

Neues Handbuch philosophischer Grundbegriffe

Begründet von

Hermann Krings, Hans Michael Baumgartner
und Christoph Wild

Neu herausgegeben von

Petra Kolmer und Armin G. Wildfeuer

in Verbindung mit

Wolfram Högbe, Ludger Honnefelder, Christoph Horn,
Wolfgang Kluxen (†) und Wilhelm Vossenkuhl

Band 1

(Absicht – Gemeinwohl)

Originalausgabe

© VERLAG KARL ALBER
in der Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2011
Alle Rechte vorbehalten
www.verlag-alber.de

Satz: SatzWeise, Föhren
Druck und Bindung: fgb · freiburger graphische betriebe

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier (säurefrei)
Printed on acid-free paper
Printed in Germany

ISBN 978-3-495-48222-3
(gemeinsame ISBN für die 3 Teilbände)

*Gewidmet den
Herausgebern des
»Handbuchs philosophischer Grundbegriffe«:*

*Hans Michael Baumgartner (†)
Hermann Krings (†)
Christoph Wild*

Endlichkeit

1. Zur Notwendigkeit der Beziehung von Endlichem auf Unendliches
2. Zur Analyse ausgewählter Phänomenbereiche
 - 2.1 Endlichkeit und Unendlichkeit als Phänomene in der sinnlichen Anschauung
 - 2.2 Zu Grundfragen der Endlichkeit der menschlichen Erkenntnis
 - 2.3 Zu grundlegenden Phänomenen der Endlichkeit im menschlichen Leben
 - 2.4 Hinweise zu Endlichkeit und Unendlichkeit im Kontext kosmologischer Fragen
 - 2.5 Zu einigen Aspekten des ontologisch-metaphysischen Problems der Endlichkeit
 - 2.6 Zur Bedeutung der Endlichkeit in der Grundlegung der praktischen Philosophie
 - 2.7 Zur theologischen Bedeutung der Existenz selbständiger endlicher Wesen
3. Zur Möglichkeit und zum möglichen Sinn endlichen Seins

1. Indem C. BRENTANO seufzt: »Ach alles geht vorbei«, und so im Ton der Alltagssprache die Endlichkeit des zeitlichen Lebens beklagt, hält er sich an etwas fest, das nicht vorübergeht: alle acht Strophen seines improvisierten Gedichts beginnen mit dieser Klage und weisen danach auf Wirkliches, das *Bestand* hat. In der Ausrichtung auf Beständiges, die ihn die Flüchtigkeit des Zeitlichen als Moment des Endlichen sehen lässt, wandelt sich die Klage in eine Zustimmung, die von der Hoffnung auf das Bleiben des Beständigen getragen ist: »Ja alles geht vorbei.«¹ Angesichts des Lebens, das sich in Aufstehen, Stehen und Legen vollzieht, stellt R. M. RILKE in einem späten Gedicht – anknüpfend an ein Alltagswort – die entscheidende Frage: »Wunderliches Wort: die Zeit vertreiben! / Sie zu halten, wäre das Problem. / Denn, wen ängstigt nicht: wo ist ein Bleiben, / wo ein endlich Sein in alledem?«² RILKE spricht kongenial zu AUGUSTINUS, der die Tropfen der flüchtigen Zeit kostbar nennt: »caro mihi valent stillae temporum.«³ Und am Ende des Gedichts, wieder in Anspielung an AUGUSTINUS, bringt er seine Sehnsucht zur Sprache: »Berge ruhn, von Sternen überprächtigt; –/ aber auch in ihnen flimmert Zeit./ Ach, in meinem wilden Herzen nächtigt/ obdachlos die Unvergänglichkeit.«⁴

AUGUSTINUS redet im Wort vom »cor inquietum«, das Ruhe nur in Gott finden kann,⁵ nicht gegen Zeitlichkeit und Endlichkeit, sondern nennt seine

Hoffnung auf Entflüchtigung und Bewahrung des Zeitlichen in seiner je besonderen Gestalt: »et stabo et solidabor in te, in forma mea, veritate tua.«⁶ AUGUSTINUS ersehnt wie RILKE »ein endlich *Sein* in alledem«.

Was hier in poetischen Texten gesagt ist, wird in unterschiedlichen Kontexten philosophischer Reflexion unterzogen. Als Gegenspiel zur angedeuteten These AUGUSTINUS sei J. G. FICHTE Versuch erwähnt, die *Endlichkeit der Vernunft* aufzuheben, die ihm in I. KANTS Philosophie begegnet war. Im Anschluss an KANT erfasst er es als Aufgabe, »den absolut-ersten, schlechthin unbedingten Grundsatz alles menschlichen Wissens *aufzusuchen*«, der sich weder »beweisen« noch »bestimmen« lässt.⁷ Der Wille, die transzendentalen Voraussetzungen der kritischen Philosophie so ins Wissen zu heben, dass seine »Wissenschaftslehre« als »echter durchgeführter Kritizismus« erscheint, mag insgeheim auch mit der »Angst« des Endlichen zu tun haben, die im Anschluss an den *Deutschen Idealismus* ein wichtiges Thema geworden ist.⁸ FICHTE spricht im Zuge der Reflexion der »Einbildungskraft« vom Verhältnis des Endlichen zum Unendlichen und erklärt, das »Produktions-Vermögen« des Ich reiche ins Unbegrenzte und Unbegrenzbare, sofern es (sich selbst) begrenze: »Gienge die Thätigkeit des Ich nicht ins Unendliche, so könnte es diese seine Thätigkeit nicht selbst begrenzen«: in der tätigen Begrenzung seiner Tätigkeit setze das Ich »sich endlich und unendlich zugleich.«⁹ Obwohl FICHTE denkerischer Elan beeindruckt, bleibt seine Berufung auf KANT doch problembeladen.¹⁰ Gewiss ist Endliches auf Unendliches verwiesen; da aber das Unendliche unbestimmbar bleibt, taugt dieses Verhältnis nicht als Grundlage zur Errichtung einer absoluten Metaphysik.

Sofern die Entdeckung der »Endlichkeit« von Wirklichem unbestimmt den Hintergrund von Unendlichem voraussetzt, demgegenüber sich Wirkliches als endlich erweisen kann, ist sie nur im Kontrast zu uneingeschränktem und folglich undefinierbarem »Unendlichem« zu begreifen. Wie die Undefinierbarkeit des Begriffs »Sein« eine Untersuchung nicht unnötig oder unmöglich macht,¹¹ so bleiben Sein und Sinn der »Unendlichkeit« zu erforschen, die in jedem Sprechen von »Endlichkeit« vorausgesetzt sind und im Gebrauch mitschwingen. Demnach sind die Phänomene zu klären, an denen

die Endlichkeit vor dem Hintergrund von Unendlichem in den Blick kommt.

Zu unterscheiden ist zwischen ›Ende‹ und ›Endlichkeit‹. Zum Beispiel hat die Aufführung von Musik Anfang und Ende. Wer Komposition und Interpretation eines Stückes großartig fand und es begeistert gehört hat, spricht nach dem Ende nicht von dessen Endlichkeit: vielmehr können Hörer sich von Unendlichem berührt finden¹² und das Hören als ein Ereignis erfassen, das ihre eigene Endlichkeit für die Dauer des Hörens in lebendige Nähe zu Unendlichem geführt hat.¹³ Nichtalltägliche Ereignisse können den Lastcharakter der Endlichkeit für Augenblicke vergessen machen, aber auch die eigene Endlichkeit erschreckend ins Licht setzen und in sie zurückstoßen.

Von ›Ende‹ und ›enden‹ wird im Alltäglichen gesprochen, ohne dass der Sinn der ›Endlichkeit‹, der gleichwohl verdeckt gegenwärtig sein mag, ins Bewusstsein tritt und explizit bedacht wird. Implizit ist die ›Unendlichkeit‹ im alltäglichsten Reden und Besorgen stets gegenwärtig: zum Beispiel in der Vorstellung einer Strecke, die als Gerade mit zwei Endpunkten definiert wird. Ohne ›Endpunkte‹ hätte die Gerade nämlich als Linie von ›unendlicher Ausdehnung‹ zu gelten. Die unendliche Gerade der Geometer würde durch Wegnahme von 5 cm oder 5 Billionen km nicht zu einer endlichen Strecke, die ihre Unendlichkeit eingebüßt hätte. Die von theologischen Reflexionen bestimmten Sätze: »finiti ad infinitum non est proportio«,¹⁴ und: »ex se manifestum est infiniti ad finitum proportionem non esse«,¹⁵ laut denen es weder ein Verhältnis des Endlichen zum Unendlichen noch ein Verhältnis des Unendlichen zum Endlichen gibt, leuchten demgemäß besonders klar im Kontext von Mathematik und Geometrie ein: Weder führt endlos fortgesetzte *Summierung* endlicher Größen zu aktual Unendlichem, noch kann aktual Unendliches durch endlos fortgesetzte *Wegnahme* endlicher Größen verringert werden.

In philosophischem Denken, das tritt bei KANT deutlich hervor, werden Antworten auf andere Fragen gesucht, als sie in Mathematik, Geometrie und den Naturwissenschaften zu stellen sind. KANTS These, dass die »Umänderung der Denkart« in der Metaphysik nach dem Beispiel »der Mathematik und Naturwissenschaft«¹⁶ zwar für die »Metaphysik in ihrem ersten Theile« Erfolg bringt, aber »ein befremdliches und dem Zwecke derselben, der den zweiten Theil beschäftigt, dem Anscheine nach sehr nachtheiliges Resultat«, »nämlich daß wir mit

ihm nie über die Grenze möglicher Erfahrung hinauskommen können«,¹⁷ haben die selbsternannten Vollender KANTS nicht verstanden.¹⁸ Denn der vermeintliche Nachteil hat sich laut KANTS Einsicht in einen klaren Vorteil für das Anliegen der Metaphysik in ihrem zweiten Teil verwandelt, in dem es uns um »Gott, Freiheit und Unsterblichkeit« zu tun ist,¹⁹ sofern ohne die oben genannte *Umänderung der Denkart* »das Unbedingte ohne Widerspruch gar nicht gedacht werden« kann.²⁰ KANTS Philosophie öffnet den Blick für eine »Welt, die wahre Unendlichkeit hat«,²¹ gerade weil Kant sich eingesteht, dass die menschliche Vernunft wesentlich endlich ist.

Wer wie PLATON das Wissen des Nichtwissens um das Höchste zur höchsten Möglichkeit des Wissens erklärt und ›das Gute‹ als unfassbaren, jenseits der Seiendheit liegenden Ursprung von Erkennen und Erkanntwerden, Sein und Werden erklärt,²² behauptet die Endlichkeit des höchsten menschlichen Wissens, obwohl er es zugleich im Bezug zu unbestimmter Unendlichkeit denkt. Die höchste Möglichkeit menschlichen Erkennens ist eine *menschliche Weisheit* (*ἀνθρωπίνη σοφία*), die der auf Unendliches bezogenen Endlichkeit der Philosophierenden entspricht und aus ihrer Stellung zwischen Weisheit und Unwissenheit erwächst (*μεταξὺ σοφίας καὶ ἀμαθίας*), zwischen Sterblichem und Unsterblichem (*μεταξὺ θνητοῦ καὶ ἀθάνατου*).²³ Laut PLATON verdankt sich die Möglichkeit menschlicher Weisheit ihrer Beziehung auf eine göttliche, obwohl endliche Weisheit die Höhe der göttlichen nicht einmal bestimmt zu denken vermag.²⁴

Endliches und Unendliches stehen in einem anderen Verhältnis zueinander als Teil und Ganzes. Transzendente Vernunftbegriffe erreichen bloß gedachte *Totalität*, nie wahre *Unendlichkeit*. Ein Ganzes ist zwar formal als Unendliches denkbar; Ganzes lässt sich aber auch als Endliches denken, sofern ihm unter gewissen Bedingungen eigentliches Selbstsein zuzusprechen wäre. Teile sind als Unselbständiges stets auf ein größeres Ganzes bezogen, von dessen Beziehung auf ein noch Größeres – oder gar auf Unendliches – durch diese Beziehung nichts ausgesagt wird. Die Suche nach größeren Zusammenhängen mag zunächst von der Frage ausgehen, »was die Welt/ im Innersten zusammenhält«,²⁵ sie kann aber auch implizit die unableitbare Tendenz haben, alles Weltliche und insofern Endliche vom Ansatz der Frage her zu übersteigen.

Ob L. WITTGENSTEIN ein Fachmann für das

›Mystische‹ war, bleibe dahingestellt.²⁶ Er sieht das *Mystische* auf etwas weisen, was »außerhalb der Welt liegen« muss: im Beginn bei Fragen nach Zeit und Raum geht es ihm um den »Sinn der Welt«, um etwas, das »nicht-zufällig« ist, um »Ethik«, um »das gute und böse Wollen«, um »Tod« und »Ewigkeit«.²⁷ Resümierend erklärt er im *Tractatus*: »Die Lösung des Rätsels des Lebens in Raum und Zeit liegt *außerhalb* von Raum und Zeit.«²⁸ Und so kommt er auch auf ›Gott‹ zu sprechen, der »sich nicht *in* der Welt« offenbare.²⁹ Das Thema ›Endlichkeit‹ wird durch ein ›mystisches Gefühl‹ zur Aufgabe: durch das »Gefühl der Welt als begrenztes Ganzes«, das auf der »Anschauung der Welt *sub specie aeterni*« basiere; die »Anschauung der Welt-als-begrenztes-Ganzes« sei es, gegen die sich der ›Skeptizismus‹ unverständlich richte.³⁰ Das Gesamtvorhaben des *Tractatus* erklärt WITTGENSTEIN als Begrenzung seiner Aussageabsicht von innen (also vom Endlichen) her: »Ich wollte nämlich schreiben, mein Werk bestehe aus zwei Teilen: aus dem, der hier vorliegt, und aus alledem, was ich nicht geschrieben habe. Und gerade dieser Teil ist der Wichtige.«³¹

WITTGENSTEIN weiß sein Denken von Unbestimmtem getrieben, er sieht sich – im Wissen um die Verglebarkeit seines Tuns – gedrängt, »gegen die Grenzen der Sprache anzuzurennen«.³² Was zur Rede von der Endlichkeit des Endlichen treibt, kann ›un-endlich‹ im Sinne von ›nichtendlich‹ heißen: ›Unendlichkeit‹ bleibt infolgedessen unfassbar, ist nicht positiv bestimmbar.³³ Das Unfassbare und Unbestimmte, das die Endlichkeit der fassbaren Wirklichkeiten der menschlichen Lebenswelt erst enthüllt, begegnet so als aufdringlicher und zugleich unheimlicher Gast.³⁴ Das Bewusstsein der Endlichkeit, das dieser Gast mitbringt, meldet sich in wesentlichen Bereichen menschlichen Lebens: auf dem Feld der sinnlichen und der geistigen Erkenntnis, bei der Betrachtung des Seins des Menschen, angesichts der Möglichkeit, immer weiter und tiefer in makro- und mikrokosmische Strukturen vorzudringen, in ontologisch-metaphysischen Fragen, auf dem Gebiet menschlichen Handelns und der Moral und zuhächst im Blick auf die Fragen nach dem Sinn des endlichen Seins des Menschen in der Welt, der menschliches Fragenkönnen allererst ermöglicht und zugleich Fragen aufwirft, die dazu anregen können, das Unendliche in bestimmter Weise auszulegen, zum Beispiel als Gott oder als Abgrund der Nichtigkeit.

Endliche Wesen, die ihre Endlichkeit bemerken,

sehen sie aus ihrer Beziehung zu Unendlichem, sofern sie das Ungenügen ihres Lebens erblicken, das Fehlen unendlicher Selbstgenugsamkeit. Die Beziehung zu Unendlichem kann in bewunderndem Staunen hervortreten, sie kann sich im Angewiesensein auf Erwünschtes zeigen, das eigenem Tun und Wollen unerreichbar ist und ihm unverfügbar entgegentritt, schließlich aber auch in der Tatsache, dass ein Wesen auf Grund seiner Endlichkeit und Schwäche wider Willen und ohnmächtig Unerwünschtem ausgesetzt ist. Der endliche Mensch, den AUGUSTINUS als Wesen der Transzendenz denkt, kann sich, sofern er seinem Sein entspricht, mit Endlichem nicht begnügen, sondern sieht alles in der Welt Begegnende, sich selbst und seinen Geist vor dem unfassbaren Horizont des Unendlichen und nimmt so die ihm eigene Endlichkeit wahr: »transcendit mentem suam ipsa ratione animi sui.«³⁵

2. Wie das *Seiende* vielfältig ausgesagt wird, so wird auch *Endlichkeit* in univokem, analogem und äquivokem Sinn zur Sprache gebracht. Der Begriff *Endlichkeit* spielt in der Alltagssprache, in Dichtung, Mathematik und Geometrie, in den Naturwissenschaften, in nahezu allen Bereichen der Philosophie, besonders in der philosophischen Frage nach Gott, eine nicht unwichtige Rolle. Im Alltag tritt er zum Beispiel im ungenügend eingestandenem Bewusstsein eigener Unvollkommenheit (›nobody is perfect‹) und Sterblichkeit auf; in der Mathematik zum Beispiel in der Mengenlehre; in den Naturwissenschaften zum Beispiel in der Frage nach den raumzeitlichen Grenzen des Weltalls und in der Möglichkeit, die Mikrostruktur kleinster Teilchen zu analysieren; in der Philosophie zum Beispiel bei der Betrachtung der Möglichkeit und Grenzen der menschlichen Erkenntnis, bei der Betrachtung der Problemstellungen von Ontologie und Metaphysik, bei der Betrachtung praktisch-moralischer Grundfragen und bei der Frage nach dem Wesen des Menschen; in der philosophischen Theologie geht es im Blick auf Endlichkeit und Unendlichkeit vor allem um Möglichkeit und Art einer Beziehung zwischen Endlichem und Unendlichem.

Das Bewusstsein der Endlichkeit – ineins mit der Beziehung zu einem unfassbaren Unendlichen, die dieses Bewusstsein weckt – liegt der Möglichkeit menschlichen Fragenkönnens zugrunde. Vom *εἶρος* geprägte Wesen, die sich mit der eigenen Endlichkeit nicht begnügen und ihr Leben also in Armut (*πενία*) und Findigkeit (*πύρος*) führen, sind zum

Fragen (ἑρώτησις) befähigt.³⁶ Demgemäß sind Menschen Wesen, die fragen können: »homines autem possunt interrogare«. ³⁷ Das Fragen geht mit der Unruhe der Menschen einher, die sie anstaltet, sich nie mit Faktischem zu begnügen, so dass AUGUSTINUS sagt, ein ruheloses, beunruhigtes Herz (>cor inquietum<) finde Ruhe nur in Gott,³⁸ auch wenn sich die Sorge auf die Suche nach dem wahren Leben zu konzentrieren hat.³⁹ Auch laut KANT sind die Fragenden zunächst auf ihre Endlichkeit zurückgeworfen: »Die menschliche Vernunft hat das besondere Schicksal in einer Gattung ihrer Erkenntnisse: daß sie durch Fragen belästigt wird, die sie nicht abweisen kann, denn sie sind ihr durch die Natur der Vernunft selbst aufgegeben, die sie aber auch nicht beantworten kann, denn sie übersteigen alles Vermögen der menschlichen Vernunft.«⁴⁰ Da KANT die »Metaphysik« für »wirklich« hält, »wenn gleich nicht als Wissenschaft«, so »doch als Naturanlage (*metaphysica naturalis*)«, ist die kritische Philosophie insgesamt, auch wo KANT das nicht explizit sagt, der Frage gewidmet, wie »Metaphysik als Naturanlage möglich« ist.⁴¹

Da auf Grund der metaphysischen Naturanlage der endlichen Vernunft zwar Fragen gestellt, aber keine zureichenden Antworten gegeben werden können, liegt im bloßen Fragenkönnen die doppelte Möglichkeit der Hoffnung und der Beängstigung, die PLATON mit dem Wagnischarakter des menschlichen Lebens bezeichnet, das sich als schöne oder als schreckliche Gefahr zeigt.⁴² Nicht verwunderlich ist, dass PLATON die Endlichkeit und den Gefahrcharakter des menschlichen Lebens insbesondere im Kontext der denkerischen Begegnung mit dem Tod hervortreten lässt. Auch AUGUSTINUS erzählt ja, wie er sich durch die Erfahrung des Todes eines Jugendfreundes selbst zu einer großen Frage geworden ist: »factus eram ipse mihi magna quaestio«. ⁴³ Verwunderlich ist aber, dass die metaphysische Bearbeitung dieser Frage – entgegen verbreiteten Gerüchten – nicht zur Beruhigung im Unendlichen führt, sondern zur Steigerung der Unruhe.

Das Bewusstsein der Endlichkeit ist mit unbefriedigten Überschüssen an Erwartung verbunden, die sich von einer unthematischen Beziehung auf Unendliches herleiten und auf es verweisen, gemäß RILKES Wort: »Ist Leben Leben, setzt es nirgends aus.«⁴⁴ Es kündigt sich schon in den *Formen der sinnlichen Anschauung* an, in der Unendlichkeit von Raum und Zeit; und es verschärft sich mit der Einsicht in die Endlichkeit der menschlichen Erkenntnis und in die Endlichkeit, die sich am *Sein*

des Menschen zeigt. Es lässt sich an *kosmologischen* Streitfragen explizieren, an *ontologisch-metaphysischen*, *praktisch-moralischen* und *philosophisch-theologischen* Problemen. Diese Explikationen sollen zugleich der »Rechtfertigung« des Gebrauchs des »Begriffs« der Endlichkeit dienen, der keiner Gruppe von Begriffen des Verstandes (z. B. »Quantität«) oder der Vernunft (z. B. »Totalität«) eindeutig zugerechnet werden kann.

2.1 Endlichkeit und Unendlichkeit treten im Kontext der sinnlichen Anschauung zunächst unter dem Blickwinkel quantitativer Vorstellungen auf. Diese Zugangsweise lässt sich im Anschluss an KANT verfolgen, der sie besonders gründlich untersucht hat. Obwohl Endlichkeit und Unendlichkeit hier unter dem Aspekt der Quantität vorkommen, sind sie nicht im Sinne diskursiver Verstandesbegriffe zu nehmen, denn »die ursprüngliche Vorstellung vom Raume« ist laut KANT »Anschauung *a priori* und nicht Begriff«. ⁴⁵ KANT erklärt, dass der Raum »als eine unendliche gegebene Größe vorgestellt«⁴⁶ wird, was auch für die Zeit zu gelten habe. Er setzt diese These aber nur implizit voraus und gibt sogleich eine Erklärung, in der er mögliche Missverständnisse abwehrt. Im Blick auf die Zeit setzt er zwar ebenso ihre Gegebenheit als unendliche Größe voraus, beginnt aber mit einer Einschränkung ihrer Bedeutung: »Die Unendlichkeit der Zeit bedeutet nichts weiter, als daß alle bestimmte Größe der Zeit nur durch Einschränkungen einer einigen zum Grunde liegenden Zeit möglich sei.«⁴⁷

Ursprünglich gegeben wäre insofern eine unbestimmte Art von Unendlichkeit der Vorstellungen von Raum und Zeit, erst abgeleitet davon auch eingeschränkter Raum und eingeschränkte Zeit.

Nach KANT »muß die ursprüngliche Vorstellung *Zeit*« daher »als uneingeschränkt gegeben sein«. ⁴⁸ Sofern die Vorstellungen eines endlichen Raums oder einer endlichen Zeit als Einschränkungen der unendlichen Vorstellungen von Raum und Zeit zu denken sind, kann in dieser Hinsicht also ein Primat des Unendlichen gegenüber dem Endlichen behauptet werden. Zu beachten ist indessen, dass KANT die Meinung bestreitet, Raum und Zeit besäßen absolute Realität, weil »die, so die absolute Realität des Raumes und der Zeit behaupten, sie mögen sie nun als subsistierend oder nur inhärend annehmen, mit den Principien der Erfahrung selbst uneinig sein müssen«. ⁴⁹ Die »mathematischen Naturforscher« nähmen »zwei ewige und unendliche für sich bestehende Undinge« an, die »metaphysi-

schen Naturlehrer« dagegen seien nicht fähig, die »apodiktische Gewissheit« der »mathematischen Lehren *a priori*«⁵⁰ zu begreifen. Weil KANT sich angesichts der Apriorität und Notwendigkeit der Vorstellungen genötigt sieht, Raum und Zeit als »reine Formen der sinnlichen Anschauung« zu denken, die »an der subjectiven Beschaffenheit unseres Gemüths«⁵¹ haften, ist es das Subjekt selbst, das von sich her die Dimension des Unendlichen *a priori* ins Spiel bringt.

Diese Dimension des Unendlichen als Merkmal der Anschauungsformen erscheint zugleich als Phantom, sofern sie einen Horizont eröffnet, mit dem sich Fragen stellen, auf die es in diesem Kontext keine Antwort geben kann. In diesem Sinne sagt KANT: »Die Benennung der Unendlichkeit ist gleichwohl schön und eigentlich ästhetisch. Die Erweiterung über alle Zahlbegriffe rührt und setzt die Seele durch eine gewisse Verlegenheit in Erstaunen.«⁵² Er thematisiert »Unendlichkeit« entgegen dem ersten Anschein aber nicht nur als »mathematischen Begriff«, sondern denkt sie in metaphysischem Sinn auch als »wahre Unendlichkeit«.⁵³ Das Schillernde in KANTS Deutung der Unendlichkeit von Raum und Zeit lässt eine späte *Reflexion* sehen: »Überdem sind Raum und Zeit so nothwendige Bestimmungen *a priori* der Existenz der Dinge, daß sie nicht allein sammt allen ihnen anhängigen Folgen [*der Eingeschränktheit*] Bedingungen der [*Gott*] Existenz der Gottheit, sondern wegen ihrer Unendlichkeit, absoluten nothwendigkeit und Nothwendigkeit gar zu göttlichen Eigenschaften gemacht werden müßten, wären sie Bestimmungen der Dinge an sich selbst. Denn hat man sie einmal dazu gemacht, so ist kein Grund, warum man sie bloß auf endliche Wesen einschränken solle.«⁵⁴

So zeigt sich bei KANT, dass das Bewusstsein der Unendlichkeit (von Raum und Zeit) nicht schon »das Bewußtsein von der Unendlichkeit des Bewußtseins« ist, aber immerhin *ein Stachel im Bewusstsein*, der gerade die Endlichkeit der menschlichen Geistigkeit dokumentiert und L. FEUERBACHS kurzschlüssiger These von vornherein gleichsam den Wind aus den Segeln nimmt.⁵⁵ Die *gegebene* Unendlichkeit taucht nicht als Bestimmung eines Unendlichen von absoluter Realität auf, sondern als Anschauungsform eines Wesens, dessen Art der Anschauung sie als endlich erweist, sofern sie, um zu Gegenständen zu gelangen, der »Wirkung eines Gegenstandes auf die Vorstellungsfähigkeit« bedarf, von dem sie affiziert werden muss.⁵⁶

2.2 KANT hält es nicht für nötig, »daß wir die An-

schauungsart in Raum und Zeit auf die Sinnlichkeit des Menschen einschränken«, weil es sein könne, »daß alles endliche denkende Wesen hierin mit dem Menschen nothwendig übereinkommen müsse«: Die Endlichkeit denkender Wesen hinge folglich an der Sinnlichkeit ihrer Art der Anschauung, »eben darum weil sie abgeleitet (*intuitus derivativus*), nicht ursprünglich (*intuitus originarius*), mithin nicht intellectuelle Anschauung ist, als welche aus dem eben angeführten Grunde allein dem Urwesen, niemals aber einem seinem Dasein sowohl als seiner Anschauung nach (die sein Dasein in Beziehung auf gegebene Objecte bestimmt) abhängigen Wesen zuzukommen scheint«.⁵⁷

Dass alle menschliche Erkenntnis – im Unterschied zu einer angenommenen göttlichen – mit sinnlicher Wahrnehmung beginnt (»incipit cognitio a sensibus«),⁵⁸ scheint als Anfangshypothese unwidersprechlich zu sein. Schon PLATON hat die Untersuchungen des *Theaitetos* mit ihr beginnen lassen: *καὶ ὡς γε νυνὶ φαίνεται, οὐκ ἄλλο τί ἐστὶν ἐπιστήμη ἢ αἴσθησις*.⁵⁹ Obwohl die These, Erkenntnis (*ἐπιστήμη*) sei nichts anderes als Wahrnehmung (*αἴσθησις*), dort vernichtender Kritik unterworfen wird,⁶⁰ ist ihre Stellung als Anfangsthese unangefochten.⁶¹ Ohne das von den Sinnen beigebrachte Material könnte Erkenntnis überhaupt nicht stattfinden. Erkenntnis vollzieht sich jedoch erst durch die Spontanität des Denkens, das den Übergang von bloß rezipierendem Wahrnehmen zu urteilendem Verstehen des Wahrgenommenen eröffnet. Das Erkennen, das sich wesentlich als Urteil und als spontaner »Entwurf« des Denkens vollzieht, auch wenn es von einem Gegebenen geweckt ist und sich stets auf Gegebenes zu beziehen hat, ist im Vollzug von der Gebrochenheit der Spontanität des Erkennens bestimmt, das in eine Situation »geworfen« ist, durch die sich die Endlichkeit menschlichen Erkennens erweist.⁶²

Sofern die Vernunft urteilt, dass »Untergebene nicht urteilen können«, aber sieht, dass sie selbst eines gegebenen Materials bedarf, um urteilen zu können, bezieht sie sich notwendigerweise auf das Ideal eines Erkennens, das der Einschränkung nicht unterworfen ist, der sie selbst unterliegt. Weil Vernunft die gesuchte vollkommene Erkenntnis nur in einer Vernunft verwirklicht sehen kann, die von solchen Einschränkungen frei wäre, bezieht sie sich in ihrem Streben nach Erkenntnis und Wahrheit unvermeidlich auf eine unendliche Erkenntniskraft, die sachgemäß als »intellectus archetypus« bezeichnet wird, von der die endliche Erkenntniskraft

des Menschen, die den genannten Einschränkungen unterworfen ist, als ›intellectus ectypus‹ abzusetzen ist.⁶³

Da wir durch Anschauen und Denken im Besitze synthetischer Urteile *a priori* sind, können die Bedingungen dieser Urteile analysiert und in Richtung auf das Unbedingte hin verfolgt werden. KANT erklärt sogar, es sei »der eigenthümliche Grundsatz der Vernunft überhaupt (im logischen Gebrauche) [...], zu dem bedingten Erkenntnis des Verstandes das Unbedingte zu finden, womit die Einheit desselben vollendet wird.«⁶⁴ Indem die Vernunft auf der Basis der Verstandeserkenntnis prosyllogistisch nach höchsten, unbedingten Bedingungen der gegebenen Erkenntnisse sucht, erdenkt sie ›archetypa‹ der Dinge im Ausgang von ›ectypa‹ und bezieht sie am Ende auf das transzendente Ideal, das sie sich als *ens realissimum* vorstellt: »Das Ideal ist ihr also das Urbild (*Prototypon*) aller Dinge, welche insgesamt als mangelhafte Copeien (*ectypa*) den Stoff zu ihrer Möglichkeit daher nehmen und, indem sie demselben mehr oder weniger nahe kommen, dennoch jederzeit unendlich weit daran fehlen, es zu erreichen.«⁶⁵ Die Endlichkeit der Erkenntnis zeigt sich im Wissen um die Bedingtheit alles Gewussten, in der Unmöglichkeit absoluter Selbsterkenntnis der Vernunft, in rätselhaftem Bezug auf Unbedingtes, das sie zwar prosyllogistisch sucht, aber so, dass sie eine transzendente Deduktion nur für regulative Ideen mit heuristischer Funktion und problematischer Geltung erreicht. Da Vernunft im theoretischen Gebrauch Unbedingtes nur als projektierte Totalität auf Grund von Gegebenem voraussetzen kann, muss sie sich in ihrer höchsten Möglichkeit ihre Endlichkeit eingestehen.

2.3 Die Sinnlichkeit des Menschen und die Vollzüge menschlichen Erkennens sind, sofern sie auf das Spannungsfeld von Endlichkeit und Unendlichkeit weisen, schon in den Blick gekommen. Seit alters wurden Elend und Größe des Menschen in einem engen Zusammenhang gesehen.⁶⁶ Dem Mythos des PROTGORAS folgend deutet schon PLATON den Menschen als morphologisches Mängelwesen, als das A. GEHLEN den Menschen in ganz anderem Kontext bestimmt hat.⁶⁷ Nicht *weil* der Mensch das lebensfähigste Wesen wäre, so erklärt GEHLEN mit einer Spitze gegen DARWIN, habe es sich am Leben erhalten und ausbreiten können, sondern *obwohl* es eines der biologisch untauglichsten Wesen ist, habe es sich mittels seiner Intelligenz retten können.⁶⁸ Laut PLATON sind die Menschen durch

die kunstreiche Weisheit des Hephaist und der Athene (ἔντεχνος σοφία), die Prometheus für sie geraubt hat, entschädigt worden.⁶⁹ So habe der Mensch, da er göttlicher Vorzüge teilhaftig geworden sei,⁷⁰ als erstes Lebewesen an Götter geglaubt. Wie die Wahrnehmung eigener Unvollkommenheit nur möglich ist vor dem Horizont größerer Vollkommenheit, die zuletzt auf eine unendliche Vollkommenheit weist, so sind Angst, Schmerz und Ratlosigkeit der Menschen, die sie bei der Begegnung mit dem Tod trifft, nur zu verstehen, sofern die zeitliche Endlichkeit des menschlichen Lebens als Problem erfasst wird, als Aufgabe des Lebens und des Denkens.

Die Menschen erfahren sich demnach als Teil des sterblichen Geschlechts, als endliche Wesen, die sich ihrer Endlichkeit so sehr bewusst sind, dass sie das kosmische Phänomen des Auftretens ihrer Gattung in Raum und Zeit für ein bloßes, unbedeutendes Zwischenspiel halten können.⁷¹ Die Vorstellungen unbestimmter, unendlicher Vollkommenheit und einer unbegreiflichen, selbst den Tod überwindenden Unendlichkeit des Lebens stehen hinter dem Bewusstsein der Endlichkeit, das sich als Gegenwart von unendlich Vollkommenem im Modus der Defizienz erweist. Als Ziel von KANTS Grundlegung der Metaphysik bezeichnet HEIDEGGER »eine Begründung der ›Metaphysik im Endzweck‹, der *Metaphysica specialis*, zu der die drei Disziplinen Kosmologie, Psychologie und Theologie gehören«. Um diese Disziplinen im innersten Wesen zu verstehen und die Metaphysik als Naturanlage des Menschen in ihrer Möglichkeit und Grenze zu begreifen, wird das innerste Wesen der menschlichen Vernunft »in denjenigen Interessen« gesucht, »die sie als menschliche jederzeit bewegen«. Dazu zitiert HEIDEGGER folgende Stelle: »Alles Interesse meiner Vernunft (das spekulative sowohl, als das praktische) vereinigt sich in den Fragen: 1. *Was kann ich wissen?* / 2. *Was soll ich tun?* / 3. *Was darf ich hoffen?*«⁷² Diese drei Fragen hatte schon KANT auf die Frage bezogen: »Was ist der Mensch?«⁷³ Die Frage, was er wissen *kann*, stößt den Menschen auf die *Begrenztheit* möglichen Wissens; die Frage, was er tun *soll*, stößt ihn auf eine *Verpflichtung*, die natürliches Wollen als zufällig und endlich erweist; die Frage, worauf er hoffen *dürfe*, stößt ihn im Überschuss der Hoffnung auf seine *Bedürftigkeit*. In allem zeigt sich die *Endlichkeit* des Menschen, dem die ins *Unendliche* reichenden Fragen der Metaphysik, der Moral und der Religion insofern natürlich sind, als er sich in ihnen als Wesen der Frag-

lichkeit und einer unbestimmten Transzendenz erfasst.⁷⁴

Die eigene Endlichkeit wird Menschen im Zugehen auf den eigenen Tod fühlbar, sofern sie das Leben lieben; sie drängt sich ihnen in der Erfahrung des Todes anderer Menschen auf, sofern Liebe nichts anderes will als Sein und Leben des Geliebten. Insofern hat HEIDEGGER AUGUSTINS Auslegung des Sinns der Liebe zutreffend in dem Wort zusammengefasst: »Amo: volo, ut sis.«⁷⁵ Da AUGUSTINUS seinen Freund geliebt hatte, als ob dieser nicht sterben würde,⁷⁶ wurde er sich durch diesen Tod selbst zur großen Frage.⁷⁷ Schon erotische Liebe ist verbunden mit dem Eingeständnis der eigenen Endlichkeit, sofern sie Erfüllung in Anderen sucht, sie aber im gesuchten Sinne nur für kurze Zeit findet. Die von allen ersehnte Liebe hat einen wesenhaften Bezug zur Unendlichkeit.⁷⁸

2.4 Die Frage der Endlichkeit der Welt oder von Weltlichem – verstanden aus dem Widerspiel zu Unendlichem – kann nicht zum Thema naturwissenschaftlicher Kosmologie gemacht werden. Es mögen jährlich noch so viele Sonnensysteme und Milchstraßen neu entdeckt werden, es mag die zeitliche Dauer des Kosmos noch so atemberaubend beschrieben werden: Unendliches ist auf diesem Weg nicht fassbar und kann nicht Thema naturwissenschaftlicher Forschung werden. Immerhin bietet das Themenfeld von Endlichkeit und Unendlichkeit auch im Kontext der Kosmologie Anlass zu philosophischen Fragen. Einerseits kann gefragt werden, ob »die Welt« raumzeitlich begrenzt oder unendlich ist, andererseits ist zu bedenken, was die ungeheure Größe des Weltalls – werde sie nun als endlich oder unendlich gedacht – für die Selbstausslegung des Menschen als des Weltbewohners bedeutet, der von der Wahrnehmung dieser Größe so beeindruckt ist, dass sie ihn zur Frage nach seiner besonderen Stellung im Kosmos treibt.⁷⁹

Die Welt begegnet laut HEGEL im Inhalt der »*sinnlichen Gewissheit*«, der sie »unmittelbar als die *reichste Erkenntnis*« erscheinen lässt, »ja als eine Erkenntnis von unendlichem Reichtum [...], für welchen ebensowohl, wenn wir im Raume und in der Zeit, als worin er sich ausbreitet, *hinaus-*, als wenn wir uns ein Stück aus dieser Fülle nehmen und durch Teilung in dasselbe *hineingehen*, keine Grenze zu finden ist.«⁸⁰ HEGEL greift die »Antinomie der reinen Vernunft« in den »mathematisch transzendentalen Ideen« auf, deren Antithetik KANT im ersten und zweiten Widerstreit behandelt.⁸¹ KANT entscheidet so, dass sich weder die Endlich-

keit noch die Unendlichkeit der Welt behaupten lassen:⁸² Das Aufsteigen zu den raumzeitlichen Grenzen der Welt wäre »ein *unbestimmbar fortgesetzter Regressus*«⁸³ zu nennen, ein »regressus in indefinitum [...], der, weil er keine Größe im Object bestimmt, von dem *in infinitum* deutlich genug zu unterscheiden ist.«⁸⁴ Analog entscheidet KANT den zweiten Widerstreit, indem er es »ein Principium der Vernunft« nennt, »den empirischen Regressus in der Decomposition des Ausgedehnten der Natur dieser Erscheinung gemäß niemals für schlechthin vollendet zu halten.«⁸⁵ Beide Lösungen basieren auf seiner Unterscheidung von »Erscheinungen« und »Dingen an sich«. Sie sind kein metaphysischer Balsam, sondern beunruhigen, weil sie kein Urteil zur Frage der Endlichkeit oder Unendlichkeit der Welt zulassen.

