deutliche Wissen (*cognitio clara distincta adaequata*). „Die Fähigkeit des Überlegenkönnens, also nach Gründen und Gegengründen (lat. *rationes*, engl. *reasons*) fragen zu können, ist das, was man *Rationalität* nennt“, so vollends analytisch Ernst Tugendhat (Egozentrität und Mystik, München 2003, S. 17).

125 Xenophanes von Kolophon zufolge kann es kein sicheres (*σασφές*) Wissen, nur Vermutung (*δόξα*) und Suchen (*ζητεῖν*) geben (DK 21 B 23–25, 34).

126 Dass die ersten Gründe, Gottes ‚Urwarum‘ (*lo suo primo perché*) der menschlichen Vernunft entzogen bleiben, unterstreicht Dante (Purg. VIII 69).

127 Hölderlin: Hyperions Schicksalslied (in: Werke und Briefe, hgg. Beißner, Friedrich/Schmidt, Jochen, Frankfurt a. M. 1969, I 45; vertont von Johannes Brahms, op. 54). Brahms vertonte u. a. Texte aus „Kohelet“ (Vier ernste Gesänge, op. 121) sowie aus

Wäre also der sogenannte *homo sapiens* doch viel eher der *homo insciens*? Wie denn verhält es sich? Wer Welt erfährt und das Dasein erlebt, gelangt der zur Negation des Bekannten – wozu durchaus auch der Gottesbegriff zählen mag – und darüber hinaus dazu, dass ihm alles offenbleibt? Wer

nach einem Gesamtsinn der Welt fragt und dabei nur die Welt selbst beobachtend durchmustert, erhält aus ihr keine helfende und orientierende Antwort. Der Mensch kann weder eine Antwort auf die Sinnfrage aus der Welt erheben, kann auch die Welt selbst nicht voll erfassen, noch eine Ordnung in ihr aus dieser heraus erkennen, die ohne Widerspruch bleibt (...) Auch kann der Mensch sein Leben nicht sichern, denn er erfährt stets eine neue Krise seines Erkennens und Vermögens.¹²⁸

An „Kohélet“ wird deutlich, wie mit der Suche nach Sinn die Frage nach einer tragenden Ordnung in der Welt einhergeht. *Die Frage nach Werten, auf die wir uns beziehen, von denen her wir unser Leben, jenseits bloßer Konvention, als in sinnvoller Entwicklung begriffen interpretieren und also überhaupt annehmen und dankbar bejagen können, ist, als Frage nach Anschluss, Verbindlichkeit, Befestigung letztlich religiös. Mithin besagt Teleologie am Ende den religiösen Einsatz des Denkens, und Philosophie bedeutet nach tiefster Abmessung sozusagen Vernunftreligion.*¹²⁹ Nicht bloß um (formale) Logik und Ontologie kann es ihr gehen, sondern zuhächst um Axiologie und Theologie. Philosophie vertritt eine Bindung im Denken, die der Beliebigkeit entzogen ist.

„Hiob“ (Warum ist das Licht gegeben, op. 74). Die für sein Schaffen weithin bezeichnende Vanitas-Konzeption, findet sich auch in seinem wohl populärsten Werk („Ein deutsches Requiem“, op. 45) sowie in seiner Vierten (und letzten) Symphonie (e-moll, op. 98). – Ein romantisches Beispiel poetisch-musikalischer A- beziehungsweise Dys-teleologie bietet der (bis zur Abweisung selbst noch der Klage nihilistische) Liederzyklus „Die Winterreise“ (D. 911) von Wilhelm Müller und Franz Schubert. – Bernd Alois Zimmermann, Komponist einer Kantate „Omnia tempus habent“, stellte als letztes Werk vor seinem Suizid 1970 eine „Ekklesiastische Aktion“ fertig: „Ich wandte mich und sah an alles Unrecht, das geschah unter der Sonne“.

128 Preuß, Horst Dietrich: Einführung in die alttestamentliche Weisheitsliteratur, Stuttgart 1987, 131 f.

129 Kant bezeichnete seine Philosophie, die als ein strikt teleologisches Vernunftsystem (*teleologia rationis humanae*) durchgeführt ist, seinerseits als eine „Vernunftreligion“ (Der Streit der Fakultäten, 1798, AA VII 62 f.)

Philosophie ist Philosophieren: personaler Einsatz, Reflexivität, keineswegs frei schwebende Intellektualität, die sich für alles und jedes ‚wertfrei‘ zur Verfügung hält und sich beliebig instrumentalisieren lässt.

Kohelet kennt zwar die Zusammenhänge, thematisiert sie aus der menschlichen Angewiesenheit auf wertbezogenes Fragen heraus. Nichtsdestoweniger entschlägt er sich der zielgewissen Antwort. Gegenüber jeglicher Auskunft auf die Frage nach den Werten, der Ordnung und dem Sinn, nach einer denkerischen (ethisch-religiösen) Begründung also für eine letzte Bindung, auf die hin zu leben und zu sterben wäre, stellt der hebräische Denker die skeptische Gegenfrage: „Wer kann wissen, was dem Menschen im Leben gut ist für die wenigen Tage des nichtigen Daseins, die er verbringt wie ein Schatten?“¹³⁰ Angesichts solcher Skepsis, die nicht selten als Zersetzung und Nihilismus angeprangert wird, vermag kaum etwas zu bestehen. Jedenfalls kaum ausgreifende Gedankenwelten, keine hochfliegenden Ideen. Anstelle des gesicherten Großen und Ganzen, Bleibenden und Verlässlichen jedoch immerhin im Einzelnen ganz Beträchtliches, wenn gleich stetig Wechselndes. Eine der bekanntesten Passagen des biblischen Predigers sagt es an:

Alles hat seine bestimmte Stunde,
 jedes Ding unter dem Himmel hat seine Zeit.
 Geboren werden hat seine Zeit,
 und Sterben hat seine Zeit.
 Pflanzen hat seine Zeit,
 und Ausreißen hat seine Zeit.
 Töten hat seine Zeit,
 und Heilen hat seine Zeit.
 Einreißen hat seine Zeit,
 und Bauen hat seine Zeit.

¹³⁰ 7,1 bzw. 6,12. Unter den Devisen *Que sais-je?* (Was weiß man denn? Essais II 12) sowie *vivre à propos* („den Gegebenheiten gemäß leben“; III 13) erneuert Montaigne Kohelets Lebensweisheit.

Weinen hat seine Zeit,
und Lachen hat seine Zeit.
Klagen hat seine Zeit,
und Lachen hat seine Zeit.
Steine wegwerfen hat seine Zeit,
und Steine sammeln hat seine Zeit.
Umarmen hat seine Zeit,
und Sichmeiden hat seine Zeit.
Suchen hat seine Zeit,
und Verlieren hat seine Zeit.
Behalten hat seine Zeit,
und Wegwerfen hat seine Zeit.
Zerreißen hat seine Zeit,
und Nähen hat seine Zeit.
Schweigen hat seine Zeit,
und Reden hat seine Zeit.
Lieben hat seine Zeit,
und Hassen hat seine Zeit.
Der Krieg hat seine Zeit,
und der Friede hat seine Zeit.¹³¹

So der wohl bekannteste poetische Text des Kohelet-Buches. Seine Nachwirkung reicht bis zur aktuellen Rockmusik.¹³² Das aber, so anmutig es sein mag in seiner Rhythmik, Parallelität, Abfolge, erweist den Lauf der Dinge als okkasionell, dem Menschen nicht wirklich verfügbar. Der Einzelne befindet sich jeweils in einer Situation, einer momentanen Gelegenheit; stets ist etwas Bestimmtes, Konstelliertes, dies oder das, niemals alles gleichzeitig gegeben.

131 3,1–8. Gilgamesch-Epos XI 308–315. Vgl. Martin Opitz Gedicht „O wohl dem, der die rechte Zeit / In allen Dingen siehet“. Goethe beginnt den Prosa-Teil des „West-östlichen Divan“ mit Kohelet (3,1/7; zur Weiterführung vgl. ebd. „Im Athemholen sind zweyerlei Gnaden“ I,4; „Gingo biloba“, VIII,10).

132 Jim Morrison. – „*Turn! Turn! Turn! To Everything There Is a Season*“ (Folk- bzw. Protestsong von Pete Seeger um 1950; danach Hit der amerikanischen Folk-rock-Band „The Byrds“, 1965/66). Nicht zu vergessen die aus der DDR stammende Formation „Die Puhdys“ („Alles hat seine Zeit“, 2005).

Entsprechend brachte die archaische Lyrik der Griechen die Maxime auf: „Erkenne, was für ein Rhythmus die Menschen hält“. ¹³³ Auf die Kenntnis, die Unterscheidung und Einhaltung der Zeiten war von Anfang an die Kultur abgestellt. ¹³⁴ In der frühchristlichen Kirche, den biblischen Schöpfungsbericht meditierend, konnte es sodann heißen: „Mit den Dingen trat die Zeit auf“. ¹³⁵ (Die Alternative, das Andere, das Jenseits, die Ewigkeit hingegen, die war einer gängigen Definition zufolge als *totum simul et perfectum* vorzustellen, als eine überirdische Vollkommenheit, worin ‚alles zugleich und vollendet‘ ist. ¹³⁶ Ein Abbild gewissermaßen davon, eine [symbolische] Erfahrung von Ganzheit mochte in der Musik geboten sein, die aufgrund des Rhythmus „nicht mehr der Zeit unterworfen ist, sondern sie in sich selbst hat“. ¹³⁷ Nietzsche fasste die plötzliche Erfahrung der Ewigkeit, das *nunc stans* im Kairos, überhaupt unter dem, was er den ‚ästhetischen Zustand‘ nannte.)

Um nach dem kurzen Streiflicht zu Kohelet zurückzukehren: Seines Erachtens bleibt es im Hier und Jetzt bestenfalls bei Gelassenheit (10,4), allerdings auch weitgehender Hilflosigkeit und einer im Übrigen pragmatischen bis opportunistischen Einstellung. Nachdrücklich

133 *Gignōske d' boios brysmōs anthrōpous échēi* (Archilochos, fr. 39, 67a; Gedichte, hg. Kurt Steinmann, Frankfurt a. M./Leipzig 1998, S. 77); „sei des Wandels, der die Welt beherrscht, [ein-]gedenk“ übersetzt Emanuel Geibel.

134 Hesiod: *Erga kai hemera*, dt. Werke und Tage („Halte die Maße ein; denn alles hat seine Stunde“, *mētra phylāssesthai, kairōs d'epi pāsīn aristos*, v. 693). – Nichtbeachten des Maßes, des Zeitpunktes, des Wechsels ist unerträglich: „Ständiges angespanntes Sprechen erzeugt Unwillen, ständiges Scherzen Verachtung“ (Gracián, Baltasar: *El Discreto*, 7: Der Mann jeder Stunde).

135 Augustinus: *Confessiones* (in fine, XIII,32,47 f.); deren drei Schlussbücher (XI–XIII) zu Kohelet hinsichtlich der Zeit-Thematik förmlich das schöpfungstheologische Pendant bilden. – Vgl. Levinas Interpretation der Zeit vor dem Hintergrund des Buches „Kohelet“ (Gott, der Tod und die Zeit, Wien 1996; *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, Freiburg Br. 1998). – Die scharfe moderne Widerrede hatte namentlich Charles Baudelaire intoniert (*L'Horloge, Spleen et Idéal*, LXXXV, *Les Fleurs du Mal*, 1857, 1861; dt. *Die Uhr, Spleen und Ideal, Die Blumen des Bösen*).

136 *Aeternitas igitur est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio* (Boethius, *Trost der Philosophie*, Buch V, 6 p. 9–11). Pionier dieser Definition der Ewigkeit als Leben ist Plotin (*Enn.* III,7, 3, 36–38).

137 Schelling: *Philosophie der Kunst*, 1802/03, § 79, SW V 357 ff.

heißt es etwa: „Sei nicht übergerecht und gib dich nicht gar zu weise; warum willst du dich zugrunde richten?“¹³⁸

Gegenüber der altorientalischen Annahme einer klar erkennbaren Aufteilung von Gut und Böse sowie eines konsequenten Tun-Ergehen-Zusammenhangs, so dass zuverlässig die Gerechten belohnt und die Ungerechten bestraft würden (Ps 37,25), bringt Kohelet trocken die eigene Beobachtung in Anschlag: „Es gibt eine windige Sache, die sich auf der Erde abspielt: Manchen Guten fällt das Schicksal von Schlechten zu, und manchen Schlechten fällt das Schicksal von Guten zu“ (8,14). Alle, sie seien so oder so, fromm oder frech, gut oder schlecht, unterliegen letztlich dem Geschick der einen *conditio humana* (9, 2 f.). Und weiterhin gegen jede Erfüllungszuversicht:

Unter der Sonne müssen nicht die Schnellsten den Wettlauf gewinnen und nicht die Tapfersten den Krieg – erst recht nicht die Weisesten Reichtum und nicht die Gescheitesten Beifall. Denn Zeit und Zufall treffen sie alle. (9,11)

Dennoch gilt – *vae soli* – die Warnung vor überschießender Misanthropie und gänzlicher Absonderung:

Zwei haben es besser als einer allein, denn sie haben einen guten Lohn für ihre Mühe. Wenn sie fallen, kann der eine seinem Gefährten aufhelfen. Doch wehe dem, der allein ist und fällt, und keiner ist da, der ihm aufhelfen kann. Auch ist zweien warm, wenn sie sich schlafen legen. Doch einer allein, wie kann ihm warm werden? Und wenn einer den überwältigt, der allein ist, so halten die zwei jenem stand. Und der dreifache Faden zerreißt nicht so bald.¹³⁹

138 7,16. Zurückhaltung ist auch in kultisch-rituellen Dingen und, hinsichtlich des Wortemachens, sogar beim Gebet geraten: Zuzuhören sei Sache des Weisen im Haus Gottes, und nicht Opfer abzugeben wie die Toren (4,17). – „Nicht gar zu weise sein“ hält auch Angelus Silesius für „die schönste Weisheit“ (Cherubinischer Wandermann, V 49).

139 4,9–12. Zur Warnung vor der Isolation insbesondere in Unglück und Anfeindung vgl. Gracián (Oráculo manual, Ziff. 258).

Unverkennbar bleiben allerhand Gelegenheiten geboten. In seinem Klagen und kritischen Fragen kann und will der weise Kohelet nicht in Bausch und Bogen behaupten, es sei schlechthin alles rein gar nichts. Das wäre verfehlt, eine nicht zu begründende, verallgemeinernde These. Rein empirisch und in Prüfung der Realität (2,3) besteht immerhin, was man noch heute, süffisant oftmals genug, den hedonistischen Rest nennt: Feste feiern wie sie fallen, Essen, Trinken, den günstigen Augenblick genießen, die Gelegenheit (*kairós, occasio*) beim Schopfe packen (sowie sie lassen), eine gewisse generöse Sorglosigkeit¹⁴⁰ und allenfalls noch die solidarische Beziehung zu einigen wenigen vertrauten und geliebten Menschen. Das ist nah an der Maxime „Lasst uns essen und trinken, denn morgen sind wir tot!“¹⁴¹

Sieh, was ich Gutes sah: Es ist schön, zu essen und zu trinken und Gutes zu genießen für all die Mühe und Arbeit unter der Sonne in der ganzen Zeit seines Lebens, die Gott einem gegeben hat. Das steht einem jeden zu als sein Teil.¹⁴²

So bietet das Buch „Kohelet“ allem Pessimismus zum Trotz (7,4) letztlich eines der seltenen Beispiele einer Philosophie der Freude. Freude

¹⁴⁰ Im Anschluss an Koh 11,1 notiert Goethe: „In's Wasser wirf deine Kuchen, / Wer weiß wer sie genießt“ (West-östlicher Divan, Hikmet Nameh, Buch der Sprüche, VI, 10; vgl. IV, 4 f.). – „Tages Arbeit, abends Gäste! / Saure Wochen, frohe Feste!“, so lautet im Übrigen das goethische ‚Zauberwort‘ (‚Der Schatzgräber‘; Jena 1797). Offene Türen einrennend, entgegnet Goethe dem Vanitas-Tenor des Predigers, allerdings: „Du irrest, Salomo! / Nicht alles nenn ich eitel: / Bleibt doch dem Greise selbst / Noch immer Wein und Beutel“ (Zahme Xenien, III; Gedichte, 1827, Bd. 1, S. 667).

¹⁴¹ Jes 22,13 (findet sich schon auf ältesten babylonischen Grabmälern; Kritik hierzu bei Wsh 2,6–9 und Paulus in 1 Kor 15,32). „Wie sollten wir nicht drauflosleben, da wir doch wissen, dass wir sterben werden?“ (*Cum sciamus nos morituros esse, quare non vivamus?* G. Petronius, Satyricon, 72, 2; vgl. 34, 10). – Zur Fortführung vgl. Bert Brecht „Laßt euch nicht verführen“ (Hauspostille, 1927); Marie Luise Kaschnitz „Die Mutigen wissen“ (Kein Zauberspruch, 1972; vertont von Dieter Schnebel, 1994).

¹⁴² 5,17, vgl. 9,7–10; Sir 14,11–19. Ähnlich schon im Gilgamesch-Epos (hg. Albert Schott, Stuttgart 1966, 10. Tafel, III 1–14, S. 77 f.). Vgl. auch die gleichermaßen vergänglichkeitsbewussten wie festfrohen sog. ‚Harfnerlieder‘ des alten Ägypten. – *Chronon karpizetai*, die Zeit auszuschöpfen, rät Epikur (Brief an Menoikeus, Ziff. 126). *Carpe diem, frui paratis* formuliert Horaz (carm. I 11, 8). Gottfried Keller endet das elegische „Abendlied“ mit den epigrammatischen Versen: „trinkt, o Augen, was die Wimper hält, / von dem goldenen Überfluß der Welt“.

ist ein hohes Gut, anzunehmen als eine Gottesgabe, ja als *der* Erweis Gottes, erfülltes Dasein hier und jetzt.¹⁴³ Entsprechend kann denn auch die Losung lauten: „Geh auf den Wegen, die dein Herz dir sagt, zu dem, was deine Augen vor sich sehen“.¹⁴⁴ Diese Anweisung (realistisch-zuversichtlich, nicht lax-indifferent) ist Kohelets hypothetischer Imperativ. Er gründet in der Intuition und verweist auf die eigene Sinneswahrnehmung. Er empfiehlt genossenschaftliche Solidarität, die Befähigung verständigen Genießens (6,3) und die Gabe der Freude. – Wäre das die Alternative zu kategorischer Vernunftteleologie? Die der *condicio humana* entsprechende Praxis der Freiheit? Welche Wege stehen überhaupt offen? Sind es drei: der rational-aktivistische, der kontemplativ-spekulative und der ästhetisch-hedoni(sti)sche?¹⁴⁵ Und sind es strikt unterschiedliche oder doch eher abwechselnde, vereinbare Möglichkeiten?

2.1.3 Fremde, Ausweglosigkeit, Labyrinth

Das teleologische Modell der Metaphysik vertritt die optimistische Überzeugung, dass seiner Bestimmung nach im innersten alles gut ist und letztlich daher alles zum Besten sich wendet. Es ist Weltvertrauen aus dem Glauben an die (All-)Macht der Vernunft. Entgegenstehende Erfahrungen des Bösen, des Negativen, des Leidens scheinen jedoch vielmehr die pessimistische Kontraposition der Ohnmacht der Ver-

143 5,19; 3,22. Ein radikaler Pessimist und Misanthrop wie zuweilen Kohelet nimmt allerdings nicht einmal Abstand, mitunter selbst die Freude missmutig in Zweifel zu ziehen: „Vom Lachen musste ich sagen: / Es ist sinnlos, / und von der Freude: / Was schafft die?“ (2,2).

144 11,9. Einzelne theologische Interpreten (wie Norbert Lohfink) sehen in 5,19 den Schlüssel zum ganzen Buch „Koheler“, indem in der „Freude des Herzens“ Gott seine Kraft erweist (sich offenbart). – Innerhalb des muslimischen Theismus, unter Einfluss aber des Zoroastrismus und namentlich des Philosophen Avicenna, bildet sich im Mittelalter eine dem Kohelet-Buch verwandte, unbefangene, gewissermaßen anakreontische Haltung heraus in der Sammlung von persisch geschriebenen Vierzeiler-Sinnsprüchen des Gelehrten Omar Khayyam (Rubaiyat, dt. Friedrich Rosen, Frankfurt a. M. 192002). Sie wiederum lebt weiter im „Diwan“ des Hafis und ist damit unterschwellig auch in Goethes spätem „West-östlichem Divan“ wirksam.

145 Vgl. das aristotelische Konzept unterschiedlicher Lebensformen: betrachtende, tätige, genießerische (*bíos theorētikós*, *bíos praktikós*, *bíos apolaustikós*, βίος θεωρητικός, βίος πρακτικός, βίος ἀπολαυστικός, EN I 3, 1095 b 14–1096 a 11).

nunft zu rechtfertigen. Was also ist der Stellenwert der teleologischen Metaphysik? Nichts weiter als Illusion, Zurechtmachung, Schönfärberei, Fiktion?

Fragen wir zunächst, wie es sich anfänglich in der griechischen Antike zugetragen hat. Für ihre eminente Leiderfahrung stehen den Griechen zunächst Mythen zu Gebote: Namen, Gestalten, Bilder, Geschichten, Riten, Kulte. Da ist Prometheus: der zur Strafe für seine Rebellion gegen den Himmel und die Parteinahme für die Menschen an den Kaukasus gefesselte, den Geiern bei lebendigem Leibe zum Fraß ausgesetzte Titan. Da ist Tantalos: der (wegen sakrilegischer Taten) in der Unterwelt ohne Ende Qualen leidende Zeus-Sohn. Da ist Ixion: der als Mörder seines Schwiegervaters, an ein geflügeltes Feuerrad gekettet, unablässig durch den Hades wirbelnde Stammvater der Kentauren. Das sind die Danaiden: die fünfzig Töchter des Danaos, zur Strafe für die Erdolchung statt Ehelichung ihrer Freier auf immer vergebens damit beschäftigt, mittels Sieben ein bodenloses Fass zu füllen. Da ist Sisyphos: der in wilder Energie des Nicht-Resignierens ebenso erfolglos wie unentwegt den Stein wälzende ehemalige Städtebauer.

Und da ist – viel tiefer und umfassender – der zerrissene Dionysos-Zagreus, Jäger und Gejagter, das Inbild des zyklischen, zum Tode führenden, wieder erstehenden, unzerstörbaren Lebens.

Und da ist, und besonders drastisch, das Schreckbild vom Minotaurus im Labyrinth.

Vom Labyrinth ($\lambda\alpha\beta\acute{\upsilon}\rho\iota\nu\theta\omicron\varsigma$) als einem Irrgarten, einem Gefängnis, worin ein szientistisch ‚Einäugiger‘ sein katastrophales, tödliches Unwesen treibt, handeln unter anderen bereits Paracelsus und Francisco Sanchez:

Wo Vielheit ist, da herrscht Verwirrung. So kann unsere Philosophie nicht unverdienterweise mit dem Labyrinth des Minos verglichen werden: Einmal eingetreten, können wir nicht mehr zurückkehren und keinen Ausweg finden; gehen wir weiter, treffen wir auf den Minotaurus, der uns das Leben raubt.¹⁴⁶

Aus entsprechenden Mythen schöpfen noch im zwanzigsten Jahrhundert die Dichter und Denker. Vielen, namentlich Kafka, Kubin, Camus, gelingt es, auf diese Weise die Beklommenheit und Absurdität der menschlichen Situation zu verdeutlichen.¹⁴⁷ Die überhelle moderne Welt des Wissens, der Zwecke, der Arbeit, der Kommunikation, wie sie auf der Metaphysik der Subjektivität und ihrer Sprache errichtet wurde, kann sich als eine Form labyrinthischer Gefangenschaft und Verstümmelung ausnehmen. Daraus auszubrechen, und sei es in einem Sich-Riskieren auf Tod und Leben, mag in der Tat der Mensch aus tiefster Seele Verlangen tragen.

Ungemein facettenreich hat der Maler, Dichter und Essayist Friedrich Dürrenmatt das Labyrinth als groteskes Gleichnis für die schreckliche Fremdheit und Ausweglosigkeit der menschlichen Existenz ausgeführt.¹⁴⁸ Wer wirkt und schafft und leidet weiß nicht, wo ein und aus, erlebt sich beengt, gefangen, Unfasslichem konfrontiert. Wie sollte er,

¹⁴⁶ Sanchez, Franciscus: *Quod nihil scitur*, 1581, hgg. Kaspar Howald/Damian Caluori, Hamburg 1997, S. 137. – Bei Nietzsche verbildlicht das Labyrinth-Symbol von Anfang an bis hin zur „Klage der Ariadne“ in den „Dionysos-Dithyramben“ das gesamte Denken.

¹⁴⁷ Vgl. Franz Kafka (Das Schloss, München 1926) sowie die literarischen Versionen u. a. von Robert Walser (1926/27), Elisabeth Langgässer (Das Labyrinth, 1949), Michael Ende (Der Spiegel im Spiegel, 1984), Felix Philipp Ingold (Letzte Liebe, 1987), Christoph Ransmayr (Der Weg nach Surabaya, 1997), Borho Strauß (Vom Aufenthalt, 2009 sowie *Oniritti* Höhlenbilder, 2016; insbes. S. 249–269, worin, ähnlich wie bei Dürrenmatt, die Bewegungen der Menschen in einem Labyrinth im Rahmen einer Gefangenschaft erscheinen: *Carceri*, wie Giovanni Battista Piranesi vor dreihundert Jahren sie für Generationen folgenreich imaginiert hatte).

¹⁴⁸ „Die Welt steht für mich als ein Ungeheures da, als ein Rätsel an Unheil, das hingenommen werden muß, vor dem es jedoch kein Kapitulieren geben darf“ (Werke, Zürich 1980, Bd. 24, S. 63; vgl. insbes. die [an die Stelle einer Autobiographie tretenden] „Stoffe“ [3 Bde., 1981, ern. Labyrinth, Stoffe I–III, Zürich 1990] sowie die späte Ballade „Minotaurus“, 1985; ferner „Theater-Schriften und Reden“, 1966; „Dramaturgisches und Kritisches“, 1972).

das ungesicherte psychophysische Mischwesen, sich also in der Unbegreiflichkeit seiner Gefangenschaft nicht in Minotaurus, halb Tier, halb Mensch, wiedererkennen? Und in den vielen, die dem bestialischen Ungetüm zum Opfer fallen? Und teils auch in Theseus, dem wagemutigen Helden, der als der Retter kommt, freiwillig das tödliche Labyrinth betritt, um das menschenfresserische Monstrum zur Strecke zu bringen und endlich Athen von seiner blutigen Tributpflicht zu befreien und so den Stadtstaat erst recht als Hochburg der Zivilisation und Kultur zu begründen?

Was sich in immer neuen Metamorphosen durchgehend behauptet, das ist nach wie vor das Labyrinthische selbst. Es ist dem Denkend-Empfindenden aus- und inwendig:

Am Ariadnefaden seines Denkens beginnt er, nach dem Minotaurus zu suchen, in den verschlungenen Gängen beginnt er zu fragen, zuerst, wer denn Minotaurus überhaupt sei, später ob es ihn überhaupt gebe, und endlich beginnt er zu überlegen – wenn er ihn immer noch nicht gefunden hat –, warum denn, wenn es den Minotaurus nicht gebe, das Labyrinth überhaupt sei: Vielleicht deshalb, weil Theseus selber der Minotaurus ist und jeder Versuch, diese Welt denkend zu bewältigen (...), ein Kampf ist, den man mit sich selber führt: Ich bin mein Feind, du bist der deinige.¹⁴⁹

Der Versuch, mit dem Dasein zu Rande zu kommen, die Welt denkend zu bewältigen, gestaltet sich für jeden Einzelnen als ein Kampf mit sich selbst. Das Denken unterliegt dem Verdacht, im Grunde die schiere Selbstbespiegelung, mehr noch die Selbstzerfleischung zu betreiben. In diesem Fall muss fraglich bleiben, ob sich etwas Reales finde, worauf das Denken aus ist, ob eine Begegnung mit Wirklichkeit überhaupt statt habe. Unterm Hin und Her des Reflektierens wandelt sich das Labyrinth unaufhaltsam zum kalten Spiegelsaal. Was immer sich zeigt, ist daher nichts als lauter Nachäffen. Wer, „sein tausendfach wiedergespiegeltes Spiegelbild anstarrend“¹⁵⁰, auf Antwort wartet, findet

¹⁴⁹ Stoffe I–III, 1981, S. 94.

¹⁵⁰ ebd. 356.

keine. Niemand meldet sich. Denken, Fragen, Rufen bleiben unerwidert. Es ist alles umsonst. Statt Vertrauen herrscht in solcher Weltstimmung Feindseligkeit, am Werk noch in der unseligsten Gegnerschaft eines jeden zu sich selbst. Was also, um Himmels willen, ist es um den Menschen? Wozu im Unvertrauten, Entsetzlichen Mensch überhaupt? Eine Frage, alles andere als bloß theoretisch oder beliebig. Sie bleibt desto länger ohne Antwort, als die andere, noch dringender ersehnte Antwort fehlt auf den „Schrei der Frage ‚wozu leiden?‘“¹⁵¹ Dies ist ja, bestätigt auch von dem Berner Pfarrerssohn und Nietzsche-Leser Dürrenmatt, der Kern der Wozu-Frage, der Sinn menschlichen Fragens überhaupt: Wozu leiden?

2.1.4 Die Entdeckung des Geistes

Ohne Entstehung und Ausformung der Teleologie auf ein einziges Motiv festlegen zu wollen, ist ein weiterer Schritt unterwegs zur ‚Entdeckung des Geistes‘ zu erinnern.¹⁵² Es ist nämlich gerade die griechische Art, das Leid zu artikulieren, die (analog zur prophetisch-nachexilischen Zuversicht der hebräischen Leidensdeutung: Jesaja beispielsweise) zur philosophischen Konzeption der Teleologie überleitet.

Um den Hergang kurz zu vergegenwärtigen: Wozu leiden? hatte als Kern sich gebildet aus jener vielleicht bedeutendsten, von den Griechen geschaffenen Verdichtung des Mythos, die, wie kaum ein Zweites, dazu angetan ist, das Problem des Bösen und die Leidverfassung

151 ebd. 175. So wörtlich auch schon Nietzsche (GM III 28: KSA V 411). – Zur geradezu archetypischen Klage über die moderne kosmische Vereinsamung erhebt Giacomo Leopardi das Fragen nach dem Sinn des Leidens: „Wozu unsre Sehnsüchte taugen, unsere Leiden / (...) Diese unmeßbaren Einsamkeiten, / was bedeuten sie uns?“ (Canto notturno di un pastore errante dell'Asia, 1831, Z. 64–66; 88 f.). – „Nicht sind die Leiden erkannt, / nicht ist die Liebe gelernt, / und was im Tod uns entfernt, / ist nicht entschleiert“, so Rilke (Sonette an Orpheus II 19; vgl. Duineser Elegien X, insbes. vv. 1–15). „Der große Tod, den jeder in sich hat, / das ist die Frucht, um die sich alles dreht“, ist vermerkt im „Stunden-Buch“ (III, KA [Werke, Kommentierte Ausgabe, Frankfurt a. M./Leipzig 1996] I 236).

152 Snell, Bruno: Die Entdeckung des Geistes, 1946, Göttingen⁷1993; Ders.: Der Weg zum Denken und zur Wahrheit, Göttingen 1978; Vernant, Jean-Pierre: Die Entstehung des griechischen Denkens, Frankfurt a. M. 1982.

des Menschen zu veranschaulichen: die klassische Tragödie. Die Griechen haben sie, wie viele andere kulturelle Errungenschaften, hervorgebracht und in unglaublich kurzer Zeit in den drei attischen Tragikern Aischylos, Sophokles, Euripides sogleich auf den Gipfel geführt. Die Tragödie ist es, die, entscheidend für die griechische ‚Entdeckung des Geistes‘, zu der Auskunft findet: *páthei máthos, páθει μάθος*, „wer leidet, lernt“. Das ist der Triumph des die wilden Titanen überwindenden Einen Zeus. Hierin liegt alle Einsicht, so singt der Chor der argivischen Greise zu Beginn des aischyleischen „Agamemnon“: Zeus führt die Menschen den Weg weisen Denkens, ‚durch Leid lernen‘, setzt er als Norm.¹⁵³ Es ist dies wahrlich Sinnstiftung des Leidens. Leiden führt zu etwas Neuem, zu Sammlung, Lernen, Erfahrung, Klugheit, Einsicht, Weisheit, Reife.

Überwältigend wird dies sichtbar in des Aischylos „Orestie“, dem einzigen erhaltenen Tragödienzyklus, aufgeführt im Jahr 458 v. C. in Athen; (das die Trilogie zur Tetralogie komplettierende Satyrspiel ist allerdings verloren). Sie zeigt, wie der Teufelskreis von Geschlechterfluch und Blutrache schließlich gebrochen wird: Die rasenden Erinnyen werden zu sanften segenspendenden Eumeniden. Es wird das Recht gestiftet, eine neue, unblutige Form der Auseinandersetzung, Grundlage einer Kultur der Verständigung, des Ausgleichs und der Versöhnung. Nicht der wilde ungestüme Poseidon, nein, Athena, Inbild von Weisheit, Urbanität und Humanität, hat die Führung inne. Athen, das ist in der Tat ‚ein Neubeginn der Weltgeschichte‘.¹⁵⁴

153 vv. 175–177. Zur Gesamtproblematik vgl. Reinwald, Heinz: Mythos und Methode; München 1991. – Dörrie, Heinrich: Leid und Erfahrung, Die Wort- und Sinn-Verbindung *pathein-mathein* im griechischen Denken, Mainz 1956; Fischer, Ulrich: Der Telosgedanke in den Dramen des Aischylos, Hildesheim 1965.

154 Meier, Christian: Athen, Ein Neubeginn der Weltgeschichte, Berlin 1997. – (*The greatest achievement of human mind* nannte der englische Dichter Algernon Charles Swinburne die aischyleische „Orestie“.) Hegel und vor allem Wagner („Der Ring des Nibelungen“) sowie Nietzsche („Die Geburt der Tragödie“, „Also sprach Zarathustra“, der Entwurf zum Spätwerk „Der Wille zur Macht“) folgen letztlich dem Leitmodell „Orestie“. – Absage an das Prinzip Rache ebenfalls programmatisch in Shakespeares Theaterkunst (*The Merchant of Venice*/Der Kaufmann von Venedig, Portias Rede über Gnade, IV 1) und sodann im letzten Stück „*The Tempest*/Der Sturm“ (V 1, 27 f.)

Nun ist freilich dieses Zeus-Telos gemäß dem tragischen Modell durchaus keine unmittelbare Handlungsteleologie. Keineswegs erfolgt Fortschritt direkt aus dem menschlichen Handeln (*drân, δρᾶν*). Im Gegenteil. Für sich genommen, scheitert das Handeln. Es führt erst recht unvermeidlich ins Leiden. *Drásanta patheîn, δρᾶσαντα παθεîn* heißt die erste Maxime, „wer handelt, muss leiden“. Es hat, dem tragischen Modell zufolge, keine praktische Philosophie Bestand, die auf optimistischer Handlungsteleologie basierte. Handeln scheitert vielmehr, erreicht kein Endziel, kommt nicht zur Erfüllung, führt stattdessen in Widersprüche, Zweideutigkeit, verstrickt den Täter in Unheil, schafft Leiden. Und erst über diesen Umweg, den Bruch, die Antithese kann Höheres folgen: Synthese, Mathesis. Allein in dieser, im Grunde bereits dialektischen Weise, die menschliche Welterfahrung als Leidverstrickung und unvermeidliche Begegnung mit Bösem zu deuten, kann das Labyrinth via Kultur beziehungsweise (Zeus-)Religion verlassen werden.¹⁵⁵ Wenn es eine Teleologie des Handelns gibt, Handeln also wirklich zum Bessern ausschlägt, dann, der Tragödie zufolge, nur dialektisch vermittelt durch Leiden beziehungsweise dessen Verwandlung in die Segnungen der Kultur. Verinnerlichung, Reflexivität wird ausgelöst durch den auf das Handeln folgenden Rückschlag. Und erst aus dem Schmerz und der Vereitelung des Handelns ergibt sich menschlicher ‚Fortschritt‘, also Betroffenheit, Verinnerlichung, Vertiefung, keinesfalls Aktionismus, Extroversion und Technokratie.

¹⁵⁵ So schon Homer (Ilias 8, 19–27). „Und in all dem nichts, das nicht Zeus ist“ (Sophokles, Die Trachinierinnen, Schlussvers). „Was erfüllt sich ohne Zeus den Menschen?“ (Aischylos, Agamemnon, v. 1487, vgl. 161–167). – Laut Wolfgang Schadewaldt durchzieht seit Hesiod (Erga 213 ff.; 265 ff.), Solon, Aischylos sowie Plato („Nomoi“) als Höhepunkt eine an Zeus geknüpfte Dike-Spekulation das gesamte Griechentum, so dass es durch einen Rückbezug aller Dinge auf ein oberstes, Maß erhaltendes Prinzip geprägt ist.

Wäre also Leiden „der einzige Grund des Bewusstseins“?¹⁵⁶ Und gälte von der fortgeschriebenen biblischen Religion erst recht, was Heinrich Heine (vielleicht zum Spott) notierte: „Im Christentum(e) kommt der Mensch zum Selbstbewußtsein des Geistes durch den Schmerz“.¹⁵⁷ Bei allem möglichem Sarkasmus hierbei ist kaum von der Hand zu weisen, dass übermäßiges Leiden wenn nicht etwas von Erwählung so doch jedenfalls etwas Ehrfurchtgebietendes und Offenbarendes haben kann. So hat es die Tragödie gesehen.¹⁵⁸ So hat es sich dem Christentum dargestellt, so sich dem Judentum sogar in der Shoah (Hi 30,3) erwiesen.¹⁵⁹ So wird es im Einzelnen festgehalten von großen Dichter-Denkern, die oft genug Leidende waren wie namentlich Hölderlin, Nietzsche oder Novalis. Nietzsche sah den Schmerz nicht nur tragisch-ästhetisch, sondern geradezu mysterienartig „heilig gesprochen“ als unumgängliche Voraussetzung für „alles Werden und Wachsen, alles Zukunfts-Verbürgende“, alle „Lust des Schaffens“.¹⁶⁰ Wie tief ein Mensch leiden könne, hielt er für ausschlaggebend. In unserer Macht stehe, prekär genug, „die Zurechtlegung des Leides zu einem Segen“. Für Friedrich von Hardenberg, der bereits mit neunundzwanzig Jahren der Tuberkulose erlag, war insbesondere Krankheit eine Verdeutlichung des an sich hilflosen Zustandes, in dem der Einzelne lebt, um „zu lieben – und andern

156 Dostojewskij, Fjodor: Aufzeichnungen aus dem Kellerloch (1864), dt. Swtlana Geier, Stuttgart 1984, S. 39. Vgl. überdies „Die Brüder Karamasow“ (1879/80), den letzten der fünf großen Romane Dostojewskijs, worin (Kapitel „Empörung“) Iwan, der älteste der drei Brüder, im Hinblick auf das inakzeptable Leid unschuldiger Kinder alle Rechtfertigungen teleologischer Zuversicht und angeblich höherer Harmonie verwirft. – Dostojewskij zählt neben Schopenhauer, Wagner, Nietzsche, Leopardi, Unamuno, Camus zu den bedeutenden Tragiker der neueren Zeit.

157 Heine, Heinrich: Sämtliche Werke, hg. Elster, Ernst, Leipzig/Wien o. J. [1887–1890], Bd. 7, S. 404. – Zur Verschärfung der Leiden infolge („zielgehemmter“) Liebe, elementarer Libido, die durch kulturell gesetzte ‚höhere‘ Ziel an ihrer sinnlichen Erfüllung gehindert ist, vgl. Freud, Sigmund: Das Unbehagen in der Kultur, Leipzig/Wien 1930, GW XIV 460 f.

158 Namentlich Sophokles als „Tragiker des Menschen“ musste „zum Tragiker des ausweglosen, äußersten und umfassendsten Leidens“ werden, so Wolfgang Schadewaldt (Sophokles und das Leid, Darmstadt 1947, hier 20).

159 Vgl. beispielsweise Frankls Logotherapie, Celans Lyrik, Levinas Protoethik, Benbassa, Esther: La souffrance comme identité, Paris 2007.

160 Görzen-Dämmerung, X, Was ich den Alten verdanke, 4, KSA VI 159. – Vgl. Ernst Bertrams Ausführungen zu Nietzsches Philosophie des Leidens („eine Metaphysik aus der Perspektive Philoktets, ein Kult der Passion“: Nietzsche, Berlin² 1922, S. 125–141, hier 128). Jaspers, Karl: Nietzsche, Berlin 1947, insbes. 111–117.

verpflichtet zu sein“.¹⁶¹ Krankheiten waren ihm bedeutungsvolle Veränderungen des Selbst, die eine entscheidende Metamorphose vorbereiten, einer neuen leichteren Existenz den Weg bahnen. Für die Menschheit insgesamt wären gleichermaßen Krankheiten von großer Bedeutung. In der richtigen Einstellung würden sich hiervon „unendliche Früchte ernten“ lassen.¹⁶² Die konkreten Verhältnisse als erlittene sind insgesamt von Pathik gekennzeichnet. Am Ende ist erst die mit dem Bewusstsein gegebene Exzentrizität des Menschen die Bedingung für Leiden? Wird Leiden durch das Überlegen dringlich, zudringlich durch die quälenden Fragen: warum, wieso, wozu?¹⁶³

Aufgrund all dessen lässt sich der Schritt zum teleologischen Denken der Philosophie nachvollziehen. Für die Tragödie blieb zwar die Konfliktsituation, aber das Göttliche gewährte gnädig den Ausweg der Kultur. Es hob sich damit teilweise in seinem Gegensatz zum Menschlichen auf. Ein wenn auch nicht rundum seliges, aber doch leidvermindertes Dasein wurde auch für die Menschen möglich. Damit war das Tragische ein Stück weit überwunden. Denn worin besteht das Tragische? In Antagonismen, es speist sich aus unüberwindlichen Antinomien.¹⁶⁴ Es war also tatsächlich die Philosophie mit ihrem neuartigen Optimismus, die wie Nietzsche dargelegt hat, das tragische Zeitalter ablöste. In die von der Tragödie angebahnte ausgleichende Bewegung trat die Philosophie ein. Das Denken suchte Bedingungen ausfindig zu machen, unter denen Leiden gelindert und verhindert, zumindest aber

161 Novalis: Fragmente und Studien 1797–1798, Werke, hg. Gerhard Schulz, München 1981, S. 404, Ziff. 81.

162 Ders.: Fragmente 1799–1800, a. a. O., S. 557, Ziff. 170. Novalis in Abkunft, Krankheit, verfrühtem Tod und unbestechlichem Ethos vergleichbar ist der französische Moralist Vauvenargues.

163 Das gilt erst recht in kollektiv-sozialen Kontexten, nach Auschwitz, Hiroshima, Tschernobyl, Fukushima, GULAG, Guantánamo, reflektiert insbes. seit Anders, Adorno, Derrida, Agamben.

164 „Alles Tragische“, so Goethe, „beruht auf einem unausgleichbaren Gegensatz. So wie Ausgleichung eintritt, oder möglich, schwindet das Tragische“ (zu Kanzler Friedrich von Müller, 6. Juni 1824, in: Goethes Gespräche, hg. F. Biedermann, Zürich 1971, Bd. III/1, 697). Nun ist tragisch letztlich die Welt, „als Konflikt überhaupt nicht zu lösen“, so Dürrenmatt, der (ein Sisyphos) zugleich insitiert, man dürfe trotzdem „nie aufhören, sich die Welt vorzustellen, wie sie am vernünftigsten wäre“ (Dürrenmatt, Friedrich: Philosophie und Naturwissenschaft, Zürich 1980, S. 13).

als Ursache einer guten Wirkung verstanden und als sinnvoll akzeptiert werden konnte. Der Blick ging auf ein Höheres, Umfassendes, worin die Vermittlung und Aufhebung des Antinomischen erfolgen konnte. Und das galt – umfassender als selbst Nietzsche dachte – nicht erst für Sokrates und Plato, vielmehr bereits für die vorsokratische Philosophie von Anaximander bis Heraklit und Empedokles. Von Anfang an stand hinter der Philosophie ein existentielles Fragen, beunruhigt von Leid, Vergänglichkeit und Tod.

Ontologie und Metaphysik, sofern sie eine Wirklichkeit statuieren, die durch Festigkeit, Ganzheit und Unsterblichkeit gekennzeichnet ist, unterliegen insofern dem Verdacht der Beschönigung, der Vertröstung, der Realitätsverleugnung. Der hehren Theorie konnte die kritische Anfrage nicht erspart bleiben, ob ihr Trachten, eine Welt, die sich primär physisch ereignet, überwinden zu wollen, nicht vermessen sei, illusorisch, illoyal und illegitim.¹⁶⁵ Die Philosophie als erste Sachwalterin des Denkens machte ein Ziel namhaft, von dem her alles Bestehende als Mittel sich verstehen und rechtfertigen ließ. Dieses Ziel, die Vernunft, so erklärte am Abschluss dieser Entwicklung Hegel, sei notfalls listig genug, noch durch das Unvernünftige nur umso wirkungsvoller ihre eigene unwiderstehliche Macht auf den Plan zu rufen. Auf krummen Pfaden würde der Endzweck der Welt verwirklicht, durch alle partikulären Interessen, alle Leidenschaften hindurch das Bewusstsein des Geistes von seiner Freiheit unweigerlich zu guter Letzt erreicht.

¹⁶⁵ Hölscher, Uvo: Anfängliches Fragen, Göttingen 1968, S. 128 f., 210–212; Brockmeier, Jens: ‚Reines Denken‘, Zur Kritik der teleologischen Denkform, Amsterdam 1992.

3 Das teleologische Modell der klassischen Metaphysik

3.1 Bereitstellung der Elemente des Arguments: Plato

Die Erörterung des teleologischen Denkens stützt sich auf zwei Portalfiguren: Hegel und Plato. Zwischen dem zeitlich näheren Hegel, bei dem anzusetzen ist, und Plato, auf den das Philosophieren stets zurückkommt, spannt sich ein weiter Bogen. Und füglich lässt sich sagen, Philosophie als Metaphysik sei die Entwicklung von Plato zu Hegel. Und diese beiden seien die alles Übrige tragenden Säulen. Will man zusätzlich die Spitzen der Disziplin anführen, so sind wenige Namen nur zu nennen, insgesamt vielleicht acht überragende Philosophen, verstreut über die Abfolge der Geschichtsepochen: Plato und Aristoteles in der Antike.¹⁶⁶ Im Mittelalter Augustin und Thomas von Aquin, der erste den Plato, der zweite den Aristoteles ins Christentum einbringend. In der Neuzeit zunächst Descartes und Leibniz, schließlich Kant und Hegel.

Mit dieser idealtypischen Straffung ist zugleich angedeutet, dass eine Entwicklungsphase von zweieinhalb Jahrtausenden abgeschlossen zu sein scheint. Vielleicht ist das, was Philosophie heißt – die Möglichkeit zu epochalen Gedankensystemen einzelner Denker – tatsächlich für immer vorbei. Welt als individuell verstehbare Größe im Rahmen einer umfassenden Kultur scheint abhandengekommen.¹⁶⁷ An ihre

¹⁶⁶ Oder aber Parmenides und Heraklit, so Heidegger (Einführung in die Metaphysik, Tübingen 1953). Eine weitere Konstellation philosophischer Gründerfiguren im Sinne einer Gegenüberstellung von Kosmologie versus Ethik wäre Thales versus Sokrates; oder aber, vollends typologisch, Plato-Aristoteles versus Sokrates (so Goethe, MR 663). – Insgesamt auf ganz wenige Namen konzentrieren sich Schopenhauer (ausschließlich Plato und Kant) sowie Jaspers (Plato, Augustinus, Kant; Drei Gründer des Philosophierens, München 1961).

¹⁶⁷ Es sei denn es gelänge, Whiteheads prozessphilosophischem Reformvorschlag (im Rahmen metahumaner Transformationen) epochale Anerkennung zu erwirken.

Stelle tritt, neben einer Menge ideologischer Surrogate, die verselbständigte, universal anwachsende Verwissenschaftlichung, am Ende die radikale bio-informatischen Umgestaltung. Akademische Philosophie, soweit noch auf dem Lehrplan, wird, außerhalb positivistischer Analytik, weitgehend auf historische Forschung beschränkt. Das freilich ist als ein fragwürdiger Zustand zu werten, ist doch aus dem Vergangenen allein keinesfalls das Rüstzeug zur Erschließung des Gegenwärtigen noch gar zur Begleitung und Gestaltung ganz neuer Vorhaben zu gewinnen. Gleichwohl bleibt die Verantwortung vor dem Durchmessenen bestehen. Es ist – als ‚Erinnern, Wiederholen und Durcharbeiten‘ womöglich – ein Stück unabdingbarer Auseinandersetzung mit der niemals endgültig gefestigten (kulturellen) Identität, was nach wie vor, und sei es stellvertretend und interimistisch, zu erbringen ist.¹⁶⁸

3.1.1 *Zweite Fahrt*

Plato, Athener Aristokrat, lebte ein achtzigjähriges Leben in politisch bewegter Zeit von 427 bis 347 vor Christus. Er war Schüler und lebenslanger Anhänger des Sokrates, Zeitzeuge von dessen Verurteilung und Hinrichtung, Gründer der Akademie und Lehrer des Aristoteles. Wiederholt führten ihn Reisen nach Unteritalien, Sizilien, möglicherweise Ägypten. Er verfasst ein vielseitiges Prosakunst-Werk, das als erstes eines Philosophen zur Gänze erhalten ist. So sehr es andauernd gelesen und diskutiert wird, ist eine Systematisierung des vielschichtigen platonischen Philosophierens im strengen Sinn gleichwohl nicht möglich.¹⁶⁹ Deutlich zu unterscheiden sind immerhin die drei Ebenen von dialogisch-exoterischer Ideenannahme, sodann ungeschriebener esoterischer Prinzipienlehre sowie schließlich unsagbarer religiöser Erfahrung.

¹⁶⁸ Die erforderliche Auseinandersetzung kann jedenfalls nicht als bloße Lernbegier ins Belieben gestellt sein (vgl. Bennett, Jonathan: *Learning from six philosophers*; Descartes, Spinoza, Leibniz, Locke, Berkeley, Hume, Oxford 2011). Denkwürdiges hierzu nach wie vor bei Nietzsche (*Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, 1874, sowie das spätere Konzept menschlicher Selbstüberwindung).

¹⁶⁹ Szlezák, Thomas Alexander: *Platon lesen*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1993; Kobusch, Theo/Mojsisch, Burkhard (Hgg.): *Platon in der abendländischen Geistesgeschichte*, Darmstadt 1997; Fitzi, Gregor (Hg.): *Platon im Diskurs*, Heidelberg 2006.

Die klassische Stelle worin, programmatisch für die Philosophie überhaupt, das ideell-zielstrebige (teleologische) Denken gefordert und angesetzt wird, findet sich in dem eindrucksvoll gestalteten Dialog „Phaidon“.¹⁷⁰ Alles steht demnach bei Sokrates. Unmittelbar vor der Vollstreckung der Todesstrafe blickt der siebzigjährige Sokrates auf sein Leben zurück. Er hält in seinem letzten Gespräch fest: Als er bei der Lektüre des Denkers Anaxagoras auf den *Nous* gestoßen sei, habe er sich gefreut, dass nun die Dinge der Welt nicht mehr unmittelbar aus einer materiellen Ursache abgeleitet, sondern endlich aus der Vernunft erklärt werden. Im Weiterlesen aber sei die Freude in Enttäuschung umgeschlagen, habe er doch sehen müssen, dass der Naturphilosoph davon gar nicht gehörig Gebrauch mache. Er versäume aufzuzeigen, wie die Vernunft allezeit und allerorten die Wahl des Besten und insgesamt Ordnung, Ausrichtung, Sinn und Ziel garantiere. Diesbezüglich sei Abhilfe geboten. Die Sache mit dem *Nous* in der Philosophie sei zu überprüfen, der Vorgänger zu berichtigen, und überhaupt erst recht anzusetzen. Diese Revision, der sprichwörtliche *deúteros plouís*¹⁷¹, δεύτερος πλοῦς, die wiederholte Unternehmung, worin schließlich dem teleologischen Modell der Primat zuerkannt wird, ist also erklärtermaßen etwas Zweites, im Sinne einer verbesserten Neufassung. Erst die neuerliche, die zweite Fahrt (mühsam zur See mit Rudern, da zunächst mit Segeln mangels günstigem Wind nicht voranzukommen war) erbringt endlich die Einsicht, wie bei jeglicher naturalistisch fest-

170 97c–99d. – „In Platons ‚Phaidon‘ [97b–102a], mit dem das teleologische Denken im engeren Sinne beginnt, wird [...] von Sokrates herausgearbeitet, daß erst die teleologische Frage nach dem Endzweck, dem Guten oder ‚Besten‘ (βέλτιστον), abschließende Antworten in der Ursachenforschung zu geben erlaubt. In der Perspektive des Zweck-Gedankens erscheinen die Dinge eigentlich erst auf ihren Seinsgrund, ihr Selbst hin geöffnet, während eine ‚naturalistische‘ Betrachtung entlang den Stoffursachen, wie Sokrates sie auch bei Anaxagoras findet, eine vernunftgemäße Geordnetheit des Seienden (τὸ διακοσμεῖν) [ebd. 98c] und zugleich sein ursprüngliches Selbstsein nicht zu denken erlaubt“ (Hoffmann, Th. S.: Art. Zweck; Ziel, HWP XII 1487; XI 377 f., 755). – Halfwassen, Jens: Die Entdeckung des Telos, in: Schlicht, Tobias (Hg.): Zweck und Natur, München 2011, S. 23–35.

171 Phaid. 99c, Phil. 19c, Polit. 300c (297c; Nom. 875d); Stobaios (Florilegium, cap. 59, nr. 59). Vgl. Schopenhauer (WWV I 68 [SW, Löhneysen, I 533], WWV II, Kap. 48 [SW II 808 f.]; Sören Kierkegaard (Die Wiederholung, 1843); auch Hegel, der, dreißigjährig, in seiner ersten philosophischen Veröffentlichung (Differenzschrift, Jena 1801) ausdrücklich an die nautische Metaphorik der zweiten Fahrt zur Bewahrung der teleologischen Ansicht anschließt.

stellbaren Ursache etwas anderes hinzuzudenken ist, „jenes, ohne welches die Ursache nicht sein könnte“ (98b). Dieses allem voraus- und zugrundeliegende, das aber erst bei wiederholtem Durchlauf entdeckt und hypothetisch angenommen wird, das Gute, gewährleistet erst die Zuversicht, bei allen Dingen sei es „das Beste“, „dass sie sich so verhalten, wie sie sich verhalten“ (98a). Im Blick auf die Ideen, wie sie sich in den Logoi widerspiegeln, werde deutlich, dass die Vernunft wirklich von allem die Ursache (97c) sei und also „das Gute und Zweckmäßige“ (99c) alles zusammenschließe und zusammenhalte – weit bedeutsamer und stärker als Atlas, der titanische Träger des Himmelsgewölbes.¹⁷²

Möglicherweise ist allerdings auch dies hypothetische und wesentlich indirekte Vorgehen wiederum nur ein Vorläufiges. Was das Gedankenkunstwerk des „Phaidon“ feinsinnig nachbildet und dem Leser zum praktischen Selbstvollzug nahelegt, ist am Ende etwas Mysterienartiges: der Labyrinthtanz oder auch die Seefahrt nach Delos der (jährlich wiederkehrenden, während ihres Andauerns Frieden gebietenden) Festgesandtschaft, Theoria geheißen, zum sakralen Zentrum des ersten athenischen Seebundes.¹⁷³ Der eine wie der andere Brauch als archetypische *rites de passage*, und nun also als ganz und gar existenziell zu vollziehende Passage. Das eigentliche Endziel der philosophischen ‚Fahrt auf der Suche nach Grund‘ wäre alsdann nichts bloß abstrakt Ideelles, sondern – in unsagbarer Erfahrung – etwas vielmehr

172 Sämtliche Weisen stimmten darin überein, dass die Vernunft der König des Himmels und der Erde sei (*hōs noūs esti basileūs hēmīn ouranoū the kai gēs*); alles sei von ihr wundervoll beherrscht und angeordnet, so Sokrates (Phil. 28c–e). Noch der kritische Kant hält fest, Platon sehe „mit Recht deutliche Beweise“ dafür, daß „ein Gewächs, ein Tier, die regelmäßige Anordnung des Weltbaues (vermutlich also auch die ganze Naturordnung) ... nur nach Ideen möglich“ sei (KrV A 317 f., B 374).

173 „Dies ist das Schiff, wie die Athener sagen, worin einst Theseus fuhr, um jene ‚zweimal sieben‘ [als Tribut an Minotaurus] nach Kreta zu bringen, die er rettete und sich selbst auch. Damals hatten sie dem Apollon gelobt, wie man sagt, wenn sie gerettet würden, ihm jedes Jahr einen Festzug nach Delos zu senden, welchen sie nun seitdem jährlich an den Gott senden. Sobald nun dieser Aufzug angefangen hat, ist es Gesetz, während dieser Zeit die Stadt rein zu halten und von Staats wegen niemanden zu töten, bis das Schiff in Delos angekommen ist und auch wieder zurück. Und dies dauert bisweilen lange, wenn widrige Winde einfallen. Der Festzug beginnt, wenn der Priester des Apollon den Bug des Schiffes bekränzt; und dies, wie ich sage, war eben den Tag vor dem Gerichtstage geschehen. Daher hatte Sokrates so viel Zeit in dem Gefängnis zwischen dem Urteil und dem Tode“ (Phaidon 58b–c).

Personales: zunächst das menschlich-sokratische Beispiel selbst, das Leben und Sterben des weisen Sokrates, „des besten und vernünftigsten und gerechtesten“ aller Menschen (118a); sodann aber, über ihn, den Unvergesslichen, hinaus jene übermenschlich-personale Wirklichkeit, in die hinein Sokrates aus ganzer Seele unverbrüchlich verfügt ist: Apollon geheißenen, göttlichen Wirken also und die Idee des Lebens.¹⁷⁴ So gesehen wäre das platonische Teleologiekonzept, nicht mehr und nicht weniger als die Überleitung aus der Ideen- in die Prinzipienlehre, und von da aus die mysterienartige Einweihung ins unvergängliche Eine, unerschöpfliche Gute. Philosophie, zielbestimmtes begriffliches Denken wäre auf Transzendenz hingeordnet, von Anfang an in ihr begründet. Das *Telos* verwies auf die *teletē* des Mysteriums (die Einweihung, das Fest, den Gipfel), und diese – vorläufig – auf den Apollon, den Gott von Delphi, der im Hier und Jetzt weder geradeheraus sagt, noch schlechthin verbirgt, sondern in jedem Fall andeutet, Zeichen gibt.¹⁷⁵

Konstitutiv für die spekulative Position solcher ‚Mystik‘ ist allein schon die Idee des Wissens, wie Plato sie zunächst an dem Leitbild Sokrates deutlich macht. Demnach erfährt und weiß sich wahrhaft philosophisches Wissen in Differenz zu den übrigen Wissensformen. Doch kann es sich in seiner Abgehobenheit nur negativ, als Wissen des Nichtwissens, qualifizieren. Das eigentlich gesuchte, mit keiner vorfindlichen Wissensform übereinstimmende Wissen kann in seiner Positivität nicht entfaltet werden. Das Höchste, das Bedeutsamste, das Wissenswürdigste ist offenbar überhaupt nicht in üblicher Weise in Wissen einzuholen und verfügbar zu halten. Entsprechend präsentiert sich Platos Werk. Sämtliche Schriften, siebenundzwanzig an Zahl, alle erhalten und fast durchweg als dialogisch-dramatische Dichtungen angelegt, haben propädeutische Bedeutung. Es sind Hinführungen,

174 106d. – Schefer, Christina: Platons unsagbare Erfahrung, Basel 2001. – Zu Apoll als Transzendenzbezeichnung, als (an der Stelle allerdings ironisch angeführtem) „wundervollem Übertreffen“ (*daimonia hyperbolē*) vgl. Polit. 509c; als erster religiöser Instanz am Nabel der Welt ebd. 427b; zur ethischen Wirkung der apollinischen Musik ebd. 399a–c.

175 Heraklit, B 93. – Dass Platons Denkweise sich gewissermaßen mystisch ausnehme, das ist seinerzeit noch von Kant (KrV, A 314, Anm.; A 854/B 882) angemerkt worden.

Einleitungen, Vorübungen. Wie Planeten umkreisen sie ein Sonnenzentrum, dessen alles erleuchtendes Licht stets nur im Widerschein anzuschauen ist.¹⁷⁶ Und so auch überhaupt: Das höchste Lebensprinzip ist ein einziges. Wie die Sonne steht es über allem, unverrückbar, ewig. Allem teilt sich dieses Eine-Gute mit. Und ein jedes Seiendes ist, was es ist, kraft der Teilhabe an dem transzendenten Einem.

3.1.2 Vorgeschichte: Anaxagoras, Sokrates

Als erster unter den vorsokratischen ‚Physiologi‘ hatte tatsächlich Anaxagoras (fünftes Jahrhundert v. C.) statt eines einzigen nunmehr *zwei* qualitativ verschiedene Prinzipien angenommen.¹⁷⁷ Anaxagoras, geboren in Klazomenai an der Küste Kleinasiens (der heutigen Türkei), hatte (als Zugereister) überhaupt erst die Philosophie in Athen eingeführt. Nach einer Lehrtätigkeit von drei Jahrzehnten – zu seinen Schülern zählten Perikles, Euripides, möglicherweise Sokrates – wurde er seiner philosophischen Lehre wegen vor Gericht gestellt, angeklagt und zu Geldbuße und Verbannung verurteilt. Anaxagoras also setzte einen Unterschied zwischen der bewegten Materie, die für ihn aus

176 „Wenn Sokrates in der ‚Politeia‘ (506b–509c) die Idee des Guten so einführt, daß sie durch ihr sichtbares Analogon, die Sonne, vertreten wird, so ist das die mittelbare Rede eines Menschen, ‚der über etwas, was er nicht weiß, redet, als wenn er es wüßte‘ (506c 2–5). Es wäre aber, so heißt es ebenda (506d 1), möglich, ‚von anderen Lichtvolles und Schönes zu hören‘. Gemeint sind die Dialektiker, die den direkten und allein zulänglichen Weg der Aussage beherrschen. Alle indirekte Redeweise, analogische, bildliche, mythische, ist in den platonischen Dialogen ein literarisches Mittel behelfsmäßiger Darstellung, wie es die Konfrontation mit nicht-philosophischen Partnern erfordert. Streng geredet wird in der Akademie; die Dialoge bieten nur einen Abglanz der Wahrheit und Hinweise auf die ‚göttliche‘ Wissenschaft; sokratisches Nichtwissen und Platons Metaphysik sind sachlich komplementär. Das sokratische Nichtwissen ist der menschliche Gegenpol zur mehr als menschlichen Wahrheit des Logos; diese stellt nur die bloß menschliche Denkweise in Frage“ (Müller, Gerhard: Art. Nichtwissen, sokratisches, HWP VI 838). – Vgl. auch Cusanus („De venatione sapientiae“, dt. „Die Jagd nach Weisheit“, 1463; insbes. prol., n. 1).

177 Vgl. vor allem fr. B 12 DK. Sieht man einmal von Heraklit ab, der auch bereits davon spricht, dass alles insgesamt (gleich einem Schiff) von einer überlegenen Macht, einem ersten Bewegenden sozusagen, gesteuert werde („Alles steuert der Blitz“, B 64, vgl. B 108). Von Anaxagoras hieß es bereits in der Antike, er habe als das Ziel des Lebens die Theorie und die daraus entspringende Freiheit angesehen. Da dies aber ein Apophthegma aus dem dritten Jahrhundert nC darstellt, überliefert in den „Stromateis“ des Clemens Alexandrinus, dürfte es sich wohl um eine Rückprojektion des stoisch(christlichen) Weisen in den Vorsokratiker handeln (DK A 29).

spérmata, Elementarzellen bestand, und einem sie ordnenden oder von vornherein in Bewegung versetzenden Anstoß. Diese hinzutretende Instanz und vielleicht bewegende Kraft benannte er mit einem seither siegreichen philosophischen Grundwort: *Nóús* (νοῦς), ins Deutsche problematischerweise übersetzt als Geist, Verstand, (Welt-)Vernunft. Umstritten ist allerdings in der Forschung, wie weit der anaxagorische Geist sich von der Materie wirklich unterscheidet. Manche Gelehrte sehen im *Nous* lediglich ein besonders feinstoffliches Gebilde im Gefolge des anaximenischen Äër-Prinzips: Luft, Atem.¹⁷⁸ Und wie weit Anaxagoras als Spiritualist beziehungsweise Idealist gleichwohl noch immer Dualist sei, dürfte ebenso umstritten bleiben wie die andere, seit den attischen Denkern erörterte Frage, was nämlich von ihm als Teleologen zu halten sei. Sokrates, Plato, Aristoteles zeigen sich unbefriedigt von des Anaxagoras' Teleologie, sie beanstanden und revidierten sie. Und noch Hegel, der Anaxagoras in seiner Philosophiegeschichte breit abhandelt, wiederholt den alten Vorwurf, sein Anstoß sei „noch ziemlich ins Blaue hinein“ erfolgt.¹⁷⁹ Der frühe griechische Denker habe versäumt, den *Nous* als den Zweck der Welt aufzuzeigen, als Garantie dafür, dass alles aufs schönste und beste sich füge.

Ebenfalls ist in der Forschung umstritten, ob die Weltvernunft, die Anaxagoras ins Spiel gebracht hatte, bereits sein Schüler Diogenes von Apollonia (fünftes Jahrhundert v. C.) ausdrücklich zum teleologischen Prinzip erhoben habe, demzufolge alles optimal geordnet ist.¹⁸⁰ Der *Nous* erscheint möglicherweise schon jetzt als Gott, auf den alles hinstrebt. Bei Diogenes, dem Arzt und Naturphilosophen aus Apollonia auf Kreta, (nicht zu verwechseln mit dem Kyniker gleichen Namens, Diogenes von Sinope; viertes Jahrhundert v. C.) hat überdies vielleicht

178 *pneuma, spiritus, ruah*. Der νοῦς, der alles im Kosmos lenkt und ordnet, ist laut Anaxagoras „unvermischt mit anderen Dingen“ und für sich allein, autark. Er ist das allerfeinste und das reinste, „und er hat von jeder Sache jede Erkenntnis, und er hat die größte Kraft“ (DK 59 B 12–14).

179 Hegel, WW XVIII 369; d. i. wörtlich Aristoteles (Metaphysik I, 984b).

180 VS 64 B 3. Theiler, Willy: Zur Geschichte der teleologischen Naturbetrachtung, 1925; Jaeger, Werner: Die Theologie der frühen griechischen Denker, 1953, Darmstadt 1964; demgegenüber Hüffmeier, F.: Teleologische Weltbetrachtung bei Diogenes von Apollonia, in: Philologus 107 (1963), S. 131–138.

der Mensch dank seiner Vernunft-Seele als Mikrokosmos besonderen Anteil am makrokosmischen Weltgeschehen. Durch sie sei er vorzüglich in die finalisierte Bewegung, die universale Zielstrebigkeit hineingenommen, lautet die, wie gesagt, umstrittene Lehrmeinung.

Die Innerlichkeit der Seele wird schließlich von Sokrates (469–399 v. C.) nachhaltig geltend gemacht und auf einen regelrecht teleologisch-kategorialen Begriffsrahmen bezogen. Nicht allein Plato bezeugt dies, sondern ebenso und weit populärer Xenophon¹⁸¹. Die sokratische Zielausrichtung besteht, schematisiert, in der dreigliedrigen Identitätsgleichung: Vernunft ist gleich Wissen ist gleich Glück. Das besagt: Vernunft ist nicht der Speicher beliebigen Wissens, sondern eher eine Bereitschaft zum ‚Wissen‘ des Guten, eine Empfänglichkeit und Befähigung zur Erkenntnis dessen, was einem jeden Seienden zum Besten ist. Entschieden und beharrlich aufs Beste aus sein, unverwandt am Guten sich orientieren, wahrhaft wissen also; das versteht sich als Tugend (*aretē*). Und allein in solch qualifiziert ontologisch-ethischer Ausrichtung ist dem Einzelnen wie auch der Polis das Glück verbürgt. Dafür tritt Sokrates, jedenfalls der platonische, mit Leib und Leben ein. Offen begegnet er Menschen aller Stände, befragt sie, lässt sie an ihrem Alltagswissen den Halt verlieren und konfrontiert sie mit sonderbar überschwänglichen Allgemeinbegriffen. Damit wissen sie zunächst nichts anzufangen, obwohl sich darin das Höhere, das einzig Beständige und Gute anzeigt: die Form, der Begriff, die Idee.

