

Teleologie und Versöhnung*

Von Alois HALDER (Augsburg)

Max Müller zum 70. Geburtstag

I.

Teleologie und Versöhnung sind Themen, die in den letzten Jahren philosophisch ihren vorherrschenden Ort zu haben schienen vor allem in dem durch die praktische Philosophie, d. h. die Philosophie der „menschlichen Dinge“, repräsentierten Interessenhorizont, freilich weithin zumeist unter den Titeln „Fortschritt“ und „Überwindung der Entfremdung“¹. Lassen wir zunächst offen, wie das moderne anthropinon agathon, das Ziel, worin der Fortschritt seinen Ruhestand genösse, im genaueren konzipiert und die Geborgenheit menschlichen Lebens ohne Fehl an Eigenem antizipiert wurde. Ebenso, ob die fortschreitende Bewegung, (menschliche) Geschichte genannt, bescheidener nur als unendlicher Prozeß der Annäherung sich herauszustellen schien, der jede eindeutige und endgültige Konzeption und Antizipation eo ipso gar nicht zulasse. Und selbst dies, ob diese Geschichte, schließlich am bescheidensten, nicht einmal als zunehmende Annäherung interpretiert werden dürfe und dieses „Ziel“ vielmehr als unvermeidbar abstraktes Maß („Idee“ oder „Sinn“) für die örtlich und zeitlich vielfältig unterschiedlichen Konkretisierungsleistungen angesetzt werden müsse. Jedenfalls kann doch folgendes gesagt werden: Geschichte der menschlichen Dinge scheint in ihren Möglichkeiten durch die natürlichen Möglichkeiten der menschlichen Dinge, und d. h. vor allem: durch den Menschen dieser Dinge, durch menschliche „Natur“ bedingt zu sein. Jede Geschichtsphilosophie in ihrer praktischen Absicht impliziert wenigstens eine wie immer geartete philosophische Anthropologie. Dies gilt auch dann noch, wenn die menschliche „Natur“ dabei sich gerade nicht als unveränderlicher begrenzter Wesensbestand, sondern als kulturell und geschichtlich wandelbar erweist und die Anthropologie über die Kulturanthropologie sich zur Gestalt der Geschichtsanthropologie, zur historisch-anthropologischen Reflexion transformieren muß. Die Schwierigkeiten der Gewinnung des Begriffs eines geschichtlichen Wesens des Menschen und damit der Durchführung einer historischen Anthropologie widerlegen dies nicht, sondern bestätigen es geradezu².

* Für den Druck mit Anmerkungen versehener Text eines Vortrags, gehalten am 29. 10. 1976 in München im Rahmen des mehrtägigen Seminars „Die Frage nach dem Sinn“, das zu Ehren Max Müllers von Schülern und Freunden veranstaltet wurde. (Siehe Bericht unten S. 85 ff.)

¹ Vgl. hierzu die Überblicke (mit Literaturangaben) von R. Maurer, *Entfremdung*, in: *Hdb. philos. Grundbegriffe*, hrsg. v. H. Krings u. a., Bd. I (1973) 348–360, und L. Oeing-Hanhoff, *Fortschritt*, in: *ebd.* 473–484.

² Vgl. O. Marquards scharfe Kontraposition von Geschichtsphilosophie und Anthropologie, die freilich nur eine auf einen solchen festgeschriebenen Wesensbestand fixierte Anthropologie

Menschliches Wesen aber, erst recht, wenn es als geschichtliches verstanden werden soll, bleibt in Relation zur außermenschlichen Natur. Fortschritt und Überwindung von Entfremdung sind nie nur die des „Menschen“ allein, sondern betreffen zugleich die „Natur“, und sei es nur so, daß diese Natur hierbei lediglich das Material zu liefern habe für den Bau des Weges, auf dem der Mensch, die menschliche Gesellschaft zum Ziel der völligen Aneignung des noch Ausstehenden voranschreite. Wie immer mit der historisch-anthropologischen Differenz zugleich diese außermenschliche Natur gesetzt wird, so ist die Anthropologie auch in ihrer historischen Verwandlung nicht isoliert durchzuführen. Sie steht vielmehr in einem Verhältnis zu einer Art artikulierter oder verschwiegener Philosophie der Natur³. Nur insoweit dieses Verhältnis und die Korrelate aber artikuliert, der Mensch „und“ die Welt zum zentralen Thema zusammengeschlossen werden, ergibt sich der Raum für eine Geschichtsphilosophie, eine Philosophie der Geschichte, die die des Menschen *und* der Welt ist. Hierin sind Anthropologie und Naturphilosophie aufeinander bezogen. Sie müssen es wenigstens sein, wenn beide Disziplinen überhaupt als philosophische sich sollen verstehen können, und wenn zur Philosophie unverzichtbar die Frage nach dem Ganzen gehört, als das Geschichte erfahren wird⁴.

Nicht nur das. Der anthropologischen Reflexion korrespondiert eine wie immer geartete philosophische Theologie. Diese Korrespondenz braucht hier nicht systematisch-analytisch aus dem Selbstverständnis einer möglichen Anthropologie und aus dem Ansatz ihres Fragegegenstandes erwiesen zu werden. Sie erweist sich schon historisch in den Bindungen der neuzeitlichen Philosophiegeschichte bis in die Gegenwart herein. Auch noch die emanzipiertesten Gestaltungen philosophischer Anthropologie konnten unter dem Anspruch der Tradition offenbar nicht umhin, die „theologische Wahrheit“ zu enthüllen und damit die „wahre Theologie“ zu präsentieren. Feuerbach und Nietzsche könnten hier die schlagendsten Zitate bieten, die anzuführen sich hier erübrigt. Die Anthropologie, mit der Philosophie der Natur und mit der Theologie aller-

trifft: Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie (1973). Zu einer vom ungeschichtlichen Naturbegriff sich lösenden Anthropologie vgl. M. Müller, Philosophische Anthropologie, hrsg. v. W. Vossenkuhl (1974). Zur Problematik und Wegbahnung einer durch historische Forschung hindurch zu erarbeitenden Anthropologie vgl. O. Köhler u. a., Versuch einer „Historischen Anthropologie“, in: Saeculum, Jb. für Universalgeschichte, Bd. 25 (1974) bes. 129–166.

³ Hierzu, im Blick auf Marxismus und Neomarxismus, R. Maurer, Natur als Problem der Geschichte, in: ders., Revolution und „Kehre“. Studien zum Problem gesellschaftlicher Naturbeherrschung (1975) 126–150.

⁴ Das freilich ist, für die Frage des „wahren“ oder „falschen Ganzen“ (Th. W. Adorno), die Angel: ob, was mit „Geschichte“ zu verstehen sei, von einem schon voraus verstandenen Ganzen, als in absoluter Selbstbezüglichkeit Identischen, her bestimmt werden müsse. Dann allerdings „erhält Geschichte die göttlichen Epitheta . . . Die Geschichte wird . . . handfest substantialisiert und personifiziert“ (vgl. R. Koselleck, Wozu Historie?, in: Seminar: Geschichte und Theorie, hrsg. v. H. M. Baumgartner u. J. Rüsen [1976] 25). Oder ob, was mit „Ganzem“ zu benennen sei, sich zukünftig aus einer Erfahrung der Geschichte her eröffne, die jede Reduzierung des Differnten in eine sei es kosmologisch oder anthropologisch (aber auch theologisch) angesetzte „ursprüngliche“ Identität in der Bedeutung absoluter Selbstbezüglichkeit nicht mehr zuläßt.

