

Boris Wandruszka

Philosophie des Leidens

Zur Seinsstruktur des pathischen Lebens

Band II: Metaphysik des Leidens

VERLAG KARL ALBER



Seele, Existenz, Leben

Herausgegeben von
Rolf Kühn und Frédéric Seyler

Band 40.II

Boris Wandruszka

Philosophie des Leidens

Zur Seinsstruktur des pathischen Lebens

Band II: Metaphysik des Leidens

VERLAG KARL ALBER





Onlineversion
Nomos eLibrary

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

ISBN 978-3-495-99473-3 (Print)

ISBN 978-3-495-99474-0 (ePDF)

1. Auflage 2023

© Verlag Karl Alber – ein Verlag in der Nomos Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG, Baden-Baden 2023. Gesamtverantwortung für Druck und Herstellung bei der Nomos Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG. Alle Rechte, auch die des Nachdrucks von Auszügen, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung, vorbehalten. Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier (säurefrei). Printed on acid-free paper.

Besuchen Sie uns im Internet
verlag-alber.de

»Et là, – c'est comme un nid sans plumes, sans chaleur [...] -
On sourit avec des pleurs, et chante en grelottant [...]«

»Und hier, hier ist ein Nest, aus dem die Wärme wich [...] -
Durch Tränen lächelnd, mit frostbehebendem Gesang [...]«

(Arthur Rimbaud, *Les Étrennes des Orphelins*)

Vorwort

Ein Werk wie dieses, das über einen Zeitraum von vierzig Jahren hinweg entstand, ist ein unabschließbares »work in process« und, insofern es an Klarheit, Differenziertheit und Tiefe gewinnt, ein »work in progress«. Zwar ist seine Thematik – die Ergründung des Phänomens »Leiden« – von mir ergriffen, aber nicht einfach frei gewählt worden. Vielmehr drängte es sich nach langen Jahren früher und wiederholter Traumatisierungen, unglücklicher familiärer Umstände, schwerer Krankheiten, falscher Lebensentscheidungen und allerlei akuter und chronischer Leiden so sehr auf, dass die Beschäftigung mit seiner Thematik eher einer Nötigung als einem freien Entschluss glich.¹ Sein Zweck war darum zunächst die persönliche Bewältigung des Unausweichlich-Unerträglich. Doch bald schon, etwa mit zwanzig Jahren, wurde klar, dass es sich nicht um ein zufälliges oder grausam auferlegtes Schicksal handelte, das ich so schnell wie möglich loswerden musste, sondern um eine Aufgabe, deren Lösung nicht nur mir, sondern allen, die leiden, besonders denen, die in dieser Welt ohne Aussicht auf ein unbeschwertes und gelingendes Leben sind, zukommen sollte. Da ich selbst nicht nur viel durchzustehen hatte – und wohl mein restliches Leben noch durchstehen muss –, sondern mit den Studien der Medizin, Psychotherapie und der Philosophie – Letztere schon seit dem 14. Lebensjahr – Voraussetzungen schuf, die in dieser Konstellation besonders günstig für die gestellte Aufgabe waren, fühlte ich mich geradezu aufgerufen, an diese Arbeit heranzugehen. Als mir nach dem Abitur drei Fragen zur Leidenthematik aufgingen, wusste ich nicht nur, dass ich mich um diese Auseinandersetzung nicht herumdrücken konnte, sondern dass ich dafür ein ganzes Leben würde benötigen und einsetzen müssen. Ich schätzte die Zeitspanne, die für dieses Unternehmen benötigt

¹ Auch auf ihn passt somit die Selbstcharakterisierung von Emil M. Cioran (1987, 24), *Der zersplitterte Fluch*: »Sein Los war es, sich nur halbwegs zu verwirklichen. Alles an ihm war verstümmelt: seine Seins- wie seine Denkart. Ein Fragmentenmensch, selber nur ein Fragment.« – vielleicht aber auch das Los des modernen Menschen überhaupt!

würde, auf etwa vierzig Jahre. Die drei erwähnten Grundfragen zum Leiden lauteten:

1. Was sind Leid und Leiden überhaupt (*quid malum et miseria*)? Haben sie eine innere Struktur, d. h. eine Seinsbeschaffenheit, durch die sie sich charakteristisch von anderen Phänomenen wie Anstrengung, Mühsal, Schmerz, Krankheit, Übel, Arbeit, Glück und Erfolg usw. unterscheiden?
2. Woher rühren Leid und Leiden letztlich (*unde malum et miseria*)? Wie muss ein Wesen bzw. wie muss das Universum beschaffen sein, dass darin Leid und Leiden möglich, vielleicht sogar nötig sind?
3. Und schließlich: Wie kann und soll der Mensch mit den vielfältigen leiblichen, psychischen, sozialen, politischen, ökonomischen, kulturellen, religiösen und metaphysischen Leiden umgehen, so dass sie angemessen wahrgenommen, verstanden und bewältigt werden (*quomodo laborare cum malo et miseria*)?