Die Betrachtung dieser Entscheidung lässt Stauen und Erschrecken über die Stellung des Menschen im Kosmos nicht nur zu, sondern führt unvermeidlich zu solchen Stellungnahmen. KANT erklärt im Rahmen seiner Präsentation des physikotheologischen Arguments für das Dasein Gottes: »Die gegenwärtige Welt eröffnet uns einen so unermesslichen Schauplatz von Mannigfaltigkeit, Ordnung, Zweckmäßigkeit und Schönheit, man mag diese nun in der Unendlichkeit des Raumes, oder in der unbegrenzten Theilung desselben verfolgen, daß selbst nach den Kenntnissen, welche unser schwacher Verstand davon hat erwerben können, alle Sprache über so viele und unabsehlich große Wunder ihren Nachdruck, alle Zahlen ihre Kraft zu messen und selbst unsere Gedanken alle Begrenzung vermissen, so daß sich unser Urtheil vom Ganzen in ein sprachloses, aber desto beredteres Erstaunen auflösen muß.«⁸⁶

Was dieses »sprachlose, aber desto beredtere Erstaunen« sagt, ist jedoch keineswegs eindeutig. Denn es sagt, »daß auf solche Weise das ganze All im Abgrund des Nichts versinken müßte, nähme man nicht etwas an, das außerhalb diesem unendlichen Zufälligen, für sich selbst ursprünglich und unabhängig bestehend, dasselbe hielte und als die Ursache seines Ursprungs ihm zugleich seine Fortdauer sicherte.«⁸⁷ Der Zwiespalt der Stellungnahmen ist solange unvermeidlich, als es der Vernunft »bloß um *Beurtheilung* zu thun ist.«⁸⁸

Er bleibt erhalten, solange die Vernunft »in der Reihe der Gründe« nur so hoch hinaufsteigt, »wie ich will«, solange sie also nicht »einem unnachlässlichen Vernunftgebote gehorcht.«⁸⁹ Demgemäß redet KANT im »Beschluss« der *Kritik der praktischen*

Vernunft vom ›bestirnten Himmel über mir‹, der »die Verknüpfung, darin ich stehe, ins unabsehlich Große mit Welten über Welten und Systemen von Systemen, überdem noch in grenzenlose Zeiten ihrer periodischen Bewegung« erweiteren und »meine Wichtigkeit, als eines *thierischen Geschöpf*s« gleichsam vernichte.⁹⁰ Die Welt von »wahrer Unendlichkeit« hänge dagegen mit dem ›moralischen Gesetz in mir‹ zusammen, das »meinen Werth, als einer *Intelligenz*, unendlich durch meine Persönlichkeit« erhebt, »in welcher das moralische Gesetz mir ein von der Thierheit und selbst von der ganzen Sinnenwelt unabhängiges Leben offenbart.«⁹¹

2.5 Wer das ›Eine‹ als den Ursprung des ›Ganzen‹ dächte, in das es sich gleichsam überstrahlte, denkt es in einer Weise als das Ganze, dass für das Selbstsein von Endlichem kein Platz bliebe.⁹² Endliches Sein kann nur Seiendem zukommen, das für sich, getrennt vom Unendlichen besteht. Zwar kann Endliches nur vor dem Hintergrund des Unendlichen thematisiert werden, aber Endliches kann die Idee des Unendlichen nur ausbilden, sofern es getrennt von ihm ist: »L'idée de l'Infini suppose la séparation du Même par rapport à l'Autre.«⁹³ Diese Trennung muss in dem Sinne als vorreflexiv gedacht werden, dass das Denken schon selbst als das Ereignis der Trennung zu verstehen ist: »Non pas reflétée dans la pensée mais produite par elle.«⁹⁴ Insofern erklärt LEVINAS die Seele, die im Vollzug der Trennung existiert, für atheistisch: »L'âme – la dimension psychique – accomplissement de la séparation, est naturellement athée.«⁹⁵ Solch ein ›natürlicher Atheismus‹ hat nichts mit der Bestreitung des Daseins Gottes zu tun, sondern ist im Glauben endlicher Wesen an einen unendlichen Gott sogar vorausgesetzt.

Es gibt also beachtenswerte Gründe, im Bereich des Denkens vorerst von Gott zu schweigen. Diese Gründe haben nichts mit blindem Verfangensein im Endlichen zu tun, auch nichts mit hybridem Protest gegen den Unendlichen, sondern mit der Rekonstruktion der Möglichkeitsbedingungen des Selbstseins von Endlichem, sofern es nicht ein Moment am Unendlichen ist. Dieses Motiv lässt sich von Beginn der abendländischen Philosophiegeschichte an verfolgen, es ist aber auch ein Motiv, das in der Lebensgeschichte jedes Einzelnen wirksam werden muss.

Obwohl PLATON ein Höchstes als Quelle von Sein und Werden, Erkennen und Erkanntwerden benennt, als Grund von allem,⁹⁶ scheut er sich nicht zu sagen, der an sich Allwirksame sei bei den Men-

schen nur von wenigem Ursache (ὀλιγῶν μὲν τοῦ ἀνθρώποις αἴτιος).⁹⁷ Mythisch bietet er diesen Gedanken im *Politikos* dar, indem er erzählt, der Steuermann des Ganzen (τοῦ παντός κυβερνήτης)⁹⁸ habe, nachdem er das Ganze geordnet hatte, das Ruder losgelassen und dem Menschen Sorge und Macht über die Welt und sich selbst übertragen: ἐπιμέλειαν καὶ κράτος ἔχων αὐτὸς τῶν ἐν αὐτῷ τε καὶ ἑαυτοῦ.⁹⁹ Dieser Mangel an Ursächlichkeit bietet Platz, ihn in selbstanordnender Vorsorge auszugleichen. Nur so haben endliche Wesen die Chance, nicht als formlose Tropfen im Meer des Unendlichen unterzugehen. *Endliches Sein* kann nur Wesen zugesprochen werden, die selbst der Grund ihres eigenen Zustandes sind: αἰτία ἐλουμένου: θεὸς ἀναίτιος.¹⁰⁰ Das Ziel eigentlichen Selbstseins von Endlichem drückt AUGUSTINUS im Gedanken aus, dass Gott uns auf sich hin geschaffen habe (»fecisti nos ad te«).¹⁰¹ Da Gott als Selbstsein im höchsten Sinn gedacht wird (»id ipsum«),¹⁰² liegt der *Sinn der Weltzeit* insgesamt im *Entstehen endlichen Selbstseins*, das zur Begegnung mit dem Unendlichen ohne Verlust eigenen Selbstseins befähigt ist und in dem auch der Unendliche am Ende der Tage Ruhe zu finden vermag.¹⁰³ Endliches muss sich selbst hören, um für die Begegnung mit dem Unendlichen fähig zu sein. Darauf weist das folgende Wort des CUSANUS: »Sis tu tuus et ego ero tuus.«¹⁰⁴

Die Problematik der simultanen Existenz von Endlichem und Unendlichem hat DESCARTES scharf zum Ausdruck gebracht. Er bestimmt selbständig Seiendes als ›res‹, »quae ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum«, und erklärt dazu, dass nur eine einzige Substanz diesem Begriff genüge, nämlich Gott.¹⁰⁵ Trotz dieser rasiermesserscharfen Bestimmung spricht DESCARTES doch auch von der ›res cogitans‹ und der ›res extensa‹ als endlichen Substanzen.¹⁰⁶ Erklärungen finden sich dazu in Bezug auf die Freiheit, durch die sich der Mensch als Bild und Gleichnis Gottes erweise, wodurch nun auch endliche Substanzen denkbar werden.¹⁰⁷ Die Schwierigkeiten, die innerhalb dogmatischer Metaphysiken unüberwindlich sind, umgeht KANT mit der kritischen Metaphysik, indem er es vermeidet, eine Metaphysik als regionale Ontologie des Übersinnlichen im Blick auf Welt, Seele und Gott vorzutragen.¹⁰⁸ HEIDEGGER hat in seiner phänomenologischen Hermeneutik des Daseins explizit an die Cartesische Problematik angeknüpft¹⁰⁹ und den Sinn des Seins des Daseins im ›eigentlichen Ganzsein‹ als eines dezidiert end-

lichen gesucht: »Es hat nicht ein Ende, an dem es nur aufhört, sondern *existiert endlich*.«¹¹⁰

2.6 Der Mensch ist sich laut KANT »des moralischen Gesetzes bewußt«, hat aber doch »die (gelegentlichliche) Abweichung von demselben in seine Maxime aufgenommen.«¹¹¹ Was einerseits ein Mangel an geforderter Güte des Willens zu sein scheint, gehört andererseits zur Möglichkeit endlicher Freiheit, die sich nicht selbst hervorgebracht hat¹¹² und in eine ambivalente Situation gestellt ist, in der endliche Vernunftwesen notwendig das ihnen fehlende Glück suchen und sehen, dass ihrer Neigung ein unbedingt gebietendes Gesetz entgegenstehen kann.¹¹³ Das »moralische Gesetz«, das die Freiheit »offenbart«¹¹⁴ und als »Gesetz der Causalität durch Freiheit« auftritt,¹¹⁵ setzt bei Handelnden »absolute Spontaneität der Ursachen« voraus, das Vermögen, »eine Reihe von Erscheinungen, die nach Naturgesetzen läuft, von selbst anzufangen.«¹¹⁶ Sofern dieses Gesetz »ein Factum der reinen Vernunft« ist, »dessen wir uns *a priori* bewußt sind und welches apodiktisch gewiß ist«,¹¹⁷ erweist es die *Endlichkeit der Vernunft* ineins mit ihrer Beziehung auf Unendliches. Da es unendliche Vollkommenheit (Heiligkeit) fordert, erweist es die *Endlichkeit des Handelnden*, der sein Ziel nur »in einem ins *Unendliche* gehenden *Progressus*« asymptotisch erstreben kann.¹¹⁸

Die Beziehung der endlichen Freiheit auf Unendliches hat DESCARTES mit der These untermauert (die er auf Erfahrung zurückführt), dass die Entscheidungsfreiheit uneingeschränkt sei: »arbitrii libertatem [...] nullis [...] limitibus circumscribi experior«. Da es keine Vorstellung von einer Freiheit gebe, die größer sei als die, die er besitze (»nullius maioris ideam apprehendam«), könne die Freiheit, auch wenn sie (von Gott) empfangen ist, unendlich heißen. Denn obwohl Erkenntnis und Macht Gottes in mancher Hinsicht größer seien, hält DESCARTES die Freiheit Gottes in formaler und uneingeschränkter Betrachtung nicht für größer als die menschliche (»non tamen in se formaliter et prae-cise spectata maior videtur«).¹¹⁹ Weder in der Gnade Gottes noch in der Einbindung des Menschen in die Natur sieht er eine Minderung der menschlichen Freiheit.

Jede Rede von »gut« oder »böse« schließt von vornherein die Möglichkeit der Zurechnung ein. Die Möglichkeit der Moralität endlicher Wesen kann aber nur gedacht werden, wenn die Welt weder ein *kosmisches Marionettentheater* ist, in dem Gott alle Fäden zöge, noch eine *naturende Natur*, in

der eine gesetzmäßige, blinde oder gesetzlose Kausalität alles Geschehen bestimmte. Wenn es also wahre Moralität geben können soll, muss es Wesen von »endlicher Freiheit« geben. Der frühe AUGUSTINUS lehrt einerseits, der (menschliche) Wille könne allein durch sich selbst guten Willen hervorbringen (»sola [...] voluntas per se ipsam«¹²⁰), andererseits, er müsse als erste Ursache des Fehlverhaltens gedacht werden: entweder sei er Erstursache; oder die erste Ursache von Verfehlungen sei keine Verfehlung, die Tadel verdiente: »aut igitur voluntas est prima causa peccandi aut nullum peccatum est prima causa peccandi.«¹²¹ Der »subjective Grund« der »Handlungen aus Freiheit« muss also – wie noch KANT sagt – »immer wiederum selbst ein Actus der Freiheit sein (denn sonst könnte der Gebrauch oder Mißbrauch der Willkür des Menschen in Ansehung des sittlichen Gesetzes ihm nicht zugerechnet werden und das Gute oder Böse in ihm nicht moralisch heißen)«. ¹²²

Erst die Möglichkeit absoluter Zurechnung macht die Möglichkeit des eigentlichen Selbstseins endlicher Wesen verstehbar.¹²³ Die formale Auslegung entschlossener Übernahme der je eigenen Existenz ist die tragende Säule innerhalb des Versuchs, das Selbstsein von Endlichem zu denken.¹²⁴ Sie bleibt aber vorläufig, sofern sie die Übernahme der eigenen Existenz nur als »existenzielle Modifikation« des alltäglichen Seins des Daseins begreift,¹²⁵ ohne auf den *absoluten* Sinn dieser Möglichkeit einzugehen. KANT denkt Autonomie so, dass der reine Vernunftwille in moralischen Situationen »nicht wählt, sondern einem unnachlässlichen Vernunftgebote *gehört*«. ¹²⁶ Im Blick auf mögliche Zurechnung kann sich das Dasein nicht selbst zum Selbstsein rufen,¹²⁷ sondern muss von Anderem gerufen worden sein, um auf seine endliche Freiheit stoßen zu können (»transilire quo vocabar«).¹²⁸ Welcher (welches) Andere ruft, ist der Auslegung bedürftig. Es mag zunächst eine Stimme sein, die im Blick anderer endlicher Menschen ihr erstes Wort spricht, aber zugleich eine Transzendenz eröffnet, die den Hörenden ihre endliche Freiheit unendlich verpflichtend auferlegt.¹²⁹

2.7 Sofern die Wahrnehmung der eigenen Endlichkeit in den genannten Bereichen vor dem Hintergrund eines zunächst unthematichen Bezugs zu einem begrifflich nicht fassbaren Unendlichen geschieht, ist es eine der möglichen Optionen, im unbegreiflichen Unendlichen Gott zu suchen.¹³⁰

Nur Wesen, die sich ihrer Endlichkeit und ihres eigentlichen Selbstseins bewusst sind, sind zu ech-

tem Miteinandersein befähigt und können offen für die Transzendenz von Unendlichem sein. Nur ein Gott, der seine allumfassende Unendlichkeit preisgibt und eine Welt von ihm getrennter, selbständiger Subjekte schafft, ist als Urgrund selbständiger endlicher Wesen zu denken. Die systematische Grundfrage lautet, wie es möglich ist, dass endliche Wesen frei sein können. Diese Frage kann durch Bestreitung des Faktums der Freiheit nicht beiseite geschoben werden. Wer urteilt, bewegt sich *a priori* im Horizont der Freiheit, innerhalb dessen das urteilende Ich sich selbst nicht als Phantom und Urteile nicht als Produkte blinder Kausalreihen denken kann.

Obwohl die Bestreitung der Freiheit in sich selbst widersinnig ist, weil sie die Tatsache nicht verstehen lässt, dass Menschen etwas für wahr halten (auch wenn sie – auf Pfaden des Skeptizismus – vielleicht nur die Unerreichbarkeit absolut gewisser Wahrheit für wahr halten), führt diese Einsicht nicht zu einer klaren Beantwortung der Frage, wie endliche Freiheit möglich ist. Vielmehr würde die Möglichkeit einer dogmatischen Lösung der gestellten Aufgabe sogar die gesuchte Freiheit vernichten, weil ein moralischer Weltherrscher, der als Schöpfer, Allmächtiger und als Weltenrichter objektiv erkannt wäre, das Handeln endlicher, glücksbedürftiger Wesen durch seine schiere Existenz auf die Orientierung an Klugheitserwägungen festlegte.

Folglich sind die Endlichkeit in der Erkenntnis der Wahrheit des Ganzen und die Endlichkeit in der Sinnverwirklichung in der Welt die unvermeidliche Voraussetzung des Glaubens an einen absoluten Sinn des Ganzen, der im Zusammenhang mit der Unendlichkeit Gottes stehen könnte. N. HARTMANN hat mit Recht die Antinomie zwischen »dem Phänomen des sittlichen Bewusstseins« und der »Weltteleologie« herausgearbeitet, ohne indessen eine dogmatische Lösung vorzulegen.¹³¹

Die oft beklagte Endlichkeit des von Menschen inständig gesuchten Sinnes des eigenen Lebens, des Lebens überhaupt und der Welt insgesamt, die ihnen durch ihre unbestimmte Beziehung zu einem unendlichen Sinn vernehmbar ist, macht sowohl Verzweiflung als auch Glauben möglich. Vor diesem Hintergrund ergeben sich Leitgedanken für die Möglichkeit der Theologie.

Wenn Menschen als endliche Freiheitswesen angenommen werden sollen, darf der unendliche Ursprung von Mensch und Welt nicht das Ganze alles Wirklichen sein. Da Gott Himmel und Erde weder

›aus sich‹ noch ›aus gegebenem Stoff‹ geschaffen haben kann, erklärt AUGUSTINUS, alles sei ›aus nichts‹ geschaffen: »fecisti enim ›caelum et terram‹ non de te [...]. et aliud praeter te non erat, unde faceres ea, deus [...]: et ideo de nihilo fecisti ›caelum et terram.«¹³² Er fügt hinzu, Gott habe das Endliche nicht aus Mangel oder Bedürfnis geschaffen, sondern aus reiner Güte: »non ex indigentia fecisti, sed ex plenitudine bonitatis tuae.«¹³³ Zwar habe er die Menschen auf sich hin geschaffen (›fecisti nos ad te«),¹³⁴ aber in ursprünglicher und bleibender Differenz: »ex nihilo cuncta facta sunt, quia non sunt id ipsum, quod deus.«¹³⁵ Der Weltprozess könnte so den Sinn der Selbstwerdung des Endlichen haben, durch die es der Nähe Gottes standhalten kann.¹³⁶ Die Gefahr, die von dieser Nähe ausgeht, liegt aus zwei Gründen auf der Hand: die Gegenwart des *Allmächtigen* scheint die Möglichkeit des von den Menschen ersehnten eigentlichen Selbstseins von Endlichem zu verderben; zudem bereitete die Anwesenheit des *Heiligen* endlichen Wesen, die insgeheim um ihre Ichbezogenheit und Unheiligkeit wissen, sicherlich keine ungetrübte Freude.¹³⁷

Endliche Freiheitswesen, die nach dem höchsten Gut strebten, sind nicht ohne Bezug auf Gnade denkbar, weil sie das höchste Gut, falls sie es atark erlangen könnten, sogleich verwirklichen würden. Weder von ihrer *Endlichkeit* noch von ihrer *Freiheit* könnte die Rede sein. Obwohl sie *unbegrenzte Macht* zur Erreichung ihrer natürlichen Ziele besäßen, wären sie *nicht frei*, da sie nur ihr Glück besorgten, das ihnen von Natur am Herzen liegt. Umgekehrt fände die Gnade eines wahren Gottes passende Adressaten nur in Personen, nicht in Automaten, nicht in »Gefäßen des Zorns« oder des »Erbarmens« (vgl. Röm. 9, 14–24)¹³⁸. Da Tugend die Würdigkeit ist, glücklich zu sein, befördert die ›Zweideutigkeit‹ im Begriff des höchsten Gutes den Glauben endlicher Freiheitswesen an eine Welt von ›wahrer Unendlichkeit‹.¹³⁹ Die Probleme des Selbstseins und des faktischen Ungenügens des Endlichen machen die Frage nach Gott unausweichlich, ohne dass sie sich dogmatisch beantworten ließe.¹⁴⁰

3. Wie die Klage, auch ohne es zu bemerken, von unvordenklichem Jubel lebt, so lebt das Bewusstsein der Endlichkeit von seiner unthematischen Beziehung zu einem unfassbaren Unendlichen. Indem RILKE in den *Sonetten an Orpheus* sagt: »Nur im Raum der Rühmung darf die Klage gehen«,¹⁴¹ hat

er die verborgene Beziehung des Endlichen zu Unendlichem im Sinn. Es geht ihm um das ›unendliche Lob‹, die ›unendliche Spur‹, den ›unendlichen Empfang‹, den ›unendlichen Grund‹, das ›unendliche Gewagtsein‹, das ›unendlich den Göttern gehörende Herz‹.¹⁴² Obwohl endliche Wesen sich auf den Horizont des Unendlichen verwiesen sehen, treten ihnen Endlichkeit ebenso wie Unendlichkeit existenziell doppelsinnig – als Rettung und Bedrohung – entgegen.

Die Endlichkeit der Vernunft und der Erkenntnis endlicher Wesen ist keine ›metaphysische Blamage der Vernunft‹,¹⁴³ das Bewusstsein von ihr ermöglicht jedoch Ironie, Tragik, Komik und Langeweile.¹⁴⁴ Endlichkeit führt aber auch zur Chance, eine Gemeinschaft endlicher Wesen in eigentlichem Selbstsein vor dem Horizont des transzendent bleibenden Unendlichen zu denken, das in Beziehung zu Endlichem zu stehen und zu dem Endlichen in Beziehung zu treten vermag. Eine solche beidseitige Beziehung verstehbar zu machen, ist die denkrische Aufgabe AUGUSTINS in den *Confessiones*. Von ihrer Lösung erhofft er einen Blick auf den Weg, Gott (und zugleich das Ganze der endlichen Welt) lauterem Herzens loben zu können, da er hofft, auf diesem Weg zu sehen, wie endliche Wesen angesichts des Unendlichen Stand und Dauer behalten können.¹⁴⁵

Mit Größerem kann Kleineres konkurrieren, nicht aber Endliches mit Unendlichem. Diese Differenz verdeckt, wer behauptet, der Mensch könne von Natur aus nicht wollen, dass Gott Gott sei; vielmehr wolle er, dass er selbst Gott sei und Gott nicht Gott sei: »non ›potest homo naturaliter velle deum esse deum‹, Immo vellet se esse deum et deum non esse deum«.¹⁴⁶ NIETZSCHE hat diese These zugespitzt und lässt seinen Zarathustra ausrufen: »Aber daß ich euch ganz mein Herz offenbare, ihr Freunde, wenn es Götter gäbe, wie hielte ich es aus, kein Gott zu sein! Also giebt es keine Götter.«¹⁴⁷ Nur wer in Beziehung zum Unendlichen steht (aus welchem Grund auch immer), kann sich positiv oder negativ zu ihm verhalten. Diese Beziehung ist laut PASCAL kein Konkurrenzverhältnis: »S'il y a un Dieu, il est infiniment incomprehensible, puisque, n'ayant ni parties ni bornes, il n'a nul rapport à nous.«¹⁴⁸ Das Unendliche entzieht sich in einem doppelten Sinn dem begreifenden Zugriff der Vernunft. Laut LEVINAS begegnet es der Vernunft als *das Andere* in der Weise, wie DESCARTES es in der dritten seiner *Meditationes de prima philosophia* darstelle, als »Noesis, die

ihrem Noema, ihrem Cogitatum, nicht mehr entspricht.«¹⁴⁹ Die ›idea Dei‹ füge sich nicht der Einsicht, sondern werde ›dem Philosophen zur *Blindung*‹: im Denken dieser Idee geschehe ein »Denken, das mehr oder das *besser* denkt, als es der (theoretischen) Wahrheit nach denkt.«¹⁵⁰ Im Denken Gottes, so erklärt ANSELM VON CANTERBURY, wird nicht nur etwas gedacht, über das hinaus Größeres nicht gedacht werden kann, sondern auch Größeres, als gedacht werden kann.¹⁵¹ Das Denken des Unendlichen weist den endlichen Geist über sich hinaus; er berührt dabei, wie NIKOLAUS VON KUES sagt, Unbegreifliches auf nichtbegreifende Weise: »ad hoc ductus sum, ut incomprehensibilia incomprehensibiliter amplecterer in docta ignorantia per transcendens veritatum incorruptibilium humaniter scibulum«.¹⁵²

Die Beziehung zu Unendlichem geht unfassbar vom Unendlichen aus. Weil die Unfassbarkeit des Unendlichen endliche Wesen mit dem Schwindel der Nichtigkeit affiziert, können diese ihre Endlichkeit wahrnehmen, Fragen stellen und sich aufgefordert sehen, Glauben zum Unendlichen auszubilden, der Endliches als etwas nennen kann, das vom Unendlichen gewagt, gewollt oder auch von ihm verlassen ist. Die genannte Beziehung, die erst die Endlichkeit als solche sichtbar machen kann, ist trotz ihrer Rätselhaftigkeit die erste Befreiung von den Ketten der Endlichkeit. Sie schafft erst die Distanz, die endlichen Wesen Urteile über Endliches ermöglichen.

Theoretischem Urteilen bleibt das Unendliche (und die Möglichkeit des Selbstseins von Endlichem) befremdlich und unzugänglich. Auch für Menschen, die das Unendliche als Gott glauben, türmt sich die ›Mauer des Paradieses‹, von der CUSANUS spricht, unüberwindlich auf.¹⁵³ Das ›endlich Sein‹, das wir laut RILKE ersehen, hängt definitiv am Getrenntsein des Endlichen vom Unendlichen. Mit HEIDEGGER wäre im Übergang von der theoretischen zur praktischen Betrachtung zu sagen: »Nur wenn im Sein eines Seienden Tod, Schuld, Gewissen, Freiheit und Endlichkeit dergestalt gleichursprünglich zusammenwohnen wie in der Sorge, kann es im Modus des Schicksals existieren, das heißt im Grunde seiner Existenz geschichtlich sein.«¹⁵⁴ *Praktisch* tritt das Unendliche aber als unbedingter Anspruch in den Kontext des Endlichen ein, der das Leben verändern und den Blick für eine Welt von ›wahrer Unendlichkeit‹ öffnen kann. LEVINAS geht es darum, »eine Beziehung mit dem Anderen zu beschreiben, die nicht auf eine gött-

liche oder menschliche Totalität hinausläuft, eine Beziehung, die nicht eine Totalisierung der Geschichte ist, sondern die Idee des Unendlichen«. Eine solche Beziehung bezeichnet er als die eigentliche Metaphysik: »Une telle relation est la métaphysique même.«¹⁵⁵

Der gesuchte unendliche *Sinn der Endlichkeit* fordert das Ernstnehmen des Endlichen, trotz dessen Unvollkommenheit und Flüchtigkeit. In solchem Ernstnehmen liegt implizit der Bezug zu Unendlichem, der auch den Exodus fordert, zunächst nur aus Situationen in der Welt, am Ende aber endgültig aus dem Leben selbst. Von beidem spricht ein Gedicht Ch. REINIGS:¹⁵⁶

Ausweg

Das was zu schreiben ist mit klarer schrift zu schreiben

dann löcher hauchen in gefrorne fensterscheiben

dann bücher und papiere in ein schubfach schließen dann eine katze füttern eine blume gießen

und ganz tief drin sein – und zum türgriff fassen: zieh deinen mantel an du sollst das haus verlassen

Literatur

Augustinus (2000), Was ist Zeit? Confessiones XI/Bekenntnisse 11, eingel., übers. u. mit Anm. vers. v. N. Fischer, lat.-dt., Hamburg.

Augustinus (2004), Confessiones/Bekenntnisse, übers. v. W. Thimme. Mit einer Einführung von N. Fischer, lat.-dt., Düsseldorf/Zürich.

Augustinus (2006), Suche nach dem wahren Leben. Confessiones X/Bekenntnisse 10, eingel., übers. u. mit Anm. vers. v. N. Fischer, lat.-dt., Hamburg.

Barth, R. (2004), Absolute Wahrheit und endliches Wahrheitsbewusstsein. Das Verhältnis von logischem und theologischem Wahrheitsbegriff – Thomas von Aquin, Kant, Fichte und Frege, Tübingen.

Baumgartner, H. M. (1991), Dimensionen des endlichen Wahrheitsgeschehens, in: Endliche Vernunft. Zur Verständigung der Philosophie über sich selbst, Bonn, 199–213.

Dempff, A. (1926), Das Unendliche in der mittelalterlichen Metaphysik und in der Kantischen Dialektik, Münster.

de Oliveira, F./Charles, R. (1999), Das Denken der Endlichkeit und die Endlichkeit des Denkens. Untersuchungen zu Hegel und Heidegger, Berlin.

Feuerbach, L. (1841), Das Wesen des Christentums (1841), Gesammelte Werke 5, hg. v. W. Schuffenhauer, mit einer Vorbemerkung v. W. Schuffenhauer u. W. Harich, Berlin.

Fichte, J. G. (1978), Grundlage der gesamten Wissen-

schaftslehre als Handschrift für seine Zuhörer (1794), Gesamtausgabe, Stuttgart-Bad Cannstatt 1962 ff., Bd. 1, 173–451.

Fink, E. (1990), Welt und Endlichkeit (Vorlesung 1949; 1966), hg. v. F.-A. Schwarz, Würzburg.

Fischer, N. (1987), Augustins Philosophie der Endlichkeit. Zur systematischen Entfaltung seines Denkens aus der Geschichte der Chorismos-Problematik, Bonn.

Fischer, N. (1995), Die philosophische Frage nach Gott. Ein Gang durch ihre Stationen, Paderborn.

Fischer, N. (Hg.) (2004), Kants Metaphysik und Religionsphilosophie, Hamburg.

Fischer, N./Hatstrup, D. (1999), Metaphysik aus dem Anspruch des Anderen. Kant und Levinas, Paderborn.

Gehlen, A. (1986), Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt (1940), Wiesbaden.

Gerhardt, V. (2001), Die Endlichkeit der Vernunft, in: H.-U. Baumgarten/C. Held (Hgg.), Systematische Ethik mit Kant, Freiburg i. Br./München, 211–236.

Heidegger, M. (1977a), Sein und Zeit (1927), Gesamtausgabe, Frankfurt a. M. 1975 ff., Bd. 2.

Heidegger, M. (1977b), Kant und das Problem der Metaphysik (1929), GA 3.

Heidegger, M. (1983), Einführung in die Metaphysik. Freiburger Vorlesung 1935 (1953), GA 40.

Hyland, D. A. (1995), Finitude and Transcendence in the Platonic Dialogues, New York.

Kierkegaard, S. (1961), Über den Begriff der Ironie mit ständiger Rücksicht auf Sokrates (1841), hg. u. übers. v. E. Hirsch, Düsseldorf.

Kierkegaard, S. (1952), Der Begriff Angst (1844), hg. u. übers. v. E. Hirsch, Düsseldorf.

Konhardt, K. (2004), Endlichkeit und Vernunftanspruch. Die Urkonstellation des Menschen im Lichte der Philosophie, Berlin.

Kouba, P. (2005), Der Sinn der Endlichkeit, Würzburg.

Levinas, E. (1961), Totalité et Infini. Essai sur l'Extériorité, The Hague (dt. Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität, Übers. v. W. N. Krewani, Freiburg i. Br./München 1993).

Menegoni, F./Illetterati, L. (Hgg.) (2004), Das Endliche und das Unendliche in Hegels Denken, Stuttgart.

Nikolaus von Kues (1964–1967), Philosophisch-theologische Schriften, hg. u. eingef. v. L. Gabriel, übers. v. D. u. W. Dupré, Lat.-dt., 3 Bde., Wien.

Ricœur, P. (1993), Finitude et culpabilité (1960). I: L'homme faillible. II: La symbolique du mal. Paris (dt. Phänomenologie der Schuld [1971], I: Die Fehlbarkeit des Menschen; II: Die Symbolik des Bösen, übers. v. M. Otto, Freiburg i. Br. 2002).

Schrag, C. O. (1961), Existence and Freedom. Towards an Ontology of Human Finitude, Evanston.

Simon, J. (2003), Kant. Die fremde Vernunft und die Sprache der Philosophie, Berlin.

Stein, E. (2006), Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins (1936/1950), Freiburg i. Br.

von Rintelen, F. J. (1960), Philosophie der Endlichkeit als Spiegel der Gegenwart (1951), Meisenheim a. G.

NORBERT FISCHER

Anmerkungen

¹ Cl. Brentano, Werke in zwei Bänden, hg. v. F. Kemp unter Mitw. v. W. Frühwald, München 1972, Bd. I, 134 (im Brief an Luise Hensel vom Januar 1817; vgl. dazu I, 528 f.). BRENTANO beginnt alle Strophen mit dem Hinweis auf die Endlichkeit des Zeitlichen und führt danach etwas an, das nicht flüchtig sei und ›Bestand‹ habe; z. B. die abschließenden Verse (I, 135; Verse 36–40): »Ja alles geht vorbei, / Nur dieser heiße Brand, / In meiner Brust die bittere süße Wunde, / Die ihre Hand verband, / Die hat Bestand.«

² R. M. Rilke, Werke. Komm. Ausgabe in vier Bänden, hg. v. M. Engel/U. Fülleborn, Frankfurt a. M. 1996, Bd. 2, 177 (aus dem Nachlaß des Grafen C. W.). Die zweite Strophe skizziert den von Flüchtigkeit bestimmten Lebensweg, der auf den Tod zuläuft (2, 178): »Sieh, der Tag verlangsamt sich, entgegen / jenem Raum, der ihn nach Abend nimmt: Aufstehn wurde Stehn, und Stehn wird Legen, / und das willig Liegende verschwimmt.« Gegen das willige Sichergeben stehen die *Angst* der ersten und das *wilde Herz* der dritten Strophe.

³ Augustinus, Confessiones [= conf.] 11, 2.

⁴ Ebd. Aus AUGUSTINS ›ruhlosem Herzen‹ (*ders.*, conf. 1, 1: »inquietum cor nostrum«) ist RILKES ›wildes‹ Herz geworden. Das Gedicht spiegelt das Phänomen der Todbestimmtheit des menschlichen Lebens (zur ›vita mortalis‹ bzw. ›mors vitalis‹ vgl. *ders.*, conf. 1, 7), das mit der Hoffnung auf die ›vita viva‹ verbunden ist (z. B. *ders.*, conf. 10, 38). Das gilt auch für RILKE, vgl. R. M. Rilke (Anm. 2), Bd. 2, 72: »Ist Leben Leben, setzt es nirgends aus.« Zum Thema bei AUGUSTINUS vgl. N. Fischer 1987 (Lit.), 148–174.

⁵ Augustinus, conf. 1, 1.

⁶ Ebd., 11, 40; vgl. Augustinus 2000 (Lit.), 57 mit Anm. 182; N. Fischer, conf. 11: »Distentio animi«, 506, 509, 540, 544 (Fn 124), 546. Und: »Kostbar ist mir jeder Tropfen Zeit ...«. Mit Hinweisen zur Interpretation des RILKE-Gedichtes. Vgl. auch N. Fischer, ›Giebt es wirklich die Zeit, die zerstörende?‹ Nachklänge der Zeitauslegung Augustins in der Dichtung Rilkes, in: Blätter der Rilke-Gesellschaft, Bd. 30, Frankfurt a. M. 2009.

⁷ J. G. Fichte 1978 (Lit.), 255.

⁸ Vgl. ebd., 254 (Vorrede). Zum Problem der Angst vgl. vor allem S. Kierkegaard 1952 (Lit.); weiterhin: M. Heidegger 1977a (Lit.), bes. 184–191 (hier u. im Folg. n. d. Orig.-Pagin.): Die Grundbefindlichkeit der Angst als eine ausgezeichnete Erschlossenheit des Daseins.

⁹ J. G. Fichte 1978 (Lit.), 358 f.

¹⁰ Laut I. Kant, Kritik der reinen Vernunft [KrV], B 364 ist es »der eigenthümliche Grundsatz der Vernunft überhaupt [...] zu dem bedingten Erkenntnisse des Verstandes das Unbedingte zu finden, womit die Einheit desselben vollendet wird.« Einer transzendentalen Deduktion sind

die Vernunftbegriffe (als notwendige, aber theoretisch unlösbare Aufgaben) jedoch nur fähig, sofern ihnen eine heuristische und regulative Funktion mit problematischer Geltung zukommt. Absolutes Wissen bleibt unerreichbar. Zum Übergang von KANT zum Deutschen Idealismus vgl. W. Teichner, Rekonstruktion oder Reproduktion des Grundes. Die Begründung der Philosophie als Wissenschaft durch Kant und Reinhold, Bonn 1975.

¹¹ M. Heidegger 1977a (Lit.), 4: Die Unmöglichkeit zu definieren »dispensiert nicht von der Frage [...], sondern fordert dazu gerade auf.«

¹² Ein anderes Beispiel ist die ›scala mystica‹, die AUGUSTINUS als Gespräch mit seiner Mutter kurz vor deren Tod skizziert hat und die im Augenblick gemeinsamen Berührens der ewigen Weisheit gipfelt (Augustinus, conf. 9, 24): »attinigimus eam [scil. sapientiam aeternam] modice toto ictu cordis« (das überraschend eingeführte Präsenz steht für das Zurücklassen der Endlichkeit im Sinne der zeitlichen Vergänglichkeit; der Folgesatz geht wieder über zum Perfekt).

¹³ Zur Wirkung der Musik auf Hörende und zu ihrem göttlichen Ursprung vgl. R. M. Rilke, Sonette an Orpheus I, XXVI (Werke [Anm. 2], Bd. 2, 253): »DU aber, Göttlicher, du, bis zuletzt noch Ertöner, / da ihn der Schwarm der verschmähten Mänaden befiehl, / hast ihr Geschrei übertönt mit Ordnung, du Schöner, / aus den Zerstörenden stieg dein erbauendes Spiel.« Das Sonett endet mit den Versen: »O du verlorener Gott! Du unendliche Spur! / Nur weil dich reißend zuletzt die Feindschaft verteilte, / sind wir die Hörenden jetzt und ein Mund der Natur.« Als weiteres Beispiel vgl. die erste Duineser Elegie (*ders.*, Werke 2, 203 f.): »Ist die Sage umsonst, daß einst in der Klage um Linos / wagende erste Musik dürre Erstarrung durchdrang; / daß erst im erschrockenen Raum, dem ein beinah göttlicher Jüngling / plötzlich für immer enttrat, das Leere in jene / Schwingung geriet, die uns jetzt hinreißt und tröstet und hilft.«

¹⁴ Thomas v. Aquin, Summa theologia. I, q. 2, obi. 3; THOMAS führt den zitierten Satz als Einwurf gegen die Absicht an, das Dasein Gottes zu beweisen; in seiner Zurückweisung gesteht er, dass er die Vollkommenheit der Gotteserkenntnis mindert (ad 3: »dicendum quod per effectus non proportionatos non potest perfecta cognitio de causa haberi«).

¹⁵ Nikolaus von Kues, De docta ignorantia [= de doc. ign.] (ed. Ernestus Hofmann et Raymundus Klibansky. Hamburg 1932), I, c. 3, n. 9. Vgl. De visione dei (ed. Adelaida Dorothea Riemann. Hamburg 2000), c. 13: »infinitas enim non potest esse nec maior nec minor«.

¹⁶ I. Kant, KrV, B XV f.

¹⁷ Ebd., XVIII f.

¹⁸ Vgl. J. G. FICHTES Versuch, z. B. *ders.* 1978 (Lit.), 335 Fn.

¹⁹ I. Kant, KrV, B XXX.

²⁰ Ebd., XX. Das Unbedingte ist hier als Unendliches dem Bedingten als dem Endlichen entgegengesetzt; vgl. hierzu auch Novalis, Blütenstaub, in: Vermischte Bemerkungen und Blütenstaub, Schriften Bd. 2: Das philosophische Werk I, hg. v. R. Samuel. Darmstadt 1965, 412–471, 1:

»Wir suchen überall das Unbedingte, und finden immer nur Dinge.«

²¹ I. Kant, Kritik der praktischen Vernunft [= KpV], A 289.

²² Vgl. Platon, Politeia, 509 b; diesen Ursprung nennt PLATON dort: ἐπέκτεινε τῆς οὐσίας.

²³ Vgl. Platon, Apologie, 20 d und 21 a–22 e; weiterhin: ders., Symposium, 202 a–d.

²⁴ Zur Differenz zwischen Gott und Mensch vgl. ders., Symposium, 203 a (θεὸς δὲ ἀνθρώπῳ οὐ μείγνυται); 204 a (θεῶν οὐδεὶς φιλοσοφεῖ οὐδ' ἐπιθυμεῖ σοφὸς γενέσθαι – ἔστι γάρ); zur dennoch behaupteten Aufgabe der Annäherung des Menschen an Gott vgl. z. B. ders., Theaitetos, 176 b (ὁμοίωσις θεῶν κατὰ τὸ δυνατόν). Vgl. dazu N. Fischer, Menschsein als Möglichsein. Platons Menschenbild angesichts der Paradigmendiskussion in der Platonforschung, in: Theologische Quartalsschrift 170 (1990), 23–41.

²⁵ J. W. Goethe, Faust I, in: Goethes Werke, Hamburger Ausgabe, hg. v. E. Trunz, Bd. 3, München ¹⁴1989, Nacht, Vers 382 f.

²⁶ Vgl. St. Majetschak, Ludwig Wittgensteins Denkweg, Freiburg 2000. MAJETSCHAKS Tendenz, das Mystische in WITTGENSTEINS Denken zu verharmlosen (ebd., 118: »Denn das »Mystische« ist nur ein anderer Name für das aller diskursiven Explizierbarkeit Entzogene«), scheint die Möglichkeit gerade zu verdecken, dass es »sich in der subjektiven Lebenserfahrung einer Person gleichwohl als bedeutsam zeigt« (ebd., 118; vgl. auch 123). Weil WITTGENSTEIN im *Tractatus* (Tractatus logico-philosophicus/ Logisch-philosophische Abhandlung [1918], hg. v. B. McGuinness/J. Schulte, Frankfurt a. M. 1989) Sätze von der insinuierten Art zum Mystischen vermeidet, ist die These verfehlt, es gehöre »sicher« zu »Wittgensteins »Weltbild« [...] seit Beginn seiner philosophischen Wandlung zu Beginn der dreißiger Jahre, daß es das unsagbare Eine »hinter« der Mannigfaltigkeit der Phänomene nicht gibt – nicht einmal das »Mystische«, das noch der *Tractatus* kennt.«

²⁷ L. Wittgenstein (Anm. 26), 6.341 ff.

²⁸ Ebd., 6.4312.

²⁹ Ebd., 6.432.

³⁰ Ebd., 6.45; vgl. ebd., 6.51: »Skeptizismus ist nicht unwiderleglich, sondern offenbar unsinnig, wenn er bezweifeln will, wo nicht gefragt werden kann.« An anderer Stelle (L. Wittgenstein, Vortrag über Ethik und andere kleine Schriften, hg. v. J. Schulte, Frankfurt a. M. 1989, 18 f.) geht WITTGENSTEIN von unsinnigen Ausdrücken aus, um »über die Welt – und das heißt: über die sinnvolle Sprache – hinauszugelangen«, im »Anrennen gegen die Wände unseres Käfigs«.

³¹ L. Wittgenstein, Briefe, hg. v. B. F. McGuinness/H. G. von Wright, Frankfurt a. M., 96 (Nr. 107: Wittgenstein an Ludwig von Ficker, Okt. oder Nov. 1919).

³² L. Wittgenstein (Anm. 30), 18 f.

³³ Denn wir begreifen in ihm nichts; er ist auch keine mögliche »Leistung«. Gegen V. Gerhardt 2001 (Lit.), 234: »Der Begriff der Unendlichkeit geht somit aus einer Folge endlicher Leistungen hervor.« Dieser Begriff ist aber gera-

de nicht als menschliches Produkt zu denken, sondern als unableitbare Anregung (*excitatio*), als Folge einer Inversion der Aktivität, die (von Gott ausgeht und) den Menschen durch die Beziehung zum Unendlichen zum Menschen macht.