Dass die ontologische, finale Argumentation der Philosophie überhaupt eine Chance hat, liegt an der problematischen Situation des Menschen. Dessen Streben nach Glück, dem besten Zustand (*eudaimonía*) kollidiert mit der sinnlichen Daseinserfahrung. Sie wird als unbeständig, widersprüchlich, als leid- und todbringend beschrieben. In dem Bemühen, Leiden zu vermeiden, möglichst von allem

181 In Xenophons „Memorabilien“ (I 4, IV 3) ist wahrhaft Teleologie erstellt und ausgeführt. Was ist, ist demnach mit Vorbedacht geplant, aufs schönste angeordnet, ganz und gar vernunftgeleitet und um der Menschen willen. Die Quelle hierfür dürfte entgegen der xenophontischen Präention allerdings weniger der historische Sokrates als vielmehr Anaxagoras bzw. Diogenes von Apollonia sein. So oder so ist die Wirkung immens. Sie reicht über Stoa und Christentum bis in moderne Transformationen.

Negativen befreit zu werden, verschafft sich daher die Vernunft mit ihrer finalisierenden Transzendenz Gehör. Und so entwickelt sich nach und nach der Aufstieg zu den Kategorien des Verstandes, den Ideen der Vernunft, schließlich den Intuitionen ins Göttliche selbst. Das Überlegene, wonach alles hinstrebt, konzipiert die Philosophie, in Gegenwendung gegen das Empirisch-Physische (*kósmos aisthētòs, mundis sensibilis*), metaphysisch als beständig, bleibend, identisch, unbedingt. Dahin, in den erhabenen Bereich reiner Intelligibilität (*kósmos noētòs, mundus intelligibilis*) gelangt aber nur der Intellekt. Das Denken ist deshalb von höchster Dignität, des Menschen eigentliche, ihn voll zur Wirklichkeit bringende Bestimmung. Erst im begrifflichen Denken, sagt die Metaphysik, finde sich der verlässliche Sinn. Fern solch qualifizierten Suchens und Findens wäre Sokrates nichts von Bedeutung, alles wertlos, das Leben nicht lebenswert.¹⁸²

Stets und unbeirrt auf die Wahl des Besseren zu dringen, mehr noch, alles im Hinblick auf das Trefflichste und Beste¹⁸³ zu verstehen, das war dem historischen Sokrates offenbar existenzielles Anliegen. Er brachte so die herkömmliche (vorsokratische) Spekulation über das Wesen aller Dinge (*peri physeōs, de rerum natura*) in einen ethischen Horizont. Wer nicht bei allem auf das Gute sieht und, soweit an ihm liegt, nach dem Besseren trachtet, dessen Wissen und Leben, lehrt Sokrates, ist nichtig. Der Leitbegriff der sokratischen Untersuchung, in dem er das entscheidende, Leben orientierende, das ethisch relevante Wissen zu finden hoffte, ist wie gesagt der Begriff der Tugend.

3.1.3 Ausrichtung auf das Höchste

Bereits der Sokrates der frühen, der sogenannten Tugend-Dialoge Platons unterscheidet jeweils zwischen der mehr oder minder zufälligen Veranlassung eines Verhaltens und seinem wirklichen, wenn auch

182 *ho de anexétatos bios ou biótòs anthrôpō;* Ap. 38a. Cicero erklärt: „O Philosophie, Lenkerin des Lebens (...) Was wäre (...) das Leben der Menschen überhaupt ohne dich? (...) ein einziger Tag, der gut und nach deinem Gebot verbracht worden ist, ist einer Unsterblichkeit voller Verfehlungen vorzuziehen (Tusculanae disputationes 5,5). Bei Seneca steht zu lesen: „Wenn ich zur Philosophie keinen Zutritt erhielte, hätte es keinen Sinn gehabt, geboren zu werden“ (nat.qu. 1,4).

183 *tò áriston kai béltiston,* Phaid. 97d.

meist nicht bewusst gemachten Zweck. Im Dialog „Laches“¹⁸⁴, der insbesondere nach der Tapferkeit (*andreia, fortitudo*) fragt, weist Sokrates nach, dass es bei alltäglich vordergründigstem Handeln – der Geübtheit im Fechten beispielsweise – jeweils um mehr geht als um den Zweck, der unmittelbar angegeben wird. Eigentlich, das erbringt die philosophische Untersuchung, ist solches anscheinend zweckrationales Handeln niemals Selbstzweck, sondern in Wahrheit stets bloß Mittel zu einem andern Zweck.¹⁸⁵ Allenthalben wird deutlich, dass das einfache Zweck-Mittel-Modell des Handelns bereits auf die Frage nach dem letzten Finalgrund führt: „das Gute wollen wir“¹⁸⁶, es ist „aller Handlungen Ziel“¹⁸⁷.

Existenziell besagt die Orientierung im Hinblick auf das Gute (das freilich als das jeweils ‚Bessere‘ sein eigener ‚Feind‘ und also je und je verdrängt, aufgehoben und ersetzt wird) das paradox-andersartige Leben auf die Seele hin.¹⁸⁸ Sie als der bessere Teil trägt das Denken in sich, jenes also, was allein Einsicht, Erkenntnis und Tugend verbürgt. Auf wahres Denken, begründete, übertragbare und bleibende Erkenntnis aber dringt Sokrates mit der Frage: ‚Was ist – x?‘ (*tí esti*). Was ist Frömmigkeit, was das Fromme? (Euthyphron). Was ist Besonnenheit? (Charmides). Was ist Freundschaft? (Lysis). Was ist Tapferkeit? (Laches). Erkenntnis (*epistēmē*) ist ihm letztlich identisch mit seelisch-intellektueller Bestverfassung (Tugend, *aretē*); so allein ist Übereinstimmung (Glück, *eudaimonía*) mit den höheren Kräften in der Menschenseele und dem Guten an sich verbürgt.

Erkennen, die Dinge selbst schauen, ihr wahres Wesen erfassen, das denkt sich Plato überraschenderweise als Reaktivierung von immer

184 185c–186b. Gaedeya, P.: Das Problem des ‚Besten‘ in Platons ‚Laches‘, Würzburg 1981.

185 Dies erörtert im Weiteren der Dialog „Lysis“ (219d).

186 *tà agathà boulómetha*, so in dem großen Sophisten-Dialog „Gorgias“ (467c–468e, hier 468c).

187 ebd. 499e. Eines Wesens letztlich, das nichts anderes mehr bedarf, sondern „das Hinreichende aufs vollständigste hat“ (*tò hikanòn teleōtaton échei*; Phil. 60c; in der platonischen Formulierung ist der Begriff der aristotelischen *entelécheia* vorgebildet wie andererseits der des höchsten Guts (*summum bonum*).

188 *prós tēn psychēn*, Phaid. 64e.

schon Gewusstem, Bewusstmachen von latentem Wissen. Plato gebraucht dafür im Zusammenhang mit seiner Seelenlehre das Wiedererinnerungstheorem.¹⁸⁹ Es handelt sich bei diesen Gedankengängen um die Grundlegung dessen, was man Ideenlehre nennt und weithin als Zentrum von Platos Philosophieren empfunden hat.¹⁹⁰ Derartiges metaphysisches Fragen gilt als höchst belangvoll. Es biete ohne allen Zweifel die vorzuziehende Alternative. „Wir werden besser und aufgeweckter“, lässt Plato seinen Lehrer beteuern, „wenn wir glauben, wir müssten das suchen, was wir nicht wissen, als wenn wir annähmen, was man nicht wisse, sei unmöglich zu finden und daher auch nicht zu suchen“¹⁹¹.

Auf den Gipfel des Ideellen führen vor allem auch die Lobreden, die in Platos berühmtem „Symposion“ (Trinkgelage) auf Eros gehalten werden. Sokrates geht es dabei um die dynamische Ausdeutung einer gewissen Mangelhaftigkeit des empirischen Seins, die aber als solche nur erkannt werden kann, weil der Geist darüber steht, insofern er irgendwie die Fülle vorwegnimmt. Eros war bei den Griechen im allgemeinen ein mächtiger, bei den Orphikern gar von allen der erste Gott. So überwiegend auch bei den fünf Vorrednern. Anders schließlich bei Sokrates. Er beruft sich auf Belehrung durch die Priesterin Diotima aus Mantinea, so dass sich ihm ein wahrheitsgemäßes Bild biete. Demzufolge ist Eros selbst weder schön noch gut, sogar nicht einmal ein Gott, allerdings auch nichts bloß Menschlich-Fleischliches, sondern etwas dazwischen, ein Mittleres (*metaxy*), zwischen Gott und Mensch Vermittelndes. Die (hermeneutisch-kommunikative) Vermittlung des großen Dämon Eros geschieht finalisiert. Das Endziel besteht darin, im dauernden Besitz des Schönen-Guten glücklich zu sein. Den Namen Liebe verdient nach dieser Norm nicht alles, was

189 *Anámmésis*. Darüber „Phaidon“ und vor allem „Menon“ (79e–86c). Noch Kant wird sagen, im Erkennen komme ein a priori vor aller Empirie im Menschen Liegendes zum Durchbruch.

190 Namentlich mit Schleiermacher. Ihm verdankt sich die bis heute wirksamste Platon-Übersetzung (erschienen 1804–1828). Die Einleitungen dazu und weitere Texte bietet die Studienausgabe: Schleiermacher, Friedrich D. E.: Über die Philosophie Platons, hg. Peter M. Steiner, Hamburg 1996.

191 Menon 86c.

landläufig dafür gehalten wird, sondern nur, was der philosophischen Prüfung standhält. Und standhält jenes Lieben, das darauf aus ist, mit dem Schönen zusammenzusein, um schöpferisch zu werden, Neues hervorzubringen, Höheres und Bleibendes, am Ende gar Ewiges und Unsterbliches.¹⁹²

Damit ist deutlich: Aus der Reflexion der (sinnlichen) Erfahrung entwickelt die philosophische Rationalität das Modell einer zielbestimmten (rein geistigen) Produktivität. Darauf ist zu achten. Denn derart sind die Hauptmomente benannt, aufgrund derer Metaphysik besteht. Als sich befragendes und also die (erotische) Erfahrung (philosophisch) reflektierendes Wesen steigt der Mensch, in Wahrheit angezogen vom Ewigen seit je, allmählich vom leiblich-sinnlichen Schönen in seiner Vielfalt auf zu einer einzigen Erkenntnis: Am Ziel aller Erotik (*télos tón erōtikôn*) erblickt er das göttlich Schöne, rein für sich, ewig und in einer Gestalt. In philosophischer Weise richtig gelebt, wird Eros der Weg zum höchsten dem Menschen gesetzten Ziel.¹⁹³

Wer als ein wahrer Philosoph die vielen unterschiedlichen schönen Gestalten und überhaupt die Zerstretheit des Meinens überwunden hat, vermag schließlich das Schöne selbst in seiner Natur an und für sich zu betrachten: Er ist, wie das platonische Hauptwerk „Politeia“ in seinen zehn Büchern zeigt, der Mensch, der Einsicht und Wissen hat. Er allein lebt in der Wahrheit. Überlegen schaut er das Sein, welches im Unterschied zum Schein des sinnlichen Seienden immer ist. Die größte Einsicht (*tò mégista máthēma*) geht über alle Tugenden und sogar noch über deren machtvollste, die Gerechtigkeit, hinaus zu jenem vollends Überlegenen, was allem zu sein erlaubt. Dieses Höchste, diesen Gipfel der Erkenntnis und des Seins, nennt Plato Idee des Guten.¹⁹⁴ Dieses

192 *Tókos en kalō*; Symposion 206b–207a.

193 Schon der sokratische Frühdialog „Lysis“ spricht von einem ersten Geliebten (*prōton philon*, πρώτον φίλον, 219d), woraufhin alles Lieben letztlich ziele. Die platonische Überzeugung, mit der erotischen Erfahrung komme eine Transzendenzbewegung in Gang, die den Menschen über sich hinaus zum Geistig-Göttlichen führe, wird im „Phaidros“ weiter entfaltet.

194 *idéa tou agathou*, Polit. VI 19; 508e–509b, 516c; Gorg. 452a; Phil. 67a; Aristoteles, Met. I 6, 987 a 29–988 a 17. Ferber, Rafael: Platos Idee des Guten, Sankt Augustin

Erste und Letzte, der Sonne verglichen, ragt selbst noch, wie es ausdrücklich heißt, über das Sein an Würde und Kraft hinaus.

In der „Politeia“ untermauert Plato dieses Zentralaxiom seines Philosophierens durch jene Gleichnis-Trilogie – Sonnen-, Linien-, Höhlengleichnis –, die wohl zu den bekanntesten Passagen in Platons Schrifttum überhaupt zu zählen ist. Darin werden Stufen des Wissens und der Erkenntnis namhaft gemacht, und es wird dargetan, wie dank der Idee des Guten eine universale Konvergenz gegeben ist, die über alles hinausgeht und alles übertrifft.

Das Höhlengleichnis zeigt im Einzelnen, wie der philosophische Mensch mit der gesamten Seele vom Werdenden und allem Schein weggeführt wird. Anders als die Unbildsamen, Rohen und Dummen lernt er, das Anschauen des Seienden und des Glänzendsten unter dem Seienden auszuhalten und rückhaltlos zu lieben. Auf dem Weg zu höchster Bildung (*paideía*) und Gerechtigkeit (*dikaiosýnē*) werden Dichtung und insbesondere die Tragödie weit zurückgelassen.¹⁹⁵ Verschiedene Disziplinen (Mathematik, Astronomie, Harmonielehre) jedoch können hilfreich sein. Ans Ziel aber, auf den Gipfel der Idee des Guten, wo alles Wissen sich vollendet (*télos tōn mathēmátōn*), führt einzig die Kraft der dialektischen Methode (*hē dialektikē méthodos*). Sie arbeitet daran, rein denkend zu erfassen, was jedes ist und nicht abzulassen, bis am Ende das Gute selbst begriffen ist. Dahin führt der Weg, ans Ziel, „wo Ruhe ist vom Wege und Ende der Wanderschaft“.

Bemerkenswert ist dennoch ein weiteres: Plato belässt es nicht dabei; bereits er selbst (und nicht etwa erst Aristoteles oder noch Spätere) revidiert die idealistische Teleologie. Offenbar hatte der reifere Plato Anlass zu zweifeln, ob man mit dem Idealismus in der Wirklich-

²1989; Szlezák, Thomas Alexander: Die Idee des Guten in Platons Politeia, Sankt Augustin 2003.

¹⁹⁵ Politeia X, 895a–608b. „Nicht umsonst hat Platon sein eigenes Schrifttum als den Versuch angesehen, das noch einmal und besser zu sagen, was zuvor die Erzieher Griechenlands, die Dichter und vor allem die Tragiker, gesagt hatten“ (Kuhn, Helmut: Der Weg vom Bewusstsein zum Sein, Stuttgart 1981, S. 457; vgl. ders.: Die wahre Tragödie, in: Gaiser, Konrad, Hg.: Das Platonbild, Hildesheim 1969, S. 231–323).

keit bestehen könne. In Platons umfangreichster zusammenhängender Äußerung zur Ideenannahme, dem Dialog „Parmenides“ unterredet sich der junge Sokrates mit dem greisen Parmenides und führt dabei eine ganze Reihe von Argumenten *gegen* die Ideen an. Der Sinn hiervon ist nicht so ohne weiteres deutlich und seit jeher entsprechend umstritten. Der berühmte Text scheint jedenfalls so etwas wie eine Dialektik und Kritik der Ideenlehre zu enthalten. In seinem zweiten Teil führt der Dialog zu der Einsicht, dass nicht so sehr bloße Theorie als vielmehr der praktische Umgang mit dem Ideellen entscheide. Es kommt offenbar darauf an, die Ideen allesamt auf das übergeordnete Prinzip der Idee des Guten zu beziehen und in diesem Vermögen flexibel zu bleiben. Damit fällt der Akzent auf das Lebendige, Praktische. Das Vermischte und Bedingte wird, teilweise wenigstens, rehabilitiert, so zum Beispiel im „Philebos“ die (ungetrübte) *Lust* gegenüber der (reinen apathischen) Vernunft oder gegen Ende des „Menon“ die *Meinung* im Sinne richtiger Vorstellung. Im „Politikos“ (294b,c) wird anerkannt, dass nur bedingte Mitteilung praktisch möglich ist. Vorderhand stehen die Ideen als praktische Regulative in Dienst. Dass sie mit dem Begriff der Tugend gekoppelt sind, lehrt deutlich, wie der Hinblick auf das Ideelle die unerlässliche Qualifikation des praktischen Wissens verbürgen soll. So hebt sich Plato von dem seines Erachtens gänzlich unqualifizierten (Herrschafts-) Wissen der Sophisten ab.¹⁹⁶

Die wohl folgenreichste Darlegung seiner Welt-Teleologie gibt Plato in dem kosmologischen Spätdialog „Timaios“. Er war über Jahrhunderte hin die einzige bekannte und insbesondere in der Renaissance die einflussreichste platonische Schrift. Darin wird die Vernünftigkeit des Alls im Sinne eines absichtlich geordneten Kosmos bis in alle Einzelheiten dargetan. Es ist die Erfüllung des im „Phaidon“ entworfenen teleologischen Programms. Am Werden der Welt sind Plato zufolge zwei grundverschiedene Arten von Ursachen beteiligt: Notwendigkeit und Vernunft. (Eine Zweiteilung, die sich über Aristoteles bis hin zu

196 Was Aristoteles als lediglich umrisshaftes Erkennen und Mitteilen für die Praxis legitimiert, ist also vielleicht bereits bei Plato angebahnt.

Descartes, Leibniz und Kant durchhält.) Mittels „besonnener Überredung“¹⁹⁷ herrscht die Vernunft als klar überlegene göttliche Ursache. Sie besiegt die Notwendigkeit, indem sie alles zum Besten lenkt. Sie allein darf und muss denn auch um ihrer selbst willen gesucht werden. Es erweist sich eine homogene Struktur von Mensch, Welt und Gott. Letzterer, der Urheber selbst, ist freilich nur von Einzelnen unter Mühe aufzufinden und kaum zu kommunizieren.¹⁹⁸ Leichter sind die göttlichen Gesetze im Kosmos erkennbar. Anders als die frühgriechischen Kosmologen erklärt Plato, der erste Grund von allem sei geistig: Vernunft, Einsicht, Seele.¹⁹⁹

Die Seele, heißt es im zehnten Buch der „Gesetze“, habe die Führung inne. Sie sei Ursprung der Veränderung und aller Bewegung in der Welt. Sie führe, sie, die selbst von nichts bewegt werde, als reine Selbstbewegung und erste der Wirkursachen. Was zur Seele gehöre, Vernunft vor allem, habe, da es Ursache des Geschehens sei, Vorrang vor allem Körperlich-Physikalischen. Und mittels der Vernunft lenke die beste

197 Tim. 48a. „Dem ‚Timaios‘ zufolge gestaltet der Gott als guter Weltordner den Kosmos aufgrund seiner Überlegungen (λογισάμενος) schön, d. h. vernunftförmig. Dabei erhält die Welt selbst den Charakter eines mit Seele und Vernunft ausgestatteten Lebewesens (Tim. 29e ff.); denn die Vernunft (νοῦς) des Demiurgen erfährt die im ‚seienden Lebewesen‘ enthaltenen Ideen und überträgt sie nach Beschaffenheit und Anzahl auf die sichtbare Welt [39e]. Nachdrücklich kommt die Lehre von der Vernünftigkeit der Weltordnung zudem in der Lehre von der Weltseele zum Ausdruck (34a–37c; vgl. Nomoi X, 896d–899c). Die sichtbare, werdende Welt wird freilich nicht allein auf die Wirkung des Nus zurückgeführt, vielmehr existiert auch ein Gegenprinzip, die Notwendigkeit (ἀνάγκη; 47e ff.). Allerdings setzt sich der Nus gegen den Widerstand der Ananke mit Hilfe ‚vernünftiger Überredung‘ durch (48a); dies erklärt, warum die sichtbare Welt stärker ratiomorph als zufällig-kontingent ist. Auch in den ‚Gesetzen‘ konstatiert Platon unverändert: ‚Ordnung und Gesetz sind nicht stärker als die Episteme; der Nus (νοῦς) darf nichts anderem untergeordnet sein‘ (Nomoi IX, 875c–d; XII, 963a). Platon führt also durchgehend die Gestaltung der sichtbaren Welt auf das Wirken einer göttlichen Vernunft zurück; der Ideenbereich, das ‚vollkommene Seiende‘ (παντελῶς ὄν), besitzt zugleich Vernunft, Leben, Seele und Bewegung. Platon übersetzt die ideentheoretische Kosmologie häufig in die Sprache einer rationalen Theologie, etwa in dem Diktum, die Dianoia des Gottes nähre sich von Nus und Episteme in unvermischter Form (Soph. 248e ff.)“ (M. Enders, Art. Vernunft; Verstand, A, HWP XI 755).

198 „Den Schöpfer und Vater dieses Universums zu finden, ist eine schwierige Angelegenheit; hat aber einer ihn gefunden, so ist es unmöglich, mit den Leuten darüber zu sprechen“ (Tim. 28c).

199 *psychē prōton* (Nomoi 892c).

aller Seelen das Weltall.²⁰⁰ Sie, die unsichtbare, alles regierende, höchste Seele nennt Plato ausdrücklich Gott. So sei dafür Sorge getragen, dass alle Dinge auf die Erhaltung und Vollkommenheit des Ganzen „ausgerichtet und angeordnet“ werden; und alles Werden geschehe so, dass „damit dem Leben des Ganzen ein glückliches Sein beschieden“ sei.²⁰¹

Insofern die Seele des Menschen an der göttlichen Vernunft teilhat, sind auch ihr der Hinblick und die Ausrichtung auf das letzte Worum-willen möglich. Der Weg dorthin, das ist der *métodos*, die Methode der Dialektik. Das ist weit mehr als bloß eine intellektuelle Technik. Es ist das göttlich-menschliche Vermögen, von dem Vielen und Ungleichartigen aus unbeirrt auf die eine einheitliche Gestalt hinzublicken. In folgerichtig verknüpfendem und stufenweise aufsteigendem Denken scheint es möglich, in dem Vielen die planende Absicht eines Willens zu erschauen, der auf die Verwirklichung des Guten aus ist. Das besagt ja teleologisches Denken: Verstehen des Geschehens als gewollt, als Absicht eines vernünftigen Willens. Und dieses sicherzustellen, die Welt und das Geschehen in ihr als sinnvoll begreifen zu können, dies scheint dem Philosophen Plato vor allem im Sinn gelegen zu haben. Ausdrücklich ist in der „Politeia“ auch bereits formuliert, es gelte den Philosophierenden zu „überzeugen, dass von dem, der für das All Sorge trägt, auf die Erhaltung und Vollkommenheit des Ganzen hin alle Dinge ausgerichtet und angeordnet worden sind“, sowie ferner davon, dass nicht „das Ganze um des Menschen willen, sondern der Mensch um des Ganzen willen da ist“.²⁰² Damit steht fest: Das Einzelne untersteht dem Ganzen, und das gesamte Werden geschieht um des Seins willen.²⁰³ Und dieses findet seine letzte Ausrichtung in der Unübertrefflichkeit der Idee des Guten.

So lässt sich denn festhalten: Die Hauptleistung der platonischen Metaphysik ist in der Bereitstellung der Elemente des ontologisch-teleologi-

200 Phaidros 245e–246a; Nomoi 893b ff. – Ziebritzki, Henning: Heiliger Geist und Weltseele, Tübingen 1994.

201 Nom. 903b.c

202 ebd.

203 *gênesis ousias hêneka* (Phil. 54c4).

schen Arguments zu sehen. Das Denken, der Schritt über das Endliche hinaus, ist gegenüber dem Leiblich-Sinnlichen bevorzugt und höher eingestuft. Plato hält dafür, solches Werten nach hoch und niedrig sei möglich und unumgänglich, weil allem ein schlechthin Höchstes vorausliege. Diesem eigne in vollendeter Weise die Qualität des Guten, so dass alles, was irgend sinnvoll und beständig ist, es immerzu dank Teilhabe an diesem Höchsten sei. Weltverstehen gebe es überhaupt nur aufgrund der denkerischen Ausrichtung auf das Höchste. Weil das Denken in jedem unscheinbarsten Gedanken noch jenes gewissermaßen vorwegnimmt, ist dem Höchsten als Höchstem neben dem Wiesen auch Dass-sein, Existenz, notwendigerweise zuzuerkennen. Denn Existenz kennen wir empirisch, wollten wir die Existenz also nicht hinzudenken, wäre es nicht das Höchste, was wir denken können. Es wäre ohne es alsdann das Denken selbst richtungs- und wertlos, leer und eigentlich inexistent. Das ist das ontologische Argument. Es ist im Mittelalter als ontologischer Gottesbeweis von Anselm von Canterbury – auf den parmenideisch-platonisch-augustinischen Grundlagen – in aller Form beigebracht.²⁰⁴ Vergegenwärtigen wir uns, was dieses Argument besagt: Insofern wir denken, denken wir das Höchste. Und da wir das Höchste denken, denken wir eines, dem nichts abgeht, dem schlechthin alles, und so auch Existenz zukommt. Also sind wir berechtigt und logisch sogar gebunden zu sagen, es existiere. Kurzum, Denken heißt in der Gewissheit stehen: ‚Gott existiert‘.

3.1.4 Metaphysik oder nicht

Ist aber dies mehr als die idealistische Überhöhung eines in der Erfahrung bereits gegebenen zentralen menschlichen Erlebens? Es gibt da ohne Zweifel ein Nicht-festgelegt-sein, eine Dynamik ins Darüber-hi-

²⁰⁴ Phaidon 100 b ff. – Unbeschadet aller Kritik kreist sogar auch Kants Philosophie „wie wohl eine jede, um den ontologischen Gottesbeweis“, fand Adorno (Negative Dialektik, 1966, GS VI 378). – In Auseinandersetzung mit der transzendentalphilosophischen und idealistisch-spekulativen Moderne hat vor allem der belgische Jesuit Joseph Maréchal (Le point de départ de métaphysique, Brügge/Paris 1923 ff.) im Rahmen einer expliziten ‚Deduktion der ontologischen Affirmation‘ die Grundlagen des klassischen Arguments erneuert. – Röd, Wolfgang: Der Gott der reinen Vernunft, München 1992; Strasser, Peter: Der Weg nach draußen, Frankfurt a. M. 2000, S. 158–178; Schmidt, Josef: Philosophische Theologie, Stuttgart 2003, S. 106–145.

naus, eine transzendierende Bewegung. Aber ist sie zielgelenkt? Verläuft sie mono-teleologisch? Oder bleibt sie relativ und vereinzelt? Könnte man, epikureisch vielleicht, mit bloßer Abwechslung vorliebnehmen? Sollte wirklich das fortwährende Auf und Ab, das ganze vielfältige Geschehen den Sinn haben, alles und jedes zu übersteigen und in einem einzigen Ziel absolute Erfüllung zu finden? Oder gibt es wohl Ziele hier und da, aber nicht das Ziel ein für alle Mal? Vor allem aber: Bricht im geistigen Vermögen wirklich ein anderes, gar Jenseitiges durch, oder ist alles Geistige weiter nichts als bloß Werkzeug und Epiphänomen? (Auffällig in diesem Zusammenhang jedenfalls der moralisierende Ton in Platos Polemik gegen die materialistische Tradition und namentlich Demokrit im zehnten Buch der „Nomoi“.) Und schließlich ist doch sehr die Frage, ob Philosophie autonom sei, ablösbar, immer gültig, erstrangig, oder aber durchaus gebunden bleibe ans Geschichtlich-Empirische, mit dem sie ständig sich verändert. Legt Denken, auch hoch philosophisches, lediglich die jeweilige Erfahrung aus? Metaphysik oder nicht, das ist hier die Frage.

Gewiss, Platos Philosophie ist Anleitung zu einem kultivierten, gebildeten, gehobenen Menschsein.²⁰⁵ Sie ist Anagogik, Beförderung aufgrund einer Theorie, die das Seiende rangmäßig abstuft und alles in einem höchsten Ziel gipfeln lässt. Maß aller Dinge ist ihr nicht der Mensch, sondern, wie Plato ausdrücklich festhält, Maß aller Dinge ist Gott.²⁰⁶ Angleichung an Gott ist oberste Norm und Ziel allen Handelns und Seins.²⁰⁷

Dieses Modell ist von großen Spannungen durchzogen.²⁰⁸ Plato ist einerseits Rationalist. Er führt die griechische Vernunftphilosophie

205 *paideia*, παιδεία, lat. *humanitas* (Gellius, Aulus: *Noctes Atticae*, Attische Nächte, 13, 17).

206 Nom. 716c.

207 *homoiosis theō*, ὁμοίωσις θεῷ; Theait. 176b; Polit. X 613a,b. Ausdrücklich vermerkt Plato, wir Menschen trügen zuhöchst in der Seele einen erhebenden göttlichen Schutzgeist (*daítmōn*, *genius*) und seien „kein irdisches, sondern ein himmlisches Gewächs“ (*phytōn ouránion*, Tim. 90a). Roloff, Dietrich: *Gottähnlichkeit, Vergöttlichung und Erhöhung zu seligem Leben*, Berlin 1970.

208 Laut Adornos Kritik rührt der Befund bereits von Sokrates her; vgl. Schweppenhäuser, Gerhard: *Ethik nach Auschwitz*, Hamburg/Berlin 1993, insbes. S. 20–27.

auf ihren Gipfel. Er kritisiert Mythen. Andererseits schafft er literarische Kunstwerke. Er erfindet neue Mythen. Er teilt den orphisch-pythagoreischen Glauben an Seelenwanderung, Präexistenz, Läuterung und Erlösung. Plato hat einen unbestechlichen Blick für die menschlichen Verhältnisse. Und ist doch stärker als an dem, was *ist*, an jenem Andersartigen interessiert, was vermeintlich sein *soll*: Ein Ideal, das wohl im Empirisch-Sinnlichen anklingt und aufscheint, tatsächlich aber erst, wenn einem Hören und Sehen vergangen ist, wahrhaft erfasst wird. Teleologisch bestimmtes Denken, das ist letztlich der (erkenntnistheoretisch wie ontologisch begründete) Appell, das die alltäglich banale Wirklichkeit übertreffende Ideal zum bestimmenden Faktor zu erheben: Idealismus eben.

3.2 Teleologische Begriffswissenschaft: Aristoteles

Nicht immer hat ‚das Letzte‘ die
Bedeutung eines Ziels, sondern nur das,
was für den Betreffenden ‚das Beste‘ ist.

Aristoteles

3.2.1 Die Wissenschaft, die den Zweck erkennt

Teleologisch, soviel steht fest, ist die Philosophie von Plato bis Hegel, Philosophie als Metaphysik: die Ansetzung des Denkens als des gegenüber der gesamten Physis Bestimmenden (Meta-physik) und Bereitstellung der Prinzipien, in denen das ontologische Argument entfaltet wird.²⁰⁹ Es wurde überdies deutlich, dass sich teleologische Metaphysik im letzten als Theologie erweist: die Einsicht, dass, zugespitzt formuliert, mit jedem Gedanken, jedem grammatisch-syntaktischen Satz, zugleich unterstellt ist, dass Gott sei: ein Höchstes, Vollkommenes, Unübertreffliches, Grund und Ziel von allem, was ist.²¹⁰ In diesem Sinn lässt sich füglich sagen, der Bogen der Metaphysik spanne sich von Plato bis Hegel. Verständlich daher, wenn Hegel als „Lehrer des Menschengeschlechtes“²¹¹ den Plato nennt und diesem einen Kongenialen zur Seite stellt: den Aristoteles.

Von ihm, Platos erstem Schüler, Platoniker und Antiplatoniker zugleich, sagt der deutsche Idealist, er sei „lange Jahrhunderte der Lehrer aller Philosophen“²¹² gewesen. Und das ist richtig. Bekanntlich hat das Mittelalter wesentlich auf Aristoteles gefußt. Nicht allein

209 Heidegger, Martin: Was ist Metaphysik? (1929), Frankfurt a. M. 10/1969.

210 Entsprechend noch Nietzsches Einschätzung, dass der Gott-Gedanke mit dem (doch aber kaum zu umgehenden) Glauben an die Grammatik verknüpft ist (Götzen-Dämmerung, III 5: KSA VI 78). Ästhetisch-symbolische Kulmination dieser der Sprache einbeschriebenen Option auf Vollkommenheit ist das Gedicht (vgl. Von Matt, Peter: Was ist ein Gedicht? Stuttgart 2017, S. 11–24).

211 Hegel, WW XIX 132 (= Werke in zwanzig Bänden, hgg. Eva Moldenhauer/Karl Markus Michel, Frankfurt/M. 1969–1971, Bd. 19, S. 132).

212 Ebd. 133.

die Hochscholastik des dreizehnten und vierzehnten Jahrhunderts mit Albertus Magnus, Thomas von Aquin und Duns Scotus an der Spitze. Sondern Jahrhunderte zuvor schon war Aristoteles der Lehrer persisch-arabischer und jüdischer Philosophen wie Al-Farabi, Ibn Sina alias Avicenna²¹³, Ibn Ruschd aus Córdoba alias Averroes als einflussreichster Aristoteles-Kommentator; Isaak Israeli, Rabbi Moses ben Maimon alias Moses Maimonides. Insofern die Hochausprägung der christlichen Philosophie auf einem teilweise aus islamischer und jüdischer Hand übermittelten Aristoteles gründet, ist es allein schon gerechtfertigt, ihn als einen universalen Lehrer anzuführen. Dazu kommt aber noch sein Einfluss auf Leibniz im siebzehnten und eben Hegel im neunzehnten Jahrhundert. Beides große Epochen der Philosophie!

Es ist Aristoteles, bei dem Hegel findet, was er rundheraus für das Entscheidende von Philosophie hält: „die gründlichste Spekulation (...) bei der weitesten empirischen Ausbreitung“²¹⁴. Und Hegel versäumt nicht anzumerken, Aristoteles sei deswegen „viel schwerer als Plato zu verstehen“²¹⁵. Aristoteles vor allem hätte, „würde es Ernst mit der Philosophie“²¹⁶, im Zentrum des Studiums zu stehen. Hegel zufolge ist es Aristoteles, der was Plato grundgelegt hat wirklich zu Begriff bringt. Nicht allein, dass er die ‚Anstrengung des Begriffs‘ auf sich nimmt, unerhörte Gedankenarbeit leistet, wovor der deutsche Idealist höchsten Respekt hat. Vielmehr sei dank Aristoteles endlich alles „dem Begriffe unterjocht“²¹⁷. Dass am Schluss fest und verlässlich alles zu Begriff gebracht sei, bedeutet nichts anderes als dass durch und durch Zielstrebigkeit gesichert ist. Und so, unterstreicht Hegel, sei es Aristoteles, der „mit der Philosophie überhaupt anfangen“ und ihre „Würde“ dartue²¹⁸. Der preußische Professor bezieht sich mit dieser Ableitung der Philosophie als finalistischer Begriffswissenschaft von Aristoteles

213 Hierzu Noah Gordons Roman „Der Medicus“, amerik. 1986, dt. 1987, 1996; Spielfilm, Philipp Stölzl, 2013.

214 Hegel, WW XIX 133.

215 Ebd. 150.

216 Ebd. 148.

217 Ebd. 132.

218 Ebd. 149.

ausdrücklich auf eine Stelle aus dessen „Metaphysik“, wo es heißt: „Vor allen herrschend unter den Wissenschaften (gebietender als die dienende) ist die, welche den Zweck erkennt, weshalb jedes zu tun ist; dieser ist aber das Gute für jedes Einzelne und im ganzen das Beste in der gesamten Natur“.²¹⁹

Aristoteles lebte im vierten Jahrhundert vor Christus (von 384 bis 322). Er wurde in Stageira (Stavros) in Makedonien geboren. Er war der Sohn eines Arztes und stammte auch mütterlicherseits aus einer Arztfamilie. Als Jugendlicher kam er nach Athen in Platons Akademie. Im Stadtstaat Athen blieb er, anders als Sokrates und Plato, zeitlebens ein Metöke, ein Zugewanderter ohne politische Rechte, ein Philosoph mit Migrationshintergrund. Das hatte zur Folge, dass er, wenn immer in den unruhigen politischen Verhältnissen antimakedonische Bestrebungen aufkamen, weggehen und sich in Sicherheit bringen musste. Nach Platons Tod (374) ließ er Athen hinter sich, trieb freilich weiterhin in akademisch-platonischen Kreisen an der kleinasiatischen Küste seine Forschungen. Er heiratete und wurde Vater einer Tochter und eines Sohnes. Es wird berichtet, er habe als Erzieher Alexanders (des Großen), des Sohnes Philipps II. von Makedonien gewirkt. Nach dessen Ermordung und der Thronbesteigung Alexanders sei er nach Athen zurückgekehrt. Die letzten dreizehn Jahre seines Lebens (seit 335) lehrte er dort nicht mehr an der Akademie, sondern an einem eigenen Institut. Es hieß Lykeion, weil es sich im Hain des Apollon Lykeios, des hellglänzenden Phöbus beziehungsweise (vor wölfischen Angriffen) beschützenden Apoll befand. (Daher die nachmals geläufige Bezeichnung Lyzeum für eine höhere Lehranstalt.) Wohl nach der vorhandenen Wandelhalle beziehungsweise dem Lehren und Lernen im Herumgehen war die Schule auch Peripatos genannt, deren Vertreter hießen hinterher Peripatetiker. Abermals (322) verließ Aristoteles Athen und ging in Richtung Norden nach Chalkis in Euböa, Zentralgriechenland, wo er zweiundsechzig-jährig starb.

²¹⁹ Metaphysik I 2; 982 b 4–8. Zur Teleologie als Grundfigur der aristotelischen Weltorientierung vgl. Rapp, Christof/Corcilius, Klaus (Hgg.): Aristoteles Handbuch, Stuttgart 2011.

Aristoteles hinterließ ein immenses Werk von universaler Fülle. Es ist schier unerklärlich, wie einer zu seiner Zeit zu so viel Wissen kommen, über eine solch außergewöhnliche organisatorische Kraft des Denkens gebieten konnte: phänomenologisch, deskriptiv, klassifikatorisch, terminologisch, analytisch, historisch, systematisch, spekulativ. Allerdings ist das Werk nicht vollständig erhalten, und das Erhaltene ist meist nicht ganz zur Publikation gediehen, sondern vielfach als Vorlesungsgrundlage beziehungsweise Vorlesungsmitschrift überliefert.

Was des Näheren die aristotelische Sammlung der Abhandlungen zur ersten Philosophie betrifft, seit der hellenistischen Antike besser bekannt unter der Überschrift „Metaphysik“, so haben die Philologen nachgewiesen, dass sie bereits den Abschluss einer Generationen langen philosophischen Tradition bildet. Über ein bis zwei Jahrzehnte hin waren vierzehn verschiedene Schriften entstanden. Sie stellen insgesamt eine recht uneinheitliche Ansammlung und jedenfalls nicht ein geschlossenes System dar.

Dessen unbeschadet ist es das Prinzip Finalität, woraus sich für den Stagiriten, den Denker aus Stageira, ein bündiger Zusammenhang von Physik, Metaphysik, Theologie und praktischer Philosophie (Ethik, Ökonomik, Politik) herleitet.

Als erster entfaltet er systematisch aus der Betrachtung der Natur jene strukturelle Zielstrebigkeit, die, niedergelegt im zweiten Buch seiner „Physik“ (cap. 4–6), seitdem die Nachwelt beschäftigt hat, wenngleich sie erst spät in deutschen Landen unter dem schulischen Titel ‚Teleologie‘ systematisiert werden sollte. Wie allerdings das Prädikat ‚vollendet‘ (*téleios*) und der Begriff ‚Ziel‘ (*tó télos*) im Einzelnen gebraucht werden, legt bereits Aristoteles eigens dar.²²⁰ Ausdrücklich ist auch die grundlegende Betrachtungsweise festgehalten: „Durch das Besitzen des Zweckes ist etwas vollendet.“²²¹ Das gilt für alle Dinge, vor allem auch für Lebewesen. Sie geradezu sind die maßgeblichen Entelechien, die aus eigener Kraft zu voller Entfaltung hinstrebenden Seienden.

220 Met V 16, 1021 b–1022 a.

221 *katà gàr tò échein tò télos téleia* (Met V 16, 1021 b 24 f.).

Aufs Ganze gesehen gilt: „Das Weswegen ist Endzweck (*tò hoû héneka télos*). Endzweck aber ist das, welches nicht um eines anderen willen, sondern um dessen willen das andere ist.“²²² Als Telos taugt nur und hat einzig das Bestand, was seinerseits zu nichts weiterem als Mittel dient, sondern für das vielmehr alles andere Mittel ist. So ist es jenes, gewissermaßen ein Integral, was allein alles Vorausgegangene in sich begreift: der oberste Begriff und also der Endzweck. Des Weiteren heißt es typischerweise: „Wenn es also ein solches Äußerstes (*éshaton*) gibt, so findet dabei kein Fortschritt ins Unendliche (*ápeiron*) statt; gibt es kein solches, so gibt es überhaupt kein Weswegen.“ Ein jedes einzelne Weswegen antizipiert das Endziel, gewinnt seine begrenzende, strukturierende und erfüllende Kraft allein aus der Beteiligung am Telos. Wo immer, im Denken und Handeln, Zwecke gesetzt und erreicht werden, da wird zugleich unterstellt, es sei ein Höchstes, Letztes, Abschließendes, Vollendendes, Vollkommenes. Jeder sinnvolle Gedanke, jede gelungene Handlung ist ein Vorgriff auf das Telos. Aristoteles ist der (platonischen) Überzeugung: „Wer einen Fortschritt ins Unendliche behauptet, der hebt, ohne es zu wissen, das Wesen des Guten auf.“ Der Denkende und Handelnde gerät auf diese Weise unweigerlich mit sich in Widerspruch. Er unterstellt das große Umsonst und bezeugt doch mit jedem intellektuellen und praktischen Akt das Gegenteil, nämlich den Willen und das Vermögen zur Gestalt, dem Artikulierten, Stimmigen, in sich Gerundeten statt der vorgeblich universalen Formlosigkeit. Man kann also allenfalls das Wesen des Guten theoretisch-postulatorisch im Ganzen aufheben, nicht aber im Einzelnen, denn das wäre gleichbedeutend mit einer Selbstdurchstreichung und -zerstörung. „Niemand“, so die philosophische Überzeugung, „würde etwas zu tun unternehmen, wenn er nicht zu einem Ende zu kommen gedächte, und wer so handelte, der besäße keine Vernunft; denn der Vernünftige handelt immer nach einem Weswegen; dies ist die Grenze; denn der Zweck ist Grenze“ (*tò gàr télos péras estín*).

²²² So in dem platonisierenden zweiten Buch der „Metaphysik“ (II 2, 994 b 9–17); ähnlich Nikomachische Ethik [= EN] I 5.

Vernünftig handeln (auch schon denken und sprechen) heißt, gemäß Sokrates, Plato, Aristoteles, ermächtigt und geleitet sein durch das Gute; und daher im Sein und Wirken das Gute zu erstreben, es erst recht und vollends zur Geltung zu bringen. Wer handelte, obwohl er weiß, dass er an kein Ende kommt und zu keinem Ergebnis und nichts erreicht, der wäre entweder verrückt oder aber, was wohl die wenigsten aushielten, gleichzustellen mit Sisyphos, dem Heros des Absurden. Vernünftig, gut handeln heißt immer formen, artikulieren, begrenzen, die Gestalt herausbringen, zählen, erzählen... Güte, das lässt sich insgesamt sagen, ist für das Denken verbürgt im Ziel, vor allem Woher, Wodurch und Womit allein im Worumwillen, im Wohin und Wozu.²²³

Das hat bemerkenswerte Konsequenzen: In ethischer Hinsicht ist über den Einzelnen, die Hausgemeinschaft (Familie), das Dorf hinaus erst im Staat (*pólis*) das Endziel voller Selbstgenügsamkeit (*autárkeia*) erreicht. Die gesellig-sprachliche Natur des Menschen, seine Bestimmung zu vollendetem (sozialem, bürgerlichem) Leben verwirklicht sich so.²²⁴ Aristoteles ist der Philosoph, der hier wie überall zielführende Formprägung erkennt. Für den Bereich der Natur und der Psychologie verwendet er ein eigenes, wohl von ihm selbst geprägtes Fachwort: Entelechie (*entelecheia*, ἡ ἐντελέχεια). Konkretes Sein ist damit als jeweils zielstrebigem Verwirklichungsvorgang verstanden, als Prozess, der kraft seiner Natur auf seine Vollendung zuläuft und so seinen Zweck erfüllt und an sein Ziel kommt.

Unterhalb dieses typischen hylemorphistischen Niveaus – einem Denken, das alles Bewege als dynamischen Formierungsprozess versteht – redet der Stagirite von der Natur (*phýsis*, ἡ φύσις) als sei sie ein Subjekt. Nichts – so sagt er – tut ‚die Natur‘ zwecklos und vergeblich und alles letztlich der Menschen wegen. Das physische Sein insgesamt präsentiert sich dem Aristoteles zunächst als anthropozentrische Teleolo-

223 Met V 17, 1022 a 8. *Tò hou héneka* (*éskhaton*) ist neben *tò télos* (Ziel, Zweck, Gipfel, Vollendung) und *ho skopós* beziehungsweise lat. *scopus* (Ziel, Zweck, Absicht) sowie *hē entelécheia* (Entelechie) Hauptbestandteil der teleologischen Terminologie der Antike.

224 Politik I 2 (4), 1252 b 28–39.

gie.²²⁵ Der so an die Spitze gestellte Mensch hat allerdings Weiteres über sich, das nun seinerseits ihn finalisiert: den gestirnten Himmel in ewig gleichförmiger Bewegung und noch darüber und unsichtbar das ewige unbewegte ganz und gar Vollkommene, zu dem alles hinstrebt. Es ist gewissermaßen der universale Fluchtpunkt Omega, der allerdings für den Generalisten Aristoteles keinesfalls imaginär ist, sondern das höchste und reinste Am-Werk-sein, die schlechthin vollkommene Wirklichkeit.

3.2.2 Einladung zur Philosophie: *Protreptikos*

Auch der mittlerweile aus Fragmenten rekonstruierte „Protreptikos“, des Aristoteles Werbeschrift für die Philosophie ist der Darlegung des teleologischen Arguments gewidmet.²²⁶ Alles menschliche Können in Technik und Kunst (*téchnē*) versteht sich demzufolge als Naturnachahmung (*miméomai*, *mímēsis*, μιμῆομαι, μιμησις). Dass die menschlichen Unternehmungen und Produkte zweckmäßig seien, das lasse darauf schließen, wie in der Natur selbst erst recht der Zweck herrscht. Wörtlich steht da zu lesen:

Wir dürfen nämlich sagen, dass alles, was richtig entsteht, um eines Zweckes willen entsteht. Denn das, was etwas Schönes ergibt, ist richtig entstanden, und was entsteht oder entstanden ist, alles das ergibt, falls der natürliche Prozess ordentlich vor sich geht, etwas Schönes. Das Naturwidrige dagegen (*tò parà physin*) ist schlecht und dem Naturgemäßen (*tò katà physin*) entgegengesetzt. Das geregelte, naturgemäße Werden vollzieht sich also um eines Zweckes willen.²²⁷

225 „Dass die Pflanzen um der Tiere und die Tiere um der Menschen willen da sind, die zahmen sowohl zum Gebrauch als auch zur Nahrung und von den wilden, wo nicht alle, so doch die meisten zur Nahrung und zum sonstigen Lebensbedarf, um Kleidung und Gerätschaften von ihnen zu gewinnen. Denn wenn die Natur nichts zwecklos und vergebens tut, so ist hiernach notwendig anzunehmen, dass sie selber dies alles der Menschen wegen gemacht hat“ (Politik I 8, 1256 b 17–22).

226 Der Protreptikos des Aristoteles, hg. Ingemar Düring, Frankfurt a. M. 1969, insbes. B 10–17.

227 Ebd. B 14.

Ganz allgemein sei bei allen Dingen auf den Zweck zu sehen; er sei stets „besser als das, was um dieses Zweckes willen entsteht“²²⁸.

Das heißt wohl: Wer etwas kann, beispielsweise (eine Rohrflöte) schnitzen, hat dafür jeweils ein Ziel oder einen Zweck, sonst vermöchte er nicht qualifiziert tätig und produktiv zu sein. Man schnitzt oder schreibt nicht ins Blaue hinein, sondern wer eine dieser Tätigkeiten ausübt, kann auf Befragen erklären, wozu er es tut und weswegen gerade so, wie. Wenn er eine Flöte schnitzt, warum er ein Rohr aushöhlt, in gewissen Abständen Löcher bohrt und so fort. Nun gilt der Zweck, der jeglichen Handel und Wandel und jedwedes Herstellen leitet, für besser als das, was um dieses Zweckes willen entsteht. Warum aber, wieso ist der Zweck bedeutender? Weil er Neues, Höheres erbringt (so etwa dank des Instrumentenmachers Töne, Hören). Weil er in gewissermaßen ideeller Weise, nicht zuletzt auch als (Herstellungs-)Bedingung der Möglichkeit (der Flöte) die entscheidende, die wertvollste der vier Ursachen ist, die Aristoteles hauptsächlich unterscheidet.²²⁹ Es ist der Zweck, der Wirk-, Material- und Formalursache einheitlich verbindet. Dank seiner können immer wieder Flöten gebaut und zum Klingen gebracht werden, obwohl die gefertigten Einzelstücke verschleifen, zerbrechen, verschwinden, und jedenfalls nicht auf immer zur Verfügung stehen. Das Wesentliche ist das *eidos*, τὸ εἶδος, die Form, die Idee, die *morphē*, ἡ μορφή, die Gestalt, das Muster. Die *hylē*, ἡ ὕλη, die Materie ist untergeordnet. So entschieden ist von allem Material, das zwar unentbehrlich ist, der ideelle Zweck abgehoben. Durch ihn erst gewinnt Stoffliches ein Aussehen, ein Gepräge, eine Gestalt, ein Gesicht gewissermaßen. Dank seiner gibt es erst Wissen, Ordnung, Sinn, Vernunft.²³⁰

228 Ebd. B 12.

229 Metaphysik I 3–7; V 2; Physik II 3, 194 b 23–35. – Vries, Josef de: Grundbegriffe der Scholastik, Darmstadt 31993, S. 97–101.

230 Die Stoa insbesondere reduziert daher die ganze ‚Menge der Ursachen‘ (*turba causarum*), die von Aristoteles und Plato angeführt wird, auf eine einzige allgemeinste (*causa generalis*): die der vermeintlichen Materie gegenüberstehende, alles bewirkende und gestaltende Vernunft (*ratio*) beziehungsweise Gott (*deus*) beziehungsweise Seele (*animus*); wie namentlich Seneca darlegt (ep. 65, 4–23).

Aus der Zusammenfassung seiner Argumente gewinnt Aristoteles schließlich die Begründung zu seinem für ihn charakteristischen und für die Folgezeit so bedeutsamen Primat des Theoretischen.

Wenn nun 1. das Ziel (*tò télos*) stets besser ist als das Ding (denn alles entsteht um des Zieles willen und das Weswegen (*tò hoû héneka*) ist stets das Bessere und das Beste von allem), und wenn nun 2. das naturgemäße Ziel dasjenige ist, was im Werdeprozess als das letzte erreicht wird, wenn dieser bis zur Vollendung hin kontinuierlich verläuft; wenn wir ferner annehmen 3., dass beim Menschen zuerst der Leib (*tò sōma*) zur Vollendung gelangt, erst nachher das, was zur Seele gehört, und dass irgendwie die Vollendung des Besseren im Verhältnis zum Entstehen immer nachher kommt, wenn wir also annehmen 4., dass die Seele (*hē psychē*) später entsteht als der Körper, und dass vom Seelischen wiederum die Geisteskraft (*hē phronēsis*) als das Letzte entsteht (...); 5. wenn dies alles angenommen wird, dann ist die Geisteskraft naturgemäß unser Ziel und ihre Ausübung jenes Letzte, um dessentwillen wir entstanden sind.²³¹

Es gibt also ein Endziel der menschlichen Natur: Denken und Lernen, (sprachlich-diskursive, kommunikative) Vernunft, einsichtsvollen Geist.²³² Es gibt einen Maßstab, woran alles zu messen ist, eine Skala unterschiedlicher Werte und einen höchsten Wert, der absolut vorgeht. Für dieses Konzept wirbt Aristoteles. Unter diesen Auspizien schließen sich für ihn Natur und Übernatur, Physik und Metaphysik zusammen, formiert sich ein erhabenes Ethos der Theorie. Sie, die intellektuelle Schau (*theōria*), ist es, die auf Dauer allein Wohlbefinden, Erfüllung, Glück verbürgt. Das Handeln im praktischen Leben (*praxis*) und erst recht das Herstellen in Technik und Kunst (*téchnē*) sind demgegenüber von untergeordneter Bedeutung.²³³

231 Protr. B 17; vgl. Politik 1334 b, Metaph. 980 a.

232 Vgl. Met 980 a 1; Polit 1334 b 15 f.

233 Aristoteles beschließt die Darlegungen des „Protreptikos“ gut sokratisch-platonisch: Man solle „entweder philosophieren oder vom Leben Abschied nehmen und von hier weggehen“; alles übrige scheine demgegenüber nur „törichtes Geschwätz“ und „leeres Gerede“ (B 110).

3.2.3 Jenseits der Physik: *Metaphysik*

Höchste Wirklichkeit ist demnach ausschließlich im offenen, müßigen, schauenden Leben des Geistes. Er allein ist ganz bei sich, einstimmig, glücklich und frei. Dies geht mit letzter Deutlichkeit aus dem zwölften Buch der „Metaphysik“ hervor. Das Buch Lambda, das wegen seiner Geschlossenheit, Umfänglichkeit und Tiefe wohl berühmteste Buch der „Metaphysik“, kann als Teil für das Ganze stehen.²³⁴

Die Eröffnungsworte der Schrift benennen das Thema, worüber gehandelt, den Gedanken, der gedacht werden soll: *peri tēs ousías hē theōria*. Erstes Anliegen ist Theorie, die unverstellte freie Schau des Wesens, der Substanz, des Seins. Darauf wird in der theoretischen ersten Philosophie (*prôtē philosophía*) alles weitere zurückgeführt. Von der *ousía*, vordem umgangssprachlicher Ausdruck für Landbesitz, seit Plato Bezeichnung für das Grundlegende, das Wahrhafte und Eigentliche, werden die Ursprünge, Ursachen und Elemente gesucht.

Die Suche nach dem, worauf alle Realien in der Welt und jegliches Benennen, Verbinden und Urteilen in Logik und Dialektik sich beziehen, führt zu der Doktrin, es gebe drei hervorragende Substanzen. Die Lehre von den drei ersten Substanzen vollendet das Denken der Griechen über den Kosmos. In der Tradition des pythagoreischen Harmoniegedankens und des von ihm beeinflussten platonischen „Timaios“ versteht Aristoteles den Kosmos als einen hierarchischen Stufenbau. Dieses geozentrische Weltbild, das – wie wir seit Kopernikus, Kepler und Galilei wissen, als ein anthropomorphes Idealbild in wirklichkeitsfremder Weise – den Menschen inmitten eines kugelförmigen Alls illusionär beheimatete, hängt an der Vorstellung einer gänzlichen Verschiedenheit der Welt unter und der Welt über dem Mond. Zwei Bereiche zunächst: die untere, aus den vier Elementen gemischte, vergängliche terrestrische Sphäre, und darüber die, so glaubte man, immateriell-ewige, siderische Sphäre. Alle beide weisen jedoch als gemeinsames Charakteristikum, wie die Sinne lehren, Bewegung auf: *kinēsis, ἢ κίνησις*. Deswegen rechnet Aristoteles die Erforschung der Erde und

²³⁴ Aristoteles: *Metaphysik* XII, hg. Hans-Georg Gadamer, Frankfurt a. M. ³1976.

des Himmels, der gesamten *phýsis* mithin, der einen Physik mit ihrer Grundfrage nach der Bewegung zu.

Doch allein damit ist seinen intellektuellen Ansprüchen noch nicht Genüge getan. Er geht über Deskription und Klassifikation der sinnlichen Erscheinungen hinaus. Als Philosoph stellt er sich die Frage nach Grund und Verlauf der kinetischen Phänomene insgesamt: Warum bewegen sich die Dinge, unter welchen Bedingungen und wozu? Der Denker sucht nach den Ursachen der Vorgänge (*archai tôn aisthētôn*).

Zur Klärung dieser Frage verwendet er einige für seine erste Philosophie zentrale Begriffspaare wie Substanz und Akzidenz, Wirklichkeit und Möglichkeit (zur Veränderung) sowie insbesondere Stoff und Form. Diese Termini sollen die Identität und Differenz im Umschlag von einem zum anderen verständlich machen. Was sich durchhält in allem Entstehen und Vergehen, in aller Wandlung von Qualität und Quantität sowie auch in jeglicher Ortsveränderung, das Dritte außer Früherem und Späterem, ist demzufolge die *hylē*, die Materie: jener Weltstoff, den die frühgriechischen Denker zur Erklärung des Werdens und zur Abwehr des Gedankens an eine Entstehung aus dem Nichts bereits in die Diskussion eingebracht hatten. Nichtsdestoweniger ist Materie an sich bei Aristoteles als bloße Möglichkeit ohne alle Wirklichkeit definiert. Mit *eidos* oder *morphē*, wie Aristoteles auch sagt, ist demgegenüber die konkrete Gestalt benannt, in die sich der Stoff fügt, das Aussehen, das er annimmt. Als das Bewegende im tausendfältigen Verlauf des Weltwerdens, das jedem einzelnen Wesen ein konkretes, unverwechselbares Gepräge gibt, macht Aristoteles (anders als Plato) nicht abgetrennte allgemeine Ideen, sondern ganz handfest das tatsächliche Einzelne aus. Wie es der wiederholt angeführte Merksatz besagt: ‚Ein Mensch zeugt einen Menschen‘. Ein existierendes einzelnes Individuum ist es, das zeugt: einen Menschen wiederum, einen neuen, jüngeren. Beide, Vater und Sohn, obzwar Individuen, sind von derselben Art, gehören zu der gleichen Species, weisen die Form eines Menschen auf. Wenn auch alle Menschen auf dieser Form beruhen, werden sie doch jeweils von einem Individuum gezeugt, nicht von einer abstrakt-allgemeinen Idee.

3.2.4 Eros, Lust und Geist

Es handelt sich also darum, die einzelnen sinnlich wahrnehmbaren Veränderungen schlüssig zu erklären. Und dies nach einem zugrundeliegenden Prinzip. Es hält fest, immer müsse etwas Verursachendes da sein. Überall und jederzeit sei nach den Ursachen zu suchen. Um nun nicht einem Fortschreiten ins Unendliche zu erliegen, sondern zu einem Abschluss zu kommen, bleibe zu fragen, ob ein ursprünglich Bewegendes auszumachen sei: ein allererst Alles Bewegendes (*to hōs prōton pántōn kinoún pánta*).

Und in der Tat, der philosophische Versuch, die Welt einheitlich zu erklären, führt Aristoteles zu einem Wesen erster Ordnung, jenseits der Physik. Der Leitbegriff für den metaphysischen Schluss vom Sinnlich-Wahrnehmbaren auf Außersinnliches bildet in quasi syllogistischer Verfahrensweise die unaufhörliche, völlig gleichmäßige (Orts-) Bewegung des obersten Himmels. Von der, wie man annahm, ewigen Zyklaphorie der Fixsternsphäre, die, wie eine Schale höherer Regelmäßigkeit, ersichtlich unsere Erde umgibt, ein Perpetuum mobile sozusagen, schließt der Philosoph auf ein Sein im höchsten, eigentlichen und letzten Sinn, eine Wirklichkeit im Vollbesitz ihrer selbst. In ihr findet er den zureichenden Grund für die unerschöpfliche Werdemöglichkeit (*dynamis*) und das andauernde Wirklichwerden (*enérgeia*) der Welt. Er nennt sie die ewige, unbewegliche, vom Sinnlich-Wahrnehmbaren abgelöste Wirklichkeit.

Die aristotelische Protophilosophie – die sich später bei Descartes, Spinoza und Leibniz zur Substanzmetaphysik verfestigt – zielt als Theorie auf die oberste der drei Substanzen. In ihr allein wird zuletzt das Eigentliche, das Wahrhaftige, das Grundlegende erblickt.²³⁵

Das erste unbewegte Bewegende²³⁶ hebt Aristoteles von der platonischen Weltseele ab, identifiziert es jedoch mit der herkömmlichen

235 Trettin, K. (Hg.): Substanz, Neue Überlegungen zu einer klassischen Kategorie des Seienden, Frankfurt a. M. 2005.

236 *to prōton kinoún akinēton*. Schadewaldt, Wolfgang: Eudoxos von Knidos und die Lehre vom unbewegten Bewegter, in: ders., Hellas und Hesperien, Stuttgart 1960, S. 451–471.

Rede vom Göttlichen.²³⁷ Die (von der ersten Philosophie aufgewiesene) erste Substanz hält als das göttliche Wesen die ganze lebendige Natur umschlossen. Nichts ist außerhalb ihrer. Dass jedoch der Gott – reine Wirklichkeit²³⁸ und unstofflich – zum Prinzip jeglicher Organisation von Stofflichkeit und zur durchgängigen Verbindung aller Seinsstufen werden kann, wird erst ermöglicht durch den Einbezug des platonischen Eros, der eudoxischen Lust und der anaxagorischen Vernunft.

Das erste Bewegende herrscht laut Aristoteles „nicht in befehlender Weise“.²³⁹ Es ist als wahrhaft bewegend zu denken. Ihm eignet die Kraft, den obersten Himmel in das gleichförmige Verweilen der Rotation zu versetzen, so dass sich dieser – nach der Analogie zur menschlichen Erfahrung – wie Liebendes um Geliebtes zu drehen beginnt.²⁴⁰ Diese Aussage und ihre Ausweitung auf alle Stufen des Alls schließt ein, dass das göttliche erste Bewegende zum erstrebten Worumwillen schlechthin wird. Dies wäre angesichts der nicht unproblematischen platonischen Rede vom ersten Geliebten (*prôton philon*) als Beweggrund alles Liebens im „Lysis“²⁴¹ (sowie der metaphysischen Überhöhung des Eros im „Symposion“ und im „Phaidros“) kaum denkbar ohne eine Konzeption von Lust wie sie namentlich Eudoxos von

237 Plato hatte die vernünftige Rede vom Göttlichen (im Anschluss an den Monotheismus des Xenophanes) insbesondere im Dialog „Euthyphron“ und im zehnten Buch der „Nomoi“ erprobt.

238 *Enérgeia*; scholastisch *actus purus*.

239 Eudemische Ethik VIII 3, 1249 b 13–16.

240 *Kinei de hôs erômenon* (Met XII, 1072 b 3). Den Gedanken stellt Dante an den Anfang seines Credos: „Ich glaube an einen Gott, / einzig und ewig, der den ganzen Himmel bewegt, / selbst unbewegt, durch Liebe und durch Verlangen“ (*Io credo in uno Dio / solo ed eterno, che tutto il ciel move, / non moto, con amore e con disio*, Paradiso XXIV 130–132; Die göttliche Komödie, hg. Walter Naumann, Darmstadt 2003, S. 482). Das gesamte gewaltige Triptychon des *poema sacro* endet mit dem hymnischen Bekenntnis des Dichters, er sei letztlich weniger von eigener Kraft durch Hölle, Läuterungsberg und Himmel getragen und gezogen worden als von der „Liebe, die die Sonne kreisen läßt und die anderen Sterne“ (*L'amor che move il sole e l'altre stelle*, ebd. XXXIII 145, dt. S. 529). Schon Boethius beharrte, sein Wesen und der ganze Plan seines Lebens seien dank der Philosophie nach dem Vorbild der himmlischen Ordnung geformt (*cum mores nostros totiusque vitae rationem ad caelestis ordinis exempla formares*, cons. I 4 p., 13 f.; vgl. das anschließende zentrale Gedicht; 5 c.).

241 219e–d2.

Knidos entwickelt hatte. Demzufolge sind Lust als höchstes Gut und Leben auf allen Stufen gleich Luststreben zu sehen. Es ist das Göttliche als das ewig und vollkommen Lusterfüllte, das überall Verlangen nach sich selbst erweckt.

Um genauer zu sehen, in welcher Weise sich die göttliche Wirklichkeit als die denkwürdige finale Bestimmung des Alls schlechthin und des Menschen im Besonderen ausweist, gilt es, über die Bedeutung der Vernunft Klarheit zu gewinnen. Das Exordium, der berühmte Eröffnungssatz des ersten Buches der aristotelischen „Metaphysik“ tut kund: „Alle Menschen sind auf Wissen aus aufgrund ihrer Natur“.²⁴² Als Frage ist folglich vorzubringen, wie dieses – am Menschen besonders herausgestellte – Streben nach Wissen mit dem nicht minder manifesten allgemeinen Streben nach Lust zu verbinden ist. Sichtlich stehen das affektiv Begehrenswerte und das intellektuell Erkennbare in engstem Zusammenhang; beide werden in einem Atemzug genannt.²⁴³

Unstreitig ist, dass Aristoteles die Finalität des Alls nicht wie Plato mittels eines Jenseits ewiger Ideen, sondern durch die reine Wirklichkeit des göttlichen Geistes erklärt. Der Geist war (seit Anaxagoras) dem Stoff als souveränes, allmächtiges und allwissendes Herrschaftsprinzip gegenübergestellt und hymnisch gepriesen, noch nicht jedoch, wie Plato und Aristoteles übereinstimmend tadeln, teleologisch konzipiert.²⁴⁴ Mit dem berühmten zweiten Anlauf der Metaphysik war er zum finalen Prinzip der Welt erhoben. Vollends seit Aristoteles verbürgt die sozusagen unwiderstehlich anziehende Geist-Vernunft universale Zielstrebigkeit. Und damit ist Entscheidendes gesichert. In der Orientierung auf das Endziel ist Sinnlosigkeit in der Weise eines Drehens im Kreise oder eines Ausgriffs in Unendlichkeit und Vergeblichkeit vom Denken und Handeln abgewendet. Das Ziel ist Grenze,

242 *pántes ánthropoi tou eidénaí orégontai physei* (Met I 1, 980 a 21); deutsche Übertragung Schadewaldt, Wolfgang: Die Anfänge der Philosophie bei den Griechen, Frankfurt a. M. 1978, S. 29.

243 τὸ ὀρεκτὸν καὶ τὸ νοητὸν (Met XII 7, 1072 a 26). Die Verbindung von Spontaneität und Rezeptivität drückt sich in dem Konzept eines universal offenen *intellectus affectivus* aus, wie es höchst bedeutsam durch Albertus Magnus eingeführt wird.

244 Plat. Phaid. 97 b–99 c; Aristot. Metaph. I 4; vgl. dagegen test. A 29 D-K.

beteuert Aristoteles.²⁴⁵ Das Weltganze ist kein Grenzenlos-Unerschöpfliches (wie in Anaximanders *ápeiron*), sondern eine seit jeher zielbestimmte Wirkung der Weltvernunft.