dings in das Ganze der Geschichte hineingenommen, steht so, immer noch, in der Nachfolge der frühneuzeitlichen Entfaltung der triplexen metaphysica specialis. Sie weist damit zurück auf eine ältere Überlieferung, und zwar nicht nur wegen ihrer geschichtsphilosophisch integrierten Form auf die christliche Glaubenserfahrung und -erhellung des heilsgeschichtlichen Handelns Gottes an Mensch und Welt von einem Anfang auf das eine Ende zu; von hier aus konnte Geschichtsphilosophie als Säkularisierung, d. h. als Kosmologisierung und Anthropologisierung der christlichen Geschichtstheologie interpretiert werden, wie durch Karl Löwith geschehen⁵. Die Anthropologie mit ihrer naturphilosophischen und theologischen Korrespondenz weist vielmehr weiter zurück in die Überlieferung der klassischen Metaphysik und ihren griechischen Ursprung. Die generelle Verfaßtheit der Metaphysik von diesem ihrem Ursprung her hat Heidegger als „onto-theologische“ charakterisiert⁶. Von diesem Ursprung her sind die Figurationsmöglichkeiten des Denkens und seiner Gedanken auch schon weitestgehend für die christlich-theologische Glaubensreflexion eröffnet und begrenzt. Die Möglichkeiten des Denkens und seiner Gedanken sind von hier aus erst recht eröffnet und begrenzt für die philosophische Reflexion auf Gott, auf Mensch und Welt und die Geschichte. In diese Überlieferung und ihren Ursprung zurückzubeziehen ist auch, was unter Teleologie und Versöhnung zu verstehen und zu erfahren ist. Teleologie und Versöhnung sind, entgegen einer praktisch-philosophischen, anthropohistorischen Verengung, ursprünglich ontologisch-theologische Perspektiven. Sie meinen Aspekte des Seienden im Ganzen.

II.

Denn: in der klassischen Metaphysiktradition seit Platon und vor allem Aristoteles ist die teleologische Geordnetheit die fundamentale Seinsbestimmung alles Natürlich- und Menschlich-Wirklichen. Dieses hängt ontologisch-partizipativ und -kausativ ab von und drängt deshalb zurück zu dem, was, aristotelisch, als *die* Entelechie und Energie selber von nichts abhängt und nach nichts drängt, weil es vollendet in sich allein ruht: das Göttliche. An ihm als Heimat des Seinssinns ist dieser Sinn als Bei-sich-Sein festgemacht. Alles Natürlich- und Menschlich-Wirkliche erweist sich so als Grad und Stufe zunächst des Entäußertseins, des Nicht-Mehr, aber zugleich des Noch-Nicht, der Rückkehr. Vom Göttlichen her gesehen sind Natursein und Menschsein Äußerungen in der Zeit, Gang in die Fremde. Die Umwendung und Rücknahme aber, die Er-innerung in die Ewigkeit geschieht als Logifizierung, als vernünftige Erkenntnis; und die vernünftige Erkenntnis samt ihrem Erkennenden und Erkannten ist die Re-Identifizierung mit dem ewigen Geist, der *einen* göttlichen Vernunft, die das Bei-sich-Sein und damit die erste und letzte Identität ist. „Beisichsein“, von Karl Rahner gebraucht zur Auslegung des Seins als selbst schon ursprünglich-tätigende, eini-

⁵ K. Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen* (1949, dt. 1953 u. ö.).

⁶ M. Heidegger, *Was ist Metaphysik?* (1929), in: *Wegmarken* (1967) 207 f.; ders., *Die onto-theologische Verfassung der Metaphysik*, in: *Identität und Differenz* (1957) 57.

gende Einheit von Sein und Erkennen nach Thomas von Aquin⁷, ist als Interpretament ebenso dienlich zur Auslegung Aristoteles' wie zu der Hegels.

Diese in der Erkenntnis, der θεωρία als maßstäblicher προᾶξις, geschehende Identifizierung des Wirklichen mit dem einen Ende ist nur möglich, weil Ende und Anfang dasselbe sind und das Wirkliche auch im äußersten Ausgang von diesem Anfang doch nie restlos aus dessen Herrschaftsbereich (vgl. Aristoteles: κυρωτάτη αρχή⁸) herausfällt. Und diese als Erkenntnis geschehende Identifizierung ist die Versöhnung des Wirklichen mit der göttlichen Identität, mit Gott.

Hegel wußte sich als Vollstrecker der onto-theologischen Metaphysik der aristotelischen νόησις τῆς νοήσεως samt der davon ausgehenden Philosophie der einen Vernunft und Identität und Herrschaft. Und er wußte sich zugleich als Vollstrecker des geschichts-theologisch reflektierten christlichen Glaubens des Schöpfungs- und Heilsplans des ewigen Herrn. Er wußte dies, indem er einmal die Entäußerung des Wirklichen als Selbstentäußerung Gottes, und so auch die Versöhnung des Wirklichen mit ihm als Selbstversöhnung Gottes begriff, und indem er zugleich diesen Prozeß als zeitlich-natürliche und -geschichtliche Manifestation des ewigen Lebens Gottes begriff. Gottes Leben aber ist dies, sich durch Entzweiung und Zusammenschließung selbst zu erzeugen und zu genießen. Der Genuß ist dann das Glück eines solchen Bei-sich-Seins, das zwar die Spuren der mühsamen Arbeit des Zu-sich-Kommens bewahrt, aber als geheilte Wunden, deren Schmerz zerrann.

Alles Wirkliche ist vernünftig, nämlich auf jeder zeitlich-natürlichen und -geschichtlichen Stufe je noch und schon eine Erscheinungs- und Äußerungs-Gestalt Gottes; es ist so bei aller Äußerlichkeit und Andersheit wesentlich (substanziell) sein Eigenes und Innerstes, ihm von Anfang an zugehörig; deshalb kann es erinnert und angeeignet werden und wird am Ende mit Gewißheit angeeignet sein von ihm, dem dann wahrhaften und wirklichen Selbst (Subjekt).

Es ist dies die monoarchäologische und monoteleologische Grundfigur der Metaphysik, des Seins als Vernunft, des Bei-sich-Seins, in der Sprache Thomas' von Aquin: der *reditio completa in essentiam suam*, die also wohl den *exitus* voraussetzt. Sie hält sich in den verschiedenen epochalen Ausprägungen durch. Sie bestimmt auch das neuzeitliche Geschichts- und Versöhnungdenken der Metaphysik der Vernunft bis an die Gegenwart heran. Man lese den Schlußabschnitt der *Krisis-Schrift* Husserls⁹. Die Grundfigur blieb offenbar in Modifikationen erhalten dann noch, wenn die *omnitudo realitatum* Gottes, seine

⁷ K. Rahner, *Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin* (1957) 83 u. ö.

⁸ *Metaphysik* K 7. 1064 a37.