³⁴ Zum *ἄπειρον* vgl. H. Diels/W. Kranz (Hgg.), Fragmente der Vorsokratiker [= DK], Fragm. III, 58–60; zu den unergründbaren Grenzen der Seele vgl. Heraklit, B 45: Φυγῆς πείρατα ἴων οὐκ ἂν ἐξεύροιο πᾶσαν ἐπιπορευόμενος ὁδόν: οὐτο βαθύν λόγον ἔχει. Weiter B 62: ἀθάνατοι θνητοί: θνητοὶ ἀθάνατοι, ζῶντες τὸν ἐκείνων θάνατον, τὸν δὲ ἐκείνων βίον τεθνήστες.

³⁵ Augustinus, In Joannis evangelium tractatus CXXIV 20, 13; das Subjekt im zitierten Satz ist der Evangelist JOHANNES; vgl. dazu M. Heidegger 1977a (Lit.), 49: »Aber die Idee der »Transzendenz«, daß der Mensch etwas sei, das über sich hinauslangt, hat ihre Wurzeln in der christlichen Dogmatik, von der man nicht wird sagen wollen, daß sie das Sein des Menschen je ontologisch zum Problem gemacht hätte.« HEIDEGGERS Urteil ist problembe-laden; vgl. z. B. die erwähnte Aufgabe des Ähnlichwerdens mit Gott bei PLATON; zudem ist das Abfällige in der Schlusswendung unpassend: Nur sofern der Mensch – vorontologisch und in unbestimmter Weise – über sich hinauslangt, kann er etwas als endlich im Unterschied zu Unendlichem erfassen.

³⁶ Platon, Symposium, 203 a–205 b; vgl. dazu N. Fischer (Anm. 24), bes. 38–41.

³⁷ Augustinus, conf. 10, 10: »animalia«, so heißt es dort, »interrogare nequeunt«; vgl. auch Augustinus 2006 (Lit.), XLII und 153, Anm. 266.

³⁸ Ders., conf. 1, 1; vgl. dazu ebd., 13, 51–53 (zur Ruhe des Menschen in Gott und Gottes im Menschen).

³⁹ Ders. 2006 (Lit.), LXIV–LXXXV.

⁴⁰ I. Kant, KrV, A VII.

⁴¹ Ebd., B 21 f.; dazu N. Fischer (Hg.), Kants Metaphysik und Religionsphilosophie, Hamburg 2004, bes. 78–81 (Beitrag von R. Theis), 114 (Beitrag von N. Fischer), 295 f. (Beitrag von A. Winter).

⁴² Vgl. z. B. Platon, Phaidon, 107 b (zum Leben als κίνδυνος δεινός), 114d (zum Leben als κίνδυνος καλός).

⁴³ Augustinus, conf. 4, 9.

⁴⁴ R. M. Rilke (Anm. 2), Bd. 2, 72. Faktisch ist das Leben aber kein lebendiges Leben (»vita viva«), so dass AUGUSTINUS schwankt, ob er das faktische Leben *todhaftes Leben* oder *lebendigen Tod* nennen soll (conf. 1, 7): »dico vitam mortalem an mortem vitalem?«

⁴⁵ I. Kant, KrV, B 40.

⁴⁶ Ebd., 39.

⁴⁷ Ebd., 47 f.

⁴⁸ Ebd., 48.

⁴⁹ Ebd., 56.

⁵⁰ Ebd., 56 f.

⁵¹ Ebd., 38.

⁵² I. Kant, Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes [= BDG], A 187 (Akademie-Ausgabe [= AA] 2, 154); vgl. BDG, A 186 (AA 2, 154): »Es ist auch dieser über alles Mögliche und Wirkliche erweiterte Begriff der göttlichen *Allgenugsamkeit*

ein viel richtigerer Ausdruck, die größte Vollkommenheit dieses Wesens zu bezeichnen, als der des *Unendlichen*, dessen man sich gemeinlich bedient. Denn ob man diesen letztern zwar auslegen kann, wie man will, so ist er seiner eigentlichen Bedeutung nach doch offenbar mathematisch.« Vgl. auch *I. Kant*, *Metaphysik der Sitten* §1 (AA 2, 388 Fn.).

⁵³ Den uneinheitlichen Sprachgebrauch KANTS belegen z. B. *ders.*, *Reflexion* 6266 (AA 18, 536) und *ders.*, *KpV*, A 289. Vgl. auch den über die mathematische Bedeutung hinausweisenden Schluss der *Reflexion* 6266 (AA 18, 537): »Das metaphysisch unendliche ist, was alles, mithin die gantze mögliche Größe einer gewissen realitaet, enthält.« In *Reflexion* 7112 (AA 19, 251) spricht KANT auch von der »unendlichkeit der güte, die einem moralischen motiv correspondirt.«

⁵⁴ Vgl. *I. Kant*, *Reflexion* 6317 (AA 18, 626; aus den Jahren 1790 oder 1791).

⁵⁵ Vgl. *L. Feuerbach* 1984 (Lit.), 30: »Das Bewußtsein des Unendlichen ist nichts andres als das Bewußtsein von der *Unendlichkeit des Bewußtseins*. Oder: Im Bewußtsein des Unendlichen ist dem Bewußtsein nur die *Unendlichkeit des eignen Wesens Gegenstand*.« Im Bewußtsein des Unendlichen wird die absolute Wirklichkeit des Unendlichen aber nicht erfasst.

⁵⁶ *I. Kant*, *KrV*, B 34.

⁵⁷ Ebd., 72; vgl. *J. Simon*, *Kant. Die fremde Vernunft und die Sprache der Philosophie*, Berlin 2003, 2. Entscheidend sei die »ästhetische Differenz«, die in der »Befindlichkeit« des Denkenden in Raum und Zeit [...] den jeweils gegebenen Ausgangspunkt des Denkens« sieht. Folglich muss die Welt »für unsere endliche, in ihrem Horizont wesentlich beschränkte Vernunft ›Idee‹ bleiben«.

⁵⁸ Vgl. *Nikolaus von Kues*, *De beryllo* (ed. Ed. Iohannes Gerhardus Senger et Carolus Bormann, Hamburg 1988), c. XXI, n. 30 (dort im Unterschied zur »sapientia dei seu divina cognitio«).

⁵⁹ *Platon*, *Theaitetos*, 151 e.

⁶⁰ Vgl. ebd., 160 e–173 b; 177 c–186 e; auch die *Digression* (172 c–177 c) ist zu ihrer Kritik zu beachten.

⁶¹ Das lässt sich auch dem Liniengleichnis (509 d–511 e) und dem Höhlengleichnis (514 a–517 a) der *Politeia* ableiten.

⁶² Vgl. z. B. *Aristoteles*, *De anima* III, 429 b 19 f. (zum νοῦς): *ἕνα κρᾶτῆ, τοῦτο δ' ἐστὶν ἕνα γνωρίζῃ*. Weiterhin *Augustinus*, *conf.* 10, 10: »nuntiantibus sensibus iudex ratio«; Untergebene aber können nicht urteilen: »subditi iudicare non possunt«. Vernunft kann Antworten nur erhalten, sofern sie als Richter fragt, nicht als unverständiger Schüler, »der sich alles vorsagen läßt, was der Lehrer will« (*I. Kant*, *KrV*, B XIII).

⁶³ Vgl. KANTS Brief an M. HERZ vom 21. Februar 1772 (AA 10, 130): »Es ist also die Möglichkeit so wohl des *intellectus archetypi*, auf dessen Anschauung die Sachen selbst sich gründen, als des *intellectus ectypi*, der die *data* seiner logischen Behandlung aus der sinnlichen Anschauung der Sachen schöpft, zum wenigsten verständlich.« Vgl. weiter: *ders.*, *KrV*, B 722 f.; bes. *ders.*, *Kritik der Urteilkraft*, B 350 f.: »Es ist hiebei auch gar nicht nöthig zu

beweisen, daß ein solcher *intellectus archetypus* möglich sei, sondern nur daß wir in der Dagegenhaltung unseres discursiven, der Bilder bedürftigen Verstandes (*intellectus ectypus*) und der Zufälligkeit einer solchen Beschaffenheit auf jene Idee (eines *intellectus archetypus*) geführt werden, diese auch keinen Widerspruch enthalte.« Ein »intellectus ectypus« erkennt nicht durch sinnliche Anschauung, sondern grenzt Erkanntes gegen Anderes ab, das so seine endlich begrenzte Gestalt erhält.

⁶⁴ *I. Kant*, *KrV*, B 364.

⁶⁵ Ebd., 606.

⁶⁶ Vgl. *B. Pascal*, *Pensées*. Édition établie d'après la Copie de référence de G. Pascal. Texte établi, annoté et présenté par Ph. Sellier, Paris 1991 (zitiert wird nach den Nummern von Sellier = S), 149: »La grandeur de l'homme est si visible qu'elle se tiré même da sa misère«.

⁶⁷ Zu PLATON vgl. *ders.*, *Protagoras*, 321 b/c; *A. Gehlen* 1986 (Lit.), 51–61.

⁶⁸ Das macht einen großen Unterschied, weil mit der Fähigkeit zum aktiven Antriebsstau und mit der Intelligenz etwas nicht biologisch Fassbares auftritt, das die Art der Lebenserhaltung des Menschen radikal von derjenigen der Tiere trennt.

⁶⁹ *Platon*, *Protagoras*, 321 d.

⁷⁰ Ebd., 322 a: *θείας μετέχσε μοίρας*.

⁷¹ Die Beziehung des Endlichen zum Unendlichen ist strukturell, nicht an metaphysische Dogmata gebunden. Auch NIETZSCHES Skeptizismus der Stärke ist ein Beleg für sie; vgl. *F. Nietzsche*, *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*, *Kritische Studienausgabe* [= KSA], hgg. v. G. Colli/M. Montinari, München/New York 1980/1988, Bd. 1, 875: »In irgend einem abgelegenen Winkel des in zahllosen Sonnensystemen ausgegessenen 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 Thiere mussten sterben.– So könnte Jemand eine Fabel erfinden und würde 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.«

⁷² Alle Heidegger-Zitate aus *M. Heidegger* 1977 (Lit.), 206; zitiert wird dort *I. Kant*, *KrV*, B 832 f.

⁷³ *I. Kant*, *Logik* A 25 (AA 9, 25).

⁷⁴ Die Frage, warum sich »die drei Fragen [...] auf die vierte ›beziehen‹ lassen (*M. Heidegger* 1977 [Lit.], 215), beantwortet HEIDEGGER so, dass in den drei Fragen »ein Können, Sollen und Dürfen der menschlichen Vernunft in Frage« stehe (ebd., 216).

⁷⁵ Vgl. die detaillierten Hinweise bei *N. Fischer*, »Deum et animam scire cupio«. Zum bipolaren Grundzug von Augustins metaphysischem Fragen, in: *C. Esposito/P. Porro*

(Hgg.), *Agostino e la tradizione agostiniana*, Turnhout-Bari 2007, 81–101.

⁷⁶ *Augustinus*, conf. 4, 11: »quem quasi non moriturum dilexeram«.

⁷⁷ Ebd., 4, 9.

⁷⁸ Z. B. F. Nietzsche, Also sprach Zarathustra IV, KSA 4, 395–404.

⁷⁹ Vgl. M. Scheler, Die Stellung des Menschen im Kosmos (1928), Gesammelte Werke 9, 7–71.

⁸⁰ G. W. F. Hegel, Phänomenologie des Geistes (1807), Theorie Werkausgabe, Frankfurt 1970 ff., Bd. 3, 82.

⁸¹ Vgl. F. Menegoni/L. Illeterati 2004 (Lit.).

⁸² I. Kant, KrV, B 454–475; ders., 545–560.

⁸³ Ebd., 546.

⁸⁴ Ebd., 548.

⁸⁵ Ebd., 555.

⁸⁶ Ebd., 650.

⁸⁷ Ebd., 650.

⁸⁸ Ebd., 615. Im Blick auf »Entschließungen« können wir laut KANT »nicht schicklicher wählen«, als anzunehmen, »daß das höchste Wesen als Urgrund aller Dinge nothwendiger Weise da sei« (I. Kant, KrV, B 615). »Entschließungen« setzen Situationen voraus, in denen wir aufgefordert sein können, auf irgendetwas »das Glück des ganzen Lebens verwetten«; dazu meint KANT: »so schwindet unser triumphirendes Urtheil gar sehr, wir werden überaus schüchtern« (ders., KrV, B 853). Im Hintergrund mag PASCALS Wettgedanke stehen, den KANT übernimmt, aber nicht im Sinne eines Wahrscheinlichkeitskalküls; vgl. dagegen B. Pascal (Anm. 66), S 680: *Infini rien*.

⁸⁹ I. Kant, KpV, A 256 u. 258.

⁹⁰ Ebd., 288 f.

⁹¹ Ebd.

⁹² Das scheint der Gedanke PLOTINS zu sein, von dem AUGUSTINUS sich in seiner Auslegung der Schöpfung explizit absetzt, sofern er sie als »creatio de nihilo« denkt, im Gegensatz zu ihrer Auslegung als »creatio de se«, die PLOTIN zuzuschreiben wäre; vgl. z. B. *Augustinus*, lib. arb. 1, 5; ders., conf. 12, 7; 12, 24; 13, 5. Vgl. auch G. May, Schöpfung aus dem Nichts. Die Entstehung der Lehre von der creatio ex nihilo, Berlin 1978. Insgesamt dazu N. Fischer 1987 (Lit.), bes. 116–147 (»Der radikale innerweltliche Dualismus in der henologischen Ontologie Plotins«); weiterhin *Augustinus* 2006 (Lit.), XXXII f.; ders., LV f.; 124 (Anm. 92).

⁹³ E. Levinas 1961 (Lit.), 23.

⁹⁴ Ebd., 25.

⁹⁵ Ebd., 29.

⁹⁶ Vgl. z. B. Platon, Politeia 509 b; weiterhin 379 b/c; 516 b/c: πάντων αἴτιος; Timaios 28 c: πατὴρ τοῦ παντός.

⁹⁷ Ebd., 379 c.

⁹⁸ Ebd., 272 e.

⁹⁹ Ebd., 273 a/b.

¹⁰⁰ Ebd., 617e.

¹⁰¹ *Augustinus*, conf. 1, 1.

¹⁰² Ebd., 9, 11; ebd., 12, 7.

¹⁰³ Vgl. ebd., 11, 40: »et stabo atque solidabor in te, in forma mea, veritate tua«; vgl. dazu *Augustinus* 2000 (Lit.), LVI, bes. LXIV: es geht darum »daß der Suchende in seiner

Endlichkeit Bestand und Festigkeit gewinnt«. Zum Ziel der wechselseitigen Ruhe des endlichen Menschen und des unendlichen Gottes ineinander vgl. *Augustinus*, conf. 13, 51 f.

¹⁰⁴ Nikolaus von Kues, De visione dei (Anm. 15), 7, 25. Vgl. dazu N. Fischer 1995 (Lit.), 385. Eine Fülle einschlägiger Aspekte bietet P. Ricœur 1993 (Lit.).

¹⁰⁵ R. Descartes, Principia philosophiae I, 51.

¹⁰⁶ Ebd., 52.

¹⁰⁷ R. Descartes, Meditationes IV, 8.

¹⁰⁸ Vgl. dazu N. Fischer 2004 (Lit.).

¹⁰⁹ M. Heidegger 1977a (Lit.), 92–94.

¹¹⁰ Ebd., 329; vgl. ebd., 235–333.

¹¹¹ I. Kant, Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft [= RGV] B, 26 f. (AA 5, 32).

¹¹² So wie AUGUSTINUS den endlichen Menschen als Geschöpf versteht (z. B. conf. 1, 1 und passim) – oder wie M. HEIDEGGER sagt: »Seiend ist das Dasein geworfenes, nicht von ihm selbst in sein Da gebracht« (*Heidegger* 1977a [Lit.], 284).

¹¹³ Vgl. I. Kant, KpV, A 45. In den moralisch relevanten Situationen (ebd., A 49, 54; 277) geht es um Achtung (»caritas«) gegenüber Personen (ders., Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, BA 66 f., AA 4, 429). Dazu N. Fischer/D. Hatrup 1999 (Lit.), 158–178; Zum Begriff der »Achtung fürs Gesetz« (I. Kant, KpV, A 130; 231) vgl. ders., KpV, A 135: »Achtung geht jederzeit nur auf Personen, niemals auf Sachen.« Dazu N. Fischer/D. Hatrup 1999 (Lit.), 178–196.

¹¹⁴ I. Kant, KpV, A 5.

¹¹⁵ Ebd., 82.

¹¹⁶ I. Kant, KrV, B 474.

¹¹⁷ I. Kant, KpV, A 81.

¹¹⁸ Ebd., 219 f.

¹¹⁹ R. Descartes, Meditationes IV, 8. Die Unterscheidung zwischen »substantia infinita« und »finita«, die von der erwähnten Definition der Substanz her (PP I, 51) inkonsequent ist, erhält so durch den cartesischen Freiheitsbegriff doch ihre Rechtfertigung.

¹²⁰ *Augustinus*, De libero arbitrio [= lib. arb.] 1, 26.

¹²¹ Ebd., 3, 49.

¹²² I. Kant, RGV, B 6 (zitiert nach der Akademie-Ausgabe, Bd. 6, 20 f.).

¹²³ Der Zurechnung sind endliche Wesen nur fähig, sofern ihnen die »eigentliche Moralität der Handlungen (Verdienst und Schuld) [...] gänzlich verborgen« ist (I. Kant, KrV, B 579 Anm.). Sie bedürfen des *Herzenskündigers* (ders., RGV, B 134–144), des *inspector cordis* (*Augustinus*, Enarrationes in Psalmos 85, 3), die eine Anzeige der Endlichkeit der Vernunft sind. Vgl. *Augustinus* 2006 (Lit.), XXXVIII f.; 108 f.

¹²⁴ M. Heidegger 1977a (Lit.), 280–288.

¹²⁵ Ebd., 267 f.

¹²⁶ I. Kant, KpV, A 258.

¹²⁷ Gegen M. Heidegger 1977a (Lit.), 275.

¹²⁸ *Augustinus*, conf. 8, 26.

¹²⁹ Siehe E. Levinas 1961 (Lit.), 173–175; vgl. ebd., 146: »Cette voix venant d'une autre rive enseigne la transcendance elle-même.«

¹³⁰ KANTS Kritik der Kosmotheologie und der Ontotheologie zielt auch gegen den »Deismus« zugunsten des »Theismus« und ist ein Votum für den »lebendigen Gott« (vgl. I. Kant, KrV, B 660f.).

¹³¹ N. Hartmann, Ethik (1925), Berlin ⁴1962, 204; vgl. 199–210; zur *ethischen und religiösen Freiheit* vgl. 808–821. Vgl. *ders.*, Teleologisches Denken (1951), Berlin ²1966, 57 mit der Frage, ob nicht »gerade eine schon von Anbeginn sinnerechte Welt für ihn [scil. den Menschen] sinnlos sein könnte«. Antwort (ebd., 112): »Und so ist denn die sinnlose Welt für ihn gerade die allein sinnvolle Welt.« Vgl. dazu N. Fischer, Epigenese des Sinnes. Nicolai Hartmanns Destruktion einer allgemeinen Weltteleologie und das Problem einer philosophischen Theologie, in: Kant-Studien 78 (1987), 64–86; Zu HARTMANN'S Sinnpostulat und der Möglichkeit der Theologie vgl. bes. 79–86.

¹³² Augustinus, conf. 12, 7.

¹³³ Ebd., 13, 5.

¹³⁴ Ebd., 1, 1.

¹³⁵ Ebd., 12, 24.

¹³⁶ Vgl. ebd., 10, 1.

¹³⁷ Vgl. Augustinus 2006 (Lit.), XXXII f.

¹³⁸ Ob PAULUS mit dieser Passage wirklich eine Prädestinationstheorie hat begründen wollen, ist höchst fraglich. Es könnte diese Theorie auch ein Missverständnis der reformatorischen Theologen sein. Womöglich ging es PAULUS (wie AUGUSTINUS) nur um das Verbot, sich selbst zu rühmen und mit Gott zu rechten.

¹³⁹ Vgl. I. Kant, KpV, A 198f.; ebd., 289.

¹⁴⁰ Vgl. N. Fischer 1995 (Lit.), 39–100.

¹⁴¹ R. M. Rilke (Anm. 2), Bd. 2, 244; die Klage ist »die jüngste [...] / unter den Geschwistern im Gemüt«; denn: »Jubel weiß, und Sehnsucht ist geständig, – / nur die Klage lernt noch; mädchenhändig / zählt sie nächtelang das als Schlimme.« Vgl. auch ebd., 2, 271. In der sechsten *Duineser Elegie* nennt er als Ziel das »Innre unserer endlichen Frucht« (ebd., 218).

¹⁴² Ebd., 2, 245. 253. 259. 263. 270; bes., 271: »Giebt es wirklich die Zeit, die zerstörende?« Vgl. die Schlusstrophe: »Als die, die wir sind, als die Treibenden, / gelten wir doch bei bleibenden / Kräften als göttlicher Brauch.«

¹⁴³ V. Gerhardt 2001 (Lit.), 223. Zu weit greift die Aussage (234): »Was immer die Vernunft erschließt, kann sie als absolutes Ende behaupten. Das Recht dazu gibt ihr nur ihr eigenes Bedürfnis, sofern es sich befriedigt wähnt.« Dass die Vernunft auf Unendliches verwiesen ist, bringt Gerhardt am Ende treffend zur Sprache (236): »Was aber das Unendliche in die Form des Absoluten bringt und den

endlichen Neigungen unbedingt entgegentritt, das kann nicht selber endlich sein. [...] Folglich verstehen wir auch, wieso die Alten – trotz einer Nüchternheit, die der moderner Denker kaum nachsteht – die Vernunft selbst als göttlich angesehen haben.«

¹⁴⁴ Siehe S. Kierkegaard 1961 (Lit.); D. A. Hyland 1995 (Lit.), 87–137. M. Heidegger, Einführung in die Metaphysik. Freiburger Vorlesung 1935 (1953), Gesamtausgabe, Frankfurt a. M. 1975 ff., Bd. 40, 3 f.

¹⁴⁵ Einer Beziehung zu Unendlichem ist Endliches nicht aus eigener Kraft fähig: sie muss vom Unendlichen gestiftet sein (Augustinus, conf. 1, 1: »tu excitas«). Der Unendliche (Gott) kann zu Endlichem nur eine Beziehung haben, sofern er es getrennt von sich auf sich hin geschaffen hat (ebd.: »quia fecisti nos ad te«). Nur so kann er am Ende der Tage (ohne dessen bedürftig zu sein) in uns ruhen wollen (ebd., 13, 52: »requisces in nobis«). Vgl. Augustinus 2006 (Lit.), XXXVII–XL.

¹⁴⁶ M. Luther, Disputatio contra scholasticam theologiam (1517) 17, in: Luthers Werke in Auswahl. Bd. 5: Der junge Luther, hg. v. E. Vogelsang, Berlin 1933, 320–326, hier: 321.

¹⁴⁷ F. Nietzsche, Also sprach Zarathustra II, KSA 4, 110.

¹⁴⁸ B. Pascal (Anm. 66), S. 680.

¹⁴⁹ E. Levinas 1993 (Lit.), 11; vgl. R. Descartes, Meditationes III, bes. 7–25; vgl. dazu E. Levinas 1961 (Lit.), 58.

¹⁵⁰ E. Levinas 1993 (Lit.), 11.

¹⁵¹ Anselm von Canterbury, Prologion, Kap. XV.

¹⁵² Nikolaus von Kues, De docta ignorantia (Anm. 15); Epistola auctoris. Zum Hintergrund der Metaphorik des *Berührens*, im Gegensatz zu der des *Begreifens* des Unendlichen, gehört Augustinus, conf. 9, 24; die Berührung ist laut AUGUSTINUS möglich durch eine Inversion der Aktivität (vgl. conf. 10, 38; s. 117, 5). Eine Steigerung der Metapher findet sich bei E. Levinas 1961 (Lit.), 81: »La métaphysique aborde sans toucher.«

¹⁵³ Nikolaus von Kues, De visione dei (Anm. 15), 10, 42.

¹⁵⁴ M. Heidegger 1977a (Lit.), 385.

¹⁵⁵ E. Levinas 1961 (Lit.), 23. Vgl. ebd., 34: »Désir inassouvisable, non pas parce qu'il répond à une faim infinie, mais parce qu'il n'est pas appel de nourriture. Désir qui est inassouvisable, mais pas du fait de notre finitude.« Vgl. P. Kouba 2005 (Lit.). Trotz Erfassung der Zweideutigkeit endlichen Seins wird der Bezug zur Unendlichkeit nicht deutlich.

¹⁵⁶ Ch. Reinig, Gedichte, Frankfurt 1963, 21. Die spätere Fassung des Endes von Vers 5 (»und den Sinn erfassen«) vereindeutigt die Aussage unnötig und irreführend.

Neues Handbuch philosophischer Grundbegriffe

Begründet von

Hermann Krings, Hans Michael Baumgartner
und Christoph Wild

Neu herausgegeben von

Petra Kolmer und Armin G. Wildfeuer

in Verbindung mit

Wolfram Högbe, Ludger Honnefelder, Christoph Horn,
Wolfgang Kluxen (†) und Wilhelm Vossenkuhl

Band 2

(Gerechtigkeit – Praxis)

Hoffnung

1. Hinführung
2. Griechisches Denken
 - 2.1 Frühe Dichtung
 - 2.2 Philosophie
3. Bibel
 - 3.1 Altes Testament
 - 3.2 Neues Testament
4. Spätantike und Mittelalter
 - 4.1 Patristik
 - 4.2 Scholastik
5. Neuzeit
 - 5.1 M. Luther
 - 5.2 I. Kant
6. Moderne
7. Postmoderne
8. Schluss

1. »Hoffnung« ist einer der zentralen Begriffe, mit denen der Mensch sein Verhältnis zur Zukunft beschreibt. Dabei bezeichnet das Deutsche wie auch die modernen Sprachen generell mit dem Ausdruck »Hoffnung« die Erwartung von Positivem. Diese setzt stets die Erfahrung von Negativem voraus, das als Schlechtes, Böses oder auch nur Unvollkommenes wahrgenommen wird. Grundsätzlich hängt die Hoffnung aber mit der Realität der menschlichen Endlichkeit und damit auch Zeitlichkeit zusammen. Das Hoffen (*spes qua*) kann im Gefühl, in der Stimmung, aber auch in Willensregungen oder in Einsichten verankert sein und seinerseits als etwas Positives oder Negatives gedeutet werden, etwa wenn durch leere Hoffnungen gerade das Erreichen eines Gutes verhindert wird. Der Grund des Hoffens kann in der menschlichen Freiheit und/oder in Gott angenommen werden. So gilt die christliche Hoffnung als ein von Gott gegebenes Gut. Das Spektrum der Gegenstände der Hoffnung (*spes quae*) reicht von materiellen Gegenständen und sozialen, menschlich-zwischenmenschlichen Wirklichkeiten bis hin zu Gott als dem höchsten Gut. In der griechischen, in der biblischen Tradition und in der spätantiken, mittelalterlichen und neuzeitlichen Philosophie und Theologie ist in je eigener Weise die Gegenwart Gottes als die Erfüllung des Zeitlichen höchstes Hoffnungsgut, während die nachmetaphysische Moderne eine andere Weltwirklichkeit erhofft und die Postmoderne gerade eine Hoffnung auf universale Vollendung, sei es weltlich oder überweltlich,

ablehnt und sich auf regionale Hoffnungen beschränkt.¹

2. – 2.1 In der griechischen Antike bezeichnet der Ausdruck für Hoffnung, *ἐλπίς*, eine Ausrichtung vor allem des einzelnen Menschen auf die Zukunft, die zunächst nicht eindeutig positiv besetzt ist und entsprechend mit »Erwartung« übersetzt werden kann. Die genaue Bedeutung von *ἐλπίς* muss dann entweder aus dem Kontext oder durch wertende Adjektive wie »gut« (*ἀγαθή*), »schlecht« (*κακή*) oder »eitel«, »leer« (*κενή*) gekennzeichnet werden. Die Etymologie des Wortes legt allerdings eine Verwandtschaft mit lat. *voluptas* bzw. *velle* und damit eine positive Grundprägung nahe.² Bei HOMER ist wohl dieser Aspekt noch erhalten, wenn der als Bettler verkleidete Odysseus in einer aussichtslos scheinenden Situation zu Telemachos von der möglichen Wiederkehr seines Vaters spricht, »denn noch besteht ein Anteil der Hoffnung«³. HESIOD nennt die *ἐλπίς* an prominenter Stelle in seiner Fassung des Pandora-Mythos: Während alle möglichen anderen Übel aus dem Fass, das die Götter den Menschen als Strafe zugespielt haben, entweichen, bleibt die Hoffnung eingeschlossen. Doch auch sie zählt zu den Übeln⁴, ist ihr doch die »Gabe der Verwirklichung«⁵ genommen. Anders dagegen wird die als Göttin Elpis personifizierte Hoffnung in der Version der *Pandora-Sage* von THEOGNIS sogar zur einzigen edlen Gottheit, die den Menschen zum Trost geblieben ist, wohingegen die anderen guten Götter beim Öffnen des Fasses entflohen sind.⁶ HESIOD allerdings stellt den Menschen in *Werke und Tage* vor die Wahl zwischen einem wirklichen Leben in harter Arbeit und einer illusionären Ausrichtung auf »leere Erwartung« (*κενή ἐλπίς*)⁷. Bei SOLON werden in der Musenelegie die »bodenlosen Hoffnungen«⁸ mit falschem Wissen, d. h. mit dem Schein (*δόξα*) verbunden. Die verblendeten und deshalb auch maß- und erkenntnislosen Menschen hoffen vergeblich auf Gesundheit, Mut, Schönheit, Reichtum und Erfolg. Allein der Ratschluss des Zeus kann guten Ausgang und damit Erfüllung der Hoffnungen geben, diese ist aber an die Anerkennung der Welt- bzw. Rechtsordnung, *κόσμος* und *δίκη*, gebunden. Auch für PINDAR sind die Hoffnungen der Menschen mit *ὑβρις* und folglich mit Übertretung der gottgegebenen Grenzen verknüpft, so führt »unverschämte Hoff-

nung« (ἀναιδής ἐλπίς) zu »maßloser Gier« und schließlich zu heftigem »Wahn«⁹. Grundsätzlich haben die Sterblichen – anders als die Götter, deren Erwartungen nicht fehl gehen¹⁰, – kein sicheres Wissen über die Zukunft; sie sind dem Auf und Ab der ἐλπίδες ausgeliefert: »Freilich bewegen der Menschen/Hoffnungen sich oft zur Höh/Und sinken dann wieder hinab, einschlagend eitler Täuschung Pfad.«¹¹ Dennoch ist die positive Ausrichtung auf das Künftige im Sinne der Zuversicht für den Menschen notwendig: »Gute Hoffnung soll wohnen im Herzen dem Mann.«¹² PINDAR stellt der ἐλπίς als der Erwartung des Ungewissen eine ehrfürchtige Scheu entgegen, die vorausdenkt (προμαθέος εἶδος¹³). Das Vorausdenken (προμάθεια¹⁴) urteilt auf Grund des Gegenwärtigen und eröffnet begründete Hoffnung. Der eigentliche Grund für die guten Erwartungen sind allerdings die göttlichen Ratschlüsse und Satzungen sowie das entsprechende Handeln der Sterblichen, das in allem das rechte Maß wahr.

2.2 Die rationale Begründung für eine Erwartung gewinnt in der Philosophie zunehmend an Bedeutung. Schon DEMOKRIT will die Herrschaft des Zufalls (τύχη) aus dem Leben der Menschen verbannen.¹⁵ Die Hoffnung wird im Horizont der Rationalität bestimmt: »Die Hoffnungen der richtig Denkenden sind erreichbar, die der Unverständigen aber unerfüllbar.«¹⁶ Die Hoffnungen finden ihr Maß am λόγος¹⁷. Die Erkenntnis der in sich ruhenden φύσις¹⁸ trägt den Sieg über die grundlosen Erwartungen davon.

Bei PLATON schließlich wird die Hoffnung durch die Idee des Guten und Gerechten qualifiziert. Wie der Mensch durch die sinnliche αἰσθησις Gegenwärtiges aufnimmt und durch das Gedächtnis (μνήμη, ἀνάμνησις) Gewesenes festhält, so ist er durch die Erwartung (ἐλπίς) auf das Zukünftige bezogen.¹⁹ Wahrnehmung, Erinnerung und Erwartung können die Form von wahrscheinlichen Meinungen (δόξαι) oder festem Wissen (λόγοι) annehmen. Durch sie entstehen im Inneren Bilder (εἰκόνας) und Vorstellungen (φαντασίαι), die im Falle der ἐλπίς Künftiges ausmalen. Dabei sind die Regungen in der Seele, nämlich Glück (ἡδονή) oder Leid, (λύπη) zu unterscheiden. *Elpis* ist demnach ein Sich-vorher-Freuen (προχαίρειν) bzw. ein Vorher-Leiden (προλυπείσθαι). Entscheidend ist, worauf jemand seine Hoffnung setzt. Der gerechte und gute Mensch, der das Göttliche ehrt (εὐσεβής) und mithin selbst θεοφιλής ist, richtet seine Hoffnung auf die geistige Sphäre.²⁰ Bereits im sinn-

lichen Leben strebt er nach Tugend (ἀρετή) und Vernunft (φρόνησις²¹). Auf dieser Basis können auch Wahrheit bzw. Unwahrheit der vorgestellten Hoffnungsbilder unterschieden werden. Die wahre Hoffnung findet ihre Erfüllung nicht in der sinnlichen Welt.²² Der Philosoph, der damit beschäftigt ist, sterben zu lernen, die Seele zu reinigen und schließlich vom Leib zu befreien,²³ hat »große und gute Hoffnung«²⁴, sein Ziel nach dem Tod zu erreichen. Für den »guten Menschen« wird die »lustvolle Hoffnung« über den Tod hinaus zur »Alterspflegerin«²⁵, ja der Tod selbst wird für ihn zu einem »Gut«²⁶. Der Eros, das Prinzip allen Strebens, führt durchaus bereits in diesem Leben zu Lust und Ganzheit, etwa wenn der Mensch seinem alter ego begegnet. Die »größte Hoffnung« aber reicht darüber hinaus in die Zukunft. Unter der Bedingung der Gottesfurcht wird dort das anfängliche Wesen (ἀρχαίη φύσις) des Menschen wiederhergestellt. Es erwarten ihn Heilung, Glück und Seligkeit.²⁷ Die ἐλπίς gehört für PLATON zum Wesen des Menschen: »Wir aber sind unser ganzes Leben hindurch immer voll Hoffnung.«²⁸ In seiner Schrift über die Erinnerung²⁹ bezieht ARISTOTELES wie PLATON die ἐλπίς auf die Zukunft, während μνήμη und αἰσθησις der Vergangenheit bzw. Gegenwart verpflichtet sind. Hoffnung ist ein intellektueller Grundvollzug, der letztlich auf das Bei-sich-Sein des Denkens in der reinen Gegenwart ausgerichtet ist, und von hier seine Bestimmung erhält.³⁰ Das erste Prinzip (ἀρχή), die reine Wirklichkeit (ἐνέργεια), das beste, ewige und glückselige Leben findet sich im Denken des Denkens, wie es nur »dem Gott« zukommt.³¹ Die Menschen aber können für kurze Zeit an dieser Vollendung teilhaben. Dementsprechend sind Wachen, Wahrnehmen und Denken für den Menschen die angenehmsten, glücklichsten Tätigkeiten, die ihr Höchstmaß in der reinen Gegenwart des Denkens finden. Die besten Erinnerungen und die besten Erwartungen (ἐλπίδες) der Sterblichen richten sich auf diese göttliche Denk-Erfahrung. Die Menschen heißen die Sterblichen, weil sie manchmal anwesend und manchmal abwesend sind. Das Erwarten des zukünftigen Anwesens und zwar in seiner Fülle, wie sie bereits in diesem Leben erfahren wird, ist damit auch für ARISTOTELES die wesentliche Möglichkeit des Menschen. Doch richtet sich die Erwartung nicht nur auf das reine und höchste Leben, sondern auch auf die partiellen Erfüllungen in der konkreten Lebensspanne und in der Vielfalt des Anwesenden, die einem Menschen zugemessen sind. Hierbei

sind die jungen Menschen »leighthoffend« (εὐελπίδες³²) und mithin auch leicht zu täuschen, fehlt es ihnen doch an erfahrener und so auch erinnerter Leben, während die Älteren durch die Erfahrung enttäuscht wurden (δυσέλπιδες διὰ τὴν ἐμπειρίαν³³) und dadurch Hoffnungen verloren haben. Die Jugend aber lebt nach ARISTOTELES größtenteils in der Erwartung des Künftigen, »denn am Morgen gibt es wenig zu erinnern, aber alles zu hoffen«³⁴. Die Hoffnung führt die jungen Menschen jedoch auch dazu, mehr als nach Berechnung und dem Nützlichen nach dem Guten und Schönen sowie nach der Tugend (ἀρετή) zu streben.³⁵ ARISTOTELES gibt sich skeptisch gegenüber der Möglichkeit, eine »Wissenschaft der Erwartung« (ἐπιστήμη τὴς ἐλπιστατικῆς) zu betreiben.³⁶ Dennoch führt gerade die wiederholte Wahrnehmung (αἰσθησις) zu empirischem Wissen (ἐμπειρία) und schließlich zur τέχνη. Empirie, Kunst und Technik sind für immer auch Wissensformen, welche Künftiges berechenbar machen. Die Wissenschaft aber handelt streng genommen nur von notwendigen Dingen, die sich immer gleich verhalten, und somit vom der Zeit enthobenem allgemeinen Wesen (οὐσία³⁷), das als erfülltes Anwesen, wie gesagt, höchstes Hoffnungsgut ist.

Die griechische Hoffnung gründet im *Göttlichen über uns*, das zunächst als die Sphäre der Götter vorgestellt, dann aber als das Reich der Idee, der Vernunft bzw. des Wesens (οὐσία) begriffen wird. Die gute Hoffnung richtet sich auf das, wie es wahrhaft ist (εἶναι; ἀλήθεια), und mehr noch auf das, wie es zu sein hat (τό τι ἦ εἶναι) – sei es als Wille des Zeus, sei es als Idee des Guten, sei es als erstlich Bewegendes. Nur wenn die Hoffnungen – kategorisch – in der ersten Substanz, im Wesentlichen gründen, dann sind sie berechtigt und gut. In allem gilt es, das rechte Maß zu finden und zu wahren. Wenn die Hoffnung der Sterblichen über die jeweiligen Anteile am Anwesen hinausgehen, dann zielen sie ins Leere. Wiewohl diese göttliche Welt »über« der Welt der an- und abwesenden Sterblichen liegt, zeichnet sie sich durch Anwesenheit aus.

3. – 3.1 Anders als im Griechischen bezeichnen die Ausdrücke für Hoffnung im Hebräischen stets eine *positive* Erwartung. Hoffen und auf die Zukunft gerichtetes Fürchten sind von vorneherein differenziert. *bth*; *qwh*; *jhl*; *hkh*; *sbr* meinen Auf-etwas-gespannt-Sein, verlangend Ausschauen, geduldiges Harren, Zuflucht-Suchen. Die alttesta-

mentliche Hoffnung ist eine Grundhaltung, die von der Verheißung Gottes hervorgerufen ist und entsprechend im Jahwe-Bund gründet. Jahwe ist – wie im Griechischen – der *anwesende Gott über uns*, der mit dem Gesetz die Grenzen setzt, welche die Menschen auch im Blick auf ihre Hoffnungen zu wahren haben. Jahwe wird nun jedoch stärker als Person gedacht (Ps 9,19). Der Anfang des verheißenen Heils ist in der Erwählung Abrahams zu suchen. Anders als bei den Griechen kann die Erfüllung der Hoffnung, die etwa Abraham in Aussicht gestellt wird, nicht schlicht auf Grund von rationaler Voraussicht erwartet werden (Gen 12,1–3 und Gen 15),³⁸ dies gilt bereits für die frühen Schichten des AT. Wenn Abram und Sarai, einem alten kinderlosen Ehepaar, verheißend wird, ein zahlreiches Volk hervorzubringen, dann übersteigt die hier geforderte Hoffnung alle in der Analyse der Gegenwart verwurzelten Zukunftsaussichten (vgl. Röm 4,18), ebenso wenn Mose in seinem Volk die Hoffnung erweckt, aus dem Sklavenhaus Ägypten zurück in die Heimat des gelobten Landes zu gelangen (Ex 4). Dennoch ist das Hoffnungsgut wie schon im griechischen Denken als das erfüllte Anwesen, nun vorgestellt als das Leben im gelobten Land, zu denken (s. u.). Die Erfüllung der Hoffnung bleibt auch hier an die Erfüllung des Gesetzes gebunden.