Über die Daseinsweise der göttlichen denkenden Wirklichkeit, der Vernunft, des Geistes, stimmt Aristoteles in archaischer Tradition einen wahren Hymnus²⁴⁶ an. Darin proklamiert er von dem ersten Bewegenden, dem unbewegten und in selbsttätiger Wirklichkeit ewig und unbeeinflussbar bei sich verweilenden Geist doxologisch-feierlich Prinzipialität, Vollkommenheit und Lust sowie bestes und ewiges Leben.²⁴⁷ Da nach dem Modell des Parmenides auch für Aristoteles denkender Geist und Gedachtes dasselbe sind, ist denkerisch anzunehmen und mit Gewissheit auszusagen, dass eine einzige, vorzüglichste Wirklichkeit ist, die göttliche Vernunft, die vollkommene, unablässig sich vollziehende Einsicht in ihr eigenes Wesen hat.²⁴⁸ An der Spitze von allem steht die reine Energie des Denkens. Und wie für den Gott ist genauso für den Menschen die Aktivität des Geistes das Lustvollste und Beste. Die universale Option hat den Sinn sowohl eines sublimen Hedonismus wie auch den einer (orphanisch-pythagoreischen) Angleichung an Gott. Ausgezeichnet ist die Theorie, die (sokratische) Prüfung des Wissens, die Verwirklichung der Vernunft, das philosophische Denken des Denkens, die metaphysische Reflexion, die reine Kontemplation.

3.2.5 Ein Herrscher gebiete

Teleologie ist die Grundfigur, in der die Metaphysik den Sinn des Seins im Ganzen begreifen will. In der Wirksamkeit des Weltgeistes, in seiner Transparenz und Selbsterfassung – abschließend durchgeführt zweitausend Jahre später bei Hegel – geschieht ein Ausgleich

²⁴⁵ *to gar télos péras estin* (Met II 2, 994 b 2).

²⁴⁶ Vgl. Jaeger, Werner: Die Theologie der milesischen Naturphilosophen, in: Gadamer, Hans-Georg (Hg.): Um die Begriffswelt der Vorsokratiker, Darmstadt 1978, S. 71–76.

²⁴⁷ In ähnlicher Weise hatte schon der platonische „Timaios“ (34b) vom ersten Prinzip proklamiert, es sei zwar einsam (*érēmos*), aber sich selbst zur Genüge bekannt und befreundet, ein seliger Gott (*eudaimōn theós*). Zur Kritik vgl. bereits Theophrast: Metaphysik.

²⁴⁸ *kai estin hē nóēsis noēseōs nóēsis*. – Polemisch Schelling, der meint, man müsse „dieses immerwährende sich selbst Denken vielmehr als den peinlichsten Zustand ansehen. Peinlicher kann es gewiss nichts geben, als ohne Aufhören nur sich selbst und also an sich selbst zu denken“ (SW XIV 352). Demgegenüber ist als das unüberbietbar Letzte Schelling zufolge eine gänzlich in sich zur Ruhe kommende Wirklichkeit anzusetzen.

mit dem göttlich-absoluten Grund der Welt. In der Identifizierung und Homogenisierung von Mensch, Welt und Gott aufgrund ihrer durchgängigen Rationalität wird in unaufhaltsamer Produktivität – so das Gesetz, nach dem wir angetreten – jene Vollendung herausgearbeitet, die von Anfang an dem Ganzen des Seins als der eine Sinn und das eine Ziel eingestiftet ist. Die Alternative einer ateleologischen Weltdeutung wehrt Aristoteles am Ende der Schrift Lambda ausdrücklich ab. Philosophisch-finalistisches Weltverstehen besagt demnach: Alles ist, sofern die allgemeine Vernunft dem Individuell-Einzelnem vorgeordnet wird, auf das Eine ausgerichtet. Unbeschadet ihrer affektiv-erotischen Dynamik, sichert diese Hinordnung der monarchische Nous. Dessen Anerkennung beschwört der peripatetische Metaphysiker in auffallend moralisierend-appellativer Manier zum paränetischen Schluss mit einer homerischen Maxime: „Nimmer ist gut die Herrschaft von vielen – Ein Herrscher gebiete.“²⁴⁹ Die protophilosophisch erwiesene Zielstrebigkeit hält Aristoteles für den Ausdruck des Guten, weil in ihr die Integrität des Seins völlig überlegen gewährleistet scheint.

Insofern hat das erste menschliche Anliegen darauf hin zu gehen, in uneingeschränkter Betrachtung des Seins zu verweilen. Den Grund dafür liefert die Disziplin Metaphysik: Wenn ich für das wahre grundlegende Wirkliche ganz und gar offen bin, oder, anders gewendet, wenn sich mir das Wirkliche zur Schau stellt, wie es wahrhaft wesentlich ist, habe ich im höchsten Einblick zugleich das vollkommenste Dasein erreicht. Es entsprechen sich Mensch, Welt und Gott, oder das zielstrebig sich vermittelnde Ganze ist das Wahre.²⁵⁰ Philosophie, metaphysisch-theoretisches Seinsdenken, so lässt sich schließen, umkreist das, was Menschen von jeher inbrünstig suchen: Wahrheit, Vollkommenheit als unvernebelte, klare Einsicht in das grundlegende Wirkliche.

²⁴⁹ Homer: Ilias, 2, 204. Es ist dies eine Maxime, der freilich Heraklits Aphorismus „Es macht müde, stets dem gleichen Herrn zu dienen und zu gehorchen“ (B 846) mit einigem Recht entgegenzuhalten wäre.

²⁵⁰ Hegel, G. W. F.: Phänomenologie des Geistes, hg. J. Hoffmeister, Hamburg ⁶1952, S. 21.

3.2.6 Negativität und Wirklichkeitsverlust

Umso überraschender aber die seltsame Struktur des philosophischen Weltverstehens. Die Hauptwirkung des Philosophierens beruht sichtlich in Negativität. Woher indes diese Kraft zur Negation? Schon der Sokrates der platonischen „Apologie“, der sich allerdings gleich Parmenides im letzten auf einen übermenschlichen Auftrag beruft, ergeht sich darin nachzuweisen, was *nicht* Wissen ist, ohne jedoch das überall vermisste wahre Wissen in seiner Positivität entfalten zu können. Der Übergang des Aristoteles von einer Theorie des Seienden zu einer dogmatischen Ontologie ist, so gesehen, auch eher die Infragestellung einer angeblichen Wissenschaft vom Seienden als Seiendes aus einem Blickwinkel, dem nichtsdestoweniger dunkel bleibt, worin das Sein des Seienden, das Eigentliche des Wirklichen nun wahrhaftig anzusetzen sei. In ergänzender Weise hat die Rede von der reinen Denkwirklichkeit den Sinn, alles Nichtseiende, bloß Mögliche, Nichtgeistige, bloß Stoffliche von dem höchsten Sein fernzuhalten. Auch dieses ist somit durch den Ausschluss negativer Bestimmungen konstituiert. Was aber heißt, von den negierenden Momenten abgesehen, reine Wirklichkeit, reiner Geist? Dies in direkter Weise auszusagen, ist wohl keine Philosophie imstande, soll sie sich jedenfalls nicht zu allzu plattem Rationalismus verstehen.

Auch der markigste aller metaphysischen Termini, grundlegend von Parmenides bis Hegel, die Wahrheit, ist, jedenfalls in seiner Ursprache, ein sichtlich von Negation geprägter Begriff. Wie schon das private Präfix anzeigt, bezeichnet der griechische Begriff *a-lēthēia* einen ungewöhnlichen, außerordentlichen Weltbezug, worin gegenüber dem Normalzustand alltäglicher Entzogenheit (*lēthē*) für einmal der Blick freigegeben ist auf die Unentzogenheit des wahren Wirklichen: Aletheia anstelle von Lethe.²⁵¹ Die Negation der Negation als grundlegendes Strukturmoment – wenn es genuin philosophischer Art ist – macht die Philosophie wesentlich zum Korrektiv einer gleichsam polyphemischen eindimensionalen Rationalität, so wie sie beispielsweise

251 Schadewaldt, Wolfgang: a. a. O. insbes. S. 195–201 (in Präzisierung gegenüber Heideggers „Unverborgenheit“).

in der mittelalterlichen Scholastik²⁵² überhandnahm und in posthumanistischen Tendenzen mehr denn je zum Zug zu kommen scheint.

Der Rückzug auf reine Theorie, die Zuflucht zu einem Leben des Geistes, die Autarkie der denkenden Lebensform (*bíos theorētikós, vita contemplativa*), das ist gleichwohl das höchste Ziel menschlichen Seins, die letzte Verbürgung seiner Erfüllung in vollkommenem Glück.²⁵³ Das freilich geht einher mit Geringschätzung weiter Bereiche des praktisch Üblichen. Um des metaphysisch-idealen Weltbezugs willen hatten namentlich Parmenides und Plato Einbußen in Kauf genommen. Das versuchte Aristoteles nachträglich zu mildern; aus weltläufiger Einsicht wohl, aber auch aus Bedauern wie nur je ein Orphiker und Pythagoreer, dass Menschen aus Fleisch und Blut auch aus irrationalen Triebregungen heraus ihr Leben leben.²⁵⁴ Im Entscheidungsfall ist seines Erachtens um des übersinnlichen unbewegten Seins willen das sinnfällig Erscheinende hintanzusetzen und preiszugeben, nicht umgekehrt.²⁵⁵ Doch in dem (heraklitischen) Bestreben, der *ganzen* gegensätzlichen, ungleichgewichtigen ‚Wirklichkeit‘ gerecht zu werden, schwenkt der getreue Beobachter auf eine gewisse tolerante Pluralität ein. Aristoteles begründet jedenfalls eine zweite, nicht apodiktisch-exakte und dennoch eigenständige menschlich-praktische Philosophie.²⁵⁶ Das freilich ist ein anderes Thema.

252 Vgl. Piper, Josef: Scholastik, München 1978, S. 84.

253 Hierzu insbes. EN X 7, 1178 a; auch Polit VII 3, 1325 b.

254 EN X 8. Ähnlich verfuhr bereits Plato in seinem späten Dialog „Philebos“.

255 Met IV 5, 1009 a 5–1010 b 39.

256 *hē peri ta anthrōpeia philosophía, ἡ περὶ τὰ ἀνθρώπεια φιλοσοφία*, Die Philosophie der menschlichen Dinge (EN X 9, Finalpassage, 1181 b 22).

3.3 Christliche Adaption

3.3.1 Heilsvergewisserung: Augustin

Die metaphysische Philosophie fordert, der Denkende habe über die Schranken des Praktischen hinauszugehen und – in reiner Theorie – die Erkenntnis der größten, der höchsten, der edelsten Dinge zu erstreben. Durch die moralische Ausrichtung am Besten würden Menschen, ihrer eigentlichen Bestimmung gemäß, ihrerseits vervollkommen. Ausschlaggebend ist durchaus die Vorstellung einer Vollendungs-gestalt. Gegenüber dem sinnlich Erfahrbaren wird in der Theorie ein Plus namhaft gemacht, ein Plus, das unter menschlicher Beteiligung sein soll, weil es sein kann. Vonstattengeht insgesamt ein Prozess der Vergeistigung und also der Verstetigung, der Vereinheitlichung.

Der erste wesentliche Denker, der die antike philosophische Teleologie christlich-lateinisch adaptiert, ist Augustinus.²⁵⁷ Aurelius Augustinus war aus vergleichsweise kleinen Verhältnissen aufgestiegen. Mitte des vierten Jahrhunderts (354) in T(h)agaste (heute Souk Ahras in Algerien) in der römischen Provinz Numidia Cirtensis (Numidien) als Bürger Roms (*civis Romanus*) geboren, wurde er, nach dem Studium in Madaura und Karthago, Rhetorikmagister (*magister rhetoricae*) in der Kaiserstadt Mailand. Er war anfangs Manichäer gewesen, dann Skeptiker und darauf Neuplatoniker. Im Alter von zweiund-dreißig Jahren (386) wurde er Christ, tief beeindruckt von Ambrosius, dem (juristisch) gebildeten Mailänder Bischof. Er erfüllte damit zugleich einen sehnlichen Wunsch seiner (heiligen) Mutter Monnika. Von der langjährigen Lebensgefährtin, mit der er einen Sohn (Adeodatus, damals etwa dreizehnjährig) hatte, hatte er sich ein Jahr

²⁵⁷ Als anfänglichen christlichen Systematiker vgl. den griechischen Kirchenvater Origenes (*Peri archôn, De principiis, Über die Grundlagen*, Alexandrien, ca. 220; die nicht bloß fleischlich-seelisch Auffassenden, sondern wahrhaft geistig Einsichtigen sind die Vollkommenen; für das Ende steht die Wiederbringung aller Dinge bevor); sodann spezifischer teleologisch (den der Kirche als Häretiker geltenden ‚christlichen Cicero‘), den lateinischen Apologeten Laktanz (*Lactantius, Lucius Caelius Firmianus: De opificio Dei*, ca. 304; dt. *Das Meisterwerk Gottes*; ders.: *Divinae institutiones, Göttliche Unterweisungen*, ca. 310–305).

zuvor getrennt. Anschließend wurde er zunächst Priester (391) und bald darauf Bischof (395) von Hippo Regius (heute die Hafenstadt Annaba an der Mittelmeerküste im Nord-Osten von Algerien). Diesen Dienst versah er fünfunddreißig Jahre lang. Er starb 430, während seine Bischofsstadt durch die Vandalen belagert wurde. Infolge seiner theologischen und kirchlichen Positionen, begründet und festgehalten in einem beinahe unermesslichen brillanten schriftstellerischen Werk von ungefähr einhundertdreißig Titeln (nebst hunderten von Predigten und Briefen), ist Augustinus zu einer außerordentlich geschichtsprägenden Figur geworden.

Seine Hauptwerke sind die zur Weltliteratur zählenden „Bekenntnisse“ (Confessiones; dreizehn Bücher), die Darstellung seines Weges zum katholischen Glauben, verbunden mit philosophischen Erörterungen zu Gedächtnis, Zeit, Wahrheit; ferner eine Schrift „Über die Dreieinigkeit“ (De trinitate; fünfzehn Bücher), der Aufweis omnipräsenter triadischer Strukturen, des Vorrangs der Relation; sowie ein Werk „Über die Stadt Gottes“ (De civitate dei; zweiundzwanzig Bücher), christliche Apologie gegenüber der polytheistischen Antike, Unterscheidung zweier Reiche, zweier Bürgerschaften, nach deren Ursprung, Verlauf und Ziel (*fnis*, Buch 19–22), Gott als Ziel aller Güter (*fnis bonorum*), als höchstes Gut (*summmum bonum*), Geschichtsphilosophie, Eschatologie. „De civitate dei“ endet mit der Aussicht auf ein letztes „siebentes Weltalter“, das „unser Sabbat“ sein wird, ohne Abend, „ein ewiger achter Tag“, ein „Ende ohne Ende“. Denn, so stellt sich schließlich augustinisch die Frage nach dem Telos, „was anders ist unser Ende, als zu dem Reich zu gelangen, das ohne Ende ist?“²⁵⁸

²⁵⁸ *quis alius noster est fnis nisi pervenire ad regnum, cuius nullus est fnis?* (civ. XXII 30).

Ein heilsgeschichtliches Denken, das nach den sechs Tagen des Schöpfungswerks (Hemxaeron) sowie einem Ruhetag (Sabbat) periodisiert in (individuelle wie kollektive menschliche Lebensalter und) Weltalter (*aetates mundi*), die in einen andersartigen achten Tag, einen vollendenden ewigen Sabbat einmünden, ist sehr alt (vgl. Barnaba epistolē, um 130; lat. Barnabae epistula, dt. Barnabasbrief, XV). Augustins Satz „Der siebente Tag werden wir selbst sein“ (*dies septimus nos ipsi erimus*; l. c.) übernimmt noch Ernst Bloch als „das zentralste utopische Wort“ in sein Hauptwerk „Das Prinzip Hoffnung“ (Frankfurt a. M. 1959, S. 590, 1003).

Augustins zentrales Anliegen ist Heilsgewissung. Mittels einer Auswahl neuplatonischer Schriften²⁵⁹ schuf er die theoretischen Grundlagen, die ihm erlaubten, Christus und das Christentum als die eigentliche Erfüllung der antiken philosophischen Option auf eine idealistisch-transzendent zielgerichtete Weltentwicklung auszulegen.²⁶⁰ Finalität in Form der Zweck-Mittel-Relation trat somit in aller Deutlichkeit hervor. Danach wäre es Augustin allen voran, der, nachdem er die Unsicherheit aller theoretischen Ansprüche und jeglicher auf die Außenwelt angewiesener Lebenserfüllung erlitten hatte, schließlich allen Sinn in die jenseitige intelligible Welt warf. Er war der Überzeugung, es gehe dem Einzelnen in der Unruhe seines Herzens zutiefst um Ruhe, Sättigung, Frieden. Und solche Erfüllung und Vollendung ist Augustin zufolge in Gott als dem höchsten und einzigen Gut zu finden.

Wie also, das ist die entscheidende Frage, wie findet die Seele nicht irgendeinen, womöglich richtenden, strafenden, gar feindlichen Gott, sondern einen ihr entsprechenden, wahrhaft *gnädigen* Gott?²⁶¹ Und wie ist Gewissheit (*certitudo*) zu erlangen, in der Gnade Gottes zu stehen? Der Doctor gratiae („Lehrer der Gnade“) antwortete folgenreich: Nicht außen im Gewöhnlichen, nicht im Nebel der trügerischen Sin-

259 Es war wohl bereits ein rationalistisch revidierter Neuplatonismus, welchen Augustin von Marius Victorinus, dem lateinischen Übersetzer Plotins, zu rezipieren hatte.

260 Vgl. schon Tertullian (ca. 160–222): *Ubi finis quaerendi, ubi statio inveniendi? nihil ultra. Christum scire est omnia scire* (Schelling: Philosophie der Offenbarung (1841/42), hg. Manfred Frank, Frankfurt a. M. 1977, S. 255). Die Maxime geht auf Paulus zurück, der in dem „göttlichen Geheimnis, das Christus ist, (...) alle Schätze der Weisheit und Erkenntnis verborgen“ findet (Kol 2,2 f.). Der Völkerapostel ist es auch, der in Christus das Ende, die Erfüllung der Thora sieht und den Beginn einer vollends göttlichen Gerechtigkeit für den glaubenden Menschen (*télos gár nóμου Christòs, finis enim legis Christus*, Röm 10,4). – In der Offenbarung des Johannes, der letzten Schrift des Neuen Testaments ist „Ich bin das Telos“ göttliche Selbstaussage (21,6, 22,13: *egò tò télos, ego finis*, im Sinne des abschließend erfüllenden Endes ohne Ende).

261 Vgl. zum Beispiel „De beata vita“ (19–22, dt. Über das Glück), wo auf die wohl manichäisch-dualistische Unterscheidung zwischen einem gnädigen Gott (*propitius deus*) und einem feindlichen Gott (*infestus deus*) Bezug genommen wird. Es ist dies eine Spannung, die auch noch in Augustins später prädestinatorischer Gnadenlehre („Ad Simplicianum“) und in einer teilweise Zwang und Gewalt rechtfertigenden Ekklesiologie eine erschreckende Rolle spielt. Und schrecklich ist in der Folge (im zweiten Jahrtausend) die epochale Institution der ‚Heiligen‘ Inquisition.

nenwelt fänden sich Erfüllung, Ruhe und Sicherheit, sondern einzig tief eingezogen im eigenen Innern.²⁶² In der Innerlichkeit allein sei der Lebenssinn unzweifelhaft und unzerstörbar garantiert (*aeternum-internum*). Indem denkende Menschen die transzendente Welt als den wahren Zweck anerkennen und folglich die sichtbare Welt und sogar das eigene leibliche Leben als Mittel zu dem unbedingten Endzweck mediatisieren, wird eine bewusste moralisch-religiöse Lebensführung möglich. Die derart finalisierte Ordnung tut dem vom Zufall bedrohten zeitlichen Dasein Abbruch, um desto sicherer im Geistigen herrschen zu können.²⁶³ Seit alters und insbesondere bei Augustin, bildet genießen, lateinisch *frui*, den Gegensatz zu *uti*.²⁶⁴ Anstelle bloßen Benutzens, Habens, Machens ist ein anderer Umgang begründet, eine affektive-emotionale Beziehung zu den Dingen hervorgehoben: eine ethisch-ästhetische beziehungsweise religiöse. Sie findet ihre höchste Steigerung im Spüren, im Verkosten Gottes (*sentire deum, fruitio dei*).

Nichtsdestoweniger ist Augustinus in erster Linie als der Urheber eines folgenschweren Rationalismus anzusehen. Noch die rationalistische Formel der Neuzeit, das kartesische *cogito ergo sum* geht auf Augustins Selbstvergewisserung zurück: *si enim fallor sum*. Das Höchste, neuplatonisch als absolute Einheit *über* dem Geist stehend, ist seit Augustinus weitgehend von rationalen Bestimmungen durchdrungen. Alles ist überwölbt von einem rein geistigen Himmel (*caelum intellectuale*), und darin ist Erkennen ein Zusammenwissen (*nosse simul*).

262 *noli foras ire, in te ipsum redi, in interiore homine habitat veritas* (De vera religione, Stuttgart 1983; 39, 72, 202); ebenso auch Boethius (cons. III m. 11, 1–6).

263 „So“, führt der Mediävist Kurt Flasch aus, „kann der Mensch Eindeutigkeit herstellen – durch Bezug auf die reine, unzweideutige Welt purer Gedankengehalte in der theoretischen Erkenntnis, durch Bezug auf das reine, unzerstörbare Gute bei der Wahl seiner Lebensrichtung.“ Und weiter: „Dieses Programm ist hart und karg; es beruht auf der Übertragung der Begriffe von Mittel und Zweck auf das Gesamte des menschlichen Lebens. Es zieht rigoros die Konsequenz, dass die uns direkt umgebende sichtbare Welt verächtlich und unser Leben nur als Instrument für einen Höheren Zweck anerkennungswürdig ist“ (l. c., S. 38 f.).

264 Augustin (divers. quest. 30) selbst führt die Unterscheidung auf Ciceros (off. I 11–14) Abhebung des *honestum* gegenüber dem *utile* zurück. „Genießen heißt in Liebe an einer Sache um ihrer selbst willen hängen“ (*frui enim est amore alicuius rei inhaerere propter se ipsam*; doct. christ., I 4,4).

Der frühe Augustinus weiß zwar: „Was du begreifst, ist nicht Gott“ (*si comprehendis non est deus*).²⁶⁵ Gott, streng platonisch als der Immergleiche (*idem ipse*) gedacht, sei nicht zu fassen im Finden, daher lieber im Nichtfinden zu finden.²⁶⁶ Gleichwohl ist dem Augustin die Zurückhaltung der negativen Theologie bloß Vorstufe zu einem durchaus positiv bestimmten Gottesbegriff. Dogmatisch heißt es: Gott ist Geist, also transzendent, unstofflich, kaum vorstellbar für einen Menschen. Und dennoch folgen anthropomorphe Aussagen: Gott plant, verwirft, liebt, zürnt, wählt aus. Vor allem aber ist er das höchste Gut.²⁶⁷ Nach ihm strebt alles.

In der Schrift „Über die wahre Religion“ (*De vera religione*, um 390) erklärt Augustin abschließend das philosophisch-theologische Konzept:

Ja, ich verehere den einen Gott, den einen Ursprung des Alls (*principium*), und die Weisheit (*sapientia*), die alle weisen Seelen weise, und die Gabe (*munus*), die alle Seligen selig macht. (...) Zwischen unserem Geist (*mens nostra*), mit dem wir den Vater erkennen, und der Wahrheit (*veritas*), das ist, dem inneren Licht (*lux interior*), durch das wir ihn erkennen, steht keine Kreatur (*nulla interposita creatura*). Darum wollen wir auch in ihm und mit ihm die Wahrheit, die ihm nicht im geringsten unähnliche, verehere. Denn sie ist die Form aller Dinge (*forma omnium*), die von dem Einen geschaffen sind und zum Einen streben.²⁶⁸

Einer rein mystischen, präsentisch-intrinsezistischen Deutung dieses *amor intellectualis* steht wie gesagt ein rigoroses Zweck-Mittel-Schema entgegen. Das Mentale im Menschen ist das Göttliche. In der Zuwendung zu ihm und folglich in der Abkehr vom Sinnenfällig-Leiblichen findet sich Wahrheit, Beständigkeit, Heil. Seele, das ist für Augustin

265 Predigt 117, 3, 5.

266 Er wolle lieber, formuliert Augustinus, im Nichtfinden finden als im Finden doch nicht finden: *Non inveniendo invenire potius quam inveniendo non invenire* (conf. I 6,10).

267 *summum bonum* (conf. VII 4, 6; civ. dei, XIX 1).

268 *De vera religione*, LV 308–310; vgl. Flasch, Kurt: Augustin, Stuttgart 1980, S. 80 f.

nicht so sehr volle spontane Lebendigkeit als vielmehr Vernunft: Licht der Erkenntnis, Prinzip der Gewissheit eines zielverhafteten Daseins.

Auf diese Weise geschieht ein wesentlicher Schritt hin zu der nachmaligen Effizienz der produktiven Rationalität. Augustins Programm der Heilsökonomie, lässt sich sagen, ist „nicht minder rigoros als die cartesianische Abzweckung auf Naturbeherrschung, denn es instrumentalisiert nicht nur die äußere Natur, sondern das menschliche Leben, Fühlen, Wollen und Denken im Hinblick auf einen jenseitigen, seiner Sicherheit wegen gewählten Zweck“.²⁶⁹ Fungiert Teleologie solcherart als der philosophische Reflex auf das Bedürfnis der Menschen nach Sicherheit, so ist Augustin ein maßgebender Denker in der Geschichte der europäischen Humanität.

3.3.2 *Was von allen gewünscht wird*: Boethius

Fast ebenso einflussreich als Lehrer des Mittelalters ist neben Augustin der oft als ‚letzter Römer‘ angeführte Anicius Manlius Torquatus Severinus Boethius (ca. 480–524) geworden. Berühmt, alsbald in alle europäischen Sprachen übersetzt ist vor allem seine Schrift „Trost der Philosophie“ (*Consolatio Philosophiae*; fünf Bücher). Darin wird in großartiger künstlerischer Ausformung, in stetigem Wechsel von Prosa und versifizierter Poesie, in prosimetrischer Art, die Essenz antiken Philosophierens (Plato, Aristoteles, Stoa) festgehalten und in neuplatonisch-präscholastischer Weise dargeboten.²⁷⁰ Neben den Konfessionen des Augustinus ist das Trostbuch des *summus philosophus* Boethius das einflussreichste philosophisch-literarische Werk der lateinischen Spätantike. Seine Wirkung auf die nachfolgenden ‚scholastischen‘ Jahrhunderte ist kaum zu überschätzen. Mit Recht kann es als vorzügliche „Einleitung in die Philosophie des Mittelalters“²⁷¹ empfohlen werden.

²⁶⁹ Flasch, ebd., S. 39.

²⁷⁰ Boethius: *Trost der Philosophie*, hg. Olof Gigon, Zürich/München 31981. Boethius gehört in die starke Traditionskette der philosophisch-theologischen Trostliteratur der Antike und des Mittelalters, u. a. Seneca, Cicero, Meister Eckhart (*Das Buch der göttlichen Tröstung*), Johannes von Dambach (*Consolatio theologiae*, 14. Jh.), Jean Gerson (*Consolatio theologiae*, Köln 1471).

²⁷¹ Flasch, Kurt: *Das philosophische Denken im Mittelalter*, Stuttgart 1986, S. 60.

Das Werk ist, als letztes einer umfangreichen, enzyklopädischen philosophisch-theologischen Produktion, (vielleicht teilweise) im Gefängnis entstanden (und unvollendet geblieben). Es war dahin gekommen, dass Boethius, der ehemalige Konsul und höchste Staatsminister, der Katholik, von seinem Souverän, dem arianischen Ostgotenkönig Theoderich (dem Großen; dem legendären ‚Dietrich von Bern‘) zum Tod durch Enthauptung verurteilt worden war. Nun sucht er sich gegen falsche Anschuldigungen zu rechtfertigen und mit schändlicher Behandlung zurecht zu kommen; in sokratischer eher als in orientalisch-hiobartiger Weise: „Aus allen meinen Gütern vertrieben, meiner Würden entkleidet, in meinem Ruf geschändet, habe ich für Wohltaten das Todesurteil davongetragen“.²⁷²

Im Zentrum der Auseinandersetzung steht auch hier ein ausgeprägtes teleologisches Denken. Dem Eingekerkerten in seiner großen Not erscheint die als hohe Frau personifizierte Philosophie, um ihn zu trösten, zu lehren, zu heilen. Das ganze Elend des Daseins, Leid, Schmerz, geistige Verwirrung, Bedrückung, Krankheit, Unfreiheit, alles – so sagt sie – gewinne sein erdrückendes Gewicht daher, dass die eine wichtige Frage vergessen werde, auf sie keine Antwort gewusst werde, nämlich was schließlich das Endziel aller Dinge sei (*rerum omnium finis*). Darüber Klarheit zu haben, sei das Wichtigste überhaupt, das zu kennen, „was von allen gewünscht wird“ (*id quod desideratur ab omnibus*), das Zentralmoment fest im Blick zu behalten: das, „wonach alles sich hindrängt“ (*ad quod universa festinant*), das Gute selbst.²⁷³ Und dieses ist, für den Christen Boethius so gut wie für Augustin, der Substanz nach identisch mit Gott und Glückseligkeit.²⁷⁴

272 *bonis omnibus pulsus, dignitatibus exutus, existimatione foedatus ob beneficium supplicium tuli* (cons. I 4, 159–161), vorgebracht als *peroratio*, als fünfter abschließender Teil einer Apologie nach dem rhetorischen *genus iudicale*.

273 cons. III 11 in fine; ähnlich bereits die Stoa. „Aufwärts, niederwärts, im Kreislauf bewegen sich die Grundstoffe. Die Bewegung der Tugend (...) ist vielmehr etwas Göttlicheres und schreitet auf guter, wenn auch schwer zu begreifender Bahn vorwärts zum Ziele“ (Mark Aurel: Selbstbetrachtungen/Eis heauton VI 17, hg. Albert Wittstock, Stuttgart 1974, S. 83 f.; vgl. ebd. VI 42 f., IX 31, XII 20; Plotin, Enneade VI 9 [9] 7 f.).

274 *beatitudo* (cons. III 10 in fine).

Alles beständige, geordnete Sein gehe vom Zenit des höchsten Gutes aus.²⁷⁵ Es bewirkt, „dass alles kraftvoll regiert wird und zugleich auf sanfte Weise geordnet bleibt“.²⁷⁶ Liebe ist es schließlich, die alles verbindet und lenkt.²⁷⁷ Zu dem sublimen „Gipfel der höchsten Intelligenz“ solle sich das Vernunftwesen unter allen Umständen, besonders auch in Unglück, Leid und Anfechtung, ganz und gar emporrecken.²⁷⁸ Wer hier fehle, im „Gipfel der Dinge“, der verfehle überhaupt alles, das Glück, den Erfolg, schlimmer noch, er selbst höre auf zu sein.²⁷⁹ Die Beziehung zum Telos einzubüßen, heiße das Sein loszuwerden, das Gutsein, die Kraft zu sein, heiße ins Nichts zu verfallen. Denn, so die Überzeugung des neuplatonisch-finalistischen Denkens, alles, was ist, geht aus vom Einen und geht ein zum Einen, Einzigen, das in absoluter Transzendenz alles überragt: als Ursprung und Ziel, als All-Eines.

3.3.3 Ziel, Urgrund, Gott: Thomas von Aquino

Auch Thomas von Aquino, nach manchen der christliche Denker überhaupt, vertritt die Überzeugung, der schlechthin Weise (und damit der höchste Mensch) sei „der, dessen Betrachtung um das Ziel des Alls kreist“.²⁸⁰ Des Weltalls Urgrund und was mit ihm an höchsten Ursachen zusammenhänge, das sei das wahrhaft Denkwürdige, was der Philosoph zu betrachten habe. Nicht irgendwelche niedrigen Angelegenheiten, nicht die Dinge, dies und das, sei ‚Sache‘ des Denkens, vielmehr die Ursachen, auf die alles hingehet und wovon alles Sein und Wert bezieht.

275 *ordo de summi boni cardine proficiens* (cons. IV 6).

276 *regit cuncta fortiter suaviterque disponit* (cons. III 12, 73 f.). Die Herkunft dieser bedeutsamen Formel ist umstritten; Wsh 8,1 (*sapientia ... attingit fortiter et disponit omnia suaviter*, Vulgata) muss nicht die schlechthin älteste Vorlage sein.

277 *amor regens* (cons. II m. 8, 13–15, 29 f.).

278 *in illius summae intelligentiae cacumen (...) erigamur* (cons. V 5).

279 cons. IV 2. – Beierwaltes, Werner: *Trost im Begriff, Zu Boethius' Hymnus, O qui perpetua mundum ratione gubernas* [III, c. 9] in: *Ders.: Denken des Einen*, Frankfurt a. M. 1985, S. 318–336. Das herausragende Metrum III 9 ist ein Lob- und Bittgebet der Philosophie zum ‚Vater aller Dinge‘: „Scheuche die irdischen Nebel, zerstöre die wuchtenden Lasten. / Leuchte du auf mit deinem Glanz ...“ (*Dissice terrenae nebulas et pondera molis / Atque tuo splendore mica ...*; vv. 25 f.).

280 *nomen autem simpliciter sapientis illi soli reservatur cuius consideratio circa finem universi versatur* (Scg [= *Summa contra gentiles*] I 1).

Tommaso d'Aquino lebte im dreizehnten Jahrhundert. Er ist der wohl bedeutendste Vertreter der Hochscholastik, neben Albert dem Großen, Bonaventura, Duns Scotus. Er firmiert als der ‚allgemeine Lehrer‘, der ‚engelgleiche‘ (*doctor communis, doctor angelicus*), als Divus Thomas gar. Thomas wurde 1224/25 in Süditalien, unweit Neapels, als jüngster Sohn einer Gräflichen Familie auf deren Schloss Roccasecca in der Grafschaft Aquino geboren. Die Schulzeit verbrachte er als Oblate der Benediktinerabtei Monte Cassino. Danach studierte er die Freien Künste (*artes liberales*), Grundlagen der Philosophie und Theologie in Neapel. Als Zwanzigjähriger trat der Grafenspross gegen vehement geltend gemachten Widerstand seiner aristokratischen Familie als Mönch in den Predigerorden ein, der erst eine Generation zuvor (1215) von dem Kastilier Domingo de Guzman (Dominicus) gegründet worden war. Bereits war aus dem ursprünglichen regulierten Klerikerorden ein schlichter Bettelorden geworden.²⁸¹ Nach der Priesterweihe setzte er seine Studien fort in Paris und Köln, wo er Schüler des Albertus Magnus war. Thomas wirkte als Universitäts- und Ordenslehrer in Paris, Orvieto, Rom, Neapel. Den päpstlichen Ruf auf die erzbischöfliche Kathedra von Neapel nahm er nicht an.

Aus seiner Lehrtätigkeit ging (mit Unterstützung von mehreren Sekretären) ein immenses schriftstellerisches Werk hervor. Darunter ganze Reihen von hoch gelehrten Kommentaren zu biblischen und aristotelischen Schriften, vor allem aber zwei stattliche Kompendien, systematische wissenschaftliche Gesamtdarstellungen: Die Summe gegen die Vorbehalte und sogenannten Irrtümer der (jüdischen und sarazenischen) ‚Heiden‘ bezüglich der christlichen Weisheit („Summa contra gentiles“). Und die als einführendes Lehrbuch für das Studium gedachte Summe der Theologie („Summa theologiae“ oder „Summa theologica“). Er stellte sie allerdings nicht fertig, sondern brach mitten im dritten Teil ab, indem er klagte, was er geschrieben habe, schein ihm lauter leeres Stroh (*omne foenum*) zu sein.

281 Grundmann, Herbert: Religiöse Bewegungen im Mittelalter, Darmstadt 41977.

Der große Gelehrte wurde fünfzig Jahre alt. Er starb am 7. März 1274 auf dem Weg zum Konzil von Lyon in Fossanuova bei Rom. Das Reliquiar mit seinen Gebeinen befindet sich in Toulouse, in der Jakobinerkirche. Um seine Lehre gab es zunächst Streit und mehrfach offizielle Verurteilungen (1277 Paris, Oxford, 1284/86 Canterbury). Fünfzig Jahre nach seinem Tod wurde er (1323, durch Papst Johannes XXII., Jacques Duèse) heiliggesprochen und zweihundert Jahre später zum Kirchenlehrer erhoben (1567, durch Pius V., Michele Ghislieri, zuvor als Dominikanermönch Großinquisitor; 1672 heiliggesprochen). Im neunzehnten Jahrhundert (1879) – in einem Akt antimodernistischen klerikalen Historismus, wie man sagen kann – legte sich die katholische Kirche insgesamt fest auf den (Neo-)Thomismus als ihre offizielle immerwährende philosophische Doktrin.²⁸²

Als die höchste Ursache bezeichnet Thomas Gott. Und als den höchsten Menschen denjenigen, welcher – ein philosophischer Theologe – Gott und die göttlichen Dinge (*res divinae/spiritualia/supernaturalia*) betrachtet und entsprechend sein Leben gestaltet, um sodann nach dem Tod im Schauen und Genießen Gottes restlos glücklich zu sein. Anthropologisch gewendet, besagt das thomatische Konzept: „Der Mensch hat ein Ziel, dem sein ganzes Leben und sein Handeln zustrebt, denn er handelt nach seiner Vernunft, und diese kann offensichtlich nur im Hinblick auf ein Ziel tätig sein.“²⁸³ Der Mensch ist demnach durch die Vernunft finalisiert, nämlich nach dem Endziel, um dessentwillen die Vernunft zu guter Letzt wirkt. Und wie für Augustin und Boethius sind auch für Thomas mit dem Vernunfttelos die Optionen auf Glückseligkeit und Gott verknüpft. Er erklärt:

Die Glückseligkeit ist (...) das Endziel aller Sehnsucht. Denn der Drang der Sehnsucht kann nicht ins Unendliche fortschreiten; dann wäre ja ein von der Natur gegebener Antrieb vergeblich: das Unendliche kann

282 Zu einer vergleichenden moralphilosophischen Diskussion der antimodernistischen Enzyklika Leos XIII. „Aeterni Patris“ (1879) vgl. insbesondere MacIntyre, Alasdair: *Three Rival Versions of Moral Inquiry*, London 1990.

283 *hominis autem est aliquis finis, ad quem tota vita eius et actio ordinatur, cum sit agens per intellectum, cuius est manifeste propter finem operari* (De regimine principum, I 1; dt. Über die Herrschaft der Fürsten, Stuttgart 1971).

nicht durchmessen werden. Da aber die Sehnsucht jedes vernünftigen Wesens nach einem umfassenden Gut zielt, so wird jenes Gut allein wirklich glücklich machen können, nach dessen Erlangung kein weiteres zu wünschen übrig bleibt. Und darum heißt die Glückseligkeit ein vollendetes Gut, weil sie alles Ersehenswerte in sich schließt. (...) Es steht nun wohl fest, dass alles Irdische geringer ist als der Geist des Menschen, die Glückseligkeit aber ist die schließliche Vollkommenheit des Menschen und das vollkommene Gut, zu dem alle zu gelangen wünschen. Daher kann es kein irdisches Gut sein, das den Menschen endgültig glücklich zu machen imstande ist. (...) Denn die Sehnsucht jedes Dinges drängt zu seinem Urgrund zurück, von dem es seinen Ausgang nimmt. Der Grund des menschlichen Geistes aber ist Gott, der ihn nach seinem Ebenbilde formt. Gott allein ist es also, der es vermag, der menschlichen Sehnsucht den Frieden zu geben, den Menschen glücklich zu machen und der gebührende Lohn [selbst noch] für einen König zu sein.²⁸⁴

Ersichtlich ist das Endziel aller Dinge nicht ein Gut jeweils *in* ihnen selbst, vielmehr ist es eines *jenseits* der Dinge. Von daher ist alles finalisiert, insbesondere auch der Mensch selbst, so dass er zwar alle Dinge gebrauchen, mehr oder minder vernünftig verwenden, Gott allein aber um seiner selbst willen nicht erstreben und gar in Besitz nehmen, wohl aber bereitwillig erwarten und als Geschenk annehmen (heilig halten und anbeten) kann, insofern als einziges, höchstes, vollkommenes Gut.²⁸⁵ Ausdrücklich stellt Thomas zur Debatte, ob sich vernünftig einsehen lasse, dass Gott die Zielursache von allem sei. Er versucht klarzustellen, wie Gott zu denken oder aber nicht zu denken sei. Verstanden als das vollkommene Sein bedarf er selbst keines Zieles und wirkt also gar nichts um eines Zieles willen. Indes: Als das schlechthin Gute erstrebt Gott allerdings, sich mitzuteilen, seine Vollkommenheit zu verströmen, in schaffender Liebe sein Gutsein weiterzuschicken und in seligem Kreislauf gesichert wieder zurückzubringen. Das ist der Grund dafür, dass es überhaupt etwas gibt, Seiendes in Fülle und

²⁸⁴ Ebd., I 8; Scg I 5; Summa theologica, S. th. II.

²⁸⁵ *Totus homo est propter aliquam finem extrinsecum, puta ut fruatur Deo* (S. th. I, qu. 65, art. 2).

umfassender Ordnung.²⁸⁶ Thomas führt aus: „Jedes Geschöpf strebt nach Erreichung der eigenen Vollkommenheit, die eine Ähnlichkeit mit der göttlichen Vollkommenheit und dem göttlichen Gutsein ist. So ist also das göttliche Gutsein das Ziel aller Dinge.“²⁸⁷ Schon in der alltäglichen Welt bestehen als Weise diejenigen, welche „die Dinge geradehin ordnen und gut steuern“. Es sei aber, meint der Aquinate, jeglicher Praxis die Theorie vorzuordnen: die richtige Sicht, der Blick vom Ziel her. Für alles, was „auf ein Ziel hingeeordnet“ werde, müsse notwendig „der Maßstab des Steuerns und Ordnen vom Ziel her“ genommen werden.²⁸⁸ Nur auf der Basis teleologischer Theorie könne sich alles optimal ausrichtende Praxis gründen. „Dann nämlich ist ein jedwedes Ding aufs Beste bereitet, wenn es angemessen auf sein Ziel hingeeordnet ist; ist doch das Ziel das Gute eines jedweden Dinges.“ Leitend, architektonisch, gleichsam fürstlich herrschend sind Thomas zufolge jene Disziplinen, deren Ziel in ihrem eigenen, und nicht in einem fremden Bereich liegen. Am höchsten aber steht jener einzig im Vollsinn des Wortes Weise, der nicht, wie beispielsweise ein Architekt, Feldherr, Regisseur je für sich, auf partikuläre Ziele hinarbeitet, sondern „zu dem gemeinsamen Ziel“ hingelangt. So eben wird, wie gesagt, „der Name des schlechthin Weisen (...) für den allein aufgespart, dessen Betrachtung um das Ziel des Alls kreist, das zugleich des Allgesamten Urgrund ist“.²⁸⁹ Es wird also das Vorfindliche analysiert, ihm innewohnende leitende Strukturen werden herausgehoben, um dann,

286 *Ordo rerum*, Weltordnung, z. B. Vergil, Aeneis 7, 43; Seneca, De providentia, 5, 7; Augustinus, De ordine; in aller Ausführlichkeit Dante, Paradiso I 103–120. – Das Modell einer universalen hierarchischen Stufung des Seins war dem Mittelalter hauptsächlich durch Dionysius Areopagita (vorgeblich paulinische Schule, de facto 5. Jh.) vorgegeben, indem von oben nach unten zunächst (in der Schrift „De caelesti hierarchia“) die neun Grade der rein intelligiblen himmlischen und sodann (in „De ecclesiastica hierarchia“) als deren Abbild entsprechend die kirchliche Hierarchie sich darstellen.

287 S. th. I, q. 44, art. 4.

288 Zur nautischen Metaphorik, innerhalb derer das Leben als ein Navigieren erscheint, als eine ungewisse gefährliche Fahrt zu hoher See (reg. princ. I 1, I 14), vgl. bereits Seneca: „Wir müssen uns das höchste Gut als Ziel vor Augen führen, dem wir zustreben, an dem sich alle unsere Taten und Worte orientieren sollen; so wie die Seefahrer den Kurs nach einem Sternbild ausrichten müssen. Ein Leben ohne Ziel ist unstet; und wenn man sich dieses auf jeden Fall setzen muss, gewinnen Prinzipien unerlässlich zu werden“ (ep. 95,45 f.; 71 u. ö.).

289 Scg I 1.

in einem metaphysischen Schritt darüber hinaus, zu folgern, das analytische Erkennen sei bereits eine Antizipation des Metaphysischen. Dieses, beispielsweise die Interpretation im Hinblick auf Mittel und Zweck, gehe aller Empirie vor (a priori).

Neben der erkenntnistheoretischen Begründung gibt Thomas, immerzu in enger Anlehnung an Aristoteles, eine Art Naturteleologie, obgleich sie vielleicht nicht so weit geht, wie frühere und spätere physiko-teleologische Popularkonzeptionen. Thomas stellt zunächst fest, die natürlichen Dinge, obwohl sie selbst keinerlei Erkenntnis haben, würden sich zweckmäßig verhalten (*operantur propter finem*). Man könne dies daraus ersehen, dass die Dinge, immer oder doch meist, regelmäßig verlaufen, um so jedenfalls das ihrer Art gemäße Optimum zu verfolgen. Das aber, meint Thomas, könne nicht Zufall sein, vielmehr zeige sich darin Absicht: *non a casu, sed ex intentione perveniunt ad finem*. Da die natürlichen Dinge aber selbst über keine Vernunft verfügen, müsse eine ihnen vorgesetzte Intelligenz sie leiten, so wie stets ein Pfeil von einem Schützen gezielt angesetzt und abgeschossen werde: *tendunt in finem (...) sicut sagitta a sagittante*. Und daraus ergibt sich für Thomas einer der Gottesbeweise seiner berühmten ‚fünf Wege‘ (*quinque viae*): Also ist eine Intelligenz, von der alle Naturdinge auf ein Ziel hingeeordnet werden; und dies so Erschlossene, das sei gleichbedeutend mit jenem, das wir Gott nennen.²⁹⁰ Es handelt sich hierbei, wie gesagt, um den fünften und letzten, den im eigentlichen Sinn teleologischen, den physiko-theologischen Gottesbeweis.²⁹¹ „Es ist unmöglich“, unterstreicht Thomas, „dass gegensätzliche und nicht übereinstimmende Dinge immer oder zumeist in einer einheitlichen Ordnung zusammenstimmen, wenn sie nicht unter jemandes Leitung stehen,

290 *ergo est aliquid intelligens, a quo omnes res naturales ordinantur ad finem, et hoc dicimus deum* (S. th. I q. 2, art. 3); ähnlich übrigens bereits Augustinus: „(...) *summus ille artifex opera sua in unum finem (...) ordinata*“ (De vera religione [XXXIX. 72] 201). – Mackie, John Leslie: Das Wunder des Theismus, Stuttgart 1985; Swinburne, Richard: Die Existenz Gottes, Stuttgart 1987.

291 wie er seit Heraklit, Sokrates (Xen. mem.), der Bibel (Wsh 13,1–5; Röm 1,19 f.), der Stoa (Chrysisippos; Cic. nat.deor. 2) bekannt ist und beispielsweise von Gracián (Crítico, I 2: ‚El gran teatro del Universo‘) und auch von Kant (KrV B 651), Hutcheson und Chateaubriand noch in Ehren gehalten wird. – Schmidt, Josef: Philosophische Theologie, Stuttgart 2003, S. 167–212.

durch die sie in ihrer Gesamtheit und als Einzelne auf ein bestimmtes Ziel hinstreben.²⁹² Der Gott, der aus der Betrachtung der anscheinend geordnet verlaufenden Dinge der Natur erschlossen wird, gilt als der Lenker und insbesondere als „Ursprung der Artbestimmtheiten oder als Ursprung von bestimmter Bewegung nichtintelligenter Wesen“²⁹³. Was aber Gott an sich sei, in seinem Wesen, in seiner Absolutheit, das ist aus Vernunft und überhaupt aus menschlicher Kraft weder zu ergründen noch gar zu erlangen.

Wie also? Die Wirklichkeit wäre zu verstehen *sicut sagitta a sagittante*? Die Welt im einzelnen und insgesamt Wort des Allmächtigen, sozusagen vom Bogen Gottes „ein Pfeil, der schwirrt und trifft und bebend im Schwarzen sitzt“²⁹⁴ Die Welt, in Natur und Mensch, Geschichte und Gesellschaft, rundum ein Volltreffer, weil bestens gezielt, wäre das die treffliche Figur der Finalität?

3.3.4 Verähnlichung mit dem Unendlichen: Cusanus

Es ist nicht die einzige, jedenfalls nicht die erschöpfende Auskunft. Am Ende des Mittelalters ist es der aus Kues an der Mosel stammende deutsche Denker Nikolaus, der das traditionelle philosophische Konzept sozusagen in den Entwurf einer absoluten Subjektivität aufnimmt.

Cusanus wurde als Nikolaus Chryfftz, also Krebs, 1401 als Sohn eines begüterten Schiffers, Winzers und Schöffen in Kues an der Mosel

292 Scg I 13 (n. 115), I 42 (n. 341).

293 Simon, Josef: Teleologisches Reflektieren und kausales Bestimmen, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 30 (1976) 369–388, hier 371. – Zur letzten Unerkennbarkeit Gottes, die im Sinne der dionysisch-pseudoareopagitischen negativen Theologie gleichwohl gilt vgl. beispielsweise S. th. I q. 12 a. 11 f.

294 Thomas Mann: Werke, Das essayistische Werk, Frankfurt a. M. 1968, Bd. 3, S. 399–350, hier 344. – Findet sich in Homers „Ilias“ die stehende Wendung von dem zielsicheren Pfeil des ‚ferntreffenden‘ Apoll, so die Bildrede vom Bogenschützen als Gleichnis für die Trefflichkeit des (dichterischen) Wortes bei Pindar (Ol. 2, 83–91; 9, 5–11), Plato (Theait. 194a, Polit. VII 519c, Nom. IV 717a), Aristoteles (EN I 1, 1094 a 22–24), Cicero (fin. III 22), Dante (Par. I 125 f.; V 91 f.; VIII 104 f., XXVI 24, XXIX 24), Johannes Tauler, Juan de la Cruz sowie Angelus Silesius (Cherubinischer Wandersmann, VI 151–162).

geboren. Im Alter von vierzehn, fünfzehn Jahren studiert er an der seit einer Generation bestehenden Universität Heidelberg (gegründet 1386) die freien Künste (*artes liberales*) und anschließend, beginnend als sechzehnjähriger, in Padua Kirchenrecht (*ius canonicum*). Mit zweiundzwanzig erwirbt er darin den Doktorgrad. Nach vertiefenden rechtshistorischen sowie nun auch philosophisch-theologischen Forschungen an der Universität Köln und einer Studienreise nach Paris lehnt er zweimalige Rufe auf den kanonistischen Lehrstuhl in Löwen ab. Der sechsundzwanzig-jährige verbringt einen Romaufenthalt im Dienst des damaligen Trierer Erzbischofs. Fünf Jahre später vertritt er anwaltlich den Anspruch des Grafen Ulrich von Manderscheid auf die erzbischöflich-kurfürstliche Kathedra von Trier vor dem Papst auf dem Konzil von Basel. Wie schon das Konzil von Konstanz (1414–18) ist auch diese Kircherversammlung noch immer mit der Einigung der Kirche beschäftigt. Cusanus, aufs Ganze gehend, verfasst eine wichtige, für Kirche („Sacerdotium“) und Reich („Imperium“) programmatische Schrift: „De concordantia catholica“ („Von der umfassenden Eintracht“, 1433/34). Ungeachtet seiner vergleichsweise liberalen politologischen Programmatik von Konsens, Repräsentanz und Toleranz wechselt er jedoch aus ökumenisch-kirchenpolitischen Gründen die Fronten: von der majoritären Konzils- zur minoritären Papstpartei (1436). Es hatte sich der Auftrag ergeben, mit einer päpstlichen Delegation nach Konstantinopel zu reisen, um dort mit der griechischen Ostkirche Unionsverhandlungen zu führen. Es gelingt, den Kaiser sowie den Patriarchen und an die dreißig Erzbischöfe zu einem Einigungskonzil nach Ferrara zu bringen. Er ist bereits mindestens fünf- unddreißig und längst Nutznießer von allerhand Pfründen, als er sich schließlich als Priester ordinieren lässt. Er erfüllt als päpstlicher Prokurator den Auftrag, die deutschen Fürsten auf die Seite des Papstes (Eugen IV.) zu ziehen. Enea Silvio Piccolomini bezeichnete den wohl auch stattlichen, kraftvollen, wortgewaltigen und impulsiven Deutschen daher folgenreich als ‚Herkules der Eugenianer‘. Mit einundfünfzig Jahren besteigt er, geweiht vom Papst (nun Nikolaus V. alias Tommaso Parentucelli) höchst selbst, als Fürstbischof die Kathedra von Brixen. Kurz danach, längst in petto ernannt und auch bereits Papabile im Konklave, wird er, ganz ungewöhnlich damals für einen

Deutschen, zum Kardinal erhoben.²⁹⁵ Stolz verfasst der Purpurträger eine bilanzierende Lebensbeschreibung und pflegt, fürstliche Person nun, Umgang mit Fürsten.²⁹⁶ Gleichzeitig ist er als päpstlicher Legat weithin in Europa kirchenreformerisch tätig. Als gegen den Willen des Domkapitels installierter, verhältnismäßig kleiner Landesherr in Tirol ist Nikolaus derart streitbar und entsprechend umstritten, dass er nach sechs Jahren, von Herzog Sigismund gezwungen, alle Ansprüche aufgeben und sein Bistum verlassen muss, auf Nimmerwiedersehen. Er wird in Rom, nun unter Papst Pius II. alias Enea Silvio Piccolomini, seinem Freund seit seinem Rombesuch und den Basler Konzilszeiten, Kurienkardinal und Generalvikar des Kirchenstaates. Die Verhältnisse an der päpstlichen Kurie haben ihm allerdings schwer zugesetzt. Mit seinen Reformvorschlägen fand er sich einfach nur ausgelacht.

Neben der ganzen rastlosen öffentlichen Tätigkeit entsteht indes ein erstaunlich umfangreiches wissenschaftliches und schriftstellerisches Werk, keine scholastischen Summen, weniger Kommentare zu biblischen und anderweitigen kanonischen Schriften, wohl aber Dialoge, Traktate zu philosophisch-theologischen, ekklesiologischen, juristischen, mathematisch-naturwissenschaftlichen Themen, eine „Sichtung“ (Siebung) des Korans (*Cribratio Alkorani*, 1460/61), darüber hinaus dreihundert, meist deutsch gehaltene, bedeutende Predigten. Die beiden Hauptwerke sind „*De docta ignorantia*“ (Die belehrte Unwissenheit, 1440, drei Bücher) sowie „*De coniecturis*“ (Mutmaßungen, um 1442). Belehrte Unwissenheit ergibt sich mit der Einsicht in die Begrenztheit alles Wissens hinsichtlich der Annäherung an das Absolute, Unendliche jenseits aller Gegensätze und Vergleichsmöglichkeiten. Im Endlichen praktikabel ist eine *ars coniecturalis*, eine Kunst des vergleichend abwägenden vorsichtigen Denkens. Ans Ende seines Schaffens setzt der geniale, zu Lebzeiten gleichwohl umstrittene Denker einen Rück- und Ausblick, eine Art ‚*Retractationes*‘, Nachbe-

295 Vergleichbar der Fall des machtbewussten Kardinals Matthäus Schiner (1465–1522), des bedeutendsten Bischofs von Sitten, Mitverfassers des gegen Luther gerichteten Wormser Edikts, der 1521 beinahe Nachfolger Leos X. geworden wäre.

296 Der „*Dialogus de ludo globi*“ (hg. Gerda von Bredow, Hamburg 2000) geht auf ein „Gespräch über das Globusspiel“ zurück, wie es der Kardinal mit zwei Wittelsbacher Prinzen, als sie ihn 1462 in Rom aufsuchten, tatsächlich geführt hatte.

reitungen, Evaluierungen unter dem (platonischen) Titel „Die Jagd nach Weisheit“ („De venatione sapientiae“, 1463). Eine Schrift folgt noch, seine letzte. Unter der Überschrift: „Der Gipfel der Betrachtung“ („De apice theoriae“, 1464) präsentiert sie einen Dialog über das immer schon vorauszusetzende, ebenso unbegreifliche wie unbezweifelbare, unübertreffliche Können, das absolute Können-selbst (*posse ipsum*), genannt Gott.

Dann, auf dem Weg zur päpstlichen Kreuzzugsflotte im Kampf gegen die Türken, die 1453 Konstantinopel erobert hatten, stirbt Nikolaus am 11. August 1464 in dem antiken Städtchen Todi in Umbrien. Sein Grab befindet sich in seiner römischen Titelkirche Sankt Peter in Ketten (San Pietro in Vincoli), sein Herz indessen wie auch seine kostbare Sammlung von Handschriften und Wiegendrucke in der Kapelle beziehungsweise in der Bibliothek seiner Hospital-Stiftung in Bernkastel-Kues.

Gewirkt hat der Cusaner bis zu seiner Wiederentdeckung im zwanzigsten Jahrhundert eher unterschwellig und bloß partiell. An erster Stelle zu nennen ist tatsächlich der radikal ungebärdige Giordano Bruno, der nach jahrelanger Gefangenschaft und unzähligen Verhören am 17. Februar des Jahres 1600 auf dem römischen *Campo de fiori* als Ketzer verbrannte ehemalige Dominikanermönch.²⁹⁷ Ferner sind Marsilio Ficino, Giovanni Pico della Mirandola²⁹⁸ und als Herausgeber Jacobus Faber Stapulensis sowie dessen Schüler Carolus Bovillus²⁹⁹, schließlich ganz vage noch Leibniz, Lessing und Hamann zu erwähnen.

297 Vgl. insbes. De la causa, principio, et uno, dt. Über die Ursache, das Prinzip und das Eine, Stuttgart 1986. – Beierwaltes, Werner: Identität ohne Differenz? in: Identität und Differenz, Frankfurt a. M. 1980, S. 176–203; Ders.: Actaeon, Zu einem mythologischen Symbol Giordano Brunos, in: Denken des Einen, Frankfurt a. M. 1985, S. 424–435.

298 Vgl. Reinhardt, Heinrich: Freiheit zu Gott, Weinheim 1989. Demnach denkt Pico als Ursprung aller Zweckhaftigkeit die Freiheit, die selbst keinen Zweck hat, wohl aber „die Tendenz, sich selbst in der Gottesschau aufzulösen und Frieden zu haben von allem Wollen, Erkennen und Tun“ (143 f.).

299 Bovillus, Carolus (Charles de Bouelles): Liber de sapiente, Paris 1510; dt. Buch über den Weisen; ders.: Libellus de nihilo, Paris 1510; frz. Le livre du néant).

Spricht schon im vierzehnten Jahrhundert Meister Eckhart in der Tradition des Corpus Hermeticum ohne falsche Bescheidenheit vom göttlichen Menschen (*homo divinus*), nämlich aufgrund des Adels, der in der Seele eines jeden liege, so bekräftigt dies im fünfzehnten Jahrhundert Nikolaus von Kues.³⁰⁰ Er bemerkt, der Mensch sei kraft seines schöpferischen Geistes eigentlich Gott: *homo enim deus est*, „allerdings nicht schlechthin, da er ja Mensch ist; er ist also ein menschlicher Gott“ (*humanus deus*).³⁰¹

Das ist der Punkt, an dem Philosophie und Evangelium zusammenwirken. Der Inkarnation des Logos, theologisch grundgelegt in der johanneischen Denkweise des Neuen Testaments (Prolog, Joh 1,14) und fortgeführt in namhaften patristischen und scholastischen Positionen (zum Beispiel Athanasius, Anselm von Canterbury, Albert der Große, Meister Eckhart), dass Gott Mensch wird, diesem Abstieg Gottes ins Menschliche, Natürliche, Zeitliche, Geschichtliche entspricht andererseits ein Aufstieg: mit der Erhöhung, der Auferweckung (*resurrectio, ascensio*) des Gekreuzigten vollzieht sich zugleich die Erhöhung und Heimkehr des Menschlichen. Es ereignet sich gewissermaßen die Vergöttlichung des Menschen als Sinnerfüllung der Menschwerdung Gottes. Das kennzeichnend Christliche, das *Proprium Christianum* liegt insofern im universalen Mysterium des Gottmenschlichen. Nicht Gott, nicht Mensch besteht abstrakt für sich, sondern beides koinzi-

300 Mojsisch, Burkhard: Meister Eckharts Kritik der teleologisch-theokratischen Ethik Augustins, in: *Medievo, Revista di storia della filosofia medievale* 9 (1983), S. 43–59. Benz, Hubert: Ziel des sittlichen Handelns und einer philosophisch-theologischen Ethik bei Nikolaus von Kues, in: Klaus Kremer/Klaus Reinhardt (Hgg.): *Sein und Sollen, Die Ethik des Nikolaus von Kues*, Trier 2000, S. 209–258.

301 Nicolai de Cusa, *De coniecturis*, p. II, c. 14, n. 143–145, Hamburg 1971, S. 170 f. Ähnlich „*De docta ignorantia*“ (p. II, c. 5, n. 122), wo sehr subtil erwogen wird, das absolute Menschsein sei gleichsam Gott und finde sich in erster Linie und vorrangig im Menschen, d. i. im Menschen überhaupt, in seinem universalen Wesen, seiner *natura communis*, nicht aber im Universum oder gar im einzelnen Individuum, das im Gegensatz dazu ein eingeschränktes Menschsein verkörpert. Direkte Quelle für die Bezeichnung des Menschen als *secundus deus* ist Hermes Trismegistus (*de beryllo*, c. 6, n. 7). – Cicero (*fin.* II 40) nennt den Menschen den *quasi mortalis deus*. Bereits für Eriugena ist der Gläubige aufgrund seines Bewusstseins des Göttlichen gewürdigt und erhoben bis in die Position eines ‚zweiten Gottes‘. Petrarca ruft aus *ecce iam Deus est* (*De remediis utriusque fortunae*, hg. R. Schottlaender/E. Keßler, München 1975, S. 226).

diert in der allumfassenden Heilsgeschichte, dem einen „köstlichen und großen Geheimnis göttlichen und menschlichen Geschehens“.³⁰²

Entsprechend ist alle Produktivität universalteleologisch bestimmt. Wie nämlich die Vernunft als das Gottmenschliche zur Geltung kommt, erscheint in der Wirklichkeit als der ausschlaggebende Faktor. Die menschliche Rationalität faltet aus, was an Göttlichem in sie eingefaltet ist. So findet das Absolute produktiv zu sich selbst hin. Anthropologisch-ethisch gewendet besagt dies: Mit der Entfaltung seiner göttlichen Kraft findet der Mensch zu sich selbst. Der Cusaner sagt:

Ziel der Schöpferkraft der menschlichen Natur [ist] wieder die menschliche Natur selbst (*humanitas*). Indem die menschliche Schöpferkraft erschafft, gelangt sie nicht aus sich heraus, sondern indem sie ihre Kraft entfaltet, gelangt sie zu sich (*ad se ipsum pertingit*). Auch bewirkt sie nichts Neues, sondern alles, was sie durch Ausfaltung schafft, erfährt sie dabei als schon in sich gewesen.³⁰³

Dieser Zusammenhang lässt sich auf seine ihm von Anfang an innewohnende theologische Dimension weiter ausleuchten. So ist nicht zuletzt Kant vorgebaut, der einmal ausdrücklich betont, es sei die Teleologie die eigentliche Vorbereitung der Theologie. Im ersten Kapitel von „De coniecturis“ schreibt der Cusaner:

Gott aber wirkt alles um seiner selbst willen, so dass er geistiger Ursprung gleicherweise wie Ziel von allem ist; so ist auch die Ausfaltung der rationalen Welt, die aus unserem Geist, in dem sie eingefaltet ist, hervorgeht, um des bauenden Geistes (*mens fabricatrix*) selbst willen da. Je genauer sich dieser nämlich in der von ihm ausgefalteten Welt betrachtet [die *mens* betrachte sich in ihrer *rationalis mundi explicatio* = Transzendentalphilosophie!], desto reichere Früchte bringt er in seinem Inneren hervor. Sein Ziel [das Ziel der *mens fabricatrix*, der produktiven menschlichen Rationalität] ist ja die unendliche Vernunft. [In der Vorordnung

302 *divinarum et humanarum rerum tam bonum et tam grande secretum*, so wörtlich steht es schon Augustinus vor Augen (vera. relig. XXVIII 51).

303 De coni. II xiv, S. 171.

der *ratio infinita* vor die *mens fabricatrix* besteht die Teleologie der produktiven Rationalität]. Nur in ihr [sc. der unendlichen Vernunft] wird er [sc. der menschliche Geist] sich in seinem Wesen schauen, da sie allein das Maß für alle Vernunftdinge ist. Um so höher steigen wir zur Verähnlichung mit ihr auf, je tiefer wir in den Geist eindringen [Aufstieg: Verähnlichung mit dem Unendlichen], dessen alleiniges Lebenszentrum sie ist. Daher streben wir mit naturhaftem Verlangen nach Wissen, das uns vervollkommenet.³⁰⁴

Es ist dies die spezifisch menschliche Ausprägung eines allgemeinen Finalitätsprinzips wie es so selbstverständlich wie programmatisch die Eröffnung des Hauptwerks „Über die belehrte Unwissenheit“ bildet. So nämlich lauten die Einleitungssätze der „Docta ignorantia“:

Gott hat (...) allen Wesen eine natürliche Sehnsucht (*naturale desiderium*) nach der gemäß den Bedingungen ihrer Natur (*naturae condicio*) vollkommensten Daseinsweise eingegeben. Darauf ist ihr Tun gerichtet. Sie haben die dazu geeigneten Werkzeuge. Ein ihrem Lebenszweck (*fnis*) entsprechendes Erkenntnisvermögen (*iudicium*) ist ihnen angeboren, auf dass ihr Bemühen nicht ins Leere gehe (*ne sit frustra appetitus*) und in der erstrebten Vollendung der ihnen eigenen Natur zur Ruhe kommen könne (*quietem attingere*).³⁰⁵

Als der schöpferischen Kraft einziges Lebenszentrum gilt aber nichts Geringeres als die unendliche Vernunft. Der produktiven Entfaltung der Rationalität ist Vollkommenheit in der Verähnlichung mit dem

³⁰⁴ ebd. I i, S. 6–9. All das findet bei Cusanus schließlich auch seine christologische Formulierung: „Christus ist der fleischgewordene Vernunftgrund aller Gründe“ und noch emphatischer „Jesus ist das Ziel von allem“ (d.i. III 11, 247; vgl. 12, 264). Es gelte, so der deuteropaulinische Epheserbrief, hinzugelangen „zum Vollmaß der Gestalt in der Fülle Christi“ (*eis andra teleion, eis metron helikias tou pleromataos tou Christou, in virum perfectum, in mensuram aetatis plenitudinis Christi*; Eph 4,13). – Für eine genauere Bestimmung der letztlich christologisch-offenbarungstheologischen Garantierung der Zweckbestimmung und Zielerfüllung der endlichen Vernunft im Unendlichen vgl. Thurner, Martin: Gott als das offenbare Geheimnis nach Nikolaus von Kues, Berlin 2001.

³⁰⁵ d.i. I, 1; Volkmann-Schluck, Karl-Heinz: Nicolaus Cusanus, Frankfurt a. M. 1956, S. 137–145: Die Sehnsucht als Grundverfassung der mens.

Unendlichen garantiert. Solche binnendynamische Zielstrebigkeit und Selbstzwecklichkeit, das ist es, was schließlich in ihrer reifen Form die metaphysische Denkfigur der Teleologie bezeichnet.