⁹ E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, hrsg. v. W. Biemel (= *Husserliana* Bd. VI [1962]); mit der Phänomenologie beginne „eine Philosophie des tiefsten und universalsten Selbstverstandes des philosophierenden ego als Trägers der zu sich selbst kommenden absoluten Vernunft . . .“ (275), die das besagt, „worauf der Mensch als Mensch in seinem Innersten hinaus will, was ihn allein befriedigen, ‚selig‘ machen kann“ (ebd.), so daß „Menschsein ein Teleologischsein und Sein-Sollen ist und diese Teleologie in allem und jedem ichlichen Tun und Vorhaben waltet, daß sie [sc. die Vernunft] in allem durch Selbstverständnis das apodiktische Telos erkennen kann . . .“ (275 f.).

substanzielle Fülle, in die Natur selber gesetzt wird, wie in der Metaphysik der Natur z. B. des (jüngeren) Marx. Das Paradigma wird hier auch nicht entscheidend dadurch verändert, daß dabei die Rückkehr, die Hegel auf den Begriff der Arbeit gebracht hatte, statt als logisch und phänomenal sich gliedernde Erkenntnisarbeit nun als sinnliche Arbeit in sozio-ökonomischer Organisation verstanden wird. Geschichte ist dann anfänglich „natürliche“ Geschichte der Produktion in der Natur selber; sie ist ferner die Steigerung in jenem qualitativ ausgezeichneten „Teil der Naturgeschichte“, als welcher sich die menschliche Geschichte, die Geschichte der menschlichen Produktion vollzieht¹⁰; sie ist durch beide hindurch *das* universale Lebensgeschehen, worin alle im Schoß der Natur verborgene Wesentlichkeit (Realität) durch die (selber aus der Natur herausgesetzte menschliche) Subjektivität objektiviert, herausgearbeitet wird. Durch die unvermeidliche Arbeitsteilung als Entfremdung von Natur und Mensch, Mensch und Mensch hindurch wird revolutionär nun die Versöhnung von Natur und Mensch, Mensch und Mensch geleistet werden. So stellt sich diese Versöhnung dar als wahrhafte und wirkliche Versöhnung der Natur mit sich selbst¹¹, ihr Werden-zu-Sich und schließlich Bei-sich-Sein, wenn auch hier bei Marx, seinem Natur-Entwurf gemäß¹², gerade in der Form der subjektiv-vermittelten, vollendet-beherrschten Vergegenständlichung.

Das Paradigma leuchtet noch nach selbst in einer verkürzten, scheinbar metaphysikbefreiten und die Metaphysik überwunden habenden Theorie der Geschichte – mag sie sich auf (den späteren) Marx berufen oder sich in Gegnerschaft zu ihm und seinen Folgen verstehen – dann, wenn die *omnitudo realitatum* als Totalität aller qualitativen Vermögen der menschlichen Gesellschaft statt in die Natur in diese Gesellschaft selbst gesetzt wird. Für deren Verwirklichung – auch ein Begriff von „Arbeit“ – muß sich dann die Natur in der Tat nur mehr als das an sich selbst qualitätslose Stoff- und Energie-Quantum prostituieren.

Freilich, gerade diese verkürzte Theorie scheint durch die Erfahrung der geschichtlichen Realität der neuzeitlichen und gegenwärtigen Ausbreitung und Durchsetzung der naturwissenschaftlich-technisch-industriellen Gesellschaft doch am ehesten legitimiert zu sein; durch das uns als Glieder dieser Gesellschaft verbindende Selbstverständnis und die damit sich behauptende Selbstverständlichkeit. „Die Versöhnung des Selbstbewußtseins mit der Gegenwart, die Enttäuschung des Menschen über sein Wesen, das Auskehren des Tempels der alten Metaphysik versammelt sich in dem Streben, das Wirkliche in einen Zustand umzuarbeiten, der von aller Entfremdung frei ist, in dem das unbedingte Wollen des Subjekts, das das Seiendste des Seienden ist, unmittelbar deutlich wird . . . Das Zutrauen in die innere Einheit von Begriff und Existenz, Allgemeinem und Einzelem, Gedanken und Handeln, läßt die Arbeit . . . als ein Tun der Versöhnung erscheinen“ (F. Jonas)¹³.

¹⁰ K. Marx, Frühe Schriften, Bd. I, hrsg. v. H.-J. Lieber u. P. Furth (1962) 604.

¹¹ Ebd. 566: Daß der Mensch mit der Natur zusammenhängt, beruht seinerseits darin, „daß die Natur mit sich selbst zusammenhängt“.

¹² Vgl. A. Schmidt, Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx (1971).

¹³ F. Jonas, Sozialphilosophie der industriellen Arbeitswelt (21974) 19.

III.

Denn an dieser Gesellschaft zeigt sich der ehemals onto-theologische Logos, die göttliche Versammlung und Bergung des Seienden im Ganzen, als die gesellschaftlich vorherrschende Ratio; und die Oikeiosis, ehemals noch gebändigt durch die Begrenztheit eines „natürlich-triebhaften“ Strebens nach dem der Eigenheit Zugehörigen und Förderlichen¹⁴, tritt jetzt auf als universale, grenzenlos ausgreifende Rationalisierung jeglicher Mittel und Vermittlungen zu Zwecken der Befriedigung der menschlichen Bedürfnisse, zur Herstellung des so verstandenen größtmöglichen Glücks der größtmöglichen Zahl. Dies Glück bestünde in der vollständigen Angleichung alles Natürlichen in der Natur und des von ihr her noch nachhängenden Naturwüchsigen in der Gesellschaft, alles Widerständig-Fremden also als rohe materia prima an die neue forma formarum, den Menschen, „alle“ Menschen, die damit erst wahrhaft und wirklich autonomes und autarkes, vollendet rationales gesellschaftliches Subjekt geworden wären. Der Prozeß ist weit vorangeschritten. Noch nie zuvor, sagte ein Physiker, der die Grundlagen und Folgen seiner Wissenschaft zu reflektieren suchte, nämlich Werner Heisenberg, habe der Mensch das, was nicht er, was um ihn ist als das Andere, so sehr erobert und eingearbeitet in das Eigene, das er ist; oder noch nie zuvor seinen eigenen Charakter dem ihm Anderen so eingepägt, daß, wohin wir gehen und blicken, wir in allem schon heute fast nur uns selbst zu erblicken und entgegenzukommen scheinen¹⁵. Das wohl müßte doch das Glück sein, das vollendete Zu-sich-Kommen, das Bei-sich-Sein.

Zweifel an dieser Glücksvorstellung und ihrer Tragfähigkeit erheben sich¹⁶. Nicht nur in der Erfahrung deshalb, weil der zukunftsfaszinierte Prozeß der Identifizierung und damit des Zurücklassens und Abstreifens aller vergangenen Differenzen noch nicht weit genug fortgeschritten, ans Ende genähert wäre. Sondern Zweifel erheben sich, weil er als schon zu weit fortgeschritten, vom Anfang entfernt empfunden wird. Deshalb auch kann dann Vergangenes, noch nicht so sehr Rationalisiertes und mit uns Identifiziertes, also noch mehr Natürlich- und Naturwüchsig-Differentes wieder Interesse erregen. Das geschieht freilich zumeist nur in Maßen; Nostalgie ist dosiert, um der Gefahr zu entgehen, die Affektionen des Fremden und Anderen im Ernst zu erleiden. So bekundet sich die Persistenz noch der Ratio, die, wie ihre metaphysischen Vorgänger intellectus und nous, wie alle Gestalten des Geistes durch nichts Anderes und Fremdes affizierbar ist; und wenn schon eine „ursprüngliche“ Affektion sein soll,

¹⁴ Vgl. hierzu M. Pohlenz, Grundfragen der stoischen Philosophie (1940) bes. 1–47.

¹⁵ Vgl. W. Heisenberg, Das Naturbild der heutigen Physik (1955) 17: „... daß zum erstenmal im Laufe der Geschichte der Mensch auf dieser Erde nur noch sich selbst gegenübersteht...“, 17f.: „... in einer vom Menschen so völlig verwandelten Welt, daß wir überall... immer wieder auf die vom Menschen hervorgerufenen Strukturen stoßen, daß wir gewissermaßen immer nur uns selbst begegnen“.

¹⁶ Zur sozialutilitaristischen Geschichte und zur gegenwärtigen Kritik der darin hervorgegangenen Glücksvorstellung vgl. die Beiträge in H. 4 („Die Qualität des Lebens“) der: Vorgänge. Zeitschrift für Gesellschaftspolitik, Bd. 12 (1973).

dann nur so, daß allein der Geist selbst sich zu affizieren vermag, Vernunft ist doch Prinzip der Tätigkeit, nicht des Leidens; Leiden ist Nicht-mehr- oder Noch-nicht-bei-sich-Sein.