Die hebräische Hoffnung enthält nicht nur die individuelle, sondern auch eine kollektive Dimension, insofern schon das Volk selbst ein verheißenes Gut ist und mehr noch das Heil dem ganzen Gottesvolk verheißend ist. Der Exodus und der Bundeschluss am Sinai werden ihrerseits zu bestimmenden Kennzeichen und zu Gründen für die Hoffnung.³⁹ Das erhoffte Wohnen im Land steht unter der kategorischen Bedingung der Beachtung des Gesetzes. Schon der Gottesname Jahwe enthält in sich ein hoffnungsstiftendes Moment, da sich Gott hier als der geschichtliche Beistand für sein Volk offenbart (Ex 3,14): »Ich bin der ›Ich-bin-da.« Auch Jahwe ist ein Gott des reinen Anwesens nun aber nicht als οὐσία, sondern als Dasein-Für. Schließlich wird Jahwe selbst zum letzten »Konvexpunkt der Hoffnung«⁴⁰ (Pss 38,16; 71,5). Das Heilshandeln Gottes legitimiert das hoffende Vertrauen, das deshalb auch mit dem Glauben an Jahwe und sein geschichtsmächtiges Handeln untrennbar verbunden ist. Das glaubende Hoffen auf Jahwe wird zur Bedingung für die Erlangung der verheißenen Heilsgüter (Ex 17,1–7; vgl. dazu Ps 95,8f.). Die Hoffnung und das Vertrauen der Väter

werden für Israel zum verpflichtenden Vorbild: »Unsere Väter hofften (LLX: ἐλπίσαν) auf dich und da sie hofften, halfst du ihnen heraus« (Ps 22, 5). Auch nach den priesterschriftlichen Texten nimmt die »Hoffnungsgeschichte Israels« bei Abraham ihren Anfang, findet aber hier im Noachbund bereits eine universalistische Weitung (Gen 8 und 9).

Die Hoffnung des Volkes richtet sich zunächst in besonderer Weise auf die Landnahme (Ex 3, 8; Dtn 4, 40) und die damit verbundene Heilsverheißung. Bezogen auf den nichtpriesterschriftlichen Abschnitt Gen 28, 10–22 spricht WOSCHITZ von einem vierfachen Hoffnungsinhalt. Neben dem Landbesitz (13) und der Verheißung zahlreicher Nachkommenschaft (14 ab) sind die Segensbedeutung der Nachkommenschaft für alle Geschlechter der Erde (14 c) und der Beistand Gottes (15) zu nennen. Grundsätzlich können die erhofften Heilsgüter zunächst ganz konkrete Lebensbereiche betreffen: Bewahrung vor Feinden (Ps 9, 19), Krankheit und Not (Pss 40, 2; 143, 9), Erlangen von Gesundheit (Ps 107, 20), materiellem Reichtum (Pss 40, 18; 70, 6), Frieden, Ansehen usw. Anders aber als im griechischen Kontext, wird hier weniger vor leeren Hoffnungen gewarnt, als dass die Hoffnungen voll und ganz auf das Wirken Jahwes abgestellt werden (Ps 25).⁴¹ Vor allem die *Psalmen-* und die *Weisheitsliteratur* geben Zeugnis von der ganzen Breite menschlicher Hoffnungen. Mit den Katastrophen von 721 (Untergang des Nordreichs Israel) und von 587 (Untergang des Südreichs Juda; Babylonische Gefangenschaft) treten Veränderung in den Erwartungen der Hebräer ein. So werden in den *Propheetschriften* neue Heilsgüter verheißt. Bei Jesaja finden sich beispielsweise Anzeichen einer Universalisierung der Hoffnung; andere Völker werden in die Heilserwartungen einbezogen (Jes 2, 2–4). Im Anschluss an die Nathanweissagung (2 Sam 7, 12–16) vollzieht sich in den messianischen Erwartungen der Propheten und der Psalmen eine Personalisierung der Hoffnung, wobei der Hoffnungsträger entweder im bereits ursprünglichen Kontext oder in der Rezeption mit dem davidischen Königtum verbunden wird: Jes 7, 10–17 (Immanuelverheißung); 9, 1–6 (Der Friedensfürst); 11, 1–16 (Ankündigung des messianischen Reichs).⁴² Die Hoffnung richtet sich hier auf ein Wiedererstehen der Herrschaft Davids und eine Restauration Israels nach dem Exil. Die Pss 2 und 110 bezeichnen den davidischen König als »Gottessohn« und werden in christlicher Zeit grundlegend für die Ausbildung der Christolo-

gie und damit auch der christlichen Hoffnung. Mehr und mehr drängt die Hoffnung auch über die Grenze des Todes hinaus und richtet sich auf ein ewiges Leben (Ps 73, 26; 2 Makk 12, 43; Dan 12, 2). In den späten Schriften des AT weiten sich die weltgeschichtlichen Hoffnungen ins apokalyptisch Endzeitliche (Dan 2 und 7).

3.2 Während die griechische und jüdische Hoffnung ihren Grund im väterlichen *Gott über uns* haben, findet der christliche Gedanke sein Prinzip in der Menschwerdung des göttlichen Sohnes und mithin im *Gott unter uns*. Hoffnung, wie sie durch *Jesus von Nazareth* gestiftet wird, richtet sich auf die Ankunft des Gottesreiches (Mk 1, 15; Lk 17, 20). Dabei verknüpft Jesus diese mit seiner Person. In seinem Wirken, etwa in den Dämonenaustreibungen, kommt die *basileía* bereits zur Gegenwart (Lk 11, 20). Wie schon die alttestamentliche Hoffnung auf der göttlichen Verheißung beruht, so gründet auch die neutestamentliche Hoffnung in den Zusagen Gottes, die nun in der Person Jesu kulminieren. In ihm erfüllen sich die messianischen Hoffnungen, so bezieht Jesus bei Matthäus die prophetischen Verheißungen des Jesaja auf sich selbst: »[...] und auf seinen Namen werden die Völker hoffen« (Mt 12, 21; vgl. Jes 11, 10 und Röm 15, 12). Darin zeigt sich aber nicht nur die charakteristische Spannung zwischen »schon und noch nicht« bezüglich der Erfüllung der Verheißung (1 Thess 1, 9; 13, 13), sondern auch die prinzipielle Einbeziehung der Heiden in die Heilsgeschichte Israels, hatten doch die Völker nach dem Epheserbrief zunächst »keine Hoffnung«, weil keine Beziehung zum Gott Israels (Eph 2, 12).

Hier ist noch einmal auf die Verbindung zwischen dem höchsten Gott der Griechen und dem hebräischen Gott zu erinnern: Beide sind ursprünglich Wettergottheiten, deren Wohnort auf einem heiligen Berg angenommen wird (Olymp, Sinai bzw. Horeb), beide wurden als Gesetzgeber bzw. Garanten der Rechtsordnung und dadurch als höchste bzw. einzig zu verehrende Gottheit angesehen. Allerdings ist die Anwesenheit des Gottes je eine andere: Die Vernunft des Menschen vermag sich schließlich bei ARISTOTELES selbst in die Gegenwart des Gottes zu bringen, wobei auch hier zu bemerken ist, dass letztlich der Gott die Bewegung der Menschen auf sich hin eröffnet und trägt, ist er doch das alles bewegende Unbewegte. Im jüdischen Kontext werden die Einheit und Transzendenz Gottes betont, so dass der an seine Leiblichkeit gebundene Mensch Gott weder sinnlich noch geistig vor-

zustellen vermag und das Volk sich nicht bei Jahwe, wohl aber dieser sich bei seinem Volk zur Anwesenheit bringen kann. Doch führt auch hier gerade die Erfüllung des Gesetzes durch das Volk in die Gegenwart Gottes. Die Gegenwart des Göttlichen als Erfüllung der Hoffnung bleibt hier stets an die Verheißung des göttlichen Beistandes und das entsprechende menschliche Vertrauen gebunden.

Der christliche Glaube nun verbindet göttliche Gegenwart und Einheit,⁴³ denkt sie jedoch nicht primär als den *Gott über uns* (Vater), sondern als den *Gott unter uns* (Sohn), da er annimmt, dass Gott sich selbst als Mensch *Jesus von Nazareth* mit der geschaffenen Wirklichkeit identifiziert und damit in die menschliche Vorstellung begeben hat. Einheit und Einzigkeit Gottes kommen hier zur sinnlichen und geistigen Gegenwart. Das Wissen darüber bleibt aber notwendigerweise hypothetisch und mithin Glaube, ein vertrauendes Wissen, das sich selbst noch einmal von Gott verursacht weiß. Auf den menschengewordenen Sohn Gottes richtet sich nun alle Hoffnung des Glaubenden. Der Christ erwartet die Verklärung der ganzen geschaffenen Welt, die mit der Auferstehung Jesu von den Toten ihren Anfang genommen hat (1 Kor 15, 19–28) und harrt in diesem Sinn auf das erfüllte Anwesen Gottes, das nun zu eschatologischem Heils- und Hoffnungsgut wird.

Der zentrale Ausdruck für Hoffnung (*ἐλπίς*) erscheint im *synoptischen* und *johanneischen* Schrifttum nur an wenigen Stellen (Mt 12, 21, s.o.; und v.a. 1 Joh 3, 3), doch wird das Gemeinte im Wesentlichen vom Begriff für Glauben und Vertrauen (*πίστις*) aufgenommen.⁴⁴ Die maßgebliche Stelle 1 Joh 3, 3 verdichtet aber den *johanneischen* Gedanken der Hoffnung: Der Grund für die Hoffnung ist die Liebe des Vaters, der die Menschen vermittelt durch den Sohn in die Gotteskindschaft erhoben hat. Allerdings ist dieses neue Gottesverhältnis noch verborgen, und auch die Kinder sehen den Vater noch nicht. Doch richtet sich ihre Hoffnung darauf, ihm dereinst gleich (*ὁμοῦς*) zu sein und ihn zu sehen, wie er ist (1 Joh 3, 2). Mit Abstand die häufigste Verwendung findet der Begriff *ἐλπίς* im paulinischen und deuteropaulinischen Schrifttum.⁴⁵ Bei PAULUS erscheint die Hoffnung zusammen mit Glaube und Liebe als das maßgebliche Kennzeichen der Christen (1 Kor 13, 13; 1 Thess 1, 3; 5, 8).⁴⁶ Die Hoffnung richtet sich auf Jesus Christus (1 Thess 1, 3) und die durch ihn begründete Auferstehung von den Toten (1 Thess 4, 13). Doch soll die Hoffnung auf das künftige Heil bereits

das jetzige Leben in ein neues Licht tauchen und bestimmen (1 Thess 5, 8). Das Leben in dieser Welt ist für Paulus zunächst durch den Verlust der göttlichen Herrlichkeit gekennzeichnet (Röm 3, 23). Durch die Sünde wurde der Mensch der Vergänglichkeit (Röm 8, 20) und dem Tod (Röm 5, 12) unterworfen, doch wird der Schöpfung dabei auch Hoffnung gegeben (Röm 8, 20), Hoffnung auf »Freiheit der Herrlichkeit der Kinder Gottes« (Röm 8, 21). Auch hier gilt, dass sich die Hoffnung sich wesentlich auf noch unsichtbares richtet (Röm 8, 24f.).⁴⁷ Der Glaube aber als das feste Vertrauen auf die Verheißung Gottes ergreift bereits jetzt eine Wirklichkeit, die vom Menschen als solchen nicht erhofft werden kann. Der Glaubende hofft – wie Abraham – gegen alle bloß irdische Hoffnung auf die verheißene Zukunft (Röm 4, 18) und gewinnt dadurch eine neue Gegenwart. Die gegenwärtigen Bedrängnisse wiederum bewirken Geduld, Geduld Bewährung und Bewährung Hoffnung auf die Herrlichkeit (Röm 5, 2–4). Als Pfand (2 Kor 1, 22; 5, 5) wird den Glaubenden, Liebenden und Hoffenden (2 Kor 3, 13) bereits jetzt der Geist der Gotteskindschaft (Röm 8, 15), d. i. der Geist des Herrn Jesus Christus und der Geist der Freiheit (2 Kor 3, 17) gegeben. Gerade dieser Geist ermöglicht aber ein verdienstvolles Handeln des Menschen. *Gott in uns* oder die Erhebung der Menschen in die Gotteskindschaft durch den Geist Gottes ist der zweite Pol neutestamentlicher Botschaft. Während der Gedanke des *Gottes unter uns* in der patristisch-scholastischen Philosophie entfaltet wird, bildet die Einheit von göttlichem und menschlichem Wesen im Geist Christi oder der *Gott in uns* den Grund für das neuzeitliche Denken und Hoffen.

4. – 4.1 Die patristische Entwicklung des Begriffs in der Geschichte der christlichen Philosophie und Theologie bleibt geprägt von der *paulinischen* Vorgabe, so dass das christliche Verständnis von Hoffnung diese in ihrer Verbindung mit Glaube und Liebe deutet, so etwa im Traktat *De fide, spe et caritate* des ZENO VON VERONA. Entscheidend für die weitere Entwicklung wird die Interpretation des AURELIUS AUGUSTINUS.⁴⁸ Glaube, Hoffnung und Liebe sind für AUGUSTIN die innerste Mitte des Christlichen,⁴⁹ durch sie geschieht der wahre Gottesdienst (*cultus Dei*).⁵⁰ Der ganze Inhalt der Heiligen Schriften wird durch diese drei Tugenden zusammengefasst, so sehr, dass wer an Glaube, Hoffnung und Liebe festhält, die Heiligen Schriften nur noch zur Belehrung anderer Menschen braucht.⁵¹

Andererseits sind diese Tugenden die Bedingung und Regel für das rechte Verständnis der Bibel.⁵² Der Glaube bildet das wissensmäßige Fundament auch für Hoffnung und Liebe. Während der Glaube Gutes und Böses (Rettung und Verdammung) zu seinem Inhalt hat, Vergangenheit (z. B. Tod Christi), Gegenwart (z. B. sein Sitzen zur Rechten des Vaters) sowie Zukunft (Christi Wiederkunft als Richter) umfasst und sich auf Eigenes und Fremdes (die Herkunft von Gott) bezieht, ist die Hoffnung ausschließlich auf Gutes, Künftiges und Persönliches ausgerichtet, nämlich auf das höchste Heilsgut, d. i. die künftige Schau Gottes von Angesicht zu Angesicht, worin die je eigene Vollendung besteht.⁵³ Wegen ihrer Ausrichtung auf die Zukunft vergehen Glaube und Hoffnung in der Herrlichkeit Gottes, während die Liebe sich auch in der Gotteschau erhält und sogar noch gesteigert wird.⁵⁴ Die drei *paulinischen* Haupttugenden bilden bei AUGUSTINUS ein *hypothetisches Gefüge*. Glaube und Hoffnung bleiben der Liebe unterstellt. Die Hoffnung steht unter der doppelten Bedingung des wahren Glaubens und der vollbrachten Liebe. Nur wenn der Glaube gegeben ist, der sich in Liebe verwirklicht (vgl. Gal 5, 6)⁵⁵, darf der Mensch auf seine Vollendung hoffen. Der Glaube richtet sich auf Christus und die von ihm vollbrachte Liebe. Deshalb ist die Liebe Christi der eigentliche und letzte Grund nicht nur des Glaubens, sondern auch der Hoffnung.⁵⁶ Ohne sein Erlösungswerk besteht kein Grund zur Hoffnung für die Menschen. AUGUSTINUS begreift den Menschen als *animal rationale mortale*. Leiblichkeit und Geistigkeit sind von Gott geschaffen, die Sterblichkeit jedoch ist Folge der Sünde Adams, die an alle Menschen vererbt wurde. Also betrifft das erhoffte *bonum* das Leib-Geist-Wesen Mensch als ganzes und nicht nur die rein geistige Seele, deren Sündigkeit jedoch gerade darin besteht, das niedrigere Geschöpf mehr als den Schöpfer verehrt zu haben, weshalb sie der Herrschaft der leiblichen Begierden unterworfen wurde. Seit AUGUSTINUS ist die christliche Hoffnung mit dem Gedanken der Erbsünde verbunden. Alle Menschen stehen nach Augustin derart radikal unter der Herrschaft von Sünde und Tod, dass sie das göttliche Gesetz nicht mehr aus sich selbst zu erfüllen vermögen. Wer seine Hoffnung auf sich selbst und sein eigenes Tun setzt, der verwickelt sich nur weiter in den Fluch.⁵⁷ »Was soll der *elende Mensch machen? Wer wird ihn befreien von diesem Leib des Todes, wenn nicht deine Gnade durch Jesus Christus unseren Herrn?* [Röm 7, 23 ff.]«.⁵⁸ Aus-

schließlich durch die Gnade Christi finden die Menschen zu neuer Hoffnung.⁵⁹ Er ist das *fundamentum humilitatis*,⁶⁰ das durch die *sacramenta humilitatis*⁶¹ an die Glaubenden kommt. Da sich die Gnade Christi durch die Kirche und deren Sakramente vermittelt, kann nur jener Mensch auf die Vollendung in Gott hoffen, der durch die Taufe in die als Leib Christi verstandene Kirche aufgenommen wurde. Das Hoffnungsgut steht somit vollkommen unter der Bedingung der Gabe der Gnade, die sich ausschließlich christologisch und d. h. für AUGUSTINUS sakramental ekklesiologisch vermittelt.⁶²

4.2 Die bewegte Entwicklung scholastischer Theoriebildung betrifft auch die Hoffnung, die seit GREGOR DEM GROSSEN als eine der drei theologischen Tugenden begriffen wird.⁶³ Diese drei übernatürlichen *virtutes* überragen die vier natürlichen Kardinaltugenden. Einen gewissen Höhepunkt findet die mittelalterliche Systematisierung bei THOMAS V. AQUIN, in dessen Denken sich die *augustinische* und die *aristotelische* Tradition verbinden. THOMAS unterscheidet eine nicht-theologische von der theologischen Hoffnung und fasst erstere als eine *passio animae* (seelische Empfindung) im Unterschied zu den *actiones* (Aktivität, Handlung) auf. So bilden Hoffnung und Furcht, Freude und Trauer die vier grundlegenden Leidenschaften.⁶⁴ In anderer Hinsicht stellen Hoffnung und Liebe die ersten Affekte dar, doch während sich die Liebe (*amor*) als erste der begehrenden Affekte (*p. concupiscibiles*) auf jedwedes Gut richtet,⁶⁵ hat die iraszible Passion Hoffnung ein schwer zu erlangendes Gut (*bonum arduum*) zum Objekt.⁶⁶ THOMAS definiert das Spezifische der Hoffnung aus ihrem Gegenstand, der vier Bedingungen erfüllen muss: 1. Das Objekt der Hoffnung ist ein Gut (*bonum*), wodurch Hoffnung und Furcht (*timor*) unterschieden werden, ist letztere doch auf ein *malum* gerichtet. 2. Im Gegensatz zur Freude (*gaudium*), die ein gegenwärtiges *bonum* genießt, richtet sich die *spes* auf ein zukünftiges Gut. 3. Das Hoffnungsgut ist weiters dadurch ausgezeichnet, dass es, wie gesagt, nur auf steilem Wege »mit Schwierigkeit erreichbar« ist. Sehnsucht und Begehren (*desiderium et cupiditas*) hingegen streben nach einem künftigen Gut im Allgemeinen. 4. Trotz der Höhe des Gutes muss die Hoffnung schließlich mit einer möglichen Erfüllung rechnen, da sie sonst in Verzweiflung (*desperatio*) umschlagen würde.⁶⁷ Mit ARISTOTELES hält THOMAS daran fest, dass die Erfahrung (*experientia*) Ursache für die begründete Hoffnung ist,

darüber hinaus können auch Jugendlichkeit und Trunkenheit Hoffnungen hervorrufen, die dann freilich einem Mangel, nämlich der Unerfahrenheit und Unvernunft entspringen und mithin häufig unerfüllt bleiben.⁶⁸ Das bisher Gesagte gilt von der Hoffnung im Allgemeinen. Eine *Tugend* wird sie allerdings erst als *theologische*. Als solche ist sie dann auch keine *passio* mehr, sondern ein *habitus mentis*, d. i. eine Haltung, die nunmehr durchweg hypothetisch notwendig ist, um das erhoffte Gut zu erreichen.⁶⁹ Die Tugend Hoffnung ist eine Bedingung für die Erlangung des eschatologischen Heils. Die Hoffnung verbindet bereits jetzt mit diesem Gut, worauf der Mensch als seine Bestimmung (*regula*) ausgerichtet ist. Nach ARISTOTELES besteht die Tugend in nichts anderem als in der Ausrichtung auf diese Maßgabe. Indem sich nun der Mensch entsprechend orientiert und die Tugend verwirklicht, werden er selbst wie auch seine Handlungen gut.⁷⁰ Die Bestimmung des Menschen liegt zunächst in der Vernunft und zuhöchst in Gott. Gerade insofern die Hoffnung aber den Menschen auf Gott ausrichtet und so mit Gott verbindet, wird sie zur Voraussetzung für die Erlangung des Heilsguts, welches alles menschliche Vermögen übersteigt. Wiewohl es dem Menschen aus sich selbst unmöglich ist, das höchste Ziel zu erreichen, bleibt es doch insofern möglich, als Gott selbst dem Hoffenden beisteht und hilft.⁷¹ So wird die Tugend *spes* einerseits dadurch »göttlich« oder »theologisch« im eigentlichen Sinn, dass ihr Objekt, das höchste Gut, nämlich die ewige Glückseligkeit zuletzt in Gott selbst besteht⁷² und andererseits, dass sie eine Gabe Gottes ist.⁷³ Der Glaube geht der Hoffnung sachlich voraus, da der Grund für die Hoffnung auch nach THOMAS in der Heilstat Christi besteht. Nur in diesem Glaubenswissen um Christus, der für uns der Weg ist, um zu Gott zu streben,⁷⁴ kann die Hoffnung, die der Aquinat auch als Bewegung (*motus*) vorstellt, eine begründete sein, so richtet denn die Auferstehung Christi unsere Hoffnung auf.⁷⁵ In gewisser Hinsicht geht auch die Liebe der Hoffnung voraus, da jedwede Tugend nur als von der Liebe geformte ihren Grund erreicht und mithin die Hoffnung, nur wenn sie als *spes formata* auf göttlicher Gnade und eigenen Werken der Liebe basiert, vollkommen ist.⁷⁶ Doch kennt Thomas auch einen unvollkommenen, weil ungeformten *habitus spei*, der ausschließlich aus der Gnade hervorgeht und sowohl gute Werke als auch die Glückseligkeit erst erhofft.⁷⁷ Es ist festzuhalten, dass die Verdienstlichkeit der Tugend auch bei Thomas ganz in

der Gnade gründet und die Tugenden lediglich als Zweitursachen das Heil mitbedingen.⁷⁸

5. – 5.1 Das neuzeitliche Denken und Glauben verlässt das hypothetische Ursachengefüge. Disjunktiv werden göttliches Wirken und menschliches Wirken entgegengesetzt, was zu einer epochal anderen, nunmehr dialektischen Interpretation des biblischen Befundes führt. Das Signum dieser dritten Epoche abendländischen Denkens ist der *Gott in uns*, der Heilige Geist. Dies zeigt sich auch in M. LUTHERS Verständnis der Hoffnung. LUTHER grenzt sich radikal von scholastischer Tugend- und Verdienstlehre ab, wobei er nicht die *Via antiqua* der Thomisten, sondern die *Via moderna*, welche auf WILHELM V. OCKHAM zurückgeht, vor Augen hat. Dennoch trifft sein Neuansatz die gesamte Scholastik und deren Verbindung von Hoffnung und Verdienst.⁷⁹ Nach und nach löst sich LUTHER von der *aristotelischen* Vorstellung der Tugenden als der Seele inhärierenden Qualitäten oder *habitus*,⁸⁰ die das Handeln bestimmen. Der Reformator kennt keine Stufung der Rechtfertigung, an welcher der durch die eingegossenen Tugenden geformte Mensch zweitursächlich mitwirkt, sondern ein disjunktives Entweder-oder. Die Gerechtigkeit kommt nicht durch eine innere Sanierung und Vervollkommnung der natürlicherweise angelegten und durch die Sünde geschwächten Tugend an den Menschen, sondern sie bleibt gänzlich fremde Gerechtigkeit. Die Natur des Menschen ist radikal verderbt und kann aus sich nichts Gutes hervorbringen und verbleibt in der Sünde, die ihm jedoch nicht mehr als solche angerechnet wird. »Die Heiligen sind von innen her (*intrinsece*) immer Sünder, daher werden sie von außen her (*extrinsece*) immer gerechtfertigt.«⁸¹ Erst der gerechtfertigte Sünder kann aus Freiheit gute Werke hervorbringen, denen allerdings keinerlei Verdienstcharakter zukommt. Dieser Wandel im Selbstverständnis und im Verhältnis zu Gott vollzieht sich aus reiner Gnade im Glauben. Nicht zuletzt durch die Interpretation von Hebräer 11,1 (»Es ist aber der Glaube die Substanz des zu Hoffenden – eine gewisse Zuversicht des, das man hofft«) verschmelzen für LUTHER Glaube und Hoffnung zu einer Einheit.⁸² Damit rückt die Hoffnung aber in die Mitte des lutherischen Gedankens überhaupt. Die rechtfertigende *iustitia aliena* kommt an die Glaubenden, da sie all ihre Hoffnung auf Gott setzen. Deshalb sind sie *peccatores in re, iusti autem in spe*.⁸³ Ausschließlich durch Gottes Urteil und Verheißung (*ex repu-*

tatione et promissione), die sich durch Gewissheit auszeichnen, wird der Sünder saniert und zwar in Hoffnung: »Und dadurch ist er vollkommen gesund in der Hoffnung, der Sache nach aber Sünder.«⁸⁴ Entsprechend beherrschen zwei Dinge das Leben: Furcht und Hoffnung. Erstere erwächst aus dem Vorblick auf das Gericht, letztere entsteht »im Blick auf die Verheißung und die allersüßeste Barmherzigkeit Gottes«.⁸⁵ Der Mensch kann nur entweder auf sich und das eigene Vermögen oder auf Gott und dessen Barmherzigkeit seine Hoffnung setzen. Die radikale Verzweiflung an sich selbst ist die Voraussetzung für die Hoffnung, welche für Luther identisch ist mit der Gewissheit des Glaubens. Es kommt im neuzeitlichen Horizont nicht nur darauf an zu glauben, zu hoffen und zu lieben, sondern vor allem sich dessen *gewiss* zu sein.⁸⁶ Das Kreuz Christi bewirkt nun die feste Hoffnung,⁸⁷ d. h. das Wissen und die Gewissheit der Rechtfertigung. In der *vita passiva*, die auf jede Eigenaktivität verzichtet, gewinnt der Gläubige Anteil an der Passion Christi; der alte Mensch wird immer mehr gekreuzigt, und der neue christusförmige Mensch geht hervor. Nur das passive Leben ist zuhöchst rein und bewirkt Hoffnung und Herrlichkeit.⁸⁸ Indem die Sünde ausgetrieben wird und die Gnade in den Menschen mehr und mehr einkehrt, wird er verwandelt von einer Hoffnung in eine andere Hoffnung.⁸⁹ Erst wenn den Gläubigen alles genommen wird, dann finden sie den »Gott der Hoffnung«⁹⁰, in der Hoffnung werden sie jetzt schon selig (*spe salvi facti sumus*).⁹¹

5.2 Das neue, disjunktive oder dialektische Verhältnis von Freiheit und Gnade, Vernunft und Glaube, Grund und Begründetem tritt in besonderer Weise in der Philosophie des deutschen Idealismus ans Licht. Auch hier ist der Konstruktionspunkt der *Gott in uns*, der göttliche Geist, welcher in Wechselwirkung oder Gemeinschaft mit der menschlichen Vernunft steht⁹². Eine zentrale Bedeutung gewinnt die Hoffnung in der Philosophie I. KANTS, der bereits in der *Kritik der reinen Vernunft* im Zusammenhang seiner Ausführungen über das »Ideal des höchsten Guts« das gesamte Interesse der Vernunft mit drei Fragen charakterisiert:⁹³ »1. Was kann ich wissen? 2. Was soll ich thun? 3. Was darf ich hoffen?« Die erste, rein theoretische Frage beantwortet die Metaphysik bzw. die »Kritik der reinen Vernunft«, die zweite, praktische Frage die Moral bzw. die »Kritik der praktischen Vernunft«, und die dritte Frage, Theoretisches wie Praktisches umfassend, ist Sache der Religion, die

KANT in seiner Schrift *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* thematisiert. Obwohl KANT deutlich macht, dass der Schlussstein des gesamten Gebäudes die Moralphilosophie ist,⁹⁴ bleibt doch bestehen, dass das kantische System im Ganzen durch die Religionslehre einen letzten Höhepunkt findet, womit auch die Frage nach der Hoffnung im Zenit kantischen Philosophierens steht.⁹⁵

Der Königsberger Philosoph versteht unter dem »Ideal des höchsten Guts« zum einen Gott selbst und zwar als eine »Intelligenz, in welcher der moralisch vollkommenste Wille mit der höchsten Seligkeit verbunden« ist.⁹⁶ Diesem ursprünglichen höchsten Gut steht nun zum anderen das abgeleitete höchste Gut gegenüber, welches die Vorstellung einer moralischen Welt meint. In jedem Fall besteht das *summum bonum* in der Verbindung von Glückseligkeit und Sittlichkeit. Weil die Vernunft stets auf Zwecke ausgerichtet ist, ergibt sich für KANT aus der praktischen Vernunft notwendig die Frage: »[...] wenn ich nun thue, was ich soll, was darf ich alsdann hoffen?«⁹⁷ Als oberstes Maß aller Sittlichkeit nennt er den kategorischen Imperativ. Das sittliche Handeln führt nun aber nach weltlichen Gesichtspunkten nicht per se zur Glückseligkeit, folglich bedarf es der Annahme des moralischen Welturhebers als Postulat der reinen praktischen Vernunft. Nur Gott kann zwischen dem Reich der Notwendigkeit, der sinnlichen Welt, und dem Reich der Freiheit, der intelligiblen oder moralischen Welt, vermitteln. Der eigentliche Gegenstand der Hoffnung ist also zunächst das glückliche Leben. »Denn alles Hoffen geht auf Glückseligkeit.«⁹⁸

Die Frage nach der Hoffnung ist insofern aber bereits hier als religiöse Frage angelegt, als das Dasein Gottes und das ewige Leben mit der begründeten Erwartung der Glückseligkeit notwendig verbunden sind. Die Vertiefung der Hoffnungsfrage in der eigentlichen Religionslehre wird notwendig, da Kant einerseits vom »radical Bösen in der menschlichen Natur« ausgeht und andererseits die Vervollkommnung der Tugend als Bedingung für das vollkommene Glück nicht allein in der Macht des Menschen liegt.⁹⁹ Deshalb ist der Mensch auf eine fünffache Hoffnung auf göttlichen Beistand angewiesen. 1. Am schwächsten ist diese Hoffnung bei der eigentlichen Bekehrung anzunehmen, hier ist entscheidend, dass die Menschen »hoffen können, durch *eigene* Kraftanwendung«¹⁰⁰ den moralischen Umschwung herbeizuführen, da er nur in diesem Fall der Sittlichkeit zugerechnet werden

kann. Wenn jedoch jemand das in seinen Kräften Liegende tut, dann hat er die begründete Hoffnung, »was nicht in seinem Vermögen ist, werde durch höhere Mitwirkung ergänzt werden«. ¹⁰¹ Entscheidend ist hier, sich für den Empfang der Gnade würdig zu erweisen. 2. Das Gute, das wir bewirken sollen, ist aber vom Bösen, von dem wir ausgehen, unendlich entfernt. Der Mensch kann in seinem Lebenswandel dem Ideal niemals vollkommen entsprechen. Deshalb sind wir auf die Hoffnung angewiesen, dass Gott in seiner Allwissenheit die gute Gesinnung, wie sie sich im stetigen Bemühen realisiert, als ein vollendetes Ganzes auch der Tat (dem Lebenswandel) nach beurteile. Nur in dieser Hoffnung kann die Mangelhaftigkeit und Endlichkeit des Menschen mit der Heiligkeit des Gesetzes versöhnt werden. KANT verabschiedet sich hier von der Forderung eines unendlichen Strebens der unsterblichen Seele, wie er sie noch in der *Kritik der praktischen Vernunft* vertreten hatte. 3. Dennoch ist die Beharrlichkeit des Strebens nach sittlichem Handeln in diesem Leben die Bedingung für die Glückseligkeit. Eine Gewissheit über die Festigkeit ist weder möglich noch förderlich, vielmehr soll der Mensch »seine Seligkeit mit Furcht und Zittern [...] schaffen«. ¹⁰² Jedoch kann derjenige, der an sich selbst über genügend lange Zeit einen moralischen Fortschritt wahrnimmt, »vernünftigerweise hoffen«, ¹⁰³ vom eingeschlagenen Weg nicht grundsätzlich abzuirren. Damit findet er jedoch auch begründete Hoffnung auf eine glückliche Zukunft in der Ewigkeit. Hingegen können diejenigen, welche von Schlechteren zum je Schlechteren fortschreiten, »vernünftigerweise sich keine Hoffnung machen« ¹⁰⁴, weder für einen Wandel hier noch für die Glückseligkeit im künftigen Leben. KANT deutet die gute Gesinnung als einen guten uns regierenden Geist, welchen er mit dem johanneischen Parakleten oder Tröster identifiziert. 4. Die größten Schwierigkeiten bereiten allerdings die vergangenen persönlichen Sünden, die durch eine Änderung in der Gesinnung zunächst nicht getilgt werden können und die Hoffnung auf Glückseligkeit rauben. ¹⁰⁵ KANT deutet jedoch die Sinnesänderung mit Paulus als »das Ablegen des alten und das Anziehen des neuen Menschen, da das Subject der Sünde [...] abstirbt, um der Gerechtigkeit zu leben«. ¹⁰⁶ In diesem Subjektswechsel bleibt der Mensch zwar physisch derselbe als intelligibles Wesen, das vor einem göttlichen Richter die Tat vertritt, jedoch ist er moralisch ein anderer geworden. Er hat die Idee des guten Prinzips, den Sohn Gottes, in sich aufgenommen.

Diese Idee kann nun als Jesus Christus personifiziert werden und sie trägt »als *Stellvertreter* die Sündenschuld, thut durch Leiden und Tod der höchsten Gerechtigkeit als *Erlöser* genug und macht als *Sachverwalter*, dass sie hoffen können, vor ihrem Richter als gerechtfertigt zu erscheinen«. ¹⁰⁷ Die »Hoffnung auf die Lossprechung« steht jedoch unter der Bedingung des fortwährenden Mitleidens und Mitsterbens, das sich in der sittlichen Tat realisiert. ¹⁰⁸ 5. Da der Mensch auch ein soziales Wesen ist, wird zu Realisierung vollkommener Sittlichkeit ein »ethisches gemeines Wesen« notwendig. Die Gemeinschaft derjenigen, welche aus Freiheit und aus Pflicht und nicht nur pflichtgemäß mit Blick auf göttlichen Lohn handeln, ¹⁰⁹ stellt KANT als Volk Gottes oder als Kirche vor. Obwohl nun der Mensch auch diese Gemeinschaft der Heiligen nicht aus eigener Kraft realisieren kann und deshalb auf das Wirken Gottes angewiesen ist, ¹¹⁰ »muss [er] vielmehr so verfahren, als ob alles auf ihn ankomme, und nur unter dieser Bedingung darf er hoffen, daß höhere Weisheit seiner wohlgemeinten Bemühung die Vollendung werde angedeihen lassen«. ¹¹¹ Für uns gründet nach KANT die Hoffnung generell auf Freiheit und Pflicht, obwohl *an sich* sehr wohl die Wechselwirkung von göttlichem und menschlichem Handeln angenommen werden muss. KANT erhebt den Anspruch, den christlichen Hoffnungsbegriff innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft erfasst zu haben.

Auch für J. G. FICHTE ist die Hoffnung die mit christlichen Vorstellungen verbundene Ausrichtung auf die künftige Glückseligkeit, welche sich der Mensch durch Sittlichkeit erwirbt, wobei Freiheit und Gnade wie schon bei KANT in einem dialektischen Verhältnis stehen. Entscheidend für FICHTE bleibt, dass die kantische Trennung von Ding an sich und Erscheinung, von Theorie und Praxis, Freiheit und Notwendigkeit im Grunde des Ich aufgehoben wird. Obwohl bei FICHTE die Hoffnung keinen systembildenden Ort innehat, erhält sich das unendliche Streben des Menschen auf das erhoffte Gut. Auch in G. W. F. HEGELS System kommt der Hoffnung kein prinzipieller Rang zu. Sie bleibt ein beiläufiges Moment in der Entwicklung des Begriffs. Da HEGEL eine präsentische Eschatologie vertritt, wendet er sich gegen die Vorstellung, sich durch »schlechte Unendlichkeit« dem höchsten Gut anzunähern. Dort, wo das Unendliche absolut transzendent bleibt, gilt: »[D]ie Hoffnung, mit ihm eins zu werden, muß Hoffnung, d. h. ohne Erfüllung und Gegenwart bleiben«;

Hoffnungen charakterisieren das »unglückliche Bewusstsein«. ¹¹² Insofern HEGEL aber im Übergang vom Verstand zur Vernunft, im spekulativen Karfreitag, den Übergang in die »wahre Unendlichkeit« gewährleistet sieht, kommen damit »Glaube« und »Hoffnung« an ein Ende und gehen bereits jetzt paulinisch gesprochen in die »Schau« oder eben in die »Einsicht« über. Erscheinung und Wissen bilden zusammen als die »begriffene Geschichte« die »Schädelstätte des absoluten Geistes«. ¹¹³ Die Versöhnung ist im Grunde bereits Wirklichkeit, wiewohl »die Welt ihre Verklärung noch zu gewarten hat«. ¹¹⁴

6. Diese Verhältnisse ändern sich grundstürzend mit dem Beginn des nachmetaphysischen Denkens im frühen 19. Jh. Die Dialektik zwischen Begriff und Anschauung, geistiger Welt und sinnlicher Welt, Gott und Mensch, die ihr Tertium letztlich im fleischgewordenen Logos Gottes und dessen Geist hatte, zerbricht. A. SCHOPENHAUER erfährt die sinnliche Welt als leidvoll. In dieser Welt kann der Wille des Menschen und mithin sein stetes »Hoffen und Fürchten« niemals zur Ruhe kommen, ¹¹⁵ obwohl sie lediglich eine Vorstellung für uns ist, die dem an sich seienden Willen entspringt. Aber gerade weil die wahre Welt des Willens, die sowohl mit der platonischen Ideenwelt als auch mit der kantischen Welt an sich identifiziert wird, die außer der Zeit stehende Quelle des Seins und der Qual ist, kann auch diese geistige Welt nicht Gegenstand der Hoffnung sein. ¹¹⁶ Eine Versöhnung zwischen Wille und Vorstellung, wahrer Welt und Schein ist ausgeschlossen, vielmehr ist die Erlösung vom Leid nur als Erlösung *vom Leben* an und für sich zu denken. Erst wenn der Wille zum Leben als *principium individuationis* durchschaut und verneint wird, »feiern [wir] den Sabbath der Zuchthausarbeit des Wollens, das Rad des Ixion steht still«. ¹¹⁷ Höchstes Hoffnungsgut ist für SCHOPENHAUER das Nichts, die Verneinung des Willens zum Leben, die er auch mit buddhistischen Anklängen als Nirwana bezeichnet. ¹¹⁸ Eine temporäre Linderung kann nur von der Kunst als Pharmakon gegen das jämmerliche und schreckliche Leiden des Lebens erhofft werden. ¹¹⁹ SCHOPENHAUER unterstellt auch dem Christentum eine derartige Vernichtung des Willens zum Leben, weshalb er sich – zu Unrecht – in völliger Übereinstimmung mit den »ganz eigentlich Christlichen Dogmen« sieht. ¹²⁰

Zu einer genau entgegengesetzten und ebenso

einseitigen Auflösung der neuzeitlichen Dialektik zwischen Sein und Nichts findet L. FEUERBACH. Auch für ihn ist der Abstoßpunkt die neuzeitliche Fassung des Christentums, nun aber nicht in seiner kantischen, sondern in der hegelschen Ausprägung. Die Anthropologie stellt die Wahrheit aller Theologie und Christologie dar. Die »Verwirklichung und Vermenschlichung Gottes« sei bereits durch den Protestantismus und die neuere spekulative Philosophie vollbracht worden. ¹²¹ Dennoch richtet sich Feuerbachs Hoffnung auf die »Philosophie der Zukunft«, welche den theologischen Unsinn, der auch noch die hegelsche Spekulation durchziehe, auflöse. Erst das künftige Denken treibe nicht nur für den Verstand, sondern auch für das Herz den anthropologischen Sinn und die Sinnlichkeit des wirklichen Menschen hervor. ¹²² Die Versöhnung zwischen Idee und Materie ist im Wesen des Menschen, der »Kopf und Herz« ist, einerseits bereits wirklich, zumal das vormalige höchste Gut und damit der höchste Gegenstand menschlicher Hoffnung, der dreifaltige Gott, nunmehr als »Geheimnis des *gemeinschaftlichen gesellschaftlichen Lebens* – das Geheimnis der *Notwendigkeit des Du* für das *Ich*« zur Vorstellung gebracht wird. Doch bleibt andererseits die gesellschaftliche Wirklichkeit und Wirksamkeit dieser Philosophie, die sich allein am Bedürfnis der sinnlichen Menschheit und der Zukunft orientiert, ausständig. Mit der Verabschiedung der trinitarischen, spekulativen Dialektik treten im »*Dialog zwischen Ich und Du*«, die menschlichen Individuen unvermittelt und mithin faktisch unversöhnt einander entgegen. Die gemeinschaftliche Aufhebung der Entfremdung wird in eine ebenso unbestimmte wie erhoffte Zukunft verschoben. Wie für SCHOPENHAUER entfällt auch für FEUERBACH der vormalige vernünftige Grund der Hoffnung durch die Negation des spekulativen Denkens. Vor allem FEUERBACH eröffnet jedoch eine utopische Hoffnung, die auf »Wirkliches« im Sinne von weltlicher Zukunft gerichtet ist.