Es ist eine unendliche Welt, die Cusanus vor Bruno und Pascal als erster dem herkömmlichen endlichen Stufenkosmos entgegenstellt. In ihr gibt es nicht die besondere (heliozentrische) Auszeichnung der Mitte und nirgends Peripherie. Vielmehr ist überall Mitte, und jede Sphäre hat unendlichen Umfang.³⁰⁶ Das Singuläre, das Individuelle rückt auf zur Leitkategorie. „Jedes Seiende im Universum erfreut sich einer Einzigartigkeit, die es mit keinem anderen teilt.“³⁰⁷ Und auch „der Mensch hat kein Verlangen danach, ein anderer zu werden als er ist, sondern er will nur das zur Vollendung bringen, was er ist.“³⁰⁸ Den Menschen seinerseits erklärt Nikolaus wie gesagt zu einem menschlichen Gott. Die auf menschliche Weise realisierte Unendlichkeit (*infinitas humaniter contracta*) entfaltet aus sich heraus alles in den Kreis ihres Lebensbereichs hinein.³⁰⁹ Die Teleologie, die das cusanische wie alles metaphysische Denken vorläufig leitet, hebt sich schließlich, wie bei Eckhart, auf.³¹⁰ Zwar ist Ziel des bauenden Geistes die unendliche Vernunft. Sie ist nicht nur das Maß für alle Vernunftdinge, sie ist vor allen Dingen das alleinige Lebenszentrum selbst. Zu ihr ist aber, wie Cusanus versichert, nur zu gelangen, insoweit wir in *unseren* Geist

306 Zum unendlichen Kreis (*circulus infinitus*) vgl. d.i. I 21; *Complementum theologicum*, 1453, 2.4.14; Mahnke, Dietrich: *Unendliche Sphäre und Allmittelpunkt*, Stuttgart 1937, ²1966.

307 D.i. III, 1.

308 *non enim appetit homo aliam naturam, sed solum in sua perfectus esse*; D.i. II, 12.

309 *ex se intra circulum regionis suae*; De coni. II, 14.

310 „Was ist das letzte Endziel?“, fragt Meister Eckart (Pr. 22, DW I 389, Q 23, *Ave, gratia plena*, Zürich 1979, S. 261). „Es ist das verborgene Dunkel der ewigen Gottheit und ist unerkannt und ward nie erkannt und wird nie erkannt werden.“ Demgegenüber von untergeordneter Bedeutung sind eine Reihe konventionell spiritueller Auskünfte: „Das Endziel des inneren Menschen und des neuen Menschen ist: ewiges Leben“ (Traktat vom edlen Menschen, I. c., S. 143). Über Gott als ‚Zielursache alles Verursachten‘ (*causa finalis omnium causatorum*) handelt Eckhart im Übrigen ganz konventionell, womöglich sogar in einer (nicht erhaltenen) eigenen Abhandlung (*Tractatus De fine*; Expos. S. Evang. Sec. Joh., Werke, hg. N. Largier, Frankfurt a. M. 2008, Bd. II, S. 528 f.). Vgl. Flasch, Kurt: *Meister Eckhart, Philosoph des Christentums*, München 2010, S. 326. – Goris, Wouter: *Einheit als Prinzip und Zweck*, 1997.

eindringen.³¹¹ Kein Anderes, Fremdes, sondern Eigenstes allenfalls ist ‚Ziel‘. In der Entfaltung seines schöpferischen Daseins geht der Mensch nicht über sich hinaus, sondern erfährt lediglich, was von vornherein in ihm steckte und gelangt so zu sich selbst.³¹² In gewisser Weise gilt das sogar von der Wirklichkeit insgesamt, insofern jedenfalls, als der Kardinal, aristotelisch-hylemorphistisch, in der Materie selbst ein Verlangen nach der Form und eine Eignung dazu angelegt sieht.³¹³ Er schreibt am Anfang seiner Schrift „Über den Beryll“ (*De beryllo*):

Wer liest, was ich in verschiedenen Büchern geschrieben habe, wird sehen, daß ich mich recht oft mit dem Zusammenfall der Gegensätze beschäftigt habe und daß ich immer wieder bemüht war, gemäß einer Vernunftschau (*intellectualis visio*), die die Kraft des Verstandes übertrifft, zu schließen.

In diesem einen Satz ist das ganze cusanische Programm zusammengefasst. Es geht darum, sich zu einer Vernunftschau zu erheben und damit über den gewöhnlichen Verstand und seine Kategorien hinauszugehen, ohne jedoch bereits hier Halt zu machen. Vielmehr gilt es, von der Aufstiegsbewegung her auch noch über die Intellektualwelt hinaus vorzudringen. Dabei stützt er sich vor allem auf den, wie für ihn feststeht, ‚großen‘ Dionysius Areopagita. Und mit Protagoras, antiplatonisch in diesem Punkt, gilt erneut der Mensch für das Maß aller Dinge.³¹⁴ „Denn“, rekapituliert der Cusaner,

mit dem Sinn mißt er das Sinnenfällige (*cum sensu mensurat sensibilia*), mit der Vernunft das durch die Vernunft Erkennbare (*cum intellectu intelligibilia*), und was über dem durch die Vernunft Erkennbaren ist (*quae sunt supra intelligibilia*), berührt er im Überschreiten (*in excessu attingit*; *de beryllo*, c. 5).

311 *De coni.* I 1.

312 *pertingit ad se ipsum*; ebd. II 14.

313 D.i. II 8, 10. In bezeichnender Weise wird all dies weitergeführt bei Bovillus (Charles de Bouelles): Buch über den Weisen, *Liber de sapiente*, Paris 1510; Büchlein über das Nichts, *Libellus de nihilo*, Paris 1510.

314 *homo rerum mensura*; *de beryllo*, c. 5.

Wonach der menschliche Geist sucht, die Wahrheit, das ist für den Gelehrten aus Kues die Einheit, Inbegriff des über alles, insbesondere alle Zweiheit von Denkendem und Gedachtem hinausgehenden. Was sonst sich unablässig gegenüberstellt, das Subjekt, verliert sich, ebenso wie jegliches Objekt. Mit Dionysius dem Areopagiten sagt Nikolaus, zuletzt führe der Aufstieg mehr auf das Nichts hin als auf ein Etwas.³¹⁵ Folgerichtig ist der affirmativen Theologie die negative übergeordnet. Dem Höchsten kommen letztlich keine Benennungen zu, es ist unnennbar und unbegreiflich. Es ist, was es ist: als das Unendliche ab-solut, nämlich „enthoben allem, was man sagen oder denken kann“.³¹⁶ Gesetz ist paradoxerweise ein allumfassendes Ziel und vollendeter Endzweck (*finis perfectissimus*) über alle unsere Fassungskraft hinaus.³¹⁷ Eine Erhebung zu letzter Gewissheit ist der Unmittelbarkeit einer ungetrübten, ungeteilten, unendlichen Schau anheimgestellt.³¹⁸

315 *magis (...) ad nihil quam ad aliquid accedere*; D.i. I, 17.

316 vis. dei, c. 11 in fine.

317 D. i. I.2, 7; vgl. con. I.5, 19 (*finis omnium finium*), ven. sap. XII 32, insbesondere auch De visione Dei, XIII 53. – Im zwanzigsten Jahrhundert vermerkt der Dichter T. S. Eliot: „... das Ziel ist jenseits des Endes, das du voraussahst, / Und verwandelt sich in der Erfüllung“ (... *the purpose is beyond the end you figured / And is altered in fulfilment*; Four Quartets, 1944, IV, Little Gidding, 1942, i; Collected Poems, London 2002, S. 202; dt. Vier Quartette, hg. Nora Wydenbruck, Wien o. J. [1948], S. 52).

318 „Was die Vernunft erforscht, mag scheinbar an die Wahrheit ziemlich nahe herankommen, doch gelangt es nie zum letzten Grad von Gewissheit. Letzte und alleits gehäufte Gewissheit aber ist die Schau (*ultima autem et omni ex parte cumulata certitudo visio est*; De non aliud, 19, vgl. ebd. 8).

4 Die neuzeitliche Diskreditierung des teleologischen Denkens

Tu nullis angustiis coercitus tibi naturam praefinies.

In keine Grenzen eingezwängt,

wirst du selbst dir deine Natur festsetzen.

Giovanni Pico della Mirandola

4.1 Vom Nominalismus zum Kartesianismus

Das finalistische Modell der klassischen Metaphysik fußt auf antiken Grundlagen, Plato vor allem und Aristoteles sowie einer Reihe besonders einflussreicher stoischer Elemente. Und die derart ausgeweitete teleologische Metaphysik verband sich, namentlich bei Augustinus und erneut bei Thomas von Aquino, mit der christlichen Weltauslegung. So durchherrschte die Teleologie, eigentümlich universalisiert und personalisiert, die Ära mittelalterlichen Philosophierens. Und noch zur Zeit der gegenreformatorischen Neuscholastik und wiederum bei Leibniz, Newton, Berkeley blieb sie wirksam.³¹⁹ Im deutschen Idealismus rundet sie sich ein weiteres Mal.

Von Anfang an gab es freilich Perioden, worin die philosophische Finalität ihre Gültigkeit einbüßte. Einwände gab es schon in der Antike, im Peripatos³²⁰ selbst und in verschiedenen weiteren Schulen: im Kynismus, in der Skepsis, in Aristipps Kyrenaismus, in der atomistisch-mate-

³¹⁹ Im Hinblick auf die Finalität der gegenreformatorische Neuscholastik wurde insbesondere der eng an Thomas von Aquino anschließende, in manchen Zügen an Scharfsinn ihn gar übertreffende spanische Jesuit Francisco Suárez bedeutsam; hierzu: Schmid, Stephan: Finalursachen in der frühen Neuzeit, Berlin/New York 2011, S. 107–161.

³²⁰ Grenzen der Teleologie zu Gunsten einer eher perspektivischen Erfassung der Einzelphänomene und ihrer kausalen Erklärung weist schon der Aristoteles-Schüler Theophrast von Eresos nach, insbesondere im neunten, letzten und längsten Kapitel seiner „Metaphysik“ („Wie weit ist die Teleologie anwendbar?“, 10a22–12a20; hgg. W. D. Ross/F. H. Fobes, Oxford 1929; Die Metaphysik Theophrasts, hg. Henrich, Jörn, München/Leipzig 2000).

rialistisch-hedonistischen Tradition von Demokrit, Epikur, Lukrez und auch sonst in der Popularphilosophie. Zur Zeit der Spätscholastik des vierzehnten und fünfzehnten Jahrhunderts – im sogenannten ‚Herbst des Mittelalters‘³²¹ – waren es insbesondere vier Richtungen, die dem klassischen teleologischen Denken mehr oder minder opponierten: der Nominalismus (Ockham), der Voluntarismus (Duns Scotus), der Humanismus (seit Dante und Petrarca) und die Mystik (Eckhart)³²². Es wäre nicht recht getan, das gesamte Mittelalter über einen Kamm zu scheren. Auch damals gab es Gegenbewegungen und Tendenzen, die man mitunter allzu schematisch erst mit der Renaissance verbinden möchte. Als ob das etwas schlechthin Neues gewesen wäre, ohne jede Anbahnung und Kontinuität. Nach dem schieren Interim des angeblich dunklen Mittelalters endlich wieder Licht in der Rückbesinnung auf die Antike. So einfach liegen die Dinge denn doch nicht.³²³

Den eigentlichen antiteleologischen Vorstoß brachte freilich der Cartesianismus des siebzehnten Jahrhunderts. Was die daraufhin sich ausbreitenden Naturwissenschaften und die zunächst mechanistisch einsetzende Technik an teleologischen Residuen noch übrig ließen, werden sodann das historische Bewusstsein und der Positivismus des achtzehnten und neunzehnten Jahrhunderts ausräumen. Den Endpunkt markiert Nietzsche.

4.1.1 Existenz, Wille, Freiheit: Ockham

Der erste bedeutende ateleologische Denker des Spätmittelalters und also der beginnenden Neuzeit ist Wilhelm von Ockham (ca. 1285–1347).³²⁴ Der gelehrte englische Franziskanermönch musste sich wegen seiner Neuerungen am päpstlichen Hof in Avignon gegen den Vor-

321 Huizinga, Johan: *Herbst des Mittelalters*, Stuttgart 1924, ¹¹1975.

322 Mojsisch, Burkhard: *Meister Eckharts Kritik der teleologisch-theokratischen Ethik Augustins*, a. a. O. S. 43–59. – Typisch für die jenseits aller Zielstrebigkeit, schlechterdings utopisch sich bergende Mystik noch Angelus Silesius: „Wo ist mein Aufenthalt? Wo ich und du nicht stehen: / Wo ist mein letztes End, in welches ich soll gehen? / Da wo man keines findt. Wo soll ich dann nun hin? / Ich muss noch über Gott in eine Wüste ziehn“ (*Cherubinischer Wandersmann*, I 7).

323 Gandillac, Maurice de: *Genèses de la modernité*, Paris 1992.

324 Vgl. Blumenberg, Hans: *Säkularisierung und Selbstbehauptung*, Frankfurt a. M. 1974, S. 167–211: *Die Epochenkrise von Antike und Mittelalter im Systemvergleich*.

wurf der Häresie verteidigen. Die letzten siebzehn Jahre seines Lebens brachte er (wie auch der freiheitliche Staatsdenker Marsilius von Padua und andere mehr) unter dem Schutz Kaiser Ludwigs IV. des Bayern in München zu. Hier starb er auch. Mit der Bestreitung des herkömmlichen essentialistischen Weltbildes bewegt sich Ockham im Rahmen des Nominalismus. Während des gesamten mittelalterlichen Universalienstreites war ihre *via moderna* gleichsam die Position der damaligen Alternativen. Die offiziellen Realisten platonisch-aristotelischer Observanz verbanden mit den Allgemeinbegriffen des Denkens (*universalia*) ohne weiteres den entsprechenden Gehalt auch außerhalb des menschlichen Denkens. Anders die Nominalisten. Ihnen galten die Sprachbegriffe lediglich als Zeichen, die auf Konvention beruhen und als Instrumente zur Verfügung stehen.³²⁵ Sprechen wie Denken hatte für sie Hilfsfunktion und bedurfte fortwährend der analytisch-kritischen Überprüfung. Mit der Betonung der behelfsmäßigen Funktion des Geistigen war die Preisgabe der traditionell vorgeordneten intelligiblen Weltordnung verbunden. Von einem dem einzelnen Subjekt vorausliegenden, es in seinen Denkvollzügen immer schon treibenden, ziehenden und inhaltlich festlegenden Geistig-Allgemeinen war keine Rede mehr. Denken war nicht länger Nachvollzug der teleologischen Wirksamkeit des einen Unbedingten. Etwas Neues bahnte sich an: Denken und Sein, Intellekt und Wirklichkeit traten auseinander; das Subjekt erhob sich aus „seiner selbstvergessenen Hingabe an das Objekt“; es bereitete sich „die Geburt des Selbstbewusstseins vor“³²⁶.

Für ein nominalistisch sich auf sich selbst relativierendes Denken wird die Welt radikal kontingent. Allgemeines („die Menschheit“) gibt es nur in Gedanken. Wirklich existent ist nur Einzelnes („dieser und jener einzelne Mensch“). Damit „erlangt die Erfahrung eine neuartige Bedeutsamkeit für den Menschen, der sich in der Welt zurechtfinden, auskennen und einrichten möchte“³²⁷. Eine Umorientierung der

325 Sie dienen dazu, „sich auf Gegenstände zu beziehen und sich darüber zu verständigen“ (Ockham, Wilhelm von: Texte zur Theorie der Erkenntnis und der Wissenschaft, hg. Ruedi Imbach, Stuttgart 1984, S. 74).

326 Ebd., S. 55 f.

327 Ebd., S. 99.

Erkenntnistheorie wird erforderlich: Der Primat verlagert sich von der abstrakten Erkenntnis mit ihrer essentialistisch auf das Wesen zielenden Was-ist-Frage auf die intuitive Erkenntnis. Feststellen, dass etwas ist und Innerwerden, dass es auch anders oder gar nicht sein könnte, diesen wirklich das Einzelne als evident erfassenden Erkenntnisakt des erfahrenden Subjekts nennt Ockham Intuition. Es macht sich damit gegenüber axiologisch-deduktivem Denken ein empiristisch-experimenteller, intuitiv-induktiver Ansatz geltend. Es beginnt, was man Neuzeit nennt.

Nichtsdestoweniger bleibt für den in der Dialektik ‚unbesiegbaren Gelehrten‘ (*Doctor invincibilis*) Wilhelm eine theologische Hypothese leitend. Sie ermöglicht wesentlich seine folgenreiche Revolution des Denkens. Es ist dies das voluntaristische Theologumenon von der absoluten Allmacht Gottes. Damit ist der unbedingte Weltgrund nicht mehr in erster Linie als intellektuell-rational bindende und gebundene Weltvernunft, sondern als spontaner, allezeit frei bleibender allmächtiger Wille erfasst.³²⁸ Aus der theologischen Hypothese von der

328 Den Unterschied von abstrakter (*notitia abstractiva*) und intuitiver Erkenntnis (*notitia intuitiva*) hat früh Johannes Duns Scotus eigens thematisiert. Auch in der voluntaristischen Seite seines Denkens ist Ockham Duns Scotus verbunden, antizipieren beide Böhme, Schelling, Schopenhauer, Nietzsche, Bergson, Unamuno. – Der Franziskaner Duns Scotus hatte einen grundlosen, rein spontan-intrinsischen und insofern mit absoluter Freiheit gleichzusetzenden Voluntarismus konzipiert. Wenn er lehrte, das Wollen des Willens werde durch nichts anderes als den Willen selbst bestimmt, so traf allerdings eine solche Konzeption im strikten Sinn ausschließlich auf das Absolute selbst zu. – „Der Doctor subtilis unterscheidet sechs verschiedene Bedeutungen von *finis*‘: die Finalursache; den Zweck oder die Bestimmung von etwas, das auf ein Ziel hingebunden ist; das äußere Zielobjekt; das, was ein Streben zuletzt zur Ruhe bringt; die Wirkung einer Ursache; schließlich die Mittel, die auf eine Zweck-Erreichung hingebunden sind und insofern selbst erstrebt werden (Quaestiones in librum primum Sentiarum, prol., q. IV, 57–59, Opera omnia, Paris 1891–95, VIII 226 f.). An anderer Stelle unterscheidet Duns Scotus den Zweck als mentalen ‚Anfang‘ vom Zweck als realisiertem ‚Ende‘ (*finis est principium secundum esse in mente agentis, et est ultimum secundum quod est in materia*; Quaestiones subtilissimae in Met. Arist. V, q. 1, schol. 1, a. O. 7, 192). Nur nach ihrem intentionalen Sein, dem *esse in anima*, geht die Zweck-Ursache den anderen Ursachen voraus, ist sie auch die Seinsursache der anderen Ursachen und die Wissenschaft von ihr ‚Weisheit‘ (*sapientia*), während sie als Zweck-Handlung (*finis, qui est operatio*) gerade nicht ohne die anderen Ursachen gedacht werden kann und von ihnen abhängig ist“ (schol. 2, a. O. 194; Hoffmann, Th. S.: Art. Zweck; Ziel, HWP XII 1486–1510, hier 1496).

Omnipotenz Gottes folgt eine Neueinschätzung der Welt. Demnach ist denkbar, dass es eine andere, bessere Welt geben könnte. Jedenfalls läge dies in der Allmacht Gottes. Sie ist absolut und wird auch durch ihre eigenen Anordnungen in keiner Weise beschränkt. Auf nominalistischer Basis hat keine kurzgeschlossene Theodizee Bestand, wonach diese kontingente Welt angesichts des absoluten Gottes oder aber Gott in seiner Allmacht und Güte angesichts des Bösen in der Welt als durchaus vernünftig und gut auszuweisen sei. Es gibt keine Konvergenz von Sein und Sollen. Die primären Daten sind Existenz, Wille sowie – Freiheit. Und Freiheit, soll sie respektiert werden wie sie sich spontan zeigt, fordert Selbstbestimmung. Gegenüber einer vorgebliehen Zweckverhaftung und Zielbestimmtheit bleibt wenig Verständnis. Voluntaristische Freiheitslehre mit Verdrängung der Teleologie ist in der gesamten franziskanischen Opposition gegen die offizielle Kathederphilosophie der Dominikaner am Werk.³²⁹ Das optimistische Zutrauen in die Vernunft, was immer sie denke, wenn es nur von den ersten evidenten Prinzipien logisch korrekt deduziert werde, das entspreche auch wirklich Existentem, das fällt mehr und mehr dahin.

4.1.2 Perspektivische Welterfassung: Humanismus

Mit dem Humanismus der italienischen Renaissance greift die längst angebahnte Selbstermächtigung des Menschen vollends Platz. Die philosophische Reflexion versucht das zugehörige Selbstbewusstsein zu erfassen und zu befördern. Dies geschieht mit Vorliebe im Rückgriff auf antike Gegenbewegungen zur Finalität klassischer Metaphysik.

Eine sensualistische Naturphilosophie, welche ohne die Annahme der aristotelischen substantiellen Form auskommt, vertritt Bernardino Telesio.³³⁰ Seine Impulse greifen insbesondere Francis Bacon und Tommaso Campanella auf. Letzterer, Universalgelehrter aus dem Orden der Dominikaner, hatte zu büßen mit sechsundzwanzig Jahren Kerkerhaft und Folterung durch die ‚heilige‘ Inquisition.

329 Nikolaus von Autrecourt ist hier vor allem zu nennen, sowie auch Petrus Johannis Olivi. Ferner vgl. Johannes Buridan, Heinrich von Gent u. a. m.

330 „Über die Natur der Dinge gemäß ihren eigenen Prinzipien“, *De rerum natura iuxta propria principia*, Rom 1565, Neapel 1568, 1586, insbes. I 9 f.

Eine im Jahre des Heils 1600 auf dem Scheiterhaufen des römischen Campo di Fiore zunächst katastrophal endende Bewegung leitet der im süditalienischen Nola geborene, zeitweilige Dominikaner Giordano Bruno ein. Bruno bestreitet das teleologisch-qualitative Weltbild der klassischen Metaphysik, hauptsächlich auf dem Feld der Anthropologie und der sie tragenden Kosmologie. Er ist, nach Nikolaus von Kues und vor Pascal, der erste neuere Denker, der gegen die aristotelisch gestufte Endlichkeit und den biblischen Schöpfungsbegriff spekulativ die Unendlichkeit der Welten (*infiniti mondi*) und die Paradoxie eines unendlichen Ziels vertritt.³³¹ Außer dem theologischen Gedanken uneingeschränkter göttlicher Souveränität ist es nicht zuletzt ein Heraklitismus, von woher Bruno der traditionellen finalen Ausrichtung Paroli bietet. An die Stelle einseitiger Vorherrschaft des Geistes über die Sinne setzt der Nolaner das durchaus labile Gleichgewicht von Sinnlichkeit und Vernunft, Natur und Geist. Wie andere Aufgeschlossene blickt er unvoreingenommen auf die menschliche Situation, sieht sie in permanentem Wandel begriffen. Nicht Statik, sondern unabsehbare Wechselhaftigkeit (*vicissitudine*) ist für ihn das universale Strukturprinzip, nach dem schlechthin alles verläuft. Mit Bruno verschwindet jedwede Möglichkeit einer Zentrierung und Gravitation aus dem Denken, das christliche Zentraldogma der Inkarnation als eines singulären Geschichtsaktes nicht ausgenommen.

Auf die Geschichtszyklik des Herodot besinnt sich der revolutionäre florentinische Staatsdenker Niccolò Machiavelli.³³² Umfassende Erörterungen der Probleme eines nicht finalistischen Geschichtsverstehens gibt am äußersten Ende der humanistischen Epoche, gegen Descartes bereits, Giambattista Vico in einer Theorie, die er selbst als neue Wissenschaft (*Scienza nuova*) bezeichnet. In Frankreich, um auf dem Feld

331 *un fine dove non è fine* (De gli eroici furori I, 3). Bruno, Giordano: Werke, hg. Thomas Leinkauf, 7 Bde., Hamburg 2006 ff. Koyré, Alexandre: Von der geschlossenen Welt zum unendlichen Universum, Frankfurt a. M. 1969. – Noch Samuel Becketts berühmter „Fin de partie“ wird initiiert mit einem kennzeichnenden (anti-)kartesianischen (End-)Spiel (Dante, Vico, Bruno, Essay, 1929; Whoroscope, Poem 1930).

332 Bedeutsam bleibt da und dort die namentlich durch Polybios von Megalopolis begründete Geschichtsteleologie (Hoffmann, Ulrich: ‚Der Anfang reicht bis zum Ende‘, Drei Bemerkungen zu Polybios’ teleologischer Denkweise, in: Saeculum, 53, 2002).

der Bestreitung der Geschichtsteleologie noch weiter vorzugreifen, etablieren ein ähnliches nicht zielstrebiges Geschichtsdnken später – gegen Bossuet (*Discours sur l’histoire universelle*, 1681) – Voltaire (*Essais sur les mœurs*, 1756) sowie der Moralist und Staatsphilosoph Montesquieu.

Gegen den neuplatonischen Spiritualismus des Boethius rehabilitiert Lorenzo Valla den hedonistischen Ethiker Epikur. Er kann so erst recht Gott als das Ziel des Menschen auszuweisen: in Form einer ausstehenden letzten Metamorphose, der Verwandlung des menschlichen Daseins in göttliche Herrlichkeit, freilich als Geschenk, nicht als selbstverständlicher Ablauf oder gar als eigenmächtig herstellbar. Die konventionellen Begriffe der Tugenden und der praktischen Vernunft überhaupt hingegen werden aus der Warte des naturbezogenen, wandelbaren Begriffs der Lust scharfsinniger Kritik ausgesetzt.³³³

Die wohl bedeutendste ateleologische Reflexion, welche die menschlichen Dinge als Selbstwerte vorstellt, ohne ihnen ein beständiges Fortschreiten zu einem Ziel zuzuschreiben, findet sich im Frankreich des sechzehnten Jahrhunderts, am Ausgang des Humanismus, bei Michel de Montaigne.³³⁴ Die von ihm neu geschaffenen „Essais“ sind der adäquate Ausdruck einer einzigartigen perspektivischen Weltfassung. Es ist eine kaum übertroffene, bis heute anregende Weise eines Denkens der Nichtvollendung, eines sich selbst verantwortenden Daseins, das, skeptisch-kyrenaisch, das Hauptgewicht ins heitere loyale Bestehen des Hier und Jetzt setzt. Im Menschen gibt es allenfalls die gegenseitige Durchdringung von Sinnen und Geist. Und dieses *polyphone être sensiblement intellectuels, intellectuellement sensibles* ist die eigentlich heraklitische Formel für die humane Aufgabe, die man wohl als Dynamik noch verstehen wird. Freilich liegt sie ganz im Selbst,

333 Panizza Lorch, Maristella de: *A defense of life*, München 1985; Grassi, Ernesto: *Einführung in philosophische Probleme des Humanismus*, Darmstadt 1986, S. 99–117; Hoffmann, Thomas Sören: *Philosophie in Italien*, Wiesbaden 2007

334 Balmer, Hans Peter: *Neuzeitliche Sokratik, Michel de Montaignes essayistisches Philosophieren*, Münster 2016.

bleibt immerzu spielerisch. Sie muss und kann nicht ein für alle Mal errungen werden.

4.1.3 *Herren und Eigentümer der Natur*: Kartesianismus

Teleologiekritik wird, aus ihren nominalistischen Impulsen heraus, schließlich zum Eckstein des Kartesianismus des siebzehnten Jahrhunderts, jenes neuen Naturwissenschaft und Technik in Aufschwung versetzenden Denkens, das sich von René Descartes herleitet. Gleichwohl steht die Argumentation des bei den Jesuiten geschulten Weltdenkers Descartes in auffallendem Kontext zum (argumentativen) Gottesbegriff. Alles hat eine Ursache, bis auf eine einzige Letztursache. Diese, Gott, das Unbedingte ist Ursache seiner selbst (*causa sui*). Vor allem sind die in der menschlichen Vernunft vorfindlichen Ideen, namentlich die Idee Gottes als eines vollkommenen – und also auch notwendigerweise existierenden – Wesens wie auch die Ideen der Freiheit, der Unendlichkeit ihrerseits durch die absolute Ursache bewirkt. Eine inhaltliche Kenntnis des unendlichen Gottes, insbesondere seiner ‚Ziele‘ und ‚Zwecke‘, wonach er sich ‚dies oder das vorsetzt und mit diesen oder jenen Mitteln danach strebt‘, das wäre hingegen vermessenes und irreführend. Im Hinblick auf Gott, Welt und Mensch lehnt Descartes jeden Anspruch auf ein legitimes Operieren mit Finalursachen kompromisslos ab.³³⁵ In die Sache selbst soll sich jederzeit die Forschung einlassen, das aber sei mit einer (aristotelisch-scholastisch) vorgefassten Betrachtung von den vermeintlichen Zielen her verbaut.³³⁶

335 „(...) nous rejeterons entièrement de notre philosophie la recherche des causes finales (...)“ (Descartes, René: *Principia philosophiae*, Les Principes de la Philosophie, 1644, I 28, in: Ders.: *CŒuvres et lettres*, hg. André Bridoux, Paris 1953, S. 583 f.; vgl. *Discours de la méthode*, 1637, IV.

336 *cognitio finis non inducit nos in cognitionem ipsius rei*. Über Ziele und Zwecke Gottes haben wir kein Wissen (*Dei fines nos latent*), es ist verfehlt, sich vorzustellen, dass Gott sich ‚dies oder das vorsetzt und mit diesen oder jenen Mitteln danach strebt‘ (*qui hoc et hoc sibi proponit, et eo his et his mediis tendit, quod certe Deo maxime indignum*; *Responsiones ad quasdam difficultates ex meditationibus ejus*, Gespräch mit Burman, IV, 16. April 1648, *CŒuvres*, hgg. Charles Adam/Paul Tannery [AT], Paris 1964–1975; V 158; *Entretien avec Frans Burman*, *CŒuvres et lettres*, hg. André Bridoux, Paris 1953, S. 1371). In der Naturerklärung sei die gesamte Klasse der Zweck-Ursachen fehl am Platz (*totum illud causarum genus, quod a fine peti solet, in rebus Physicis nullum usum habere existimo*; *Meditationes de prima philosophia*, 1642, IV 6; AT VII 55; *Méditations*, *CŒuvres et lettres*, hg. André Bridoux, Paris 1953, S. 305).

Der rigorosen kartesischen Finalitätskritik gegenüber hatte schon Blaise Pascal starke Vorbehalte. Er ging auf Abstand und plädierte für mehrere unterschiedliche Ordnungen. Den Geist der Geometrie ergänzte er um den Geist des Feinsinns. Der Ordnung der Ratio stellte er die Ordnung des Herzens voran. Pascal erkannte, dass es mit der naturwissenschaftlich-exakten Erkenntnismethode (*esprit de géométrie*) nicht gemacht sein konnte. Zumindest für den Bereich der menschlichen Angelegenheiten gebührte einer andersartigen rhetorisch-intuitiven Erkenntnisweise Anerkennung, einem *esprit de finesse*, einer Kunst des sanften Überzeugens, und nicht des harten Beweisens.³³⁷ In der Tat wäre zu erwarten, dass im Moment, da das Ziel, woraufhin vermeintlich alles konvergiert, restlos entfällt, und also eine vektoriell-pyramidale Finalisierung außer Betracht gerät, nun erst recht Differenz zur Geltung komme. Nichtsdestoweniger hat sich mit dem Rationalismus des siebzehnten Jahrhunderts zusehends ein eindimensionaler mechanistischer Aktionismus durchgesetzt. Man ist seither von dem Vorhaben eingenommen, die unumschränkte Herrschaft über die ganze Natur anzutreten. Darauf habe die neue Philosophie zu sehen, erklärt Descartes, die Modernen unbeirrt zu Herren und Eigentümern der Natur zu machen: *maîtres et possesseurs de la nature*.³³⁸

Markantes Beispiel bietet der Utilitarismus des Briten Francis Bacon. Und zwar im Rahmen der klassischen Anthropozentrik: Im Hinblick auf Zweckursachen überhaupt könne der Mensch als Mittelpunkt der Welt betrachtet werden. Würde er aus der Welt genommen, erschiene der Rest völlig verstreut, ohne Ziel und Zweck. Das gesamte Universum diene dem Menschen. Aus allem ziehe er Nutzen. So dass sich alle Dinge um den Menschen und nicht um sich selbst zu drehen

³³⁷ Schobinger, Jean Pierre: Blaise Pascals Reflexionen über die Geometrie im allgemeinen. „De l'esprit géométrique“ und „De l'art de persuader“, Basel/Stuttgart 1974.

³³⁸ Descartes, René: Discours de la méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences, Leiden 1637; dt. Abhandlung über die Methode, seine Vernunft richtig zu leiten und die Wahrheit in den Wissenschaften zu suchen, 6. Teil; CEuvres et lettres, hg. André Bridoux, Paris 1953, S. 168. – Zur Problematik des prätenierten kartesischen Neubeginns und zum ‚Versagen‘ der Neuzeit und ihrer Vernunft vgl. Kamlah, Wilhelm: Utopie, Eschatologie, Geschichtstheologie, Mannheim 1969, S. 73–88.

scheinen.³³⁹ Dessen unbeschadet wird nun vollends laut, was man als Zentralmaxime der Neuzeit zu benennen hat: Wissen ist Macht.³⁴⁰ Es geht um geradezu imperialistische Naturbeherrschung mittels der systematisch organisierten Macht des Wissens. Und aus einem System – wohl verstanden: lebenserleichternder, philanthropisch ergebiger, moralisch finalisierter – Wissenschaft ist jedwede aristotelisch-scholastische Untersuchung im Hinblick auf Finalursachen (*causarum finalium inquisitio*) als steril-unfruchtbar ausgeschlossen³⁴¹. In der Folge wird alles nur mehr auf Funktion und Nutzen hin abgeschätzt. Erst die Dinge der Natur, dann die gesellschaftlich-kulturellen Verhältnisse und schließlich sogar das menschliche Individuum bis in seine bioinformatische Codierung. Nichts ist heilig, nicht unantastbar, nichts unauflösbar.

Nachgerade stellt sich doch sehr die Frage, ob was damals eingeleitet wurde uneingeschränkt als Fortschritt zu begrüßen sei. Der „Teloschwund der nominalistischen Entwicklung“³⁴² ist offensichtlich als ein riskantes Geschehen, sogar als die Ermöglichung der derzeitigen Gefährdung der Menschenwürde und des ökologischen Debakels von entweder apokalyptischer Verdüsterung oder transhumanistischer Euphorie zu bewerten. Der Grund dafür liegt in der Ambivalenz der Freiheit. Sie muss dringlicher denn je zur Frage werden. Im antiteleologischen Kartesianismus in Folge der nominalistischen Alternative hat man sich freigemacht von der metaphysischen Einbettung des

339 Bacon, Francis: Prometheus oder die Situation des Menschen, in: De sapientia veterum 1619, dt. Die Weisheit der Alten, Frankfurt a. M. 1990, S. 60–70, hier 63.

340 *Knowledge is Power, scientia potestas est* (Instauratio magna, Bd. II, Novum Organum, 1620, I 5). Zum *imperium in res naturales* als dem höchsten Ziel der Naturphilosophie (sic!) vgl. Die Weisheit der Alten, a. a. O., Sphinx oder die Wissenschaft, S. 72–75, hier 74. Gleichwohl kennt Bacon eine Menge entgegengesetzter Impulse: So das Bild der pyramidenförmig in Metaphysik und natürlicher Theologie auslaufenden Natur (ebd., Pan oder die Natur, S. 20–28, hier 23) sowie die Warnung vor dem Fehler, herkulisch mit der Natur zu kämpfen anstatt (orphisch) den sanften Weg zu wählen und so „ihre Umarmung mit der gebührenden Hingabe und Verehrung zu erreichen“ (ebd., Erichthonius oder der Betrug, S. 51). – Whitney, Charles: Francis Bacon, Die Begründung der Moderne, Frankfurt a. M. 1989.

341 Bacon, Francis: Novum Organum, Bd. I, De dignitate et augmentis scientiarum, 1605, 1620, III 5.

342 Blumenberg, Hans: Säkularisierung und Selbstbehauptung, Frankfurt a. M. 1974, S. 241.

elementaren Strebens nach Wissen. Seither fehlt es an zureichender Rechtfertigung für das, was in Wissenschaft und Technik geschieht. Dass die Nachfahren dafür den Preis zu bezahlen haben könnten, dass einiges, vielleicht sogar Zentrales daran gefährlich oder sogar falsch sein könnte, das ist offenbar nur auf dem Weg schmerzlichen Fühlens zu lernen.³⁴³

4.1.4 Prinzip Selbsterhaltung: Hobbes

Die Diskreditierung der Teleologie greift, aus nominalistisch-voluntaristischem Impuls heraus, im siebzehnten Jahrhundert beinahe vollständig Platz. Dem finalen Modell der klassischen Metaphysik wurde, nach seiner vorherrschenden Geltung in Antike wie christlichem Mittelalter, durchweg der Kredit entzogen. Angesichts der Radikalität des Umbruchs stellt sich die Frage nach Eigentümlichkeit und Legitimität der Neuzeit. Einfach hatte sie es ja nicht, sich gegenüber den traditionellen Ansprüchen zu behaupten. Die kirchliche Macht setzte sich seit dem dreizehnten Jahrhundert mittels der Inquisition rabiat zur Wehr. Galilei ist nicht das tragischste, leider nicht, wohl aber das signifikanteste ihrer Opfer. Aber die Scheiterhaufen der (den Dominikanermönchen übertragenen) Inquisition (mit ihren Opfern wie Jeanne d'Arc, Marguerite Porète, Jan Hus, Girolamo Savonarola, Giordano Bruno und vielen mehr) vermochten den Durchbruch dessen, was man als kopernikanische Wende bezeichnet, nicht aufzuhalten; so wenig wie alle sonstige autoritäre Zensur den Aufbruch zu unterbinden vermochte. Die seit Ptolemäus überlieferte Geozentrik erwies sich als das, was sie war: als Illusion. Seit Kopernikus rollt der Mensch aus dem Zentrum an den Rand, ins Irgendwo, ins Nirgendwo, ins X, ins Nichts.³⁴⁴

³⁴³ Toulmin, Stephen: *Kosmopolis*, Frankfurt a. M. 1991; Groh, Ruth/Groh, Dieter: *Weltbild und Naturaneignung*, Frankfurt a. M. 1991; Schmid, Wolfgang: *Entteleologisierung der Natur*, Wien 1995.

³⁴⁴ Darüber geben sich namentlich Pascal sowie Nietzsche Rechenschaft, und natürlich Kant, Goethe, Schopenhauer, ferner Hans Blumenberg, Hans Jonas, Dieter Henrich, Odo Marquard. – Copernicus, Nicolaus: *Das neue Weltbild*, hg. H. G. Zekl, Hamburg 1990. – Zinner, Ernst: *Entstehung und Ausbreitung der copernicanischen Lehre* (1943), München 1988. – Bezeichnend bereits Charles Baudelaire, dessen innovativ moderner Lyrikzyklus „*Les Fleurs du Mal*“ (1857, 1861; dt. *Die Blumen des Bösen*) mit dem Groß-Gedicht „*Le Voyage*“ (*Die Reise*) endet, worin die Verse (29 f.) stehen:

„Die Grundstruktur der modernen Philosophie“³⁴⁵ ist ateleologisch, zumindest in Hinsicht auf die klassische, Welt, Mensch und Gott umschließende und durchherrschende Universalteleologie. Die Neuzeit kehrt sich ab von der Metaphysik wie sie Antike und Mittelalter beherrscht hat und setzt in Anthropologie, Staatsphilosophie, Ontologie und Ethik gegen bisheriges Bestimmtheit durch ein Endziel auf das Prinzip Selbsterhaltung.³⁴⁶

Der britische Europäer Thomas Hobbes insbesondere widersetzt sich „der teleologischen Deutung der menschlichen Natur in einem Universum, das als Zwecksystem aufgefasst“ war.³⁴⁷ Aufgekündigt scheint demnach die Epoche eines allem Streben und Tun vorgeordneten Ziels, wie die platonisch-aristotelische Tradition vorgab. Stattdessen gibt es nur mehr Handeln als Verhalten im Dienste der Befriedigung (legitimer) menschlicher Bedürfnisse, insgesamt also durchaus ruhe- und ziellose Bewegtheit sowie die Unausweichlichkeit, sich willentlich selbst zu behaupten. „Der erste Theoretiker der modernen Gesellschaft“ vollzieht die voluntaristische Grundlegung der politischen Philosophie. Es gründen demzufolge „Gesetz und Freiheit, Individualität und Institution (...) nicht in der Allgemeinheit von Menschennatur oder Weltordnung, sondern in der Willensenergie eines jeden einzelnen Menschen, die ihn auszeichnet, noch bevor er sich irgendwelchen besonderen Zielen zuwendet oder Weltzusammenhänge versteht“³⁴⁸. Der Staat ist nicht länger Abbild einer vorgegebenen metaphysischen Struktur, auch nicht Instrument im Dienste höherer Zwecke, sondern allein auf den Willen der ihn tragenden vereinigten Individuen gebaut. Der Mensch, Hobbes zufolge von Natur aus einer dem anderen ein Gegner, ein Feind, ein Wolf (*homo homini*

„Seltsam das Geschick, wo sich das Ziel verschiebt / Und irgendwo sein kann, da es sich nirgends findet“ (*Singulière fortune où le but se déplace, / Et, n'étant nulle part, peut être n'importe où!*).

345 Henrich, Dieter: Selbstverhältnisse, Stuttgart 1982, S. 83 ff.

346 Es ist dies allerdings eine nicht unproblematische These. Beispielsweise Hegel: Wie verhält es sich damit, ist das nun eigentlich klassische Teleologie, oder aber ist es neuzeitliche, vollends in die Extreme getriebene Selbsterhaltung?

347 Henrich: a. a. O. S. 85.

348 Ebd., S. 83.

lupus), vereinigt sich notgedrungen in einem Staatsgebilde mit anderen Menschen – aus Selbsterhaltung (*conservatio sui*). Er überwindet so seine eigene Destruktivität, des Kriegs aller gegen alle (*bellum omnium contra omnes*), nicht ohne dem Staatskörper Züge seiner anthropologisch gegebenen Monstrosität zu übertragen. Den Staat nennt Hobbes Leviathan (nach Hiob 40,20, Jes 27,1). „Leviathan, or The Matter, Forme, and Power of a Common-wealth Ecclesiasticall and Civil“ (1651, Leviathan oder Materie, Form und Macht eines kirchlichen und bürgerlichen Gemeinwesens), so lautet der Titel seines Hauptwerks. Zu dessen Beginn ist in ausdrücklichem Widerspruch zu den alten Moralphilosophen festgehalten, es gebe keinen *finis ultimus*, kein *summum bonum*: kein letztes Ziel, kein höchstes Gut. Was einzig zähle und überall den Ausschlag gebe, sei knallharte, körperlich-bewegte Wirkursächlichkeit, Druck und Stoß. Philosophie selbst versteht sich kausalistisch als „rationelle Erkenntnis der Wirkungen oder Erscheinungen aus ihren bekannten Ursachen oder erzeugenden Gründen und umgekehrt der möglichen erzeugenden Gründe aus den bekannten Wirkungen“ (De corpore 1,1,2).

Sich im Dasein zu behaupten muss demzufolge das ganze Bestreben der Menschen sein; ohne jede Entlastung, denn es gibt „keinen Ziel- und Ruhepunkt, auf den ein wesentliches Streben gehen könnte“. Die tatsächlichen Ziele menschlichen Handelns lassen sich in ihrer unermesslichen Unterschiedlichkeit „nicht voraussagen oder nach Rang und Dringlichkeit ordnen“. ³⁴⁹ Das einzige, die gesamte, dreifach gestaffelte Philosophie (*De corpore, De homine, De cive*; Natur, Mensch, Staat) grundlegende Prinzip ist das Prinzip der Selbsterhaltung: das dynamische Lebensgefühl, die unersättliche Begierde, die ruhelose Bewegung von Ziel zu neuem Ziel. Die Dynamik will sich behaupten gegen Einschränkungen, Minderungen und Zerstörung.

Leitend für das Einrücken der Selbsterhaltung in die vakante Stelle der ausgesperrten Teleologie sind – Henrichs an Dilthey anknüpfender Hypothese zufolge – unbeschadet aller materieller Kausalität nicht

³⁴⁹ Ebd., S. 84.

zuletzt eine Reihe stoischer Elemente. Selbstbeziehung (*sensus sui*) und Selbstgewahrsein (*syneidēsis*), beides basierend auf der Lehre vom allgegenwärtigen *lógos spermatikós*, einer omnipräsenten keimhaften Vernünftigkeit, und dem dadurch ermöglichten Selbstvertrauen, seien aus der Stoa zum Grundgedanken der Moderne aufgestiegen.³⁵⁰

Gegen ein allzu bedenkenloses Mitlaufen bestehen gleichwohl Bedenken. Der Triumph der modernen Autonomie könnte sich als übereilt herausstellen. Wer auf Säkularisation und Aufklärung setzte, sieht sich beinahe ebenso getäuscht wie diejenigen, die einst auf Kosmos, *ordo* und die Konvertibilität des Schönen, Wahren und Guten gebaut hatten. Man wird in der veränderten Situation das teleologische Modell der klassischen Metaphysik neu zu erwägen haben. Und mit besonderem Interesse wird man andererseits jene Richtungen der Philosophie betrachten, die sich als teleologiefrei, ateleologisch oder sogar als militant antiteleologisch verstanden haben. Es sind dies, um es zu wiederholen, im Mittelalter der Nominalismus, der sich gegen den Ideenrealismus wendet, und der Voluntarismus, der gegenüber dem Vernunftintellektualismus die Spontaneität und Unbegreiflichkeit des Willens hervorhebt. Dazu die Mystik, die als unmittelbare Erfahrungsreligiosität (und damit verbundene henologische All-Einheits-Spekulation) Bedeutung erlangt. Im achtzehnten Jahrhundert tritt verstärkt der ebenfalls bereits mittelalterlich vorbereitete (Roger Bacon) Empirismus (John Locke; im neunzehnten Jahrhundert John Stuart Mill) hinzu: als der Sinneswahrnehmung verpflichtetes, induktives Vorgehen wirkt er den Deduktionen des Apriori-Rationalismus entgegen. Dies alles belebt Elemente des Materialismus, der, mit Demokrit vor allem, bereits in der Antike gegen Idealismus und Spiritualismus angetreten war.

Schließlich wäre, und nicht nur um der Vollständigkeit des Bildes willen, die Bewegung der Moralistik zu berücksichtigen. Vorbereitet im

³⁵⁰ Ebd., S. 92 f. Abel, Günter: Stoizismus und frühe Neuzeit, Berlin 1978; Forschner, Maximilian: Die stoische Ethik, Darmstadt ²1995. – Tatsächlich wird man sagen müssen, dass die Stoa an der Genese der verschiedensten Neubildungen (angefangen beim paulinischen Christentum) beteiligt ist.

Humanismus der italienischen Renaissance, klassisch geworden spätestens mit Montaigne, fruchtbar besonders in Frankreich bis zur Revolution (Vauvenargues, Chamfort). Auf eigene (*moral sense*-kritische) Weise ist sie wirksam überdies in britischen Autoren des achtzehnten Jahrhunderts (Bernard de Mandeville, Francis Hutcheson, David Hume).³⁵¹ Allenthalben greift sie skeptisch-pessimistische, kynische, epikureische Elemente auf. Sie substituiert als freiheitliche Menschen- und Lebenskunde die mit dem Idealismus einhergehende teleologische Ethik und normative Moral. So bringt sie einen (wenngleich höchst diffizilen) Prozess kreativer menschlicher Selbstverständigung in Gang.

4.1.5 Jenseits der Einbildungen und Fiktionen: Spinoza

Selbsterhaltung versus Teleologie – das ist, wenn auch völlig anders begründet, das Thema Spinozas. Ausgestoßen, verfemt und verfolgt, lebte er in den Niederlanden als Linsenschleifer, er, der von portugiesischen Juden abstammende, große Einzelne unter den Philosophen.³⁵² Gut hundert Jahre konnte er kaum wirken, bis den wie einen „toten Hund“ behandelten schließlich der mutige Lessing reklamierte, und Spinoza daraufhin zum intellektuellen Kronzeugen des deutschen Idealismus in Philosophie und Literatur avancierte.³⁵³ Er vertritt eine vollkommen rationalistische, geradezu geometrische Denkweise (euklidisch *more geometrico*). In Auseinandersetzung mit Descartes als der beherrschenden Figur seiner Zeit, umreißt er nichtsdestoweniger in neuplatonischer Tradition ein All-Einheitskonzept und fasst es als einen Prozess, der nicht nur Rückkehr, sondern Aufstieg bedeutet, Fortschritt, Höherführung. Letztlich ist es eine universale theogone Prozessualität, die er, lange vor Schelling und Whitehead, zu denken versucht.

351 Schrader, Wolfgang H.: Ethik des *moral sense*, in: Pieper, Annemarie (Hg.): Geschichte der neueren Ethik, Tübingen/Basel 1992, Bd. 1, S. 81–101.

352 Vgl. immerhin Leone Ebreo (Jehuda ben Isaak Abravanel, Leo Hebraeus), den jüdischen Arzt und Philosophen, der bei der Vertreibung der Juden aus Spanien 1492 nach Genua geflohen und für zwei drei Jahre Leibarzt des Königs von Neapel geworden war, bis er auch von dort flüchten musste. Sein umfassendes Liebeskonzept (*Dialoghi d'amore*, 1502) wirkte auf Spinoza (Von Gott, dem Menschen und seinem Glück, ca. 1658/60).

353 Bei den deutschen Idealisten beispielsweise, Fichte, Schelling, Hegel und bei Johann Wolfgang Goethe.

Das Zentralaxiom, an dem das gesamte Denken Spinozas hängt, ist ein einziges. Es wird gleich zu Beginn des Hauptwerks „Ethica Ordine Geometrico demonstrata“ (Amsterdam 1677) angeführt. Da wird erklärt, es gebe insgesamt nur eine einzige Substanz. Sie sei ungeschaffen und heiße Gott oder Natur (*deus sive natura*). Mit dieser Doktrin von der alleinigen Substanz, des einen einzigen Wirklichen löst Spinoza Descartes ab, dessen Theorie drei Substanzen namhaft gemacht hatte: Gott, Materie (*res extensa*) und Geist (*res cogitans*). Für Spinoza sind Materie und Geist nicht zwei weitere, wiewohl von Gott geschaffene Substanzen. Sondern beide sind lediglich Attribute, Modifikationen der einen einzigen *res aeterna*.³⁵⁴ Es ist daher für Spinoza, wie Hegel treffend bemerkt, „alles Bestimmte nur ein Vorübergehendes“.³⁵⁵ Und dies insgesamt ist eine mystische, eine morgenländische Denkweise. Alles Individuierte verweht, bildet, wie es im Indischen heißt, lediglich den „Schleier der Maia“ vor dem einen einzigen Wesentlichen, Wirklichen.

Die eine Substanz ist demgemäß Ursache ihrer selbst: *causa sui*, definiert einzig durch ihre eigene Natur, (Allmacht, Unendlichkeit, Einzigkeit). Prinzip des Wirklichen ist die Selbstbestimmung. Was ist, ist aus sich selbst Ursache, dass es ist. Sein Wesen schließt die Existenz ein. Es kann nur als existierend begriffen werden. Und begreift sich nur durch sich selbst. Für die Substanz als zeitenthoben-ewige und selbstbegrndete kann es nichts Vorgeordnetes geben, (worauf sich Gott-Natur hätte beziehen können bei der Selbstkonstitution oder beim Werden der Welt). Es entfällt daher der gesamte philosophische Apriorismus, von dem die Vernunftteleologie handelt. Es gibt keine Zwecke, kein Telos, kein *ens perfectissimum*, keine *ratio boni*, kein vollkommenes Wesen, keine Grundausrichtung auf das Gute. Die nominalistische Diskussion einer möglichen anderen, besseren Welt aufgreifend, führt Spinoza aus:

³⁵⁴ Spinoza: Ethik I 8, S. 6.

³⁵⁵ Hegel: WW XX 238.

Alles hängt ab von der Macht Gottes. Sollten daher die Dinge anders beschaffen sein können, so müsste notwendig auch der Wille Gottes anders beschaffen sein. Nun kann aber der Wille Gottes nicht anders beschaffen sein (wie ich bereits aus der Vollkommenheit Gottes sehr klar gezeigt habe). Folglich können die Dinge nicht anders beschaffen sein. Ich gestehe, dass diese Meinung, die alles einem gewissen indifferenten Willen Gottes unterwirft und von seinem Gutdünken alles abhängig sein lässt, weniger von der Wahrheit abirrt als die Meinung jener, die behaupten, Gott mache alles unter dem Gesichtspunkt des Guten (*sub ratione boni agere*). Denn diese scheinen etwas außer Gott anzunehmen, das von Gott nicht abhängt und das sich Gott bei seinem Wirken zum Muster (*exemplar*) nimmt oder auf das er, wie auf ein bestimmtes Ziel (*scopus*), hinschielte.³⁵⁶

Die eine Substanz ist in ihrem Wesen und in ihrer Existenz gleichermaßen notwendig und frei. Als das absolute unendliche Sein (*ens absolute infinitum*) drückt sich die Substanz Gott in unendlichen Attributen aus. Es ist daher für den Verstand (*intellectus*) Unendliches als zum Wesen des Einen gehörend, jeweils dessen ewiges und unendliches Wesen ausdrückend, zu erkennen.

Nähere Erörterungen zur Teleologie (*de fine doctrina*) finden sich im Anhang zum ersten Buch der „Ethik“. Dort führt Spinoza aus, einer unvoreingenommenen Sicht der Dinge stünde eine Reihe von Vorurteilen (*praejudicia*) entgegen. Und diese Vorurteile insgesamt hingen letztlich von einem einzigen ab. Dass nämlich „die Menschen gewöhnlich annehmen, alle Dinge in der Natur handelten, wie sie selbst, um eines Zweckes willen“. Es wäre demnach die seit Aristoteles überlieferte Naturteleologie nichts weiter als eine ungerechtfertigte Ausweitung menschlicher Handlungsintentionalität. Die Projektion intentionalistischer Handlungsteleologie als essentialistische Naturteleologie gehe aber so weit, dass die Menschen „von Gott selbst mit aller Bestimmtheit behaupten, er leite alles zu irgendeinem bestimmten Zweck“. So sieht Spinoza das Vorurteil entstanden, es gebe für die

356 Ethik I, prop.33, schol.2.

Verkettung der Dinge (*rerum concatenatio*) einen bestimmten Zweck, dessen Erreichung Gott garantiere. Damit aber seien die Dinge insgesamt zu Mitteln degradiert. „Die Zweckursachen aller Dinge zu erkennen und zu erklären“ sei eine Manie, und infolge dieses Wahns seien die Dinge lediglich vorgestellt, bloß einfältig angestaunt, aber keineswegs begriffen und verstanden (*intelligere*). Und damit ist die Teleologie fast schon mit kantischer Argumentation vom Tisch. Zweckursachen (*causae finales*) sind demzufolge nichts als Einbildungen, menschliche Fiktionen (*humana figmenta*), Vorstellungsweisen nicht aus der Vernunft (*ens rationis*), sondern aus der Einbildungskraft (*ens imaginationis*).³⁵⁷ Spinozas, wie gesagt, Kant und Nietzsche antizipierende Analyse: ein jeder habe „nach dem Zustand seines Gehirns über die Dinge geurteilt“ und so eigentlich „die Affektionen seiner Vorstellung für die Dinge selbst genommen“.

Dieses ganze Konstrukt gelte es zu destruieren und an seine Stelle ein neues zu stellen. Die Grundlage dafür bietet, ähnlich wie bei Hobbes, eine Anthropologie der Selbsterhaltung (*suum esse conservare*) mit zwei Fundamenteinsichten. Erstens: Alle Menschen kommen zur Welt ohne Kenntnis der Ursachen der Dinge. Zweitens: Wessen sie sich aber wohl bewusst sind, ist der Trieb, ihren Nutzen zu suchen. Auf dieser Basis ergibt sich gegenüber den teleologischen Fiktionen eine andere Norm der Wahrheit. Und es besteht die Möglichkeit, endlich „zur rechten Erkenntnis der Dinge“ zu finden.

Im Vorwort zu Teil Vier kommt Spinoza auf diese Darlegungen zurück. Den Rahmen bilden an dieser Stelle Bemerkungen „über Vollkommenheit und Unvollkommenheit sowie über das Gute und Schlechte“. Es sind jene Polaritäten, die gewöhnlich die Parameter teleologischen Denkens bestimmen. Auch hier, findet Spinoza, liege eine ungerechtfertigte Übertragung vom Bereich menschlichen Handelns auf die Natur zugrunde. Die Musterbilder, nach denen Vollkom-

³⁵⁷ Eine Auffassung, die sich durchhält bis ins zwanzigste Jahrhundert: „In der allgemeinen Metaphysik hat die Teleologie überhaupt nur den Charakter der Erdichtung und ist von der philosophischen Wissenschaft nicht ernst zu nehmen“ (Hartmann, Nicolai, Ethik, Berlin/Leipzig 1926, 41962, S. 201).

menheit gemessen werde, seien nichts als menschliche Sekundärbildungen, gewonnen durch Vergleichen. Das aber, der Aufklärer Spinoza wiederholt es, sei Vorurteil, nicht wahre Erkenntnis. Die Natur handle nicht um eines Zweckes willen. Vielmehr sei von einer genauen Entsprechung von Existenz und Handeln auszugehen. Beides sei streng kausal determiniert. Was erkannt wird, das sei stets Wirkursache (*causa efficiens*), niemals jedoch Zweckursache (*causa finalis*).³⁵⁸ „Jenes ewige und unendliche Seiende, das wir ‚Gott oder Natur‘ nennen, handelt (...) mit derselben Notwendigkeit, mit der es existiert“. Es ist ein und derselbe Grund, aus dem heraus Gott-Natur handelt wie existiert. Die eine ewige und unendliche Substanz existiert nicht um eines Zweckes willen (*nullius finis causa*). Und so handelt sie auch nicht um eines Zweckes willen. „Wie es für ihre Existenz keinen Anfangsgrund oder End-Zweck gibt, so gibt es auch nichts dergleichen für ihr Handeln.“³⁵⁹

In der Folge dringt der analytische Spinoza, gewissermaßen Nietzsche und Freud vorwegnehmend, zu den tieferen Gründen vor.³⁶⁰ Es ist eine ausgesprochen anthropologische Reduktion, die er vornimmt, eine Zurückführung auf das unbewusst an der Basis Wirkende und obendrein der Nachweis einer Verwechslung. Man liest bei Spinoza:

Die Ursache, die man Zweckursache nennt, ist nichts anderes als der menschliche Trieb selbst, insofern er als der Anfangsgrund oder die primäre Ursache betrachtet wird. Wenn wir z. B. sagen, das Bewohnen sei die Zweckursache dieses oder jenes Hauses gewesen, so verstehen wir doch gewiss nichts anderes darunter, als dass der Mensch darum, weil er sich die Annehmlichkeiten eines häuslichen Lebens vorstellte, den Trieb hatte, ein Haus zu bauen. Daher ist das Bewohnen, insofern es als Zweckursache betrachtet wird, nichts als dieser einzelne Trieb, der tatsächlich die wirkende Ursache ist, die deswegen als erste Ursache betrachtet wird, weil

358 Vgl. Ethik I, prop. 16, cor. I.

359 Ebd., praef., S. 436 f.

360 Nietzsche befasste sich seit 1881 mit Spinoza: „in fünf Hauptpunkten seiner Lehre finde ich mich wieder, dieser abnormste und einsamste Denker ist mir gerade in *diesen* Dingen am nächsten: er leugnet die Willensfreiheit –; die Zwecke –; die sittliche Weltordnung –; das Unegoistische –; das Böse –;“ (Brief an Overbeck, 30.7.1881; KSB VI 111).

die Menschen die Ursachen ihrer Triebe in der Regel nicht kennen. Denn die Menschen sind sich (...) wohl ihres Tuns und ihrer Triebe bewusst, aber die Ursachen, von denen sie bestimmt werden etwas zu erstreben, kennen sie nicht.³⁶¹

Teleologie somit als *asylum ignorantiae*, als Zufluchtsort intellektueller Trägheit, als Schlupfwinkel der Dummheit, als Unterhalt anthropologischer Verblendung? So könnte man sagen. Denn der Trieb, von dem das eingefahrene teleologische Denken absieht und gar nichts weiß, ist Spinoza zufolge schlechthin das Wesen des Menschen (*hominis essentia*). Aus der Triebnatur aber folgt notwendig, was der Selbsterhaltung dient; „daher ist der Mensch bestimmt, es zu tun“.³⁶² Und Vollkommenheit besteht für Spinoza in deutlich nominalistischer Weise in nichts anderem als in der Realität, also in der jedem Einzelnen je eigenen Existenz- und Wirkweise.³⁶³ Die erste (und einzige) Stelle unter den Geboten der Vernunft nimmt daher die Selbstliebe (*seipsum amare*) ein: seinen Nutzen suchen (*suum utile quaerere*) und sein Sein erhalten (*suum esse conservare*). Darin sieht Spinoza die Grundlage der Tugend und das Glück des Menschen. Denn daraus folgt die Angewiesenheit nicht nur auf die Dinge draußen, sondern vor allen Dingen auf die Menschen. Nichts, findet Spinoza, ist dem Menschen nützlicher als der Mensch. Die Übereinstimmung der Menschen insgesamt, so dass „gleichsam alle Körper und Geister einen Geist und einen Körper bilden“³⁶⁴ bestätigt das Sprichwort, der Mensch, zumal gesellschaftlich-politisch, sei dem Menschen Gott: *homo homini deus*³⁶⁵. Vollkommenheit indes besagt nicht Askese und keinen Weltverlust, wohl aber Welt und Mensch zu sehen, so wie sie wirklich sind und wirken, ist das doch ihre göttliche Natur. „Wer sich und seine Affekte klar und deutlich erkennt, liebt Gott und um so mehr, je mehr er sich und

361 Ethik IV, praef., S. 438 f.

362 *homo determinatus est* (ebd. III, prop. 9, schol. S. 276 f.).

363 Ebd. IV, praef., S. 442 f.

364 Ebd., prop. 18, schol.

365 Ebd., prop. 35, schol., S. 508 f. So wörtlich auch bereits Francis Bacon, *Instauratio magna*, Bd. II, *Novum Organum*, 1620, Aph. 129.

seine Affekte erkennt³⁶⁶. Und: „Je mehr wir die Einzeldinge erkennen, um so mehr erkennen wir Gott.“³⁶⁷ In der Erkenntnis fehl zugehen, Ideen zu fassen, die der wahren Natur der Dinge unangemessen sind, das bedeutet Leiden.³⁶⁸ Es kommt also darauf an, dass der Geist mit angemessenen Ideen dagegen ansteuert. Er arbeitet sich heraus und empor bis zu jenem überlegenen Gesichtspunkt, da die Welt und alle Dinge in ihrer notwendigen Ordnung erkennbar werden. Sie erscheinen im Licht der Ewigkeit (*sub specie aeternitatis*). Insofern hängt des Menschen höchstes Glück, besteht sein letzter Zweck (*finis ultimus*) in diesem mystisch-intuitiven, zugleich aber nominalistisch-realistischen und weltzugewandten-aktiven *adaequata concipere*.³⁶⁹ Es ist dies im tiefsten jene berühmte „intellektuelle Liebe des Geistes zu Gott“ (*amor Dei intellectualis*) für Spinoza, nichts Geringeres als „ein Teil der unendlichen Liebe, womit Gott sich selbst liebt.“³⁷⁰

Innerhalb eines Konzepts *deus sive natura* ist, wohl gemerkt, kein Platz für rücksichtslose unidimensionelle Instrumentalisierung der Vernunft, der Dinge, der Natur. Der Mensch ist eher Betrachter, Zuschauer, freilich auch Teilhaber an dem allumfassenden Einen. Wie weit sich mit einem derartigen Junktim von Rationalität und Mystik die durch den Menschen erfolgende vernünftige Stiftung eines Endzweckes vertrage, das allerdings scheint eine Frage, beinahe so problematisch schon, wie später bei Kant und vor allem bei Nietzsche, wenn er, anders als der ins Unabsehbare sich offenhaltende Kant, als menschliche Zielsetzung so provokant wie unerbittlich den Übermenschen einfordert.

366 Ethik V, prop. 15, S. 650 f. – „Von je größerer Freude wir erfüllt werden, desto mehr gehen wir zu höherer Vollkommenheit über“ (*quo majori Laetitia afficimur, eo ad majorem perfectionem transimus*; IV, prop. 45).

367 *quo magis res singulares intelligimus, eo magis Deum intelligimus* (V, prop. 24, S. 666 f.).

368 Ebd. III, prop. 1, Coroll., S. 259.

369 Ebd. IV, cap. 4, S. 596 f.

370 *pars infiniti amoris, quo Deus se ipsum amat* (V, prop. 36, S. 682 f.).

4.2 Aufklärung

Der Prozess der Diskreditierung des teleologischen Denkens, geht im vierzehnten Jahrhundert aus nominalistisch-voluntaristischen Ansätzen hervor und erlebt seinen vollen Durchbruch in der Universalmechanik des siebzehnten Jahrhunderts. Die Fülle der damit verbundenen philosophischen Probleme findet ihre kritische Reflexion und Darstellung schließlich in Kant. Jedoch weist die Neuzeit zwei Denker auf, die man unter die entschiedensten teleologischen Denker zu rechnen hat. Das ist, in den letzten Jahrzehnten des siebzehnten Jahrhunderts, an der Schwelle zur Aufklärung, der universal-enzyklopädische Barockphilosoph Gottfried Wilhelm Leibniz. Und das ist sodann im neunzehnten Jahrhundert, wie bereits gesehen, Hegel, den der polemisierende Nietzsche angesichts des Versuches, zu allerletzt noch mit Hilfe des sogenannten ‚historischen Sinnes‘ „zur Göttlichkeit des Daseins zu überreden“ den „Verzögerer par excellence“ nennt.³⁷¹

4.2.1 Zwecke, Weisheit, Güte: Leibniz

Leibniz möchte das neuzeitliche mechanistische Kausaldenken mit der Wiederauflage einer verinnerlichten Teleologie ergänzen und beseelen.³⁷² Hatte Spinoza die kartesische Lehre von den drei Substanzen (Gott, Natur, Denken) transformiert in die Lehre von der einen einzigen Substanz (Gott-Natur), so drängt sich Leibniz die Konzeption der unermesslichen Vielheit auf. Die Basis hierfür liefert eine neue Wertschätzung des Individuellen. Jede einzelne Substanz bildet eine Monade, fensterlos, abgeschlossen, und doch jeweils die ganze Schöpfung repräsentierend, insgesamt substantielle Formen, Mikrokosmen, die ausgezeichnet sind durch Kraft, und zwar selbsterhaltende, organisierende, leitende Kraft (*vis viva*), es sind Entelechien. Die Welt in

371 Nietzsche: FW V (1886) 357, KSA III 599. Ähnlich erscheint Nietzsche Luthers Reformation antiaufklärerisch-retardierend und in der Folge die gesamte Renaissance „wie ein erster Frühling, der fast wieder weggeschnitten wird“ (MA I 26: KSA II 47; vgl. MA I 237, AC 61).

372 Schmid, Stephan: Finalursachen in der frühen Neuzeit, Berlin 2011, S. 301–361.

ihrer gesamten unabsehbaren Aufeinanderfolge erscheint als ein unablässiger und unermesslicher Konflux von individuellen universal harmonisierenden Kräften.

Gottfried Wilhelm Leibniz, 1646 in Leipzig als Professorensohn geboren, war ein frühreifes Wunderkind, das sich selbst Lesen, Schreiben sowie die alten Sprachen Latein und Griechisch beibrachte, mit einundzwanzig aufgrund einer in Lateinisch geschriebenen juristischen Dissertation promovierte. In seinem Erwachsenenleben stellte er vielfältig als Universalgenie seine Fähigkeiten überall in Europa unter Beweis, als Diplomat, Bibliothekar, Forscher, Gelehrter, Erfinder (der Infinitesimalrechnung u. a. m.), Akademiepräsident, als Freund und Korrespondent hochfürstlicher Personen, Prinz Eugens in Wien beispielsweise. Er starb schließlich doch vereinsamt und kaum bemerkt im Alter von siebzig Jahren 1716 in Hannover. Leibniz war zeit seines Lebens voller enormer Projekte, einschließlich der Wiedervereinigung der christlichen Konfessionen. Er hinterließ ein verstreutes riesiges Werk, vieles in tausenden von Briefen.