Aus diesen drei Grundfragen zum Leiden ergaben sich drei Wissenschaften vom Leiden:

1. die Phänomenologie von Leid und Leiden, die sich mit der phänomenal zugänglichen – leiblichen, psychischen, sozialen und geistigen – Struktur von Leid und Leiden beschäftigt, d. h. mit ihrem charakteristischen »Wesen«;
2. die Metaphysik von Leid und Leiden, die die vorletzten und letzten Bedingungen, Gründe und Quellen von Leid und Leiden aufdeckt, durch die die Herkunft und evtl. das Ziel von Leid, Übel und Leiden verständlich werden;
3. und die Ethik von Leid und Leiden, die versucht, den hilfreichen bzw. dysfunktional-schädlichen Umgang mit dem Leiden herauszuarbeiten.

Entsprechend diesen drei Wissenschaften schrieb ich eine auf fünf Bände geplante Grundlegung des Leidens, von denen bisher zwei Bücher veröffentlicht wurden, die in ihrem Inhalt und Umfang, in ihrer Differenzierung und Methodik hohe Anforderungen an den Leser stellen und daher nicht ohne Mühe angeeignet werden können.² Daher lässt sich dieses Werk nicht mit populären Ratgebern verglei-

² Vgl. Boris Wandruszka (2023), *Philosophie des Leidens. Zur Seinsstruktur des pathischen Lebens, Bd. I: Phänomenologie des Leidens*.

chen, deren Ziel es ist, schnell zu helfen. In meinem Werk ging es stets um mehr, nämlich um die Seins-, Sinn- und Wertfrage des Menschen in Bezug auf seine Stellung im Kosmos und im Leben überhaupt, die unmöglich an den Tatsachen von Unglück und Misserfolg, Schmerz, Verletzung und Krankheit, Glück, Sinn und Erfolg, Sinnlosigkeit, Unrecht, Sehnsucht und Erfüllung vorbei behandelt und beantwortet werden kann.

Genau dieser Horizont bildete sich auch in der Werkentstehung selbst ab, die durch viele Hemmungen und Störungen, Fehlgriffe und Rückschläge, Ablehnungen und Tücken, durch Gleichgültigkeit, zorniges Missverstehen und überhebliche Zurückweisung behindert, letztlich aber dann doch genau dadurch, dass ich all dies annahm und daran zu wachsen versuchte, gefördert wurde.³ Zwischen meinem zwanzigsten und dreißigsten Lebensjahr rang ich damit aufzudecken, was Leiden als solches überhaupt ist bzw. was eigentlich geschieht, wenn wir leiden. Da bis heute an diesem Punkt in der Geistes- und Philosophiegeschichte, in Psychologie und verwandten Wissenschaften, soweit ich dies erkunden konnte, keine durchdringenden und systematischen Arbeiten vorlagen – vielleicht von Arthur Schopenhauer und der buddhistischen Psychologie abgesehen –, stand ich vor einem schroffen und abweisenden Hochgebirge, das alleine und ohne Führer zu besteigen war. Entsprechend blieben Sackgassen, Abbrüche, Umwege, Fehlwege, Abstürze, »Erfrierungen«, Verzweigungen und resignative Selbstaufgaben nicht aus. Doch letztlich kämpfte ich mich durch und fand im dreißigsten Lebensjahr die Lösung – der Gipfel des ersten und schwierigsten Teiles, der »Phänomenologie des Leidens«, war erstiegen! Und in der Tat war ich auf eine verborgene Struktur gestoßen, die so überraschend sinnig, komplex, tief, vor allem für Wesen und Stellung des Menschen im Ganzen so erhellend war, dass ich nur staunen und dankbar sein konnte. So war ich nicht nur von »guten Mächten wunderbar geborgen und getragen«, sondern auch ermutigt, gestützt und zu einem guten Ende geführt worden.

Im Gegensatz zur »Phänomenologie des Leidens«, die ich originär und mit viel Mühen ermitteln und aufbauen musste, konnte ich im Falle der »Metaphysik des Leidens« auf viel Vorarbeit zurückgreifen, vor allem auf die »Grundlegung der Philosophie« (1965–1971) mei-

³ Die *Metaphysik des Leidens* (2023) war ursprünglich als Habilitation für Philosophie an der Universität Heidelberg eingereicht und anerkannt, geriet dann aber in die Wirren einer verunglückten Betreuung und musste zum großen Bedauern des Autors als universitäres Projekt aufgegeben werden.

nes wichtigsten Lehrers, des deutsch-ungarischen Philosophen Béla Freiherr von Brandenstein (1901–1989). Trotzdem erwies sich diese Arbeit keineswegs als leicht, sie hatte ihre eigenen Schwierigkeiten, die der ungeheuren Weite, Tiefe und Kompliziertheit der Thematik geschuldet sind, zumal mich in der Zeit ihrer Ausführung – vom dreißigsten Lebensjahr bis heute – so schwere Beeinträchtigungen auf allen Lebensgebieten trafen und behinderten, dass das Niederschreiben fast immer mit körperlichen, seelischen und sozialen Schmerzen verbunden war und zur wahren Qual wurde. Jetzt zum ersten Mal zeichnet sich ein Ende dieser Leiden ab, für die allerdings ein so hoher Preis gezahlt werden musste, dass dieses Leben – nicht nur vom bürgerlichen Standpunkt, sondern auch vom Standpunkt meines persönlichen Potentials, meiner Neigungen und Sehnsüchte aus – wie ein durchgängiges Scheitern erscheint. Aber auch dies konnte ich »leidenstheoretisch« nutzen und daraus eine – jedenfalls für mich – ermutigende Theorie sowohl des Scheiterns als auch des Opfern entwickeln, die notwendigerweise spirituelle Dimensionen umfasst.