Zweifel an der Glücksbedeutung so verstandener Identität, des angezielten Bei-sich-Seins, erheben sich auch, erfahrungsbegründet und in der Reflexion sich artikulierend, in anderer Weise: sofern sich herausstellt, daß im öden Kreislauf der rational verarbeiteten Natur (als Arsenal von Mitteln zu Zwecken der Befriedigung menschlicher Bedürfnisse) der Zweck aller Zwecke und das Grundbedürfnis aller Bedürfnisse rational selbst wiederum nur definierbar ist durch eben diese Vermittlung, durch die Beherrschung der Mittel. *Der* Zweck löst sich auf, und, wenn Sinn und Zweck in diesem Zusammenhang synonym gefaßt werden (wie ja auch die griechische und lateinische Sprache je nur ein Wort hierfür hatten: *telos*, *finis*), das Sinnverständnis wird irre.

Die rationale Teleologie samt ihrem Versöhnungskonzept, dem Konzept der Überwindung der Andersheit und Fremdheit in jeder natürlichen und noch naturwüchsig-gesellschaftlichen Modifikation, gerät so in den unabweisbaren Verdacht, im Schatten des bereits toten Gottes noch dahinzutreiben und Nietzsches Erfahrung und Denken des Nihilismus zu bestätigen.

In solcher Einsicht schwindet die eine Teleologie aus der allerdings durch Rationalisierung geprägten neuzeitlichen Geschichte, und sichtbar werden die *Teleologien*. Deren Antagonismus vermag die rationale Vernunft der Mittelbeherrschung selbst nicht mehr zu beherrschen, weil sie als solche selber inhaltslos geworden ist. Und es zeigt sich, daß diese Rationalität die Vereinigung zwar eine Zeitlang noch leisten konnte, aber daß sie sie nur deshalb leisten oder wenigstens Glaubwürdigkeit ihres Anspruchs, Kraft der Vereinigung zu sein, finden konnte, weil sie kryptisch noch von der Substanz einer Tradition lebte, die die Metaphysik, auch noch die neuzeitliche Metaphysik vom theologisch-kosmologisch-anthropologischen Zusammenhang der Wirklichkeit, nicht gänzlich in ihr Denken aufgezehrt hatte; ehe also die Rationalität sich entschieden purifizierte und emanzipierte.

In solcher Einsicht schwindet aber *die* Teleologie aus der Geschichte der Zeiten überhaupt, und sichtbar werden die *Teleologien*, ihre Antagonismen und Sequenzen. Diese aber lassen dann weder mehr einen offenliegenden, sich einem apriorischen Plan gemäß durchsetzenden einzigen Vernunftwillen erkennen, noch sind sie durchlässig für die Schürfarbeit nach der nur verborgenen List eines solchen einzigen Vernunftwillens, der sich in die Erscheinungsvielfalt nur deshalb hätte zu verlieren getrauen können, weil er sich seiner schließlichen (Selbst-)Ergreifung gewiß ist. Was sich jetzt in der Geschichte zeigt, hat Burckhardt ausgesprochen: Handeln und Leiden, Siege und Niederlagen, Glanz und Elend, Bildungen und Zerfall der menschlichen Individuen wie der Gesellschaften in ihrem Miteinander und Gegeneinander und Nacheinander¹⁷. Wenn Nietzsche die nicht mehr auf *einen* Anfang und *ein* Ende hin festmachbare Vielfalt

¹⁷ Vgl. hierzu W. Hardtwig, *Geschichtsschreibung zwischen Alteuropa und moderner Welt*. Jacob Burckhardt in seiner Zeit (1974).

als Ausgeburd eines im traditionellen Sinne nicht mehr „vernünftigen“, sondern tragisch-gespaltenen Willens erblickt, so ist freilich auch noch dieser Wille, der sich selber will, letzter Reflex der metaphysischen Identität. – Erfahrungen und Einsichten dieser Art, gewöhnlich in den Umkreis des spätneuzeitlichen „Nihilismus“ verwiesen, nötigen, die Frage, was der Mensch sei als Wesen solchen Miteinanders und Gegeneinanders und Nacheinanders, neu zu stellen.

IV.

Zum Beispiel läßt sich einiges im Hinblick auf diese neue Fragestellung ablesen an dem, was man das dialogische Denken nennt, das sich nicht nur, wenn auch hier am faßbarsten, auf die Bewegung der sogenannten dialogisch-personalen Philosophie¹⁸ beschränkt. Hier wird offensichtlich, wenn auch längst nicht aus-gedacht, das „Wesen“ des Menschen oder gemäßer der Menschen nicht in die *eine* Vernunft gesetzt, einen einzigen, gewissermaßen monoarchäologischen und deshalb monoteleologischen Logos. Vielmehr ist hier die Substantialität und Subjektivität dieses Logos und seiner sei es dialektischen Logik des einen Grundes und Ziels verwandelt, und zwar verwandelt zum offenen Geschehen des Dialogs. Im Dialog sind die Logoi freigegeben in ihre gegenseitige Verwiesenheit, worin jeder dem anderen gibt und so empfängt. Die Logoi sind nicht spermatikoi, partielle Manifestationen und Ausdifferenzierungen *einer* Identität, die sie durchherrschte und umgriffe und so ihr Begriff und die durchgreifende Organisation ihrer Tätigkeit wäre. So bliebe der Dialog in Wahrheit nur ein Monolog mit verteilten Rollen. Die Logoi sind vielmehr Logoi der Freiheit. Sie sind je Vernunft einer Freiheit, und Freiheit ist, ihrer Rückbezüglichkeit auf sich selbst voraus, Freiheit zum Anderen und von diesem her, vor allem Freiheit zu anderer Freiheit und von dieser her¹⁹. Sie in ihrer Grundbestimmung als Autarkie oder auch nur Autonomie, die sie auch ist, zu sehen, bedeutet so lange eine Verkürzung, als übersehen bleibt, daß auch noch Autarkie und Autonomie Gestalten der Freiheit sind, die nicht aus ihr und ihrem „Selbst“ allein schon, sondern wesentlich aus dem Zusammenspiel, dem Miteinander und Gegeneinander von Freiheit und Freiheit hervorgehen. Alle bloße „Selbstverwirklichung“ – zum Schlagwort herabgesunken nur noch tauglich zur Verbrämung eines rücksichtslosen Egoismus – meint ursprünglich verstanden die Heraussetzung des wirklichen Äußeren aus der inneren gehaltlichen Möglichkeit, um in der Aneignung dieses Wirklichen so wirklich sich selbst anzueignen, meint also das Werden aus sich zu sich. Aber dies ist, dialogischer Erfahrung und ihrem Bedenken gemäß, schon eingebunden in oder vielmehr entlassen aus einem Ge-

¹⁸ Vgl. B. Casper, Das dialogische Denken. Eine Untersuchung der relig.-philos. Bedeutung F. Rosenzweigs, F. Ebners u. M. Bubers (1967).