In seinem Denken erhebt sich, wie gesagt, die vor Hegel bedeutendste neuzeitliche Wiederbelebung der Teleologie. Wirkursachen (*causae efficientes*), die aristotelisch zusammen mit den Material-, Formal- und Finalursachen gewöhnlich als vierfältige Einheit behandelt wurden, sind der neuen Zeit entsprechend für Leibniz strikt getrennt. Von den gewöhnlichen (bewirkenden, kausalen) Ursachen sind nun allerdings als überlegen jene Ursachen abgehoben, die allein dem Anspruch genügen können, den jeweils wirklich zureichen Grund abzugeben. Das leibnizsche *principium rationis sufficienter*, der Grundsatz des wahrhaft zureichenden Grundes ist so die bewusste Erfüllung der platonisch-sokratischen Programmatik.³⁷³ Demnach galt es, nicht bei dem

³⁷³ Monadologie, §§ 32-39; Principes de la Nature, §§ 7 f. Wiederholt beruft sich Leibniz auf Sokrates' autobiographischen Exkurs in Platos „Phaidon“ (95b–102a), so im „Discours de métaphysique“ (VI 4, n. 306), im Briefwechsel mit Arnauld und an anderen Stellen. „On a grand tort de vouloir expliquer les premiers principes de la nature, sans y faire entrer Nöuv, la Sagesse divine, la consideration du meilleur et du plus parfait, les causes finales“ (an Paul Pellisson-Fontanier, 8./18. Januar 1692; Philosophischer Briefwechsel, Bd. 2, 1686–1694, Berlin 2009, S. 486).

bloß Natürlich-Vordergründigen stehen zu bleiben und es mathematisch-kausalmechanisch zu erklären, sondern in einem weitergehenden zweiten Anlauf die (vielleicht nicht so manifesten) wahren Gründe (*causae finales*) für die formgeprägten Dinge aufzusuchen. In einem Brief an den Pariser jansenistischen Theologen, kartesischen Philosophen und Mathematiker Antoine Arnauld weiß Leibniz 1686 zu bemerken:

Wenn der Körper eine Substanz und nicht – wie der Regenbogen – ein einfaches Phänomen ist, und wenn er nicht – wie ein Steinhaufen – ein zufällig oder durch Anhäufung geeintes Seiendes ist, kann [sein Wesen] nicht in der Ausdehnung bestehen, und man muß notwendigerweise etwas annehmen, das man substantielle Form nennt, und das auf irgendeine Weise der Seele entspricht.

Ich bin davon – wie gegen meinen eigenen Willen – schließlich überzeugt worden, nachdem ich früher von diesem Standpunkt weit entfernt war. Welcher Lobredner auf die Scholastiker ich in dieser allgemeinen und sozusagen metaphysischen Erklärung der Prinzipien der Körper auch sein mag, ich bin bei der Erklärung der einzelnen Phänomene auch entschiedener Anhänger der Korpuskulartheorie, [und es ist nichtssagend, sich dabei auf Formen und Qualitäten zu berufen].

Die Natur muß man immer mathematisch und mechanisch erklären, vorausgesetzt, daß man weiß, daß die Prinzipien selbst oder die Gesetze der Mechanik oder der Kraft nicht allein von der mathematischen Ausdehnung abhängen, sondern von bestimmten metaphysischen Gründen.³⁷⁴

374 Leibniz: Der Briefwechsel mit Antoine Arnauld, hg. Reinhard Finster, Hamburg 1997, S. 154 f. – „Leibniz anerkennt die mechanistischen Prinzipien für eine adäquate Beschreibung der Phänomenebene zwar schon sehr früh und behält diese Haltung auch bei, vertritt aber gleichzeitig immer wieder den Standpunkt, daß ‚die Wirkursachen von den Zweck-Ursachen abhängen‘ (*efficientes causae pendeant a finalibus*; Br. an F. W. Bierling, 12. 8. 1711, Philosophische Schriften, hg. C. I. Gerhardt, 1875–90, ND 1960/61, VII 501). Sein Argument dafür lautet, daß die realen mechanischen Gesetze selbst eines zureichenden Grundes bedürfen, weswegen sie und nicht andere gelten, wie auch die Wirkkräfte nicht ohne einen Aspekt der ‚Wahrnehmung des Guten und des Schlechten‘ und die resultierende Gesamtordnung der Welt nicht ohne ein vorausgesetztes Konvenienz- bzw. Optimitätsprinzip verstanden werden kann (vgl. etwa: *Antibarbarus physicus pro philosophia reali contra renovationes qualitatum scholasticarum et intelligentiarum chimaericarum* [1706?], a. O. 344). Schon vorher hat Leibniz in diesem Sinne zu zeigen versucht, daß die Gesetze der Mechanik allein zu abstrakt

Es erheben sich unterschiedliche Reiche: über dem (in der Physik kausal zu analysierenden) Reich der Kräfte der Natur, der Größe ein anderes, höheres (in der Metaphysik zu betrachtendes) Reich der Zwecke, der Weisheit, der Güte. Zu guter Letzt und zuhöchst überragt alles das Reich der Gnade.³⁷⁵ Dabei ist Leibniz zufolge engster Konnex zur Physikotheologie gegeben, dergestalt, dass Endursachen dasselbe besagen wie die Betrachtung der göttlichen Weisheit in der Ordnung der Dinge.³⁷⁶ Letzter Grund der verschiedenartigen Reiche und ihres harmonischen Zusammenhalts ist Gott, die oberste, ungeschaffene, allein vollkommene Monade. Dank seiner präsentiert sich die Wirklichkeit insgesamt als ein vollkommenes System prästablierter Harmonie. Als Werk Gottes, als Schöpfung gilt Leibniz die Welt in ihrer ganzen Folge und Zusammenfassung für die beste, die vollkommenste aller überhaupt denkmöglichen Welten. Für alles gibt es somit einen zureichenden Grund. Alles ist Ausdruck einer wohlüberlegten durch Weisheit getroffenen Wahl, alles von höchster Güte, in bestmöglicher Weise in Gang gebracht und in immerwährendem Fortschritt begriffen zu neuen Freuden und Vollkommenheiten.³⁷⁷ Und so auch gelte es, dem Urheber des Ganzen in gebührender Weise ergeben zu sein:

sind, um die reale Bestimmtheit der Naturgegenstände z. B. in ihrer Gestalt, Quantität und Kohärenz einzuholen (*Confessio naturae contra atheistas*, 1669, a. O. IV 109; Akademie-Ausgabe VI/1, 1971, 492). Die wirkliche Welt ist ohne den Ansatz bei Kraft und Tätigkeit, ohne dynamisch-reflexive Prinzipien, ohne Prinzipien der Selbstvermittlung, die immer solche der Finalität sind, nicht zu denken, und eben deshalb gilt, *„que les causes finales sont les principales en physique et qu'il faut les chercher pour rendre raison des choses“* (*Il y a deux sectes de naturalistes ...*, a. O. VII 335; Hoffmann, Th. S.: Art. Zweck; Ziel, HWP XII 1486–1510, hier 1500 f.).

375 Zum Zusammenhang mit der herkömmlichen Zweiweltenlehre – einerseits dem Aisthetisch-Sinnlichen (griechisch *kósmos aisthētós*, lateinisch *mundus sensibilis*) und dem darüber sich wölbenden Bereich der Idee und des Seins (*kósmos noētós*, *mundus intelligibilis*) – vgl. Kant, der in der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ (2. Abschnitt, AA IV 438) das „Reich der Zwecke“ mit dem *mundus intelligibilis* gleichsetzt.

376 *Les causes finales, ou ce qui est la même chose, la considération de la sagesse divine dans l'ordre des choses.* „Den Teufel auch: ‚même chose!‘“ bemerkt dazu sarkastisch Schopenhauer (SW II, Kap. 26, S. 438). – Leibniz nicht unähnlich argumentiert, unter Erneuerung des kosmologischen Gottesbeweises, in Frankreich Maupertuis (*Essai de philosophie morale*, Berlin 1749; *Essai de cosmologie*, Berlin 1750). – In England (und Deutschland) wirkt geradezu als Klassiker der Physikotheologie William Derham (*Physicotheology or, a Demonstration of the Being and Attributes of God from his Works of Creation*, London 1713).

377 Leibniz: Vernunftprinzipien der Natur und der Gnade, Paris 1718, in fine, § 18.

einerseits „als dem Baumeister und der bewirkenden Ursache unseres Seins“, andererseits aber noch ganz anders, nämlich „als unserem Herrn und Endzweck, der das ganze Ziel unseres Willens sein muss und allein unser Glück bewirken kann“.³⁷⁸ So rücken in der moralischen Paränese des Philosophen Leibniz die Begriffe zueinander: Baumeister und Wirkursache (*causa efficiens*), Herr und Endzweck (*causa finalis, finis ultimus*).

Leibniz' Optimismus folgt aus metaphysischen Axiomen, insbesondere der absoluten Einheit und Überlegenheit der (gott-menschlichen) Vernunft. Sie ist es, die, im Sinne eines konsequenten Rationalismus, fortwährend alles denkend erwägt und so erst ermöglicht, und zwar bestens. Gegen die Maxime von der besten aller Welten bloß zu polemisieren und sie zu karikieren hat wenig Sinn, so oft es auch geschieht. Die rationalistischen Axiome müssen vielmehr durchdacht und diskutiert werden; sowie man sie annimmt, ergibt sich der optimistische Schluss wenn nicht schlechthin folgerichtig, so doch einigermaßen plausibel.³⁷⁹

Bedeutsam bleibt jedenfalls die Tatsache, dass bei Leibniz zum ersten Mal „Theodizee“ (1710) als eigenes philosophisches Pensum abgehandelt wird. Gegen die Behauptung von der besten der Welten erhebt sich erst recht die Frage: Woher denn das Übel in der Welt? Drei Arten der Übel unterscheidet Leibniz: moralische, physische und metaphysische. Aus letzterem, dem metaphysischen Übel, leitet er folgenden Schluss ab: Er besagt, dass die Welt als Schöpfung des vollkommenen Schöpfers notwendig Unvollkommenheit einschließen müsse, weil sie sonst nur eine Verdoppelung Gottes und ununterscheidbar von Gott

378 Monadologie, Frankfurt a. M./Leipzig 1720, in fine, § 90.

379 Vgl. Hegels Kritik: „Leibnizens Gedanken zeigen für sich genommen in ihrem Zusammenhang keine Notwendigkeit; seine Philosophie sieht aus wie Behauptungen, die er macht und die aufeinander folgen. Seine Behauptungen erscheinen als willkürliche Vorstellungen, ein metaphysischer Roman; man lernt sie erst schätzen, wenn man sieht, was er dadurch hat vermeiden wollen“ (Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, WW XX 238). Mitunter ist Hegel gegenüber Leibniz noch weit schonungsloser: „Leibniz hat den langweiligen Gedanken, daß Gott unter den unendlich möglichen Welten die beste ausgewählt habe, – *Optimismus*. Das ist ein schlechter, populärer Ausdruck, so ein Geschwätz von Möglichkeit der Vorstellung oder Einbildung“ (ebd. S. 248).

wäre. Obendrein setzt Leibniz mit Augustin auch darauf, dass durch das Übel ein umso größeres Gut erlangt werde.

Der leibnizsche teleologische Optimismus wird lehrbuchmäßig aufbereitet und weitergetragen insbesondere von Christian Wolff³⁸⁰, dem Haupt der deutschen Schulphilosophie, sowie sodann von Hermann Samuel Reimarus³⁸¹. Er wird auch von dem englischen Klassizisten Alexander Pope fortgeführt sowie beispielsweise in den Gedichten des Barthold Heinrich Brockes³⁸² tausendfach popularisiert. Gegen diese einseitig optimistische Unterfütterung der Aufklärung wird allerdings zu Felde gezogen: heftig, sarkastisch in Voltaires philosophischem Roman, dem *conte philosophique* „Candide ou L’optimisme“ (1759) und nicht minder illusionslos und nachdrücklich in Heinrich von Kleists Erzählung „Das Erdbeben in Chili“ (1807).³⁸³ Der äußere Anlass beider Publikationen war das epochale Desaster des Erdbebens von Lissabon am 1. November 1755. Der Protest gegen den ‚ruchlosen‘ Optimismus des ‚alles bestens‘ kulminiert ein weiteres Mal bei Arthur Schopenhauer.

380 Wolff, Christian von: Vernünfftige Gedancken von den Absichten der natürlichen Dinge, Frankfurt 1726, hg. Hans Werner Arndt, Hildesheim 1980 (sog. Deutsche Teleologie). Für Wolff erweist sich eben darin Gottes Weisheit, dass seine Schöpfung ein Ziel, seine Selbstoffenbarung, zu erkennen gibt (*patefactio sui ipsius*; *Teologia naturalis* I, 1739, § 608; GW II/7, hg. J. Ecole, 1978, S. 567 f.). Zu Wolff vgl. Poser, Hans: Teleologie als *Theologia experimentalis*, in: Korff, Friedrich Wilhelm (Hg.): *Redliches Denken*, Stuttgart 1982.

381 Die vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion, Hamburg 1754, erw. 3. Aufl. 1766, insbes. Kap. 4 f.

382 *Irisches Vergnügen in Gott*, 9 Bde., Hamburg 1721–1748, repr. Bern 1970.

383 Breidert, Wolfgang: *Die Erschütterung der vollkommenen Welt*, Darmstadt 1994; Behrens, Rudolf: *Umstrittene Theodizee, erzählte Kontingenz*, Tübingen 1994. Vgl. Voltaires „Poème sur le désastre de Lisbonne ou Examen de cet axiome ‚Tout est bien“ (1756); zu „Candide“ Paul Klees bedeutende Zeichnungen (entstanden 1911 f.), das Musical „Candide“ (1956) von Leonard Bernstein sowie mehrere Filme und Bühnenversionen. – Andererseits zur Verteidigung Leibnizens gegenüber Voltaire vgl. beispielsweise die Ausführungen in Michel Tourniers autobiographischem Versuch „Der Wind Paraklet“ (Frankfurt a. M. 1983, S. 19–23).

4.2.2 Destruktion der metaphysischen Grundlagen: Hume

In besonders eindringlicher Weise setzt sich schließlich der schottische Essayist, Empirist und Aufklärer, der skeptische Moral- und Religionsphilosoph David Hume mit den Problemen der Teleologie auseinander. In seinen „Dialogen über natürliche Religion“ (*Dialogues concerning Natural Religion*, 1779, posthum) unterbreitet er eine kritische Sichtung der herkömmlichen philosophischen Vorbereitung und Begründung des Glaubens an Gott. Die wichtigste Form natürlicher Religion, die Hume anführt, wie denn auch bereits Thomas von Aquino die *quinque viae* seiner Gottesbeweise darin gipfeln und enden lässt, ist der teleologische Gottesbeweis. *The Argument from Design*, wie es im Englischen lautet, schließt aus der planvollen Geordnetheit der Natur auf einen Planer, eine ihr zugrundeliegende Absicht einer ordnenden Instanz, Gott genannt.³⁸⁴ Ähnlich wie Ockham, aber anders als Plato³⁸⁵, Spinoza und Leibniz, hält Hume die Alternative einer besseren Welt durchaus für denkbar. Und die gängige Auffassung von der Allmacht, Weisheit und Güte Gottes gilt ihm zwar nicht für eindeutig widerlegt, noch auch – Skeptiker, der er ist – für stringent widerlegbar, jedoch auch für redlicherweise kaum vertretbar. Man hat von einem Minimaldeismus gesprochen, der bei Hume an die Stelle des herkömmlichen Theismus trete. Es ist die Vorstellung eines Gottes in so weiter Distanz zum Lauf der Dinge und zur gewöhnlichen menschlichen Erfahrung, dass er kaum ernstlich als Verantwortlicher oder Helfer in Betracht kommt.

Humes Kritik will wohl nicht jegliche Möglichkeit von Religion bestreiten, aber sie formuliert das Problem einer Religionsphilosophie neu. Teleologie wird noch und gerade hier, im Zeitalter der Aufklärung, als die bedeutendste Form natürlicher Religion problematisiert. Als deren angemessene Verwirklichung kann ein skeptisch-vernünft-

³⁸⁴ Für einen historisch-systematischen Überblick über den teleologischen beziehungsweise physikotheologischen Gottesbeweis vgl. Schmidt, Josef: *Philosophische Theologie*, Stuttgart 2003, S. 167–212. Ergänzend zur Diskussion des teleologischen Gottesbeweise bei Franz Brentano (*Vom Dasein Gottes*, Leipzig 1929) vgl. Stegmüller, Wolfgang: *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie*, Bd. I, Stuttgart ⁶1978, 29 f.

³⁸⁵ *Timaios* 30 c.

tig konstruiertes Christentum ausdrücklich bestehen.³⁸⁶ Der Analogieschluss von der Welt auf Gott, von der als organisiert erfahrenen Natur auf einen leitenden Urheber, wird allerdings fraglich. Ließe sich eine anscheinend geordnete Konstellation wie die gewohnte nicht auch mit Sicherheit erwarten, wenn wir von „den ewigen Umwälzungen einer ziellosen Materie“ (*the eternal revolutions of unguided matter*) ausgehen? Und ließe sich der Anschein von Weisheit und Planung im Universum auf diese Weise befriedigend erklären? So gibt Hume zu bedenken.³⁸⁷ Und eine weitere Überlegung entzündet sich am Problem des Bösen. Gegen das Staunen über „die wunderbare Angemessenheit von Mitteln und Zwecken in der Natur“ und gegen den Schluss, sie gleiche damit genau „den Hervorbringungen (...) menschlicher Absicht“³⁸⁸, erhebt sich von der Erfahrung des Negativen her eine harte Auseinandersetzung. Ähnlich wie schon bei Epikur lässt sich noch immer fragen: „Weshalb gibt es überhaupt Unglück in der Welt? Sicherlich nicht durch Zufall. Also durch eine Ursache. Etwa durch die Absicht der Gottheit? Aber sie ist vollkommen wohlwollend. Ist es gegen ihre Absicht? Aber sie ist allmächtig“³⁸⁹. Es gibt offensichtlich für die Problematik der Theodizee keine widerspruchsfreie vernünftige Lösung. Die Übel als von Gott beabsichtigt zu denken, verbietet sich von der Idee seiner Güte her. Wären die Übel aber in der Welt, obwohl Gott sie nicht gewollt hat, so wären sie gegen seine Absicht da – was dem Begriff göttlicher Allmacht zuwiderläuft.

Hatte Leibniz die Finalursachen wiederum in Geltung gebracht, um an ihnen schließlich über das Reich der Natur hinaus die Weisheit Gottes in der Ordnung der Welt zu erkennen und zu rühmen, so verzichtet Hume ausdrücklich darauf. Und er geht weiter. Er destruiert auf Grund seiner empiristischen Erkenntniskritik die Zentralelemente der überlieferten Metaphysik, nicht nur die Finalursachen, sondern auch die Wirkursachen, ja Ursache überhaupt, dazu ebenso Substanz und

386 Streminger, Gerhard: David Hume, Paderborn 1994.

387 Hume: Dialoge über natürliche Religion, hg. Günter Gawlick, Hamburg 1980, Achter Teil, S. 69.

388 Ebd. Zweiter Teil, S. 20.

389 Ebd. Zehnter Teil, S. 89; aufs prägnanteste auch bei Laktanz.

Identität. Die Substanz, angefangen mit Aristoteles' physisch-metaphysischen drei ersten und den zahllosen weiteren Substanzen, transformiert in Descartes drei Substanzen (Gott, Natur, Denken), reduziert von Spinoza auf die Alleinigkeit des einen Wirklichen, Gott oder die Natur, erweitert zu Leibniz Konzeption von der absoluten Vielheit der Substanzen, diese ganze variantenreiche (Substanz-)Ontologie wird schließlich von Hume aufgelöst. Hinter jeweiligen Verbindungen, wahrgenommenen, geltend gemachten, eine gleichbleibende Substanz als Träger zu unterstellen erscheint nunmehr als ungerechtfertigte Übertragung vom menschlich fingierenden und gewohnheitsmäßig assoziierenden Denken her in ein (ontologisches) Ansich. Ähnlich gilt Hume auch die Rede von Ursachen als Unterstellung, gefolgert aus der Beobachtung von Vorgängen.

Die erkenntniskritische Destruktion der metaphysischen Grundlagen Substanz, Ursache, Identität, ist bekanntlich das, wovon Kant später sagt, es habe ihn aus dem „dogmatischen Schlummer“ aufgeweckt.³⁹⁰

4.2.3 *Den teleologischen Weg beschreiten: Kant*

Womit wir angelangt wären bei dem großen Königsberger, der den Rationalismus des siebzehnten Jahrhunderts (Descartes, Spinoza, Leibniz, Wolff) wie auch den Empirismus der Aufklärung (Locke, Berkeley, Hume) aufnimmt, um das Divergierende zu durchdenken und darüber hinausgehend – anthropologisch ‚zurechtgebracht‘, nach eigenem Bekunden, nicht zuletzt durch Rousseau – das Denken zu revolutionieren.

Immanuel Kant wurde 1724 geboren, lebte achtzig Jahre und starb 1804, von Anfang bis Ende in der ostpreußischen Seehandels- und Universitätsstadt Königsberg und Umgebung. Der pietistisch erzogene Handwerkersohn hatte studiert (Theologie, Philosophie, Mathematik, Physik und weitere Naturwissenschaften), war zehn Jahre Hauslehrer, nach Promotion und Habilitation zunächst fünfzehn Jahre Privatdozent und erst dann knapp dreißig Jahre ordentlicher Professor für Logik und Metaphysik, mit nachhaltigem Erfolg.

³⁹⁰ Kant: Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, Vorrede (1783; AA IV 260).

Selbstdenken, das war es, was Kant zu begründen und im Sinne der Aufklärung zu verbreiten suchte. Was zu wissen ermöglicht, zu tun geboten und zu hoffen zulässig ist, das sind im kantischen Verständnis die Fragen der Philosophie; Fragen, die sich letztlich vereinen in einer einzigen: Was ist der Mensch? In umfassendem sorgfältigem Erkunden kommt der Weltweise Kant auch der Teleologie gegenüber zu einer einzigartigen und großartigen Stellungnahme. Darin läge Stoff für Unterredungen größter Reichweite.

Der kritische Kant hat bekanntlich drei Anläufe genommen, um seine „copernikanische Wende“, die erklärtermaßen eine „auf ein mal zustande gebrachte“ revolutionäre „Umänderung der Denkart“ ist,³⁹¹ vollends zu befestigen. Der Grundsatz lautet nun: Erkenntnis richtet sich nicht nach Gegenständen, sondern Gegenstände, angebliche, vermeintliche, fallen nach Maßgabe menschlicher Erkenntnismöglichkeiten aus. Die „Kritik der reinen Vernunft“ (1781, 1787) stellt die theoretische Erkenntnis der Natur auf gesicherte Grundlagen. Im Rahmen der elementaren Analytik kommt es zu größter Reserviertheit gegenüber Finalursachen und einer weitgehenden Ablehnung physischer Teleologie. Insbesondere lässt sich daraus kein Beweis für die Existenz eines göttlichen Urhebers ableiten. Ideen, derer sich die Vernunft bedient, (Gott, Freiheit, Unsterblichkeit) können nicht als Gegenstände des Wissens theoretisch gesichert werden. Auch gilt es, das „Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee“ (1791) einzugestehen, zumindest in dem Sinne, als die Zweifel an einer unverbrüchlichen Orientierung am Guten nicht aus der Welt zu schaffen und nicht zu entkräften sind.³⁹²

³⁹¹ KrV B XVI f.

³⁹² Nicht selten spricht Kant von der Vernunft als einem „obersten Gerichtshof“ (KrV B 768). Die juristische Metaphorik verwendet er u. a. in der Abhandlung „Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee“. Er stellt fest: „Unter einer Theodicee versteht man die Vertheidigung der höchsten Weisheit des Welturhebers gegen die Anklage, welche die Vernunft aus dem Zweckwidrigen in der Welt gegen jene erhebt“ (AA VIII 255). Und weiter: „Der Ausgang dieses Rechtshandels vor dem Gerichtshofe der Philosophie ist nun: daß alle bisherige Theodicee das nicht leiste, was sie verspricht, nämlich die moralische Weisheit in der Weltregierung gegen die Zweifel, die dagegen aus dem, was die Erfahrung an dieser Welt zu erkennen giebt, gemacht werden, zu rechtfertigen; obgleich freilich diese Zweifel als Einwürfe, so weit

Nun ist der Mensch aber nicht nur Verstand, ist also nicht auf das Bilden und schlüssige Verbinden von (exakten) Begriffen eingeschränkt noch auch auf Kausalmechanik und Objektivität festgelegt. Vielmehr findet er, als Vernunftwesen, sich dazu aufgerufen, die Verstandes-Begriffe im Hinblick auf vernünftige Ideen verantwortungsvoll anzuwenden. So versucht Kant in einem zweiten Opus magnum, der „Kritik der praktischen Vernunft“ (1788), diese Seite des Menschlichen unter Kontrolle zu bringen. Auch unter diesem die Praxis betreffenden Aspekt des kritischen Geschäfts kommt es zunächst zu einer Ausschaltung der herkömmlichen teleologischen Ethik. Handeln aus Freiheit, wie es die Vernunft als praktischer Vernunftwille ermöglichen und als Sittlichkeit garantieren soll, kann für Kant gerade nicht aus der Orientierung an vorgegebenen Gütern erfolgen und aus dem Streben nach Glückserfüllung. Nicht so, dass die Vernunft jeweils Mittel zur Realisierung von (äußeren) Zwecken ergreift, konstituiert sich Moralität, sondern allein in der Reinheit der Gesinnung, aus einer Vernunft somit, die sich ganz und gar aus sich selbst bestimmt. Eine solche Vernunft aber ist, anders als der Verstand, *in sich* zielgerichtet: es ist ihr bestimmt, ihrer selbst in ihrer Reinheit ansichtig zu werden, alle Erkenntnis auf ihre wesentlichen Zwecke zu beziehen und so sich selbst einzuholen. Von Anfang an hat Kant keinerlei Hemmung, ausdrücklich von einer ‚Teleologie der menschlichen Vernunft‘ zu sprechen.³⁹³ Und seine erste Kritik klingt aus, indem sie Kanon und Methode reiner Vernunft mittels teleologischer Grundbegriffe umreißt. Bedingung dafür, dass reine Vernunft ein vollständiges System bilde, ist der ihr innewohnende Endzweck, das „Ideal des höchsten Guts“.³⁹⁴

Aus der Reflexion dessen, was mit beiden Kritiken impliziert, aber noch nicht expliziert, was zweiseitig exponiert, aber noch nicht integriert ist, kommt es schließlich zum dritten Anlauf. Und hier, in der

unsre Einsicht in die Beschaffenheit unsrer Vernunft in Ansehung der letztern reicht, auch das Gegentheile nicht beweisen können“ (ebd. 263).

³⁹³ *teleologia rationis humanae* (KrV B 867/A 839).

³⁹⁴ „Von dem Ideal des höchsten Guts, als einem Bestimmungsgrunde des letzten Zwecks der reinen Vernunft“ (KrV B 832/A 804 ff., insbes. B 840/A 812). Entsprechend in der KpV in fine (2. Buch, 2. Hauptstück): „Von der Dialektik der reinen Vernunft in Bestimmung des Begriffs vom höchsten Gut“ (AA V 110–146).

„Kritik der Urteilskraft“ (1790), basierend auf Geschmack, Gemeinsinn, Gefühl und Genialität, nimmt Kant die Teleologie in aller Form wieder auf. Der Erste Teil (§§ 1–60) bietet eine „Kritik der ästhetischen Urteilskraft“.

Der Zweite Teil (§§ 61–91) unterbreitet eine ausführliche „Kritik der teleologischen Urteilskraft“. Es handelt sich hierbei um einen kanonischen Text, der schwerlich seinesgleichen findet. Der gesamte Bestand an Grundfragen zur Teleologie wird in diesen dreißig Paragrafen abgehandelt, fein säuberlich zusammengestellt und systematisch angeordnet in einer Analytik (§§ 62–68) und einer Dialektik (§§ 69–78), gefolgt vom Anhang einer Methodenlehre (§§ 79–91).

Leitend für die ganze Dritte Kritik ist ein einziges Prinzip: das Prinzip der Zweckmäßigkeit. Auch Schönheit wird auf Zweckmäßigkeit bezogen, wenngleich höchst paradox, denn sie ist laut Kant die freudige Wahrnehmung einer Form der Zweckmäßigkeit eines Gegenstandes, ohne dass dabei der Begriff eines Zweckes vorgestellt würde.³⁹⁵ Im Zweiten Teil, das eröffnet ein eigens vorangestellter Paragraf (§ 61; vgl. §§ 75 f.), geht es um die objektive Zweckmäßigkeit der Natur.

Früh war Kant klar geworden, wie zuvor schon Leibniz, man müsse schließlich „den Mangel der unzulänglichen Theorie ergänzen“ und deswegen den übrig gebliebenen teleologischen Weg beschreiten (also doch und abermals Zweite Fahrt).³⁹⁶ Das bestätigt nichts anderes, als dass der Mensch, schon allein, um natürliche Phänomene zu beobachten und zu erforschen, unumgänglich teleologisch denken muss. Noch viel mehr gilt, dass er, um als Ganzer in der Welt zu bestehen, also um zu verstehen, unumgänglich teleologisch denken muss. Aber

395 „Schönheit ist Form der *Zweckmäßigkeit* eines Gegenstandes, sofern sie *ohne Vorstellung eines Zwecks* an ihm wahrgenommen wird“ (KU § 17, Vom Ideale der Schönheit, hier AA V 236).

396 Vgl. die frühe Schrift „Über den Gebrauch teleologischer Prinzipien in der Philosophie“ (1788). Dass schon vorkritisch, beispielsweise in der astronomischen Abhandlung „Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels“ (1755), für Kant Ästhetik, Teleologie und Theologie aufs engste miteinander verknüpft sind, erweist im Einzelnen Ha, Sun-Kyu: Vernunft und Vollkommenheit, Bern 2005.

teleologisch denken heißt nicht, zu behaupten oder gar zu wissen, das Ganze sei in sich teleologisch verfasst. Ob dem so ist, das lässt sich Kant zufolge mit letzter Bestimmtheit nicht sagen. Aus bloßer Möglichkeit kann nicht auf Wirklichkeit geschlossen werden. „Eine intelligible Welt, in welcher alles darum wirklich sein würde, bloß nur weil es (als etwas Gutes) möglich ist“, ist „für uns ein überschwenglicher Begriff“. ³⁹⁷ Dass aufgrund der subjektiven Verfasstheit teleologisch zu verfahren ist, das steht für Kant allerdings außer Frage. Das heißt, die Natur wird trotz allem „so vorgestellt, als ob ein Verstand den Grund der Einheit des Mannigfaltigen“ enthalte. ³⁹⁸ Und das heißt darüber hinaus so denken, als ob letztlich eine Vernunft die Einheit und die Annäherung an das Gute in der Welt garantiere. Teleologie, das ist für Kant ein regulatives Prinzip der reflektierenden Urteilskraft, ein heuristisches Instrument, das erst Menschen erlaubt, sich vollends auf die Welt als ein zweckmäßiges Ganzes von Natur und Freiheit zu verstehen. Sie ist kein konstitutives Prinzip der Natur. Sie ist „eine praktische Idee, um das, was nicht da ist, aber durch unser Tun und Lassen wirklich werden kann, und zwar eben dieser Idee gemäß zustande zu bringen“. ³⁹⁹ Demgemäß obliegt dem einzelnen vernünftigen Wesen, den Imperativ zu vernehmen und zu befolgen, der so prekär angesichts der realen Verhältnisse wie kategorisch gebietet: „handle nach Maximen eines allgemein gesetzgebenden Gliedes zu einem bloß möglichen Reich der Zwecke“. ⁴⁰⁰

Gestützt auf die poetischen und weit darüber hinausgehenden schöpferischen Kräfte der Menschen bringt Kant schließlich sogar die Möglichkeit eines geschichtsphilosophischen „Versuchs“ ins Gespräch, der

³⁹⁷ KU § 76, AA V 404.

³⁹⁸ Ebd., Zweite Einleitung IV, S. XXVIII. Gelegentlich kann Kant sogar sagen, die Natur führe gleichsam eine Sprache zu uns (KU § 42, AA V 301 f.); ihre Bedeutung sei also nicht nur distanziert zu beurteilen, sondern innerlich lebendig mitzuvollziehen und also zu verstehen. Hierzu Böhme, Gernot: Kants ‚Kritik der Urteilskraft‘ in neuerer Sicht, Frankfurt a. M. 1999, S. 44–63.

³⁹⁹ Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, 2. Abschnitt, S. 436, Anm.; Zum ewigen Frieden, Königsberg 1795, insbes. Erster Zusatz, Von der Garantie des ewigen Friedens. – Hierzu Laberge, Pierre: Von der Garantie des ewigen Friedens, in: Höffe, Otfried (Hg.): Zum ewigen Frieden, Berlin 1995, S. 149–170.

⁴⁰⁰ GMS, a. a. O., S. 439.

fest auf einen „Plan der Natur“ abstellt, der, so heißt es wörtlich, seinerseits „auf die vollkommene bürgerliche Vereinigung in der Menschengattung abziele“.⁴⁰¹ Entscheidend bleibt gleichwohl, was der Mensch aus sich selbst macht. Letztlich ist nichts sonst als der Mensch selbst (als moralisches Wesen) der Endzweck, „dem die ganze Natur teleologisch untergeordnet ist“.⁴⁰² Ohne den Menschen, so Kants kategorische Überzeugung, wären sämtliche Geschöpfe und alle Welten „zu nichts da“, würde letztlich „die ganze Schöpfung eine bloße Wüste, umsonst und ohne Endzweck sein“.⁴⁰³ Finalisierend wirkt allerdings weder der konkrete Einzelne noch auch eine beliebige empirische Gesellschaft, sondern durchaus eine perfektionierte, eine zu guter Letzt vollkommene Menschheit in lückenloser Konformität mit dem Ideal autonomer Vernunft. Sichtlich bildet eine übersinnliche Essenz das – alle überindividuell-kulturellen Hoffnungen beflügelnde – Ziel, insoweit idealistisch, optimistisch wie nur je in der Metaphysik.⁴⁰⁴ Dazu gibt Kant selbst in einer seiner späteren Abhandlungen eine zusammenfas-

401 Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht (1784), 9. Satz. – Entsprechend finalisiert ist auch Kants populäre „Anthropologie in pragmatischer Hinsicht“ (1798, 1800). Deren abschließender zweiter Teil, „Charakteristik“ betitelt, steigt auf von der Person über Geschlecht und Volk bis zur Gattung. Letzter Akteur ist demnach die Menschheit. Insofern sie über alle Hindernisse hinweg unermüdlich und unentwegt emporstrebt, darf sie hoffen, völliger Vernunftbestimmtheit würdig zu werden und also zu guter Letzt das Ziel zu erreichen (vgl. insbes. B 318 f./A 321 sowie die Finalpassage B 332/A 334).

402 KU § 84, AA V 436. – In der Spätschrift „Das Ende aller Dinge“ (1794) ist bekräftigt: Nicht als ein unendliches Fortschreiten, sondern nur als Erreichen des Endzweckes lasse sich Zufriedenheit denken (AA VIII 335).

403 KU § 86, AA V 442; vgl. 431. So freilich auch schon Francis Bacon (Prometheus oder die Situation des Menschen, in: *De sapientia veterum* 1619, dt. *Die Weisheit der Alten*, Frankfurt a. M. 1990, S. 60–70, insbes. 63).

404 Und unbeschadet der ‚Kritik aller spekulativen Theologie‘ (KrV B 724 f.), wonach also nichts Übersinnliches im eigentlichen Sinne gewusst und apodiktisch bewiesen werden, sondern höchstens in praktischer Hinsicht postuliert werden kann, werden ausdrücklich sowohl die Natur als (gewollte, vernünftig eingerichtete, auf Vollendung angelegte) Schöpfung, die Menschen und alle Lebewesen als Geschöpfe bezeichnet, was selbstredend die Idee Gottes als des Schöpfers einschließt. Als der letzte Zweck der Schöpfung wird als „nicht unschicklich“ die theologische Rede von der Ehre Gottes angeführt (KU §§ 84–87, 91). Heiligkeit wird ausgesagt vom Willen, vom Gesetz, von der Menschheit in uns. Das Telos wird obendrein in biblischer Sprache als ‚Reich Gottes‘ benannt. Es komme „nicht in sichtbarer Gestalt“, nicht hier oder da. „Denn sehet, das Reich Gottes ist inwendig in euch!“ zitiert Kant wie Jahrhundert zuvor insbesondere die meisten spekulativen Mystiker (Seuse, Tauler) die Bibel (Lk 17,21; Die

sende Bemerkung: Er hält fest, es gebe „das Bedürfnis, ein *höchstes* auch durch unsere Mitwirkung mögliches *Gut* in der Welt als den Endzweck aller Dinge anzunehmen“. Es mangle allerdings an äußeren Verhältnissen, die es zuließen, dass, in Übereinstimmung mit den moralischen Triebfedern, „ein Objekt als Zweck an sich selbst (als moralischer *Endzweck*) hervorgebracht werden kann“. Und Kant fügt erläuternd hinzu: „Denn ohne allen Zweck kann kein *Wille* sein.“ Und letztlich ist demzufolge als Willensbestimmung „die Idee des Ganzen aller Zwecke“ zugrunde zu legen. Indem der Mensch aber derart sich imstande denkt, zu bewirken, dass „eine Welt, den sittlichen höchsten Zwecken angemessen“ existiere, denkt er sich „nach der Analogie mit der Gottheit“.⁴⁰⁵

Grund genug, zu fragen, ob nicht, ungeachtet aller Warnungen Kants vor ihrem Überschwänglichwerden, die Vernunft – als die Fähigkeit, sich unabhängig und frei und rein als ‚guter Wille‘ zu verwirklichen und daran höchste Hoffnungen zu knüpfen – nicht doch überhört, in geradezu schwindelerregender Weise angesetzt wird.⁴⁰⁶ Die Vernunft, sie wird womöglich weit, weit überzogen – noch über Kosmopolitismus, Weltrepublik und ewigen Frieden hinaus –, in einer Art jedenfalls, die wohl eine unerhörte menschliche Selbstachtung begründen wie auch zu andauernder Selbstüberwindung anhalten soll –, einer Art, so ist zu sagen, der nichtsdestoweniger viele kaum überzeugter, bereitwilliger folgen mögen als irgend einer positiven Religion. Hamann schon und Herder ging es so.

Dessen unbeschadet ist mit Kants „Kritik der Urteilskraft“ jedenfalls eine Entwicklung eingeleitet, die sodann im zwanzigsten Jahr-

Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, 3. Stück, 2. Abt., 1793, 1794; AA VI 136). Für Kant ist die Frage damit allerdings noch nicht entschieden.

405 Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis, Abschnitt V, 1793, AA VIII 279 f.

406 „Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außer derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille“ (Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, AA IV 393). Und weiter: „ein guter Wille ist dasjenige, wodurch sein [d. i. des Menschen] Dasein allein einen absoluten Wert und in Beziehung auf welches das Dasein der Welt einen *Endzweck* haben kann“ (KU § 86, AA V 443). – Entsprechend im Folgenden auch Schopenhauer und Wittgenstein (Tr. 6.432, 6.43).

hundert voll zum Tragen kommt: die Umformung der einst essentialistischen Universalteleologie über die neuzeitliche Zwischenstation einer Theorie der Selbsterhaltung schließlich in eine hermeneutische Fundierungsteleologie.

4.3 Nachidealismus

Die neuzeitliche Auseinandersetzung mit der Problematik des teleologischen Denkens gipfelt in Kant und Hegel. *Wie* die Elemente der Teleologie im Anschluss an Kant zunächst innerhalb des deutschen Idealismus sich verdichten, das lässt sich mit einigen besonders prägnanten Sätzen von Johann Gottlieb Fichte erinnern. Rundweg heißt es hier: „Die Vernunft ist nicht um des Daseins, sondern das Dasein ist um der Vernunft willen.“⁴⁰⁷ Und weiter:

Der ganze Endzweck der Vernunft ist reine Tätigkeit derselben, schlechthin durch sich selbst und ohne eines Werkzeugs außer sich zu bedürfen, – Unabhängigkeit von allem, das nicht selbst Vernunft ist, absolute Unbedingtheit. Der Wille ist das lebendige Princip der Vernunft, ist selbst die Vernunft, wenn sie rein und unabhängig aufgefasst wird; die Vernunft ist durch sich selbst tätig, heißt: der reine Wille, bloß als solcher, wirkt und herrscht.⁴⁰⁸

An die idealistische Kulmination der herkömmlichen Teleologie erteilen, je auf ihre Weise, Arthur Schopenhauer und Friedrich Nietzsche die Absage. So unterschiedlich sie dabei vorgehen, so divergierend ihre Ergebnisse ausfallen, beide agieren als Kritiker des kantischen Philosophierens.

⁴⁰⁷ Fichte, Johann Gottlieb: Die Bestimmung des Menschen, 1800, Stuttgart 1974, S. 143.

⁴⁰⁸ Ebd. S. 154; vgl. ders.: Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung, 1798; Die Anweisung zum seligen Leben oder auch die Religionslehre, Berlin 1806.

4.3.1 Streben ohne Rast und Ziel? Schopenhauer

Schopenhauer ist einer der meistgelesenen deutschen Philosophen, angesichts der ästhetischen und literarischen Qualität seiner Schriften besonders auch von künstlerischen Naturen von Richard Wagner und Thomas Mann bis zu Samuel Beckett und Jorge Luis Borges. Wegen der Sprache allein müsse man ihn unbedingt lesen, notierte Franz Kafka.

Arthur Schopenhauer wurde 1788 in eine großbürgerliche Kaufmannsfamilie in Danzig geboren. Als die Freie Hansestadt von Preußen annektiert wurde, zog der Vater mit Familie und Firma in die Freie Hansestadt Hamburg. Seinen Sohn bereitete er mittels Privatausbildung und ausgedehnten Reisen auf eine weltläufige Kaufmannskarriere vor. Erst nach des Vaters Tod konnte Arthur das Gymnasium nachholen und ein Universitätsstudium absolvieren. In Göttingen und Berlin studierte er Philosophie und hörte zusätzlich medizinische, naturwissenschaftliche und klassisch-philologische Vorlesungen. Die Mutter Johanna, fast zwanzig Jahre jünger als ihr Ehemann, löste als Witwe unverzüglich das Geschäft auf und übersiedelte ihren literarischen Neigungen und Begabungen entsprechend in die Residenzstadt Weimar. Hier entstand Schopenhauers Dissertation „Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde“, womit er 1813 an der Universität Jena promovierte. Goethe, regelmäßiger Gast in Johanna Schopenhauers Salon, las die Schrift und trat mit dem jungen Philosophen in persönlichen Gedankenaustausch. Mit der Mutter, die mittlerweile zur bekannten Schriftstellerin geworden war und mit einem vierzehn Jahre jüngeren Freund zusammenlebte, überwarf sich der Sohn so gründlich, dass er sie zeit ihres noch fast ein Vierteljahrhundert währenden Lebens nie mehr wieder sah. Er zog nach Dresden und schrieb hier sein Hauptwerk „Die Welt als Wille und Vorstellung“. Er publizierte das Buch und habilitierte sich damit, nach einer großen Italienreise, 1820 an der Universität Berlin, nicht ohne sich im Kolloquium mit dem Philosophie-Ordinarius Hegel anzulegen. Als Privatdozent hatte er keinen Erfolg, und sein Buch verkaufte sich nicht. Als 1831 in Berlin die Cholera ausbrach, verlegte er seinen Wohnsitz nach Frankfurt am Main. Hier lebte ‚der Kaspar Hauser der Philosophieprofessoren‘ vom

väterlichen Erbe als Privatgelehrter und freier Schriftsteller noch fast drei Jahrzehnte zurückgezogen und kaum beachtet. Erst in den letzten Lebensjahren wurde er berühmt, nicht zuletzt mit den „Aphorismen zur Lebensweisheit“ als hoch virtuoser deutscher Sprachkünstler. Mit zweiundsiebzig starb der Philosoph und wurde in Frankfurt beigesetzt.

Schopenhauer geht von Kant aus. Und wie schon bei dem großen Königsberger Vorgänger ist das Thema Teleologie in reicher Abschattung so gut wie omnipräsent in seinem Gesamtwerk. Drei zentrale Texte sind ausdrücklich damit befasst: Im Hauptwerk, dem einen einzigen, vier Bücher umfassenden Opus magnum „Die Welt als Wille und Vorstellung“ (1815) ist es Paragraf achtundzwanzig, zu Ende des zweiten Buches. Die Ergänzungen, die dem Hauptwerk dreißig Jahre später (1844) in einem umfangreichen Band nachgeschickt wurden, enthalten ein eigenes Kapitel „Zur Teleologie“ (W II § 26). Ergänzend ist die Preisschrift „Über den Willen in der Natur“ (1836) heranzuziehen, insbesondere der Abschnitt „Vergleichende Anatomie“.

Für Kant war es bei dem grundsätzlichen Dualismus von Erscheinung und Ding an sich geblieben. Über die Konstituierung des Gegenstandes als Erscheinung, hatte er eine hochkomplizierte Theorie entwickelt. Das der Vielheit der Erscheinung zugrunde liegende Ding an sich hatte er als in seinem Wesen unerkennbar und unbenennbar stehen lassen müssen. Was es an sich tatsächlich ist, ließ sich laut Kant nicht aussagen, nur dass es ist. Hier setzt Schopenhauer ein. Auch er, das zeigt allein schon der Titel seines Hauptwerks, nimmt einen Dualismus an: Einerseits Vorstellung, die Art menschlichen Weltauffassens, und andererseits das Ding an sich. Ihm bleibt es nun allerdings kein unbekanntes X. Er identifiziert es. Aus der menschlichen Erfahrung erschließt er es: es ist der Wille. Das Eine, den Willen erklärt er zur Essenz der Welt. Indem er dies tut, stellt er sich jedoch nicht in die Tradition der Willensmetaphysik. Er wendet sich gegen sie so gut wie gegen die üblicherweise vorrangige Geistmetaphysik. Sowieso ist Philosophie für Schopenhauer keinesfalls eine Wissenschaft aus bloßen Begriffen. Alles Begrifflich-Vernünftige, alle Logik und Dialektik gilt ihm als sekundär. An erster Stelle steht bei ihm die anschaulich-intui-

tive Auffassung der Welt. Zentrale Instanz im Menschen ist nicht der Kopf und die darin vorgestellte Welt. Sondern – in geradezu augustini-scher Einstellung sagt Schopenhauer dies – Zentrum ist das Herz. Und die dadurch verbildlichte erste Selbstgegebenheit des Menschen kann somit nicht eine äußerliche sein, wonach er sich selbst als Objekt unter Objekten sieht. Vom Herzen her ist der Mensch sich als Leib gegeben, als lebendiger Organismus aus Fleisch und Blut. Insofern ist im Affektiv-Leidenschaftlichen und nicht in der (bloß dienstbaren und daher untergeordneten) Vernunft der Schlüssel zum Geheimnis der Welt zu finden. Das Innerste der Natur und aller Dinge liegt im Willen, nicht im Intellekt, nicht in der Vernunft. Und der Wille selbst ist entgegen herkömmlich voluntaristischer Auffassung nicht (praktische) Vernunft, sondern bewusste urkräftige Essenz. Und hier, gegenüber dem Ding an sich, gilt keine Frage ‚Wozu?‘. Der Wille ist endloses Streben bei Abwesenheit allen Ziels, so dass aufs Ganze gesehen nichts erreicht wird, nichts zugrunde liegt, nichts sich ergibt. Allenthalben zeigt sich einfach nur „ewiges Werden, endloser Fluss“.⁴⁰⁹

Und nicht nur das! Als „Bewegung, Streben vorwärts in den unendlichen Raum, ohne Rast und Ziel“ kommt der Wille in seinen verschiedenen Ausprägungen sich selbst in die Quere.⁴¹⁰ Es fehlt nicht nur an der Orientierung am Guten. Weit ärger: in der Welt herrscht Entzweiung, Kampf, unaufhörlich und unversöhnlich. Es entspringt dies daraus, „dass der Wille an sich selber zehren muss, weil außer ihm nichts da ist und er ein hungriger Wille ist. Daher die Jagd, die Angst und das Leiden“.⁴¹¹ Die so verfasste Welt aber gar mit der idealistischen Tradition (Leibniz, Plato) für die beste aller Welten zu erklären, erscheint als völlig verkehrt. Dagegen legt Schopenhauer Protest ein.

409 I 241. Zahlen ohne nähere Angaben beziehen sich auf Band und Seite von: Schopenhauer, Arthur: Sämtliche Werke, hg. Wolfgang von Löhneysen, 5 Bde., Darmstadt 1973. Vgl. vornehmlich Werke, nach den Ausgaben letzter Hand hg. Ludger Lütkehaus, 5 Bde., Zürich 1988. Im Übrigen werden die Siglen des Schopenhauer-Jahrbuchs verwendet, also z. B. G für (die Dissertation) „Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde“, W I/II für „Die Welt als Wille und Vorstellung“ Bd. I bzw. Bd. II, P I/II für „Parerga und Paralipomena“ Bd. I bzw. Bd. II. HN I–V bezieht sich auf: Der handschriftliche Nachlass, hg. Arthur Hübscher, 5 Bde., Frankfurt a. M. 1966–1975, München 1985.

410 I 220.

411 I 227.

Seine Empörung angesichts des Leidens, des Unglücks und aller Grausamkeit in letztlich völlig bedeutungsloser kosmischer Verlorenheit geht so weit, dass er notiert: „Wenn ein Gott diese Welt gemacht hat, so möchte ich nicht der Gott sein: ihr Jammer würde mir das Herz zerreißen“.⁴¹² Nun versteht allerdings Schopenhauer die Welt nicht als göttliche Schöpfung wie noch Kant und die deutschen Idealisten. Und so wird sie für den Sehenden zu einer „Anklage unseres eigenen Wesens und Willens“.⁴¹³ Die ganze Misere heraufgeführt und aufrechterhalten durch die Blindheit des Willens, dem es um nichts weiter zu tun ist als sich zu behaupten.

Das seit Hobbes und Spinoza die Neuzeit leitende Stichwort ‚Selbsterhaltung‘ trifft ohne Zweifel auch für Schopenhauer noch zu. Es trifft sogar verschärft zu, nämlich mit der paradoxen Bestimmung, dass die Selbsterhaltung aufgegeben werden solle. Als Thematisierung dieses eigenartigen Sollens – der Selbstaufhebung des Willens – ist Schopenhauers Philosophie, wiederum ganz kantianisch, vorrangig Ethik. Wo (neuzeitlich) Selbsterhaltung zum Prinzip erhoben war, greift schließlich das Postulat der Selbstaufhebung, Zweckmäßigkeit, wie sie die teleologische Betrachtung der Organismen allenthalben, in den Einzelorganismen wie in der Gesamtordnung der Natur, unweigerlich erhebt, ist nur für das Erkennen: Welt im Kopf, weiter nichts. Der Wille – wie auch die Idee, in der er sich adäquat objektiviert – hat selbst keinen von ihm unterscheidbaren Grund und also keine Teleologie.⁴¹⁴ Wollen, sagt Schopenhauer ausdrücklich, versteht sich von

412 HN III 57. Friedrich Hebbel notiert im Tagebuch 1850 in Anführungszeichen die von prometheischer Empörung zeugende, entsetzliche, aber hoffentlich nicht visionäre Erwägung, man solle/könnte/möchte „Eine Kanone erfinden, groß genug, die Erde hinein zu laden und sie Gott ins Gesicht zu schießen“ (Tagebücher 1848–1863, Bd. 3, München 1984, S. 62, Nr. 4723). – Ein anderer, Arno Schmidt im zwanzigsten Jahrhundert, bemerkt: „Gestern sah ich einen Heringsschwarm im Fjord: wie sie Körper an Körper vorwärts jagten, unter ihnen, hinter ihnen, kauten Großfische an ihnen; ein Katzenhai fraß wahnsinnig, erbrach Alles in Stücken; füllte sich wieder mit Höllengier, erbrach, fraß, erbrach (es hat mir in den Händen gezuckt, Gott zu zerreißen; und klaffte sein Maul über tausend Spiralnebel, ich spränge ihn an!)“ („Na, Sie hätten mal in Weimar leben sollen!“, hg. Jan Philipp Reemtsma, Stuttgart 2013, S. 105; vgl. Schmidts Beispiel einer negativen Theodizee: *Leviathan oder Die Beste der Welten*, Hamburg 1949).

413 V 355.

414 I 239.

selbst. Kein letztes Ziel, kein höchstes Gut, nichts als Werden immerfort und – Leiden. Entsprechend steht der moralische Übergang von der Bejahung zur Verneinung des Willens außer Frage. Zur Erläuterung dieses verstörenden Aufrufs zur säkularen asketischen Umkehr beruft sich Schopenhauer auf ein Wort Meister Eckarts aus dem vierzehnten Jahrhundert: „Das schnellste Tier, das euch trägt zur Vollkommenheit, das ist Leiden.“⁴¹⁵

Nichtsdestoweniger findet Erklärung aus Endursachen ihre Würdigung. Mit Kant betont Schopenhauer, dass bei Betrachtung der organischen Natur jeder „gute und regelrechte Kopf“ auf Teleologie geraten müsse.⁴¹⁶ Er hegt denn auch mehr Sympathie für Aristoteles' Naturteleologie als für die Antifinalisten Lukrez, Bacon und Spinoza. Namentlich Spinoza habe das Problem gar nicht erfasst und lediglich Teleologie mit Physikotheologie gleichgesetzt, um sie so, als teleologischen Beweis eines theistischen Gottes, abzulehnen und aus der Welt zu haben. Nicht, dass Schopenhauer vor Hume zurückgehen und (wie beispielsweise Chateaubriand) den teleologischen Gottesbeweis wiederhaben möchte. Er meint nur – und gewiss zu Recht – Teleologie sei mehr als die Physikotheologie der Aufklärung.⁴¹⁷ Allerdings gilt Teleologie Schopenhauer in metaphysischer Hinsicht als lediglich „sekundär und subsidiarisch“⁴¹⁸. Das „teleologische Erstaunen“, wie er es nennt, beruhe auf einer Verwechslung, der trügerischen Unterstellung, dass die Zweckmäßigkeit in der Natur auf demselben Weg, wie wir sie zu beurteilen subjektiv genötigt sind, hineingekommen sei. Da sie für den Intellekt existiert, so sei sie auch durch den Intellekt zustande gekommen. Das aber gilt Schopenhauer als ein unzulässiger Trugschluss, sei doch die Natur schlechthin früher als der Intellekt. Wie Hume gibt er zu bedenken: „Sie bringt das so zweckmäßig und so überlegt Scheinende zustande ohne Überlegung und ohne Zweckbegriff, ohne Vor-

415 II 813; Meister Eckhart, Von Abgeschiedenheit, in fine (DW V 433). Zitat ebenfalls bei Nietzsche (UB [Unzeitgemässe Betrachtungen] III 4, KSA I 372).

416 II 442.

417 Salaquarda, Jörg: Schopenhauers Kritik der Physikotheologie, in: Spierling, Volker (Hg.): Schopenhauer im Denken der Gegenwart, München/Zürich 1987, 81–96.

418 II 425.

stellung“.⁴¹⁹ Sie kann nicht nach Zwecken handeln, sie handelt immer schon vorher, lange bevor überhaupt die Bildung der Vorstellung von Zweckmäßigkeit denkerisch möglich wird. Der Wille, das Erste und Ursprüngliche ist nicht von Erkenntnis geleitet. Es gibt keine Absicht, die seinem Wirken vorherginge, keine Vorstellung, die früher wäre als die Ausführung. „Wollen ist unmittelbar das Erreichen.“ Oder in einer anderen, denn doch sehr an Spinoza erinnernden Formulierung: „Der Meister, das Werk und der Stoff sind ein und dasselbe“.⁴²⁰ Was immer für teleologisches Denken charakteristisch ist, das Auseinanderhalten von Handelndem und Werk, von Absicht und Ausführung, von Zweck und Mittel, dies ganze Früher und Später, Folge und Grund entfällt.

Aus Schopenhauers ‚Willensmetaphysik‘, da sie erklärtermaßen von Grund auf ethisch ist, folgen ethische Postulate. Dass die Welt Wille ist ohne Ziel und Sinn, dass alles im Fluss, ständiges Sich-Überbieten ist und in einem fort Leiden verursacht, ist schlimm und schlecht. Das Sein, so findet der Pessimismus, ist nicht gut. Es wäre besser nicht. Die herkömmliche Orientierung am Guten weicht einer paradoxen Ethik. Deren Sinnen und Trachten geht darauf, wie dem schlecht Bestehenden zu entkommen sei. Die Ethik legt deshalb dem vernünftig-einsichtsvollen Menschen die Selbsterkenntnis des Willens ans Herz. Dazu bedient sich der Wille gewissermaßen eines Spiegels. Es zeigen sich Objektivationen des Willens. Dies geschieht vor allem im Bereich des Ästhetischen und der Kunst, unentbehrlich und geradezu unvergleichlich in der Musik. Die so erreichte Distanz und Gelassenheit vertieft sich sodann in der Empfindung der Kompassion, der Haltung des Mitleidens und der Schonung, der Hilfsbereitschaft, der uneigennützi- gen Liebe. So vorbereitet wird Befreiung von Vorurteil und Täuschung möglich oder – weniger aufklärerisch, mehr religiös gesprochen – Erlösung. Telos besagt dementsprechend nicht Zweck, Ziel, Erfüllung, sondern bloß Ende, Erlöschen des Willens, Entsagung, Resignation.

419 II 424.

420 III 377.

Die Welt, wie sie leidvoll erfahren und als Vorstellung und Wille reflektiert wird, kann also im Ernst nicht bejaht, sondern muss verneint und überwunden werden. Da hilft weiter nichts, weder Gott noch Gesellschaft, Geschichte oder Politik. Der tiefste Punkt, von woher Schopenhauer ansetzt, in heller Empörung, ist der seit je neuralgische Punkt des Theismus: das Böse in der Welt und das unermessliche Leid, das alle Lebewesen trifft. Hier rechtfertigend aufzutreten und einen Sinn darin aufzuweisen scheint Schopenhauer unmöglich.

Die zentralen, Theodizee postulierenden und damit unausweichlich in die Aporie führenden Fragen, die sich theistischem Glauben und Denken stellen, hatte auf das prägnanteste bereits Epikur formuliert: Das Übel, das nicht sein soll und eigentlich nicht sein kann, wenn man von einem absolut guten Prinzip ausgeht, müsste, wenn es denn schon, wie unerklärlich auch immer, auftritt und sich breit macht, von Gott behoben werden, denn er ist ja vollkommen gut und hat über alles Macht. Wie also steht es damit: Woher das Übel? Warum wird es nicht behoben?

Damit dass Schopenhauer in dieser Auseinandersetzung steht, ist er mit Kierkegaard trefflich als der spekulative Hiob zu bezeichnen. In ihm rekonstruiert sich das tragische Bewusstsein. Es beinhaltet Leiden an den unversöhnlichen Gegensätzen des Wirklichen und die Qual nicht zu beantwortender Fragen: Woher das Böse? Wozu leiden? Das übliche Pensum angesichts des Leidens und des Bösen, die Lektion die die klassische Philosophie aus dem Leiden lernt, akzeptiert Schopenhauer nicht. Es gibt für ihn keine annehmbare Theodizee. Der Weltlauf erlaube nicht den Schluss auf Einheit, Sinn und Vollendungszuversicht.⁴²¹ Theologischer Metaphysik, der Philosophie als Ontologie wird daher die Zulässigkeit bestritten. Die Vernunft wird ihrer absoluten Herrscherposition enthoben. Eine letzte Haltlosigkeit tut sich auf. Statt Übereinstimmung und Zufriedenheit nunmehr Unbefriedigtheit als Prinzip.⁴²² Und daran bemisst sich letztlich Schopenhauers Rang:

421 Hühn, Helmut: Art. Weltlauf, HWP XII 491–493.

422 „Das Motiv schmerzlich empfundener Unerlöstheit durchdringt die Schopenhauersche Philosophie. Es verleiht ihr eine melancholisch-religiöse Note, die jedoch nirgendwo

Seine Philosophie ist sichtlich bedürfnisartikulierende Rede. So gehört sie nicht so sehr dem behauptenden als viel eher dem ästhetisch-anthropologischen Artikulationstypus an.⁴²³ Allerdings bleibt das „metaphysische Bedürfnis“ (II 206–243) von zentraler Bedeutung. Aber mit ihrem System, so umsichtig sie es auch immer errichtet, versucht Schopenhauers Philosophie, es nicht so sehr zu befriedigen als überhaupt vorzubringen. Wie aber? Stünde am Ende der Nihilismus, das Nichts?

Goethe stellt es sich in seinem „Faust“ wie folgt dar: Am Ende seines Welt-Parcours ist Faust alt und in jeder Hinsicht blind geworden. Nun wird „das Letzte“ erwogen, das Fazit seiner Lebenserfahrung gezogen („der Weisheit letzter Schluss“). Als er endlich gar den „höchsten Augenblick“ zu genießen wähnt, sieht sich der widersacherische Mephistopheles bemüßigt, dem alten Mann in die Parade zu fahren und so nihilistisch wie zynisch-sarkastisch Kontra zu geben:

Es ist so gut, als wär' es nicht gewesen,
 Und treibt sich doch im Kreis, als wenn es wäre.
 Ich liebe mir dafür das Ewig-Leere.⁴²⁴

Und Richard Wagner, der Hohepriester der bürgerlichen Kunstreligion lässt im monumentalen „Ring des Nibelungen“ aus dem Mund des Gottes Wotan, dem sterblichen germanischen Göttervater Wodan, Odin, den altruistisch-menschenfreundlichen Wunsch ertönen: „Nur

in eine ‚Religiosität des Besitzes‘ übergeht, sondern ‚sehnsüchtiges Ringen‘ eines bis zur Selbsterstörung redlichen Denkers bleibt, der an den Resultaten seiner Kritik leidet“ (Schmidt, Alfred: Die Wahrheit im Gewande der Lüge, München/Zürich 1986, S. 91).

423 Vgl. Breidert, Wolfgang: Arthur Schopenhauer, in: Klassiker der Philosophie, hg. Otfried Höffe, Bd. II, München 1981, 115–131. Auch Alfred Schmidt (a.a.O., S. 92) findet, Schopenhauers metaphysische ‚Grundlehre‘ sei „eher ästhetischer als diskursiver Erkenntnis zuzuordnen“. Vielleicht gilt dies allerdings für alle teleologische Metaphysik und sogar für jegliches (Welt-)Verstehen.

424 Goethe, Faust, Zweiter Teil, Fünfter Akt, Großer Vorhof des Palasts, 11562, 11574, 11586, 11601–11603.

eines will ich noch: das Ende – das Ende! –“.⁴²⁵ Der Gott resigniert, er willigt ein in Ragnarök, den Weltuntergang, um auf diese Weise allerdings einer Metamorphose, einer Neuschaffung zum Besseren Platz zu schaffen.

Im Nichts des neunzehnten Jahrhunderts, so kann man sagen, tritt eine Konsequenz aus der ganzen philosophischen Tradition zutage. Es war dahin gekommen, dass Teleologie, neuzeitlich transformiert, alles nur noch als Mittel zur Selbsterhaltung verstehen konnte. So sich selbst abhandengekommen, betreibt sie, vollends paradox, ihre Selbstbehauptung, indem sie sich nun das Nichts vornimmt, natürlich nicht das absolute Nichts (*nihil negativum*), das ließe sich gar nicht thematisieren. Ihr Thema ist ein bedingtes Nichts (*nihil privativum*), das Nichts-von-all-dem-Nichtigen. Wird so am Schluss das Nichts gewollt, so allerdings bestätigt sich das Wollen abermals: da es nicht nicht-wollen kann, will es das Nichts.⁴²⁶ Insofern, und darin zeigt sich vielleicht ein Widerspruch der Philosophie Schopenhauers, gelangt nicht einmal die quietistisch-asketische Selbstaufgabe des Wollens – entgegen ihrer Intention und ihrer Selbstauffassung – über die (Selbsterhaltungs-)Teleologie gänzlich hinaus.⁴²⁷

425 Wagner, Richard: Der Ring des Nibelungen, Erster Tag, Die Walküre, Zweiter Aufzug. – Danuser, Hermann: Musikalische Manifestationen des Endes bei Wagner und in der nachwagnerschen Weltanschauungsmusik, in: Stierle, Karlheinz/Warling, Rainer (Hgg.): Das Ende, Figuren einer Denkform, München 1996, S. 95–122. – Mit der Romantik verstärkt sich die Abwendung von einer einseitig teleologisch interpretierten Wirklichkeit bis hin zu einer (zumindest imaginierten, mitunter karnevalesken) Gegenwelt, beispielsweise bei Literaten wie Baudelaire, Verlaine, Huysmans, und vor allem bei Sade, im Theater der Grausamkeit (Artaud) sowie im absurden Theater (Beckett, Ionesco, Arrabal, Pinter), im Surrealismus, im Dadaismus und so weiter.

426 Nietzsche, GM [Zur Genealogie der Moral] III 28. Hierzu Stegmaier, Werner: Nietzsches ‚Genealogie der Moral‘, Darmstadt 1994, insbes. 70–83, 169–208; Schröder, Winfried: Moralischer Nihilismus, Stuttgart 2002. – Auch Ludwig Feuerbach ist der Meinung: „Größtes Unglück ist Zwecklosigkeit. Selbst wer sich gemeine Zwecke setzt, kommt besser durch, auch wenn er nicht besser ist, als wer keinen Zweck sich setzt“ (Das Wesen des Christentums, 1841, GW, hg. W. Schuffenhauer, 5, 1973, 130).

427 Schopenhauer beendet die Ergänzungen zu „Die Welt als Wille und Vorstellung“ mit der Erwägung, wir könnten „eventualiter anders wollen“ (WWV II 50, SW II 829).

4.3.2 Wagnis der Freiheit: Nietzsche

Schopenhauers gelehriger Schüler Nietzsche tritt die schopenhauerisch-kantianische Hinterlassenschaft an und stellt das Bemühen um die vollständige Beseitigung der Teleologie ins Zentrum seines Denkens. Ob das Vorhaben gelungen sei, ob es überhaupt gelingen konnte, das ist die Frage. Nietzsche reitet die Generalattacke auf die Tradition, die für den Philosophen zutiefst asketische Metaphysik ist. Und metaphysisches Denken ist wesentlich teleologisches Denken: vernünftiges Denken im Sinne eines gewissermaßen zwanghaften, schematischen Interpretierens.⁴²⁸ Es führt nicht in ein Zentrum, zu Sicherheit und Stabilität, sondern, wie Nietzsche in düsterer Bildlichkeit erschreckend karikiert, letztlich auf das „große Fangnetz-Gewebe der Ursächlichkeit“ und zu einer „Zweck- und Sittlichkeits-Spinne“ dahinter.⁴²⁹ Entsprechend muss die Kritik der Teleologie (als des Verfänglich-Tödlichen) den Brennpunkt der Kritik der Metaphysik ausmachen.⁴³⁰

Friedrich Nietzsche lebte von 1844 bis 1900. Sein Werk entstand innerhalb zweier Jahrzehnte, der siebziger und achtziger Jahre des neunzehnten Jahrhunderts. Geboren wurde er in Röcken bei Leipzig als Spross ganzer Generationen von teils eminenten lutherischen Pfarrern. Nach dem frühen Tod des Vaters wuchs Friedrich in der Obhut von Frauen in Naumburg an der Saale heran. Er genoss eine exzellente Gymnasialbildung in der berühmten, in einem ehemaligen Zisterzienserklöster untergebrachten Internatsschule Pforte bei Bad Kösen unweit Naumburgs. Er studierte in Bonn und Leipzig kurze Zeit der Familienerwartung entsprechend Theologie, dann aber gemäß eigener Vorliebe klassische Philologie. Seine Leistungen in dieser damals hochstehenden wissenschaftlichen Disziplin waren so überragend, dass er als Vierundzwanzigjähriger ohne Promotion und Habilitation an die Universität Basel berufen wurde. Mit den dortigen gelehrten Professorenkollegen, dem Theologen Franz Overbeck und dem Kulturhistori-

428 „Das vernünftige Denken ist ein Interpretieren nach einem Schema, welches wir nicht abwerfen können“ (NF [Nachlass-Fragment] 1886/87, 5[22], KSA XII 194).

429 GM III 9, KSA V 357. Entsprechend allegorisiert Nietzsche die Moral als giftige Tiere wie ‚Tarantel‘ und ‚Skorpion‘ (M, Vorrede, 3, KSA III 13 f.).