Bei S. KIERKEGAARD tritt menschliche Hoffnung in den Horizont einer anthropologischen, weil enttheologisierten Religion, denn das Bedürfnis nach Hoffnung entspringt nicht schon dem Leiden an Endlichkeit, Tod, Krankheit, Elend, Seelenqual etc., ¹²³ sondern einer Gefahr, die dem Menschen erst mit der Religion aufgeht: die Krankheit zum Tode oder die Verzweiflung. ¹²⁴ Der Mensch rückt in seiner radikalen Einzelheit in den Blick. Dabei findet er sich genau auf jener Grenze zwischen Sein und Nichts, Zeitlichkeit und Ewigkeit, Endlichkeit

und Unendlichkeit, als deren Synthese er vorgestellt wird. Doch kann diese Synthese nicht mehr in den göttlichen und vernünftigen Grund als einem Dritten aufgehoben werden. Daraus folgt, dass der Mensch an seinem Selbstverhältnis verzweifelt: Entweder die Verzweigung, man selbst sein zu wollen, oder die Verzweiflung, nicht man selbst sein zu wollen. Da das Selbst gerade nicht »durchsichtig« in der Macht gründet, die es gesetzt hat, gerät es in eine unendliche Reflexion auf das undurchsichtige Andere.¹²⁵ Das Andere aber ist die göttliche Ewigkeit, die als Nichts oder Abgrund erfahren wird und vor der sich die endlose Zeit der menschlichen Existenz ereignet. Deshalb führt die Krankheit zum Tode auch nicht zum Ende der Existenz, vielmehr heißt »zum Tode krank sein, nicht sterben können«.¹²⁶ Es besteht weder Hoffnung für das Leben noch Hoffnung auf den Tod. »Hoffnungslosigkeit ist, dass selbst die letzte Hoffnung, der Tod, nicht ist.«¹²⁷ Erst mit dem radikalen Absterben jeder Hoffnung auf Irdisches, Menschliches, Zwischenmenschliches entspringt die Hoffnung im strengsten christlichen Sinn, die Hoffnung, welche »Hoffnung wider Hoffnung ist«.¹²⁸ Die »Nacht der Hoffnungslosigkeit«, die KIERKEGAARD auch als Tod bezeichnet, meint denn auch nicht den physischen Tod, sondern einen vermochten bzw. gewährten. Die christliche Hoffnung widerspricht dem menschlichen Verstand und bleibt wie auch die christliche Existenz paradox. Sie richtet sich nicht auf die eschatologische Zukunft, wie sie in der Vergangenheit des Christusgeschehens gründet, sondern auf das »gewährte Nichts«¹²⁹ im jeweiligen Augenblick, in welchem die Gegenwart des Ewigen erfahren wird. Während das Hoffnungsgut für SCHOPENHAUER die Auslöschung von Gottheit und Menschheit im Nirwana, für FEUERBACH die Gleichheit beider auf der Basis der reinen Anthropologie ist, besteht es für KIERKEGAARD einerseits in der Gleichzeitigkeit mit dem Gottmenschen in Knechtsgestalt, die im Glauben erfahren wird,¹³⁰ andererseits jedoch eigentlich in der unmittelbaren Gleichzeitigkeit mit der Sohnesgestalt oder göttlichen Herrlichkeit, die im Entschluss des jeweiligen Augenblicks ergriffen wird. Es ist zu bemerken, dass dasjenige Christentum, welches KIERKEGAARD vor Augen hat, nach seiner Wahrnehmung in absolutem Gegensatz zum vorhandenen Christentum der realen Staatskirchen steht: »Das Christentum des neuen Testaments ist gar nicht da«.¹³¹ Somit ist das Kierkegaard'sche Christentum seinerseits ein künftiges und so auch erhofftes Gut.

Eine radikal weltliche Eschatologie wird erst mit MARX, NIETZSCHE und HEIDEGGER entwickelt. Die Hoffnung richtet sich hier auf eine radikal andere Zukunft, die nach MARX notwendigerweise, bei NIETZSCHE möglicherweise und bei HEIDEGGER nicht unmöglicherweise kommt. Während FEUERBACH die gegenwärtige Entzweiung des Menschen in der Verdoppelung seines Wesens in ein spekulativ-religiöses und ein empirisch-wirkliches sieht, erfährt K. MARX die Zerrissenheit, welche die Über-Welt erst hervorbringt, im Selbstwiderspruch der weltlichen Grundlage als solcher. Es gilt, weniger durch theoretische, sondern vor allem durch revolutionäre praktische Veränderung der Welt¹³², »alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist«.¹³³ So zielt seine Analyse der politischen Ökonomie darauf, die Enteignung des Menschen in seiner ihm wesentlichen Produktivität zu beseitigen und in der kommunistischen Gesellschaft endzeitliche Verhältnisse zu etablieren. Die Negation der Negation ist für MARX jedoch nicht eigentlich Sache der Hoffnung, sondern sie ergibt sich von selbst aus der ökonomischen Dynamik der Enteignung des Menschen. »Die kapitalistische Produktionsweise erzeugt mit der Notwendigkeit eines Naturprozesses ihre eigene Negation.«¹³⁴ Die wissenschaftliche Kritik vermag hierbei nur die Geburtswehen abkürzen und mildern.¹³⁵ Das für die Zukunft erwartete Gut, die kommunistische Gesellschaft, wird als derjenige »Stoffwechsel mit der Natur« vorgestellt, der – unter gemeinschaftlicher Kontrolle rationell geregelt – »mit dem geringsten Kraftaufwand unter den ihrer menschlichen Natur würdigsten und adäquatesten Bedingungen« vollzogen wird. Doch bleibt dies ein »Reich der Notwendigkeit«, auf dem erst das »wahre Reich der Freiheit«, in welchem die menschliche Produktivität Selbstzweck ist, aufgebaut werden kann.¹³⁶

F. NIETZSCHE nun sieht die Enteignung des Menschen nicht in seiner produktiven Macht, sondern im kreativen Willen zum Leben. Gerade durch die Ausrichtung des Menschen auf ein transzendentes Heilsgut, wie sie in der christlichen Tugend der Hoffnung gegeben ist, werde der Lebenswille negiert und das menschliche Leben in seinem Wesen nihilisiert, richtet sich die christliche Hoffnung doch in NIETZSCHE'S Verständnis auf Nichts. »Ich beschwöre Euch, meine Brüder, *bleibt der Erde treu* und glaubt denen nicht, welche euch von überirdischen Hoffnungen reden!«¹³⁷ Dabei ist zu bemer-

ken, dass NIETZSCHES Sicht auf das Christentum als Verneinung des Willens zum Leben durch SCHOPENHAUER vorgezeichnet ist. NIETZSCHE begnügt sich nicht damit, sich gegen jedwede Form von Hoffnung auf ein transzendentes Gut zu wenden, sondern er zielt darauf, den vorgeblich in Platonismus und Christentum wurzelnden, faktisch aber auf SCHOPENHAUER zurückgehenden Nihilismus und die damit verbundene Hoffnungslosigkeit durch eine Umwertung aller Werte zu überwinden. Sein neues Hoffnungsgut ist der Übermensch. »Dieser Mensch der Zukunft, der uns ebenso vom bisherigen Ideal erlösen wird als von dem, *was aus ihm wachsen musste*, vom grossen Ekel, vom Willen zum Nichts, vom Nihilismus, dieser Glockenschlag des Mittags und der großen Entscheidung, der den Willen wieder frei macht, der der Erde ihr Ziel und dem Menschen seine Hoffnung zurückgibt, dieser Antichrist und Antinihilist, dieser Besieger Gottes und des Nichts – *er muss einst kommen* [...]«. ¹³⁸ Doch entspringt diese Notwendigkeit einzig dem Bedürfnis des Lebenswillens, der nihilistischen Hoffnungslosigkeit zu entgehen. Seine Ankunft ist lediglich möglich und bleibt abhängig von der Kraft des Wollenden. Dem neuen Menschen entspricht ein neuer weltlicher Gott, Dionysos, der für die unendliche Bejahung von allem steht, welche mit der »Ewigen Wiederkehr des Gleichen« verbunden ist. Erst der »abgründlichste Gedanke«, die Ewige Wiederkehr setzt sich der Grundlosigkeit von allem aus und ersetzt das Fehlen eines Grundes durch das »ungeheure unbegrenzte Ja- und Amen-sagen« [...] »In alle Abgründe trage ich noch mein segnendes Jasagen« [...] *Aber das ist der Begriff des Dionysos noch einmal.*« ¹³⁹ Doch ist dieser Gott vom hoffenden Menschen selbst gedichtet, weshalb NIETZSCHE die neuen Hoffnungen mit seiner Person verbindet. ¹⁴⁰ Hoffnung als dionysische Gegentugend ist ein Zentralbegriff in NIETZSCHES Denken.

Anders als bei NIETZSCHE spielt Hoffnung bei M. HEIDEGGER keine explizite, wohl aber eine entscheidende implizite Rolle. In *Sein und Zeit* deutet HEIDEGGER Hoffnung im Kontext der Zeitlichkeit der Befindlichkeit. Entscheidend sei nicht die Erwartung eines *bonum futurum*, sondern die Struktur des Phänomens, nämlich der »existenziale Sinn des Hoffens selbst«. ¹⁴¹ An die Stelle des Worauf rückt der Hoffende selbst in seinem Dasein in das Zentrum der Überlegungen. Die gehobene oder hebende Stimmung, welche durch die Hoffnung bedingt ist, gründet im ekstatisch-zeitlichen Bezug

des Daseins zum Sein. Für den späteren HEIDEGGER wird nun die Hoffnung auf eine andere Zukunft der Sache nach zentral. Angesichts des radikalen Entzugs des Seins durch die Technik als dem Erben der Metaphysik, die ihrerseits als Geschichte der Seinsvergessenheit vorgestellt wird, bedarf es der rettenden Kehre, ¹⁴² die nicht durch Macht oder Wille herbeigeführt werden, sondern nur in Gelassenheit erwartet werden kann. Das »Rettende« erwächst aus der »Gefahr«. ¹⁴³ Wie schon bei MARX und NIETZSCHE bleibt die Hoffnung auf ein künftiges Gut mit der Negation des spekulativ-theologischen Denkens verbunden. ¹⁴⁴ HEIDEGGER hofft auf eine andere, künftige Welt, hier nun gedacht als die Welt des Gevierts von Himmel und Erde, Göttlichen und Sterblichen. Die Sterblichen sind als die erhofften Menschen der Zukunft diejenigen, welche den Tod als Tod vermögen, denn »der Tod ist als der Schrein des Nichts das Gebirg des Seins«. ¹⁴⁵ Gemeinsam ist nun MARX, NIETZSCHE und HEIDEGGER, dass die erhoffte Zukunft aus der radikalen Krise der Gegenwart entspringt, die sich durch die Enteignung des Menschenwesens bestimmt. Diese Enteignung wird als das Resultat aller bisherigen Geschichte vorgestellt, die es nunmehr zu *negieren* gilt.

Charakteristisch für die Moderne insgesamt bleibt die Hoffnung als anthropologische Bedingung des menschlichen Lebens, wie sie etwa E. BLOCH entfaltet hat, der die Gegenwart ebenfalls durch die Negation des erfüllten Menschseins gekennzeichnet sieht. ¹⁴⁶ Der Mensch lebt auf Zukunft hin: »Primär lebt jeder Mensch, indem er strebt, zukünftig, Vergangenes kommt erst später, und echte Gegenwart ist fast überhaupt noch nicht da.« ¹⁴⁷ Dabei verurteilt BLOCH jede theologisch gedachte Versöhnung in eine erfüllte Gegenwart als Ideologie. Da die Hoffnung aber zur Gestaltung des Heute maßgeblich ist, ¹⁴⁸ postuliert er in Anlehnung an MARX eine materialistische Dialektik, die als Negation der Negation eine andere, nichtentfremdete weltliche Wirklichkeit herbeiführen kann.

7. Das neuere französische Denken hat das utopische Prinzip Hoffnung der klassischen Moderne dekonstruiert. So wendete sich M. MERLEAU-PONTY bereits gegen das marxistische Hoffnungsgut einer kommunistischen Gesellschaft. Nicht die Geschichte und deren Gegensätze werden verabschiedet, wohl aber die Vorstellung, die menschliche Gesellschaft zu »einem Abschluß bringen zu wollen in einem geschichtlichen Endzustand oder einer permanenten Revolution, mit einem Regime, das, weil

es sich selbst in Frage stellt, nicht von außen bestritten zu werden braucht und somit gar kein Außen mehr hat.«¹⁴⁹ Bezogen auf die Aufdeckung der Gulags nach dem Tod Stalins formuliert M. FOUCAULT, dass der Riss von 1956 »dazu geführt [habe], daß wir nicht länger dem Hoffen verpflichtet waren.«¹⁵⁰ FOUCAULT aber stößt nicht nur die marxistische Hoffnung, sondern auch die nietzschesche Bestimmung des Menschen und die darin liegende Unterscheidung des Menschen vom Übermenschen ab. Es kann und darf für ihn keine andere Zukunft, keinen »neuen Menschen« geben.¹⁵¹ Der »Wille zur Macht« wird von FOUCAULT in der konkreten weltlichen Gestalt der Totalitarismen des 20. Jh.¹⁵² und in seiner Verwandlung zur Biomacht und zum Wohlfahrtsstaat als *die* Bedrohung empfunden.¹⁵³ Die neue, postmoderne Hoffnung richtet sich nicht darauf, die herrschenden Macht-Wissens-Verhältnisse revolutionär zu überwinden, sondern subversiv zu verflüssigen oder zu de-limitieren. Damit verliert sich aber die singuläre Hoffnung auf eine ganz andere, versöhnte Zukunft der Welt. Die Hoffnungsgüter werden pluralisiert und regionalisiert, da die Ausrichtung auf ein einziges bestimmendes künftiges Gut zum Problem geworden ist. Dabei ist zu beachten, dass seit Foucaults Rede vom »Tod des Menschen«, welcher dem Tod Gottes folgt, anthropologische Fundierungen auch dessen, was mit Hoffnung angezeigt sein soll, prekär geworden ist. J. DERRIDA nun dekonstruiert die heideggerische Erwartung der Präsenz des Seins. Das Sein kommt nicht und war auch niemals anwesend, doch führt seine Spur in eine offene Zukunft. Gegen einen »Messianismus jüdischen, christlichen oder islamischen Typs, Idee im kantischen Sinne, Eschato-teleologie neo-hegelianischen marxistischen oder post-marxistischen Typs«¹⁵⁴ setzt DERRIDA das Messianische als eine Leerstelle: »Die (Er-)Öffnung [ouverture] auf die Zukunft [avenir] oder auf das Kommen [venue] des Anderen als Thronbesteigung/Antritt der Gerechtigkeit [justice], ohne Erwartungshorizont und ohne prophetische Vorausdeutung.«¹⁵⁵ Diese kommende Gerechtigkeit findet ihr Maß am Anderen, der von derselben Transzendenz wie Jahwe ist: »tout autre est tout autre.«¹⁵⁶ Im Anderen erscheint die Spur des Verlösens der Spur der göttlichen Heiligkeit. Die dem Glauben an die Gerechtigkeit verbundene Hoffnung richtet sich auf etwas, das niemals war, niemals ist und niemals sein wird, dennoch: »Die Gerechtigkeit bleibt *im Kommen* (*à venir*) [...]«¹⁵⁷ Allerdings ist sie kein schlechthin kom-

mendes Hoffnungsgut, sondern die erhoffte Gerechtigkeit ist selbst identisch mit der Dekonstruktion,¹⁵⁸ die damit selbst zur Hoffnungsträgerin wird. Die Hoffnung bleibt den nicht-prinzipiellen Prinzipien der Andersheit des Anderen und der Vielfalt des Vielen verbunden.

8. Für die Frage nach der Hoffnung in unserer Gegenwart ergibt sich folgende Analyse: In der klassischen Moderne haben gewisse Kerngedanken, wie etwa die modernen Hoffnungsgüter »kommunistische Gesellschaft« (MARX) und »Übermensch« bzw. »Herrschaft der Herren der Erde« (NIETZSCHE) eine Pervertierung erfahren, insofern sie zur Vernichtung derjenigen geführt haben, die diese Hoffnung nicht teilten bzw. ihr im Weg standen. In der Folge wurde die Ausrichtung auf eine andere, erhoffte Zukunft unglaubwürdig. Die ebenfalls mögliche Pervertierung postmoderner Hoffnungsgüter besteht nun aber gerade darin, dass etwa Pluralität und Alterität zur Beliebigkeit und zum Relativismus absacken können. Eine radikale Verfängenheit in willkürlichen, endlichen Hoffnungen ist dann die Folge. Im Letzten erhofft man sich nichts mehr, doch gerade deshalb alles Mögliche und Unmögliche. Die Hoffnungen gehen ins schlechterdings Endlose und werden von der Konsumgüterindustrie, der entsprechenden Werbebranche und mehr noch den medialen Traumfabriken ebenso erzeugt wie befriedigt. Die Kehrseite zu dieser Kultur der schlechten Unendlichkeit ist die Wiederkehr der religiösen Hoffnungsgüter in den diversen Fundamentalismen. Die Hoffnung kann sich dabei auf eine fundamentalistische Herrschaft der Religion und auf eine partielle Destruktion und Destabilisierung der globalisierten, vorgeblich atheistischen westlichen Kultur richten. Dabei kommen individuellen und kollektiven Jenseitshoffnungen zentrale Bedeutung zu. Durchaus auch innerhalb der westlichen Kultur wenden sich religiöse Fundamentalismen vermehrt gegen die prinzipielle Pluralität und Alterität. Allerdings ist für die Denkbarkeit einer begründeten Hoffnung angesichts der Herausforderungen der Zeit eine kritische Besinnung notwendig. Zunächst gilt es dabei, die Dynamik der Hoffnung und ihrer Begründungen, wie sie sich in der Geschichte des abendländischen Denkens ergeben haben, systematisch zu erfassen. Sodann kann darin gerade der Grund (*ἀρχή*) für die Hoffnung als solche freigelegt und in seiner Vernünftigkeit aufgewiesen werden.¹⁵⁹ Die Geschichte der Hoffnung erweist sich

schließlich bis in die Postmoderne hinein als bedingt durch einen vor-philosophischen und vor-theologischen λόγος, der den Anspruch der Göttlichkeit erhebt. Die spekulative Affirmation der theologischen Hoffnung in der Geschichte der Metaphysik, die moderne Negation, welche nach dem Tod Gottes in verschiedener Weise auf den Neuen Menschen hofft, und die postmoderne De-Limitation einer ganzheitlichen Hoffnung, welche auf eine Kultur der Besonderheit und Andersheit hoffnungsvoll ausgerichtet ist, erweisen sich als getragen vom Gedanken der Entäußerung Gottes in die Geschichte. Es ist auch dieser Gedanke, der die alttestamentliche und die griechische Welt miteinander verbindet und den Grund für die Geschichte der globalisierten westlichen Zivilisation darstellt. Dieser Grund-Gedanke verweist seinerseits in der ersten Epoche des philosophisch-theologischen Denkens in je eigener Weise in der griechischen und hebräischen Welt auf den *Gott über uns* (Vater), in der zweiten Epoche auf den *Gott unter uns* (Sohn) und in der dritten Epoche auf den *Gott in uns* (Geist) als den jeweiligen Grund der Hoffnung. Die Kraft dieses Grundes zeigt sich darin, nicht nur seine Affirmation und Übersetzung in reine Vernunft durch die spekulativ-theologische Denkart,¹⁶⁰ sondern auch seine eigene Negation und weltlich-anthropologische Substitution in der klassischen Moderne¹⁶¹ und schließlich die Dekonstruktion von Affirmation und Negation in der sprachlich-medialen Postmoderne bedingt zu haben. Gerade in der scheinbaren Schwächung erweist sich die Stärke dieses Grundes, der sich so für die globale und säkulare Pluralität und Andersheit öffnet. Indem gegenwärtiges Denken der Hoffnung deren Logik durch postmoderne, moderne und spekulative Vernunft erschließt, wird eine Hoffnung denkbar, die sich einerseits bereits als ein für allemal erfüllt glaubt und die sich andererseits gerade deshalb zur gelassenen Verwirklichung der stets mit ihr verbundenen ethischen Weisung in Raum und Zeit ermutigt weiß.

Literatur

Ballay, L. (1964), *Der Hoffnungsbegriff bei Augustinus*. Untersucht in seinen Werken: De doctrina christiana; enchiridion sive de fide; spe et caritate ad Laurentium und enarrationes in psalmos, München.

Basse, M. (1993), *Certitudo spei*. Thomas von Aquins Begründung der Hoffnungsgewißheit und ihre Rezeption bis zum Konzil von Trient als ein Beitrag zur Verhältnisbestimmung von Eschatologie und Rechtfertigungslehre, Göttingen.

Beisser, F. (1993), *Hoffnung und Vollendung*, Göttingen.

Benjamin, A. E. (1997), *Present Hope: Philosophy, Architecture, Judaism*, London u. a.

Bloch, E. (1977), *Das Prinzip Hoffnung*, 5 Bde., Frankfurt a. M.

Bultmann, R. (1965), *Die christliche Hoffnung und das Problem der Entmythologisierung*, in: ders., *Glauben und Verstehen*, Bd. 3, Tübingen, 81–90.

Bultmann, R./Rengstorf, K. H. (1990), Art. ›Elpis‹, in: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, hg. v. G. Kittel, Bd. 2, Stuttgart, 515 f.

Conradt, M. (1999), *Der Schlüssel zur Metaphysik. Zum Begriff rationaler Hoffnung in Kants kritischer Moral- und Religionsphilosophie*, Tübingen (Univ. Diss., Manuskript).

Day, J. P. (1991), *Hope. A philosophical inquiry*, Helsinki.

Engelhard, P. (1960), Art. ›Hoffnung II Überlieferung‹, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 5, Freiburg i. Br., 418–424.

Fränkel, H. (1962), *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*, München.

Götzmann, J. (1997), Art. ›Hoffnung, Furcht, Sorge‹, in: *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament*, Bd. 1, Wuppertal-Neukirchen, 993–1015.

Hirokazu, M. (2004), *The method of hope. Anthropology, philosophy, and Fijian knowledge*, Stanford (CA).

Hossfeld, F.-L. (1998), Art. ›Messias, II.1. Altes Testament‹, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 7, Freiburg i. Br., 167–171.

Marcel, G. (1944), *Homo viator. Prologomènes à une métaphysique de l'espérance*, Paris.

Möde, E. (2000), *Leben zwischen Angst und Hoffnung: Interdisziplinäre Angstforschung*, Regensburg.

Moltmann, J. (1964), *Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie*, München.

Müller, H. (1986), *Praxis und Hoffnung. Studien zur Philosophie und Wissenschaft gesellschaftlicher Praxis von Marx bis Bloch und Lefebvre*, Bochum.

Pieper, J. (1935), *Über die Hoffnung*, Leipzig.

Rorty, R. (1994), *Hoffnung statt Erkenntnis. Eine Einführung in die pragmatische Philosophie*, Wien.

Rorty, R. (1999), *Philosophy and social hope*, London u. a.

Ruhstorfer, K. (2004), *Konversionen. Eine Archäologie der Bestimmung des Menschen bei Foucault, Nietzsche, Augustinus und Paulus*, Paderborn u. a., 284–306.

Ruhstorfer, K. (2005), *Der Grund zur Hoffnung, dass es gut wird*, in: P. Walter (Hg.), *Das Gewaltpotential des Monotheismus und der dreieine Gott*, Freiburg i. Br./Basel/Wien, 104–116.

Schaeffler, R. (1979), *Was dürfen wir hoffen? Die katholische Theologie der Hoffnung zwischen Blochs utopischem Denken und der reformatorischen Rechtfertigungslehre*, Darmstadt.

- Scheier, C.-A. (1980), Kierkegaards Ärgernis. Die Logik der Faktizität in den Philosophischen Bissen, Freiburg i. Br.
- Schwarz, R. (1962), Fides, spes und caritas beim jungen Luther, Berlin.
- Söding, Th. (1992), Die Trias Glaube, Hoffnung, Liebe bei Paulus. Eine exegetische Studie, Stuttgart.
- Uhde, B. (1982), Gegenwart und Einheit, Freiburg i. Br. (Manuskript).
- Van Menxel, F. (1983), Elpis. Espoir. Espérance. Études sémant. et théol. du vocabulaire de l'espérance dans l'Hellénisme et le Judaïsme avant le Nouveau Testament; études sur la préhistoire de l'emploi paulinien du vocabulaire de l'espérance, Frankfurt a. M.
- Volf, M./Katerberg, W. (Hgg.) (2004), The future of hope. Christian tradition amid Modernity and Postmodernity, Cambridge.
- Vriezen, Th. (1953), Die Hoffnung im AT, in: Theologische Literaturzeitung 78, 577 ff.
- Walde, A/Pokorny, J. (1930), Vergleichendes Wörterbuch der indogermanischen Sprachen I, Berlin/Leipzig, 295.
- Westermann, C. (1964), Das Hoffen im AT. Forschungen am AT, Mainz.
- Woschitz, K. M. (1979), Elpis. Hoffnung. Geschichte, Philosophie, Exegese, Theologie eines Schlüsselbegriffs, Wien.
- Woschitz, K. M. (1996), Art. »Hoffnung, II. Biblisch Theologisch«, in: Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. 5, Freiburg i. Br., 200–203.
- KARLHEINZ RUHSTORFER
- ### Anmerkungen
- ¹ Eine formal-systematische Begriffsanalyse siehe V. Schürmann, Art. »Hoffnung«, in: H. J. Sandkühler (Hg.), Enzyklopädie der Philosophie, Hamburg 2003, 556–563.
- ² Vgl. H. Frisk, Etymologisches Wörterbuch der griechischen Sprache, Heidelberg 1960, 502 f.; auch A. Walde/J. Pokorny 1930 (Lit.), 295; und v.a. K. M. Woschitz 1979 (Lit.), 66 f.
- ³ Homer, Odyssee, 16,101; 19,84; vgl. ders., Ilias, 18,259.
- ⁴ Hesiod, Erga, 96–100.
- ⁵ H. Fränkel 1962 (Lit.), 131.
- ⁶ Theognis, 1135 ff.
- ⁷ Hesiod, Erga, 498–501.
- ⁸ Solon, Musenelegie, 36.
- ⁹ Pindar, Nemeische Oden [= Nem.], 11,45–48.
- ¹⁰ Pindar, Pythische Oden, 2,49.
- ¹¹ Pindar, Olympische Oden [= Olymp.], 13,5–6 a.
- ¹² Pindar, Isthmische Oden, 8,15.
- ¹³ Pindar, Olymp., 7,44.
- ¹⁴ Pindar, Nem., 11,46.
- ¹⁵ Demokrit, in: H. Diels/W. Kranz (Hgg.), Fragmente der Vorsokratiker, B 119.
- ¹⁶ Ebd., 58.
- ¹⁷ Ebd., 292.
- ¹⁸ Ebd., 176.
- ¹⁹ Platon, Philebos, 39 c, d.
- ²⁰ Ebd., 39 e.
- ²¹ Platon, Phaidon, 114 c.
- ²² Vgl. ebd., 67 b.
- ²³ Vgl. ebd., 67 d.
- ²⁴ Ebd., 67 b, c.
- ²⁵ Platon, Politeia [= Pol.], 330 e–331 a.
- ²⁶ Platon, Apologie, 40 c–41 d.
- ²⁷ Vgl. Platon, Symposion, 193 d.
- ²⁸ Platon, Philebos, 39 e.
- ²⁹ Aristoteles, De memoria, I 449 b, 27 f.
- ³⁰ Aristoteles, Metaphysik [= Met.], XII, 7, 1072 b, 18.
- ³¹ Ebd., 1072 b, 29 f.
- ³² Aristoteles, Rhetorik II, 12, 8; 1389 a.
- ³³ Ebd., II, 13, 11; 1390 a.
- ³⁴ Ebd., II, 12, 8; 1389 a.
- ³⁵ Ebd., II, 12, 12; 1389 a.
- ³⁶ Aristoteles, De memoria I; 449 b 12.
- ³⁷ Aristoteles, Met. 1, 1; 981 a
- ³⁸ Vgl. dazu K. M. Woschitz 1979 (Lit.), 235 f.
- ³⁹ Ebd., 219.
- ⁴⁰ K. M. Woschitz 1996 (Lit.), 200–203, 200 f.
- ⁴¹ Vgl. R. Bultmann/K. H. Rengstorf 1990 (Lit.).
- ⁴² Vgl. Jer 23,5 f.; Mich 5,1–5; Ez 17,22 ff.; 34,23 f.; 37,22–25, dazu F.-L. Hossfeld 1998 (Lit.), 169 f.
- ⁴³ Vgl. B. Uhde 1982 (Lit.).
- ⁴⁴ R. Bultmann/K. H. Rengstorf 1990 (Lit.), 529.
- ⁴⁵ J. Götzmann 1997 (Lit.), 1000.
- ⁴⁶ Th. Söding 1992 (Lit.).
- ⁴⁷ Vgl. dazu auch die berühmte Glaubens-Definition in Hebr. 11,11: »Glaube aber ist: Feststehen (*hypostasis*) in dem, was man erhofft, Überzeugtsein von Dingen, die man nicht sieht« (EÜ); »Es ist aber der Glaube eine gewisse Zuversicht (*hypostasis*) des, das man hofft, und ein Nichtzweifeln an dem, das man nicht sieht« (LÜ). Schon R. Bultmann/K. H. Rengstorf 1990 (Lit.), 527 verweisen darauf, dass *hypostasis* nach dem Gebrauch der LXX (Ez 19,5; Mich 5,7) auch Hoffnung oder Zuversicht bedeuten kann; ähnlich neuerdings J. Götzmann 1997 (Lit.), 1003.
- ⁴⁸ Zur Hoffnung bei AUGUSTINUS siehe K. Ruhstorfer 2004 (Lit.), 284–306.
- ⁴⁹ Augustinus, Enchiridion ad Laurentium [= Ench.], 1,3.
- ⁵⁰ Ebd., 1,2 u. 1,6.
- ⁵¹ Augustinus, De doctrina Christiana [= Doc. Christ.], 1,39,43.
- ⁵² Ebd., 1,40,44 u. 1,37,41.
- ⁵³ Augustinus, Ench. 1.8.
- ⁵⁴ Augustinus, Doctr. Christ. 1,38,42.
- ⁵⁵ Augustinus, Ench. 31,118.
- ⁵⁶ Ebd., 1,5.
- ⁵⁷ Ebd., 30,114; vgl. Jer 17,5.
- ⁵⁸ Augustinus, Confessiones, 7,21,27 (CCL 27,110,5–111,15,20 f.).
- ⁵⁹ Ebd., 7,21,27.
- ⁶⁰ Ebd., 7,20,26.
- ⁶¹ Ebd., 8,2,4.
- ⁶² Ebd., 8,2,4 f.
- ⁶³ Siehe zur Entwicklung knapp P. Engelhard 1960 (Lit.).

- 64 *Thomas v. Aquin*, Summa theologia [= S.th.] I–II,25,4.
65 Ebd., I–II,25,3.
66 Ebd., I–II,25,1f.
67 Ebd., I–II,40,1.
68 Ebd., I–II,40,5–6.
69 Ebd., II–II,17,1 ad 2.
70 Ebd., II–II,17,1 co, *Aristoteles*, Nikomachische Ethik 2,6,2 (1106 a 15).
71 *Thomas v. Aquin*, S.th., II–II,17,1 co.
72 Ebd., II–II,17,2 u. 5.
73 Ebd., I–II,63,1 co.
74 Ebd., I,2.
75 Ebd., III,53,1 co.
76 Ebd., I–II,65 co u. 2–2,17, 1, ad 2.
77 Ebd., I–II,62,1, ad 2 u. 2–2,17, 1, ad 2.
78 Ebd., I–II,114,4.
79 *M. Luther*, Werke. Kritische Gesamtausgabe, Weimar 1883 ff. [= WA], Bd. 5, 164 ff.; dazu *R. Schwarz* 1962 (Lit.), 1 u. 345, sowie *K.-H. zur Mühlen*, Nos extra nos. Luthers Theologie zwischen Mystik und Scholastik, Tübingen 1972, 148.
80 *R. Schwarz* 1962 (Lit.), 241 ff.
81 *M. Luther*, Vorlesung über den Römerbrief, 4,7, WA 56, 268, 27 f.
82 Ebd., WA 56, 279, 24 f.; 295, 33 f., siehe dazu *R. Schwarz* 1962 (Lit.), 227–259.
83 *M. Luther*, Werke. Kritische Gesamtausgabe, WA 56, 268, 30.
84 Ebd., WA 56, 272, 19.
85 *M. Luther*, Operationes in Psalmos (1519–1521), WA 5, 140, 15 f.
86 Ebd., WA 5, 165, 8 f.: »Oportet enim non modo credere, sperare, diligere, sed etiam scire et certum esse, se credere, sperare, diligere.«
87 Ebd., WA 5, 165, 14 f.
88 Ebd., WA 5, 166, 11 ff.
89 Ebd., WA 5, 164, 31–38.
90 *Röm* 15,13; *M. Luther*, Werke. Kritische Gesamtausgabe, WA 56, 522, 8 ff.
91 Ebd., WA 5, 166, 3.
92 Dies wird vor allem im Werk G. W. F. HEGELS deutlich.
93 *I. Kant*, Kritik der reinen Vernunft, Akademie-Ausgabe [= AA], Bd. III, 522.
94 Ebd., 520 und *ders.*, Kritik der praktischen Vernunft, AA V, 3.
95 *M. Conradt* 1999 (Lit.).
96 *I. Kant* (Anm. 93), 526.
97 Ebd., 523
98 Ebd.
99 Siehe dazu *M. Conradt* 1966 (Lit.), 140–171.
100 *I. Kant*, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, AA VI, 51.
101 Ebd., 52.
102 Ebd., 68 u. 71.
103 Ebd., 68.
104 Ebd., 69.
105 Ebd., 72.
106 Ebd., 77.
107 Ebd.
108 Ebd., 76.
109 Hierin zeigt sich KANTS Verbundenheit mit lutherischer Tradition, welche die guten Werke ebenfalls in der *libertas Christiana*, nicht jedoch in der Aussicht auf Belohnung gründen lässt.
110 *I. Kant* (Anm. 100), 100 u. 139.
111 Ebd., 101.
112 *G. W. F. Hegel*, Phänomenologie des Geistes, Frankfurt a.M. 1986, 166.
113 Ebd., 591.
114 Ebd., 574.
115 *A. Schopenhauer*, Die Welt als Wille und Vorstellung, in: Sämtliche Werke, hg. v. A. Hübscher, Bd. 2, Wiesbaden 1949, 1, 231.
116 Ebd., 200 u. 324.
117 Ebd.
118 Ebd., 487.
119 Ebd., 315 f.
120 Ebd., 483.
121 *L. Feuerbach*, Grundsätze der Philosophie der Zukunft, §1–4, Kritische Ausgabe hg. v. G. Schmidt, Frankfurt 1967.
122 Ebd., §53.
123 *S. Kierkegaard*, Krankheit zum Tode, in: Gesammelte Werke [= GW], übers. v. E. Hirsch, Abt. 24/25, Düsseldorf/Köln 1954, 6.
124 Ebd., 8.
125 Ebd., 10.
126 Ebd., 13.
127 Ebd.
128 *S. Kierkegaard*, Zur Selbstprüfung, in: GW, Abt. 27–29, Düsseldorf/Köln 1953, 114 f.
129 *C.-A. Scheier* 1980 (Lit.), 27.
130 *S. Kierkegaard*, Philosophische Brocken, in: GW, Abt. 10, Düsseldorf/Köln 1952, 67, 107.
131 *S. Kierkegaard*, Zeitungsartikel 1854/55, IX und X, in: GW, Abt. 34, Düsseldorf/Köln 1959, 38, 42 f.
132 *K. Marx*, Thesen über Feuerbach 2–4 und 11, in: Die Frühschriften, hg. v. S. Landshut, Stuttgart 1971, 339–341.
133 *K. Marx*, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung, in: Die Frühschriften (Anm. 132), 207–224, 216.
134 *K. Marx*, Das Kapital, Bd. 1, in: Marx-Engels Werke [= MEW], Bd. 23, Berlin 1974, 791.
135 Ebd., 15 f.
136 *K. Marx*, Das Kapital, Bd. 3, in: MEW, Bd. 25, 828, vgl. dazu: *ders.*, Die Deutsche Ideologie, in: Die Frühschriften (Anm. 132), 361.
137 *F. Nietzsche*, Also sprach Zarathustra, in: Kritische Studienausgabe [= KSA], hgg. v. G. Colli/M. Montinari, Bd. 4, München/Berlin/New York, 1980, 15, 1 f.
138 *F. Nietzsche*, Zur Genealogie der Moral 2, 24, in: KSA, Bd. 5, 336, 25.
139 *F. Nietzsche*, Ecce homo. Also sprach Zarathustra 6, in: KSA, Bd. 6, 345, 13 ff.
140 *F. Nietzsche*, Kap.: Warum ich ein Schicksal bin? 1, in: KSA, Bd. 6, 366, 8.
141 *M. Heidegger*, Sein und Zeit, Tübingen ¹⁵1979, 345.

- ¹⁴² M. Heidegger, Die Technik und die Kehre, Pfullingen 1980, 37.
- ¹⁴³ Ebd., 41–43.
- ¹⁴⁴ M. Heidegger, Überwindung der Metaphysik, in: ders., Vorträge und Aufsätze, Stuttgart 1994, 67–95.
- ¹⁴⁵ M. Heidegger, »Das Ding«; in: ders., Vorträge und Aufsätze, Stuttgart 1994, 157–179, 170f.
- ¹⁴⁶ E. Bloch, Das Prinzip Hoffnung, in: Gesamtausgabe Bd. 5, Frankfurt a. M. 1959, 12, 81.
- ¹⁴⁷ Ebd., 2.
- ¹⁴⁸ Ebd., 3.
- ¹⁴⁹ M. Merleau-Ponty, Die Abenteuer der Dialektik, Frankfurt a. M. 1974, 248.
- ¹⁵⁰ Zit. n. F. Dosse, Geschichte des Strukturalismus, Bd. 1: Das Feld des Zeichens (1945–1966), Hamburg 1996, 242.
- ¹⁵¹ M. Foucault, Qu'est-ce que les Lumières, in: Dits et écrits par Michel Foucault 1954–1988, 4 Bde., hg. v. D. Défort/F. Ewald [= DÉ], Paris 1994, Bd. 4, 575.
- ¹⁵² Vgl. M. Foucault, Le sujet et le pouvoir, DÉ 4, 223.
- ¹⁵³ Vgl. M. Foucault, »Omnes et singulatum«, DÉ 4, 134–161.
- ¹⁵⁴ J. Derrida, Force de loi. »Le fondement mystique de l'autorité«, in: Cardozo Law Review 11/5–6 (1990), 966.
- ¹⁵⁵ Ebd.
- ¹⁵⁶ J. Derrida, Donner la mort. L'éthique du don. Jacques Derrida et la pensée du don. Colloque de Royaumont décembre, Paris 1992, 76 f.
- ¹⁵⁷ Ebd., 969 f.
- ¹⁵⁸ Ebd., 944.
- ¹⁵⁹ Vgl. 1 Petr 3,15.
- ¹⁶⁰ K. Ruhstorfer, Kirchlichkeit und christlicher Offenbarungsglaube bei Immanuel Kant, in: N. Fischer (Hg.), Der Katholizismus und Kant. Stationen einer wechselhaften Geschichte, Freiburg i. Br./Basel/Wien 2005, 58–81.
- ¹⁶¹ Vgl. dazu K. Ruhstorfer, Adieu. Derridas Gott und der Anfang des Denkens, in: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 51/1–3 (2004), 123–158; ders., Von der Erbaulichkeit des Worts oder Christologie nach dem Tod des Menschen, in: H. Schmidinger/M. Zichy (Hgg.), Tod des Subjekts? Poststrukturalismus und christliches Denken, Salzburg 2005, 111–137; ders. 2005 (Lit.), 104–116.

Ich

1. Begriffsfamilie und Verwendungsweisen des Personalpronomens »ich«
 2. Zur Rolle des Ich in der Geschichte der Philosophie
 - 2.1 Descartes: Das Ich als geistige Substanz
 - 2.2 Hume: Die Bündeltheorie des Ich
 - 2.3 Kant: Das transzendente Ich
 3. Die systematische Forschung zum Ich
 - 3.1 Sprachphilosophie: Die wesentliche Indexikalität des Pronomens »ich«
 - 3.2 Der epistemische Zugang zum Ich
 - 3.3 Die Ontologie des Ich und die kognitive Selbstbezugnahme
 - 3.4 Die interdisziplinäre Erforschung des Ich
1. Das Personalpronomen der ersten Person Singular »ich« wird in der Normalsprache verwendet, um auf sich selbst Bezug zu nehmen. Dabei kann man sprachlich diesen Selbstbezug betonen, z. B. mit Redewendungen wie »Ich selbst bin [...]« bzw. in Zuschreibungen wie »Peter glaubt, dass er selbst [...]«. Vor diesem Hintergrund hat sich in der Philosophie eine Substantivierung von »das Ich« ausgebildet, die weitestgehend austauschbar mit »das Selbst« verwendet wird. Der nachfolgende Überblick über die Rolle des Ich in der Philosophie bezieht zwar auch sprachphilosophische Aspekte mit ein, konzentriert sich jedoch auf die Phänomene,

die mit Ich-Äußerungen verbunden sind, nämlich Selbstbewusstsein und Selbstwissen. Diese Phänomene treten auch dann auf, wenn wir es mit einer Sprachkultur zu tun haben, die kein explizites Personalpronomen der ersten Person Singular kennt.