¹⁹ Zu Phänomen und Bedeutung des Anderen (im Sinn von „der Andere“) und zum Problem des Zugangs (Transzendentalphilosophie – Philosophie des Dialogs) vgl. M. Theunissen, Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart (1965).

schehen des Gebens und Empfangens, einer gegenseitigen Zueignung. In ihr werden auch nicht nur die Gehalte für die jeweilige Selbstbestimmung angeboten und überliefert. Was man Selbstwerden, Selbstvermittlung und Selbstbestimmung nennen darf, geht als solches im dialogisch-verstandenen Geschehen selber erst hervor, in der Geschichte des Miteinanders. Im Maße dieses Miteinander als Zueignung in Gegenseitigkeit gelingt, geschieht allerdings eine Angleichung und Übereinstimmung, *adaequatio* bis zur Identität. Aber wenn *adaequatio* wie traditionellerweise theoretisch Wahrheit und praktisch Wirklichkeit besagt, so ist sie jetzt nicht die Wahrheit und Wirklichkeit der Identität von Vernunft und Sache, von Wille und Gegenstand, sei es in der Praxis vernünftigen Erkennens, sei es in der Praxis sinnlicher Produktion. In der Vernunft- und Willensidentität stellen sich allemal als erste und letzte Sache und Gegenstand nur Vernunft und Wille selbst heraus²⁰. Vernunft will sich, als einzig „gute“, und keine andere. Und dieser Wille vernimmt sich, als einzig „vernünftigen“, und keinen anderen. Vielmehr die *adaequatio* und Identität ist hier, fundamentaler, die Wahrheit und Wirklichkeit der Liebe von Freiheit und Freiheit²¹. Deren Identitätsglück reicht deshalb gerade so weit wie die Unaufhebbarkeit der Differenz von Eigenheit und Andersheit. Nur was sich der Freiheit frei gibt, gewährt Glück. Glück ist nicht zuhächst die einseitige Ankunft bei und Zurücknahme zu sich, sondern, wenn es dies ist, dann nur in einer gegenseitigen Ankunft und Aufnahme beim Anderen.

Und ebenso bricht neu auf die Frage nach demjenigen Anderen der Freiheit, das nicht vom selben Charakter der Freiheit, andere Freiheit ist – wenn vielleicht auch durchaus, jedenfalls in „analoger“ Weise, doch so benennbar wäre –, sondern das Andere der Freiheit als Natur. Zwar ist es zur Gewohnheit geworden, der Natur den Charakter als Notwendigkeitszusammenhang zuzusprechen. Sie erhielt den Charakter der teleologischen Notwendigkeit eines ewigen Logos, dessen eigene Äußerung und Außenseite sie immer schon ist. Oder sie erhielt den der nur kausallogischen Notwendigkeit, wodurch sie nach und nach und immer mehr taugliches Mittel zu vernünftigen Zwecken wird. Aber der Natur nur diesen Charakter zuzugestehen, bedeutet Erfahrungen auszublenken, in denen die Natur von sich aus spricht. Erfahrungen also, in denen die Natur nicht nur als Echo eines einzigen ewigen Spruchs verstanden werden kann, und noch weniger nur Antwort gibt nach dem Diktat unserer Frage, sondern selber und zuweilen unerwartet sich aus- und zusagt, im Segen der Natur sowohl wie auch im Unheil ihrer Katastrophen, und selbst noch im Schweigen ihrer Grenzenlosigkeit. Solche Erfahrungen, die Erfahrungen einer Weise von Freiheit sind, scheinen freilich zumal in der Aera der rationalen Begründung und Verfolgung und Auswertung von Erfahrung bestenfalls der Naturlyrik zur Besprechung überlassen zu bleiben, die keinen Anspruch auf Allgemeingültigkeit erheben darf, auf die Gültigkeit des Einen, das allen und allem gemeinsam sein soll.

²⁰ Vgl. Verf., Hegel und Nietzsche – Gott als die absolute Wahrheit und die Erfahrung des Nihilismus, in: *Des Menschen Frage nach Gott*, hrsg. v. B. Casper (1976).

²¹ Vgl. F. Ulrich, *Gegenwart der Freiheit* (1974).

Solche Erfahrungen der Natur können ja unterlaufen werden durch die Reflexion, die sie abstraktiv-kategorial einholt in den Entwurf eines Notwendigkeitsgeflechts. Unbestreitbar zeigt die Natur auch dies Antlitz der Notwendigkeit. Sie zeigt es insbesondere in dem neuzeitlichen Modus der berechenbaren Ablaufgesetzlichkeit. Aber *daß* sie dies tut, ist selbst nicht notwendig, sondern Anlaß zum „Staunen“, nämlich „das große Wunder“ – jedenfalls für Carl Friedrich von Weizsäcker²² und hoffentlich nicht nur für ihn. Auch die Notwendigkeit ist dann wohl eine Zuwendungsweise der Natur zur Vernunft, zum vernünftigen Menschen (und umgekehrt), worin sich ergibt, was die Natur (wie auch die Vernunft und der vernünftige Mensch) sein kann. Aber was sie so sein kann, ist dabei gerade nicht festlegbar nur und allein auf diese einzige Weise des Seinkönnens. Wiederum nur beispielhaft sei erwähnt Adornos Bestehen darauf, daß Natur sich nicht nur und restlos als Gehalt und Besitz des Bewußtseins, als Gestalt des Begriffs, als Moment der eigenen Andersheit in die dialektische Identität der Vernunft auflösen lasse, sondern daß sie, bei aller Annäherung an das Denken, das erstlich und letztlich Nicht-Identische und Unvordenkliche bleibe²³. Und das gilt nicht nur im Hinblick auf die Vernunft und ihre Arbeit theoretisch, sondern auch im Hinblick auf die Gesellschaft und ihre Arbeit ökonomisch-praktisch.

V.

Worum es hier gehen kann, das ist nicht, einen entfalteten Begriff von menschlicher Freiheit und von Natur zu geben, sondern mit diesen Ansätzen hierzu nur aufmerksam zu machen darauf, daß sich mit dem gewandelten Verständnis von dem, was das Menschliche des Menschen und was das Natürliche der Natur sei, und mit den darin ernötigten neuen Fragen danach zugleich das Selbstverständnis des Denkens wandelt. Es versteht sich jedenfalls nicht mehr aus der Maßstäblichkeit eines Denkens, das erstlich und letztlich Denken des Denkens und seiner Gedanken ist, das sich in allem selbst vernimmt oder auch in allem selbst erzeugt, und das die Affizierbarkeit durch Anderes als es selbst bestenfalls der Sinnlichkeit anlastet, seiner herabgesetzten, verunreinigten und zu überwindenden Vollzugsform – falls nicht die Maßstäblichkeit eines solchen auf sich selbst bezogenen Denkens in die Sinnlichkeit selber verlegt wird, die dann ebenso durch nichts anderes affizierbar, betreffbar ist als durch ihre eigenen Bedürfnisse. Vielmehr versteht Denken sich dann, provokativ gesprochen, als „unreines Denken“, wie Rosenstock-Huëssy es nennt, beschenkbar und verwundbar²⁴. Und zuvor schon hat Heidegger, wohl nicht einmal als erster, wenn vielleicht auch am ausdauerndsten, ein Denken versucht, das nicht zuvörderst aus sich zu sich kommen und so bei sich sein will, sondern das die „schärfste Gefahr“ in

²² C. F. von Weizsäcker, Die Einheit der Natur (1971) 124.

²³ Vgl. Th. W. Adorno, Negative Dialektik (1970).

²⁴ Vgl. E. Rosenstock-Huëssy, Ich bin ein unreiner Denker, in: Neues Abendland. Zeitschrift für Politik, Kultur, Geschichte, Jg. 8 (1953) H. 1.

ihm als Denken selber erblickt und das so „gegen sich“ denken müsse²⁵: nämlich an-denken²⁶ an das, was als das Andere des Denkens dieses erst hervorruft, in den Dienst am Sein-beim-Anderen, auch dann, wenn statt des Ereignisses der Zusammenkunft der „Fehl“ bleibt.