430 So namentlich dann auch Nicolai Hartmann: Teleologisches Denken, Berlin 1951.

ker Jacob Burkhardt, schloss er Freundschaft. Die zunächst enthusiastischste und engste Beziehung galt Richard Wagner und seiner neuen Frau Cosima, der Tochter Franz Liszts, die mit Kindern, Tieren und Bediensteten damals in einer Villa am Vierwaldstättersee bei Luzern residierten. Mit beiden überwarf er sich. Die Professur und den Basler Haushalt gab er auf. Zunehmend von psycho-physischen Leiden geplagt, lebte er zehn Jahre als freier Schriftsteller, bevorzugt im Oberengadin und am Mittelmeer, dem ehemaligen Savoyen, der Residenzstadt Turin. Sein ganzes Denken und Schreiben entstand im Freien. Mit den Publikationen fand er wenig Resonanz. Er erlitt einen Zusammenbruch und wurde in die Nervenanstalten von Basel und dann Jena verbracht. Die letzte Dekade seines Lebens verdämmerte er in geistiger Umnachtung, zuletzt in Weimar, in der Villa Silberblick, besucht und bestaunt nun von Verehrern aus aller Welt. Das hielt über den Tod hinaus an, bis ein gewisser Adolf Hitler sich wiederholt einfand. Es begann das leidige Kapitel ‚Nietzsche und der Nationalsozialismus‘, einschließlich entsprechend depravierter Werkausgaben, woran nicht zum wenigsten Nietzsches Schwester Elisabeth beteiligt war. Nach der braunen legte sich über den Osten Deutschlands die rote Diktatur. Nietzsche war nun als bürgerlich-vorrevolutionär verpönt. Immerhin ermöglichte das DDR-Regime die Erstellung der ersten historisch-kritischen Gesamtausgabe der Werke Nietzsches durch die beiden italienischen Gelehrten Giorgio Colli undazzino Montinari.

Als vierundzwanzig-jähriger Student der klassischen Philologie hatte Nietzsche die Idee, in einer Dissertation „Die Teleologie seit Kant“ abzuhandeln und damit zum Doktor der Philosophie zu promovieren. Als Thema dieser ‚halb philosophischen, halb naturwissenschaftlichen‘ Erörterung formuliert er gelegentlich auch „Der Begriff des Organischen seit Kant“.⁴³¹ Von Anfang an kritisiert er die Konzeption von ‚Organismen‘, zustande gekommen in der Betrachtung nach

431 Die Teleologie seit Kant (Frühjahr 1868), in: Nietzsche: Gesammelte Werke, hgg. Richard Oehler/Max Oehler, München 1922, Bd. I, S. 406–428; HKG III 372–394); Nancy, Jean-Luc: La thèse de Nietzsche sur la téléologie, in: Nietzsche aujourd’hui?, Bd. 1, Paris 1973, S. 57–89; Agell, Fredrik: Die Frage nach dem Sinn des Lebens, München 2006, S. 116–132; Gentili, Carlo: Kants ‚kindischer‘ Anthropomorphismus, Nietzsches Kritik der ‚objektiven‘ Teleologie, in: Nietzsche-Studien 39 (2010), S. 100–119.

Zweckursachen (*causae finales*), als Fiktionen. Dabei bestimmte ihn die Kant-Interpretation, die Friedrich Albert Lange in seiner „Geschichte des Materialismus“⁴³² vorgelegt hatte. Von nachhaltiger Bedeutung war die Rolle, die darin Demokrit als einem vorsokratischen Kronzeugen ateleologischer Einstellung zufällt. Wichtig war zudem bereits Empedokles, nach dessen Ansicht ‚das Zweckmäßige nur als ein Fall unter vielem Unzweckmäßigem erscheint‘. Und der von Plato bis Hegel gewöhnlich gescholtene Anaxagoras fand nun Zustimmung und Lob wegen seiner weisen Enthaltung von der „täppischen und menschenähnlichen Teleologie“.⁴³³

Kam das philosophische Promotionsprojekt auch nicht zur Ausführung, so blieb nichtsdestoweniger Nietzsche in seinem gesamten Schaffen bestrebt, ohne Teleologie auszukommen und sie zu beseitigen, und zwar in sämtlichen ihrer Formen. Dazu in aller Kürze die folgenden acht Bemerkungen:

(1.) Es kann für Nietzsche keine *physische Teleologie* geben, kein System von Naturzwecken, keine aristotelische Naturteleologie. „Angebliche Zweckmäßigkeit der Natur“ gilt ihm als wohl „letzte Form einer Gottes-Vorstellung“.⁴³⁴ Die Natur bezieht seines Erachtens nicht Form von einer „Gottes-Vorstellung“; das Werden ist überhaupt nicht unter Zweckursachen eingeschlossen. Es tritt auf und vergeht, ergebnis- und bedeutungslos.

432 Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart, 2 Bde., Iserlohn 1866; Leipzig² 1873–75 (passim, insbes. 2. Buch, 2. Abschnitt, 4: ‚Darwinismus und Teleologie‘). In dieser repräsentativen, über zehnmal neu aufgelegten Darstellung wird mit Kant (und Leibniz) die mechanistische Erklärung als Methodik der neuzeitlichen Einzelwissenschaften anerkannt, der jedoch ethische Orientierung und ganzheitliche Weltdeutung voranzustellen seien. – Stack, George J.: Lange und Nietzsche, Berlin/New York 1983; Freimuth, Frank: Friedrich Albert Lange, Frankfurt a. M. 1995.

433 PHG [Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen] 17 f.: KSA I 864–868, hier 866. Vornehmlich Plato habe mit aller Kraft sich beweisen wollen, „dass Vernunft und Instinkt von selbst auf Ein Ziel zugehen, auf das Gute, auf ‚Gott‘“ (J 191, KSA V 112).

434 NF 1881, 11[16], KSA IX 447.

(2.) Aber ebenso auch keine *ethisch-moralische Teleologie*, kein System von Daseinszwecken, denen der Mensch unterworfen, in die er eingespannt wäre, so sehr das Bedürfnis nach Zutrauen, nach Glauben, nach „Vernunft im Leben“, einmal geweckt und vielfach erneuert, auch bestehen mag. Der Mensch ist nicht als Endziel aller Entwicklung zu verstehen, und er ist nicht an einem ihm Vorausliegenden zu bemessen.⁴³⁵ Im Universum des Werdens bildet er nicht die Ausnahme des Unvergänglichen.⁴³⁶ Er tritt auf und vergeht, ergebnis- und bedeutungslos.

(3.) Des Weiteren gibt es keine *Geschichtsteleologie*. Gegen Hegel verlangt Nietzsche die Entledigung von aller moralischen und religiösen Teleologie, um, in praktischer Absicht, den ungeschönten Blick auf die wahren Mächte der Geschichte zu gewinnen, auch wenn es entgegen der Erwartung weithin grausame Mächte sind.⁴³⁷

435 FW (Die fröhliche Wissenschaft) I 1, *Die Lehrer vom Zwecke des Daseins* (KSA III 369–372). „Die ganze Teleologie ist darauf gebaut, dass man vom Menschen der letzten vier Jahrtausende als von einem *ewigen* redet, zu welchem hin alle Dinge in der Welt von ihrem Anbeginne eine natürliche Richtung haben“ (MA [Menschliches, Allzumenschliches] I 2, KSA II 24). Der Mensch ist durchaus nicht „die grosse Hinterabsicht der thierischen Entwicklung gewesen“; er ist „keine Krone der Schöpfung“ (AC 14, KSA VI 180). „Es giebt Nichts, was unser Sein richten, messen, vergleichen, verurtheilen könnte, denn das hiesse das Ganze richten, messen, vergleichen, verurtheilen... *Aber es giebt Nichts ausser dem Ganzen!*“ (GD [Götzen-Dämmerung] VI 8, KSA VI 96).

436 Als „*das neue Grundgefühl*“ benennt Nietzsche: „*unsere endgültige Vergänglichkeit*“. „Das Werden schleppt das Gewesensein hinter sich her: warum sollte es von diesem ewigen Schauspiele eine Ausnahme für irgend ein Sternchen und wiederum für ein Gattungchen auf ihm geben! Fort mit solchen Sentimentalitäten!“ (M [Morgenröthe] 49, KSA III 53 f.). – Breiten Einfluss hatte lange Zeit der Bestseller des Molekularbiologen und Nobelpreisträgers Jacques Monod: *Zufall und Notwendigkeit* (München 1971). Demnach kommt der Mensch nachgerade nicht um die Einsicht herum, „daß er in der teilnahmslosen Unermeßlichkeit des Universums allein ist, aus dem er zufällig hervortrat. Nicht nur sein Los, auch seine Pflicht steht nirgendwo geschrieben“ (S. 219). Des Weiteren vgl. Kolakowski, Leszek: *Die Gegenwärtigkeit des Mythos*, München 1973, S. 89–105; Wetz, Franz Josef: *Die Kunst der Resignation*, Stuttgart 2000.

437 „Die Mächte in der Geschichte sind wohl zu erkennen, bei Abstreifung aller moralischen und religiösen Teleologie“ (NF 18867[9]). „Alles Gute ist ein dienstbar gemachtes Böse von Ehedem“ (NF 1887, 9[138], KSA XII 413). Noch bestimmter: „Fast Alles, was wir ‚höhere Cultur‘ nennen, beruht auf der Vergeistigung und Vertiefung der *Grausamkeit* – dies ist mein Satz“ (J 229, KSA V 166; vgl. GM II; EH, GM). Dem Olympisch-Aufgehellten liegt das Titanisch-Grausame zugrunde.

(4.) Gegen Kant und Hegel insbesondere bestreitet Nietzsche die Zulässigkeit einer *Vernunftteleologie*. Vernunft gilt ihm nicht als ein dem Realen und Einzelnen vorhergehendes überzeitlich-unveränderliches Absolutum, das dem Denkenden erlaubte, wahrhaft das Allgemeine zu erfassen. Was jede klassische Sinfonie oder Sonate begriffslos darzulegen vermag, das ist der Vernunft verwehrt: Sie vermag „Anfang und Ende nicht zu denken“.⁴³⁸ Vernunft versteht sich lediglich als Instrument, nachträglich geschaffen und in Dienst genommen. Sie ist keineswegs allzuständig und unfehlbar. Ihr wichtigstes Erzeugnis ist die Zweckhaftigkeit, die entsprechend zu nehmen ist: nämlich als der Vernunft ureigene und grundlegende Erdichtung. Mit der Warum-Frage stellt sich stets die Wozu-Frage, da ein Geschehen ohne Absichten unvorstellbar scheint. Wäre es anders, so gäbe es weder das Absehen auf Endursachen, noch auch das Zutrauen in Wirkursachen.⁴³⁹ So konstruiert, so fingiert, so effektiv auch immer: All das hoch angesetzte – Vernunft, Intellekt, Erkennen, Wahrheit – tritt auf und vergeht, ergebnis- und bedeutungslos.

Zur Veranschaulichung erzählt Nietzsche die folgende seither oft wiedergegebene Fabel:

In irgend einem abgelegenen Winkel des in zahllosen Sonnensystemen flimmernd ausgegossenen Weltalls gab es einmal ein Gestirn, auf dem kluge Thiere das Erkennen erfanden. Es war die hochmüthigste und verlogenste Minute der ‚Weltgeschichte‘; aber doch nur eine Minute. Nach wenigen Athemzügen der Natur erstarrte das Gestirn, und die klugen Tiere mußten sterben. – So könnte Jemand eine Fabel erfinden und würde

⁴³⁸ NF 1873, 29[53], KSA VII 650. „Gesetzt es gäbe einen Weltzweck, so wäre es unmöglich ihn zu wissen, weil wir Erdflöhe und nicht Weltregierer sind“ (ebd. 29[74], S. 662).

⁴³⁹ „Die Frage ‚warum?‘ ist immer die Frage nach der *causa finalis*, nach einem ‚Wozu?‘ (...) die psychologische Nöthigung zu einem Glauben an Causalität liegt in der Unvorstellbarkeit eines Geschehens ohne Absichten (...) Der Glaube an *causae* [Wirkursachen] fällt mit dem Glauben an *télé* [Ziele, Endursachen]; NF 1885/86 2[83], KSA XII 102 f.). „Die Finalität in der Vernunft ist eine Wirkung, keine Ursache: bei jeder anderen Art Vernunft, zu der es fortwährend Ansätze giebt, mißrath das Leben, — es wird unübersichtlich — zu ungleich“ (NF 1888 14[152], KSA XIII 334; hierzu Heidegger: Nietzsche, Pfullingen 1962, Bd. I, S. 588–590; ferner II 111–127, 263 ff., 284–291, 404 f.).

doch nicht genügend illustriert haben, wie kläglich, wie schattenhaft und flüchtig, wie zwecklos und beliebig sich der menschliche Intellekt innerhalb der Natur ausnimmt, es gab Ewigkeiten, in denen er nicht war; wenn es wieder mit ihm vorbei ist, wird sich nichts begeben haben. Denn es giebt für jenen Intellekt keine weitere Mission, die über das Menschenleben hinausführte. Sondern menschlich ist er, und nur sein Besitzer und Erzeuger nimmt ihn so pathetisch, als ob die Angeln der Welt sich in ihm drehten.⁴⁴⁰

(5.) Wird häufig zugestanden, für einen aufgeklärten Verstand könne es alle die aufgezählten Varianten der Teleologie im Ernst nicht geben, so gilt doch gewöhnlich als unbestreitbar, dass es *Handlungsteleologie* gebe. Handeln sei zu erklären als der Versuch jeweils, Intentionen zu verfolgen, bestimmte Ziele zu realisieren, Zwecke zu setzen und unbeirrt zu verfolgen, Mittel zu ergreifen, um Absichten näher zu kommen.⁴⁴¹ Aber auch hier legt Nietzsche sein Veto ein. Was Handlung in Wahrheit sei, das gilt ihm als unerkennbar und unergründlich. Handlungsteleologische Argumentation sei Illusion. Handlungen seien „Versuche, (...) spielende Äußerungen des Dranges nach Tätigkeit“; durch „die Theorie der Zwecke“ würden sie missdeutet und falsch verstanden.⁴⁴² Ziele und Zwecke seien kaum mehr als eine nachträgliche Selbstverblendung der Eitelkeit, um nicht sehen zu müssen, dass in Wirklichkeit der Zufall bestimmt, nautisch gesprochen irgend eine jeweilige Strömung die Richtung vorgibt, aber durchaus kein Steueremann.⁴⁴³ Jeder Mensch sei ein bestimmtes Quantum von Kraft. Das

440 Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinn, KSA I 875, vgl. ebd. 759 f.

441 Zu Nietzsches komplexer theoretischer Konfrontation mit dem Phänomen der praktischen Intentionalität vgl. Djuric, Mihailo: Das nihilistische Gedankenexperiment mit dem Handeln, in: Nietzsche-Studien 198 S. 142–173.

442 NF 1881, 11[16, 37], KSA IX 447, 454 f.; vgl. NF 1880 1[127]; 1885, 34[53, 243], 2[83]; 1888 14[89]. „Handlungen sind immer vieldeutig, immer unergründlich“ (J [Jenseits von Gut und Böse] 287, KSA V 233; vgl. J 32).

443 FW V [1886] 360, KSA III 607 f. – Im vierten und letzten Teil seiner Zarathustra-Dichtung lässt Nietzsche bezeichnenderweise den Schatten resümieren: „Habe *ich* – noch ein Ziel? Einen Hafen, nach dem *mein* Segel läuft? Einen guten Wind? Ach, nur wer weiß, *wohin* er fährt, weiß auch, welcher Wind gut und sein Fahrtwind ist“ (Z [Also sprach Zarathustra] IV, Der Schatten, KSA IV 340). – Blumenberg, Hans: Schiffbruch mit Zuschauer, Frankfurt a. M. 1979. „Jede teleologische Setzung wird zugunsten der radikalsten Vision, der des implizit angedeuteten Schiffbruchs, aufgegeben“ (Gasser,

verlange in jedem Fall nach einer entsprechenden Aufgabe. Die jeweilige Kraft sei es, die über einen verfüge. Nur für allzu schwache Augen sei „das erbärmliche geistige Spiel von Zielen und Absichten und Beweggründen“ die Sache selber.⁴⁴⁴

Was auf Befragen hin als Absicht genannt wird, das Wozu des jeweiligen Tuns, das verdecke mehr als dabei freigelegt würde. Der Wert einer Handlung liege nicht in ihrem Zweck. Der Zweck werde überhaupt erst beschafft, wo bereits gehandelt wird. Er sei sekundär und diene der Rechtfertigung. Der Wert jener komplexen Verläufe und Begebenheiten, die jeweils als Handlung dargestellt werden, scheint Nietzsche stattdessen in dem zu liegen, was nicht absichtlich, nicht bewusst und also auch nicht rationalisierbar ist. Vielmehr als an den gängigen Rationalisierungen des Handelns ist Nietzsche an der noch weiter auflösenden Frage interessiert: Wer handelt jeweils? Gibt es den Urheber überhaupt? Oder führt die Reflexion gar in die Zersetzung der Instanzen, von denen man üblicherweise Handeln herleitet? Gibt es das Subjekt? den Willen? den Zweck? Oder ist dies alles nichts als Beschönigung, Moralisierung, metaphysische Unterstellung, Illusion? Und dies sogar aufs Ganze gesehen, so dass es mit dem Wegfall der Handlungsteleologie zugleich mit der Finalität aller Bewegung in der Welt überhaupt aus ist. „Grundsätzlich nicht zu wissen, was man tut, tun soll“ und was geschieht, das ist Nietzsche schlechthin „der größte Wendepunkt der Philosophie“.⁴⁴⁵

(6.) Schließlich bestreitet Nietzsche selbstverständlich auch den Anspruch der neuzeitlich-‚bürgerlichen‘ *Selbsterhaltungsteleologie*. Wille zum Leben, von dem namentlich Schopenhauer sprach, das ist demzufolge keine akzeptable Auskunft auf die Frage nach der tatsäch-

Peter: ‚Columbus novus‘, Zum rhetorischen Impetus von Nietzsches Philosophie, in: Nietzsche Studien, 24, 2010, S. 137–161, hier 152/3).

444 NF 1884, 26[409], KSA XI 260. „*Menschenloos*. – Wer tiefer denkt, weiss, dass er immer Unrecht hat, er mag handeln und urtheilen, wie er will“ (MA I 518, KSA II 324). – Handlungen, so klingt schon bei La Rochefoucauld an, seien wie Kinderreime nach Belieben zu deuten (Réflexions ou Sentences et Maximes morales, Paris 1665, Ziff. 382). – Anscombe, Elizabeth: Absicht, Freiburg/München 1968.

445 NF 1880 1[127], 6[250], KSA IX 263.

lichen Strukturiertheit von Dasein und Sein. Und in diesem Zusammenhang kommt Nietzsche auf eine eigene neue Metaphysik. Wie schon bei Schopenhauer ist der Wille das letzte Faktum, zu dem hinunterzugelangen ist, allerdings nicht der in schierer Selbsterhaltung saturierte Wille zum Leben, sondern die unabsehbare, chaotische Vielheit der Willen zur Macht: das nicht feststellbare Vermögen und Verlangen der Steigerung.

Insbesondere im Abschnitt „Die ‚Vernunft‘ in der Philosophie“ aus der „Götzen-Dämmerung“ ist gezeigt, was darunter zu verstehen ist: Was Sein heißt, sei „eine leere Fiktion“, ein „Irrtum“. Und die damit zusammenhängenden Grundbegriffe der Metaphysik – das terminologische Gefüge dessen, was Wahrheit heißt: Einheit, Dinglichkeit, Substanz, Dauer, Identität, Ursache –, dies alles gilt als Verfälschung („Lüge“) angesichts der lebendigen Wirklichkeit, die durch und durch Werden sei und nie dem Wechsel, der Vielheit und Veränderung definitiv entrinne. Nietzsche findet in allem Urteilen und konventionellem Interpretieren nichts als „Sprach-Metaphysik“⁴⁴⁶, entstanden aus dem Glauben an die Grammatik, an eine fälschlich zementierte, fatale Satz-Grammatik womöglich, und namentlich an „das grammatische Subjekt“.⁴⁴⁷ Ausdrücklich und in methodischer Form ist bekanntlich seit Descartes das Ich als Ausgangspunkt allen Denkens und Sprechens herausgestellt. Nietzsches antimetaphysische These behauptet rundheraus: „Es gibt kein ‚Sein‘ hinter dem (...) Werden“⁴⁴⁸, „keine intelligible Welt“⁴⁴⁹ und also gar nichts, worauf menschliches Sein überhaupt aus-

446 GD [III], KSA VI 74–79. „*Du wirst gethan!* in jedem Augenblicke! Die Menschheit hat zu allen Zeiten das Activum und das Passivum verwechselt, es ist ihr ewiger grammatikalischer Schnitzer“ (M 120, KSA III 115). „*Wir* sind es, die allein die Ursachen, das Nacheinander, das Für-einander, die Relativität, den Zwang, die Zahl, das Gesetz, die Freiheit, den Grund, den Zweck erdichtet haben; und wenn wir diese Zeichen-Welt als ‚an sich‘ in die Dinge hineindichten, hineinmischen, so treiben wir es noch einmal, wie wir es immer getrieben haben, nämlich *mythologisch*“ (J 21, ebd. V 36).

447 J 54, KSA V 73. Vgl. Gerber, Gustav: Die Sprache als Kunst, 2 Bde., 1871/74, ern. 1961. Dieses, die Sprache nicht so sehr von der Logik als vielmehr von der Rhetorik her erschließende Werk bot dem jungen Nietzsche wichtigste Anregungen zu seinem wesentlich rhetorischen Sprachdenken; insbes. Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinn (1873).

448 GM [Zur Genealogie der Moral] I 13, KSA V 279.

449 EH (Ecce homo), MA 6, KSA VI 328.

gerichtet sein könnte. Es gibt „keine ewig dauerhaften Substanzen“; auch nicht eine Materie, denn „die Materie ist ein ebensolcher Irrthum wie der Gott der Eleaten“. ⁴⁵⁰

Was also wiederherzustellen, von aller Widernatur abzulösen und als ein gänzlich wertfreies Dasein unbefangen zu leben wäre, das heißt Nietzsche die gänzliche „Unschuld des Werdens“. ⁴⁵¹ Entsprechend lässt er seinen Zarathustra resümieren:

Wahrlich, ein Segnen ist es und kein Lästern, wenn ich lehre: „über allen Dingen steht der Himmel Zufall, der Himmel Unschuld, der Himmel Ohngefähr, der Himmel Übermuth.“

„Von Ohngefähr“ — das ist der älteste Adel der Welt, den gab ich allen Dingen zurück, ich erlöste sie von der Knechtschaft unter dem Zwecke.

Diese Freiheit und Himmels-Heiterkeit stellte ich gleich azurner Glocke über alle Dinge, als ich lehrte, daß über ihnen und durch sie kein „ewiger Wille“ — will.

Diesen Übermuth und diese Narrheit stellte ich an die Stelle jenes Willens, als ich lehrte: „bei Allem ist Eins unmöglich — Vernünftigkeit!“

Ein *Wenig* Vernunft zwar, ein Same der Weisheit zerstreut von Stern zu Stern, — dieser Sauerteig ist allen Dingen eingemischt: um der Narrheit willen ist Weisheit allen Dingen eingemischt!

Ein Wenig Weisheit ist schon möglich; aber diese selige Sicherheit fand ich an allen Dingen: dass sie lieber noch auf den Füßen des Zufalls — *tanzen*.

450 *Hüten wir uns!* (FW III 109, KSA III 465–469, hier 468 f.). Der Aphorismus endet mit einem seltsamen Satz, einer Frage scheinbar, infolge des abschließenden Ausrufezeichens freilich eher einer ungeduldig drängenden Aufforderung: „Wann werden wir anfangen dürfen, uns Menschen mit der reinen, neu gefundenen, neu erlösten Natur zu *vernätürlichen!*“ Doch „homo natura“ (J 230) ist gleichwohl nicht *the real thing*, nicht das letzte Wort, das über die menschliche Grundverfassung zu gelten hat?

451 GD [VI] 8: KSA VI 96 f.

O Himmel über mir, du Reiner! Hoher! Das ist mir nun deine Reinheit, dass es keine ewige Vernunft-Spinne und -Spinnennetze giebt: —

— dass du mir ein Tanzboden bist für göttliche Zufälle, dass du mir ein Göttertisch bist für göttliche Würfel und Würfelspieler! — ⁴⁵²

Das konzeptionelle Welt-Spiel verdeutlicht sich in der Einsicht, „daß alles Geschehen in der organischen Welt ein Überwältigen, Herr-werden“ ist. Und dieses ist „ein Neu-Interpretieren, ein Zurechtmachen“. Dabei muss „der bisherige ‚Sinn‘ und ‚Zweck‘ notwendig verdunkelt oder ganz ausgelöscht werden“. Auf diesen Grundsätzen beruht die „Theorie eines in allem Geschehn sich abspielenden Macht-Willens“. ⁴⁵³ Solcher Theorie ist nun die Welt erst recht „unendlich“ geworden“. Fortan heißt es darauf gefasst zu sein, „daß sie unendliche Interpretationen in sich schließt“. ⁴⁵⁴ So vollzieht sich Wiedergeburt der antiken tragisch-dionysischen Weltbetrachtung. Es bestätigt sich die grundlegende „ästhetische Grundperzeption vom Spiel der Welt“. ⁴⁵⁵ Nietzsche hatte sie schon früh, 1873, bei Heraklit gefunden. Sie besagt, dass alles Werden „kein moralisches“, sondern durchaus „ein künstlerisches Phänomen“ ist. ⁴⁵⁶ Das ist demzufolge der Maßstab.

452 Z III, Vor Sonnen-Aufgang, KSA IV 209 f. Zum Hazar im Zusammenhang mit Zarathustras Schicksal vgl. ebd., IV Das Honig-Opfer (KSA IV 297 f.). – Den vorgeschichtlichen persischen Weisen Zarathustra als betont nicht-biblische Gründerfigur der Freien Künste (*septem artes liberales, studia humanitatis*) hatte zur Zeit der französischen Renaissance Éustache Deschamps (L'art de dictier, 1392) namhaft gemacht. Der Zarathustra-Gestalt hat Nietzsche auch bei Voltaire begegnen können (Zadig ou la destinée, 1747; dt. Zadig oder das Schicksal, Frankfurt a. M. 1975, S. 36; vgl. Jean-Philippe Rameau „Zoroastre“, Tragédie lyrique, 1747). – „Neue Erscheinung: ein Philosoph ohne Vorbedacht und Plan!“, so hatte sich bereits Montaigne eingebracht *Nouvelle figure: un philosophe impremedité et fortuite!* (Essais II 12, TR 528), der sich erklärtermaßen in Gegensatz stellt zu Platos Bestimmung des Philosophen als eines, „der um des Besten willen sagt, was er sagt,“ und also unter allen Umständen „nicht in den Tag hinein reden [wird]“ (Gorgias 503d; vgl. Euthyphron 6c).

453 GM II 12, KSA V 315.

454 FW V 374, KSA III 627; NF 1885/86, KSA XII 120, 2[117]. – Jaspers, Karl: Nietzsche, Berlin 1947, S. 290–330: „Weltauslegung“; Hofmann, Johann Nepomuk: Hermeneutik nach Nietzsche, in: Nietzsche-Studien 25 (1996), S. 261–306.

455 PHG (Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen) 7, KSA I 833.

456 PHG 19: KSA I 869.

Freiheit des Schaffens geht vor. Nietzsches künstlerischer Intellektualität scheint Kreativität unverträglich mit Teleologie.⁴⁵⁷ Zielverhaftung unterbinde Kräfte. Unterstelle, es sei stets schon vorbestimmt, was zu geschehen habe. Verfälsche insbesondere den Menschen in seiner Natur. Der Mensch könne zu sich finden, zu sich als homo natura; er dürfe sich als frei interpretieren und Kräfte mobilisieren zur Gestaltung einer möglicherweise höheren Kultur. An der Leibgebundenheit der Vernunft und der lediglich behelfsmäßigen Bedeutung des Intellektuellen sei nicht vorbeizukommen. Unter Nihilismus sei nicht zuletzt die tragisch selbstvergessene Bereitschaft des Menschen zu beklagen, sich in seiner Lebendigkeit selbst aufzugeben, bloß (!) für die Vernunft mit ihrem unersättlichen wissenschaftlich-technischen Fortschrittsoptimismus. Demgegenüber beschwört er die Einordnung der Vernunft in den Dienst des leiblich-sinnlichen Menschen. Die „Sinne“ seien „zu Ende“ zu „denken“.⁴⁵⁸ Alles sei umzuschaffen in Menschliches; nicht bloß das reaktive Mitleid in den aktiven Affekt Freude, sondern am Ende stelle sich einer endlich weise gewordenen Menschheit gar die Aufgabe, die Leidenschaften umzuwandeln in Freudenchaften.⁴⁵⁹ Am Horizont steht geradezu die „Heiligung der Leidenschaften“.⁴⁶⁰ Was bevorsteht, ist nichts Geringeres als „die Zurechtlegung des Leides zu einem Segen“, in der Überzeugung, dass dies „in unserer (sic!) Macht steht“.⁴⁶¹ Das tiefste Leid ist das Leiden an der Sinnlosigkeit. Dieses Leid ist anzugehen. Aber nicht unkritisch, nicht überschwänglich, nicht in der asketisch-idealistisch-nihilistischen Weise des klassischen *deuteros plous*, der sprichwörtlichen ‚Zweiten Fahrt‘.⁴⁶²

457 „Mit ‚um zu‘ hat man (...) die Freiheit vernichtet“ (NF 1883, 15[40], KSA X 490).

458 Za II, „Auf den glückseligen Inseln“.

459 MA II/II 37, „Eine Art Kultus der Leidenschaften“; vgl. Za I, „Von den Freuden- und Leidenschaften“.

460 NF 1882/83, [4]90, KSA X 140.

461 NF, Herbst 1883, [16]85, KSA X 529. „Hat man sein *warum?* des Lebens, so verträgt man sich fast mit jedem *wie?*“ (GD I 12, KSA VI 60 f.). Anfänglich wird im Zusammenhang mit der Frage „Wozu lebst du?“ (UB III 4, KSA I 374) Meister Eckhart (Von Abgeschiedenheit, in fine: DW V 433) angeführt: „Das schnellste Tier, das euch trägt zur Vollkommenheit, ist Leiden“ (ebd. S. 372; zitiert auch bereits von Schopenhauer: WWV II, 4, 48; SW, Löhneysen II 813).

462 „Durch kein Leiden sich zum Glauben an den *deuteros plous* bringen lassen“ (NF 1878, 28[31], KSA VIII 508). Also auch keine unangebrachte Sinngebung des Schmerzes („Algodizee“, so namentlich Peter Sloterdijk).

Sieht man vom asketischen Ideale ab: so hatte der Mensch, das *Thier* Mensch bisher keinen Sinn. Sein Dasein auf Erden enthielt kein Ziel; „wozu Mensch überhaupt?“ — war eine Frage ohne Antwort; der *Wille* für Mensch und Erde fehlte; hinter jedem grossen Menschen-Schicksale klang als Refrain ein noch größeres „Umsonst!“ *Das* eben bedeutet das asketische Ideal: dass Etwas *fehlte*, dass eine ungeheure *Lücke* den Menschen umstand, — er wusste sich selbst nicht zu rechtfertigen, zu erklären, zu bejahen, er *litt* am Probleme seines Sinns. Er litt auch sonst, er war in der Hauptsache ein *krankhaftes* Thier: aber *nicht* das Leiden selbst war sein Problem, sondern dass die Antwort fehlte für den Schrei der Frage „wozu leiden?“ Der Mensch, das tapferste und leidgewohnteste Thier, verneint an sich *nicht* das Leiden; er *will* es, er sucht es selbst auf, vorausgesetzt, dass man ihm einen *Sinn* dafür aufzeigt, ein *Dazu* des Leidens.⁴⁶³

Nietzsches Werk ist durchklungen von der Leitidee „Werde, der du bist!“⁴⁶⁴ In ganz dynamischer Weise ist an Selbstverwirklichung appelliert. Asketischer Selbstverleugnung wie auch gemächlicher Selbsterhaltung ist abgeschworen. Vermag aber der Optimismus der Selbstverwirklichung zu überzeugen? Kann überhaupt ein Selbst unterstellt werden, das gebietet, gewissermaßen der Verwirklichung vorausgeht und im Vollzug eingeholt oder aber geflissentlich erst geschaffen werden soll? Die Aufgabe ist nicht so sehr Selbstfindung im Sinne von Selbsterkenntnis, sondern vor allem produktive leiblich-sinnliche Selbstgestaltung. „*Wolle* ein Selbst, so *wirst* du ein Selbst“, so laute die Regel der Stärke.⁴⁶⁵ Obendrein vertritt Nietzsche einen ausgeprägten

463 GM III 28, KSA V 411.

464 Semantisch wohl eher unberechtigt aus Pindar (Pyth. 2, 72) hergeleitet, die Maxime scheint da eher die standesgemäße „Selbstdarstellung vor anderen“ gefordert zu haben (Theunissen, Michael: Pindar, Menschenlos und Wende der Zeit, München 32008, S. 12). – „Werde fort und fort, der, er du bist – der Lehrer und Bildner deiner selber! Du bist kein Schriftsteller, du schreibst nur für dich! So erhältst du das Gedächtniß an deine guten Augenblicke und findest ihren Zusammenhang, die goldne Kette deines Selbst!“ (NF 1881, 11[297], KSA IX 555). „Wir aber *wollen* die werden, die wir sind – die Neuen, die Einmaligen, die Unvergleichbaren, die Sich-selber-Gesetzgebenden, die Sich-selber-Schaffenden!“ (FW IV 335, KSA III 563). Nietzsche betitelt seine späte autobiographische Schrift „Ecce homo, Wie man wird, was man ist“ (1888/89).

465 MA II/VMS 366, KSA II 524; NF 1880, 7[213], KSA IX 361. „Hinter deinen Gedanken und Gefühlen, mein Bruder, steht ein mächtiger Gebieter, ein unbekannter

Fatalismus: *ego fatum, amor fati*. Demzufolge ist „jeder Mensch selber ein Stück Fatum“. Entsprechend hat Nietzsche anzumerken:

Du selber, armer Aengstlicher, bist die unbezwingliche Moira, welche noch über den Göttern thront, für Alles, was da kommt; du bist der Segen oder Fluch und jedenfalls die Fessel, in welcher der Stärkste gebunden liegt; in dir ist alle Zukunft der Menschenwelt vorherbestimmt, es hilft dir Nichts, wenn dir vor dir selber graut.⁴⁶⁶

Lieben soll ein jeder, was immer er durch und als Schicksal ist, mit allem Schmerz, allem Leid.⁴⁶⁷ Einzuwilligen sei in „das Dasein, so wie es ist, ohne Sinn und Ziel, aber unvermeidlich wiederkehrend, ohne ein Finale ins Nichts: ‚ewige Wiederkehr‘“.⁴⁶⁸ Wo immer zu fragen bliebe: war das alles? so heiße es stets nur: Wohlan! Noch einmal! Da capo! Wie ist ein derartiger fatalistischer Heroismus zu erklären? Schopenhauers Verwerfungen will Nietzsche nicht billigen. Ihm liegt daran, den Willen bejahen zu können statt ihn zu verneinen. Gewünscht ist ein wahrhaft schaffendes Menschentum. Der Mensch habe sich mit

Weiser – der heisst Selbst. In deinem Leibe wohnt er, dein Leib ist er“ (Za I, Von den Verächtern des Leibes, 1883, KSA IV 40).

466 MA II/II, WS, 61, KSA II 580. „Meine Formel für die Grösse am Menschen ist *amor fati*: dass man Nichts anderes haben will, vorwärts nicht, rückwärts nicht, in alle Ewigkeit nicht“ (EH, Warum ich so klug bin, 10, KSA VI 297). Vgl. insbes. den Dithyrambus „Ruhm und Ewigkeit“ (Dionysos-Dithyramben, 1888/89) sowie schon die beiden Aufsätze aus der Pfortenser Gymnasialzeit „Fatum und Geschichte“ sowie „Willensfreiheit und Fatum“ (beide 1862).

467 Nietzsche – wie nur je die großen spekulativen Mystiker – ist der festen Überzeugung, vor allem „wir Philosophen“ müssten „beständig unsre Gedanken aus unsrem Schmerz gebären. (...) Erst der grosse Schmerz, jener lange langsame Schmerz, der sich Zeit nimmt, in dem wir gleichsam wie mit grünem Holze verbrannt werden, zwingt uns Philosophen, in unsre letzte Tiefe zu steigen“ (FW, Vorrede, 3; NW [Nietzsche contra Wagner], Epilog, 1, KSA III 349 f., VI 436 f.). – Dass der Schmerz das Auge des Geistes sei, bildet Axiom insbesondere der Anthropologie Helmuth Plessners (Mit anderen Augen, 1948) sowie der Poetik Ingeborg Bachmanns (Die Wahrheit ist dem Menschen zumutbar, 1959). – Brodsky, Joseph: Von Schmerz und Vernunft, München 1996.

468 Dies bezeichnet Nietzsche in dem nachgerade berühmten Sechzehn-Punkte-Programm „Der europäische Nihilismus“, notiert in Lenzerheide, 10. Juni 1887, ausdrücklich als „die extremste Form des Nihilismus: das Nichts (das ‚Sinnlose‘) ewig“ (NF 5[71], KSA XII 211–217, hier 213). – Schon 1884 notiert Nietzsche versuchsweise, wie der Lehrer der ewigen Wiederkunft zu einem Sterbenden sprechen würde (NF 25[7], KSA XI 11).

finalistischen Interpretationen kleingehalten. Er habe sich um seine Freiheit gebracht. In jedem Fall – und ausdrücklich entgegen Kants kategorischem Imperativ – sei der Mensch selbst „kein Zweck“. ⁴⁶⁹ Seine Lebendigkeit deute über sich selbst hinaus, seine Dynamik sei die der Überwindung. Was bevorstehe, nicht als Endziel, sondern als für jede Zeit erreichbar, ein kairotisches und also vorübergehendes Maximum, heißt (mit einem schon seit der Antike bekannten Wort) ‚Übermensch‘.

Kein Zweifel, Nietzsche besteht auf der Beseitigung der Teleologie. Ihm liegt zunächst an der ungebundenen Entfaltung der differenzierten dynamischen Wirklichkeit. Er integriert die freiheitliche Menschen- und Lebenskunde der europäischen Moralisten in den umfassenden Verständigungsprozess. Überdies ruft er nach Orientierung an dem seit Plato tradierten utopischen Ideal praktischer Philosophie, genannt Gerechtigkeit. Sie gilt ihm als höchste, das Leben ungeschmälert repräsentierende und warmherzig bejahende Instanz, als „Liebe mit sehenden Augen“. ⁴⁷⁰ Der Verlauf aller Dinge indessen bleibt experimentell. ⁴⁷¹ Mit Zarathustras ostinater Forderung nach Überwindung des Menschen eröffnet sich, wie unschwer zu sehen ist, eine quasi-transzendente Dimension. Sie hat ihre quasi-teleologische Abwandlung in der *Hoffnung* auf die *Geburt* des Übermenschen. ⁴⁷² Und sie wird unterstützt von dem lebensbejahenden mythisch-religi-

469 Za, Vorr., 4; III, Von alten und neuen Tafeln, 3, KSA IV 17, 248. „Nicht ‚Menschheit‘, sondern *Übermensch* ist das Ziel! Mißverständnis bei *Comte*“ (NF 26[232], KSA XI 210). Und „das Ziel der Menschheit kann nicht am Ende liegen, sondern nur in ihren höchsten Exemplaren“ (UB II 9, KSA I 317).

470 Za, Vom Biss der Natter, KSA IV 88.

471 „Wir dürfen mit uns selber experimentieren! Ja die Menschheit darf es mit sich!“ (M 501, KSA III 294). Vgl. NF 1880 I[70], KSA IX 21; 1881 11[42–46], ebd. 456–459.

472 Zarathustra tritt auf und ergreift das Wort: „Der Mensch ist Etwas, das überwunden werden soll (...) Seht, ich lehre euch den Übermenschen! Der Übermensch ist der Sinn der Erde. Euer Wille sage: der Übermensch *sei* der Sinn der Erde!“ (Za, Vorr., 3; KSA IV 14). Und er lehrt des Weiteren: „Man muss noch Chaos in sich haben, um einen tanzenden Stern gebären zu können“ (ebd. 5; 19). „Eure Hoffnung heiße: ‚möge ich den Übermenschen gebären!‘“ (Za I, Von alten und jungen Weiblein; KSA IV 85). Penzo, Giorgio; Art. Übermensch, in: Ottmann, Henning (Hg.): Nietzsche-Handbuch, Stuttgart 2000, S. 342–345. – Teleologie figurierte demnach guter Hoffnung sein, mit einem Kind, einer Leibesfrucht schwanger gehen.

ösen Symbol ‚Dionysos‘.⁴⁷³ Damit soll vor allem die alte Scheinteleologie ausgelegt werden, um – auf Augenblicke wenigstens – ins Freie zu gelangen, ins Unabgeschlossene, ins Unendliche.

Das schwer zu fassende Thema Teleologie ist offenkundig auch bei Nietzsche keineswegs eindeutig, sondern höchst polyvalent. Er rennt gegen die herkömmlichen Finalisierungen an, kommt aber in der Auseinandersetzung damit auf eine neuartige Finalität, eine eingeschränkte, auch schon „ateleologische Teleologie“⁴⁷⁴ genannte. Und es ist ein andauerndes Problem der Nietzsche-Interpretation, wie dieser paradoxe Befund zu deuten ist. Handelt es sich, wie intendiert, wahrhaftig um eine Überbietung der Tradition?⁴⁷⁵ In der Tat feiern manche Nietzsche als den einzigen radikalen, konsequent immoralistisch-antihumanistischen unter den neueren Philosophen. Andere, darunter Heidegger, sehen in seinem Unterfangen nichts als die äußerste Konsequenz des Herkömmlichen. Noch immer sei es weiter nichts als das Wollen des Menschen zur (metaphysischen) Fixierung des Werdens als des Seienden. Keineswegs sei es ein Loslassen und eine wirklich befreite Hinwendung zu dem Vergessenen, dem Ungedachten, dem Rettenden, dem unbedingt uns Angehenden und in Dienst Nehmenden.

(7.) Bei Nietzsche ersteht ersichtlich so etwas wie eine in Frageform transformierte, *anthropologisch-utopische Teleologie*. Ehedem, bei Plato, Epikur, den Stoikern, (Spinoza) beispielsweise, war als (Anthropo-) Telos der Typus des Philosophen, des Weisen, des *sapiens* (*sophós*, σοφός) vorgegeben. Nun freilich ist das Telos unbekannt. Es lässt sich nirgendwo aufsuchen. Wie eine im Unsichtbaren verlaufende Leuchtspur wird es extrapoliert: großer Mensch, höherer Mensch,

⁴⁷³ NF 1885, 41[6.7], KSA XI 680–682; vgl. GD X 4.

⁴⁷⁴ Robert Spaemann. Zu Nietzsches ‚Teleologie‘ als der Hervorbringung des Übermenschlichen vgl. Müller-Lauter, Wolfgang: Nietzsche, Berlin/New York 1971, S. 117, 126 ff., 133, 138. – Dass der Mensch nichts anderes sei als wozu er sich macht, ist auch die existenzialistische These Jean-Paul Sartres.

⁴⁷⁵ Typisch hierfür eine im Nachlass sich findende Erwägung zu „Also sprach Zarathustra“: „Der böse Dämon *aus Güte* ist die Konsequenz jeder Teleologie“ (NF 1883 15[21], KSA X 484). – Zu einer spezifisch weiblichen und frühen feministischen Kritik an Nietzsches ästhetischer Restteleologie vgl. insbesondere Kühn, Leonore: Schöpferisches Leben, Langensalza 1928.

höchster Mensch, Übermensch. Dafür beansprucht Nietzsche mitunter selbst genealogische Konstruktionen, denen zufolge feststehe, dass es in der Geschlechterfolge nicht eigentlich auf die unmittelbaren Nachkommen, sondern auf das Zustandekommen sogenannter höherer Naturen abgesehen sei: auf sie hin habe in unendlich weitem Anlauf „am längsten gesammelt, gespart, gehäuft werden müssen“.⁴⁷⁶ Man mag finden, es sei eine im Kern vielleicht romantisch zu nennende ästhetisch-religiöse Option, der Nietzsche folgt. Sie erinnert an die musikalisch-lyrische Werde-Welt wie sie in der frühgriechisch orphischen Kosmogonie und in der attischen Tragödie gefeiert worden war. Im weitesten Sinn geht es um Artistik. Nietzsche, der sich von enormer philosophischer Potenz erweist, auf dem Grunde seines Herzens aber Künstler ist, möchte mit seinem Werk die Bedingungen für ein Künstlertum am Menschen erkunden und teilweise bereitstellen. Im Gegensatz zu Kunst und Natur schießt er seine Pfeile nicht wahllos ins Gewimmel hinein.⁴⁷⁷ In äußerster Vehemenz und Geistesblitzen sondergleichen tritt er für schöpferische Freiheit ein ohne übertriebene Absicherung. In der etablierten Teleologie ahndet er ein müdes Bedürfnis nach Sekurität. Dem stellt er das Wagnis der Freiheit entgegen, wengleich in gespanntem, achtsamem Hinhören auf das, was werden kann. Was ihm vorschwebt ist nichts Geringeres als die ‚Erlösung der Wirklichkeit‘, die Befreiung des Willens von seinem nihilistischen Hang zum Nichts, die völlige Freiheit und Macht, das Entscheidende selbst zu erbringen, nämlich nun wirklich und erstmals „der Erde ihr Ziel und dem Menschen seine Hoffnung“ zu geben.⁴⁷⁸

476 EH, Warum ich so weise bin, 3, KSA VI 269.

477 „Der Künstler ist ein Beweis gegen die Teleologie. Der Philosoph erst recht. (...) Der Künstler schießt wie der Philosoph seinen Pfeil in das Gewimmel hinein. Er wird wohl irgendwo hängen bleiben. Sie zielen nicht. Die Natur zielt nicht und schießt unzählig oft daneben. Künstler und Philosophen gehen zu Grunde, weil ihre Pfeile nicht treffen“ (NF 1873, 29[223], KSA VII 719 f.). Das ist die eine Seite. Die andere ist die: Voll Bedacht setzt Nietzsche die sagittarische Metaphorik ein. Der Kampf gegen den supranaturalistischen Druck von Jahrtausenden habe „in Europa eine prachttvolle Spannung des Geistes geschaffen, wie sie auf Erden noch nicht da war“. Mit einem so gespannten Bogen könne „man nunmehr nach den fernsten Zielen schießen“ (J, Vorrede, 1886: KSA V 12 f.). Die Frage ist allerdings, ob auch der Pfeil zur Verfügung stehe und, fraglicher noch, ob ein Ziel gesetzt werden könne.

478 GM II 24, KSA V 336. „Von tausend und Einem Ziele“ (Za I, KSA IV 74–76). – „Die eigentlichen Philosophen (...) sind Befehlende und Gesetzgeber: sie sagen ‚so soll es sein!‘; sie bestimmen erst das Wohin? und Wozu? des Menschen“ (J VI 211, KSA V 145). „Alle Ziele sind vernichtet. Die Menschen müssen sich eins geben“ (NF 1882/83, 4[137],

(8.) Doch bleibt es bei so unerhörter Zielstiftung? Kann es dabei bleiben? Wird nicht auch bei Nietzsche, inmitten aller deutlich platonischen Gesetzgeber- und Allherrscher-Attitüde, jene neuere Transformation der metaphysischen Erbschaft sichtbar, die sogenannte *hermeneutische Fundierungsteleologie*? Also vielleicht geht es doch nicht so sehr um Zielen und Treffen, mit gespanntestem Bogen nach den fernsten Zielen. Vielleicht geht es eher um ein Verstehen des Erfahrens, des Erleidens, des Wollens, des Schaffens, um darin – über alle Steigerung, alle Überwindung, selbst allen Untergang hinaus – die Möglichkeit uneingeschränkter Bejahung zu gewinnen? Wie das aber? Statt aller Gründe welch ein Abgrund, welch ein Taumel?

Dient zur Leitfigur der legendäre, frühe griechische, orphisch-pythagoreische Denker Empedokles aus Agrigento/Akragas, der sich schließlich in den Krater des Vulkans, die Feuersglut des Ätna stürzt? Weshalb tut er das? Um zu wissen, wer er ist, woher er stammt, wozu er da ist? Um somit etwas voraus zu haben? Um seinen Untergang zu bejahen? Und gar als seinen besten Lebenszweck?⁴⁷⁹ Seht nur, der Mensch!

Ecce homo.

Ja! Ich weiss, woher ich stamme!
 Ungesättigt gleich der Flamme
 Glühe und verzehr' ich mich.
 Licht wird Alles, was ich fasse,
 Kohle Alles, was ich lasse:
 Flamme bin ich sicherlich.⁴⁸⁰

KSA X 154). – Pieper, Annemarie: „Ein Seil geknüpft zwischen Tier und Übermensch“, Stuttgart 1990, S. 263–277; Gollwitzer, Helmut: Krummes Holz, aufrechter Gang, München 1970, S. 83–175: Die Sinnfrage im Nihilismus; Kuhn, Elisabeth: Friedrich Nietzsches Philosophie des europäischen Nihilismus, Berlin/New York 1992.

479 „Wozu du einzelner da bist, das frage dich, und wenn es dir sonst keiner sagen kann, so versuche es nur einmal, den Sinn deines Daseins gleichsam *a posteriori* zu rechtfertigen, dadurch, daß du dir selber einen Zweck, ein Ziel, ein ‚Dazu‘ vorsetzest, ein hohes und edles ‚Dazu‘. Gehe nur an ihm zugrunde – ich weiß keinen besseren Lebenszweck, als am Großen und Unmöglichen, *animae magnae prodigis* [Verschwender der großen Seele], zugrunde zu gehen“ (UB [Unzeitgemässe Betrachtungen] II 9, KSA I 319; vgl. NF 1873, 29[54], KSA VII 651).

480 FW, Scherz, List und Rache, Vorspiel in deutschen Reimen, 62; KSA III 367. Vgl. Dionysos-Dithyramben, 5, Das Feuerzeichen (KSA VI 375–410, hier 393 f.); „... Und

Der Mensch, was ist er? Ist er „in lauter Illusionen gebettet“, auf eine Weile „zufällig ein erkennendes Wesen“, „ohne weitere Mission und ohne Zweck“?⁴⁸¹ Und aufs Ganze gesehen? Statt hergebrachter Lehren vom Zweck des Daseins und trotz aller neuer Zielsetzung, in einem fort Spiel, Weltspiel, „die ewige Komödie des Daseins“, über der – künstlerisch imaginiert und verklärt – „Wellen unzähligen Gelächters“ hinwegschlagen?⁴⁸²

An Goethe.

Das Unvergängliche
Ist nur dein Gleichniss!
Gott der Verfängliche,
Ist Dichter-Erschleichniss...

Welt-Rad, das rollende,
Streift Ziel auf Ziel:
Noth — nennt's der Grollende,
Der Narr nennt's — Spiel...

Welt-Spiel, das herrische,
Mischt Sein und Schein: —
Das Ewig-Närrische
Mischt *uns* — hinein!...⁴⁸³

meine letzte Herzens-Flamme – / *Dir* glüht sie auf! / Oh komm zurück, / Mein unbekannter Gott! ... (Za IV, Der Zauberer, KSA IV 317); „*Schatten in der Flamme*. – Die Flamme ist sich selber nicht so hell, als den Anderen, denen sie leuchtet: so auch der Weise“ (MA 570, KSA II 333).

481 NF 1873, 19[179], KSA VII 474 f.

482 FW I 1, KSA III 372. Vgl. auch schon die Ironisierung der „glänzenden Gedanken von unsers Daseins Zweck“ durch Christoph Martin Wieland (*Musarion oder Die Philosophie der Grazien*, Leipzig 1768, 1795; Drittes Buch, S. 1300–1307).

483 FW, Anhang, Lieder des Prinzen Vogelfrei, KSA III 639.

Also streng nach der altgriechischen Vorstellung der über allem thronenden Moira, Werden ohne irgendetwas Bleibendes, etwas Vor- oder Übergeordnetes? Werden, unbewertbar, unabwertbar? Kein Wert, keine Bedeutung, einfach Werden und Vergehen, unendlich?⁴⁸⁴

Ozean, du Ungeheuer.⁴⁸⁵ Und am Strand, wenn überhaupt, ein Relikt, eine Figur im Sand, die auf nichts hindeutet, nicht auf Menschen, nicht auf Kultur. Sie wird ohne Weiteres überspült. Sie vergeht. Im vagen Nachhall der Fraglichkeit verklingt die menschliche Erzählung: ‚Wo ist – *mein* Heim?‘ Darnach frage und suche und suchte ich, das fand ich nicht. / ‚Oh ewiges Überall, oh ewiges Nirgendwo, oh ewiges – Umsonst!‘⁴⁸⁶

Ist es das, was Nietzsche zu erproben und auszurichten suchte? Und besteht der Hauch einer Möglichkeit, dass es angenommen wird und in die menschheitliche Verständigung eingeht?

484 vgl. Nach neuen Meeren, ebd., 649. – Kompromisslos setzt der französische Diskursanalytiker Michel Foucault die nietzschische Linie fort. Die „radikale Ablehnung jeder Teleologie“ konnte man geradezu als „das Prinzip seines Werks“ definieren (Eribon, Didier: Michel Foucault und seine Zeitgenossen, München 1998, S. 42; vgl. aber Kremer-Marietti, Angèle: Foucault et l'archéologie du savoir, Paris 1974 sowie Detel, Wolfgang: Macht, Moral, Wissen, Frankfurt a. M. 1998; der mit aristotelischer Teleologie gegen Foucault argumentiert).

485 „Diese Welt: ein Ungeheuer von Kraft, ohne Anfang, ohne Ende“ (NF 1885, 38[12], KSA XI 610 f.; vgl. Fink, Eugen: Nietzsches Philosophie, Stuttgart 1960, S. 177–179, 187–189.

486 Za IV, Der Schatten, KSA IV 341.

5 Fortdauer der Problematik

ein jeder Sinn ist nur ein Gast
und sehnt sich aus der Welt.
Ersonnen ist ein jeder Sinn,
man fühlt den feinen Saum darin
und daß ihn einer spann

Rilke

5.1 Struktur des Weltverstehens

Zurückzublicken ist auf einen nicht so ganz ordentlichen, einen eher ungewöhnlichen Gedankengang. Einigermaßen systematisch einsetzend, allerdings deutlich im Rahmen einer (sokratisch-platonischen) Überredung zum Optimismus, wonach dank Vernunft die Dinge geordnet sind und gut verlaufen, wurde an Texten von Hegel teleologisches Denken als zuletzt geschichtliches Denken aufgefasst. Dergestalt zeigte es sich als Auslegung eines vernünftigen Gesamtverlaufs mit der Bestimmung eines Zu-sich-selbst-Findens und dem Endziel völligen Übereinkommens und Bei-sich-selbst-seins. Entfaltung der Vernunft galt als der hohe Weg zur Freiheit. Dies bildete den systematischen Ausgangspunkt, der seinerseits in sozusagen entelechischer Weise am Ende der zeitlichen Ausbildung herausbringt, was von allem Anfang an angelegt und unterschwellig immerzu leitend war. Von daher erfolgte sodann – kontrastiert nicht so sehr mit der materialistisch-atomistischen, wohl aber mit der tragisch-pessimistischen Alternative – die Rückbesinnung auf die Grundlagen dieses Denkens in der antiken Philosophie bei Plato und Aristoteles sowie der darauf sich erhebenden essentialistischen Universalteleologie.

Dass ein finales Geschichtsverständnis nachgerade kaum mehr zu teilen ist, dürfte offenkundig sein. Wer könnte noch Geschichte uneingeschränkt als zielstrebiges Fortschreiten im sicheren Bewusstsein der Freiheit ansehen? Wie sollte denn das eine auf Menschen bezogene,

für sie relevante Geschichte sein, die als Bei-sich-sein ‚bloß‘ der Vernunft schlechthin ihre Vollendung findet? Was bliebe dabei nicht alles auf der Strecke?

Demgegenüber kann sich der Sinn geschichtlicher Besinnung nur recht bescheiden ausnehmen. Das Denkwürdige zu erinnern, die *memorabilia*, und also nicht schlechthin zu vergessen, einschließlich der Kosten und der Opfer, das ist beinahe schon alles, was in jeder Epoche zu verantwortlicher Gegenwartsbemeisterung und ersprießlicher Zukunftsgestaltung beizubringen ist. Menschen haben zu jeder Zeit das Recht und die Pflicht, ihre eigenen Lebensverhältnisse, die individuellen wie die kulturell-institutionellen, nach den sich wandelnden Bedürfnissen und Zielsetzungen zu bestimmen, soweit das denn zugänglich ist. Die Klausel deutet nicht nur auf die abgründige Dynamik der Macht in der gesellschaftlichen Auseinandersetzung hin. Sie beinhaltet zudem eine gewisse ‚Verwurzelung‘ im Geschehenen und überhaupt Rücksichtnahme auf Strukturen, die dem Verfügen unzugänglich bleiben. Indem aber die Bedürfnisse mit Vorgegebenheiten wie Welt und Sprache abzustimmen sind, behauptet sich noch immer eine Problematik der Finalität. Nur solange bleibt Hoffnung, dass menschlicher Handel und Wandel nicht restlos entgleitet, als er sich zu den unabdingbaren Voraussetzungen in sinnvollem Bezug zu halten weiß und sich im Hinblick darauf unermüdlich zu erneuern versteht.

Denken lässt sich vor allem als der Versuch verstehen, wesentliche Fragen zu stellen und darauf Antworten zu finden. Mit der herausragenden Frage ‚Wozu?‘ bleibt allerdings das menschliche Urteilen offen. Ein unvollständiges Urteil artikuliert unfertige Erkenntnis.⁴⁸⁷ Wie jedes offene Urteil ist auch die aufs Ganze gehende Wozu-Frage Gewärtigen einer Antwort, Abzeichnung eines Vorwissens, eines Vor-Urteils im wahrsten Sinne des Wortes. Das Vorurteil, worauf die Frage verweist, ist der menschliche Anspruch, über jegliches, auch über das

⁴⁸⁷ Vgl. Rombach, Heinrich: Über Ursprung und Wesen der Frage, Freiburg/München ²1988; Bodenheimer, Aron Ronald: Warum? Von der Obszönität des Fragens, Stuttgart 1984, ⁶2004; Michel Meyer (Hg.): Questions and Questioning, Berlin 1988; Waldenfels, Bernhard: Antwortregister, Frankfurt a. M. 1994.

große Ganze müsse eine sinnvolle Aussage zu gewinnen sein. Der nach Sinn, Ziel und Einheit Verlangende unterstellt die Vernünftigkeit der Welt. Über alles lasse sich reden und urteilen. Die kaum auszusetzende Voranwartschaft auf Weltverstehen ist insofern vom leeren Wunsch geschieden, als mit fragendem Denken grundsätzlich Erfüllbarkeit vorausgesetzt ist. Solch geistiger, vielleicht bloß sprachlich-grammatischer Anspruch aber ist eigentlich Moral – jenseits der Macht des Faktischen. Dieser Sachverhalt ist vor allem auf den urteilenden und fragenden Menschen selbst zurück zu beziehen. Der Selbstbesinnung im Umkreis fraglicher Gegenständlichkeit erweist sich ihr eigentümliches Übertreffen, ihre überschießende Dynamik über den Bestand der Welt. Dass es ‚Exzentrizität‘ und ein menschliches Hinauslangen über die physische Tatsächlichkeit der Welt gibt, ist schwerlich zu bestreiten. Ein Großteil des kulturellen Verhaltens würde völlig unverständlich, wollte man dieses Auszeichnende der menschlichen Grundverfassung leugnen. Nun geht aber teleologisches Denken bis zur Vollendungsgewissheit. Das Finalitätsprinzip besagt, dass die in der Welt, in Natur, Geschichte, Vernunft und Dasein angelegten Tendenzen als offenstehende grundsätzlich einholbar sind, und also der Verlauf letztlich nicht misslingt, vielmehr im Wesentlichen sich fügt und vollendet. Kurzum: Im Denken wird erfasst, dass alles von Grund auf in einer Bewegung begriffen ist, als deren Ziel ein erfüllender Abschluss aussteht. Eben dieses Umfassende, Erfüllende, Abschließende heißt Telos, höchstes Gut, Endzweck. Dem Gefüge der Kräfte, das sich denkend wieder spiegelt, bleibt Sinn und Zusammenhang gewahrt, insofern es seine eigenen Voraussetzungen einholt und sich mit dem Tragenden und Ziehenden zum einen, in sich gerundeten Ganzen zusammenschließt.

Das kann sich in neuerer dichterischer Vertiefung so flexibel wie paradox ausnehmen. Deutlich, gebetsartig beinahe, in einem Beziehungsgeflecht von Ich - Wir - Du, bringt das eine Ode von Rainer Maria Rilke zur Sprache:

Ich liebe dich, du sanftestes Gesetz,
 an dem wir reiften, da wir mit ihm rangen;
 du großes Heimweh, das wir nicht bezwangen,
 du Wald, aus dem wir nie hinausgegangen,
 du Lied, das wir mit jedem Schweigen sangen,
 du dunkles Netz,
 darin sich flüchtend die Gefühle fangen.

Du hast dich so unendlich groß begonnen
 an jenem Tage, da du uns begannst, –
 und wir sind so gereift in deinen Sonnen,
 so breit geworden und so tief gepflanzt,
 daß du in Menschen, Engeln und Madonnen
 dich ruhend jetzt vollenden kannst.

Laß deine Hand am Hang der Himmel ruhn
 und dulde stumm, was wir dir dunkel tun.⁴⁸⁸

Einzig auf diese Weise, in der Art der angedeuteten wundersamen Wechselwirtschaft vielleicht nur wird Raum gewonnen und der Weg freigehalten für ein trotz allem Entscheidendes, ein alles Machen und Tun überwiegendes „reines Wohin“.⁴⁸⁹

488 Geschrieben 1899 und als Komponente von Teil eins ‚Vom mönchischen Leben‘ in ‚Das Stunden-Buch‘ (Leipzig 1905) aufgenommen (KA I 169 f.). Zuvor schon führte Adalbert Stifter für das „sanfte Gesetz“, das „welterhaltende“, zugunsten von dessen „menschenerhaltender“ Komponente an: „Es gibt Kräfte, die nach dem Bestehen des einzelnen zielen“ und „Kräfte, die nach dem Bestehen der gesamten Menschheit hinwirken“ (Bunte Steine, Vorrede, 2 Bde., Budapest/Leipzig 1853). Damit war in präkärer Weise ein Einheits- und Ordnungspostulat erhoben (vgl. Piechotta, Hans Joachim: Ordnung als mythologisches Zitat, in: Bohrer, Karl Heinz [Hg.]: Mythos und Moderne, Frankfurt a. M. 1983, S. 83–110). Hinsichtlich des Romans hatte Jean Paul humoristisch vermerkt, er müsse „einen allgemeinen Geist beherbergen, der das historische Ganze ohne Abbruch der freien Bewegung, wie ein Gott die freie Menschheit, heimlich zu *einem* Ziele verknüpfe und ziehe“ (Vorschule der Ästhetik, 1804, 1813, I § 72).

489 Rilke, Sonette an Orpheus, I 21, v. 9. Reines Wohin ist Plato die eine erste und letzte, selbst alles Sein überragende Idee des Guten (*idéa tou agathou*, *idéa tou áγαθοῦ*, Polit. VI 19; 508e–509b, 516c; Phileb. 67a).

Teleologie kann freilich auch, aus durchgreifend ernüchterter Sicht, als eine kaum auszurottende schlechte Angewohnheit des Menschen, geradezu als „sein finalistischer Tick“ der Kritik verfallen.⁴⁹⁰ Schon gar in gnostisch-nihilistischem, also welt- und existenzverneinendem Zusammenhang gibt es auf die Frage nach dem letzten Wozu keine Antwort.⁴⁹¹ Allenfalls gibt es – als Erwiderung auf eine gegenstandslose, ungestüm-törichte Frage –, wie es namentlich die Legende von Buddha⁴⁹² lehrt, ein weiter nicht zu erörterndes, immerhin einstimmendes *Lächeln*. In vieldeutigem Schweigen bezeugt sich so ein Darüberstehen, ein Schweben, recht eigentlich der Abstand des Geistes. Und so ist es ein Spiegel der menschlichen Position.⁴⁹³ Auch Rilke schließt unter Anspielen auf ein beiläufiges Lächeln sein berühmtes Endspiel-Gedicht „Das Karussell“:

Und das geht hin und eilt sich, daß es endet,
und kreist und dreht sich nur und hat kein Ziel.
Ein Rot, ein Grün, ein Grau vorbeigesendet,
ein kleines kaum begonnenes Profil – .
Und manchesmal ein Lächeln, hergewendet,
ein seliges, das blendet und verschwendet
an dieses atemlose blinde Spiel ...⁴⁹⁴

490 *Son pli finaliste* (Cioran, E. M.: Vom Nachteil geboren zu sein, Wien 1977, 137 f.; von *idée fixe* spricht Peter Sloterdijk: Weltfremdheit, Frankfurt a. M. 1993, S. 181–190, hier 182). Cioran seinerseits ist auf ein „Dasein ohne Endergebnis“ gefasst (*l'existence sans résultat*; Lehre vom Zerfall, Stuttgart 1978, S. 164).

491 Franz, Albert/Rentsch, Thomas (Hgg.): Gnosis oder die Frage nach Herkunft und Ziel des Menschen, Paderborn 2002.

492 Cioran, E. M.: Syllogismen der Bitterkeit, Frankfurt a. M. 1980, S. 79. – Zur buddhistischen Kritik am traditionellen okzidentalen Junktum von personalelem Gottesbegriff und teleologischem Weltbild vgl. vor allem Keiji Nishitani. – Der Schäkya muni fünfhundert Jahre v. C., der ‚Schweiger aus dem Schäkya geschlecht‘, schließlich Budha, ‚der Erwachte‘, gilt allerdings als der Vollendete, als jener, der wie sein Ehrentitel ‚Siddharta‘ besagt, ‚sein Ziel erreicht hat‘. So nicht zuletzt Hermann Hesses bekannte Erzählung ‚Siddharta‘ (Berlin 1922).

493 Plessner, Helmuth: Das Lächeln (1950, GS VII 419–434).

494 Paris 1906, KA I 490 f., Z. 21–27; zum Lächeln vgl. La Nascita del sorriso (KA II 184) sowie die fünfte der Duineser Elegien: „Und dennoch, blindlings, / das Lächeln ...“ (ebd. 215 f., Z. 56–61).

Was besagt es, dieses atemlose blinde Spiel? Das fragt, ungestüm und doch auch einlenkend, ebenfalls Hugo von Hofmannsthal: „Was frommt das alles uns und diese Spiele, / Die wir doch groß und ewig einsam sind / Und wandernd nimmer suchen irgend Ziele?“⁴⁹⁵

Die nämliche Ernüchterung findet sich bei Ingeborg Bachmann; auch die Erwartungen an die ‚zweite Fahrt‘ sind zurückgenommen:

Das Beste ist die Arbeit auf den Schiffen,
die weithin fahren,
(...)
Das Beste ist, müde zu sein und am Abend
hinzufallen. Das Beste ist, am Morgen,
mit dem ersten Licht, hell zu werden
gegen den unverrückbaren Himmel zu stehen,
der ungangbaren Wasser nicht zu achten
und das Schiff über die Wellen zu heben,
auf das immerwiederkehrende Sonnenufer zu.⁴⁹⁶

Weithin mag also die Antwort und sogar die Wozu-Frage selber fragwürdig sein. Doch handelt es sich bekanntlich um das eigentlich Gemeinte schon des Fragealters der Kleinkinderzeit. Die laufend wiederholte, vertrackte Warum-Frage der Kinder, das ist vordringlich die Wozu-Frage.⁴⁹⁷ Erst, wenn den wissbegierigen Fragern deutlich wird,

⁴⁹⁵ Ballade des äußeren Lebens, Gedichte, Frankfurt a. M. 1984, S. 18, vv. 15–22. – In Schillers sehr spätem Gedicht „Der Pilgrim“ (1803) zerschlagen sich alle anfänglichen Hoffnungen; noch angesichts des großen Meers am Ende lauten des lyrischen Ichs letzte elegisch-resignativen Worte: „Näher bin ich nicht am Ziel. // Ach kein Steg will dahin führen, / Ach der Himmel über mir / Will die Erde nie berühren, / Und das dort ist niemals hier“ (vv. 32–36). – Vollends zur Farce wird der Diskurs in Thomas Bernhards satirischem Theaterstück „Am Ziel“ (1981), dessen Ostinato ‚Ende gut, alles gut‘ nur noch lächerlich ist.