»Ich-Äußerungen« wie »Ich habe Schmerzen« werden zum einen als paradigmatische Fälle des Ausdrucks von Selbstbewusstsein aufgefasst. Zum anderen wird der Ausdruck »das Ich« substantiviert verwendet und ist in dieser Form unmittelbar mit der Redeweise von »das Selbst« und »die Person« verknüpft. Wir können somit unterscheiden zwischen einigen Alltagsphänomenen wie Selbsterkenntnis, Selbstbewusstsein und Selbstwissen, für die ein Ich als Subjekt vorausgesetzt wird, und der substantivierten Redeweise, die die Frage aufwirft, was für eine Entität das Ich ist, wobei das Ich oftmals austauschbar als Selbst oder auch als Person bezeichnet wird.

Da das zentrale Phänomen, welches mit dem Ausdruck »ich« verknüpft ist, das des Selbstbewusstseins ist, soll dieses kurz dargestellt werden: Im Alltag sprechen wir einer Person Selbstbewusstsein zu, wenn wir ein besonders sicheres und couragiertes Auftreten charakterisieren möchten. Dagegen meint man mit Selbstbewusstsein im *philosophischen* Sinne die Fähigkeit und den Zustand, ein Bewusstsein von seinen eigenen Zuständen

Neues Handbuch philosophischer Grundbegriffe

Begründet von

Hermann Krings, Hans Michael Baumgartner
und Christoph Wild

Neu herausgegeben von

Petra Kolmer und Armin G. Wildfeuer

in Verbindung mit

Wolfram Högbe, Ludger Honnefelder, Christoph Horn,
Wolfgang Kluxen (†) und Wilhelm Vossenkuhl

Band 3

(Quantität – Zweifel)

Weisheit

1. Philosophie und Weisheit in der Antike
 - 1.1 ›Weisheit‹ bei den vorplatonischen Denkern
 - 1.2 ›Weisheit‹ im griechischen Alltag: die Sieben Weisen
 - 1.3 ›Philosophie‹ statt ›Weisheit‹
 - 1.3.1 ›Philosophie‹ als platonische Erfindung
 - 1.3.2 Dreifache Umdefinition gegenüber dem traditionellen Verständnis der Weisheit
 - 1.3.3 Zum spezifischen Sinn von PLATONS Einführung des Konzepts der Philosophie
 - 1.3.3.1 Der alltägliche Gebrauch des Ausdrucks ›philosophieren‹ zu Platons Zeit
 - 1.3.3.2 Wendung gegen die Sophisten
 - 1.3.3.3 Aufnahme älterer Weisheitselemente
 - 1.3.4 Die philosophische Priorisierung der Theorie
 - 1.3.4.1 Theorie als höchste Praxis
 - 1.3.4.2 Philosophische Theorie als eigentliche Weisheit
 - 1.4 Die offene Flanke der Theorie: Lebenspraxis
 - 1.5 Hellenistische und römische Zeit: der Weise als praktisches Ideal
2. Mittelalter
 - 2.1 Spannungsverhältnis zwischen göttlicher Weisheit und menschlicher Wissenschaft
 - 2.2 Vereinigungskonzeptionen
3. Neuzeit und Moderne
 - 3.1 Ernüchterung: Weisheit und Torheit
 - 3.2 Primat der Wissenschaft
 - 3.3 Weisheit und praktische Philosophie
 - 3.4 Die moderne Figur des Weisen
 - 3.5 Gegenmotive (Schelling, Schopenhauer)
 - 3.6 Moderner Protest gegen die traditionelle Weisheit (Nietzsche, Cioran, Wittgenstein)
4. Zeitgenössische Konturen der Weisheit
 - 4.1 Weisheit alltäglich: von Altersweisheit zu permanenter Flexibilität?
 - 4.2 Die scientifisch geprägte Version von Weisheit in der zeitgenössischen Philosophie
 - 4.2.1 Anti-absolutistische Umdefinition der Weisheit
 - 4.2.2 Praktische Konturen des theoretischen Wissens

- 4.3 Könnte die Philosophie künftig wieder eine weisheits-affinere Form annehmen?

Weisheit ist kein zentrales Thema der heutigen Philosophie. Die meisten zeitgenössischen Philosophen wollen nicht Weise, sondern Wissenschaftler sein. Sie verhalten sich, wie NIETZSCHE es vor mehr als hundert Jahren diagnostiziert hat: »Wenn Philosophen unter sich zusammenkommen, so fangen sie damit an, vielen schönen Plunder von sich zu werfen; vor allem, sie [...] hängen ›die Liebe zur Weisheit‹ wie eine steife Amtstracht und Maskerade an den Nagel.«¹ Aber die Beziehung zur Weisheit ist der Philosophie vom Namen her eingeschrieben, und mehr als zweitausend Jahre lang bildete Weisheit ein Pensum der Philosophie. Philosophie ohne Weisheitsbezug war undenkbar. Kann da der neueren Weisheitsabstinenz das letzte Wort gehören?

Stets hat sich die Philosophie, indem sie Weisheit zum Thema machte, über ihren eigenen Begriff verständigt. Weisheit war ein Korrespondenzbegriff der Philosophie. Am jeweiligen Verhältnis zur Weisheit war abzulesen, was die Philosophie von sich selbst hielt. ›Weisheit‹ war allerdings auch immer ein Reibungsbegriff für die Philosophie. Zunächst schon deshalb, weil die Weisheit älter ist als die Philosophie. Bereits bevor die Philosophie entstand, gab es die Weisheit. Daher befand sich die Philosophie von Anfang an in einem Spannungsverhältnis zur Weisheit. Dieses konnte verschiedene Formen annehmen. Die Philosophie konnte die Weisheit als ihren Sehnsuchtspol auffassen, der mit philosophischen Mitteln nur anzustreben, aber nicht wirklich zu erreichen war – die Weisheit galt als der Philosophie überlegen. Oder die Philosophie konnte umgekehrt sich selbst als die überlegene Instanz verstehen, der im Medium des Begriffs die Einlösung dessen gelingt, was die Weisheit zwar geahnt, aber mit ihren eigenen, an Erfahrung, Bild und Intuition gebundenen Mitteln nicht wirklich zu realisieren vermocht hatte – die Philosophie konnte sich als die Erfüllung der Weisheit begreifen. Oder die Philosophie konnte (und das wäre vielleicht das Richtigste gewesen, wurde aber am seltensten vertreten) die Weisheit als einen Weg anerkennen, der zwar Überschneidungen mit dem Unterfangen der Philosophie aufweist, aber letztlich weder das gleiche Ziel hat wie die Philosophie

noch durch Philosophie substituiert werden kann – so dass selbst bei einer Vollendung der Philosophie das eigentliche Anliegen der Weisheit noch offenstünde.

Von daher sind unterschiedliche Lesarten der neueren Weisheitsabstinenz möglich. Eine negative würde besagen, dass eine Philosophie, die ihren (wie immer problemreichen) Weisheitsbezug aufgibt, sich selbst reduziert. Eine positive würde hingegen vermuten, dass die Philosophie jetzt die Weisheit endlich freigibt – weil sie ein Bewusstsein davon gewonnen hat, dass Weisheit und Philosophie nicht kongruent sind.

Nun korrespondiert im Haushalt der zeitgenössischen Kultur der genannten innerphilosophischen Weisheitsabstinenz zugleich ein eminentes außerphilosophisches Erblühen von Weisheitsliteratur und Weisheitspraktiken. Das Stichwort dafür lautet »Esoterik«. Das klingt anstößig, und Philosophen rümpfen darüber die Nase. Aber die Unterscheidung einer – regelmäßig für wichtiger angesehenen – »esoterischen« von einer bloß »exoterischen« Dimension entstammt der Tradition der Philosophie selbst. ARISTOTELES hat sie, eine im Platonkreis geläufige Distinktion aufnehmend, terminologisch eingeführt. Und der Sache nach geht die Hochschätzung des Esoterischen auf die Pythagoreer zurück, deren Praktiken mit älteren Weisheitslehren und Mysterienkulten verbunden waren. Ohne das Wertgefälle zwischen jener antiken und der zeitgenössischen Esoterik zu übersehen,² ist festzuhalten, dass für die Philosophie doppelter Anlass besteht, esoterischen Motiven nicht einfach voller Hohn zu begegnen: die ältere Weisheit, an welche die Philosophie anschloss, war mit Esoterik verbunden, und innerhalb der Philosophie selbst hat sich die Auszeichnung einer esoterischen Dimension wiederholt. Esoterik scheint zur Weisheit wie zur Philosophie konstitutiv zu gehören – oder hat jedenfalls lange Zeit dazugehört.

Modernen Ohren jedoch klingt eine Verbindung von Philosophie und Esoterik ungläubhaft. Zumindest ist man froh, die esoterische Dimension wie einen überholten Ballast abgeworfen zu haben. So wird nun aber auch der Konnex zwischen der gegenwärtigen philosophischen Weisheitsabstinenz und der außerphilosophischen Esoterik-Konjunktur erkennbar: Weil die mittlerweile ganz und gar wissenschaftlich gewordene Philosophie das Themenfeld der Esoterik nicht mehr kennt und bearbeitet, müssen sich die esoterischen Motive andere Kanäle suchen und finden nur die einer in vielem

dubiosen Esoterik-Literatur. Dann wäre die Philosophie mitschuld am Blühen dessen, worüber sie sich mokiert. Und hätte wohl Anlass, darüber nachzudenken, ob ihr nicht künftig Wege offenstünden, das traditionell unter dem Stichwort »Weisheit« und gegenwärtig unter dem Label »Esoterik« behandelte Feld von sich aus auf neue Weise anzugehen. Im Themenfeld »Weisheit« liegen jedenfalls Desiderate der zeitgenössischen Kultur und vielleicht Potentiale einer künftigen Gestalt der Philosophie. – Im Folgenden soll zunächst das Schicksal der Weisheit im philosophischen Diskurs der Jahrtausende verfolgt werden, um am Ende auf die skizzierte Frage zurückzukommen.

1. – 1.1 Der Bezug zur Weisheit (σοφία) ist der Philosophie von ihrem griechischen Namen her eingeschrieben. »Philosophie« (φιλο-σοφία) bedeutet »Liebe zur Weisheit« oder »Streben nach Weisheit«. Die Philosophie ist implizit durch ihren Bezug zur Weisheit definiert.

Allerdings rechnen wir heute auch solche Denker zur Philosophie, die selber diesen Terminus noch nicht kannten. Allen vorplatonischen Denkern war er unbekannt.³ Sie haben ihre Lehren und Schriften nicht als »Philosophie«, sondern als »Historien« bezeichnet – als »Forschungen«. Der Ausdruck »Philosophie« ist wesentlich jüngeren Datums, er ist erst nach 400 v. Chr. entstanden.⁴ Und das uns geläufige Konzept der Philosophie ist eine Platonische Erfindung.

Ebenso wenig haben sich die vorplatonischen Denker selber als »Weise« bezeichnet. Der Sache nach gelten sie uns jedoch ebenso wie als Philosophen auch als Weise – ja wir schätzen sie sogar in höherem Maße als etliche spätere Philosophen als Weise ein, während wir, sie als »Philosophen« zu rubrizieren, ein gewisses Unbehagen verspüren mögen. Worauf gründet sich diese Spannung in unserem Verständnis eines Weisen und eines Philosophen?

Was den älteren Denkern noch zu fehlen scheint, ist die streng begriffliche Explikation. Wenn diese für Philosophie konstitutiv sein soll, dann sind jene frühen Denker nur in einem analogen Sinn als »Philosophen« zu bezeichnen. Andererseits faszinieren sie uns dadurch, dass sie jeweils eine umfassende Weltsicht artikuliert und diese denkerisch gewonnen haben. Diese Aspekte machen sie zu Philosophen großen Stils. Die Tatsache dagegen, dass ihre Lehren eher verkündend daherkommen als (in allem) argumentativ entfaltet werden⁵, mö-

gen wir als Mangel empfinden – und als für ›bloße‹ Weisheit charakteristisch ansehen.⁶

Was aber begründete in der Antike die Einschätzung der vorplatonischen Denker als Weise? Beginnen wir mit PYTHAGORAS. Er wurde als Weiser angesehen (ja er galt sogar als der Weiseste aller Menschen), weil er ein überlegenes Wissen und überlegene Fähigkeiten verkörperte, und weil er beides praktisch fruchtbar machte: für die Lebensführung seiner Anhänger und für die Stadt Kroton in Südalitalien, deren Bürger, Frauen und Kinder er unterstützte und denen er zu einer rechten (einer nicht mehr luxurierenden, sondern maßvollen) Lebensführung verhalf. Nicht also sein in späteren Lehrbüchern gerühmtes mathematisches und musikalisches Wissen war für seine Anerkennung als Weiser ausschlaggebend, sondern die Tatsache, dass er über höhere Einsichten in die Verhältnisse der Welt und der Menschen zu verfügen schien und diese praktisch fruchtbar zu machen verstand. Zudem speiste sich die Weisheit des PYTHAGORAS aus der Vertrautheit mit Mysterienkulten.⁷ Er schien eine weitere Welt zu kennen, als sie den Menschen geläufig ist.⁸ Die vorplatonische Weisheit von Denkern, die später als »Philosophen« bezeichnet wurden, hatte generell Bezüge zu Mysterienkulten.

So besaß auch HERAKLIT Verbindungen zum Artemistempel in Ephesos und hat dort seine Schriften hinterlegt.⁹ Von HERAKLIT sind nun aber auch erstmals Äußerungen überliefert, die explizit den Terminus »weise« (σοφός) verwenden. Im Vordergrund steht dabei nicht eine praktische, sondern eine epistemische Bedeutung: Weise ist, wer die rechte Einsicht in den Logos als das Gesetz der Welt besitzt.¹⁰ Noch grundlegender als die epistemische ist jedoch die ontologische Bedeutung: eigentlich (im Grunde »allein«) weise ist das Prinzip selbst (der λόγος).¹¹ Diese ontologische Bedeutung ist tragend für die epistemische, erst nachfolgend ergibt sich daraus dann eine praktische Bedeutung: wer dem Gesetz des Logos folgt, lebt richtig.¹²

Die Weisheit der Philosophen, die vor der Geburtsstunde der ›Philosophie‹ lebten, stand also noch mit Mysterienkulten in Verbindung, und die Zuerkennung des Weisheitsprädikats bezog sich zum einen auf eine entsprechende Lebensführung und zum anderen auf ein Denken, das seine Würde und Richtigkeit aus der Einsicht in die Tiefenverfassung der Welt bezog.

1.2 Und welche Konnotationen waren für das Nobelprädikat eines ›Weisen‹ außerhalb philosophischer (oder vorphilosophischer) Zusammenhänge

ausschlaggebend? Berühmt ist die kanonische Rede von den »Sieben Weisen Griechenlands«. Es fällt auf, dass sie ganz ohne Philosophiebezug auskam.

Als Weise galten Gesetzgeber und Staatsmänner, die für das jeweilige Staatswesen vorteilhafte Reformen eingeführt oder Entscheidungen getroffen hatten. So hat, um nur drei Exponenten zu nennen, CHILON von Sparta die Militarisierung Spartas begründet, SOLON von Athen eine erfolgreiche Maß-, Gewichts- und Münzreform durchgeführt und PERIANDROS von Korinth hat Landflucht und Sklavenwirtschaft eingedämmt sowie das Bauerntum gegen ein Anwachsen der Stadtbevölkerung erhalten. Ob solcher Leistungen wurden diese Männer als ›weise‹ angesehen. Mit Philosophie hatte all das offenbar nichts zu tun.

Zwar figurierte auch ein Philosoph im Katalog der Sieben Weisen: THALES von Milet. Aber er fand dort nicht als Philosoph (nicht wegen seiner philosophischen Tätigkeit) Aufnahme, sondern als Astronom und Ingenieur. THALES sagte für den 28. Mai 585 v. Chr. eine Sonnenfinsternis voraus, was den Truppen seiner Heimatstadt den Gewinn einer Schlacht ermöglichte, weil sie hinsichtlich des Himmelsereignisses vorgewarnt waren, während das gegnerische Heer ob des vermeintlichen Göttergerichts die Flucht ergriff. Ein andermal hat THALES dem Heer des KROISOS, indem er den Fluss Halys umleitete, die Durchschreitung des Flussbettes ermöglicht. Ob solcher für seine Heimatstadt nützlichen Fertigkeiten galt THALES als Weiser.

Gemeinhin also war der Begriff des σοφός wesentlich praktisch und politisch geprägt. Das Nobelprädikat eines ›Weisen‹ wurde für außerordentliche Leistungen zum Nutzen des Staatswesens vergeben.¹³ Und im Alltag konnte sogar jeder, der sich auf irgendetwas in besonderer Weise verstand – als Techniker, Künstler, Handwerker, Arzt, Truppenführer, Lehrer, Theologe usw. – als weise bezeichnet werden. Ein Weiser, das war ganz einfach ein Sachverständiger, ein Experte. Philosophisches irgendwelcher Art war dafür nicht erforderlich.

1.3 – 1.3.1 Während der Begriff des Weisen längst etabliert war, wurde die Bezeichnung ›Philosoph‹ erst relativ spät geprägt. Es handelt sich um eine Wortbildung aus dem Kreis um PLATON. Allerdings wurde der Terminus, um ihm das Ansehen der Anciennität zu verleihen, dem hundertfünfzig Jahre älteren PYTHAGORAS in den Mund gelegt.¹⁴

Einer durch HERAKLEIDES PONTIKOS, einen Schüler PLATONS, überlieferten Anekdote zufolge soll PYTHAGORAS einst LEON, den Fürsten von Phleius,

aufgesucht und mit diesem eine lange und gelehrte Unterredung geführt haben, an deren Ende LEON, voll Bewunderung für Geist und Rednergabe des PYTHAGORAS, diesen fragte, was denn der Name der Kunst sei, auf die er sich so gut verstehe. PYTHAGORAS habe geantwortet, er verstehe sich nicht auf eine Kunst (eine τέχνη), sondern er sei ein Philosoph (φιλόσοφος). LEON habe, über die Neuheit des Namens verwundert, wissen wollen, wer denn die Philosophen seien und was sie von den anderen Menschen unterscheide. PYTHAGORAS antwortete durch einen Vergleich mit den Teilnehmern an den Olympischen Spielen. Es gebe dort drei verschiedene Gruppen. Die einen kämpften als Athleten um Ruhm und Ehre. Andere zielten durch Kauf und Verkauf auf Gewinn und Profit. Eine dritte Gruppe aber, die vornehmste, strebe weder nach Beifall noch nach Gewinn, sondern sei einzig um des Schauens willen gekommen. Sie betrachte aus ruhiger Distanz, was geschieht und wie es geschieht. So wie diese drei Gruppen von fernher nach Olympia gereist seien, so seien auch wir Menschen aus einem andern Leben und einer andern Natur in dieses Leben gekommen. Die einen dienten nun dem Ruhme, andere dem Geld. Es gebe aber auch einige seltene, die dergleichen verachteten und stattdessen liebte die Natur der Dinge aufmerksam betrachteten. Diese nannten sich »Liebhaber der Weisheit« – eben »Philosophen«. Und wie es bei den Spielen das Vornehmste sei, zuzuschauen ohne für sich etwas zu erstreben, so rage auch im Leben die Betrachtung und Erkenntnis der Dinge weit über alle anderen Beschäftigungen hinaus. Freilich: Weise im eigentlichen Wortsinne seien die Philosophen doch nicht; ein Philosoph sei nicht ein σοφός, sondern nur ein φίλο-σοφός: jemand, der nach der Weisheit strebt. Die volle Weisheit sei allein den Göttern vorbehalten.^{15/16}

1.3.2 Dieser Gründungsanekdote des Namens der Philosophie sind drei Verschiebungen im Begriff der Weisheit zu entnehmen.

Erstens findet ein Akzentwechsel von Praxis zu Theorie statt. Die Philosophie wird, anders als die den Sieben Weisen zugeschriebene σοφία, wesentlich als theoretische Tätigkeit verstanden, als Tätigkeit der Betrachtung (θεωρία). Philosophen studieren die Natur der Dinge nicht, um daraus praktischen Nutzen zu ziehen, sondern um der Erkenntnis als solcher willen. Während der herkömmliche Begriff der σοφία auf praktisch-politischen Nutzen abhob, setzt sich der neue Begriff der φιλοσοφία davon gerade ab.^{17/18}

Zweitens wird ein Moment der Bescheidung eingeführt. Der φιλόσοφος ist nicht ein wirklicher σοφός, ein Weiser, sondern nur jemand, der sich strebend bemüht, weise zu werden: die Philosophie ist Liebe zur Weisheit bzw. Streben nach Weisheit.

Drittens bleibt es bei solchem Streben. Wirkliche Weisheit ist für uns Menschen nicht erreichbar, auch nicht durch fortgesetztes Philosophieren – sie ist vielmehr den Göttern vorbehalten.¹⁹ Das findet in der Sokratischen Nichtwissensformel seinen bekannten Ausdruck:²⁰ die »menschliche Weisheit« soll gerade in der Einsicht bestehen, dass den Sterblichen wirkliche Weisheit versagt, dass diese vielmehr allein den Göttern möglich ist.²¹ Strebecharakter der Philosophie und Göttervorbehalt der Weisheit gehören zusammen.

1.3.3 Der besondere Sinn von PLATONS Konzept der Philosophie erschließt sich noch näher, wenn man zum Vergleich die Alltagsterminologie seiner Zeit betrachtet.

1.3.3.1 Von »philosophieren« (φιλοσοφεῖν) redete man in PLATONS Athen allenthalben. Schon seit homerischer Zeit hatten die Griechen etliche Zusammensetzungen mit dem Wort φιλο- gebildet, und diese bezogen sich keineswegs nur auf hochwürdige Gegenstände. So sprach man etwa von φιλοποσία, dem Gefallen am Trinken (Trunksucht), oder von φιλοτροφία, dem Gefallen am Essen (Fresssucht), oder φιλομαθία, dem Gefallen am Lernen, oder von φιλοπλουσία, dem Gefallen am Reichtum, oder auch von φιλογυναια, der Liebe zu den Frauen. Fast jeder Gegenstand menschlichen Strebens konnte mit φιλο verbunden werden. Im 5. Jh. wurden solche Zusammensetzungen Legion, und »philosophieren« (φιλοσοφεῖν) reihte sich ganz unauffällig in sie ein. Wir wissen zwar nicht genau, wann der Terminus »philosophieren« alltagssprachlich erstmals auftrat, aber zu PLATONS Zeit war er jedenfalls gang und gäbe. Dabei bedeutete »philosophieren« gar nichts Besonderes. Wenn man von jemandem sagte, er »philosophiere«, so meinte man einfach: er studiert, er bildet sich, er liebt geistige Beschäftigungen. Auch das Substantiv »Philosophie« (φιλοσοφία) hatte zunächst keineswegs einen hohen Klang.²² Im Übrigen bestand alltagssprachlich kaum ein Unterschied zwischen »Philosophie« und »Weisheit«. Die Ausdrücke wurden synonym gebraucht.

Daran kann man erkennen, wie ungewöhnlich PLATONS Neubestimmung dieser Termini war. Weisheit den Menschen schlechterdings abzusprechen und allein den Göttern vorzubehalten, wider-

sprach den gängigen Vorstellungen und diskreditierte die damalige Wissenspraxis, ja sogar die Sieben Weisen Griechenlands. Ebenso extravagant muss PLATONS Umdefinition der Philosophie erschienen sein. Denn üblicherweise bedeutete Philosophie eben einfachhin ›Studium‹ oder ›Bildung‹ und bezog sich auf Fächer wie Geometrie, Astronomie oder Musik. PLATON zufolge sollten diese aber allenfalls Voraussetzungen der Philosophie bilden.

1.3.3.2 PLATONS Neudefinition hatte eine spezielle Stoßrichtung. Sie war gegen die Sophisten gerichtet, die sich im 5. Jh. als eigener Berufsstand herausgebildet hatten und, von Stadt zu Stadt ziehend, gegen Entlohnung Unterricht in Redekunst, Tugend, Dichtung, Mathematik, Musik oder Astronomie anboten. In Anlehnung an den terminus *σοφός* (Weiser) wurden sie als ›Sophisten‹ (*σοφισταί*) bezeichnet – sie galten als die zeitgenössischen Repräsentanten der *σοφία*.

Gegen sie wendet sich PLATON mit aller Schärfe. Er bezeichnet sie als »Händler von Wissen«, als »Taschenspieler« und »Trugbildner«. ²³ Sie gelten ihm als moralisch und intellektuell dubiose Zerrbilder und Widersacher des wirklichen Philosophen. PLATONS Umdefinition der *σοφία* (die traditionell ein eher praktisches und in jedem Fall ein menschenmögliches Wissen bezeichnet hatte, wie es zu PLATONS Zeit eben die Sophisten lehrten) in ein rein theoretisches Wissen, das nur aus überlegener Schau möglich sein sollte, die letztlich als solche den Göttern vorbehalten war, während den Menschen bloß das Streben nach ihr beschieden war, hatte die Entwertung und Entlarvung des Wissens der Sophisten als bloßen Scheinwissens zur Konsequenz. Wenn Weisheit den Menschen gar nicht möglich ist, dann können die Sophisten, die als Weisheitslehrer auftreten, offenbar nur Betrüger sein.

Die platonische Neudefinition von Philosophie und Weisheit – die sich für die Folgezeit als eminent erfolgreich erwies – hatte u. a. diesen strategischen Sinn. Sie lehrte die Übersteigerung des konventionell-alltäglichen wie des professionell-sophistischen Verständnisses von Weisheit und Philosophie, um an deren Stelle eine neuartige Konzeption zu setzen, welche die Philosophie zu einer theoretisch-reflexiven Tätigkeit und die Weisheit zu einem möglichen Besitz nur von Göttern, nicht von Menschen erklärte.

1.3.3.3 Während PLATON so mit seinem neuen Konzept der Philosophie dem alltäglich gängigen Verständnis des Philosophierens und der Weisheit

entgegentrat, nahm er zugleich Elemente des älteren Verständnisses von Weisheit wieder auf, wie es den vorplatonischen Denkern eigen gewesen war.

Dass Weisheit eigentlich Götter- und nicht Menschensache sei, findet sich schon bei diesen. So erklärte HERAKLIT: »Der weiseste Mensch (*ἀνθρώπων ὁ σοφώτατος*) wird gegen Gott gehalten wie ein Affe erscheint in Weisheit, Schönheit und allem anderen.« ²⁴ Entsprechend sollten die Menschen der Weisheit nur durch göttlichen Beistand teilhaftig werden können (vgl. die kulturellen Beziehungen allgemein oder PARMENIDES' Bericht von seiner Auffahrt und der Belehrung durch Dike im speziellen). Solches klingt offenbar in PLATONS Beschreibung des philosophischen Weges (Auffahrt der Seelen, das Göttliche als Nahrung des Seelengefieters) nach. Ferner waren sich die vorplatonischen Denker darin einig, dass Weisheit nicht in irgendwelchen Einzelkenntnissen, sondern letztlich in einer Einsicht in die Grundstruktur der Welt besteht. Auch diesen Aspekt bringt PLATON beispielsweise im *Timaios* erneut zur Geltung. Schließlich hatte sich auch die Abkehr von einer praktisch-politischen Leitbedeutung der Weisheit hin zum Primat der Theorie bereits bei den vorplatonischen Denkern zumindest angebahnt. ²⁵

Zusammenfassend lässt sich die Stellung des Platonischen Philosophiekonzepts zu den anderen Formen des Weisheitsverständnisses so charakterisieren: Philosophie im emphatischen Platonischen Sinn setzt sich vom hergebrachten Verständnis der Weisheit als eines politisch-praktischen Leitwissens ebenso wie von der alltäglich-laxen Bezeichnung schier jeden beliebigen Wissens als ›weise‹ ab, sie tritt dem sophistischen Anspruch auf sicheres und lehrbares Wissen entgegen, und sie nimmt Elemente der von den vorplatonischen Denkern repräsentierten Weisheit wieder auf. Neu ist allerdings die Sokratisch-Platonische Betonung des *λόγον διδόναι*. ²⁶

1.3.4 – 1.3.4.1 Im platonischen Philosophiekonzept wird die Weisheit entschieden theoretisch akzentuiert. Der Weg zu ihr soll in einer überlegenen Schau (*θεωρία*) bestehen, die von einem weltent hobenen Standpunkt aus alles zu betrachten vermag und alles weiß. Dadurch soll das durchgängige Weisheitsverständnis (das, wie die Vorstellung von den Sieben Weisen belegt, praktisch akzentuiert war) überboten werden. Im traditionellen Konzept politischer Nützlichkeit war die Weisheit zu niedrig, ja eigentlich missverstanden worden. ²⁷ Bald werden die Philosophen denn auch explizit erklä-

ren, dass die Sieben Weisen Griechenlands, die ja allesamt Männer der Praxis, Experten für nützliches und politisch verwertbares Wissen waren, in Wahrheit gar nicht Weise, sondern bloß »kluge und zur Gesetzgebung befähigte Männer« gewesen seien.²⁸ Die Philosophie entwirft das neue Bild der Weisheit als eines überlegenen theoretischen Wissens.

Nicht, dass dieses nicht praktische Konsequenzen hätte: gerade durch die philosophische Theorie soll das menschliche Leben seine beste Form erlangen.²⁹ Aber die alte Rangordnung wird umgekehrt: nicht die Nützlichkeit begründet, dass ein Wissen weise ist, sondern der Charakter vollendeter Einsicht soll ausschlaggebend dafür sein, dass die Praxis diesem Wissen zu folgen hat. Zudem scheidet sich ›Praxis‹ nun scharf von ›Pragmatik‹. Im herkömmlichen Weisheitsbegriff waren letztlich pragmatische Aspekte leitend gewesen. Der philosophische Weisheitsbegriff hingegen hat nur noch Praxis im emphatischen Sinn zum Inhalt: das Gelingen eines Lebens, das über irdische Bedürfnisbefriedigung weit hinausgeht. Für uns Menschen ist unsere übersinnliche Natur ausschlaggebend, und nur was deren Pflege dient, besitzt wirklichen Wert. Ihre höchste Pflege aber erfährt unsere Natur in der philosophischen Theorie. Daher wird die Theorie als solche nun zur eigentlichen Praxis.

Das ist die neue Position bei PLATON wie bei ARISTOTELES. Schon für PLATON garantiert die Philosophie individuell wie sozial die beste Lebensführung.³⁰ Vollends erklärt ARISTOTELES die philosophische Theorie zum besten Lebensvollzug schlechthin.³¹ Sie gewährt ihm zufolge das vollendete Menschenglück, ja geradezu ein übermenschliches, gottartiges Glück.³² – So absorbiert das neue Konzept der Philosophie die alten Praxisansprüche der Weisheit, indem es eine neuartige und höhere Idee von Praxis aufrichtet, die just so ist, dass sie allein durch die philosophische Theorie erfüllt werden kann.

1.3.4.2 Im Zug der Entwicklung zur reinen Theorie hebt ARISTOTELES dann auch die platonische Reserve auf, die eigentliche Weisheit sei den Göttern vorbehalten und für uns Menschen gar nicht erreichbar. ARISTOTELES zufolge sind Philosophie und Weisheit in ihrer höchsten Form eins. ARISTOTELES' Lobpreis der Theorie ist nicht einer bloß der φιλο-σοφία, sondern der σοφία. Schon PLATON hatte (in Kontrast zum andererseits verfolgten sokratischen Bescheidungs-motiv) die Grenze zwischen göttlicher Weisheit und menschlicher Phi-

losophie durchlässig gemacht: das Philosophieren sollte letztlich doch zu einer ὁμοίωσις θεῶ, einer »Angleichung an Gott« führen können.³³ ARISTOTELES erklärt vollends, dass wir im theoretischen Leben »das Göttliche in uns« und damit unser »wahres Selbst« realisieren.³⁴ Schon seine Bestimmung der σοφία in der *Metaphysik* lief darauf zu, dass dieses höchste Wissen voll erlangbar ist.³⁵ Bei ARISTOTELES ist φιλοσοφία kein Bescheidungs-titel mehr, der unter der σοφία steht. HEGELS Wort, dass es das Ziel der Philosophie sei, »ihren Namen der Liebe zum Wissen ablegen zu können und wirkliches Wissen zu sein«,³⁶ ist ganz in ARISTOTELES' Geist gesprochen.

Das neue Konzept der Philosophie erhebt höchste Ansprüche. Es will sämtliche Dimensionen der Weisheit einlösen. Die dafür nötigen Umdeutungen einzelner Weisheitsmomente werden aus dem neuen Begriff der Philosophie gerechtfertigt. Die Philosophie versteht sich als Überbietung der traditionellen und als Einlösung der wahrhaften Weisheit.

1.4 Dennoch gelingt eine vollständige Absorption der alten, und gerade der praxisbezogenen Konnotationen von Weisheit nicht. Die emphatisch-philosophische Verbindung von Theorie und gelingender Lebenspraxis hat eine offene Flanke. ARISTOTELES selbst hat sie markiert. Ihm zufolge besitzt der Weise als solcher zwar das vollendete theoretische Wissen – aber damit doch nicht alles relevante Wissen: praktische Einsicht, sittliches Wissen, Lebensklugheit fehlen ihm. Auch wenn die philosophische Theorie die höchste Form von Praxis darstellt, steht sie doch nicht für alle Formen der Praxis. Dann aber ist es geboten, auch die Formen des spezifisch praktischen Wissens, die außerhalb der philosophisch konzipierten σοφία liegen, zu würdigen und zu entwickeln. Die philosophisch-theoretisch verstandene σοφία ist bei all ihrer Superiorität und möglichen Vollkommenheit doch nur partial – die spezifisch praktisch-pragmatischen Kompetenzen gehen ihr ab. Zudem liegt das genuin praktische Wissen nicht nur außerhalb des theoretischen Wissens, sondern ist von grundsätzlich anderer Struktur als dieses – umso weniger kann es theoretisch substituiert werden.³⁷ So bleibt das großartige neue Konzept philosophischer Theorie zumindest ergänzungsbedürftig. Das genuin praktische Wissen, das für unser Leben ebenfalls wichtig ist, bildet seine offene Flanke.

1.5 Daher kam es nach der klassischen Periode

der griechischen Philosophie, in der hellenistischen und römischen Philosophie der Epikureer und Stoiker, zu einer Wende im Begriff des Weisen. Der Weise wurde jetzt entschieden als Figur praktischer Kompetenz – als Experte einer Lebenskunst – begriffen. Bei EPIKUR war die Weisheit hedonistisch getönt: sie sollte von Furcht und Begierden sowie von der Unbedachtheit aller falschen Meinungen befreien und dadurch die »zuverlässigste Wegweiserin zur Lust« sein.³⁸ Bei den Stoikern standen Aspekte der Selbstdisziplinierung im Vordergrund; es ging darum, »zusammenstimmend zu leben«, und zwar nicht nur mit sich, sondern mit der kosmischen Natur bzw. dem Logos.³⁹ In diesem Zusammenhang formulierten die Stoiker auch die Idee vom Weisen als Weltbürger⁴⁰ und das politische Ideal eines Weltstaates (ZENON VON KITION).⁴¹

2. – 2.1 Die christliche Philosophie des Mittelalters steht unter anderen, sie steht unter Glaubensbedingungen. Von daher hatte sie mit der neutestamentlichen Erklärung der Weisheit dieser Welt zu Torheit in den Augen Gottes (Paulus, 1 Kor. 3,19; ähnlich 1 Kor. 1,20 u. Röm 1,22) schwer zu ringen – das Diktum verschaffte ihr ja nicht nur einerseits einen willkommenen Vorteil gegenüber den antiken Autoritäten, sondern stellte andererseits auch die Möglichkeit vernünftiger Reflexion als solcher, mithin die Möglichkeit einer christlichen Philosophie in Frage oder begrenzte diese zumindest stark. Die Lehre von der »doppelten Wahrheit« schien zwar einen Ausweg zu bieten, aber auch durch sie waren die Vorbehalte gegenüber einem autonomen Menschenwissen – also gegenüber Vernunft, Wissenschaft, Weisheit insgesamt – nicht aus der Welt geschafft. LUTHER sollte von der Vernunft als »des Teufels Hure« sprechen.⁴²

Die Bibel bot jedoch mit dem Buch der Weisheit noch einen anderen Anknüpfungspunkt, demzufolge wir zu untrüglicher Erkenntnis zu gelangen vermögen. Ausgangspunkt ist, dass Gott die eigentliche Weisheit darstellt, die das All geschaffen hat und durchwaltet;⁴³ diese göttliche Weisheit ist nun aber »ein menschenfreundlicher Geist«;⁴⁴ daher wird sie »leicht von denen erkannt, die sie lieben, und von denen gefunden, die sie suchen«;⁴⁵ allerdings muss der Weisheitsweg den Menschen von Gott (dem »Führer der Weisheit und Lenker der Weisen«) aufgetan werden;⁴⁶ dies geschieht, wenn die Menschen sich ganz Gott zuwenden;⁴⁷

dann wird es ihnen möglich, zur »untrüglichen Erkenntnis« aller Dinge zu gelangen.⁴⁸

Der skizzierte Weisheitsweg ist also daran gebunden, dass Gott uns Menschen die Weisheit als »Gnadengeschenk« gibt, wenn wir uns ihm zuwenden.⁴⁹ In diesem Sinn insistiert AUGUSTINUS auf der Unterscheidung zwischen einer autonom menschlichen »Wissenschaft«, die nur Zeitliches zu erkennen vermag, und der von Gott inspirierten »Weisheit«, welche die ewigen Wahrheiten erfasst.⁵⁰ Die arabische Philosophie (AVICENNA, AVERROES) hingegen betont die Verbindbarkeit von Wissenschaft und Weisheit (*hikma*) und greift dafür weithin auf die aristotelische Konzeption des höchsten Wissens zurück. Ähnlich sieht THOMAS V. AQUIN den Menschen mit einem »habitus sapientiae« begabt;⁵¹ durch ihn steht der Wissenschaft der Weg zur Weisheit zumindest im Ansatz offen.

2.2 Dem wissenschaftlichen Weg steht eine mystische Weisheitskonzeption gegenüber. Die Eigenart des weisheitlichen Wissens gegenüber dem rational-diskursiven Wissen wird dahingehend angegeben, dass es sich um ein »schmeckendes Wissen« (»sapida scientia«) handelt,⁵² also um ein Wissen durch direkten Kontakt mit seinem Gegenstand (Gott). Die mystische Linie knüpft insbesondere an jene Stelle im Buch der Weisheit an, wo die Weisheit als »Glanz des ewigen Lichtes« und als »unbefleckter Spiegel der göttlichen Kraft« bezeichnet wird.⁵³ Indem man diese Aussage mit einer Stelle aus PLATONS *Großem Alkibiades* verband, die von einer Spiegelung der Seele in Gott spricht,⁵⁴ wurde in einer vom Neuplatonismus bis in die Neuzeit reichenden Linie der Gedanke entwickelt, dass die Selbsterkenntnis des Menschen und die Selbsterkenntnis Gottes zusammenfallen.⁵⁵ Gott ist ein spiegelndes Auge, und unser Erkennen ist in dessen Reflexionsverfassung eingebunden; wenn wir zu wirklicher Erkenntnis gelangen, ist dies gleichbedeutend damit, dass das göttliche Auge sich voll erfasst – unsere Erkenntnis ist ein Selbsterkenntnisakt Gottes. Damit war die Möglichkeit gegeben, ob ihrer konstitutiven Verknüpfung mit der göttlichen Weisheit auch von menschlicher Weisheit im Vollsinn zu sprechen.

Eine Spannung zwischen dem wissenschaftlichen Weg »von unten« und dem gnadenhaften »von oben« blieb jedoch bestehen. Unter christlichen Prämissen war die Behauptung einer radikal-autonomen menschlichen Einsichtsgewinnung nicht möglich. Das menschliche Wissen war als (natürlich oder gnadenhaft) durch Gott ermöglicht anzusehen.

Und die These, dass uns Menschen vollkommene Einsicht möglich sei, blieb tendenziell häretisch.