Dieses Sein-zum-Anderen und Beim-Anderen-Sein aber ist Freiheit. Damit sei durchaus nicht erschöpft, was sie ist. Jedoch sollte damit ein Grundzug genannt sein, der weithin übersehen oder in Zweitrangigkeit zurückgebogen wurde, der aber gerade in den angedeuteten Auseinandersetzungen mit der metaphysischen Tradition philosophisch sich in seiner Erstrangigkeit zeigt. Wenn Denken in den Dienst so verstandener oder wenigstens zu verstehen gesuchter Freiheit sich begibt – als eine für sie auch und gerade heute noch bedeutsame Vollzugsform ihrer –, dann hat das freilich Konsequenzen. Es würde vor allem auch bedeuten, daß neu bestimmt werden müßte, was jetzt als „Begriff“ zu verstehen sei, also einen gewandelten „Begriff des Begriffs“ zu geben; eine Aufgabe, die im Philosophieren heute immer noch ansteht²⁷. Und wegen ihrer Nichtgelöstheit muß das erfahrende und erschütterbare Denken aller Versuchsformen jenem argumentativen Denken allemal unterlegen erscheinen, das auf dem ökonomischen Boden oder im metaphysisch-transzendentalen Himmel eines unerschütterlichen Selbstverständnisses von Begreifen sich gesichert versteht und so die Gründe oder Bedingungen jedweder Erfahrung entweder schon tatsächlich vorzugeben vermag oder diese Gründe und Bedingungen wenigstens in einer Totalität schon grundsätzlich versammelt weiß. Soviel aber kann jedenfalls gesagt werden, daß in der neuen Frageweise das begreifende Denken schlechthin nicht Herr über dem Freiheitsgeschehen im ganzen ist, über der Geschichte von Freiheit und Natur, von Freiheit und Freiheit, welche Geschichte ihm, dem Denken, der Vernunft gehörte. Geschichte, so verstanden als Freiheitsgeschehen, ist nicht „Geschichte“ der Vernunft, die schon geschlossene und deshalb abschließbare Bewegung der Vernunft in ihr selbst. Sondern Vernunft ist Vernunft der Geschichte, ist Denken in einer offenen Bewegung des Miteinanders von Freiheit und Natur, Freiheit und Freiheit. Und der Weg dieser

²⁵ Vgl. M. Heidegger, *Aus der Erfahrung des Denkens* (1954) 15.

²⁶ Ders., *Was heißt Denken?* (1954) 91 ff. – Wogegen für Hegel Andenken „sozusagen, nur an das Denken hin(geht)“ (Phän. des Geistes, hrsg. v. J. Hoffmeister [1952] 163), nicht im strengsten Sinn „reines Denken“ ist (Einl. in die Gesch. der Philos., hrsg. v. F. Nicolin [1959] 168, 288).

²⁷ H. Rombach, *Strukturontologie. Eine Phänomenologie der Freiheit* (1971), hat dies deutlich für sein philosophisches Denken formuliert, wenn er am Schluß seines Buches in der Vorbemerkung zu den Indices Kategorien, Modelle und Bilder aus der „inneren Ordnung des Gedankens“ unterscheidet und so vor die Frage führt: „Was besagt dann noch ‚Kategorie‘?“ (360). – Es ist die Frage, zu welcher Gedankengestalt sich der Begriff wandeln muß, wenn er nicht mehr Gedanke des seiner selbst gewissen Denkens ist, sondern des andenkend-hörenden Denkens (Heidegger), des beschenkbar-verwundbaren Denkens (Rosenstock-Huessy), des Denkens als Gespräche (die Dialogiker), des Denkens als Vollzugsweise der Hoffnung (Bloch), der Sehnsucht nach dem ganz Anderen (Horkheimer), eines Denkens, das sich ins „Heterogene versenken“ möchte, ohne dieses „mit sich gleich zu machen“ (Adorno).

Bewegung ist nicht schon a priori projiziert, trassiert, gar produziert, so daß der Gang als aposteriorischer Nachgang methodisch gesichert sein könnte. Geschichte ist vielmehr der Weg, der nur in diesem Gehen und als solcher Gang sich ergibt²⁸. Und wenn es auf diesem Gang zur adaequatio, zur freien Übereinstimmung bis zur zeitweiligen „Identität“ der „Differenten“ kommt, zum freien Zueinanderfall (symbolos; Max Müller²⁹), dann wird solche Vereinigung des Vielen und Versöhnung des Getrennten wohl als Glück erfahren, Glück der Liebe unter den Menschen und Glück jener Gunst, die Natur dem Menschen zu erweisen vermag und der Mensch der Natur, Glück also der „Welt“ als die gegenseitige Übereignung und Zueignung alles Seienden im Ganzen. Glück ist nicht Aufhebung der Differenzen unter die Macht der Identität, sondern Identitätsereignis aus den Differenzen her. Und deshalb ist es wohl intendierbar, aber nicht erzwingbar, und, wenn es gewährt ist, wohl zu behüten, aber nicht in Gewißheit zu besitzen.

Mit Recht kann gesagt werden, daß jedenfalls der Tod – des Menschen wie der menschlichen Gesellschaften wie vielleicht sogar der Natur – das äußerste und dichteste Zeichen der Unerzwingbarkeit und Nichtfesthaltbarkeit solchen Glücks ist, das die Teleologie jedweder Vernunft selbstmächtig aus sich nicht herzustellen und zu besitzen imstande ist. Er bedeutet so die Grenze, von der her das Glück gerade seine Je-Einmaligkeit und Kostbarkeit erhält. Dann freilich ist Glück immer „endlich“ und nie „vollkommen“³⁰. Aber angesichts der Erfahrung und Einsicht, daß *die* Teleologie aus der Geschichte schwindet und die Teleologien hervortreten, darf dann die hierbei vorausgesetzte Idee eines unendlichen, vollkommenen Glücks nicht mehr verwechselt werden mit der Idee einer absoluten Versöhnung, wie sie die metaphysisch-teleologische Grundfigur nahelegte. Absolute Versöhnung konnte dort die Bedeutung haben, daß darin alle Differenzen in ihrer Härte geschmolzen sind, d. h. aber als nichtbleibende Erscheinungen, die an sich die totale Identität schon enthalten, in Bewegung gesetzt sind und zu Vorübergängen dieser Identität, zu Stufen des Zu-sich-Kommens und Vorstufen des Bei-sich-Seins herabgesetzt sind. Vielmehr muß in diese Idee der vollkommenen und unendlichen Versöhnung die Erfahrung der Möglichkeit unaufhebbarer Differenzen selber mit eingehen. Nur so könnte auch der Maßstab gewonnen werden, der es verböte, daß endliches, unvollkommenes Glück, wenn auch mit Dank genossen, doch nur genossen würde in jener „endlichen“ Weise, worin, gewissermaßen insular oder im stillen Winkel der Menschen und menschlichen Gemeinschaften, das Unglück des anderen und der anderen „draußen“ bliebe und das Leiden in der Geschichte, das war, ist und wohl auch kommen wird, ausgeblendet und überhört wäre. Die Welt des Glücklichen ist freilich, mit Wittgenstein zu reden, eine andere als die des Un-

²⁸ Vgl. Verf., *Wirklichkeit als Geschichte*, in: *Grundfragen der Christologie heute*, hrsg. v. L. Scheffczyk (1975).

²⁹ M. Müller, *Symbolos* (1967); ders., *Erfahrung und Geschichte* (1971) 591 u. ö.

³⁰ Vgl. M. Müller, *Erfahrung und Geschichte. Grundzüge einer Philosophie der Freiheit als transzendente Erfahrung* (1971).

glücklichen, wengleich die „Tatsachen“ in dieser Welt des Glücklichen die gleichen sind wie die in der Welt des Unglücklichen³¹. Aber in die Welt des Glücks gehört das Nichtglücken, Mißglücken, Scheitern und sein Schmerz mit hinein. Und alle Freude ist nur soweit gerechtfertigt, soweit in ihr die Trauer mitschwingt. Wenn dieses Maß eines so sich ankündigenden Versöhnungsverständnisses mit jenem Wort genannt wird, das Philosophie der Sprache der Religion entnommen hat, „Gott“, dann hieße dies freilich, Gott als unendliche Versöhnung unendlicher Freiheit neu zu denken.