⁴⁹⁶ Bachmann, Ingeborg: *Ausfahrt*, Gedicht (Werke, hgg. Christine Koschel u. a., München 1978, Bd. I, S. 28 f., vv. 42–44, 47–53); „Die Fahrt ist zu Ende, / doch ich bin mit nichts zu Ende gekommen“ (Die Welt ist weit, ebd., S. 22, vv. 11 f.); „Das Spiel ist aus“ (Anrufung des Großen Bären, Eröffnungsgedicht [!], ebd. S. 82 f.).

⁴⁹⁷ Piaget, Jean: *Sprechen und Denken des Kindes*, Düsseldorf 1976, S. 192 ff. Zu einer kritischen Auffassung des Sachverhalts Kinderfrage vgl. Bodenheimer, Aron Ronald: a. a. O. S. 184–195 („Papa, warum ist der Himmel blau?“). – Frank, Manfred: *Warum*

wozu etwas gut ist, geben sie sich zufrieden, nicht aber, solange sie anderweitig beschieden, also etwa nur auf Folgephänomene verwiesen oder über Kausalmechanismen aufgeklärt werden. Bekäme ein Kind beispielsweise auf die Frage, warum es, aus heiterem Himmel womöglich, regne, zur Antwort, es regne, weil die Wolken sich entleeren, ein Kreislauf des Wassers so sich bezeuge, so wäre eine kausale Erklärung eines Vorfalles gegeben. Kein Darlegen des Wie und Warum führt jedoch so weit, als wenn aufgezeigt wird, *wozu* es geschieht, *wofür* es *gut* ist, das in Rede stehende einfühlsam auf Größeres, ja aufs große Ganze bezogen wird. Im angedeuteten Fall würde etwa zu verstehen gegeben, es regne, damit der ausgetrocknete Boden benetzt, die dürstende Erde getränkt werde und somit Gras und Getreide, Strauch und Baum am Leben bleiben, gedeihlich wachsen und reifen und Frucht bringen können, kurzum ein grünendes blühendes Leben statt habe, zu Nutz und Frommen schließlich der Menschen und der gesamten Ökologie.⁴⁹⁸ Es ist dies eine typisch anthropomorphe Auskunft, über alle Sachlichkeit hinaus auf Beziehung abgestellt, auf Leben und dankbare Anerkennung – wie denn Teleologie überhaupt als der Anthropomorphismus schlechthin erscheint.⁴⁹⁹ Es wäre sinnlos, dies zu leugnen. Notwendig ist vielmehr, diesen Umständen Rechnung zu tragen und zu fragen, was es besagt, dass wir insgesamt auf menschenförmige Auskunft aus sind, auf analoge Lesbarkeit der Welt, auf Dialog und auf Beziehung, so dass ein Name und eine Geschichte mehr bedeuten als kausale Erklärungen zu mehr oder minder mechanischen Vorgängen, mehr auch als unsere (vielleicht unvermeidlich gewaltsamen) Diskurse.

bin ich Ich?‘ Frankfurt a. M. 2007; Ungerer, Tomi: Warum bin ich nicht du? Zürich 2016. – „Kinder, in ihrer Einfalt, fragen immer und immer: Warum? Der Verständige tut das nicht mehr, denn jedes Warum, das weiß er längst, ist nur der Zipfel des Fadens, der in den dicken Knäuel der Unendlichkeit ausläuft“ (Busch, Wilhelm: Der Schmetterling, in: Prosa, Zürich 1974, S. 91).

⁴⁹⁸ Vgl. das Sprichwort ‚Es regnet, Gott segnet die Erde‘ oder, in der gebildeten Ausdrucksweise des Hebräerbriefes: „Wenn ein Boden den häufig herabströmenden Regen trinkt und denen, für die er bebaut wird, nützliche Gewächse hervorbringt, empfängt er Segen von Gott“ (6,7; vgl. Gen 1,11 f., Dtn 32,2). Im Koran heißt es, Gott schicke „Regen vom Himmel herab, damit der Boden wieder belebt wird, nachdem er abgestorben war“ (Sure 2, Vers 164).

⁴⁹⁹ Harris, Errol Eustace: Cosmos and anthropos, A philosophical interpretation of the anthropic cosmological principle, New Jersey 1991.

„Alles, was wir sehen“, empfinden wir als „zu einem unermeßlichen Gesicht“ gehörend, „das uns erblickt“, das ist die kaum definitiv abzuschüttelnde Grundüberzeugung.⁵⁰⁰ Den aufgeklärten Verstand ärgert solche anthropomorphe Widerspenstigkeit. Die gesamte Bandbreite teleologischer Terminologie und Argumentationsketten ist ihm lästig. „Wir müssen uns nicht einbilden“, mahnte Michel Foucault, „dass uns die Welt ein lesbares Gesicht zuwendet“.⁵⁰¹ Im Gegenteil sei abzusehen und förmlich darauf „zu wetten, dass der Mensch verschwindet wie am Meeresufer ein Gesicht im Sand“.⁵⁰²

Einstweilen aber ist noch der Mensch, und solange ist die Frage nicht aus der Welt. Das führt zu einem weiteren, das Ganze nicht eben leichter machenden Problem: Wie nämlich, so ist zu bedenken, könnte nach etwas schlechthin Nichtigem überhaupt gefragt, nach einem ganz und gar Leeren überhaupt gestrebt werden? Wäre Finalität ohne allen Belang, wie könnten wir derartiges vorbringen, so offensichtlich vorgreifen? Die Frage, die die Philosophie zu formulieren versucht, lässt sich ihrerseits nämlich als Respons auf ein vorgängiges Grundverhältnis verstehen. Die Wozu-Frage ist nicht aus der Luft gegriffen, sie taucht nicht außer Korrespondenz auf. Als Frage verweist sie auf etwas Befragtes. Sie stellt ein Relationsphänomen dar. Sie ist der authentische Reflex auf eine umgreifende Gesamtverfassung. Und Teleologie ist nichts anderes als ein Einigungsmodell der universalen Verlaufs-Dynamik. Versucht wird, die Relationen des Wirklichen als bewegliche Einheit aufzufassen. Als schlechthin Erfüllendes chiffriert Teleologie das Wahre und die Wahrheit. Aber mehr noch das Gute und die Güte. Solche Gesamtdeutung der Wirklichkeit mag ideologiekritischer

500 Strauß, Botho: Vom Aufenthalt, München 2009, S. 49.

501 Foucault, Michel: Die Ordnung des Diskurses, München 1974, S. 36. – Zur Geschichte der Metapher vom Buch der Welt vgl. Curtius, Ernst Robert: Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter, Tübingen/Basel¹¹ 1993, S. 323–329; Rothacker, Erich: Das ‚Buch der Natur‘, Bonn 1989; Blumenberg, Hans: Die Lesbarkeit der Welt, Frankfurt a. M. 1981.

502 Foucault, Michel: Die Ordnung der Dinge, 1966, Frankfurt a. M. 1971, S. 462, Schlusssatz des Buches. Prägend auch hierin Nietzsche: „Wenn die Menschheit nicht an einer *Leidenschaft* zu Grunde geht, so wird sie an einer *Schwäche* zu Grunde gehen: was will man lieber? Diess ist die Hauptfrage. Wollen wir für sie ein Ende im Feuer und Licht oder im Sande? –“ (M V 429, KSA III 265).

Befragung als Unterstellung erscheinen und ist vielleicht als Projektion zu entlarven. Trotzdem, die Multidimensionalität und namentlich das Verhältnis von Innen und Außen bleiben. Solange jedenfalls als wir uns selbst noch nicht restlos digitalisiert und als sinnfällig analoge Gemeinschaftswesen endgültig zum alten Eisen geworfen haben. (Falls an dieser Stelle nun der Verweis auf Nietzsche folgen sollte, so wäre anzumerken, dass diese Umstände mit Sicherheit nicht die sind, der er im Auge hatte, als er vorbringen ließ, der Mensch sei „ein Übergang und ein Untergang“.)

Mit dem Schluss von einer logischen Struktur, innerhalb derer sich das Denken bewegt, auf eine hinreichende Wirklichkeit außerhalb wird die Entsprechung von Denken und Sein, das Urthema der Ontologie seit Parmenides, angenommen. Die Reflexion des Denkens auf sich selbst, die zu seiner Selbstausslegung als Teleologie führt, bedeutet eine Wertung. Der philosophierende Mensch hält das Denken hoch, insofern darin zu finden beansprucht wird, was das Vielfältige der Erfahrung eint und in allem Wechsel den Anblick des Beständigen freigibt. Insofern ist Philosophie als teleologisches Denken, wie Nietzsche, Hegel interpretierend, richtig sieht, Geistmoral. Der Leib und was ihm zugehört – die Sinnlichkeit, die Zeit, das Werden – ist demgegenüber als das Andere, Sich-gegenseitig-negierende-nicht-Eins und als Nicht-Denken zurückgesetzt. Da dem nach Halt und Bestand Verlangenden damit nicht wirklich Genüge getan sein kann, erscheint das Leiblich-Sinnliche als inferior und ein ausschließlich darauf beschränktes Leben als „für einen Menschen nicht lebenswert“.⁵⁰³ So führt die Interpretation der menschlichen Innerlichkeit als Denken in die Trennung von hoch und niedrig, gut und weniger gut. Es ergeben sich Abstufungen des Wirklichen. Und es besteht der Anspruch, wenn nicht gar die Pflicht, das Geringere aufzuwerten, indem es von Höherem aufgefangen, angenommen, geführt wird. Insofern aber das Wertgefüge als in einem höchsten Gut an der Spitze verbürgt gilt, bringt sich die Moral in letzter Instanz als Religion zur Kenntlichkeit.

503 Gefragt ist der βίος ἐξεταστός, das reflektierte, geprüfte, für lebenswert befundene Leben, so an berühmter Stelle Sokrates (Plato, Apologie 38a). Nozick, Robert: *The Examined Life*, New York 1989; dt. *Vom richtigen, guten und glücklichen Leben*, München 1993.

In kritischer und noch immer integraler Weise findet sich das in Kants „Kritik der Urteilskraft“. Darin fällt als letztem Moment der Religion die Funktion zu, auf ihre Weise die Ausführbarkeit des Endzwecks der Welt zu garantieren. Endzweck der Welt aber ist für Kant die Kultur: die Möglichkeit der Menschen in Freiheit tätig zu sein, in praktischer Weise sich auf den Weltbestand zu beziehen, so dass eine allseits gedeihliche Entfaltung statt hat. Und die Bedingung dafür ist nichts anderes als die Idee von Gott als „der eines schlechterdings notwendigen Wesens“, auch wenn sie nach Kant zwar unabweislich zu postulieren, aber keineswegs zu beweisen ist.⁵⁰⁴ Gleichwohl vermerkt der Königsberger Philosoph, „nicht unschicklich“ werde von Theologen „die Ehre Gottes (...) der letzte Zweck der Schöpfung genannt“. ⁵⁰⁵ Ein natürliches Streben könne nicht auf ein Leeres gerichtet sein (*desiderium naturale non potest esse inane*), so wollte es ein Axiom der Scholastik. Damit war auch damals nicht schon die Existenz des Unbedingten erwiesen, wohl aber zumindest dessen reale Möglichkeit nicht schlechthin ausgeschlossen.⁵⁰⁶ Philosophie ist insofern als Metaphysik, Metaphysik ihrerseits als Teleologie zu verstehen, Teleologie aber als Moral, als letztlich identisch mit (aufgeklärter) Religion. Philosophie bekundet somit die moralisch-(politisch-)religiöse Existenz des Menschen. Wo sie das nicht mehr sein will, nicht mehr sein kann, da flimmert sie in der Krise nicht abbrechender ‚Endspiele‘. Sie wird sich alsdann neu zu (er-)finden suchen. Und es ist doch sehr die Frage, ob das überhaupt gelingen kann.⁵⁰⁷

504 KpV I 2.2, viii, A 257, Anm.; AA V 142.

505 KU § 87, B 422 Anm.; AA V 449.

506 Das hat in Auseinandersetzung mit der transzendentalphilosophischen und idealistisch-spekulativen Moderne vor allem der belgische Jesuit Joseph Maréchal (*Le point de départ de métaphysique*, Brügge/Paris 1923 ff.) erneut dargelegt. Er war angeregt von Maurice Blondel, der vor allem auf den Zwiespalt zwischen einem Grundstreben (*volonté voulante*) und den stets dahinter zurückbleibenden einzelnen Willensakten (*volonté voulue*) abgestellt hatte, so dass es in unübergehbare Weise letztlich auf die nicht durch den einzelnen selbst setzbaren Ziele ankomme (Blondel, Maurice: *L'Action*, Paris 1893; dt. Die Aktion, Versuch einer Kritik des Lebens und einer Wissenschaft der Praktik, Freiburg/München 1965).

507 „... das Spiel mit dem Ende als einem letzten Telos – der Geschichte, der Erkenntnis, des menschlichen Lebens – ist die Metaphysik“. Zu beachten ist freilich, „dass das Endspiel mit der Metaphysik, wo es philosophisch gespielt wird, nur im Plural gedacht werden kann: es hat vorerst kein absehbares Ende“ (Wellmer, Albrecht: *Endspiele*, Frankfurt

5.2 Wozu Mensch überhaupt?

Teleologie, um es nicht zu vergessen, handelt von der Frage Wozu? Die Frage entspringt notgedrungen, sie geht einher mit unumgänglichen negativen Erfahrungen. Die Frage ist nicht neutral, sie ist von vornherein wertbehaftet und lautet eigentlich: Wozu leiden? Menschliches Dasein unterliegt zu erheblichen Teilen dem Leiden, zuletzt erliegt es dem Leiden. Aber damit nicht genug. Das Problem ist obendrein, von der Frage beunruhigt zu sein: *Wozu* leiden? Verlangt ist Abschluss, Antwort. Grundlegend mithin ist nicht Kants scheinbar neutrale, objektive Frage „Was ist der Mensch?“, vielmehr die Frage, so wie Nietzsche sie zuspitzt: „Wozu Mensch überhaupt?“⁵⁰⁸ Und also: Ob und inwiefern Mensch überhaupt?

Die Freude, sich selbst genug, stellt keine Fragen. Freude, das ist die schiere Empfindung der Erfüllung, des Dazugehörens und Einbezogenenseins, der Mehrung und des Übertreffens, sinnlich-seelisches Gewahren von Sinn. „Wäre unser Dasein vollkommen, so wäre uns einzig und allein die Freude bekannt.“⁵⁰⁹ Wo alles bereitsteht und genossen wird, und es an nichts fehlt, vielmehr alles strömt und übergeht, wo alles springt und klingt, in voller, ungeschmälerter Lebendigkeit, widerhallend und geteilt im Kreis, da fragt keiner: Wozu?⁵¹⁰ Freude ist die spontane erste Antwort, Zustimmung, Einwilligung, Bejahung von

a. M. 1999, S. 9). – Schwab, Gabriele: Samuel Becketts Endspiel mit der Subjektivität, Stuttgart 1981; Theunissen, Michael: Negative Theologie der Zeit, Frankfurt a. M. 1991, S. 285–298. In vollends christlich zuversichtlichem Sinne Balthasar, Hans Urs: Theodramatik, Bd. 4, Das Endspiel, Einsiedeln 1983.

508 GM III 28, KSA V 411. Für Heidegger ist demgegenüber die entscheidende Frage der Philosophie die Frage nach dem Sinn von Sein beziehungsweise der Wahrheit des Seins (Sein und Zeit, 183, 200, 230 f.) und damit letztlich die Frage ‚Warum ist (überhaupt) etwas und nicht (vielmehr) nichts?‘

509 Vauvenargues: Introduction à la connaissance de l'esprit humain, hg. J. Dagen, Paris 1981, S. 83 f. „Die höchste Vollkommenheit der Seele ist ihre Fähigkeit zur Freude“ (ders., Réflexions et Maximes, Ziff. 546). – Kierkegaard beschreibt Daseinsfreude als aus Lebendigkeit, Existenz, Gegenwärtigkeit und Leichtigkeit hervorgehende *neue* Unmittelbarkeit (Wesche, Tilo: Kierkegaard, Stuttgart 2003, S. 107–124).

510 „In allen Formen der Freude hast du in naiver Weise am ganzen Rhythmus des Lebens Anteil, nimmst du unbewusst und experimentell Führung mit der konkreten Dynamik der Natur und bist mit allen Fasern an den abgründigen Pulsschlag des Alls gefesselt. Und dies nicht allein in der geistigen Verzückung, sondern auch in der Vielgestaltig-

Sinn. Freude sagt, statt eines stets aus Teilen sich zusammensetzenden Urteils-Satzes, ein einziges Wort, ein ungeteiltes, uneingeschränktes Ja, nichts weiter. Oder aber, noch stimmiger: sie jubelt, sie singt, sie musiziert, sie tanzt.

Aber Unstimmigkeit, Unvollkommenheit, Vergänglichkeit bedeuten Leiden. Insofern ist die Zustimmung fraglich. Mit der Gebrochenheit tritt Reflexion und mit ihr Urteilen und Fragen auf den Plan. Wieso das Abträgliche, Widersetzliche, Schädigende? Woher das Böse? Was soll es? Wozu sollte Leiden gut sein? Es zu bejahen würde bedeuten, es hinzunehmen, es auszuhalten, es einzubeziehen in einen Ablauf, der letztlich trotz allem als positiv gewertet wird. Und tatsächlich ergeht an hehrer Stelle die Weisung: „dem Bösen nicht widerstehen“.⁵¹¹ „Leiden zerstört“, mag andererseits eingewendet werden, „Leiden ist nichts wert“. In Leiden einen Sinn, etwas Förderliches sehen zu wollen, das sei die pure „Einbildung, um den sonst noch quälenderen Vorgang erträglich zu machen.“⁵¹² Jedenfalls sind Verzweiflung, Zorn, Hass und Fluch durchaus ergreifbare Möglichkeiten angesichts des Negativ-Widersacherischen, des verstörenden, kaum definitiv zu bereinigenden Ineinander von Gut und Böse, der bestürzenden, für keinen zu vermeidenden Erfahrung, dass wir oft genug das Bessere erkennen und befürworten, faktisch aber dem Schlechteren folgen.⁵¹³

keit der Fleischeslüste und im mannigfachsten Sinnenrausch“ (Cioran, E. M.: Auf den Gipfeln der Verzweiflung, Frankfurt a. M. 1989, S. 151).

511 μή ἀντιστήναι τῷ πονηρῷ, *non resistere malo* (Mt 5,39), Nietzsche zufolge „das tiefste Wort der Evangelien, ihr Schlüssel in gewissem Sinne“ (AC 29, 35, KSA VI 200, 207 f.).

512 Walser, Martin: Tagebuch, 24.03.03, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 10.03.07, S. Z 2. Vgl. Grüny, Christian: Zerstörte Erfahrung, Eine Phänomenologie des Schmerzes, Würzburg 2004; Frankl, Viktor: Homo patiens, Versuch einer Pathodizee, Wien 1950.

513 *Video meliora proboque, / deteriora sequor* (Ovid, Metamorphosen, VII 20 f.). Der Apostel Paulus erklärt: „Ich tue nicht das Gute, das ich will, sondern das Böse, das ich nicht will, das vollbringe ich“ (*Non enim, quod volo bonum, facio, sed, quod nolo malum, hoc ago*; Röm 7,19).

„Und so“, beteuert Faust im Gehäuse, „ist mir das Dasein eine Last, / Der Tod erwünscht, das Leben mir verhasst“⁵¹⁴. Und es folgt das schreckliche und doch so verständliche vielfache Anathema:

Verflucht voraus die hohe Meinung,
 Womit der Geist sich selbst umfängt!
 Verflucht das Blenden der Erscheinung,
 Die sich an unsre Sinne drängt!
 Verflucht, was uns in Träumen heuchelt,
 Des Ruhms, der Namensdauer Trug!
 Verflucht, was als Besitz uns schmeichelt,
 Als Weib und Kind, als Knecht und Pflug!
 Verflucht sei Mammon, wenn mit Schätzen
 Er uns zu kühnen Taten regt,
 Wenn er zu müßigem Ergetzen
 Die Polster uns zurechte legt!
 Fluch sei dem Balsamsaft der Trauben!
 Fluch jener höchsten Liebeshuld!
 Fluch sei der Hoffnung! Fluch dem Glauben,
 Und Fluch vor allem der Geduld!⁵¹⁵

Unvergesslich auch, wie Heinrich Heine 1853 in den vier Strophen des Gedichts „Lass die heil’gen Parabolen“ das andauernde Fragen so unwirsch abweist wie auch, überraschenderweise noch immer im Horizont recht konventioneller Theodizee, ungeduldig – befragt:⁵¹⁶

Lass die heil’gen Parabolen,
 Lass die frommen Hypothesen –
 Suche die verdammten Fragen
 Ohne Umschweif uns zu lösen.

514 Goethe: Faust, Erster Teil, Studierzimmer, vv. 1570 f.

515 Ebd., vv. 1591–1606. Auch damit steht bekanntlich „Faust“ in Hiob-Kontext.

516 Zyklus „Zum Lazarus“, 1854, Erstes Gedicht; vgl. außerdem „Fragen“, das sarkastisch endet „... ein Narr wartet auf Antwort“ (Buch der Lieder, Die Nordsee, II, 1825/26) sowie aus Heines (unveröffentlichten) Zeitgedichten „Zur Teleologie“, „Beine hat uns zwei gegeben ...“.

Warum schleppt sich blutend, elend,
 Unter Kreuzlast der Gerechte,
 Während glücklich als ein Sieger
 Trabt auf hohem Ross der Schlechte?

Woran liegt die Schuld? Ist etwa
 Unser Herr nicht ganz allmächtig?
 Oder treibt er selbst den Unfug?
 Ach, das wäre niederträchtig.

Also fragen wir beständig,
 Bis man uns mit einer Handvoll
 Erde endlich stopft die Mäuler -
 Aber ist das eine Antwort?

Auch die rundum satirische Stellungnahme ist möglich, Humor und Spott, je nach Temperament, zum Beispiel so wie Robert Gernhardt im Ausgang eines achtzeiligen „Lob des Lebens“ kakophonisch, beinahe mephistophelisch-listig den möglichen bitteren Endreim übertüncht:

Dichter und Propheten priesen's,
 Und sie hatten ja so recht:
 Wie ihr es auch nehmt, das Leben,
 Immer, immer ist es gut!

So hinan denn! Hoch und höher!
 Folgt nur redlich eurem Herz,
 Bis am ewigschönen Ziele
 Euch erwarten Lust und Freud.⁵¹⁷

Wie man es auch dreht und wendet, die Frage und damit das Rätsel bleibt. Einem Theodor Fontane drängt sich diese Einsicht in sechs Zeilen zusammen:

⁵¹⁷ Gernhardt, Robert: Klappaltar, Zürich 1998; in: Reim und Zeit, Stuttgart 2005, S. 135.

Die Frage bleibt

Halte dich still, halte dich stumm,
nur nicht forschen, warum? warum?

Nur nicht bittre Fragen tauschen,
Antwort ist doch nur wie Meeresrauschen.

Wie's dich auch aufzuhorchen treibt,
das Dunkel, das Rätsel, die Frage bleibt.⁵¹⁸

Dagegen die Alternative des Denkens: Als ein beständiges Gewebe des Urteilens, das, nicht in jedem Fall wie giftige Spinnen, wohl aber wie Artisten in der Zirkuskuppel, die Denkenden sich als ein Rettungsnetz aufspannen, ist Teleologie die Lektion, die die Philosophie aus dem Leiden lernt. Gefragt, ob Sinn in der Welt sei, ob Verlass auf die Wirklichkeit, bringt es die Philosophie fertig zu antworten: aber gewiss doch, ja! Ihr Kunststück, auf denkerischem Weg die gravierende Sache am Laufen zu halten und schließlich die Positivität des Negativen herauszubekommen, heißt herkömmlich Dialektik. Um dieses Herzstück des Philosophierens wird denn auch seit Heraklit und Plato ein erbitterter Kampf geführt. Insbesondere die ethische Reflexion versucht, den eigentümlichen Überschuss zwischen dem, was (zunächst, vorgegeben) ist, und dem, was darüber hinaus sein kann oder sein soll, aus einem umfassenden Wirklichkeitsentwurf zu begründen und die darin zutage tretende Spannung auszugleichen.⁵¹⁹ In ethisch-moralischer, letztlich in religiöser Weise gesehen, verbürgen finale Figuren Rettung vor Verzweiflung an der Realität. Das Leiden, phänomenal

⁵¹⁸ Gedichte, 1898.

⁵¹⁹ Ricœur, Paul: *Soi-même comme un autre* (Das Selbst als Anderer); Paris 1990. – Vgl. hingegen als zeitgenössisches Modell einer nicht-teleologischen prudentiell-konsultatorischen Strebensethik Krämer, Hans: *Integrative Ethik*, Frankfurt a. M. 1992. In der Aufklärung hatte, bestärkt durch Graciáns „Handorakel und Kunst der Weltklugheit“, Christian Thomasius einen frühen Versuch gemacht: *Primae lineae de jurisconsultorum prudentia consultoria*, 1705; dt. Kurzer Entwurf der politischen Klugheit, Frankfurt a. M./Leipzig 1710. – Für ein Konzept ethischer Empathie auf der Basis einer verdeutlichten *condicio humana* vgl. die Publikationen von Martha C. Nussbaum.

evident, ist so wenig zu bestreiten wie das Böse, so banal, so grausam auch immer. Allerdings kann gefragt werden, ob es unumgänglich sei, ausgerechnet die vorgeschlagene Lektion daraus zu ziehen, und – wohl gemerkt –, ob überhaupt aus dem Leiden zu lernen sei.

Solcherlei Reflexionen belegen den engen Zusammenhang der teleologischen Überredung zum Optimismus mit der Grundeinstellung des Menschen zur Welt. Es geht um Vertrauen oder Verzweifeln, Glauben oder Unglauben, Segen oder Fluch (*benedicere* oder *maledicere*). Teleologisches Denken kommt in Gang infolge antinomischer Weltwahrnehmung. Die Erfahrung des Widersprüchlichen, des Unvollkommenen, des Bösen und das Bewusstsein des Leidens und mehr noch die rätselhaft-erstaunlichen Phänomene des Mitleidens und des solidarischen Helfens setzen ein intuitives Wissen um die Dimension des Ganzen und Vollkommenen voraus, der Wahrheit und der Freiheit und der Gerechtigkeit. Die entscheidende Voraussetzung ist eine eigentümliche ‚Vorgriffssensibilität‘, eine Ahnung, ein Wissen aus ursprünglicher Seinsbezogenheit.⁵²⁰ So zeichnet das teleologische Denken eigentlich die dynamische Struktur affektiv-emotional gegründeten Weltverstehens nach. Es handelt sich einfach um die Verlängerung des (im weitesten Sinn) Ästhetischen ins Ethische und Religiöse hinein. Die Frage ist allerdings, ob dies ganz so kontinuierlich geht und vor allen Dingen, ob es in der Gewissheit des einen einzigen höchsten Telos gipfelt. Denn Teleologie im strengen Sinn ist daran gebunden: Monoteologie ist sie durchaus, sonst wäre bereits Intentionalität Teleologie, und nicht bloß jeweils eine Bezeugung jener Vielheit teleologischer Einzelmomente, die allenthalben zuhauf vorkommen, ohne jedoch bereits den Schluss auf die eine Universalteleologie zu gestatten.⁵²¹ Soviel steht immerhin fest: Wir machen uns ein Bild, um zu verstehen. Indem wir verstehen, bestehen wir.

520 Hogrebe, Wolfram: Ahnung und Erkenntnis, Frankfurt a. M. 1996, hier S. 10.

521 Hanser, Matthew: Intention and teleology, in: *Mind* 107 (1998), S. 381–403; Laurier, Daniel: L’analyse téléologique du contenu intentionnel, in: *Revue philosophique de Louvain* 96 (1998), S. 660–690.

Teleologie ist sodann Idealismus, denn über allem Sein und Geschehen sieht sie eine Absicht walten. Es wird angenommen, es sei etwas Vernünftig-Willentliches, ein Ideal das Erste als Absicht und das Letzte als Ausführung. Mag auch die Wirklichkeit dem Ideal vorläufig nicht entsprechen, soll sie doch so aufgefasst und gestaltet werden, dass sie sich ihm annähert und, in ständigem Hinblick auf die Absicht, zielstrebig zur Vollendung findet. Universalteleologie versteht das Weltganze als Sinnzusammenhang, so, als sei es nach der Absicht eines Künstlers angelegt. Das nicht von uns gemachte, durch uns entstandene, vielmehr vorgegebene, mehr oder minder stauend begrüßte und dankbar angenommene Universum, erscheint in religiöser Auffassung als Schöpfung, als das Werk des einen, uneingeschränkt weisen, mächtigen und guten Schöpfergottes. Insofern impliziert teleologischem Denken insbesondere ein onto-theo-logisches Argument, der – beispielsweise nach Thomas von Aquino wie auch dem zeitgenössischen englischen analytischen Religionsphilosophen Richard Swinburne – wichtigste Gottesbeweis.

5.3 Die innere Bewegung oder die Freiheit ist konkret

Was für ein Pensum ist das genau, das weiterhin zu bedenken bleibt?
Welche Teleologie besteht fort?

(1.) Da fällt zunächst in Betracht, was man, aufgrund aristotelischer und insbesondere kantischer und hegelscher Unterscheidung, als *äußere Teleologie*, als externe Finalität abgrenzt. Dass diese Variante des Zweckdenkens philosophisch seit langem kritisiert und stark eingeschränkt ist, will nicht heißen, es sei landläufig außer Kurs. Im Gegenteil. Seit eh und je erklären und rechtfertigen viele ihr persönliches Dasein, indem sie sich auf vorgegebene Zwecke beziehen.⁵²² Kaum eine

522 Klassisch dafür Paulus, der (im Stil der stoischen Diatribe) erklärt, er „jage nach dem vorgesteckten Ziel“ (*katà skopòn, κατὰ σκοπὸν, ad destinatum persequor*, Phil 3,14).

Gesellschaft kommt ohne derartige Konventionsmoralität aus. Dennoch können sich nicht stets und überall die Menschen in gleicher Weise danach richten.⁵²³ Einige können es gar nicht. Das Gesetz lässt sie kriminell, der gesellschaftliche Konformismus kreativ werden, sie begehen Straftaten oder schaffen ein Werk. Solche Vorgänge laufen der konventionellen Zweckmäßigkeit zuwider. Sie sind gegen ihre vorgegebene Schematik gerichtet und stellen deren allgemeinen Geltungsanspruch in Frage. ‚Freiheit statt Teleologie‘, diese Devise trifft insofern zu. Sie hat ihre Berechtigung, solange unter Teleologie Heteronomie verstanden wird, das Ansinnen also, Existenz sei dann als sinnvoll zu verstehen, wenn auf Anfrage anzugeben ist, welche der vorgegebenen Zwecke – brav und tüchtig, fromm und bürgerlich – realisiert werden. Ein Mensch mit wachem moralischem Sinn, einem Gefühl für Lebensmöglichkeiten, mit Phantasie für das Mögliche, mit einem kritischen Bewusstsein des wahrhaft Wünschenswerten, wird immer die teleologische Zumutung zurückweisen. Ungebrochene Selbstachtung findet sich nicht herbei, sich dem ‚Dogma des Ablaufs‘⁵²⁴ zu unterwerfen und das Schöpferische des Handelns zugunsten einer Erfüllung von Standards außer Kraft gesetzt zu sehen. Verantwortliche Existenz verlangt nicht nur Freiheit in der Wahl der Mittel (zu vorgegebenen Zwecken), sondern mehr noch zu Stiftung und Bewertung von Zielen.⁵²⁵

523 Zur Teleologie in der Tiefenpsychologie vgl. Adler, Alfred: *Der Sinn des Lebens*, Wien 1933. Titz, Michael: *Lebensziel und Lebensstil*, München 1979. – Freud verwendete den Begriff ‚Zielvorstellung‘, um auf eine Finalität im Denken hinzuweisen, eine auch schon unbewusst wirkende Lenkung durch bestimmte privilegierte Vorstellungen.

524 „Das Dogma des Ablaufs (...) lässt keinen Raum für die Freiheit“ (Buber, Martin: *Ich und Du*, 1923, II, *Das dialogische Prinzip*, Heidelberg 1979, S. 53–64, hier 59).

525 In bezeichnender Abschwächung bemerkt nachsichtig Kant, „das *Gefühl* der Freiheit in der Wahl des Endzwecks ist das, was ihnen (sc. den Menschen) die Gesetzgebung *liebenswürdig* macht“ (Das Ende aller Dinge, AA VIII 338; Hervorhebungen hpb). – Zwischen kognitiver, affektiver und teleologischer Schicht in der Orientierung situativen Handelns differenziert Talcott Parsons (Aktor, Situation und normatives Muster, Frankfurt a. M. 1994). – „Die teleologische Ethik zeugt immer vom Mangel an Einbildungskraft, denn das Ziel wird von ihr als Norm des Sollenden, nicht aber als Gestalt, d. h. als Erzeugnis der schöpferischen Lebensenergie aufgefasst“, so Nikolai Berdjajew (Von der Bestimmung des Menschen, Bern/Leipzig 1935, S. 196). – Die Frage nach dem, was überhaupt wünschenswert sei, lässt sich als „die praktische Grundfrage“ bezeichnen, sie hebe über jegliche vorgegebene Teleologie hinaus darauf ab, „in einem absoluten Sinn verantwortlich zu existieren“ (Tugendhat, Ernst: *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie*, Frankfurt 1976, S. 118 f.).

Gegenüber metaphysischer Argumentation, die vorgibt, immer schon zu wissen, wohinaus es laufe und wo es folglich langgehe, muss gefragt werden, wo für Zweckfreiheit überhaupt Raum sei. Abgesehen vom Verbrechen, das mehr oder minder streng sanktioniert wird, bleiben vor allem die Bereiche des Spiels: Einerseits der absoluten Transzendenz und deren mystisch-quietistischen wie auch kultisch-liturgischen Entsprechungen. Andererseits der Ästhetik, wo ein Zurücktreten von den üblichen Finalisierungen selbstverständlich ist und gesellschaftlich gelegentlich sogar belohnt wird. Nur ändert das Spiel in einem zweckfreien Sonderbereich („Im Spiel zum Ziel“) nicht allzu viel an der Rigidität des allgemeinen Schemas. – Wie weit erstreckt sich indes die legitime Herrschaft der Teleologie?

(2.) Der Philosophie geht es zutiefst um eine *innere Teleologie*. Sie steht nicht ohne weiteres antinomisch zur Freiheit, muss vielmehr (wie namentlich Hegel gezeigt hat) in höchst sonderbarer Weise als identisch mit ihr begriffen werden. Wenngleich sie, nachidealistisch, wohl nicht in unbedingtem Sinn als Prinzip der Freiheit aufrechtzuerhalten und gar der Geschichte zuzuerkennen ist, so ist zweifellos eine immanente Teleologie weiter zu bedenken. In allem, was lebt, ist ein Selbstzweck zu achten, eine innere Bewegung, die selbstbestimmend auf ihr eigenes Telos zuläuft.⁵²⁶

Auf anthropologischem Terrain wird das Selbst zum Ausgangspunkt für eine neuartige Entfaltung der philosophischen Fragestellung.⁵²⁷ Namentlich bei Kierkegaard wird – in Kritik gegenüber Hegel und Kant sowie im Anschluss an Spinoza, Duns Scotus und Ockham – das Selbst und damit die unobjektivierbare, gesetzlich nicht einholbare

526 Teleologie als Verbindung von Natur und Freiheit ist im neunzehnten Jahrhundert namentlich das Anliegen von Jules Lachelier (Psychologie und Metaphysik, Leipzig 1908). Neuere Beispiele einer ausgesprochen naturteleologischen Argumentation ist Jonas, Hans: Das Prinzip Verantwortung, Frankfurt a. M. 1979, insbes. S. 107–150.

527 Diese Umwandlung ist, im Anschluss an Hegel, bei Kierkegaard und Nietzsche sowie erneut bei Ricœur deutlich hervorgetreten. – Insbesondere Max Schelers formales Konzept des Strebens erklärt sich als frei von aller Zielbestimmtheit (Der Formalismus in der Ethik und die materielle Wertethik, 1913/16, GW II 53 ff.). – Bei Plessner wird die konkrete Weltverflochtenheit des Menschen zum Horizont eines neuen universalistischen Philosophierens, das auf alle absoluten Voraussetzungen verzichtet.

Freiheit zum Telos.⁵²⁸ Dies besagt, dass der Einzelne höher steht als das Allgemeine. Sogar steht der Einzelne zuhöchst „in einem absoluten Verhältnis zum Absoluten“.⁵²⁹ Die Sphäre des Ethischen, des, kantisch gedacht, unbedingt und allgemein aus reiner Vernunft Verpflichtenden, wird deshalb durchbrochen, zugunsten der eigentlich entscheidenden Ausnahme ‚teleologisch suspendiert‘, wie Kierkegaard sich ausdrückt.⁵³⁰ Nur in der Negation einer allgemein verbindlichen Zielausrichtung lässt sich demzufolge Freiheit als Selbstwerden wahren. Nun ist freilich diese Konzeption der völlig auf sich gestellten Selbstbewegung um den Preis totaler Isolation erkaufte und zudem abgestützt in einer recht problematischen religiösen Deutung, die ihrerseits Gott isoliert. Es bleibt im Anschluss daran die Aufgabe, nach einem Denken zu suchen, das sowohl der Freiheit Rechnung trägt als auch in angemessener Weise Verbindung schafft. Martin Heidegger provoziert mit dem Ansinnen, die Freiheit werde uns wahr machen.⁵³¹ Auf „das Sich-Befreien der Freiheit im Menschen“⁵³² sei abgestellt. Mit der frei ergriffenen Endlichkeit sei die Existenz wesentlich geschichtlich. Sie verlaufe statt oberflächlich und beliebig in der Einfachheit und Ernsthaftigkeit dessen, was, ungeachtet aller Einwände und Bedenken, als ‚Schicksal‘ in Betracht zu ziehen sei.⁵³³ Der Gedanke also der *moira*, der *tychē*, des *fatum*? Obgleich die Dinge sich wohl kaum je schnurstracks nach einem vorgegebenen Plan richten, so geht es dem Menschsein in der Welt doch zweifellos darum, sein Worumwillen in einem zugehörigen Umkreis von Bedeutsamkeit zu verstehen und sich insofern frei auf seine Möglichkeiten hin zu entwerfen, so individuell wie univer-

528 Kierkegaard, Sören: Entweder – Oder, 1843, hgg. Hermann Diem/Walter Rest, München 1975, S. 772, 830, 843 f.; Kodalle, Klaus-M.: Die Eroberung des Nutzlosen, Paderborn 1987; Kohlenberger, Helmut: Zum Problem der Teleologie des Handelns, in: Biemel, Walter (Hg.): Die Welt des Menschen, Die Welt der Philosophie, Den Haag 1976, S. 98.

529 Furcht und Zittern, dt. Ketel, Jena 1909, S. 49, 56.

530 Ebd. 1843.

531 „Die Freiheit wird uns wahr machen“ (Heidegger, Martin: Vom Wesen der Wahrheit, Frankfurt a. M. 1930).

532 Ders.: Kant und das Problem der Metaphysik, Frankfurt a. M. 1991, S. 285.

533 Ders.: Sein und Zeit, 1927, § 74, Tübingen ¹¹1967, S. 384 f. Benjamin, Walter: Schicksal und Charakter, 1919, in: Sprache und Geschichte, Stuttgart 1992, 95–103. – Marquard, Odo: Ende des Schicksals?, in: Abschied vom Prinzipiellen, Stuttgart 1981, S. 67–90; Theunissen, Michael: Schicksal in Antike und Moderne, München 2004.

sal.⁵³⁴ Derart behauptet sich Teleologie als ein Problem der Existenz und ihrer Hermeneutik. Und es wird der eigentümliche Zirkel verständlich, worin sich teleologisches Denken windet. Es zeigt sich, dass das Vorverständnis, dem überhaupt erst Reflexion entspringt, paradoxerweise auch deren Ziel bildet, indem es sich (auf höherer Ebene) wiederherstellt.⁵³⁵ So ist auch unverkennbar, dass sich ursprüngliches (mythisches) Weltverstehen nicht linear in streng ‚rationale‘ Wahrheit überführen lässt. Es handelt sich vielmehr, auch in aller Aufklärung, um einen zirkulären Vorgang. Alles Wissen von menschlichem Belang führt letztlich zur Anschauung zurück. Lässt sich also die hermeneutische Problematik des Verstehens anders als teleologisch fassen? Je weniger dies denkbar scheint, desto deutlicher stellt sich das Problem, wie weit solche Teleologie reiche.⁵³⁶

Eine in hermeneutischem Sinn teleologisch strukturierte Praxis der Freiheit enthält die Frage in sich, ob, über das Individuum hinaus, so etwas wie ein soziales, inter- und transkulturelles, gar universal-menschheitliches Selbst am Werk sei. Hat am Ende die ganze menschliche Gattung ein einziges Ziel?⁵³⁷ Sind die Menschen von Natur aus alle nach einer Form und nach dem gleichen Entwurf gebildet, damit unter

534 Heidegger resümiert: „Im Worumwillen ist das existierende In-der-Welt-sein als solches erschlossen, welche Erschlossenheit Verstehen genannt wurde. Im Verstehen des Worumwillen ist die darin gründende Bedeutsamkeit miterschlossen. (...) Worumwillen und Bedeutsamkeit sind im Dasein erschlossen, besagt: Dasein ist Seiendes, dem es als In-der-Welt-sein um es selbst geht“ (Sein und Zeit, § 31, S. 143, vgl. § 18, S. 87). – Die altgriechische Maxime „Werde, der du bist“ (Pindar, Pyth. 2, 72) scheint demgegenüber eher die standesgemäße „Selbstdarstellung vor anderen“ gefordert zu haben (Theunissen, Michael: Pindar, München 32008, S. 12).

535 Dass Philosophie lediglich zum Paradox einer institutionalisierten Naivität zurückführen kann, zeigt sich schon an der grundsätzlich perfektischen Struktur alles Verstehens. „Ich weiß“ hat eine primitive Bedeutung, ähnlich und verwandt der von ‚Ich sehe‘. (Wissen‘, ‚videre‘)“ (Wittgenstein: Über Gewissheit, Nr. 90). – Snell, Bruno: Der Weg zum Denken und zur Wahrheit, Göttingen 1978, S. 26 ff.

536 „Nietzsche war es, der der Philologie ihren Begriff der *Deutung*, *Auslegung* entlehnte, um ihn in die Philosophie einzuführen (...) mit ihm wird die gesamte Philosophie Interpretation“ (Ricœur, Paul: Die Interpretation, Frankfurt a. M. 1974, S. 38).

537 Von dem Selbst als ‚dem Wir‘ (τὸ ἡμεῖς) ist Schon bei Plotin die Rede (Enn. IV 3 [27] 5, II 3 [52] 9, III 3 [48] 4). Augustin ist der Überzeugung, die Erziehung des Menschengeschlechtes übertrage sich in ihrem Verlauf auf die Menschheit gleich einem einzigen Menschen (*sicut unius hominis*, De civitate Dei X 14).

ihnen Anerkennung, Brüderlichkeit und solidarische Hilfe Raum gewinne? Ist ihnen Verständigung und gemeinsame Willensbildung ermöglicht, damit alle nicht nur vereinigt, sondern – als zugleich gesellige wie auch wahrhaft freie – schließlich überhaupt eins würden?⁵³⁸ Mit anderen Worten, können die Menschen sich gar nichts Besseres wünschen, als „in allem dermaßen miteinander übereinzustimmen, dass gleichsam alle Geister und Körper einen Geist und einen Körper bilden.“⁵³⁹ Ist denkbar, dass an ihrem höchsten Endziel alle Menschen „völlig identisch“ wären, nur mehr „eins, ein Subjekt“.⁵⁴⁰ Ist darauf zu setzen, dass mit steigender Mitteilung kraft individuell anschauernder Bezogenheit auf das Ganze und Unendliche die Menschen mehr und mehr eins werden?⁵⁴¹ Gerät der Mensch unter „die Forderung einer allgemeinen und für alle gleich verbindlichen Bestimmung des Willens“⁵⁴². Zeichnet sich insofern gar ein höchstes Gut ab, eines, dessen die volle Gemeinschaft aller sich erfreuen darf? Mit anderen Worten: Bietet Teleologie das Modell einer sozialen Evolution?⁵⁴³ Sie tut es vielleicht, aber auf ihre Weise. Teleologie im konkret praktischen Sinn bedeutet jedenfalls, ein jeweils vorgegebenes Potential als unerlässliche Bedingung der Realisation von Freiheit zu verstehen. Abstrakte Freiheit scheint dagegen ein Widerspruch in sich, sinnlos im letzten, die schiere Willkür, endend im kruden Machtkampf um Beliebiges, in Terror und Tod. Alles praktische Fragen würde alsdann schrumpfen zum Problem, was sich durchsetze. Das letzte Kriterium wäre die brachiale Gewalt als die ins Werk gesetzte Fähigkeit zu zwingen. Aus diesem Grund ist ganz konkret ‚der Andere‘ als Ziel gesetzt worden,

538 So ruft Mitte des sechzehnten Jahrhunderts, in einem erstaunlich frühen Manifest der Freiheit, Étienne de La Boétie gegen allen Hang zur Servilität und Dummheit Maximien des Naturrechts in Erinnerung (Von der freiwilligen Knechtschaft, Genf 1577, Hamburg 1992).

539 *quod omnes in omnibus ita conveniant, ut omnium Mentes et Corpora unam quasi Mentem, unumque Corpus componant* (Spinoza: Eth. IV, Lehrs, 18, Anm., p. 479).

540 Fichte, Johann Gottlieb: Das System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre, 1798.

541 Schleiermacher, Friedrich: Über die Religion, Berlin 1799, Stuttgart 1969, IV. Rede, Schluss.

542 Hegel, Wissenschaft der Logik, II, WW VI 548; vgl. Enzyklopädie, I § 194, WW VIII 350–352.

543 Namentlich bei Spinoza, Emerson, Nietzsche, Teilhard de Chardin, Whitehead, Bloch und Habermas.

unausweichlich vorgegeben, in einer unentrinnbaren Gewalt sozusagen, die ‚mich‘, den Nächsten, schlechthin zur Geisel mache.⁵⁴⁴ Und ein weiteres fällt in Betracht: Wie keine abstrakte unbedingte Freiheit, so auch keine abstrakte unbedingte Wahrheit. Auch die Wahrheit ist konkret. Sie ist verbindlich, wenn sie so mitgeteilt wird, dass sie Freiheit ermöglicht. Sie wird sich an einen kreativen Impetus wenden und zu neuen Bereichen den Zugang nicht verschließen. Unter Menschen kommt es durchaus darauf an, *wer* spricht und *mit wem*. Wahrheit ist zwischen Personen, und sie legitimiert sich nicht zuletzt aus Kompetenz und Stil der Kommunizierenden.

Fazit: Der konkrete Bezug auf Freiheit und Wahrheit kennzeichnet die teleologische Frage von Grund auf. So thematisiert sie die universale Relationalität menschlichen Denkens und Seins. Indem Philosophie die Komplexität der Relationen gegenwärtig hält, bietet sie Schutz vor bedrohlicher Isolation und Vereinnahmung durch reduktive Verdinglichung und Einseitigkeit jeder Art. Letztlich stößt sie über die ethische Bedeutung in religiös-theologische Dimensionen vor. Möglicherweise lässt sich mit Wittgenstein achtsam bemerken: „Wie sich alles verhält, ist Gott. / Gott ist, wie sich alles verhält.“⁵⁴⁵ Die Frage nach ‚Gott‘ ist somit keine zudringliche Wesensfrage als vielmehr die Haltung des Staunens angesichts der „unerforschlichen Weisheit, durch die wir existieren“⁵⁴⁶, angesichts des Lebens, das es gibt.

⁵⁴⁴ *C'est Autrui qui est fin, et moi je suis otage* (Levinas, Emmanuel: La substitution, in: Revue philosophique de Louvain 66, 1968, S. 487–508, hier 507).

⁵⁴⁵ Tb. 1.8.16, WA [Werkausgabe] I 173. Die schon binnenweltlich keineswegs bloß sukzessive oder gar kausale Verkettung, vielmehr komplexe Totalität eines universalen Verweisungszusammenhangs machte bereits Pascal namhaft: *les parties du monde ont toutes un tel rapport et un tel enchaînement l'une avec l'autre, que je crois impossible de connaître l'une sans l'autre et sans le tout* (Pensées Br 72/La 199).

⁵⁴⁶ Kant, KpV, Schluss-Satz, AA V 148.

5.4 Weder nichts noch alles: Denken und Unmittelbarkeit

Vierlei sollte mittlerweile einigermaßen klar geworden sein:

1. Teleologie ist nicht so sehr eine anfechtbare Hypothese zur Weltklärung als vielmehr Struktur des Weltverstehens. Sie ist unmittelbar an den Menschen gebunden, der nicht allein als Subjekt konstruieren oder zuletzt wenigstens noch in ästhetischer Weise imaginieren, sondern nach wie vor als Weltwesen verstehen und so sein Dasein bestehen möchte.

2. Da es um den Menschen und um Verstehen geht, kann die Zielorientierung niemals zwingend sein. Für sie spricht, um der Humanität willen, einiges; vielleicht sogar dass Teleologie weder als Doktrin aufgestellt noch als schlechthin ‚haltlose Sehnsucht‘⁵⁴⁷ abgewiesen wird. Besser werden „die finalen Horizontprobleme unseres Daseins“ wohl als Option erfasst, „gerichtet, gestellt und beeinflusst“ durch uns, beharrlich geübt, als „geschulte Hoffnung“ (*docta spes*), und unter Umständen als „Vertrauen auf den Tag in der Nacht“. Ernst Bloch weiß dazu des Näheren zu erläutern:

Am schwierigsten scheint es, wirklich ins Rechte zu gehen, auf der echten Straße. Und selbst diese Straße führt ab, wenn in ihrem Wohin nicht unaufhörlich das Wozu mitbedacht ist, das gute Ganze. Dieses Ganze ist in den Menschen, die den Weg gehen, und im Weglauf selber. Es ist aber nicht als erschienen-erreicht vorhanden, sondern nur als menschlich gewollt und geschichtlich angelegt; aufs gute Ganze muß daher, fundierterweise, auch vertraut werden. An dieses Unerschienene leichter zu glauben als ans Sichtbare, dazu gehört geschulte Hoffnung, das ist Vertrauen auf den Tag in der Nacht.⁵⁴⁸

⁵⁴⁷ Simmel, Georg: Einleitung in die Moralwissenschaft, (1892/93), ern. 1964, 2, 20. 19. Friederich Albert Lange hatte von „Begriffsdichtung“ gesprochen, entsprechend dem tief menschlichen Bedürfnis, „Harmonie in den Erscheinungen zu schaffen und das gegebene Mannigfaltige zur Einheit zu bringen“ (Geschichte des Materialismus, ⁸1908, II 540).

⁵⁴⁸ Bloch, Ernst: Das Prinzip Hoffnung, Frankfurt a. M. 1959, S. 1510. „Die finalen Horizontprobleme“ ebd. S. 1382. Eindrücklich insgesamt die (ketzerisch-neomarxistische)

Weithin war dies zutiefst Menschliche, so behutsam wie gewagt, als Bitte vorzubringen. Es hieß alsdann für einen antiken Stoiker beispielsweise so: „O Zeus, und du, allmächtiges Schicksal, führt mich zu jenem Ziel, das mir einst von euch bestimmt wurde.“⁵⁴⁹ Nicht derart in stoischer Beharrlichkeit, sondern, „nach Worten der Heiligen Schrift“, erklingt in Brahms’ „Deutschem Requiem“ das Anliegen: „Herr, lehre doch mich, dass ein Ende mit mir haben muss und mein Leben ein Ziel hat“.⁵⁵⁰ Zwischen Ende und Ziel stellt sich in der Tat ein hartes Ultimatum: „Die Kiefer des Todes zermalmen alles, und der Schlund der Verwesung frißt jede Teleologie.“⁵⁵¹ Eine dagegen gesetzte vertrauensvolle Bitte setzt, wie Gebet überhaupt, etwas voraus, das, wie Kierkegaard deutlich gemacht hat, sich nicht schlechthin durchgängig zielstrebig vermittelt: die Unmittelbarkeit des Glaubens, die Gnade, Gott, den Retter aus der Verzweiflung, der ‚Krankheit zum Tode‘.⁵⁵² Und so ähnlich gilt es denn auch, über den Einzelmenschen und die Menschheit hinaus, die ganze Welt zu bedenken, sie – unbeschadet alles Zuwiderlaufenden – als Schöpfung anzunehmen, als einen in Gang gesetzten Prozess, der nach Erlösung vom Übel strebt.⁵⁵³ Wie aber solche Zuversicht in Zeiten der Entwertung aller Werte? Das rationale Konstrukt

Weise, in der Bloch zu Ende reformuliert, was er in Absetzung gegenüber der „alten Teleologie“ für „das echte Teleologieproblem“ erkennt.

- 549 Diese Gebetsformel des Kleantes (3. Jh. v. C.; SVF I 527) war in der Stoa zentral. Sie wird u. a. von Seneca (ep. 107, 11) angeführt, bildet den Schluss von Epiktets „Handbüchlein der Moral“ (53); wirkt noch in Boethius’ Hymnus ‚O qui perpetua mundum ratione gubernas‘ (cons. III m 9) nach.
- 550 Ps 39,5 (vgl. 90,12: „Lehre uns bedenken, daß wir sterben müssen, auf daß wir klug werden“). – Auffallend behutsam spricht Bach von der Finalität der Musik: „Des Generalbasses *Finis* und Endursache soll anders nicht, als nur zu Gottes Ehre und *Recreation* des Gemüths seyn. Wo dieses nicht in Acht genommen wird, da ists keine eigentliche *Music*, sondern ein Teufisches Geplärr und Geleyer“ (Des Königlichen Hoff-*Compositours* und Capellmeisters ingleichen *Directoris Musices* wie auch *Cantoris* der Thomas-Schule Herrn *Johann Sebastian Bach* zu *Leipzig* Vorschriften und Grundsätze zum vierstimmigen Spielen des *General-Bass* oder *Accompagnement*, für seine *Scholaren* in der Musik).
- 551 Bloch a. a. O. S. 1301.
- 552 „Lauf nur“, empfängt Augustinus göttlichen Zuspruch, „ich, ich werde euch halten, euch führen bis ans Ziel, und dort bin vollends ich es, der euch trägt“ (*Currite, ego feram et ego perducam et ibi ego feram*; conf. VI 16, 26).
- 553 „Wir wissen, dass die gesamte Schöpfung bis zum heutigen Tag seufzt und in Geburtswen liegen“ (Röm 8,22). – „Weil wir, als Bewusstseinswesen, intrinsische Werte als Eröffnungspotentiale erfassen, wissen wir, dass die Idee des guten Lebens die Transformations-

der Teleologie, wie umstritten auch immer, ist jedenfalls weder nichts noch alles. Eine mittlere Größe durchaus, ist sie die sokratisch-platonische ‚zweite Fahrt‘. Sie hat das erste Wort nicht und auch nicht das letzte.⁵⁵⁴

Das Äußerste, was daher zu sagen ist, wäre vielleicht ein Hymnus, ein Gebets-Gesang wie ihn im vierten Jahrhundert ein Gregor von Nazianz vorzubringen imstande war:

‚Jenseits von allem, was ist! Wie anders kann ich Dich nennen?
 (...)
 Sehnsucht des Alls zielt nach Dir, nach Dir gehen all seine Wehen.
 (...)
 Alles harret auf Dich, drängt hin auf das Ziel aller Dinge.
 Einer und Alles und Keiner; Du weder Einer noch Alles.
 Allnamig bist Du fürwahr, und bist zugleich Namenloser.
 (...)
 ‚Jenseits von allem, was ist! (Wie anders kann ich Dich nennen?!)⁵⁵⁵

In gänzlich abgeklärter Form kann die Ergebung erstaunlich und beinahe unfassbar wie folgt ertönen:

mation nicht bloß unserer eigenen Menschlichkeit, sondern der ganzen Welt erfordert“ (Strasser, Peter: Theorie der Erlösung, München 2006, S. 39, vgl. 52).

554 Ausdrücklich als Sache des Gefühls, als auf Ahnung begründeter Anerkennung einer ästhetisch-religiösen Gesamtharmonie erscheint Teleologie bei dem kritischen Kantianer Jakob Friedrich Fries (Wissen, Glauben und Ahndung, Jena/Leipzig 1805).

555 *Ὁ πάντων ἐπέκεινα (...) πάντων τέλος (...)* (Hymnus 20, Migne, Patrologia Graeca 37, 507 A; zit. in: Kuhn, Helmut/Kahlefeld, Heinrich, Hgg.: Interpretation der Welt, Würzburg 1965, S. 245 f.). – Vgl. Reinhold Schneiders wenige Monate vor seinem Tod niedergeschriebenen, erschütternden Bemerkungen zur Unmöglichkeit, betend sich an eine Vaterinstanz zu wenden, angesichts der Schreckensmaske der Wirklichkeit (Winter in Wien, Freiburg/Basel 1958, 1973, S. 119 f.). Und gar Nietzsche, demzufolge nach dem ‚Tod Gottes‘, unabänderlich feststeht: „Du wirst niemals mehr beten (...) es giebt keine Vernunft in dem mehr, was geschieht, keine Liebe in dem, was dir geschehen wird“ (FW IV 285, KSA III 527).

Du bist die Ruh,
 Der Friede mild,
 Die Sehnsucht du,
 Und was sie stillt.⁵⁵⁶

Was indes ist gewiss? Wie überzeugen wir uns? „Was weiß ich“, notierte Wittgenstein, „über Gott und den Zweck des Lebens?“ Was wäre da im strengen Sinne zu wissen, in der Tat. Daher denn die Ermahnung, zu der Wittgenstein sich selbst anhält: „Das Gebet ist der Gedanke an den Sinn des Lebens“.⁵⁵⁷

3. Zum Sprachgebrauch ist des Weiteren folgendes festzustellen: Der Terminus ‚Teleologie‘ weist offensichtlich ein breites Spektrum auf. So wird etwa von einer allgemeinen sogenannten Universalteleologie eine Mehrheit spezieller Ausprägungen unterschieden: Naturteleologie (Aristoteles), Daseinsteleologie (Stoa), Geschichtsteleologie (Augustin, deutscher Idealismus, Marx), Handlungsteleologie (Thomas von Aquino, Suárez, Leibniz, Gehlen), Vernunft- beziehungsweise Bewusstseinsteleologie (Kant, Fichte, Schleiermacher, Dilthey, Husserl, Gadamer). Ferner werden voneinander abgehoben: materiale und formale Teleologie, immanente und äußere Teleologie (interne und externe Finalität), technologische, entelechiale und ‚inventorische‘ Teleologie⁵⁵⁸, essentialistische und intentionalistische Teleologie. Es wird zudem differenziert zwischen derivativer und konstitutiver, originärer, ätiologischer Teleologie.⁵⁵⁹ Außerdem sind Zwecksetzung und Zweckmäßigkeit auseinander zu halten: bei jener wird der Zweck subjektiv gesetzt, bei dieser ist er objektiv vorgegeben. Schließlich kann als teleologisch auch die Zweck-Mittel-Relation benannt und als Finalität von der Ursache-Wirkung-Relation der Kausalität abgehoben

556 Rückert, Friedrich: Östliche Rosen (Leipzig 1822), Gedichte, hg. Walter Schmitz, Stuttgart 1988, S. 108.

557 Tb. 11.6.16, WA I, Frankfurt a. M. 1960, 167. Als Andacht, Erhebung, Sammlung, Stille, Innehalten, Unterbrechung und Widerstand, was insgesamt Gebet sein mag, deutet sich in der Tat der unter den normal alltäglichen Umständen nicht gewahrte integrale Sinn an.

558 Vgl. Kuhn, Helmut: Der Weg vom Bewusstsein zum Sein, Stuttgart 1981, 26 f.

559 Schmid, Stephan: Finalursachen in der frühen Neuzeit, Berlin 2011.

werden. Kausalität, nicht zu vergessen, ist ihrerseits Gegenstand nicht abbrechender, äußerst differenzierter Theoriebildungen. – Soweit die Begriffsdifferenzierung.

4. Das Vierte, was sich als wesentlich herausgestellt hat, ist ein historischer Aspekt. Anerkennt man das teleologische Denken als „den eigentlichen Kernpunkt alter und neuer Metaphysik“⁵⁶⁰, obwohl Finalität an sich nur eine Kategorie unter anderen ist, so ergibt sich anscheinend eine deutliche Periodisierung der Geschichte. Die Epoche der klassischen Metaphysik, Antike wie Mittelalter umfassend, wird seit dem vierzehnten Jahrhundert abgelöst durch die tendenziell antiteleologische Neuzeit. Deren exakte Naturforschung erhebt weithin und bis in die allerjüngste Zeit den Anspruch, das qualitative teleologische Weltbild überflüssig machen zu können.

Und in der Tat: Naturwissenschaft, da sie auf Mathematisierbarkeit aus ist, sucht Phänomene auf Gesetze zurückzuführen. Allgemeingültig und rein formal, weisen sie keinerlei qualitativen oder subjektiven Aspekt auf. Natur- und tendenziell auch Sozial- und Kulturwissenschaften sehen ab von Gestalt und Form, und schon gar von den sie betreibenden Personen. Forschung verhält sich abstrakt, den Kontext blendet sie aus, als wäre sie rein ein (Stand-)Punkt jeweils, eine Funktion, eine Ermöglichungsbasis. Ihre Aufgabe sieht sie in Beobachten und Beschreiben, Zergliedern und Experimentieren, in Zählen, Messen, Berechnen, im Erstellen und Erproben von Theorien.

Wissenschaftler wollen erklären, allgemein verbindliche Aussagen machen nach dem Typ: Wasser, bei Normaldruck (760 Torr) auf einhundert Grad Celsius erhitzt, siedet und verdampft. Bei vier Grad

⁵⁶⁰ Hartmann, Nicolai: *Teleologisches Denken*, Berlin 1951, p. V. Die Studie bietet, in einem deskriptiven Teil, den Kapiteln 1–6, eine Aufgliederung der Motive, woraus teleologisches Denken entspringt, und, in einem zweiten kritischen Teil, eine Kategorialanalyse der Finalität. Hartmanns entschiedene Antiteleologie gründet auf der frühen Untersuchung: *Philosophische Grundfragen der Biologie*, Göttingen 1912. Vgl. ders.: *Ethik*, Berlin ¹1962; insbes. 168–170, 189–214. „Die Ablehnung einer sinnwidrigen Welt darf vielleicht überhaupt als stärkste Triebfeder der Metaphysik gelten“ (ebd., 1951, S. 57).

Celsius erreicht es seine größte Dichte, dann beträgt sein spezifisches Gewicht eins (1). Wasser ist die chemische Verbindung, das Molekül, aus einem Sauerstoff- und zwei Wasserstoff-Atomen: H₂O.

Wasser hingegen als Ursprung⁵⁶¹, Überfluss und Lebensquell⁵⁶², als Medium der Vermittlung und Vereinigung, das lebendige Wasser⁵⁶³, heilbringendes Wasser (*salutaris aqua*⁵⁶⁴), Lebenswasser⁵⁶⁵, „die Wohltat wirklichen Wassers“⁵⁶⁶, Wasser als Element, über dem der Geist schwebt⁵⁶⁷; Wasser, mittels dessen getauft wird⁵⁶⁸; heilendes Wasser; Wasser, das Sisyphos, ‚der weiseste und klügste unter den Sterblichen‘, den himmlischen Blitzen vorzog⁵⁶⁹, Wasser gar, wie Pindar sang, als das Beste aller Dinge⁵⁷⁰ –, die ganze weitreichende Bedeutung und Sym-

561 Der Gott Nun im alten Ägypten, das Ur-Gewässer, der Ur-Ozean, *causa sui*; *hydōr archē* (Thales von Milet; Homer, Ilias 14, 201, 246; Aristoteles, Met I 3, 983 b 20 f.). Spinoza führt das Wasser an als Substanz, ewig und unendlich – wie Gott (Ethik I 15, Anm.).

562 *fons vitae*. – „Wer es will, nehme das Wasser des Lebens, und nehme es umsonst“, so das letzte Wort der Bibel (*ho thēlōn labētō hydōr zōēs dōreán; qui vult, accipiat aquam vitae, gratis*; Apk 22,17).

563 Joh 4,13; 3,3–5. – „Es gibt kein Gefühl, das dem Verlangen nach dem Unendlichen, dem Sehnen, in das Unendliche überzufließen, so homogen wäre als das Verlangen, sich in einer Wasserfülle zu begraben“ (Hegel: Der Geist des Christentums und sein Schicksal, WW I 391). Wittgenstein: „Ich muss immer wieder im Wasser des Zweifels untertauchen“ (Vorlesung über Ethik, Frankfurt a. M. 1989, S. 29).

564 Giovanni Pico della Mirandola: De hominis dignitate, 1496; Stuttgart 1997, S. 34.

565 Vgl. u. a. das Märchen ‚Das Wasser des Lebens‘ (Grimm, Brüder: Kinder- und Hausmärchen, Nr. 97, München 1977, S. 486–491) sowie die Geschichte von Amor und Psyche (Apuleius: Metamorphoses/Asinus aureus 4,28–6,24), unter anderem in der Interpretation der Tiefenpsychologen Carl Gustav Jung bzw. Erich Neumann.

566 Feuerbach, Ludwig: Das Wesen des Christentums, 1841, Stuttgart 1978, S. 28, 11 f., 406–408 u. ö.; vgl. Novalis, Die Jünglinge zu Saïs.

567 Gen 1,2; vgl. Ps 93,3 f. – Claudel, Paul: L’esprit et l’eau, Cinq grandes Odes, Paris 1910. Vgl. auch Bachelard, Gaston: L’Eau et les rêves, Paris 1942 (dt. 1990).

568 „Glückbringendes Mysterium unseres Wassers“ (*felix sacramentum aquae nostrae*; Tertullian: De baptismo 1; dt. Über die Taufe; entst. um 200).

569 *Aux foudres célestes, il préféra la bénédiction de l’eau* (Camus, Albert: Le mythe de Sisyphes, 1942, Essais, Paris 1965, S. 195).

570 *ariston mēn hydōr* (Pindar: Ol. I 1). Bei Vergil (ecl. 10,1) figuriert Arethusa, die unter dem salzigen Meer strömende Trinkwasserquelle, als Quell der reinen Poesie. – In einem der bekanntesten Gedichte der deutschen Literatur, Hölderlins ‚Hälfte des Lebens‘, ist vom ‚heilignüchternen Wasser‘ die Rede, um auf die Bedeutung des Dichterischen hinzuweisen, das Schöpfen aus der kastalischen Quelle.

bolik und Sprache des Wassers bekümmert die Wissenschaft herzlich wenig.⁵⁷¹

Und gar erst von künstlerisch-imaginativen Gegenbildern wie Fluss und Meer⁵⁷², von Wasser als „Quelle im Grund“⁵⁷³, als Bach, als See, als (Zauber-)Brunnen, als Wasserfall und Kaskade, als Gletscher, als Regen, Tau und Schnee und als Nebel, von Wasser aber auch als Bild der Gewalt, als verheerende todbringende Flut, als verschlingender Wirbel und Strudel, als ertränkende Überfülle⁵⁷⁴ –, von alledem sieht und weiß bloße analytische Wissenschaft so gut wie nichts. Sie zerlegt das Element und setzt es, herausgelöst aus aller kontextuellen Bedeutsamkeit, vor allem in Rechnung auf ihr kausales Modell: Welcher Effekt erfolgt vermittelt welcher Ursache, (geschuldet welcher Ursache)? Was für eine Wirkung erfolgt, wenn diese und jene Voraussetzung gestartet wird? Welche Aggregatzustände sind auszumachen und in Relation zu welchen Parametern zu unterscheiden? Soll ein bestimmtes Resultat erzielt werden, was ist dann vorzukehren?