Daher hat noch N. VON CUES einerseits (sozusagen zur Sicherheit) erklärt, dass uns »die ewige Weisheit« nicht vollkommen adäquat erkennbar sei,⁵⁶ während andererseits sein ganzes Interesse (in etlichen seiner Schriften und zusammengefasst in *De venatione sapientiae*) dem Aufweis diene, dass unsere Vernunft sich zur Ähnlichkeit mit der ewigen Weisheit erheben, ja »die göttliche Weisheit durch behutsames Jagen finden« könne.^{57/58} Die Befähigung dazu sei unserem Geist von Gott »anerschaffen«.⁵⁹ Von der absoluten Weisheit entzündet, vermöchten wir der allerhöchsten Weisheit nahezukommen. Darin gelinge die – den meisten früheren Philosophen versagt gebliebene – Einlösung des Weisheitsstrebens der Philosophie.⁶⁰ Dabei besteht für den Cusaner (ähnlich wie in der Antike für ARISTOTELES) zwischen der von ihm skizzierten »köstlichen Wissenschaft« und der vollen Weisheit keine Differenz mehr.⁶¹

3. – 3.1 In der frühen Neuzeit wird das Weisheitsthema von seinen vormaligen Höhen heruntergeholt. E. VON ROTTERDAM erklärt nüchtern, dass wir Menschen nur durch Torheit zu leben vermögen, die Torheit also die wahre menschliche Weisheit ist, während die eingebildete szientifische Weisheit Torheit tout court sei.⁶² MONTAIGNE nimmt nebenbei auch dieses Motiv auf,⁶³ macht jedoch vor allem die Natur als Weisheitsinstanz geltend: »Wie die Natur uns mit Füßen zum Gehen versehen hat, so auch mit Weisheit zu unsrer Lebensführung – mit einer Weisheit, die zwar nicht derart ausgeklügelt, selbtherrlich und auf Schau bedacht ist wie jene der Philosophen, dafür aber gelöster, ruhiger und gedeihlicher, und was die andre nur im Munde führt, verrichtet diese handgreiflich bei jedem, dem das Glück beschieden ist, sich unbefangen und in wohlgeordneten Bahnen mit sich selbst befassen zu können – eben ganz der Natur gemäß. Je kindlicher wir uns ihr anvertrauen, desto weiser handeln wir.«⁶⁴ »Weisheit« ist in der frühen Neuzeit anti-akademisch und anti-scholastisch getönt und nimmt, ähnlich wie gegen Ende der Antike, wieder eine betont praktische Zielrichtung an.⁶⁵

3.2 Das große philosophische Thema der Neuzeit ist die Wissenschaft. Die Philosophie steht nunmehr in Allianz mit der Wissenschaft, nicht mit der Weisheit. Und wie schon in der griechischen Antike die *ἐπιστήμη* bestimmend geworden war

und zunehmend den Anspruch auf vollkommenes Wissen erhob, so erhebt auch die neuzeitliche Wissenschaft den Anspruch auf perfekte Erkenntnis. »Weisheit« ist weithin nur noch ein Name, ihre Konturen werden ganz aus dem Horizont der neuen Wissenschaft bestimmt.

So ist für DESCARTES »Weisheit« schlicht gleichbedeutend mit »Wissenschaft«.⁶⁶ In diesem Sinn erklärt er, dass man mittels der Prinzipien der von ihm begründeten Wissenschaft »zur vollkommenen Kenntnis der ganzen Philosophie und mit der Zeit zu der höchsten Stufe der Weisheit« gelangen könne.⁶⁷ Nimmt Weisheit dann später terminologisch doch einmal die höchste Stelle ein – wie bei KANT, dem »der Lehrer der Weisheit durch Lehre und Beispiel« als »der eigentliche Philosoph« gilt⁶⁸ –, so ist die Weisheit dabei doch prinzipiell wissenschaftsförmig konzipiert und soll nur auf dem Wege der Wissenschaft erreichbar sein: »Wissenschaft (kritisch gesucht und methodisch eingeleitet) ist die enge Pforte, die zur Weisheitslehre führt.«⁶⁹ Die Rede von Weisheit nimmt neuzeitlich stärker denn je zuvor szientifische Konturen an. Was vor-philosophisch und außer-europäisch eine über Wissenschaftlichkeit hinausgehende Weisheit auszeichnet, verfällt einer Verschattung.

Das wird sich bis ins 20. Jh. fortsetzen. Die Wissenschaft soll das erste und letzte Wort haben. Weisheitsaspirationen sollen einzig auf dem Weg einer sich immer weiter vervollkommnenden Wissenschaft einlösbar sein. HEGEL hat dafür die berühmte Parole ausgegeben, dass die Philosophie »ihren Namen der Liebe zum Wissen ablegen« und »wirkliches Wissen« – »Wissenschaft« – werden solle.⁷⁰ HUSSERL wird zu Beginn des 20. Jh. erklären: »Die Wissenschaft hat gesprochen, die Weisheit hat von nun ab zu lernen.«⁷¹

3.3 Während Weisheit so in der theoretischen Philosophie keine Rolle mehr spielt, bleibt sie für die praktische Philosophie zumindest nominell bedeutsam. So erkennt DESCARTES der Ethik »die letzte und höchste Stufe der Weisheit« zu,⁷² zielt mit dem Terminus »Weisheit« jedoch nicht auf eine eigenständige Erkenntnisweise. LEIBNIZ hingegen, der die Weisheit ebenfalls praktisch bestimmt, und zwar als »Wissenschaft der Glückseligkeit«,⁷³ spricht der Weisheit eine besondere Vollzugsform zu, nämlich die der Liebe.⁷⁴ KANT bestimmt die Weisheit als »die Idee vom gesetzmäßigvollkommenen praktischen Gebrauch der Vernunft«,⁷⁵ und so kommt der Weisheit in seinem System (entsprechend dem Primat der praktischen gegenüber der

theoretischen Vernunft⁷⁶) die oberste Stellung zu, dennoch bleibt es dabei, dass die praktische Weisheit wissenschaftlich konturiert sein muss. Zwar soll die Wissenschaft KANT zufolge nur als »Organ der Weisheit« »einen innern wahren Wert« haben, aber umgekehrt ist für wirkliche Weisheit der Wissenschaftscharakter »unentbehrlich«: eine »Weisheit ohne Wissenschaft« vermag bloß zu einem »Schattenriß« der Vollkommenheit zu führen, ohne diese wirklich erlangen zu können.⁷⁷

Die genuinen Momente von Weisheit kommen eher bei Autoren, die der Idee einer philosophischen Systematisierung skeptisch oder ablehnend gegenüberstehen, wieder zum Tragen. Ethisch-moralische Orientierung bildet dabei den Fokus. So fragt ROUSSEAU (nicht dem Terminus, aber der Sache nach sich auf Weisheit beziehend): »O Tugend, erhabene Wissenschaft der schlichten Seelen – bedarf es so großer Mühen und Vorbereitungen, um dich zu erkennen? Sind deine Prinzipien nicht in alle Herzen eingegraben? Genügt es nicht, um deine Gesetze zu erkennen, wenn man in sich geht und die Stimme des Gewissens hört, wenn die Leidenschaften schweigen? Das ist die wahre Philosophie!«⁷⁸ Die von ROUSSEAU proklamierte Simplizität kann dann sogar von Aufklärern geschätzt werden. So erklärt VOLTAIRE, dass die Philosophen allesamt Exempel der Tugend gegeben und moralische Wahrheiten gelehrt hätten, um dann den Unterschied zwischen der Mühsal theoretischen Wissens und der Einfachheit moralischer Erkenntnis hervorzuheben: »Il a fallu des siècles pour connaître une partie des lois de la nature. Un jour suffit à un sage pour connaître les devoirs de l'homme.«⁷⁹ Schließlich erklärt VOLTAIRE KONFUZIUS – den exemplarisch »einfachen Weisen« – zum leuchtenden Vorbild.⁸⁰

3.4 Andererseits kann die Vorstellung vom Weisen nun auch neue Züge annehmen, die sich, der Dominanz der wissenschaftlichen Ausrichtung entsprechend, aus den spezifisch modernen Konturen des Wissens ergeben. Dabei kann das neue Bild des Weisen implizit (ohne dass ausdrücklich vom »Weisen« die Rede sein müsste) entwickelt werden, indem schlicht vom »Philosophen« die Rede ist. Das Musterbeispiel dafür sind die 1765 publizierten Artikel »Philosoph« und »Philosophie« der Enzyklopädie.⁸¹ In ihnen nimmt die moderne Figur des Weisen prototypisch Gestalt an.

Der Philosoph wird dabei zunächst – ganz konventionell – als eine Figur sowohl theoretischer als auch praktischer Vorbildlichkeit bestimmt: er ist

der Leitung durch Vernunft und der Kontrolle der Leidenschaften fähig. Dann aber werden andere Fähigkeiten in den Vordergrund gerückt, die für ihn ausschlaggebend sein sollen: Unterscheidungsvermögen, Achtung des Anderen, Grenzbewusstsein, anti-systematischer Geist, Menschlichkeit.

In puncto Unterscheidungsvermögen heißt es: Der Philosoph »hält für wahr, was wahr ist, für unwahr, was unwahr ist, für zweifelhaft, was zweifelhaft ist, und für wahrscheinlich, was eben nur wahrscheinlich ist.«⁸² Seine Unterscheidungskraft reicht sogar bis zu einem grundsätzlichen Bewusstsein von Diversität und Widerstreit: »Der Philosoph hängt nicht so sehr an einem System, dass er nicht die volle Stärke der Einwände empfindet. Die meisten Menschen spinnen sich derart in ihre eigenen Anschauungen ein, dass sie sich nicht einmal die Mühe nehmen, die Anschauungen der anderen zu erforschen. Der Philosoph aber versteht die Meinung, die er verwirft, ebenso tief und klar wie die Meinung, der er sich anschließt.«⁸³

Der Philosoph weiß also nicht nur zu distinguieren, sondern er hat Sinn für Grunddifferenzen. Das führt ihn nicht nur zur Achtung des Anderen, sondern noch zur Akzeptation von Unentscheidbarkeit: »Er bringt es, wenn er keinen eigentlichen Beweggrund zum Urteilen hat, sogar fertig, die Dinge unentschieden zu lassen.«⁸⁴

Dieser Philosoph ist zudem ein Finitist: Er beachtet »die Grenzen des Gewissen, des Wahrscheinlichen und des Zweifelhafte[n] genau« und »gesteht lieber seine Unkenntnis, wann immer der Vernunftschluß und die Erfahrung ihn nicht zum wahren Grund der Dinge führen können.«⁸⁵

Die besondere Kompetenz dieses Philosophen liegt in der »Urteilkraft«, und diese ist mit Gewandtheit und Klarheit gepaart. Klarheit ist die Voraussetzung. Wo sie Grundunterschiede zutage fördert, zwischen denen nicht mehr nach einem übergeordneten Prinzip entschieden werden kann, wird Urteilkraft zur ausschlaggebenden Fähigkeit. Und diese erfordert den gekonnten Übergang von einer Sinnkonfiguration und Grundsicht zur anderen, also Gewandtheit.

Allergisch ist dieser Philosoph voller Unterscheidungs- und Urteilkraft nur gegen das Verfahren des Systematikers. Nicht, dass gegen systematisches Denken prinzipiell etwas einzuwenden wäre, aber dessen pathologisches Ausufern ist zu kritisieren: »Unter systematischem Geist verstehe ich nicht den Geist, der die Wahrheiten miteinander verbindet, um Beweise zu führen; denn dies bedeu-

tet nichts anderes als wahrhaft philosophischer Geist. Nein, ich bezeichne damit jenen Geist, der Pläne aufstellt und Weltsysteme bildet, denen er dann die Erscheinungen wohl oder übel anzupassen versucht.« Ein derartiger Geist »wirkt dem Fortschritt der Wahrheit [...] entgegen, weil diejenigen, die ein System von gewisser Wahrscheinlichkeit erfunden haben, nicht mehr eines Besseren belehrt werden können. Sie halten geflissentlich alle Dinge fest, die irgendwie zur Bestätigung ihres Systems dienen können, und beachten kaum alle jene Einwände, die gegen dieses erhoben werden, oder schieben sie durch irgendeine oberflächliche Unterscheidung beiseite.« Sie halten ihre Ansichten »unbeweglich vor ihren Augen fest, betrachten aber nie aus einem gewissen Abstand die Kehrseite ihrer Ansichten, die ihnen zeigen würde, wie verkehrt diese sind«. ⁸⁶ – Die Monosysteme machen blind.

Schließlich: Dieser Philosoph ist »voller Menschlichkeit«. ⁸⁷ Das ist er subjekt-intern, sofern er beispielsweise auch den Leidenschaften ihr Recht zuerkennt: Man soll die Leidenschaften nicht zum Schweigen bringen, sondern darf sich von ihnen nur nicht tyrannisieren lassen, man soll sie nützen und vernünftig einsetzen. Und dieser Philosoph ist eine Figur in der Gesellschaft – ein Mensch unter Menschen –, der von daher auch um die Reibungen zwischen gesellschaftlichen und individuellen Ansprüchen weiß.

Der Philosoph übernimmt also klassische Züge des Weisen und artikuliert sie modern. Bezeichnend dafür sind das Bescheidungsmoment und die besondere Fähigkeit, dort sich trefflich zu verhalten, wo das Urteil schwerfällt. Zugleich ist deutlich, dass die Charakterisierung des Philosophen auf die moderne Konstellation einer wissenschaftsakzentuierten Philosophie reagiert und weisheitliche Momente genau dadurch einbringt, dass sie die Grenzen der Rationalität herausstreicht und mit diesen korrekt umzugehen gebietet – bis hin zur Unentscheidbarkeit und zur Kehrseiten-Wahrnehmung. Dies war ja ein eminenten Satz: dass jede Betrachtung der eigenen Ansicht aus einem gewissen Abstand deren Kehrseite zeige, und dass dies bedeutete: ihre Verkehrtheit.

Diese moderne Artikulation eines Philosophiekonzepts mit Weisheitszügen impliziert zugleich eine Kritik am klassischen, insbesondere am stoischen Ideal des Weisen. Der unempfindliche stoische Weise, heißt es, ist »von der Vollkommenheit unseres Philosophen« weit entfernt, denn »un-

ser Philosoph ist ein Mensch«, »der stoische Weise« hingegen »war nur ein Phantom«. ⁸⁸

Man kann diese Absetzung vom klassischen Weisen und die Bestimmung der modernen Figur des Weisen so zusammenfassen: Der Weise im klassischen Sinn erreichte seine Position durch eine dreifache (und dreifach trügerische) Erhebung: Erhebung über die Leidenschaften, Erhebung über die Gesellschaft, Erhebung über die Vielfalt der Auffassungen. Der moderne Weise hingegen, »unser Philosoph«, bleibt dreifach involviert: in die menschliche Natur, in die Gesellschaft, in den Konflikt der Anschauungen. Er erhebt sich nicht darüber, sondern bemüht sich um Klärungen inmitten dieser Verfassung. Er flieht nicht, sondern hält stand; er schaut nicht weg, sondern sieht hin. Seine Leistung ist die der Austarierung von Ansprüchen, der förderlichen Instrumentierung des Differenten, des Übergangs zwischen verschiedenen Registern. Darin bildet er eine moderne Kontrastfigur zum antiken Weisen.

3.5 Im Unterschied zur modernen Tendenz einer wissenschaftlich geprägten Weisheitsauffassung bringen SCHELLING und SCHOPENHAUER noch einmal ältere Motive zur Geltung.

SCHELLING kontrastiert Weisheit und gewöhnliches Wissen. Unter Hinweis auf das Alte Testament bestimmt er Weisheit als »jenes Wissen, das zugleich ein objektives Hervorbringen und Erzeugen ist«. ⁸⁹ Von dieser Weisheit her sei die Philosophie zu verstehen. In der Philosophie gehe es nicht um ein gewöhnliches und menschengemachtes Wissen, sondern in ihr bringe sich, als das eigentlich Wisserzeugende, »der Geist, der durch alles geht, [...] die Weisheit« zur Geltung. ⁹⁰

SCHOPENHAUER hebt den intuitiven Charakter der Weisheit hervor: »die eigentliche Weisheit ist etwas Intuitives, nicht etwas Abstraktes«. ⁹¹ Das hängt mit SCHOPENHAUERS These vom epistemologischen Primat der Anschauung zusammen. Die Anschauung soll »nicht nur die Quelle aller Erkenntnis«, sondern »selbst die Erkenntnis kat' exochen« sein. ⁹² Folglich liege »alle Wahrheit und alle Weisheit zuletzt in der Anschauung«. ⁹³ Allerdings zielt SCHOPENHAUERS Begriff intuitiver Erkenntnis auf die Erfassung von Einzelnem, nicht von übergeordneten Zusammenhängen. Das unterscheidet auch seine Wiederaufnahme des Themas des Weltmannes (dessen Vorzug ihm zufolge »in der vollkommenen intuitiven Erkenntnis besteht« ⁹⁴) von der Sicht der Stoa.

3.6 Im 20. Jh. verfallen die herkömmlichen Weisheitsauffassungen zunehmend harscher Kritik.

So protestiert É. CIORAN gegen das Einverständnis, das ihm zufolge den konventionellen Weisen kennzeichnet. Gegen Weisheit als Sedativ erklärt er: »Aufgebrachtsein ist weniger eine moralische als eine literarische Regung, es ist sogar die Triebfeder der Inspiration. Und die Weisheit? Sie ist gerade das Gegenteil davon. Der Weise in uns richtet unseren ganzen Elan zugrunde, er ist der Saboteur, der uns beeinträchtigt und lähmt, der dem Narren in uns auflauert, um ihn zu beruhigen und zu kompromittieren, um ihn, kurz, zu entehren. Die Inspiration ist ein Salto mortale, eine namenlose Wollust, sich selber zu behaupten oder zu zerstören. Ich habe keine einzige Linie bei normalem Pulsschlag geschrieben.«⁹⁵ Universelles Einverständnis bringt CIORAN auf die Formel »Philosophie und Prostitution«: ein solcher Weiser sei nur das spirituelle Pendant der Dirne – von der er freilich auch noch etliches lernen könnte.⁹⁶

Die einschneidendste moderne Weisheitskritik findet sich bei NIETZSCHE. Die eingangs genannte Abwehrhaltung der modernen Philosophen gegen die Weisheit (»sie nennen sich nicht mehr ›Philosophen‹ und hängen ›die Liebe zur Weisheit‹ wie eine steife Amtstracht und Maskerade an den Nagel«⁹⁷) könnte NIETZSCHE zufolge durchaus gute Gründe haben. Denn NIETZSCHE sieht das klassische Weisheitsideal als prinzipiell verfehlt, als Symptom einer Schwäche an. Er mutmaßt, dass der »Philosophen-Anspruch auf Weisheit« – »der tollste und unbescheidenste aller Ansprüche« – immer schon, »in Indien, wie in Griechenland, vor Allem ein Versteck« war: »ein Versteck des Philosophen, hinter welches er sich aus Ermüdung, Alter, Erkaltung, Verhärtung rettet, als Gefühl vom nahen Ende, als Klugheit jenes Instinkts, den die Thiere vor dem Tode haben, – sie gehen bei Seite, werden still, wählen die Einsamkeit, verkriechen sich in Höhlen, werden weise.«⁹⁸ Paradigmatisch liest NIETZSCHE das am Weisen par excellence, am Stoiker ab. Deswegen ganze Haltung bestehe in einer Panzerung gegen die lebensvolle Wirklichkeit; in rabiater Formulierung: »Der stoische Typus. Oder: der vollkommene Hornochs.«⁹⁹

Der »rechte Philosoph« hingegen muss NIETZSCHE zufolge einen anderen Weg einschlagen: er »lebt ›unphilosophisch‹ und ›unweise‹, vor Allem unklug, und fühlt die Last und Pflicht zu hundert Versuchen und Versuchungen des Lebens: – er risquiert sich beständig, er spielt das schlimme

Spiel ...«.¹⁰⁰ »Der weiseste Mensch wäre der reichste an Widersprüchen, der gleichsam Tastorgane für alle Arten Mensch hat: und zwischeninnen seine großen Augenblicke grandiosen Zusammenklangs – der hohe Zufall auch in uns! – eine Art planetarischer Bewegung.«¹⁰¹

Schließlich formuliert NIETZSCHE – sowohl gegen die klassische Weisheitsvorstellung wie gegen ihre moderne Verflüssigung – ein radikales Alternativkonzept: »Meine Weisheit sammelt sich lange schon gleich einer Wolke, sie wird stiller und dunkler. So thut jede Weisheit, welche einst Blitze gebärden soll. – Diesen Menschen von Heute will ich nicht Licht sein, nicht Licht heißen. Die – will ich blenden: Blitz meiner Weisheit! Stich ihnen die Augen aus!«¹⁰²

Weisheit der Trägheit oder Weisheit des Blitzes, Weisheit als Sedativ oder als Dynamit – das ist die Alternative, die CIORAN und NIETZSCHE formulieren.

Auch WITTGENSTEIN kritisiert die Weisheit, aber seine Stellungnahme ist simpler. Er entwickelt keinen positiven, sondern hat nur einen szientifischen Begriff von Weisheit. Gegen die so verstandene Weisheit wendet er ein, dass sie lebensirrelevant sei: »Die Weisheit verhehlt Dir nur das Leben. (Die Weisheit ist wie kalte, graue Asche, die die Glut verdeckt.)«¹⁰³ Sie fällt, als szientifische, für WITTGENSTEIN eben auf die Seite der Fragen, durch die, wie er im *Tractatus* gesagt hatte, »unsere Lebensprobleme noch gar nicht berührt sind.«¹⁰⁴ Daher nennt er die Weisheit »etwas Kaltes, und insofern Dummes.«¹⁰⁵ In WITTGENSTEINS Augen fehlt ihr die Leidenschaft: »Weisheit ist leidenschaftslos.«¹⁰⁶ Oder in der Terminologie des *Tractatus* ausgedrückt: ihr fehlt »das Mystische.«¹⁰⁷ – Wo Weisheit gänzlich rational verstanden wird, bestehen diese Defizite gewiss. Aber muss es bei einem szientifischen Bild der Weisheit bleiben?

4. Wie steht es mit der Weisheit heute? Eingangs wurde schon darauf hingewiesen, dass sie nicht mehr im Zentrum des philosophischen Interesses steht, dass sie jedoch außerakademisch als wichtig angesehen wird – dass parallel zur Weisheitsabstinenz der Philosophie eine Blüte esoterischer Weisheitsliteratur zu verzeichnen ist. Im Folgenden sollen, was heutige Perspektiven angeht, drei Aspekte behandelt werden: die alltägliche Schätzung von Altersweisheit und Lebensklugheit, die philosophisch gängige Umdefinition der Weisheit in Grenzbewusstsein und Bescheidenheit, und eine

mögliche künftige Wiederzukehr der Philosophie zu vergessenen Dimensionen der Weisheit.

4.1 Weisheit wurde in allen Kulturen mit dem Alter in Verbindung gebracht. Erst im Alter sollen wir Menschen recht eigentlich weise werden. Weisheit gilt als Altersweisheit. Im abendländischen Kulturkreis war das seit der Antike ein Dauerthema. Um das sechzigste Lebensjahr sollte ein Mensch ins Weisheitsalter eintreten. Dem entsprach das kulturelle Gebot der Hochschätzung der Alten – nicht nur aus Dankbarkeit, sondern eben wegen ihrer überlegenen Weisheit. Die moderne Praxis mag dem immer weniger folgen. KANT, der den Topos vom sechzigsten Lebensjahr erneuerte, hat zugleich Gründe benannt, warum eine solche Abkehr berechtigt sein könnte. Die Altersweisheit sei gemeinhin »negativ«, sie bestehe im Wesentlichen darin, die Torheiten der vorangegangenen Lebensalter einzusehen. Und sie nähere sich, wo sie mit dem Gedanken verbunden werde, dass man nun endlich gelernt habe, richtig zu leben, ihrerseits der Torheit, sofern »die Anhänglichkeit am Leben desto stärker wird, je weniger es, sowohl im Tun als Genießen, Wert hat«. ¹⁰⁸

Offensichtlich hat die Altersweisheit nicht den philosophischen Sinn der σοφία (einer vollkommenen Erkenntnis der Wahrheit), sondern den pragmatischen Sinn von Lebensklugheit: Wer alt ist, weiß, was es mit dem menschlichen Leben auf sich hat, und kann ob seiner langen Erfahrung die besten Ratschläge geben. Solche Lebensklugheit hat man noch heute im Sinn, wenn man dem Alter Weisheit zuschreibt. Die Altersweisheit ist Lebensklugheit.

Aber, wie gesagt, diese Einschätzung des Alters schwindet. Ein Motto jüngeren Datums lautet: »Sechzig Jahre – und kein bißchen weise«. ¹⁰⁹ Die Umkehrung des traditionellen Topos ist aufschlussreich: Man will gar nicht mehr alt und damit weise werden, sondern jung bleiben: erfahrungs- und genuensorientiert und -fähig. Dafür gibt man das altertümliche Nobelpredikat der Weisheit gerne hin. Unter den gegenwärtigen Bedingungen gestiegener Lebenserwartung nimmt man im Alter (nach dem Berufsleben) einen zweiten Anlauf, lebt eine zweite Jugend voll neuer Erfahrungen und Erlebnisse. Kein Wunder, dass sich auf diesem Weg nicht Weisheit einstellt (und dass die wirklich Jungen diese zweite Jugendlichkeit belächeln).

Für die traditionelle Hochschätzung des Alters gibt es eine moderne Erklärung. Das Stichwort lautet »Neotenie«. Die menschliche Spezies ist, im

Vergleich mit ihren nächstverwandten Primaten, konstitutiv juvenil. Ein menschlicher Erwachsener gleicht einem Schimpansenkind, nicht einem erwachsenen Schimpansen, das Jugendstadium der Schimpansen ist beim Menschen zum Adultstadium geworden. ¹¹⁰ Dazu passt dann auch, dass wir Menschen vergleichsweise zu früh auf die Welt kommen und in den ersten Jahren stärker als jede andere Spezies auf Fürsorge angewiesen sind ¹¹¹ – was uns freilich den Weg in die Kultur eröffnet: als zu früh geborene Mängelwesen sind wir zum Hineinwachsen in die Kultur geradezu programmiert. Die Neotenie – unsere konstitutive Juvenilität – kann freilich auf zweierlei Art gelesen werden. Erstens: alles kommt für uns auf das Erwachsenwerden an, das wir jedoch erst sehr spät erreichen; daher die konventionelle Schätzung des Alters als des Stadiums, wo die Menschen endlich volle Menschen geworden sind, indem erst mit der Altersweisheit die Humanität ganz ausgebildet ist. Die zweite und andere Lesart lautet: Sofern wir Menschen konstitutiv juvenil sind, kommt es für uns darauf an, diese Juvenilität möglichst zu bewahren, also nie wirklich alt und weise zu werden, sondern jung und offen zu bleiben – so die zeitgenössische Lesart, welche die gegenwärtige Juvenilisierung des Alters als Flexibilisierungsfortschritt preist. ¹¹²

Folgt man der letzteren Lesart, so ist absehbar, dass »Weisheit« im Sinn von Altersweisheit immer mehr zu einem Negativprädikat werden wird. Tatsächliche Lebensklugheit könnte dann allenfalls in einer Maximierung der Flexibilität und Anpassungsfähigkeit bestehen. Erfahrungen mögen dafür hilfreich sein, aber doch nur, wenn aus ihnen nicht ein Satz starrer Maximen, sondern die gegenläufige Einschätzung abgeleitet wird, dass beim nächsten Mal alles anders sein könnte. Also: »alles fließt«. Die Einsicht des HERAKLIT war jedoch eine andere. Und es ist unwahrscheinlich (ja, wenn man nicht nur an kulturelle, sondern an biologische Muster und deren für uns essentielle Perseveranz denkt, geradezu ausgeschlossen), dass wir Menschen schlechthin »flüssig« leben können. Etliche ältere Bestimmungen der Weisheit mögen angestaubt erscheinen, aber vielleicht kehrt die Weisheit in veränderter Form wieder.

4.2 – 4.2.1 Die Philosophie der Gegenwart spricht, wie gesagt, kaum von Weisheit. Aber es gibt ein stillschweigendes Einverständnis darüber, was als weise zu gelten hat. Insbesondere in der theoretischen Philosophie – klassisch der angestammten Sphäre eines Wissens, das σοφία beansprucht – be-

steht diesbezüglich Konsens. Er betrifft so verschiedenartige Strömungen wie die analytische Philosophie, die Hermeneutik oder den Poststrukturalismus. Als ausgemacht gilt, dass die Philosophie nicht eine einzige und letztgültige Erklärung der Welt aufstellen kann, sondern sich der Grenzen jeder Theoriebildung bewusst sein und eine Vielzahl von Theorien zulassen und erproben muss. Eine jede davon mag ihre Vor- und Nachteile haben, keine ist unrevidierbar. Letzte Einsicht ins Ganze ist uns verwehrt. Das zu vertreten, gilt als weise.

Eine überlegene Schau also, wie sie für das antike Konzept der *θεωρία* ausschlaggebend war, wird als unmöglich angesehen. WITTGENSTEIN hat diese zeitgenössische *opinio communis* früh formuliert, als er seinen »leitenden Gedanken« dahingehend bestimmte, dass es keine »Metaphilosophie« gebe.¹¹³ Bei LYOTARD kehrt das als Kritik an den »Meta-Erzählungen« wieder;¹¹⁴ die Gadamer'sche Hermeneutik vertritt einen ähnlichen Limitationismus, wenn sie erklärt, dass die eigenkulturelle »Wirkungsgeschichte« den unüberschreitbaren Horizont darstellt, der »im voraus bestimmt, was sich uns als fragwürdig und als Gegenstand der Erforschung zeigt«;¹¹⁵ und die zeitgenössische analytische Philosophie versichert, dass eine »God's-eye view« für uns unmöglich und im übrigen sinnlos ist.¹¹⁶

Freilich: All das gehörte bereits seit KANT zum Gepräge der theoretischen Philosophie. KANT schon hatte erklärt, dass Philosophie darin bestehe, »seine Grenzen zu kennen«, und dass »die ganze Philosophie der reinen Vernunft bloß mit diesem negativen Nutzen zu tun« habe.¹¹⁷ Dieser Lehre KANTS ist die moderne Philosophie aufs gründlichste gefolgt. Zudem zeigten uns die Enzyklopädie-Artikel »Philosoph« und »Philosophie«, wie um die Mitte des 18. Jh. anstelle des Auslangens auf eine absolute Perspektive die Achtsamkeit auf Grenzen, ein Bewusstsein der Pluralität und die Beachtung der menschlichen Konturen allen Wissens empfohlen wurden und ein neues Verständnis dessen heraufführten, was als weise gelten sollte.¹¹⁸ Die aufklärerischen Maximen des Limitationismus und Pluralismus prägen noch immer das Gesicht der zeitgenössischen Philosophie (das darob manchen als recht blass erscheinen mag). Sie sind es, die den genannten Konsens der gegenwärtigen Philosophie definieren.

Eine solche Ausrichtung bedeutet freilich gegenüber dem früheren Philosophieverständnis eine

drastische Umpolung. Traditionell (exemplarisch bei Hauptvertretern der antiken Philosophie und noch einmal im Deutschen Idealismus) war es der Philosophie um ein absolutes Begreifen gegangen. Inzwischen aber hat man sich von nichts gründlicher verabschiedet als von derlei Absolutheitsansprüchen. Statt Totalität soll Finitismus, statt Absolutismus Endlichkeit gelten. Und »Weisheit« soll sich (wenn man den Terminus überhaupt noch verwendet) just auf diese Umpolung, also auf die Preisgabe von Weisheit alten Sinnes beziehen. – Ob dies auf Dauer gut gehen kann?

4.2.2 Zusätzlich lässt sich die genannte Umpolung so erläutern: In der Moderne hat das theoretische Wissen Konturen angenommen, die traditionell als für das praktische Wissen typisch gegolten hatten. Der Unterschied der Wissenstypen ist von ARISTOTELES her gut bekannt: Theoretische Vernunft hat es mit Unveränderlichem zu tun, sie will Immerwährendes erkennen; praktische Vernunft hingegen hat es mit Veränderlichem zu tun, sie will innerhalb desselben Orientierung bieten. Entsprechend muss die Typik beider Vernunftarten unterschiedlich sein. Nur eine Vernunft, die sich auf ewigkeitleiche Bestimmungen zu richten und immergültige Aussagen zu machen vermag, kann die Aufgaben theoretischer Vernunft erfüllen. Nur eine Vernunft, die sich auf Veränderliches einzulassen und inmitten desselben das Richtige zu treffen vermag, kann die Aufgaben praktischer Vernunft erfüllen. Im einen Fall kommt es auf überlegene Distanz und bedingungsunabhängige Präzision, im anderen auf Involviertsein und Kontextbedingungen an.

Nun ist es modern offenbar zu einer Extension der Charakteristika praktischer Vernunft auf die Struktur theoretischer Vernunft gekommen. Zuvor – in der Spätantike und in der Neuzeit – hatte es zwar Akzentverschiebungen im Konzept der Weisheit von theoretischer zu praktischer Zielsetzung gegeben, aber doch (von den Skeptikern einmal abgesehen) niemals eine Konturierung theoretischer Vernunft nach dem Modell praktischer, also kontext- bzw. situationsbezogener Vernunft. In der Moderne jedoch ist just das geschehen. Die Epistemologie wurde einer grundsätzlichen Kontextualisierung unterzogen – von ihrer kantischen Bindung an die spezifisch menschliche Erkenntnisverfassung über ihre historistische und hermeneutische Koppelung an ein historisches Apriori bis hin zu ihrer analytischen und poststrukturalistischen Verwurzelung in Sprach-, Theorie- und Textkonstellationen. Dieser Vorgang erklärt, wa-

rum die heutige Standardauffassung theoretischer Vernunft so offensichtlich Momente in den Vordergrund rückt, die ehemals als Merkmale der praktischen Vernünftigkeit gegolten hatten¹¹⁹ – weshalb diese Version theoretischer Vernunft dann auch klassischen Maximen der Lebensklugheit so nahekommt und schier direkt in Anweisungen zum Gelingen menschlichen Lebens übersetzt werden kann (woraus sich unter anderem das zeitgenössische Erblühen der diversen Konzepte einer »Lebenskunst« erklärt). Dieser Vorgang macht aber auch noch einmal verständlich, warum die moderne Version von Vernunft von den alten Ansprüchen eines Wissens, das den Namen der »Weisheit« verdienen sollte, durch einen Graben getrennt ist. Von einem absoluten Wissen ist ein Wissen, das sich grundsätzlich als »relativ« versteht,¹²⁰ prinzipiell entfernt.

4.3 Dass die zeitgenössische Blüte der Esoterik auch durch die szientifische Restriktion der Philosophie verschuldet ist, reicht zur Erklärung der gegenwärtigen Esoterik-Konjunktur nicht aus. Die Philosophie hat schon seit ihrer platonisch-aristotelischen Begründung, seit ihrer Ausrichtung auf Begriff und Argumentation ältere Aspekte der Weisheit, wie sie in den Mysterienkulten präsent und bei etlichen der vorplatonischen Denker wirksam waren, nicht mehr abgedeckt. Bei PLATON klang noch einiges davon nach, bei ARISTOTELES fand sich nichts mehr davon.

Könnte es sein, dass dieser über zweitausendjährige Weg der Philosophie sich erfüllt – oder erschöpft – hat? Und dass die Philosophie künftig eine Gestalt annehmen wird, die Elemente jener älteren Weisheit auf analoge Weise restituiert – wobei diese Elemente zwar vom heutigen Einsichtsstand aus zu artikulieren wären, sich andererseits aber eine Einstellung herausbilden würde, die über das mehr als zweitausendjährige Gepräge der Philosophie hinausführt?¹²¹ Vermutlich dürften dann Begriff und Argumentation für die Philosophie nicht mehr alles sein. Sie haben ja auch eine offensichtliche Grenze. Begriff und Argumentation sind gewiss reflexiv und analytisch unverzichtbar, aber sie sind nicht generativ. Sie klären Gedanken, aber sie geben keine. Gedanken müssen schon da sein, oder sie müssen aus den Verständigungsprozessen plötzlich auftauchen, ohne doch aus diesen Prozessen allein erklärbar zu sein.

HERAKLIT liefert ein Modell. Bei ihm gibt es das Geschwätz und den Logos, das gängige Denken der Menschen und die große Einsicht. Die letztere, auf

die (jenseits aller sozialpragmatischen, argumentativen etc. Sinnbildung) alles ankommt, wird einem nun aber nicht (wie bei PARMENIDES) von Göttern oder sonstigen Instanzen vermittelt. Sondern der Weg ihrer Gewinnung hat eine andere Form: die des Erwachens. Dieses Erwachen ist gleichbedeutend mit der Einsicht in die eine Struktur des Ganzen, die alle Verschiedenheit hervorbringt und durchwaltet. HERAKLIT macht deutlich, dass diese Einsicht weder durch analytisches Vorgehen zu gewinnen noch in analytischer Einstellung zu verstehen ist.¹²²

Das Erwachen ist auch für die Weisheitskulturen Ostasiens der entscheidende Vorgang. Und auch dort handelt es sich nicht um eine »Erleuchtung« im abendländisch später geläufig gewordenen und modern abgelehnten Sinn, nämlich um dergleichen wie eine von außen kommende »höhere Eingießung«. Allenfalls umgekehrt wäre die Erleuchtungs-Metapher zu verwenden: von innen her wird alles hell, klar, licht. Man erwacht zum Licht der Welt, das alles (auch einen selbst) umfasst. Im abendländischen Kulturkreis lautet der Hauptterminus für dieses Umfassende »Logos« (»Geist«), im fernöstlichen Kulturkreis »Leere« (»Buddha-Natur«). Der östliche Weg aber ist einer der Meditation. Diese unterscheidet sich vom westlichen Modell am stärksten dadurch, dass sie eine Übung nicht nur des Intellekts, sondern zugleich des Leibes ist. Mit Reflexion allein ist nicht genug auszurichten. Entsprechend ist das Ziel nicht eine bestimmte intellektuelle Erkenntnis, sondern eine »Erfahrung«. Dieses östliche Modell von Weisheit betrifft zwar auch das Denken, zielt aber nicht auf eine Erfüllung im oder durch das Denken allein, gar durch ein Sichselbstdenken des Denkens (νοησις νοήσεως). Sondern es geht um eine Verwandlung des ganzen, gerade auch des leiblichen Menschen (und so um mehr als nur um eine *περιαγωγὴ ὅλης τῆς ψυχῆς*).¹²³

Dieses Weisheitsmodell weist offensichtliche Parallelen zu der Verkörperung von Weisheit auf, die sich bei den vorplatonischen Philosophen findet.¹²⁴ Es geht um Übung, es geht um das Erwachen zu einer Einsicht ins Ganze, es geht um eine entsprechende Lebenspraxis. Einzelne Aspekte davon tauchten, wie wir sahen, auch im späteren Verlauf der westlichen Philosophie immer wieder auf. Das integrale Konzept einer Denken und Leben umspannenden und dabei der Dimension der Welt nicht vergessenden Weisheit aber ging zunehmend in den Finessen der Reflexion und Argumentation

unter. Ob uns seine Neugewinnung bevorstehen könnte?

Literatur

- Assmann, A. (Hg.) (1991), *Weisheit. Archäologie der literarischen Kommunikation III*, München.
- Baltes, P. B./Staudinger, U. M. (2000), *Wisdom: A Metaheuristic (Pragmatic) to Orchestrated Mind and Virtue Toward Excellence*, in: *American Psychologist* 55, 122–136.
- Borsche, T./Kreuzer, J. (Hgg.) (1995), *Weisheit und Wissenschaft*, München.
- Burkert, W. (1962), *Weisheit und Wissenschaft. Studien zu Pythagoras, Philolaos und Platon*, Nürnberg.
- Gent, W. (1966), *Der Begriff des Weisen. Eine historisch-kritische Untersuchung*, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* XX, 77–117.
- Hadot, P. (1991), *Philosophie als Lebensform. Geistige Übungen in der Antike* (1981), Berlin.
- Holzhey, H./Leyvraz, J.-P. (Hgg.) (1988), *Philosophie und Weisheit – La philosophie et la sagesse* (*Studia Philosophica* 47), Bern.
- Jullien, F. (2001), *Der Weise hängt an keiner Idee. Das Andere der Philosophie* (1998), München.
- Luck, G. (1964), *Zur Geschichte des Begriffs »sapientia«*, in: *Archiv für Begriffsgeschichte* 9, 203–215.
- Oelmlüller, W. (Hg.) (1989), *Philosophie und Weisheit*, Paderborn.
- Speer, A. (2004), *Art. »Weisheit«*, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 12, Basel, Sp. 371–397.
- Sternberg, R. J. (1990), *Wisdom: Its nature, origins, and development*, Cambridge.
- Welsch, W. (2001), *Wisdom: Philosophical Aspects*, in: *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences*, hg. v. N. J. Smelser/P. B. Baltes, Bd. 24, Amsterdam, 16504–16510.