VI.

Die „epochale Veränderung des Bewußtseins“, des Selbstverständnisses des Menschen und seines Weltverständnisses, so diagnostiziert Hermann Krings, enthält die Alternative, daß entweder das Bewußtsein von Gott schwindet oder sich ebenfalls wandeln muß³². Die Alternative betrifft freilich nicht nur das Bewußtsein von Gott, sondern ebenso das des Menschen von sich selbst in seiner Menschlichkeit und das von der Weltlichkeit der Welt. Wenn das philosophische Denken in dieser Veränderung des Bewußtseins das Sein des Menschen als Freiheit zu verstehen und damit neu in die Gegenwart zu bringen sucht, so korrespondiert dem der Versuch, Gott als vollkommene und unbedingte Freiheit zu verstehen. Freiheit ist Freiheit für Freiheit. Sie ist in ihrem menschlichen Bewußtsein von sich, ihrer Vernunft, unvollkommene und bedingte Freiheit. Sie kann sich als solche nur wissen in einer Bezugsdimension der vollkommenen und unbedingten Freiheit, Gottes. Gott, als unbedingte und vollkommene Freiheit verstanden, ist die vorbehaltlose Öffnung für anderes, insbesondere für andere, für menschliche Freiheit³³.

Dies ist bedeutsam. Einmal im Blick darauf, daß von hier aus uns verständlich wird, warum ein Humanismus um der Selbstbehauptung menschlicher Freiheit willen die andere, die göttliche Freiheit negieren und damit einen Atheismus postulieren zu müssen meint. Seine Voraussetzung nämlich bleibt, daß Freiheit zuerst und zuletzt Freiheit zu sich und für sich sei, Bei-sich-Sein. Darin ist dieser Humanismus aber nicht nur atheistisch, sondern zugleich akosmistisch: der Welt ist keine Eigenständigkeit und Ursprünglichkeit belassen, in der sie von sich her dem Menschen etwas zu geben vermöchte. Aber in all dem spiegelt sich „humanistisch“ nur die „theistische“ Konsequenz, wenn Gott in sich vollendet oder vollendend Vernunftwille, Wissen und Macht seiner selbst sein soll, Allmacht und Allwissenheit: es fällt schwer, angesichts der Allwissenheit und als Allmacht angesetzten Freiheit Gottes den Menschen noch frei sein zu lassen, wie sich bei

³¹ Vgl. L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus* (1960) 81.

³² Vgl. H. Krings, *Freiheit. Ein Versuch Gott zu denken*, in: *Philos. Jahrbuch*, Jg. 77 (1970) 237.

³³ Ebd. 233 ff.

Augustinus bezeugt³⁴, und die Welt sie selber als Welt sein zu lassen³⁵. Und wenn die Macht und das Wissen kosmistisch in die Welt selbst versetzt werden, die, wie Lévi-Strauss betont, ohne den Menschen angefangen hat und ohne ihn enden wird³⁶, und der Mensch nach Foucault eine vorübergehende Erscheinung, eine Unebenheit im Felde des generellen Wissens ist, die verschwinden wird, in dem Maße als sich das Wissen der Welt adäquat herausgebildet hat³⁷ – dann ist damit nicht nur der Mensch, sondern auch offensichtlich Gott verabschiedet.

Freiheit als Freiheit zu . . . und für . . ., Gott als vollkommene und unbedingte Freiheit für anderes und vor allem andere Freiheit, für die Freiheit des Menschen, zu verstehen zu suchen, ist weiterhin insbesondere dann bedeutsam, wenn die Konkretion dieses Miteinanders von Freiheit und Freiheit als Geschichte in den Blick kommt. Freiheit ist geschichtliche Freiheit, d. h. sie lebt nur in und als Geschehen der Gabe und des Empfangs, in einer ursprünglichen Einheit von actio und passio. So schwierig diese Einheit zu denken ist, so unzureichend die tradierten Begriffe hierfür sind – selbst unter Umständen die von passio und actio; insbesondere insofern, als das Denken an der Gewohnheit hängt, sich als reine Spontaneität zu verstehen und Rezeptivität nur als auf sich selbst abzielende Spontaneität oder als modus privationis –, wir kommen, wenn wir bei dem Gedanken ausharren, daß Freiheit Freiheit für anderes, für andere Freiheit in Gegenseitigkeit ist, nicht daran vorbei, zu sagen: Freiheit ist, mindestens auch, Affizierbarkeit, sie ist betreffbar durch andere Freiheit bis ins Innere, sie ist gerade auch dadurch die Entäußerung an andere Freiheit. Sie ist, oder vielmehr empfängt und wird, in ihrem „Inneren“ zugleich je das, was ihr durch andere Freiheit, von „außen“ angetan wird – im Guten wie im Bösen. So wie durch das, was sie, im Guten wie im Bösen, anderer Freiheit antut, diese andere das wird und empfängt, was sie ist.

Auf diesen Erfahrungsbezug der geschichtlichen, menschlichen Freiheit hin unendliche und unbedingte Freiheit, göttliche Freiheit als Fülle und Richtmaß zu verstehen, hieße, dieser nicht die Geschichtlichkeit und insofern „Endlichkeit“, weil Bezogenheit, als Manko an Freiheit abstreifen zu müssen, sondern sie als jene Freiheit sein zu lassen und anzuerkennen, die unüberholbar geschichtlich ist, bis zum vollkommenen Verzicht eines jeden Wollens für sich, bis zur bedin-

³⁴ Wohl aber wird, vom Ansatz eines neuen menschlichen Erfahrungsverständnisses von Freiheit als Freiheit für . . ., statt der atheistischen Negation die Revision des metaphysischen (und alttestamentlichen) Begriffs der Allmacht und Allwissenheit Gottes nötig und möglich sein: L. Oeing-Hanhoff, Mensch und Recht nach Thomas v. Aquin, in: Philos. Jahrbuch, Jg. 82 (1975) 29 f.

³⁵ In der Metaphysik des Thomas v. Aquin z. B. ist die Relation von der Welt her zu Gott wohl eine reale, die von Gott her zur Welt jedoch nur eine rationale (ideale, logische), und die Frage, ob die Relation beider Relationen selbst real oder nur rational sei, bleibt ungeklärt, ja ungefragt; ganz abgesehen davon, daß die die Differenz der Welt zu Gott ermöglichende materia prima als das allerdings Außerlogische des einen Logos nur das selber Nichts-Sagende und von sich her Bedeutungslose ist. Bei Leibniz ist dann konsequent Materialität nur die denk-möglichste Verworfenheit und Undeutlichkeit des Denkens selber, und bei Hegel die Relation von realer und idealer Differenz zwischen Gott und Welt dialektisch-logisch entschieden.

³⁶ Vgl. C. Lévi-Strauss, *Triste Tropique* (Paris 1955) 374.

³⁷ Vgl. M. Foucault, *Le mots et les choses* (Paris 1966) 15.

gungslosen und endlosen Preisgabe des Bei-sich-Seins an Anderes, an den Anderen. Vollkommen wäre diese Freiheit gerade noch in dem, daß sie den Verzicht und die Preisgabe vermag ohne anzukommen, in einer Darbringung an andere Freiheit, die sich ihr verweigert und verschließt. Und selbst diese Verweigerung und Verschließung ist noch der Stoß, der sie ins Innerste trifft und ihr so gibt, was ihre äußerste Wahrheit und Wirklichkeit wird: vorbehaltlose Verschwendung. Nur Freiheit ist in ihrem Innersten von außen her und nur durch andere Freiheit so betreffbar. Dies ins Innerste und Äußerste erfahren und gedacht wird zum Maß für das menschliche Freiheitsgeschehen in diesem selber. Dann ist die Geschichte des Menschen nicht allein „seine“, individuell oder kollektiv, sondern darin zugleich die Geschichte Gottes, die *eine* Geschichte von Gott und Mensch.