In technischer Anwendung nutzt menschliche Findigkeit Wasser, um beispielsweise Getreide zu mahlen, Maschinen anzutreiben, Salz abzubauen oder Gold oder Diamanten, des Weiteren um Papier zu erzeugen, Elektrizität zu gewinnen, die Schmiedeglut zu erhitzen, eine ther-

571 Allenfalls in der Alchemie (und entsprechend bei Jakob Böhme) war Wasser als Lebenselixier (*theion hýdōr*) bekannt.

572 Vgl. beispielsweise die Mississippi-Imagination in Mark Twains „The Adventures of Huckleberry Finn“ (1884) sowie Hölderlins Strom-Gedichte: „Der Rhein“, „Der Ister“, „Der Neckar“, „Andenken“.

573 Methodisch abstrahierender Einzelwissenschaft bleibt „Natur als das, was ‚webt und strebt‘, uns überfällt, als Landschaft gefangen nimmt, verborgen. Die Pflanzen des Botanikers sind nicht Blumen am Rain, das geographisch fixierte ‚Entspringen‘ eines Flusses ist nicht die ‚Quelle im Grund‘“ (Heidegger: Sein und Zeit, § 15, Tübingen 1967, S. 70).

574 „Das Wasser hat auch einen grimmen / tödlichen quell in sich / dan es tödtet und verzehret; darzu muß alles lebende und webende in dem wasser verfaulen und verderben“ (Böhme, Jacob: Morgen-Röte im Aufgank, 1612, Werke, hg. Ferdinand van Ingen, Frankfurt a. M. 1997, S. 51). – „Wasser ist in zu großen Mengen ein genau um den Unterschied zwischen Trinken und Ertrinken geringeres Vergnügen als in kleinen“ (Musil, Robert: Der Mann ohne Eigenschaften, Gesammelte Werke, hg. Adolf Frisé, 9 Bde., Reinbek 1978, I 298, 112 f.).

monokleare Explosion zu erzielen. (Soll letzteres erfolgen, so ist eine Wasserstoffbombe zu bauen und zu zünden.)

Die Einzelwissenschaften versuchen, Kausalitäten auszumachen, Bestandteile zu isolieren, Tatsachen festzustellen, Verläufe und Funktionen zu beschreiben, Vorhandenheit zu fixieren, Technik zu ermöglichen, Nutzen zu gewinnen und Macht und Ruhm und Geld.

Wahrlich ist laut der tiefblickenden Intuition Jakob Böhmes „das Wasser des Lebens von dem Wasser des Todes geschieden / ... / daß also das begreifliche Wasser sey ein Todt / und das unbegreifliche sey das Leben“. ⁵⁷⁵ Muss man sich mithin entscheiden zwischen teleologisch-metaphysischem und exakt-wissenschaftlichem Denken? Dass ein derartiges Ultimatum gleichwohl eine Simplifizierung wäre, lehrt schon ein flüchtiger Blick auf die Geschichte.

Bereits Ende des siebzehnten Jahrhunderts kommt, als Reaktion auf die naturwissenschaftliche Universalmechanik und die sie flankierende Selbsterhaltungsteologie ein um Ausgleich und Versöhnung bemühter Neofinalismus auf (Leibniz, Wolff). Und auch Kant, der von den modernen wissenschaftlichen Erfordernissen her die Erkenntnis kritisch auf ihre legitimen Zuständigkeiten einzugrenzen sucht, lässt den teleologischen Aspekt keineswegs außer Acht; ja er verleiht ihm im Verlauf des kritischen Geschäfts zusehends Gewicht. Im deutschen Idealismus wie auch anderswo legt teleologisches Denken weiter zu. ⁵⁷⁶ Und in der hoch abstrakten Gesellschaftswissenschaft des zwanzigsten Jahrhunderts vermögen antiteleologische Theoriekonzepte keineswegs unangefochtene Alleingeltung zu behaupten. ⁵⁷⁷ Die Fragen sind doch nicht aus der Welt, indem ‚Sinn‘ für nichts weiter angesetzt wird als eine jeweilige, im Prinzip stets austauschbare Komplexitätsre-

⁵⁷⁵ Böhme a. a. O. Kap. 21, S. 376. – „Nicht einmal dem klaren Wasser darf man trauen, denn so rein es auch hervorquillt, es verfälscht und verzerrt doch die Dinge und lässt sie größer oder höher erscheinen, als sie in Wahrheit sind. Andere wieder verbirgt es in seinen Tiefen“, heißt es bei Baltasar Gracián (*El Criticón* I 7, hg. Köhler, S. 119).

⁵⁷⁶ Vgl. im neunzehnten Jahrhundert u. a. Hermann Rudolf Lotze (*Metaphysik*, Leipzig 1841; *Mikrokosmos*, 3 Bde., Leipzig 1856–1864).

⁵⁷⁷ Vgl. insbes. Luhmann, Niklas: *Zweckbegriff und Systemrationalität*, Tübingen 1968.

duzierung im Dienste allerdings erforderlicher quasi technologischer Modernitätsbewältigung.

Es geht um die Fülle menschlichen Lebens in der Welt, um Kultur und Zivilisation, um Weltverstehen. Den Rahmen dafür bildet eine hermeneutische Fundierungsteleologie. Sie beschreibt eigenartigerweise einen Zirkel von Vorwissen und Wissen, worin sich alles Verstehen notwendig bewegt. Angesichts der Tendenz auf universale Verwissenschaftlichung ist den menschlich-kulturellen Bestrebungen Stimme und Sprache nicht zu bestreiten, sie sollen nicht verstummen. Den eigentlich menschlichen Artikulationen, ästhetischen, ethischen, religiösen insbesondere, gebührt Mitsprache, und zwar in beherztem Vertrauen auf die damit sich bekundende Freiheit.⁵⁷⁸ So wie einer der großen Denker des zwanzigsten Jahrhunderts, der die analytisch-wissenschaftliche Weltanschauung kannte und gründlich durchdacht hatte, Ludwig Wittgenstein, schließlich feststellte: „Wir fühlen, dass, selbst wenn alle möglichen wissenschaftlichen Fragen beantwortet sind, unsere Lebensprobleme noch gar nicht berührt sind“.⁵⁷⁹

Es gibt gute Gründe, das Problem der Teleologie für nicht verabschiedet anzusehen.⁵⁸⁰ Henri Bergson, der Denker des *élan vital* zu Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts, entwickelte eine erneuerte, geschmeidige, nicht anthropomorphe Variante von Finalität. Er fühlte sich berechtigt, zu prophezeien: „Niemals wird die Lehre von den Zweckursachen endgültig widerlegt werden. In einer ihrer Formen beseitigt, entsteht sie in einer anderen.“⁵⁸¹ In der Tat, mittlerweile dürfte deutlich sein: Insbesondere ein jeder Sinnentwurf ist, als in einer bestimmten Situation abgesteckte, weiterführende Orientierung, Teil einer finali-

578 Das erfordert selbstverständlich jederzeit die „*Umschaffung* der Ueberzeugungen“ im Sinne einer umfassenden lebendigen humanen „Cultur“ (Nietzsche, MA II 323, KSA II 511).

579 Tr 6. 52; WA I 142; vgl. aber Tr 6.521 sowie Tb. 11.6.1916, WA 167. – Nagel, Thomas: *Über das Leben, die Seele und den Tod*, Königstein 1984; Wetz, Franz Josef: *Lebenswelt und Weltall, Hermeneutik der unabweislichen Fragen*, Pfullingen 1993.

580 Taminaux, Jacques: *Dialectic and Difference, Finitude in Modern Thought*, Atlantic Highlands/NJ 1985.

581 Schöpferische Entwicklung, Jena 1921, S. 46.

sierenden Dynamik. Trotzdem wird es kaum angehen, umstandslos einem Revisionismus das Wort zu reden⁵⁸² und der Parole ‚Zurück zu Plato und Aristoteles, Augustin und Thomas, Kant und Hegel‘ ohne weiteres beizupflichten.

Teleologie ist innerster Beweggrund philosophischen Denkens und macht es doch nicht zur Gänze aus. Die gemeinten und gesuchten Wirklichkeiten sind wohl in sich selbst nicht teleologisch strukturiert. Ausnahmsweise finden sich dazu Andeutungen, wie etwa die folgenden Zeilen aus dem chinesischen „Tao te king“:

Der Mensch richtet sich nach der Erde.
 Die Erde richtet sich nach dem Himmel.
 Der Himmel richtet sich nach dem SINN.
 Der SINN richtet sich nach sich selber.⁵⁸³

Ob zu solch unübertrefflicher ‚höchster Richtigkeit‘ allerdings je ein direkter Bezug zu gewinnen ist an Stelle des teleologisch-mittelbaren (eines Spiritus rector gewissermaßen, gekennzeichnet durch Dynamik, Ausbleiben, Bewegung, Vermittlung, Zeichen/Bedeutung, Sein-Sollen-Dilemma, Absicht/Ausführung) –, ob also das unabweisliche menschliche Verlangen nach Unmittelbarkeit je sich erfüllt, das ist eine andere Frage. Das Dasein verläuft sichtlich in den Bahnen ver-

582 Vgl. insbes. Robert Spaemann; Helmut Kuhn; Frederick Robert Tennant; Alasdair MacIntyre, Jürgen-Eckhardt Pleines (Teleologie als metaphysisches Problem, Frankfurt a. M. 1995); Balthasar Staehelin (Der finale Mensch, Zürich 1977). Kontinuierlich wird für den Nachweis von Zwecken in der Natur gefochten: Schlechtweg, Edzard: Studien zum Problem der Teleologie in der Philosophie der Gegenwart, Bonn 1956; Nagel, Thomas: Geist und Kosmos, Warum die materialistische neodarwinistische Konzeption der Natur so gut wie sicher falsch ist, Berlin 2013.

583 Laotse: Tao te king; dt. Richard Wilhelm, Düsseldorf/Köln 1978, Ziff. 25, S. 65. „Der Taoismus postuliert einen normativen Bereich jenseits des spezifisch Menschlichen, der von jedem Telos und jeder Intentionalität frei und gerade darin ‚von höchster Richtigkeit‘ (Chih Cheng) ist“ (Roetz, Heiner: Art. Wu Wei, HWP XII 1097–1100, hier 1097/1098). Vgl. Schellings späte Vorlesungen über „Philosophie der Offenbarung“ (hg. Manfred Frank, Frankfurt a. M. 1977), wo es zwar heißt: „Vorsehung ist nur in so weit, als Alles nach Gott hinzielt, und nichts geschieht, das nicht durch das Endziel der Bewegung bestimmt wird“ (ebd. 143). Nichtsdestoweniger ist als das Letzte eine übertheistische, übervernünftige, überwillentliche, gänzlich in sich zur Ruhe kommende Wirklichkeit angeeutet.

mittelter Unmittelbarkeit. Zwischen Dinge und Menschen, Objekte und Subjekt schieben sich Zeichen, Sprache, Wissen. Was Wirklichkeit sei, bleibt nur indirekt erschließbar: über eine Durchklärung des Wissens und eine nachträgliche Vermittlung zwischen Wissen sowie der in ihm bezogenen Objekte und Subjekte. Die Erfüllung ihrer angelegentlichsten Intentionen bleibt für Menschen ein immerwährendes Problem. Das eigentlich Gesuchte lässt sich nicht vorfinden.⁵⁸⁴ Vielleicht verhindert Denken qua Denken die unmittelbare Begegnung mit dem Wirklichen. „Wahrer Friede wäre erst dort, wo alle Zeichen erfüllt und getilgt wären.“⁵⁸⁵ Indessen wirkt Denken ganz im Gegenzug zu seinem Einigungsbestreben unentwegt streuend, dekonstruierend.⁵⁸⁶ Dessen Preisgabe, so paradox Denken in sich auch immer sein mag, kommt gleichwohl nicht in Betracht. Hemmungsloser Aktionismus, Irrationalismus, besinnungsloses Daherreden und Drauflosleben ist unstatthaft, schändlich, verderblich.⁵⁸⁷

Ob also Denken als Möglichkeit und Notwendigkeit anders als entwerfend, distanzierend, vermittelnd möglich, ob teleologisches Denken zu überbieten sei –, das ist nach wie vor die Frage.

584 So insbesondere nach dem zweiten anthropologischen Grundgesetz, wie es Plessner am Ende seines Hauptwerk „Die Stufen des Organischen und der Mensch“ (1928) skizziert.

585 Agamben, Giorgio: *Idee der Prosa*, Frankfurt a. M. 2003, S. 73.

586 Derrida scheint die Alternative anzudeuten, eine schmerzvolle, aus Leid geborene. Er redet am Äußersten, wengleich kryptisch genug, von einer „Auto-Immunität der Religion“. Es halte sich ein Überragendes, so abgeschrieben, verschlossen und vergessen auch immer, auf seine Weise schadlos. In der Zerstreuung bleibe es in der Spur, könne es „sich“ lediglich immer wieder nur entschädigen, ohne dass man dieser Bewegung einen Zweck vor- oder ein Ende zuschreiben könnte“ (Derrida, Jacques/Vattimo, Gianni: *Die Religion*, Frankfurt a. M. 2001 S. 106). – Zu Nietzsches dionysischer Rechtfertigung des Lebens im Sinne einer Algodizee, einer wesentlich ästhetischen Vermitteltheit des Unmittelbaren vgl. Sloterdijk, Peter: *Der Denker auf der Bühne*, Frankfurt a. M. 1986, S. 159–190. – Haeffner, Gerd: *In der Gegenwart leben*, Stuttgart 1996; Jochum, Uwe: *Kritik der neuen Medien*, Paderborn 2003.

587 Eine Probe darauf macht Heinrich von Kleists Essay „Über das Marionettentheater“. – Als weitere Alternativerwägung zu dem traditionell ontologischen, möglicherweise allzu selbstbezogenen Denken vgl. Rainer Marten (*Denkkunst*, Paderborn 1989; ders.: *Lebenskunst*, München 1993).

Literaturverzeichnis

1. Denken

- Brandenstein, Béla von: *Teleologisches Denken*, Bonn 1960.
- Brockmeier, Jens: ‚Reines Denken‘, *Zur Kritik der teleologischen Denkform*, Amsterdam/Philadelphia 1992.
- Pleines, Jürgen-Eckardt: *Philosophie und Metaphysik, Teleologisches und spekulatives Denken in Geschichte und Gegenwart*, Hildesheim 1998.
- Poser, Hans (Hg.): *Formen des teleologischen Denkens*, Berlin 1981.
- Schlicht, Tobias (Hg.): *Zweck und Natur, Historische und systematische Untersuchungen zur Teleologie*, München 2011.
- Schmitz, Josef: *Disput über das teleologische Denken*, Mainz 1960.

2. Hegel

- Bauer, C. J.: ‚Das Geheimnis aller Bewegung ist ihr Zweck‘, *Geschichtsphilosophie bei Hegel und Droysen*, Hamburg 2001.
- Brandom, Robert B.: *Wiedererinnerter Idealismus*, Berlin 2015.
- Dahlstrom Daniel O.: *Naturzwecke und reflexive Probleme des Selbstseins, Perspektiven von Hegel*, in: Schlicht, Tobias (Hg.): *Zweck und Natur, Historische und systematische Untersuchungen zur Teleologie*, München 2011, S. 145–164.
- Findlay, John N.: *Hegel's Use of Teleology*, in: Steinkraus, W. E. (Hg.): *New Studies in Hegel's Philosophy*, New York 1971, S. 92–107.
- Frölich, Marcel: *Was ist Geschichte? Ein Beitrag zur Wiedergewinnung teleologischen Denkens*, Kifßlegg 2009.
- Fulda, Hans Friedrich: *Von der äußeren Teleologie zur inneren*, in: Koch, Anton Friedrich/Oberauer, Alexander (Hgg.): *Der Begriff als die Wahrheit, Zum Anspruch der Hegelschen ‚subjektiven Logik‘*, Paderborn/München 2003, S. 135–150.
- Halfwassen, Jens: *Hegel und der spätantike Neuplatonismus*, Hamburg 2005.

- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Ästhetik*, nach der zweiten Ausgabe Heinrich Gustav Hothos hg. Friedrich Bassenge, 2 Bde., Berlin / Weimar 1965. [= *HB*]
- : *Phänomenologie des Geistes*, hg. Johannes Hoffmeister, Hamburg 1952. [= *PbG*]
- : *Werke in zwanzig Bänden*, hgg. Eva Moldenhauer/Karl Markus Michel, Frankfurt/M. 1969–1971. [= *WW*]
- Hösle, Vittorio: *Hegels System, Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität*, 2 Bde., Hamburg 1987.
- Maurer, Reinhart Klemens: *Hegel und das Ende der Geschichte*, (Stuttgart 1965), Freiburg i. Br. ²1980.
- Pierini, Tommaso: *Theorie der Freiheit, Der Begriff des Zwecks in Hegels Wissenschaft der Logik*, München 2006.

3. Pessimismus, Absurdität

Hiob (Theodizee)

- Assmann, Jan: *Ma'at, Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im alten Ägypten*, München 2006.
- Astell, Ann W.: *Job, Boethius, and epic truth*, Ithaca 1994.
- Cox, Dermot: *The triumph of impotence, Job and the tradition of the absurd*, Rom 1978.
- Ebach, Jürgen: *Leviathan und Behemoth, Eine biblische Erinnerung wider die Kolonisierung der Lebenswelt durch das Prinzip der Zweckrationalität*, Paderborn/München 1984.
- Fuchs, Gisela: *Mythos und Hiobdichtung, Aufnahme und Umdeutung altorientalischer Vorstellungen*, Stuttgart/Berlin 1993.
- Girard, René: *Hiob, Ein Weg aus der Gewalt*, Zürich/Düsseldorf 1990.
- Jung, Carl Gustav: *Antwort auf Hiob*, Zürich 1952, ⁴1967.
- Kallen, Horace M.: *The Book of Job as a Greek Tragedy*, New York 1918.
- Kermani, Navid: *Der Schrecken Gottes; Attar, Hiob und die metaphysische Revolte*, München 2005.
- Kochanek, H. (Hg.): *Wozu das Leid? Wozu das Böse? Die Antwort von Religionen und Weltanschauungen*, Paderborn 2002.
- Künzli, Arnold: *Gotteskrise*, Reinbek 1998.
- Langenhorst, Georg: *Hiobs Schrei in die Gegenwart*, Mainz 1995.

- Lauer, Gerhard: ‚Hiob, o Hiob! Sprachst du wirklich nichts anderes als diese Worte?‘, *Das Buch Hiob und die Literatur*, in: Kleffmann, Tom (Hg.): *Das Buch der Bücher, Seine Wirkungsgeschichte in der Literatur*, Göttingen 2004, S. 11–27.
- Mertin, Jörg: Negationserfahrungen denken, *Zur philosophischen Auseinandersetzung mit dem Hiobproblem*, in: *Anstöße* 31 (1984), S. 155–168.
- Müller, Hans-Peter: *Das Hiobproblem, Seine Stellung und Entstehung im Alten Orient und im Alten Testament*, Darmstadt 1978, ³1995.
- Müllner, Ilse: *Das hörende Herz, Weisheit in der hebräischen Bibel*, Stuttgart 2006.
- Schumacher, Thomas: *Theodizee, Bedeutung und Anspruch eines Begriffs*, Frankfurt a. M. 1994.
- Schüßler, Werner/Röbel, Marc (Hgg.): *Hiob - transdisziplinär, Seine Bedeutung in Theologie und Philosophie, Kunst und Literatur, Lebenspraxis und Spiritualität*, Berlin 2013.
- Strolz, Walter: *Die Hiob-Interpretation bei Kant, Kierkegaard und Bloch*, in: *Kairos* 23 (1981), S. 75–87.

Kohelet

- Macdonald, Duncan Black: *The Hebrew Philosophical Genius, A Vindication*, New York 1965, S. 68–93.
- Rad, Gerhard von: *Weisheit in Israel*, Neukirchen-Vluyn 1970, 1992.
- Braun, Rainer: *Kohelet und die frühhellenistische Populärphilosophie*, Berlin/New York 1973.
- Lang, Bernhard: *Kohelet*, in: Görg, Manfred (Hg.): *Neues Bibel-Lexikon*, Zürich 1995, Bd. 2, Sp. 523–526.
- Preuß, Horst Dietrich: *Einführung in die alttestamentliche Weisheitsliteratur*, Stuttgart 1987, S. 114–136.
- Michel, Diethelm: *Qohelet*, Darmstadt 1988.
- Wiedmann, Franz: *Anstößige Denker*, Frankfurt a. M. 1990, S. 25–41.
- Lange, Armin: *Weisheit und Torheit bei Kohelet und in seiner Umwelt*, Frankfurt a. M./Bern 1991.
- Schellenberg, Annette: *Erkenntnis als Problem, Qohelet und die alttestamentliche Diskussion um das menschliche Erkennen*, Freiburg, Schweiz 2002.

- Schwienhorst-Schönberger, Ludger: Nicht im Menschen gründet das Glück (Koh 2,24), Kohelet im Spannungsfeld jüdischer Weisheit und hellenistischer Philosophie, Freiburg/Basel 1994, ²1996.
- Lohfink, Norbert: Studien zu Kohelet, Stuttgart 1998.
- Hieke, Thomas: Wie hast du's mit der Religion? Sprechhandlungen und Wirkintentionen in Kohelet 4,17–5,6, in: Schoors, Antoon (Hg.): *Qohelet in the context of wisdom*, 1998, S. 319–338.
- Krüger, Thomas: *Kohelet*, Neukirchen-Vluyn 2000.
- : *Theologische Gegenwartsdeutung im Kohelet-Buch*, München 1990.
- Willmes, Bernd: *Menschliches Schicksal und ironische Weisheitskritik im Koheletbuch*, Neukirchen-Vluyn 2000.
- Zimmer, Tilmann: *Zwischen Tod und Lebensglück, Eine Untersuchung zur Anthropologie Kohelets*, Berlin/New York 2000.
- Rudman, Dominic: *Determinism in the book of Ecclesiastes*, Sheffield 2001.
- Putnam, Ruth Anna: Die Einsamkeit Kohelets, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 50 (2002), S. 749–762.
- Marti, Kurt: *Prediger Salomo, Weisheit inmitten der Globalisierung*, Stuttgart 2002.

Labyrinth

- Candolini, Gernot: *Labyrinth*, Freiburg 2015.
- Deleuze, Gilles/Foucault, Michel: *Der Faden ist gerissen*, Berlin 1977.
- Doob, Penelope Reed: *The Idea of the Labyrinth from Classical Antiquity through the Middle Ages*, Ithaca 1990.
- Hervé, Bruno: *Le jardin comme labyrinthe du monde*, Paris 2008.
- Hocke, Gustav Rene: *Die Welt als Labyrinth*, Hamburg 1987.
- Kerenyi, Karl: *Labyrinth-Studien*, Zürich ²1950.
- Kern, Hermann: *Labyrinthe, Erscheinungsformen und Deutungen*, München 1982, ⁴1999.
- Rauh, Horst Dieter: *Im Labyrinth der Geschichte, Die Sinnfrage von der Aufklärung zu Nietzsche*, München 1990.
- Santarcangeli, Paolo: *Il libro dei labirinti*, Mailand 2000.
- Schmeling, Manfred: *Der labyrinthische Diskurs*, Frankfurt a. M. 1987.

Tragödie, das Tragische

- Bohrer, Karl Heinz: Das Tragische, München 2009.
 Flashar, Hellmut (Hg.): Tragödie, Stuttgart 1997.
 Gelfert, Hans-Dieter: Die Tragödie, Göttingen 1995.
 Latacz, Joachim: Einführung in die griechische Tragödie, Göttingen²2003.
 MacDonald, M./Walton, J. M. (Hgg.): The Cambridge Companion to Greek and Roman Theatre, Cambridge 2011.
 Meier, Christian: Die politische Kunst der griechischen Tragödie, München 1988.
 Menke, Christoph: Die Gegenwart der Tragödie, Frankfurt a. M. 2003.
 Seeck, Gustav Adolf: Die griechische Tragödie, Stuttgart 2000.
 Szondi, Peter: Versuch über das Tragische, 1961, in: ders., Schriften I, Frankfurt a. M. 1996.
 Zimmermann, Bernhard: Die griechische Tragödie, München³2005.

Dürrenmatt

- Burkard, Martin: Dürrenmatt und das Absurde, Gestalt und Wandlung des Labyrinthischen in seinem Werk, Bern/Berlin 1991.
 Keller, Otto: Dürrenmatts Kritik des abendländischen Denkens in ‚Stoffe I: Der Winterkrieg in Tibet, Bern/Berlin 1999.
 Burkard, Philipp: Dürrenmatts ‚Stoffe‘, Tübingen 2004.
 Rüedi, Peter: Dürrenmatt oder Die Ahnung vom Ganzen, Biographie, Zürich 2011.

4. Plato

- Ackeren, Marcel van: Das Wissen vom Guten, Amsterdam 2003.
 Burger, Ronna: The Phaedo, A Platonic labyrinth, New Haven/London 1984.
 Burkert, Walter: Weisheit und Wissenschaft, Nürnberg 1962.
 Ebert, Theodor: Platons Phaidon, Göttingen 2004.
 Ferber, Rafael: Platos Idee des Guten, Sankt Augustin²1989.
 Fitzi, Gregor (Hg.): Platon im Diskurs, Heidelberg 2006.

- Halfwassen, Jens: Die Entdeckung des Telos, Platons Kritik der vorsokratischen Ursachenlehre, in: Schlicht, Tobias (Hg.): Zweck und Natur, Historische und systematische Untersuchungen zur Teleologie, München 2011, S. 23–35.
- Hösle, Vittorio: Platon interpretieren, Paderborn 2004.
- Janka, Markus/Schäfer, Christian (Hgg.): Platon als Mythologe, Darmstadt 2002.
- Janke, Wolfgang: Plato, Antike Theologien des Staunens, Würzburg 2007.
- Kremer, Hans-Joachim: Der Ursprung der Geistmetaphysik, Amsterdam²1967.
- Kytzler, Bernhard: Platons Mythen, Frankfurt a. M. 1997.
- Lennox, James G.: Plato's Unnatural Teleology, in: O'Meara, Dominic J. (Hg.): Platonic Investigations, Washington DC 1985, S. 195–218.
- Matuschek, Stefan (Hg.): Wo das philosophische Gespräch ganz in Dichtung übergeht, Heidelberg 2002.
- Peperzak, Adriaan: Das Begehren; in: Schlicht, Tobias (Hg.): Zweck und Natur, München 2011, S. 37–52, insbes. 38–45.
- Reale, Giovanni: Die Begründung der abendländischen Metaphysik: Phaidon und Menon, in: Kobusch, Theo/Mojsisch, Burkhard (Hgg.): Platon, Darmstadt 1996, S. 64–80
- Roloff, Dietrich: Gottähnlichkeit, Vergöttlichung und Erhöhung zu seligem Leben, Berlin 1970.
- Schefer, Christina: Platons unsagbare Erfahrung, Basel 2001.
- Szlezák, Thomas Alexander: Die Idee des Guten in Platons Politeia, Sankt Augustin 2003.
- Wiggins, D.: Teleology and the Good in Plato's Phaedo, in: Oxford Studies in Ancient Philosophy 4 (1986), S. 1–18.

5. Aristoteles

- Arnold, Uwe: Die Entelechie, Wien/München 1965.
- Balme, David M.: Aristotle's Use of Teleological Explanation, London 1965.
- Beierwaltes, Werner: Platonismus und Idealismus, Frankfurt a. M. 1972, ²2004.
- Bordt, Michael: Aristoteles' ‚Metaphysik XII‘, Darmstadt 2006.

- Buchheim, Thomas/Flashar, Hellmut (Hgg.): Kann man heute noch etwas anfangen mit Aristoteles? Hamburg 2003.
- Detel, Wolfgang: Aristoteles, Leipzig 2005.
- Dudley, John: Gott und Theoría bei Aristoteles, Frankfurt a. M./Bern 1982.
- Flashar, Hellmut: Aristoteles, München 2013.
- Frede, M.: Aristotle's ‚Metaphysics Lambda‘, Oxford 2000.
- Gaiser, Konrad: Das zweifache Telos bei Aristoteles (Phys. II 2), in: Düring, Ingemar (Hg.): Naturphilosophie bei Aristoteles und Theophrast, Heidelberg 1969, 97–113.
- Gotthelf, A.: Aristotle's conception of final causality, in: Gotthelf, A./Lennox, J. G. (Hgg.): Philosophical issues in Aristotle's biology, Cambridge 1987, S. 204–242.
- Held, Georg F.: Aristotle's teleological theory of tragedy and epic, Heidelberg 1995.
- Höffe, Otfried (Hg.): Aristoteles-Lexikon, Stuttgart 2005.
- Johnson, Monte Ransome: Aristotle on Teleology, Oxford 2005.
- Kullmann, Wolfgang: Die Teleologie in der aristotelischen Biologie, Heidelberg 1979.
- Lerner, Michel-Pierre: Recherches sur la notion de finalité chez Aristote, Paris 1969.
- Leunissen, Mariska: Explanation and teleology in Aristotle's science of nature, Cambridge Univ. Press 2010.
- Maier, Eva Maria: Teleologie und politische Vernunft, Baden-Baden 2002.
- Naeve, Nico: Naturteleologie bei Aristoteles, Leibniz, Kant und Hegel, Freiburg i. Br. 2013.
- Oehler, Klaus: Der Unbewegte Beweger des Aristoteles, Frankfurt a. M. 1984.
- Pleines, Jürgen-Eckardt (Hg.): Zum teleologischen Argument in der Philosophie, Würzburg 1991.
- Rapp, Christof/Corcilius, Klaus (Hgg.): Aristoteles Handbuch, Stuttgart 2011.
- Welsch, Wolfgang: Der Philosoph, Die Gedankenwelt des Aristoteles, München 2012.

6. Christentum

Augustinus

- Horn, Christoph: Augustinus, München 1995.
 Rist, John M.: Augustine, Ancient Thought Baptized, Cambridge 1996.
 Zum Brunn, Émilie: Le dilemme de l'être et du néant chez Saint Augustin, Amsterdam 1984.

Boethius

- Astell, A. W.: Job, Boethius and Epic Truth, Ithaca 1994.
 Flasch, Kurt: Das philosophische Denken im Mittelalter, Stuttgart 1986, S. 59–74.
 Fuhrmann, Manfred/Gruber, Joachim (Hgg.): Boethius, Darmstadt 1984.
 Schröer, Benjamin: Die philosophische Lehre von Gott in der Schrift des Boethius *de consolatione philosophiae*, München 2007.
 Von Moos, Peter: Consolatio, 4 Bde., München 1971.
 Weiß, Konrad: Die Gedichte aus der Tröstung der Philosophie des Boethius, Berlin 1956 (Nachwort Josef Pieper).

Thomas von Aquino

- Aertsen, Jan A./Pickavé, Martin (Hgg.): Ende und Vollendung, Eschatologische Perspektiven im Mittelalter, Berlin 2002.
 Edwards, St. A.: Interior Acts, Teleology, Justice, and Friendship in the Religious Ethics of Thomas Aquinas, Lanham/London 1986.
 Forschner, Maximilian: Thomas von Aquin, München 2006.
 Hoving, Helmut: Weisheit als Wissen des Ursprungs, Philosophie und Teleologie in der ‚Summa contra gentiles‘ des Thomas von Aquin, Freiburg/Basel 1997.
 Kleber, Hermann: Glück als Lebensziel, Münster 1988.
 Leonhardt, Rochus: Glück als Vollendung des Menschseins, Berlin 1997.
 Schmid, Stephan: Finalursachen in der frühen Neuzeit, Eine Untersuchung der Transformation teleologischer Erklärungen, Berlin 2011.
 Schröer, Christian: Praktische Vernunft bei Thomas von Aquin, Stuttgart 1995.
 Thomas von Aquin: Prologe zu den Aristoteles-Kommentaren, lat.-dt., hg. Ruedi Imbach, Frankfurt a. M. 1992.

–: Über sittliches Handeln, *Summa theologiae* I–II q. 18–21, hg. Robert Spaemann/Rolf Schönberger, Stuttgart 2001.

Zimmermann, Albert: *Thomas lesen*, Stuttgart-Bad Cannstatt 2000.

Cusanus

Brösch, Marco/Euler, Walter Andreas (Hgg.): *Handbuch Nikolaus von Kues*, Darmstadt 2014.

Fräntzki, Ekkehard: *Nikolaus von Kues und das Problem der absoluten Subjektivität*, Meisenheim a. G. 1972.

Hellander, B. H.: *Die visio intellectualis als Erkenntnisweg und -ziel des Nicolaus Cusanus*, Uppsala 1988.

Kremer, Klaus/Reinhardt, Klaus (Hgg.): *Sein und Sollen, Die Ethik des Nikolaus von Kues*, Trier 2000.

Maaßen, Jens: *Metaphysik und Möglichkeitsbegriff bei Aristoteles und Nikolaus von Kues*, Berlin 2015.

7. Nominalismus, Kartesianismus

Ockham

Beckmann, Jan P.: *Wilhelm von Ockham*, München 1995.

Goldstein, Jürgen: *Nominalismus und Moderne*, Freiburg i. B. 1998.

Leppin, Volker: *Wilhelm von Ockham*, Darmstadt 2003.

McCord Adams, Marilyn: *Ockham on Final Causality, Mudding the Waters*, in: *Franciscan Studies* 56 (1998), S. 1–46.

Müller, Sigrid: *Handeln in einer kontingenten Welt*, Tübingen 2000.

Vossenkuhl, Wilhelm/Schönberger, Rolf (Hgg.): *Die Gegenwart Ockhams*, Weinheim 1990.

Kartesianismus

Angelis, Enrico de: *La critica del finalismo nella cultura cartesiana*, Florenz 1967.

Schmid, Stephan: *Finalursachen in der frühen Neuzeit*, Berlin 2011.

Hobbes

Höffe, Otfried: *Thomas Hobbes*, München 2010.

Riedel, Manfred: Kausalität und Finalität in Hobbes' Naturphilosophie, in: Kantstudien 60 (1969), S. 417–435.

Spinoza

- Bartuschat, Wolfgang: Baruch de Spinoza, München 2006.
 Deleuze, Gilles: Spinoza, Praktische Philosophie, 1981, Berlin 1988.
 Delf von Wolzogen, Hanna/Schoeps, Hans-Joachim (Hgg.): Spinoza in der europäischen Geistesgeschichte, Berlin 1994.
 Post, Michael: Spinozas monistische Ontologie, Neuss 2006.
 Renz, Ursula: Die Erklärbarkeit von Erfahrung, Frankfurt a. M. 2010.
 Schewe, Martin: Rationalität contra Finalität, Bern 1987.
 Yovel, Yirmiyahu: Spinoza, Göttingen ²1995.

8. Aufklärung

Leibniz

- Deleuze, Gilles: Le pli, Leibniz et le baroque, Paris 1988, dt. Frankfurt a. M. 1988.
 Liske, Michael-Thomas: Gottfried Wilhelm Leibniz, München 2000.
 Poser, Hans: Die Einheit von Teleologie und Erfahrung bei Leibniz und Wolff, in: Ders. (Hg.): Formen des teleologischen Denkens, Berlin 1981, S. 99–118.
 Poser, Hans: Gottfried Wilhelm Leibniz zur Einführung, Hamburg ²2010.
 Schmid, Stephan: Finalursachen in der frühen Neuzeit, Berlin 2011.
 Wolff, Christian von: Vernünfftige Gedancken von den Absichten der natürlichen Dinge, Frankfurt 1726, hg. Hans Werner Arndt, Hildesheim 1980 (sog. Deutsche Teleologie).

Hume

- Deleuze, Gilles: David Hume, Frankfurt a. M. 1997.
 Kulenkampff, Jens: David Hume, München 1989.
 Mackie, John Leslie: Das Wunder des Theismus, Argumente für und gegen die Existenz Gottes, Stuttgart 1985
 Streminger, Gerhard: David Hume, München 2011.
 Swinburne, Richard: Die Existenz Gottes, Stuttgart 1987.

Kant

- Auxter, Thomas: Kant's moral teleology, Macon, Ga. 1982.
- Bambauer, Christoph: Deontologie und Teleologie in der kantischen Ethik, Freiburg i. Br. 2011.
- Dörflinger, Bernd: Das Leben theoretischer Vernunft, Berlin/New York 2000.
- Düsing, Klaus: Die Teleologie in Kants Weltbegriff, Bonn 1968, 2., erw. Aufl. 1986 (Kant-Studien, Ergänzungshefte, Bd. 96).
- Engfer, Hans-Jürgen: Über die Unabdingbarkeit teleologischen Denkens, in: Poser, Hans (Hg.): Formen des teleologischen Denkens, Berlin 1981, S. 119–160.
- Freudiger, Jürg: Kants Schlußstein, Wie die Teleologie die Einheit der Vernunft stiftet, in: Kant-Studien 87 (1996), S. 423–435.
- Gerhardt, Volker: Immanuel Kant, Stuttgart 2002.
- Gfeller, T.: Wie tragfähig ist der teleologische Brückenschlag?, Zu Kants ‚Kritik der teleologischen Urteilskraft‘, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 52 (1998), S. 215–237.
- Heidemann, Dietmar: Allgemeine Zweckmäßigkeit der Natur, in: Schlicht, Tobias (Hg.): Zweck und Natur, München 2011, S. 91–110.
- Hermann, István: Kants Teleologie, Budapest 1972.
- Höffe, Otfried (Hg.): Immanuel Kant, Kritik der Urteilskraft, Berlin 2008.
- Lange, Friederich Albert: Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart, 2 Bde., Iserlohn 1866, ²1873–75, hg. Schmidt, Alfred, Frankfurt a. M. 1974. (!)
- Langthaler, Rudolf: Kants Ethik als ‚System der Zwecke‘, Berlin 1991.
- Löw, Reinhard: Philosophie des Lebendigen, Frankfurt a. M. 1980.
- MacLaughlin, Peter: Kant's Critique of Teleology in Biological Explanation, Lewiston/New York 1990.
- McFarland, John D.: Kant's Concept of Teleology, Edinburgh 1970.
- Philipp, Wolfgang: Das Werden der Aufklärung in theologiegeschichtlicher Sicht, Göttingen 1957.
- Pitte, Frederick P. van de: Kant as philosophical anthropologist, Den Haag 1971.
- Pleines, Jürgen-Eckardt: Zum teleologischen Argument in der Philosophie, Würzburg 1991.

Rang, Bernhard: Zweckmäßigkeit, Zweckursächlichkeit und Ganzheitlichkeit in der organischen Natur, in: Philosophisches Jahrbuch 100 (1993), S. 39–71.

Schmitz, Hermann: Was wollte Kant? Bonn 1989.

Thies, Christian: Der Sinn der Sinnfrage, Freiburg i. Br./München 2008.

9. Nachidealismus

Schopenhauer

Appel, Sabine: Arthur Schopenhauer, Düsseldorf 2007.

Birnbacher, Dieter: Schopenhauer, Stuttgart 2010.

Guzzoni, Ute: Nichts, Düsseldorf 1999.

Malter, Rudolf: Der eine Gedanke, Darmstadt 2010.

Safranski, Rüdiger: Schopenhauer und Die wilden Jahre der Philosophie, München 1987.

Schmidt, Alfred: Die Wahrheit im Gewande der Lüge, München/Zürich 1986.

Schulz, Walter: Der Wille als Quelle des Leidens, in: Ders.: Philosophie in der veränderten Welt, Pfullingen 1972, S. 399–407.

Simmel, Georg: Schopenhauer und Nietzsche, Leipzig 1907.

Spierling, Volker (Hg.): Schopenhauer im Denken der Gegenwart, München/Zürich 1987.

Wolff, Hans M.: Arthur Schopenhauer, Bern/München 1960.

Zimmer, Robert: Arthur Schopenhauer, München 2010.

Nietzsche

Abel, Günter: Nietzsche, Die Dynamik des Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr, Berlin 1984.

Agell, Fredrik: Die Frage nach dem Sinn des Lebens, München 2006.

Appel, Sabine: Friedrich Nietzsche, Wanderer und freier Geist, München 2011.

Bertino, Andrea Christian: ‚Vernatürlichung‘, Berlin 2011.

Birus, Hendrik: Apokalypse der Apokalypsen, Nietzsches Versuch einer Destruktion aller Eschatologie, in: Stierle, Karlheinz/Warning, Rainer (Hgg.): Das Ende, Figuren einer Denkform, München 1996, 32–58.

Düsing, Edith: Nietzsches Denkweg, Paderborn/München 2007.

- Gentili, Carlo: Kants ‚kindischer‘ Anthropomorphismus, Nietzsches Kritik der ‚objektiven‘ Teleologie, in: Nietzsche-Studien 39 (2010), S. 100–119.
- Gerhardt, Volker: Die Funken des freien Geistes, Berlin 2011.
- Heftrich, Eckart: Nietzsches Philosophie, Identität von Welt und Nichts, Frankfurt a. M. 1962.
- Knodt, Reinhard: Friedrich Nietzsche, Die ewige Wiederkehr des Leidens, Bonn 1987.
- Most, O. J.: Zeitliches und Ewiges in der Philosophie Nietzsches und Schopenhauers, Frankfurt a. M. 1977.
- Nancy, Jean-Luc: La thèse de Nietzsche sur la téléologie, in: Nietzsche aujourd’hui?, Bd. 1, Intensités, Paris 1973, S. 57–89.
- Niemeyer, Christian (Hg.): Nietzsche-Lexikon, Darmstadt 2009.
- Ottmann, Henning (Hg.): Nietzsche-Handbuch, Stuttgart/Weimar 2000.
- Padurean, Vasile: Spiel, Kunst, Schein, Nietzsche als ursprünglicher Denker, Stuttgart 2008.
- Ries, Wiebrecht: Nietzsche und seine ästhetische Philosophie des Lebens, Tübingen 2012.
- Safranski, Rüdiger: Nietzsche, Biographie seines Denkens, München 2000.
- Sorgner, Stefan Lorenz/Birx, H. James (Hgg.): Wagner und Nietzsche; Kultur, Werk, Wirkung, Ein Handbuch, Reinbek b. Hamburg 2008.
- : Menschenwürde nach Nietzsche, Die Geschichte eines Begriffs, Darmstadt 2010.
- Stegmaier, Werner: Friedrich Nietzsche zur Einführung, Hamburg 2011.
- Vattimo, Gianni: Nietzsche, Eine Einführung, Stuttgart 1992.

10. Weltverstehen

Nicolai Hartmann

- Baumann, Willibald: Das Problem der Finalität im Organischen bei Nicolai Hartmann, Meisenheim a. G. 1955.
- Hartmann, Nicolai: Ethik, Berlin(/Leipzig 1926) ⁴1962.
- : Teleologisches Denken, Berlin 1951.
- Möslang, Alois: Finalität, Freiburg, Schweiz 1964.

Ernst Bloch

- Dietschy, Beat (Hg.): Bloch-Wörterbuch, Berlin/Boston 2012.
- Herrmann-Sinai, Susanne/Tegtmeyer, Henning (Hgg.): *Metaphysik der Hoffnung*, Leipzig 2012.
- Kupsch, Thomas: *Handlung und Zweck, Das Prinzip Sehnsucht*, Berlin 2010.
- Schmidt, Burghart: Ernst Blochs offene Teleologie, in: *Synthesis philosophica* 2 (1987) 581–594.

Teilhard de Chardin

- Lehnert, Erik: *Finalität als Naturdetermination, Zur Naturteleologie bei Teilhard de Chardin*, 2002.
- Paskai, L.: *Weltbild und Teleologie bei Teilhard*, in: *Acta Teilhardiana* 7 (1970), S. 24–31.
- Schmitz-Moormann, K.: *Art. Omega*, HWP VI 1182–1185.
- Trennert-Helwig, Mathias: *Die Urkraft des Kosmos, Dimensionen der Liebe im Werk Teilhards de Chardin*, Freiburg Br. 1993.
- Werner, Hans-Joachim: *Eins mit der Natur*, München 1986.

Naturteleologie

- Bresch, Carsten: *Zwischenstufe Leben, Evolution ohne Ziel*, Darmstadt ²1978.
- Hampe, Michael: *Eine kleine Geschichte des Naturgesetzbegriffs*, Frankfurt a. M. 2007.
- Isak, Rainer: *Evolution ohne Ziel?*, Freiburg Br./Basel 1992.
- Junker, Reinhard/Scherer, Siegfried (Hgg.): *Evolution, Ein kritisches Lehrbuch*, Gießen ⁴1998.
- Mathes, Richard: *Evolution und Finalität*, Meisenheim a. G. 1971.
- Naeve, Nico: *Naturteleologie bei Aristoteles, Leibniz, Kant und Hegel*, Freiburg i. Br. 2013.
- Nagel, Thomas: *Geist und Kosmos, Warum die materialistische neodarwinistische Konzeption der Natur so gut wie sicher falsch ist*, Berlin 2013.
- Riedl, Rupert: *Biologie der Erkenntnis*, Berlin/Hamburg 1979.

Schmid, Wolfgang: Entteleologisierung der Natur, Eine geistesgeschichtliche Untersuchung zur Bedeutung neuzeitlichen Naturverständnisses für die Naturzerstörung, Wien 1995.

Seidl, H.: Evolution und Naturfinalität, Traditionelle Naturphilosophie gegenüber moderner Evolutionstheorie, Hildesheim 2008.

Handlungsteologie

Kohlenberger, Helmut: Zum Problem der Teleologie des Handelns, in: Biemel, Walter (Hg.): Die Welt des Menschen, Die Welt der Philosophie, Festschrift für Jan Patocka, Den Haag 1976.

Riedel, Manfred: Zweck- und bedürfnisgebundenes Handeln, in: Poser, Hans (Hg.): Philosophische Probleme der Handlungstheorie, Freiburg/München 1982.

Schueler, George Frederick: Reasons and Purposes, Oxford 2003.

Stout, Rowland: Things that happen because they should, Oxford 1996.

Ethik, teleologische

Bohlken, Eike: Teleologische Ansätze, in: Düwell, Marcus/Hübenthal, Christoph (Hgg.): Handbuch Ethik, Stuttgart/Weimar 2002, S. 61–121.

Käufflein, Albert: Deontologische oder teleologische Begründung sittlicher Normen? St. Ottilien 1995.

Ricken, Friedo: Allgemeine Ethik, Stuttgart³ 1998, S. 215–240.

Salzman, Todd A.: Deontology and teleology, Löwen 1995.

Siep, Ludwig: Ethik und Menschenbild, Münster 1999.

Spaemann, Robert: Über die Unmöglichkeit einer universalteleologischen Ethik, in: Philosophisches Jahrbuch 88 (1981), S. 70–89.

–: Grenzen, Zur ethischen Diskussion des Handelns, Stuttgart 2001.

Welsen, Peter: Teleologie und Deontologie, in: Philosophisches Jahrbuch 103 (1996), S. 372–382.

Witschen, Dieter: Gerechtigkeit und teleologische Ethik, Freiburg i. Ue. 1992.

Wasser

- Ball, Philip: H₂O, München 2002.
- Bauer, Wolfgang/Golowin, Sergius: Heilige Quellen, Heilende Brunnen, Saarbrücken 2009.
- Böhme, Gernot/Böhme, Hartmut: Feuer, Wasser, Erde, Luft, München 2004.
- Guzzoni, Ute: Wasser, Das Meer und die Brunnen, die Flüsse und der Regen, Berlin 2015.
- Holmberg, Uno: Das Wasser des Lebens, Bern 1997.
- Ritter, H.: Das Meer der Seele, Leiden 1955.
- Schwenk, Theodor: Das sensible Chaos, Stuttgart 7 1988.
- Stegmaier, Werner: Der See des Menschen, das Meer des Übermenschen und der Brunnen des Geistes, Fluss und Fassung einer Metapher Friedrich Nietzsches, in: Nietzsche-Studien 39 (2010), S. 145–179.
- Taeger, Jens-Wilhelm: Johannesapokalypse und johanneischer Kreis, Versuch einer traditionsgeschichtlichen Ortsbestimmung am Paradigma der Lebenswasser-Thematik, Berlin 1989.
- Watts, Alan: Der Lauf des Wassers, Die Lebensweisheit des Taoismus, Frankfurt a. M. 2003.
- Woschitz, Karl Matthäus: Fons vitae, Lebensquell, Sinn- und Symbolgeschichte des Wassers, Freiburg Br. 2003.
- Zimmer, Heinrich: Indische Mythen und Symbole, Schlüssel zur Formenwelt des Göttlichen, Köln 1981, S. 33–62.

Anderes

- Adorno, Theodor W.: Versuch, das Endspiel zu verstehen, Noten zur Literatur, Frankfurt a. M. 1981, S. 281–321.
- Agamben, Giorgio: Mezzi senza fine, Turin 1996.
- Akerma, Karim: Verebben der Menschheit? Neganthropie und Anthropodizee, Freiburg i. Br./München 2000.
- Anderhalden, Bruno: Phänomenologie des Ziels, München 1985.
- Anders, Günther: Die Antiquiertheit des Menschen, 2 Bde., München 1956/1980.
- Anscombe, Elizabeth: Absicht, Freiburg/München 1968.
- Balthasar, Hans Urs: Theodramatik, Bd. 4, Das Endspiel, Einsiedeln 1983.

- Bastit, Michel (Hg.): *La finalité en question*, Paris 2001.
- Beltz, Walter (Hg.): *Lexikon der Letzten Dinge*, 1993.
- Benz, Ernst: *Schöpfungsglaube und Endzeiterwartung*, München 1965.
- Bernsen, Michael: *Angst und Schrecken in der Erzählliteratur des französischen und englischen 18. Jahrhunderts, Wege moderner Selbstbewahrung im Auflösungsprozeß der theologisch-teleologischen Weltanschauung*, München 1996.
- Blumenberg, Hans: Art. Teleologie, in: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 3. Aufl., Bd. VI, Tübingen 1962, Sp. 674–677.
- Brandenstein, Béla von: *Teleologisches Denken*, Bonn 1960.
- Breuer, Josef: *Die Krisis des Darwinismus und die Teleologie* (1902), repr. Tübingen 1986.
- Brockmeier, Jens: ‚Reines Denken‘, *Zur Kritik der teleologischen Denkform*, Amsterdam/Philadelphia 1992.
- Büchner, Georg: *Über Schädelnerven, Probevorlesung*, Zürich 1836, in: *Ders.: Werke und Briefe*, München 1980, S. 235–244.
- Bubner, Rüdiger (Hg.): *Teleologie*, Göttingen 1980.
- : *Geschichtsverstehen in Abschlussformen*, in: Stierle, Karlheinz/War-
ning, Rainer (Hgg.): *Das Ende, Figuren einer Denkform*, München 1996, 80–94.
- Claret, Bernd J. (Hg.): *Theodizee*, Darmstadt 2007.
- Danuser, Hermann: *Musikalische Manifestationen des Endes bei Wagner und in der nachwagnerschen Weltanschauungsmusik*, in: Stierle, Karlheinz/War-
ning, Rainer (Hgg.): *Das Ende, Figuren einer Denkform*, München 1996, 95–122.
- Delling, Gerhard: *Telos-Aussagen in der griechischen Philosophie*, in: *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche*, 55 (1964) 26–42.
- : *TELOS*, in: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, hg. G. Kittel/G. Friedrich, Bd. VIII, 1965, S. 50 ff.
- Derrida, Jacques: *L'écriture et la différence*, Paris 1976; dt. *Die Schrift und die Differenz*, Frankfurt a. M. 1976.
- : *Les fins de l'homme*, in: *Marges - de la philosophie*, Paris 1972, 129–164; dt. *Fines hominis*, üs. Henriette Beese, in: *Randgänge der Philosophie*, Wien 1988, 119–141.

- : La carte postale de Socrate à Freud et au-delà, Paris 1980; dt. Die Postkarte von Sokrates bis an Freud und jenseits, üs. Hans-Joachim Metzger, 2 Bde., Berlin 1982, 1987.
- Döring, A.: Art. telos, in: Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik 101 (1893), S. 165–203.
- Döring, Eberhard: Sinn des Lebens, Sinn des Todes, Düsseldorf 1994.
- Driesch, Hans: Philosophie des Organischen, Leipzig 1909, 41928.
- Engels, Eve-Marie: Die Teleologie der Lebendigen, Berlin 1982.
- Eslinger, Lyle: Ezekiel 20 and the metaphor of historical teleology, Concepts of biblical history, in: Journal for the study of the Old Testament n. 81 (1998), 93–125.
- Fischer, Klaus P.: Schicksal in Theologie und Philosophie, Darmstadt 2008.
- Frank, Manfred: Die unendliche Fahrt, Frankfurt a. M. 1979.
- Franz, Albert/Rentsch, Thomas (Hgg.): Gnosis oder die Frage nach Herkunft und Ziel des Menschen, Paderborn 2002.
- Garrigou-Lagrange, Roger: Le réalisme du principe de finalité, Paris 1932.
- Gerhardt, Gerd: Kritik des Moralverständnisses, Bonn 1988.
- Gosepath, Stefan (Hg.): Motive, Gründe, Zwecke, Theorien praktischer Rationalität, Frankfurt a. M. 1999.
- Gray, John: Raubtier Mensch, Die Illusion des Fortschritts, Stuttgart 2015.
- Grübel, Rainer: Vollendung ohne Ende? Genuine Ambivalenz der Teleologie oder: Wider tyrannische Perfektion, in: Poetica <München> 27 (1995) 58–100.
- Haeckel, Ernst: Die Welträthsel, Gemeinverständliche Studien über Monistische Philosophie, Bonn 1899.
- Halder, Alois: Teleologie und Versöhnung, in: Philosophisches Jahrbuch 84 (1977) 55–71.
- Hanser, Matthew: Intention and teleology, in: Mind 107 (1998) 381–403.
- Harris, Errol Eustace: Cosmos and anthropos, A philosophical interpretation of the anthropic cosmological principle, New Jersey 1991.
- Hassing, Richard F. (Hg.): Final causality in nature and human affairs, Washington 1997.
- Heidemann, Dietmar Hermann: Teleology, Berlin 2009.

- Heilig, Christoph/Kany, Jens (Hgg.): Die Ursprungsfrage, Beiträge zum Status teleologischer Antwortversuche in der Naturwissenschaft, Münster 2011.
- Henriksen, Jan-Olav: Finitude and theological anthropology, Leuven (u. a.) 2011.
- Honneth, Axel: Zwischen Prozeduralismus und Teleologie, Ein ungeklärter Konflikt in der Moraltheorie von John Dewey, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 47 (1999) 59–74.
- Horn, Christoph: Objektivität, Rationalität, Immunität, Teleologie, in: Kersting, Wolfgang /Langbehn, Claus (Hgg.): Kritik der Lebenskunst, Frankfurt a. M. 2007, S. 118–148.
- Horstmann, Ulrich: Das Untier, Konturen einer Philosophie der Menschenflucht, Wien/Berlin 1985.
- : Ansichten vom Großen Umsonst, Gütersloh 1991.
- Hoyos Vásquez, Guillermo: Intentionalität als Verantwortung, Geschichtsteleologie und Teleologie der Intentionalität bei Husserl, Den Haag 1976.
- Hupe, Hans-Joachim: ‚Werde, der Du sein willst‘, Kreativität und Teleologie in der Kulturanthropologie Michael Landmanns, Bonn 1991.
- Jahae, Raymond: Finality in Nature According to Kant and Blondel, Bern 2004.
- Janet, Paul: Les causes finales, Paris 1876.
- Jonas, Hans: Organismus und Freiheit, Göttingen 1973.
- : Das Prinzip Verantwortung, Frankfurt a. M. 1979, ⁵1984, ern. 2003.
- Kamlah, Wilhelm: Utopie, Eschatologie, Geschichtsteleologie, Mannheim 1969.
- Kodalle, Klaus-Michael: Die Eroberung des Nutzlosen, Studien zur Kritik des Wunschdenkens und der Zweckrationalität im Anschluß an Sören Kierkegaard, Paderborn 1987.
- Kondylis, Panagiotos: Die neuzeitliche Metaphysikkritik, Stuttgart 1990.
- Koyré, Alexandre: Von der geschlossenen Welt zum unendlichen Universum, Frankfurt a. M. 1969.
- Kuhn, Helmut: Der Weg vom Bewusstsein zum Sein, Stuttgart 1981.
- Lange, Friederich Albert: Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart, 2 Bde., Iserlohn 1866, ²1873–75, hg. Schmidt, Alfred, Frankfurt a. M. 1974.

- Lenoir, Timothy: *The strategy of life, Teleology and mechanistics in 19th century German biology*, Dordrecht 1982.
- Luhmann, Niklas: *Zweckbegriff und Systemrationalität, Über die Funktion von Zwecken in sozialen Systemen*, 1968.
- Lütkehaus, Ludger: *Nichts*, Frankfurt a. M. 2005.
- : *Das Schlimmste kommt zuletzt*, Basel 2011.
- Makkreel, Rudolf A.: *Zweckmäßigkeit in der Geschichte, Ihr Status bei Kant, Hegel, Dilthey und Habermas*, in: *Archiv für Begriffsgeschichte* 39 (1996), S. 255–267.
- Mall, Ram Adhar: *Schelers Idee einer werdenden Anthropologie und Geschichtsteleologie*, in: *Phänomenologische Forschungen* 28/29 (1994), S. 35–69.
- Marquard, Odo: *Apologie des Zufälligen*, Stuttgart 1986.
- : *Finalisierung und Mortalität*, in: Stierle, Karlheinz/Warning, Rainer (Hgg.): *Das Ende, Figuren einer Denkform*, München 1996, 467–475.
- Mayr, Ernst: *The Idea of Teleology*, in: *Journal for the History of Ideas* 53 (1992), S. 117–135.
- Metz, Johann Baptist: *Erinnerung des Leidens als Kritik eines teleologisch-technologischen Zukunftsbegriffs*, in: *EvTheol* 32 (1972) 338–352.
- Miller, Seumas: *Social Action, A Teleological Account*, Oxford 2001.
- Monod, Jacques: *Zufall und Notwendigkeit, Philosophische Fragen der modernen Biologie*, München 1971.
- Moog-Grünewald, Maria/Olejniczak Lobsein, Verena (Hgg.): *Apokalypse, Der Anfang im Ende*, Heidelberg 2003.
- Moore, George Edward: *Art. Teleology*, in: *Dictionary of Philosophy and Psychology*, hg. J. M. Baldwin, Bd. II, London 1902, S. 664–668.
- Müller, Max: *Der Kompromiss oder vom Unsinn und Sinn menschlichen Lebens*, München 1980.
- Müller, Peter: *Transzendente Kritik und moralische Teleologie*, Würzburg 1983.
- Muraca, Barbara: *Denken im Grenzgebiet, Prozessphilosophische Grundlagen einer Theorie starker Nachhaltigkeit*, Freiburg i. Br. 2010.
- Nagel, Ernest: *Teleology revisited and other Essays in the philosophy and history of science*, New York 1979.

- Nagel, Thomas: *Über das Leben, die Seele und den Tod*, Königstein 1984.
- : *Geist und Kosmos, Warum die materialistische neodarwinistische Konzeption der Natur so gut wie sicher falsch ist*, Berlin 2013.
- Passmore, John: *Der vollkommene Mensch, Eine Idee im Wandel von drei Jahrtausenden*, Stuttgart 1975.
- Perler, Dominik (Hg.): *Final causes and teleological explanations*, Paderborn 2011.
- Pleines, Jürgen-Eckardt: *Teleologie, Chance oder Belastung für die Philosophie?*, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 44 (1990), S. 375–398.
- : *Teleologie, Ein philosophisches Problem in Geschichte und Gegenwart*, Würzburg 1994.
- : *Teleologie als metaphysisches Problem*, Würzburg 1995.
- : *Philosophie und Metaphysik, Teleologisches und spekulatives Denken in Geschichte und Gegenwart*, Hildesheim 1998.
- (Hg.): *Zum teleologischen Argument in der Philosophie*, Würzburg 1991.
- Pohlentz, Gerd: *Teleologie und Teleonomie aus Sicht der philosophischen Qualia-Thematik*, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 51 (1997), S. 232–251.
- Poser, Hans (Hg.): *Formen des teleologischen Denkens*, Berlin 1981.
- Rees, Martin: *Our final hour*, New York 2003; dt. *Unsere letzte Stunde, Warum die moderne Naturwissenschaft das Überleben der Menschheit bedroht*, München 2003.
- Renan, Ernest: *Dialogues et fragments philosophiques*, Paris 1876; dt. *Philosophische Dialoge und Fragmente*, Leipzig 1877.
- Repici, L.: *Limits of teleology in Theophrastus' Metaphysics?*, in: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 72 (1990) 182–213.
- Rescher, Nicholas (Hg.): *Current issues in teleology*, Lanham/New York 1986.
- : *Axiogenesis, An essay in metaphysical optimism*, Lanham, Md. [u. a.] 2010.
- Richardson, Henry S.: *Practical reasoning about final ends*, Cambridge 1994.
- Rowlands, Mark: *Teleological semantics*, in: *Mind* 106 (1997) 279–305.
- Ruprecht, Thomas: *Die Unbestimmtheit der Verursachung*, Bern 2003.

- Schlicht, Tobias (Hg.): Zweck und Natur, Teleologie in Geschichte und Gegenwart der Philosophie, Festschrift für Klaus Düsing zum 70. Geburtstag, Berlin 2011.
- Schlink, E.: Zum Begriff des Teleologischen, in: Zeitschrift für Systematische Theologie 10 (1933) 94–125.
- Schmid, Wolfgang: Entteleologisierung der Natur, Eine geistesgeschichtliche Untersuchung zur Bedeutung neuzeitlichen Naturverständnisses für die Naturzerstörung, Wien 1995.
- Schmid, Stephan: Finalursachen in der frühen Neuzeit, Eine Untersuchung der Transformation teleologischer Erklärungen, Berlin/New York 2011.
- Schmidt-Biggemann, Wilhelm: Theodizee und Tatsachen, Frankfurt a. M. 1988.
- Schnepf, Robert: Die Frage nach der Ursache, Systematische und problemgeschichtliche Untersuchungen zum Kausalitäts- und Schöpfungsbegriff, Göttingen 2006.
- Schramm, Matthias: Natur ohne Sinn? Das Ende des teleologischen Weltbildes, Graz 1985.
- Schurr, J.: Die Funktion des Zweckbegriffs in Fichtes Theorie der Interpersonalität, in: Hammacher, Klaus u. a. (Hgg.): Erneuerung der Transzendentalphilosophie im Anschluss an Kant und Fichte, Stuttgart 1979, 359–372.
- Schwabe, Karl-Heinz/Thom, Martina (Hgg.): Naturzweckmäßigkeit und ästhetische Kultur, St. Augustin 1993.
- Simon, Josef: Teleologisches Reflektieren und kausales Bestimmen, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 30 (1976) 369–388.
- Sloterdijk, Peter: Du mußt dein Leben ändern, Über Anthropotechnik, Frankfurt a. M. 2009.
- Söring, Jürgen (Hg.): Die Kunst zu enden, Frankfurt a. M. 1990.
- Spaemann, Robert: Bürgerliche Ethik und nichtteleologische Ontologie, in: Ebeling, Hans (Hg.): Subjektivität und Selbsterhaltung, Frankfurt a. M. 1976.
- : Naturteleologie und Handlung, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 32 (1978) 481–493.

- /Löw, Reinhard: Die Frage Wozu? Geschichte und Wiederentdeckung des teleologischen Denkens, München 1981, ³1991; Neuausg. u. d. T. Natürliche Ziele, Geschichte und Wiederentdeckung des teleologischen Denkens, Stuttgart 2005.
- : Art. Teleologie, in: Seiffert, Helmut/Radnitzky, Gerard (Hgg.): Handlexikon zur Wissenschaftstheorie, München 1989, S. 366–368.
- : Aufhalter und letztes Gefecht, in: Stierle, Karlheinz/Warning, Rainer (Hgg.): Das Ende, Figuren einer Denkform, München 1996, 564–577.
- Stachelin, Balthasar: Der finale Mensch, Zürich 1977.
- Stierle, Karlheinz/Warning, Rainer (Hgg.): Das Ende, Figuren einer Denkform, München 1996.
- Stöltzner, Michael/Weingartner, Paul: Formale Teleologie und Kausalität, Paderborn 2005.
- Strich, Walter: Telos und Zufall, Ein Beitrag zu dem Problem der biologischen Erfahrung, Tübingen 1961.
- Szostak, Walter: Teleologie des Lebendigen, Zu Karl Poppers und Hans Jonas Philosophie des Geistes, Frankfurt a. M. 1997.
- Taminiaux, Jacques: Dialectic and Difference, Finitude in Modern Thought, Atlantic Highlands/NJ 1985.
- Taubes, Jacob: Abendländische Eschatologie, München ²1992.
- Taylor, Charles: Quellen des Selbst, Die Entstehung der neuzeitlichen Identität, Frankfurt a. M. 1994.
- Tennant, Frederick Robert: Philosophical Theology, Cambridge 1928, 1939.
- Tiedemann, Paul: Über den Sinn des Lebens, Die perspektivische Lebensform, Darmstadt 1993.
- Titze, Michael: Lebensziel und Lebensstil, Grundzüge der Teleoanalyse nach Alfred Adler, München 1979.
- Toepfer, Georg: Zweckbegriff und Organismus, Über die teleologische Beurteilung biologischer Systeme, Würzburg 2004.
- Toulmin, Stephen: Teleology in contemporary science and philosophy, in: Bubner, Rüdiger (Hg.): Teleologie, Göttingen 1980.
- Vaihinger, Hans: Die Philosophie des Als Ob, Leipzig 1911, ⁸1927.
- Voigt, Hans: Das Gesetz der Finalität, Amsterdam 1961.
- Vries, Josef de: Grundbegriffe der Scholastik, Darmstadt ³1993.

- Waanders, Frederik M. J.: *The history of telos and teleô in Ancient Greek*, Amsterdam 1983.
- Wagner, Friedrich: *Die Wissenschaft und die gefährdete Welt, Eine Wissenschaftssoziologie der Atomphysik*, München 1964.
- Waldenfels, Bernhard: *Antwortregister*, Frankfurt a. M. 1994, 2007.
- Watson, Peter: *Das Zeitalter des Nichts*, München 2016.
- Weizenbaum, Joseph: *Kurs auf den Eisberg*, München 1987.
- Welsen, Peter: *Teleologie und Deontologie*, in: *Philosophisches Jahrbuch* 103 (1996), S. 372–382.
- Wicks, Robert: *Dependent beauty as the appreciation of teleological style*, in: *The Journal of aesthetics and art criticism* 55 (1997) 387–401.
- Wilson, Edward O.: *The Creation, An Appeal to Save Life on Earth*, New York 2006.
- Wisser, Richard (Hg.): *Sinn und Sein*, Tübingen 1960.
- Witschen, Dieter: *Gerechtigkeit und teleologische Ethik*, Freiburg i. Ue. 1992.
- Woodfield, Andrew: *Teleology*, Cambridge 1976.
- Wuketits, Franz M.: *Naturkatastrophe Mensch*, München 2001.
- : *Die Selbsterstörung der Natur*, Düsseldorf 1999, München 2002.
- : *Darwins Kosmos*, Aschaffenburg 2009.
- Zubiría, Martin: *Die Teleologie und die Krisis der Principien*, Hildesheim/Zürich 1995.

Ob es einen Sinn zu vernehmen gibt, ob Ziele zu erreichen und Zwecke zu erfüllen sind, ob auszublicken ist auf Bedeutsames, worauf es ankommt, das sind Fragen von großer Tragweite. Können sie eher zuversichtlich aufgenommen, oder aber müssen sie zurückgewiesen werden und unbeantwortet bleiben, so macht das einen erheblichen Unterschied, theoretisch wie praktisch. Entsprechend sind Philosophierende aller Zeiten mit teleologischem Denken beschäftigt, der Problematik der Endursachen, den Figuren der Finalität.

Wo immer das metaphysische Weltvertrauen fraglich wird, da differenziert sich das mit der Telosformel gemeinte. So sehr eine Universalteleologie, eine allgemeine Zielstrebigkeit anfechtbar scheint, erweisen sich andere Formen, beispielsweise die hermeneutische, als kaum entbehrlich.

Grundlinien dieses wechselvollen Disputes werden in dieser Studie dargelegt, in deliberativer Form, offen für weitere Überlegung und Verständigung.

Über den Autor

Hans Peter Balmer, Professor im Ruhestand, hält philosophische Lehrveranstaltungen am Zentrum Seniorenstudium der Ludwig-Maximilians-Universität München.

19,70 €
ISBN 978-3-95925-053-5