WOLFGANG WELSCH

Anmerkungen

- ¹ *F. Nietzsche*, *Nachgelassene Fragmente*. Frühjahr 1884 bis Herbst 1885, *Kritische Studienausgabe* [= KSA] 11, 511 (Mai-Juli 1885).
- ² Zudem hat die heute populäre Esoterik just das definitivische Moment von Esoterik preisgegeben: sie hat nichts Arkanes mehr, sondern ist (z. B. per Versandhandel) jedermann zugänglich.
- ³ Bei HERAKLIT scheint das Adjektiv »philosophisch« zwar einmal vorzukommen (in der Rede von φιλόσοφοι ἄνδρες; in: *Diels/Kranz, Fragmente der Vorsokratiker* [= DK] 1, 159 [B 35]), es dürfte sich dabei jedoch um eine spätere doxographische Hinzufügung handeln.
- ⁴ Das Substantiv »Philosophie« lässt sich erstmals in den achtziger Jahren des vierten Jahrhunderts bei den Schülern des Sokrates nachweisen (vgl. *Art. »Philosophie«*, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie* 7 [1989], Sp. 572–879, hier: Sp. 573).
- ⁵ Vgl. dazu HERAKLITS Hinweis auf Apollon: »Der Herr,

dem das Orakel in Delphi gehört, sagt nichts und birgt nichts, sondern er bedeutet« (DK 1, 172 [B 93]). Der argumentative Stil hat sich erst ab PARMENIDES herausgebildet.⁶ Allerdings gilt es hier zu präzisieren: Mit der italischen Philosophie beginnt der argumentative Stil des Philosophierens. PARMENIDES entwickelt ein grundlegendes Argument: Wenn wir uns fragen, was als eigentlich seiend gelten soll, und wenn jemand als Antwort darauf offensichtlich Seiendes wie Personen, Flüsse oder Sterne anführt, dann lehrt uns unsere Intuition in Sachen »sein« doch unweigerlich, dass als eigentlicher seiend als derart Veränderliches oder Vergängliches etwas Unveränderliches und Unvergängliches zu gelten hat. Das ist das Kernargument, das PARMENIDES zu seiner extremen Schlussfolgerung führt, dass allein schlechthin Unveränderliches »seiend« genannt zu werden verdient. Dieses Ausgangsargument des PARMENIDES bildet dann den gemeinsamen Bezugspunkt aller nachfolgenden Pro- und Contra-Argumente. Durch PARMENIDES wurde der argumentative Stil des Philosophierens begründet. Bei ZENON findet er sich gleich schon zu voller Höhe entwickelt – ZENONS Formulierung spitzfindiger Paradoxien kann geradezu als stilbildend für die Argumentationen der Sophisten angesehen werden. Und auch EMPEDOKLES, ANAXAGORAS und DEMOKRIT (die auch der Vielheit und Vergänglichkeit gegen PARMENIDES wieder ein gewisses Recht einräumen wollen) sind nun gehalten, Argumente gegen den Parmenideischen Seinsmonismus zu entwickeln. Seit der italischen (eleatischen) Philosophie hat das philosophische Geschäft klar argumentative Züge.

⁷ PYTHAGORAS war IAMBlichOS zufolge orphisch inspiriert (*Iamblichos, Vita Pythagorica*, 145 u. 147), ja PYTHAGORAS soll insgesamt Orpheus nachgeeiifert haben (ebd., 151). Auch Bezüge zum Delphischen Apollokult sind wahrscheinlich: PYTHAGORAS galt verschiedentlich als Sohn oder Manifestation Apollos (ebd., 5, 6 u. 30), und er soll ARISTOXENOS zufolge die meisten seiner ethischen Lehren von der Delphischen Priesterin THEMISTOKLEIA erhalten haben (*Diogenes Laertius, Leben und Meinungen berühmter Philosophen*, Bd. 2, Hamburg 1967, 114 u. 120 [VIII 8 u. 21]). Zudem ließ sich PYTHAGORAS bei Reisen nach Ägypten und Syrien sowie in den Libanon und nach Babylon in die dortigen Mysterienkulte einweihen (vgl. *Iamblichos, Vita Pythagorica*, 14 u. 18f.; sowie *Diogenes Laertius, a. a. O.*, 112 [VIII 2 f.]). Die von ihm inaugurierte, über kultische Praktiken hinausgehende denkerische Verständigung hat PYTHAGORAS selber einer religiösen Übung verglichen.

⁸ W. BURKERT hat nachdrücklich darauf hingewiesen, dass die alten Zeugnisse dem PYTHAGORAS ausschließlich ein überlegenes Wissen vom Typ des »Schamanen« attestierten und dass man erst später, als dafür kein Verständnis mehr bestand und stattdessen die »Philosophie« florierte, aus jenem inspirativen Wissen das Wissen eines »Wissenschaftlers« gemacht hat. Vgl. *W. Burkert 1962* (Lit.), 149 f. bzw. 455 f.

⁹ Vgl. *Diogenes Laertius, a. a. O.*, 161 (IX 5).

¹⁰ Vgl. paradigmatisch: »Eins nur ist das Weisheit (εἶναι γὰρ ἓν τὸ σοφόν), sich auf den Gedanken (γνώμη) zu verstehen,

als welcher alles auf alle Weise zu steuern weiß« (DK 1, 160 [B 41]); ferner: »Haben sie nicht mich, sondern den λόγος vernommen, so ist es weise, dem λόγος gemäß zu sagen, alles sei eins« (ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφόν ἐστιν ἔν παντα εἶναι), (ebd., 161 [B 50]).

¹¹ »Eins, das allein Weise (ἔν τῷ σοφόν μῶνον), will nicht und will doch mit dem Namen des Zeus benannt werden« (DK 1, 159 [B 32]).

¹² Vgl. ebd., 151 [B 2]. Vgl. auch: »Gesund Denken ist die größte Vollkommenheit, und die Weisheit (*sophia*) besteht darin, die Wahrheit zu sagen und zu handeln nach der Natur, auf sie hinhörend« (ebd., 176 [B 112]).

¹³ Der Katalog der Sieben Weisen Griechenlands umfasst im allgemeinen: KLEOBULOS VON LINDOS, SOLON VON ATHEN, CHILON VON SPARTA, THALES VON MILET, PITTAKOS VON MITYLENE, BIAS VON PRIENE und PERIANDROS VON KORINTH. Dies ist der Standardkatalog, wie er seit ca. 300 v. Chr. feststeht. Zuvor finden sich aber auch andere Zusammenstellungen. Insgesamt standen bis zu siebzehn Kandidaten für den Siebenerkatalog zur Auswahl.

¹⁴ Vgl. W. Burkert, Platon oder Pythagoras? Zum Ursprung des Wortes »Philosophie«, in: Hermes 88 (1960), 159–177.

¹⁵ Der auf HERAKLEIDES PONTIKOS zurückgehende Bericht ist durch IAMBlichOS und am ausführlichsten durch CICERO überliefert. Vgl. *Iamblichos*, Pythagoras. Legende, Lehre, Lebensgestaltung, Zürich 1963, 62 f. (XII 58); *Cicero*, Gespräche in Tusculum, Stuttgart 1973, 168 [V 9]; ferner *Diogenes Laertius* (Anm. 7), 114 [VIII 8].

¹⁶ Möglicherweise hat bei der Erfindung dieser PYTHAGORAS zugeschriebenen Geschichte auch eine Äußerung des XENOPHANES Pate gestanden, der gegen die gesellschaftlich gängige Hochschätzung von Athleten für die weitaus angemessenere Hochschätzung des Wissenden plädiert hatte: »Aber, wenn einer mit der Schnelligkeit der Füße den Sieg gewönne oder im Fünfkampf, dort wo des Zeus heilige Flur ist am Pisaquell in Olympia, oder im Ringen oder auch weil er die Kunst des schmerzreichen Faustkampfes besitzt oder eine gewisse schreckliche Kampftart, die sie Allkampf benennen, so wäre er zwar für die Bürger glorreicher anzuschauen als zuvor, er erwürde den weithin sichtbaren Ehrensitz bei den Kampfspielen und die Speisung auf öffentliche Kosten von der Stadt und eine Gabe, die ihm ein Kleinod wäre; und auch wenn er mit seinen Rossen den Sieg gewönne, so erhalte er alle diese Ehren; und doch wäre er nicht so würdig wie ich. Denn besser als Männer- und Rossekraft ist doch unser Wissen (*σοφία*). Vielmehr ist das eine gar grundlose Sitte, und es ist nicht gerecht, die Stärke dem tüchtigen Wissen (*σοφία*) vorzuziehen« (DK 1, 128 f. [B 2]).

¹⁷ Die Art, wie PLATON (und dann auch ARISTOTELES) die Figur des THALES interpretiert, ist symptomatisch für die Umstellung zur Theorie. THALES hatte, wie gesagt, als politisch verdienstvoller Astronom und Ingenieur, nicht etwa als Philosoph, Aufnahme unter die Sieben Weisen Griechenlands gefunden. PLATON, der das neue, theoretizistische Konzept von Weisheit und Philosophie etabliert, deutet THALES nun von einem Mann nützlichen Wissens zu einem Himmelsbeschauer um, dem es bei seiner Betrachtung widerfährt, dass er in einen Brunnen fällt, weswegen ihn eine thrakische Magd verspottet (Theätet, 174 a–b). Damit soll gesagt sein: THALES ist ein wirklicher Philosoph, ein Betrachter des Ewigen; dass ihm darob ein irdisches Missgeschick zustoßen kann, belegt nur seine philosophische Ausrichtung. (Übrigens täuschten sich die Magd und die Überlieferung: Thales war nicht in einen Brunnen gefallen, sondern in einen solchen hinabgestiegen, um diesen gleichsam als vor Restlicht geschütztes Observatorium für seine astronomischen Beobachtungen zu nützen.) Ähnlich demonstriert ARISTOTELES anhand der Erzählung von THALES' Ölpressenkauf, dass die Philosophen, wenn sie nur wollten, aufgrund ihres Wissens durchaus ihr Glück in der Welt machen könnten – dass es ihnen aber nicht darum geht, sondern dass sie nach anderem streben: nach der reinen Theorie um ihrer selbst willen (*Aristoteles*, Politik, I 11, 1259 a, 6–19).

¹⁸ In diesen Zusammenhang gehört auch der Topos vom blinden Seher. Ein höheres Sehen (nicht mit den natürlichen Augen, sondern dem Auge des Geistes) ist Bedingung der philosophischen Theorie. Dafür können die natürlichen Augen geradezu hinderlich sein. So gesehen, mag es gut sein, blind zu sein – oder konsequent, sich selbst zu blenden. Das erstere ist in der Figur des Teiresias ausgedrückt (schon der Topos vom blinden HOMER wies in diese Richtung), das letztere im Bericht über DEMOKRITS Selbstblendung festgehalten. Der Zusammenhang reicht bis zu NIETZSCHES (nachher zu behandelnder) Auffassung, dass wirkliche Weisheit ein Blitz sein müsse, der uns die Augen aussticht.

¹⁹ Dazu einige Hauptbelege in PLATONS Schriften: Im *Lysis* erklärt PLATON, wer weise sei, also das Wissen habe, der philosophiere nicht mehr (218 a). Im *Symposion* sagt er, der Philosoph stehe in der Mitte zwischen den Unverständigen, die gar kein Wissen wollen, und den im vollen Sinne Weisen, den Göttern, die weder philosophieren noch weise zu werden begehren, weil sie es ja schon sind (204 a); der Philosoph könne, da man nur begehrt, was man nicht hat, die *σοφία* offenbar noch nicht besitzen, und so »philosophiert er sein Leben lang« (203 d f.). Im *Phaidros* schließlich heißt es: »Jemanden einen Weisen zu nennen, dünkt mich etwas Großes zu sein und Gott allein zu gebühren; aber einen Freund der Weisheit oder dergleichen jemanden zu nennen, das möchte angemessener sein« (278 d).

²⁰ Weise ist, wer, was er nicht weiß, auch nicht zu wissen glaubt (*Platon*, Apologie, 21 d 6) – wer also in diesem Sinne weiß, dass er nichts weiß.

²¹ Ebd., 20 d 8, bzw. 23 a 5 – b 4.

²² »Im 4. Jahrhundert scheint es fast ein Modewort gewesen zu sein zur Bezeichnung einer gewissen Bildungsfreundlichkeit und schönggeistigen Betätigung«, so dass PERIKLES die Haltung Athens folgendermaßen charakterisieren konnte: »Wir lieben das Schöne und bleiben schlicht, wir philosophieren und werden nicht schlaff« (*G. Bien*, Einige Bemerkungen zum Verhältnis von Philosophie, Wissenschaft und Weisheit, in: W. Oelmüller 1989 [Lit.], 39–53, hier: 41).

²³ *Platon*, *Sophistes*, 244 d–e, 232 a–236 e, 267 a ff.

²⁴ DK 1, 169 [B 83]. Vgl. auch: »Denn menschliches Wesen hat keine Einsichten, wohl aber göttliches« (ebd., 168 [B 78]).

²⁵ Das Beispiel dafür ist HERAKLIT, der das Ansinnen der Ephesier, als Gesetzgeber tätig zu werden, abgewiesen haben soll (vgl. *Diogenes Laertius* [Anm. 7], Bd. 2, 159 f. [IX 2]). Während gesetzgeberische Tätigkeit allgemein in hohem Ansinnen stand und für die praktisch-politische Ausrichtung der durch die Sieben Weisen repräsentierten Weisheit typisch war, zog HERAKLIT also die Einsamkeit der Theorie vor. Am Ende soll er gar des Zusammenseins mit den Menschen ganz überdrüssig geworden sein und sich ins Gebirge zurückgezogen haben (ebd., 160 [IX 3]).

²⁶ Vgl. *Platon*, *Politeia* VII, 534 b 4 f., u. 531 e 5 f.

²⁷ ARISTOTELES thematisiert den üblichen Weisheitsbegriff, wonach der Weise schlicht der Meister eines Meisters ist, wenn er darauf hinweist, dass man PHIDIAS oder POLYKLET deshalb als weise Bildhauer bezeichne, weil sie ihre Kunst in Perfektion beherrschten (*Aristoteles*, *Nikomachische Ethik* [= NE] VI, 7, 1141 a 9–12). Davon setzt ARISTOTELES dann aber den genuin philosophischen Begriff der Weisheit ab, der sich auf das vollendete theoretische Wissen bezieht (ebd., 1141 a 12–20).

²⁸ So DIKAIARCH, ein Schüler des ARISTOTELES und THEOPHRAST, gegen Ende des vierten Jahrhunderts (vgl. *Diogenes Laertius* [Anm. 7], Bd. 1, 22 [I 40]).

²⁹ Vgl. generell zum Zusammenhang von Philosophie und Lebensform in der Antike: *P. Hadot* 1991 (Lit.).

³⁰ Vgl. *Platon*, *Gorgias*, 526 d – 527 e; sowie *Politeia* 519 b – 521 b.

³¹ Vgl. *Aristoteles*, NE X, 7–9. Bezeichnenderweise stellt ARISTOTELES dabei die Selbstzwecklichkeit der Theorie der Nutzenperspektive der herkömmlichen Praxis gegenüber. Die Theorie ist die einzige Tätigkeit, »die um ihrer selbst willen geliebt wird, denn außer dem Vollzug der geistigen Schau erwartet man von ihr nichts weiter, während wir vom praktischen Wirken mehr oder minder großen Gewinn noch neben dem bloßen Handeln haben«, (ebd., X, 7, 1177 b 1–4; vgl. auch *ders.*, *Metaphysik* I, 2, 982 b 20 f. u. 982 b 28).

³² Vgl. *Aristoteles*, NE X, 7, 1177 b 24 f., bzw. 30 f.

³³ *Platon*, *Theätet*, 176 b 1 f.

³⁴ *Aristoteles*, NE, 1177 b 27 f., 1178 a 2.

³⁵ Vgl. *Aristoteles*, *Metaphysik* I, 1–2.

³⁶ *G. W. F. Hegel*, *Phänomenologie des Geistes* (1807), *Theorie Werkausgabe* 3, 14 (Vorrede).

³⁷ Und es war bekanntlich eine der historischen Leistungen des ARISTOTELES, erstmals die Eigenständigkeit praktischen Wissens herausgearbeitet zu haben.

³⁸ *Cicero*, *De finibus bonorum et malorum*, I 43.

³⁹ So CHRYSIPPS Vereinigungsformel für die älteren Maximen »gemäß der Natur leben« (KLEANTHES) und »gemäß dem Logos leben« (ZENON).

⁴⁰ Übrigens hatte bereits DEMOKRIT erklärt: »Einem weisen Mann steht jedes Land offen. Denn einer trefflichen Seele Vaterland ist das Weltall« DK 2, 194 [B 247]).

⁴¹ Vgl. zum stoischen Weisheitskonzept insgesamt DIOGENES LAERTIOS' ausführliche Charakterisierung des

stoischen Weisen (*Diogenes Laertius* [Anm. 7], Bd. 2, 61–65 [VII 117–125]).

⁴² *Martin Luther*, *Wider die himmlischen Propheten*, von den Bildern und Sakramenten (1525), in: *Werke* I/18, 37–214, hier: 164; ebenso *ders.*, *Wider der Vernunft Hindernis* (Tischrede), in: *ders.*, *Werke* II/6, 82.

⁴³ Vgl. *Liber Sapientiae* [= Sap.] VIII, 1.

⁴⁴ Sap. I, 6.

⁴⁵ Sap. VI, 12.

⁴⁶ Sap. VII, 15.

⁴⁷ Vgl. Sap. IX.

⁴⁸ Sap. VII, 17.

⁴⁹ Sap. VIII, 21.

⁵⁰ *Augustinus*, *De trinitate* XII, 14.23 u. XIV, 1.3.

⁵¹ *Th. von Aquin*, *Summa contra gentiles* IV, 12.

⁵² Die biblische Bezugsstelle dafür ist Sir 6,22. ISIDOR VON SEVILLA führt »sapienti« explizit auf »sapor« zurück (*Isidor von Sevilla*, *Etymologiae* X, 240).

⁵³ Sap. VII, 26.

⁵⁴ *Platon*, *Alkibiades* I, 133 c 8 – 16. Allerdings handelt es sich bei dieser Stelle aller Wahrscheinlichkeit nach um eine neuplatonische Hinzufügung.

⁵⁵ Vgl. *H. Leisegang*, *Die Erkenntnis Gottes im Spiegel der Seele und der Natur*, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 4 (1949), 161–183; *Die Lehre vom überhimmlischen Spiegel als Auge Gottes* findet sich erstmals in einem nur in syrischer Übersetzung erhaltenen Buch des ägyptischen Alchemisten ZOSIMOS. An diese Vorstellung wurde vielfach angeknüpft. Noch J. BÖHME wird von Gott als »der Ewigkeit Auge« sprechen, »das macht und ist ein Spiegel [...], Gottes Wunderauge« (*J. Böhme*, *Psychologia vera, oder Vierzig Fragen Von der Seelen* [1620], in: *ders.*, *Sämtliche Schriften* 3, Stuttgart-Bad Cannstatt 1989, 11 [Fr. 1, 17, bzw. 18]).

⁵⁶ *N. von Cues*, *De docta ignorantia*, II, cap. 13, n. 176, 7.

⁵⁷ *N. von Cues*, *De venatione sapientiae*, cap. 28, n. 83, 3 f.

⁵⁸ Dabei nimmt auch der Cusaner sowohl die Spiegelmethapher wie die Terminologie des Schmeckens auf (ebd., cap. 17. n. 50 u. ö.; bzw. *ders.*, *Idiota de sapientia*, n. 10 u. ö.).

⁵⁹ *N. von Cues*, *Idiota de mente*, cap. 13, n. 149, 16.

⁶⁰ *N. von Cues*, *De venatione sapientiae*, cap. 25, n. 73, 24–27.

⁶¹ *N. von Cues*, *Dialogus de ludo globi*, n. 70, 10 f.

⁶² *Erasmus von Rotterdam*, *Lob der Torheit* (1511).

⁶³ »Man könnte mich für weise halten – im Sinne einer Weisheit freilich, die ich *Torheit* nenne« (*Michel de Montaigne*, *Essais*, übers. v. H. Stilett, Frankfurt a. M. 1998, 424 [III, 5]).

⁶⁴ Ebd., 541 f. [III 13].

⁶⁵ »Recht zu leben – das sollte unser großes und leuchten des Meisterwerk sein!« (ebd., 560 [III 13]).

⁶⁶ Vgl. *R. Descartes*, *Regulae ad directionem ingenii* (1684), I.1.

⁶⁷ *R. Descartes*, *Die Prinzipien der Philosophie* (1644), Hamburg 1955, XLV (Schreiben an Picot).

⁶⁸ *I. Kant*, zit. nach: G. B. Jäsche, *Immanuel Kants Logik*. Ein Handbuch zu Vorlesungen (1800), A 23 f.

⁶⁹ *I. Kant*, *Kritik der reinen Vernunft* [= KrV], A 292.

⁷⁰ G. W. F. Hegel (Anm. 36), 14 (Vorrede). Bezeichnenderweise gibt HEGEL schon den traditionellen Namen der Philosophie nicht mit »Liebe zur Weisheit«, sondern mit »Liebe zum Wissen« wieder. – Auch für FICHTE gibt es nur die Wissenschaft: alle bislang so genannte Philosophie sei eigentlich »die Wissenschaft von einer Wissenschaft überhaupt« (J. G. Fichte, Über den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie (1794), Fichtes Werke 1, 27–81, hier: 45).

⁷¹ E. Husserl, Philosophie als strenge Wissenschaft (1910/11), Frankfurt a. M. 1965, 63.

⁷² R. Descartes (Anm. 67), XLIII.

⁷³ »[...] la Sagesse est la science de la félicité« (G. W. Leibniz, Brief an Malebranche v. 13. od. 23. März 1699, in: Die philosophischen Schriften 1, 356 ff., hier 357). Vgl. auch ebd., 7, 75.

⁷⁴ »[...] idem esse vere amare, seu sapientem esse, et Deum super omnia amare, id est omnia amare« (G. W. Leibniz, Brief an Antoine Arnauld, Anf. Nov. 1671, in: Die philosophischen Schriften 1, 68–82, hier: 73 f.).

⁷⁵ I. Kant, Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (1798), A 122 [§40]; vgl. dazu auch KANTS Lob des SOKRATES: »Die wichtigste Epoche der griechischen Philosophie hebt endlich mit dem Sokrates an. Denn er war es, welcher dem philosophischen Geiste und allen spekulativen Köpfen eine ganz neue praktische Richtung gab. Auch ist er fast unter allen Menschen der einzige gewesen, dessen Verhalten der Idee eines Weisen am nächsten kommt« (Immanuel Kants Logik [Anm. 68], A 34).

⁷⁶ Vgl. I. Kant, Kritik der reinen Vernunft, A 218 f.

⁷⁷ Immanuel Kants Logik (Anm. 68), A 27 f.

⁷⁸ J.-J. Rousseau, Über Kunst und Wissenschaft (1750), in: ders., Schriften zur Kulturkritik, Hamburg ²1971, 1–59, hier: 57.

⁷⁹ Voltaire, Art. »Philosophie«, in: ders., Dictionnaire philosophique (1764), Paris 1967, 342.

⁸⁰ »Par quelle fatalité, honteuse peut-être pour les peuples occidentaux, faut-il aller au bout de l'Orient pour trouver un sage simple, sans faste, sans imposture, qui enseignait aux hommes à vivre heureux six cents ans avant notre ère vulgaire, dans un temps où tout le Septentrion ignorait l'usage des lettres, et où les Grecs commençaient à peine à se distinguer par la sagesse? Ce sage est Confucius, qui seul des anciens législateurs, ne voulut jamais tromper les hommes« (Voltaire [Anm. 79], 343). VOLTAIRE steht damit keineswegs allein. KONFUZIUS galt vielen Aufklärern ob der Klarheit und Einfachheit seiner ethischen Maximen als moralische Autorität von höchstem Rang, noch vor SOKRATES und den Stoikern.

⁸¹ Nur der Artikel »Philosophie« stammt von DIDEROT selbst, der Artikel »Philosophie« hingegen aller Wahrscheinlichkeit nach von C. C. DU MARSAIS. Die Artikel zeichnen jedoch ein einheitliches Bild.

⁸² Zit. nach: D. Diderot, Art. »Philosophie« (1765), in: ders., Philosophische Schriften, Berlin 1961, Bd. 1, 385–389, hier: 386.

⁸³ Ebd., 387.

⁸⁴ Ebd., 386.

⁸⁵ D. Diderot (Anm. 82), 398.

⁸⁶ Ebd., 402.

⁸⁷ Ebd., 387.

⁸⁸ Ebd., 389.

⁸⁹ F. W. J. Schelling, Über die Natur der Philosophie als Wissenschaft. Erlanger Vorträge 1821–25, in: Schellings Werke, 5. Hauptband, München ³1979, 1–40, hier: 17.

⁹⁰ »In der Philosophie ist nicht der Mensch der Wissende, sondern er ist das dem eigentlich Wissenerzeugenden widerstrebende, durch beständigen Widerspruch es anhaltende – reflektierende –, aber eben darum für sich gewinnende freie Denken« (F. W. Schelling [Anm. 89], 37).

⁹¹ A. Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung II (Leipzig 1844), Sämtliche Werke 2, 100, Kap. 7: Vom Verhältnis der anschauenden zur abstrakten Erkenntnis.

⁹² Ebd., 103.

⁹³ Ebd., 99.

⁹⁴ Ebd., 102.

⁹⁵ É. M. Cioran, Die radikale Einsamkeit. Über die Verführung der Schrift, in: Neue Zürcher Zeitung, Nr. 146, 25./26. Juni 1983, 69.

⁹⁶ »Der aller Systeme und allen Irrglaubens überdrüssige Philosoph, der dennoch auf den Straßen der Welt weiterwandelt, sollte sich ein Beispiel nehmen an jenem Gassen-Pyrrhonismus, den das dogmenfreieste aller Geschöpfe – die Straßendirne – an den Tag legt. Von allem gelöst und allem aufgeschlossen; Launen und Einfälle des Kunden teilend; Tonfall und Miene wechselnd von Fall zu Fall; jederzeit bereit, traurig oder heiter zu sein, da sie unbeteiligt ist; aus Geschäftsgründen freigebig mit Seufzern; dem ernsthaften Treiben ihres Bettgenossen aus wissend-falschen Augen zusehend –: so führt sie dem Geist ein Verhalten vor, das es mit dem der Weisen aufzunehmen vermag. Den Mitmenschen und sich selbst gegenüber keinerlei Überzeugungen haben: das ist die hohe Lehre der Prostitution, dieser Wanderakademie der Klarsichtigkeit, die sich wie die Philosophie am Rande der Gesellschaft fortbewegt. »Alles, was ich weiß, habe ich in der Schule der Straßennädchen gelernt«, müßte der alles bejahende und alles verneinende Denker ausrufen, wenn er, ihrem Beispiel folgend, ein Spezialist in müdem Lächeln geworden ist« (É. M. Cioran, Lehre vom Zerfall, übertr. v. P. Celan, Stuttgart 1978, 100).

⁹⁷ F. Nietzsche, Nachgelassene Fragmente. Frühjahr 1884 bis Herbst 1885, KSA 11, 511 (Mai-Juli 1885).

⁹⁸ F. Nietzsche, Die fröhliche Wissenschaft (²1887), KSA 3, 606 f. [359].

⁹⁹ F. Nietzsche, Nachgelassene Fragmente. Herbst 1885 bis Anfang Januar 1889, KSA 13, 125 (November 1887 – März 1888).

¹⁰⁰ F. Nietzsche, Jenseits von Gut und Böse (1886), KSA 5, 133 (205).

¹⁰¹ F. Nietzsche, Nachgelassene Fragmente. Juli 1882 bis Herbst 1885, KSA 11, 182 (Sommer-Herbst 1884).

¹⁰² F. Nietzsche, Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen (1883–85), KSA 4, 360.

¹⁰³ L. Wittgenstein, Vermischte Bemerkungen, Werkausgabe [= WA] 8, 530 (1947).

¹⁰⁴ L. Wittgenstein, Tractatus logico-philosophicus (1921), WA 1, 7–85, hier: 85 (6.52).

¹⁰⁵ L. Wittgenstein, Vermischte Bemerkungen, WA 8, 530 (1947). »Daß alle Weisheit kalt ist; und daß man mit ihr das Leben so wenig in Ordnung bringen kann, wie man Eisen kalt schmieden kann« (ebd., 525 [1946]).

¹⁰⁶ Ebd.

¹⁰⁷ L. Wittgenstein, Tractatus logico-philosophicus, WA 1, 85 (6.522).

¹⁰⁸ I. Kant, Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, A 122 (§40).

¹⁰⁹ C. Jürgens, »60 Jahre – und kein bißchen weise« (1975).

¹¹⁰ Vgl. L. Bolk, On the Problem of Anthropogenesis (Vortrag vor der Royal Academy Amsterdam am 19. Dezember 1925), in: Proceedings Royal Academy Amsterdam 29 (1926), 465–475.

¹¹¹ PORTMANN hat dafür vom »extra-uterinen Frühjahr« und vom Menschen als »sekundärem Nesthocker« gesprochen. Vgl. A. Portmann, Biologische Fragmente zu einer Lehre vom Menschen, Basel 1944, hier: 58; bzw. ders., Die Ontogenese und das Problem der morphologischen Wertigkeit, in: Revue Suisse de Zoologie 49 (1942), 169–185, hier: 183.

¹¹² Vgl. R. P. Harrison, Wie alt sind wir?, in: Merkur 55 (2001), 785–793. Allerdings sah sich HARRISON einige Jahre später genötigt, eine Korrektur anzubringen: Weisheit werde gerade komplementär zur zunehmenden Juvenilisation nötig. Vgl. ders., Das Kind ist der Vater des Mannes, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 27. August 2005, Nr. 199, 45.

¹¹³ L. Wittgenstein, Philosophische Grammatik, WA 4, 5–485, hier: 116 (Teil I, 72).

¹¹⁴ »En simplifiant à l'extrême, on tient pour »postmoderne« l'incrédulité à l'égard des métarécits« (J.-F. Lyotard, La Condition Postmoderne. Rapport sur le savoir, Paris 1979, 7).

¹¹⁵ H.-G. Gadamer, Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, Tübingen ²1965, 284.

¹¹⁶ »There is no God's Eye point of view that we can know or usefully imagine« (H. Putnam, How to be an Internal Realist and a Transcendental Idealist (at the Same Time), in: R. Haller/W. Grassl (Hgg.), Sprache, Logik und Philosophie, Wien 1980, 100–108, hier: 100). »What we have is the demise of a theory that lasted for over two thousand years. That it persisted so long and in so many forms in spite of the internal contradictions and obscurities which were present from the beginning testifies to the naturalness and the strength of desire for a God's Eye View. [...] we are left without the God's Eye View« (H. Putnam, Reason, Truth and History, Cambridge 1982, 74).

¹¹⁷ I. Kant, KrV, A 727, bzw. 711.

¹¹⁸ Das Abrücken vom »Gottesgesichtspunkt« bildete, wie DIDEROTS Ausführungen zu entnehmen ist, den Ausgangspunkt des Enzyklopädie-Konzepts. Vgl. D. Diderot, Art. »Enzyklopädie« (1755), in: ders., Philosophische Schriften, Berlin 1961, Bd. 1, 149–234, hier: 185 f.

¹¹⁹ In diesem Sinn sieht beispielsweise TOULMIN den heutigen Stand der Philosophie gekennzeichnet durch »die Rückwendung von einer theoriezentrierten Auffassung, die von einem Streben nach Stabilität und Strenge gekennzeichnet war, zu einer neuen Anerkennung der Praxis, die von uns die Anpassung des Handelns an die Erfordernisse bestimmter Situationen verlangt« (St. Toulmin, Kosmopolis. Die unerkannten Aufgaben der Moderne, Frankfurt a. M. 1991, 307). »[...] der Traum von der Letztbegründung – d. h. die Suche nach einem dauernden und eindeutigen System maßgeblicher Grundsätze für die menschliche Erkenntnis – hat sich als nichts als ein Traum erwiesen« (ebd., 279).

¹²⁰ Dazu noch einmal KANT, der Stammvater dieser modernen Position der Philosophie: »alles unser Begreifen ist nur relativ, [...] schlechthin begreifen wir gar nichts« (Immanuel Kants Logik [Anm. 68], A 97).

¹²¹ M. HEIDEGGER hatte derartiges im Sinn. Aber man kann begründete Zweifel hegen, ob er die Richtung zutreffend bestimmt hat.

¹²² »Für der Lehre Sinn (λόγος) aber, wie er hier vorliegt, gewinnen die Menschen nie ein Verständnis, weder ehe sie ihn vernommen noch sobald sie ihn vernommen. Denn geschieht auch alles nach diesem Sinn (λόγος), so gleichen sie doch Unerprobten, so oft sie sich erproben an solchen Worten und Werken, wie ich sie erörtere, nach seiner Natur ein jegliches zerlegend und erklärend, wie es sich verhält« (DK 1, 150 [B 1]).

¹²³ Platon, Politeia, 518 c 8, 518 d 4, 521 c 6. Das wird auch im Weisheitsverständnis anderer Kulturen betont. Eine wirklich breit angelegte interkulturelle Erforschung der Weisheitskonzepte der Welt stellt ein Desiderat dar.

¹²⁴ Inwieweit das letztere »östlich« inspiriert ist, ist umstritten bzw. im Einzelnen schwer zu belegen. Beachtenswert ist immerhin, dass das vorplatonische Denken ursprünglich in Kleinasien entstanden und von seinem milesischen Beginn an mit nahöstlichen Traditionen verbunden ist; dass PYTHAGORAS die Ausgangsländer aufsuchte, ja dass man sogar Verbindungen des Pythagoreismus zum chinesischen Denken vermutet hat; und PYRRHO soll nach Indien gereist sein.

Gesamtverzeichnis der Autoren

- Arno Anzenbacher* (Gemeinwohl)
Michael Baumgartner (Kausalität)
Jan Beaufort (Bedürfnis)
Gerhard Beestermöller (Krieg – Friede)
Dietrich Böhler (Diskurs)
Martin Booms (Arbeit)
Franz-Josef Bormann (Naturrecht)
Michael Bösch (Angst; Individuum; Kultur; Wir)
Elke Brendel (Wissenschaft)
Franz-Peter Burkard (Paradoxie)
Alex Burri (Möglichkeit; Notwendigkeit)
Rolf Darge (Analogie)
Iris Därmann (Der/die/das Andere)
Christoph Demmerling (Bedeutung)
Andreas Dorschel (Form)
Mechthild Dreyer (Das Übel)
Marcus Düwell (Anerkennung)
Klaus-Dieter Eichler (Idee)
Markus Enders (Gott)
Eve-Marie Engels (Ziel/Zweck)
Rainer Enskat (Aufklärung)
Gerhard Ernst (Erkenntnis: II. wissenschaftlich)
Michael Esfeld (Funktion)
Norbert Fischer (Endlichkeit)
Maximilian Forschner (Das Gute)
Michael Fuchs (Abstraktion)
Gerhard Gamm (Bestimmung)
Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz (Gewissen)
Bernward Gesang (Nutzen/Nützlichkeit)
Helmut Girndt (Grenze; Transzendental: I. Grundpositionen)
Andrea Göb (Bedürfnis)
Bernd Gräfrath (Dilemma; Leben: II. metaphorisch-naturphilosophisch-praktisch)
Stephan Grätzel (Erzählung: I. allgemein)
Horst Gronke (Diskurs)
Armin Grunwald (Folge)
Johannes Haag (Anschauung)
Susanne Hahn (Abwägung [Überlegung])
Michael Hampe (Erfahrung; Gesetz: II. naturphilosophisch-kosmologisch)
Dietmar H. Heidemann (Zweifel)
Stefan Hessbrüggen-Walter (Vermögen)
Helmut Holzhey (Erfahrung)
Ludger Honnfelder (Natur: II. wissenschaftlich)
Christoph Horn (Gerechtigkeit)
Detlef Horster (Recht)
Herbert Hrachovec (Gegensatz)
Christoph Hubig (Ganzes – Teil)
Dietmar Hübner (Entscheidung)
Johannes Hübner (Kategorie)
Bernhard Irrgang (Technik)
Rahel Jaeggi (Entfremdung)
Christoph Jamme (Mythos)
Peter Janich (Anfang; Konstruktion)
Karen Joisten (Das Nichts)
Angela Kallhoff (Natur: III. praktisch)
Bernulf Kanitscheider (Bewegung: II. naturwissenschaftlich-kosmologisch)
Christoph Kann (Begriff: II. historisch-systematisch)
Matthias Kaufmann (Begriff: I. allgemein)
Wulf Kellerwessel (Gleichheit)
Wolfgang Kersting (Eigentum; Gesellschaftsvertrag)
Christian Klotz (Bewusstsein: II. Selbstbewusstsein)
Nikolaus Knoepffler (Anwendung)
Georg Kohler (Öffentlichkeit)
Carlos Kölbl (Erinnerung)
Petra Kolmer (Erkenntnis: I. allgemein; Erzählung: II. erkenntniskonstitutiv; Natur: I. allgemein; Philosophie; Wahrheit; Wissen: I. allgemein)
Angelika Krebs (Liebe)
Gerhard Krieger (Substanz)
Arnd Küppers (Solidarität; Subsidiarität)
Stanislaw Kusmierz (Leben: I. allgemein)
Rolf Lachmann (Akt)
Dirk Lanzerath (Leidenschaft)
Bernhard Lauth (Wahrscheinlichkeit)
Karl-Heinz Lembeck (Theorie)
Hans Lenk (Deutung [Interpretation]; Leistung)
Wolfgang Lenzen (Wahrnehmung)
Burkhard Liebsch (Lebensform/Lebenskunst)
Michael-Thomas Liske (Geist)
Raimund Litz (Schuld)
Marcus Llanque (Politik)
Winfried Löffler (Sinn)
Alexander Lohner (Existenz)
Christoph Lumer (Argument/Argumentation)
Rudolf Lüthe (Wissen: II. geisteswissenschaftlich)
Wilhelm Lütterfelds (Erscheinung/Schein)
Klaus Mainzer (Zufall)
Stefan Majetschak (Das Schöne)
Isabelle Mandrella (Wille)
Verena Mayer (A priori – a posteriori; Gefühl)
Georg Meggle (Kommunikation)
Uwe Meixner (Quantität; Sein/Seiendes)

- Günther Mensching* (Allgemeinheit: I. ontologisch-epistemisch-pragmatisch)
Karl Mertens (Grund/Begründung)
Walter Mesch (Einheit)
Ulrich Metschl (Beweis)
Norbert Meuter (Akt; Identität)
Corinna Mieth (Utopie)
Jörn Müller (Tapferkeit; Tugend)
Klaus Müller (Das Absolute; Transzendenz)
Severin Müller (Vollkommenheit)
Wolfgang Neuser (Fortschritt)
Albert Newen (Ich)
Marcel Niquet (Transzendental:
 II. Weiterführungen)
Ulrich Nortmann (Allgemeinheit:
 I. logisch-semantisch)
Ursula Nothelle-Wildfeuer (Solidarität;
 Subsidiarität)
Karl-Heinz Nusser (Interesse)
Peter L. Oesterreich (Spekulation)
Elif Özmen (Freundschaft)
Sebastian Paasch (Begriff: III. analytisch)
Michael Pauen (Autonomie; Freiheit)
Hans-Joachim Pieper (Zeit)
Wolfgang H. Pleger (Würde)
Martina Plümacher (Wirklichkeit/Realität)
Konstantin Pollok (Bewegung: I. allgemein)
Josef Quitterer (Bedingung)
Esther Ramharter (Zahl)
Marie-Luise Raters (Aporie; Überzeugung)
Matthias Rath (Wahrhaftigkeit)
Friedo Ricken (Pflicht/Verpflichtung; Sitte/Sittlichkeit)
Raphael van Riel (Schluss)
Martina Roesner (Spiel)
Kurt Röttgers (Fremdheit; Macht)
Neil Roughley (Absicht [Intention])
Karlheinz Ruhstorfer (Hoffnung)
Edmund Runggaldier (Handlung)
Kurt Salamun (Ideologie)
Lothar Schäfer (Wissen: III. naturwissenschaftlich)
Stephan Schmauke (Dialektik)
Hermann Schmitz (Welt)
Gunter Scholtz (Geschichte)
Oliver R. Scholz (Bild)
Rolf Schönberger (Seele)
Harald Schöndorf (Körper/Leib)
Christian Schröer (Glück)
Ulrich Schroth (Strafe/Bestrafung)
Peter Schulthess (Eigenschaft)
Ralph Schumacher (Vorstellung)
Walter Schweidler (Autorität; Bildung)
Geo Siegwart (Begriff: III. analytisch; Regel)
Ludwig Siep (Natur: III. praktisch)
Josef Simon (Zeichen)
Joachim Söder (Mäßigung)
Jörg Splett (Tod)
Dirk Stederoth (Kritik)
Werner Stegmaier (Orientierung)
Klaus Steigleder (Norm; Sollen)
Ulrich Steinworth (Gesellschaft)
Pirmin Stekeler-Weithofer (Denken;
 Gesetz: I. allgemein)
Manfred Stöckler (Raum; Materie)
Jürgen Straub (Erinnerung)
Magnus Striet (Glaube)
Dieter Sturm (Person)
Erwin Tegtmeier (Sache/Sachverhalt)
Christian Thies (Mensch)
Wilhelm Vossenkuhl (Geltung)
Berthold Wald (Klugheit)
Bettina Walde (Bewusstsein: I. allgemein)
Bernhard Waldenfels (Lebenswelt)
Paul-Ludwig Weinacht (Staat)
Elisabeth Weisser-Lohmann (Kunst)
Wolfgang Welsch (Weisheit)
Christian Helmut Wenzel (Urteil)
Micha H. Werner (Das Böse)
Franz-Josef Wetz (Achtung [Selbstachtung];
 Neugierde)
Manfred Wetz (Ordnung: I. allgemein/
 II. politisch; Subjekt; Wesen)
Bartosz Więckowski (Relation)
Armin G. Wildfeuer (Praxis; Vernunft; Wert)
Jean-Pierre Wils (Sinne/Sinnlichkeit)
Reiner Wimmer (Verantwortung)
Harald Wohlrapp (Schluss)
Kurt Wuchterl (Sprache; Methode)
Holger Zaborowski (Religion)
Günter Zöllner (Gewissheit)
Thomas Zwenger (Reflexion)