Die metaphysische, d. h. monoarchäologische und monoteleologische Grundfigur der Bewegung der Vernunft aus sich zu sich erweist die Vernunft, die so für sich selbst erschlossen und zu sich selbst gewillt ist, als Grund: Grund, der in der anfänglichen Begründung seiner Folgen durch diese hindurch gezielt sich am Ende selbst im Besitz als Grund hat und damit sich selbst begründet. Heidegger beschreibt diese Bewegungsfigur als Rückgründung des Grundes aus seinen Folgen³⁸. In der „metahistorischen“ – um diesen Titel Max Müllers³⁹ aufzunehmen –, in der metahistorischen Figur der Geschichte von Freiheit und Freiheit wird die metaphysisch-teleologische nicht beiseite geschafft – ganz abgesehen davon, daß sie ja in die Geschichte des Menschen und Gottes hineingehört, wenn auch nicht diese Geschichte in jene Figur hineingehört. An dieser Figur kann sich, in einer Verwandlung, die Wahrheit gewinnen, daß der Grund als unendliche Freiheit allerdings anderes und andere Freiheit hervorgehen läßt: daß sich aber damit die unendliche Freiheit restlos in die Geschichte mit dieser seiner Folge, der anderen Freiheit, einläßt, eine Geschichte, die nie die des einen allein, sondern immer die des einen und des andern, mit dem anderen, gegen das andere ist. In dieser Geschichte, von Schritt zu Schritt, in Gabe und Empfängnis und selbst Verweigerung, in teleologischer Gewilltheit und glückender Erfüllung und noch im Scheitern aller Teleologien ergibt sich jeweils nicht nur, was der Mensch, die Folge, als Freiheit ist und wird; sondern es ergibt sich zugleich, wenn auch nicht in schlechthin gleicher Weise (*relatio non mutua*), was Gott, der Grund als Freiheit ist und wird. Und von hier aus wäre, in einem rechtverstandenen Sinn der Feuerbachschen These, der ihre Einseitigkeit und Verkrampfung löste, gegen die ebenso metaphysisch-einseitige Interpretation zu sagen, daß in der Tat nicht nur und allein Gott den Menschen als sein Ebenbild hervorbringe, sondern auch umgekehrt, obzwar nicht gleicherweise, der Mensch Gott in seinem Bild hervorbringe. Denn Freiheit ist dies, mit Freiheit zusammen sich gegenseitig zu erbilden und erbilden zu lassen. Den Mystikern war dieser Gedanke nicht so fern.

³⁸ Vgl. M. Heidegger, *Platons Lehre von der Wahrheit* (Bern 1954) 46.

³⁹ Vgl. M. Müller, *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart* (1964) 34 ff. u. ö.; ders., *Erfahrung und Geschichte* (1971) 152 u. ö.

VII.

In der Maßstäblichkeit einer solchen unbedingten und unendlichen, vollkommenen Freiheit gedacht – deren Unbedingtheit in bedingungslosem Hingang zu anderer und deren Vollkommenheit darin beruht, restlos das in sich eingehen zu lassen und so zu werden, was ihr von anderer zukommt – müßte wohl auch „Versöhnung“ anders zu verstehen versucht werden. Sie wäre nicht die Vollendung nur einer von Anfang an endsiegbewußten und -mächtigen Teleologie, die unwiderstehliche Überwindung von Entfremdung jedweder Art durch Identifikation im einen Eigentum. Sie wäre nicht nur das Glück, worin das Leiden am Differenten zurückgelassen ist, während allein die verklärte Grundgestalt von „Leid als solchem“ als für die Vollendung des Anfangs notwendige und deshalb sinnvolle Durchgangs- und Übergangsstufe in der Erinnerung bewahrt bleibt. Glück dieser und ähnlicher Art, bezogen auf Teleologie freilich inmitten der Teleologien der Geschichte, mag es wohl geben, und allerdings nicht erst je am Ende, sondern je schon am Anfang, sofern es Glück sein kann, wenn ein teleologischer Gang überhaupt zum Gehen kommt. Denn die Erfahrung erweist – und dem muß sich das Denken stellen –, daß der Freiheit in ihrem Hingang und in ihrer Öffnung zu anderer Freiheit möglicherweise keine Aufnahme und kein Entgegenkommen geschieht, vielmehr Verschuß und Verweigerung, auch dies noch in „gemeinsamer“, wenngleich unglücklicher Geschichte. Daraus mag wohl die sich zuwendende Freiheit, auf sich selber zurückgestoßen, noch eine Frage vernehmen und eine Antwort gewinnen, vielleicht auch nur das Verstummen ohne zu verzweifeln lernen. Aber es ist dann *ihr* Fragen und *ihr* Antworten oder Verstummen allein und nicht das einträchtig ausgetragene. Von solcher Erfahrungswirklichkeit und -möglichkeit her gedacht bleibt Versöhnung in der Bedeutung von Glück, geglückter Teleologie, nur partikular, umgeben von Nichtglücken, und nicht immun gegen das Unglück „draußen“: schon von diesem zu wissen schneidet in seine Seligkeit. Es gibt jetzt keine Inseln mehr. Versöhnung in dieser Bedeutung von Glück und Seligkeit ist nur Partialität von so etwas wie „schlechthiniger“, wahrhaft vollkommener Versöhnung, in die hinein Glückseligkeit untergehen und aufgehen muß, damit Versöhnung sei. Denn schlechthinige Versöhnung wäre die Zumutung, sich auch noch mit dem zu versöhnen, das von sich selber her unversöhnlich bleibt. Versöhnung bestünde in jenem großen „Ja und Amen“ Nietzsches auch noch zu dem, was selber nicht Ja und Amen sagt und so den unaufhebbaren Stachel darstellt in der Glückseligkeit unbedingter und unendlicher Versöhnung. Sein Schmerz ist nicht zerrennen und verflogen, sondern bleibt gegenwärtig. Und wenn man schon sagen will und sagen muß, daß in der schlechthinigen Versöhnung der Schmerz doch nicht mehr soll „schmerzen“ können, dann wäre hinzuzufügen, daß er dies in der Tat nur so lange tut, als ihm widerstanden wird. Seine widerstandslose Annahme beseitigt ihn zwar nicht; sie löst ihn, indem sie ihn läßt.

Solcherart Gedanken über Freiheit und Versöhnung und deren Maßstäblichkeit aus anthropologisch-theologischem Zusammenhang her könnten vielleicht auch Bedeutung haben und Bedeutung haben müssen für die praktische Philo-

sophie, und nicht nur die praktische Philosophie, sondern für die Praxis unseres menschlichen, alltäglichen Lebens. Dies ist gewiß nicht stets und ständig in Grenzsituationen geworfen, aber gerät doch zuweilen, ohne es zu wollen, an solche Grenzen, wo selbst die Vokabel „Situation“ noch euphemistisch klingt.

Und der christliche Glaube an Geburt, Kreuzigung und Auferstehung sollte sich erinnern – in einem Bild, das auch dem noch etwas zu sagen vermag, der sich selbst nicht mehr in dieser Glaubensüberlieferung gehalten wissen kann –, daß der Auferstandene nicht nur Spuren, Narben zeigt, sondern die offenen Wunden. Die Wunde bleibt.