Schlussendlich wagte ich es, aus der phänomenologischen und metaphysischen Ergründung des Wesens des Leidens eines der schwersten und bedrängendsten Probleme des Geistes, zumal eines spirituell offenen und tiefer fragenden Geistes anzugehen: das Problem der Pathodizee bzw. allgemeiner gesagt: das Problem, ob und inwiefern dem Übel und dem Leiden, dem Schlechten und dem Bösen ein Sinn zukomme, der ihnen einen annehmbaren Ort in Dasein und Welt zuweist.⁴ Auch hier erwies sich die Antwort als sehr komplex und vielschichtig, doch hoffe ich, eine Lösung gegeben zu haben, die psychologisch, soziologisch, philosophisch und theologisch befriedigt. Jedenfalls habe ich mich darum bemüht und dabei alle mir bekannten Lösungsversuche, so gut es geht, berücksichtigt und kritisch eingearbeitet. Denn natürlich, der Mensch kann diese Frage nicht übergehen, sie folgt ihm wie eine dunkle Erinnye auf dem Fuß, und er kann sie nur dadurch »loswerden«, dass er sie in seinem Lebenshaus, auch wenn nur wie Hiob nach anfänglichem Hadern,

⁴ Wird die Frage nach Sinn und Unsinn des Leidens mit der Frage nach dem Zusammenhang von Gott und Leid verknüpft, hat man es mit dem Problem zu tun, wie ein allmächtiger, allweiser und allliebender Gott mit dem Unmaß an Leid, Unrecht und Bosheit in der Welt konsistent zusammengedacht und in diesem Sinne »gerechtfertigt« werden kann. Der Philosoph Gottfried Wilhelm Leibniz (1646–1716) führte dafür den Begriff der »Theodizee« (»Gottesgerechtigkeit«, »Gottesrechtfertigung«) ein.

willkommen heißt, bewirtet und zu verstehen sucht. Dann kann sie – wie schon bei Aischylos in seiner »Orestie« – zur lebenswahrenden Eumenide werden. Ich wünsche mir, dass mein Lebenswerk, das sich hier theoretisch niederschlug, das ich aber auch als Arzt, Psychotherapeut, Künstler und politisch engagierter Mensch umzusetzen versuchte, diese »metanoetische Wirkung« nicht nur bei mir und vielen meiner Patienten, sondern bei allen Menschen tue, die sich nicht scheuen, eine gewisse Lebenszeit und Mühe für die drängendste aller existenziellen Fragen, die sich den Menschen stellt, aufzubringen.⁵

Da niemand solch ein Werk, wie das hier vorgelegte, allein aus sich schaffen kann, möchte ich Frau Gerlinde Schäfer-Pröll und Herrn Dr. Rolf Eraßme dafür herzlich danken, dass sie sich die Mühe gemacht haben, es durchzulesen und auf sprachliche, formale, inhaltliche und argumentative Mängel hin zu prüfen. Zu besonderem Dank bin ich außerdem Herrn Lukas Trabert, dem ehemaligen Leiter des Karl Alber Verlages in Freiburg, Frau Monika Mühlpfordt und Herrn Fabian Wahl (im Auftrag der Nomos-Gesellschaft) verpflichtet, die den Mut haben, eine solche schwierige und umfangliche Arbeit, die wohl kaum einen großen Leserkreis finden wird, zu betreuen und zu veröffentlichen.

Stuttgart, 6.5.2023

⁵ »Metanoia« bezeichnet eine seelisch-geistige Einstellungsumkehr.

Inhaltsverzeichnis

Besondere Bezeichnungen	23
Einleitung	25
I. Propädeutik: Metaphysik als Wissenschaft	39
1.1. Gegenstand, Herkunft und Problem der Metaphysik als Wissenschaft	39
1.2. Die drei Hauptquellen der Erkenntnis als Ausgangsbasis einer jeden Metaphysik	43
1.3. Das Wesen der Metaphysik und ihre Abgrenzung von Phänomenologie, Ontologie und Theologie	45
1.4. Die ontologische Grundstruktur des Seins und die besondere ontologische Stellung des Leidens	50
1.5. An den Grenzen und darüber hinaus: metaphysische Regionen und Gegenstände	61
1.6. Die Unvermeidbarkeit metaphysischer Annahmen in Alltag und Wissenschaft	67
1.7. Fehlformen wissenschaftlicher Metaphysik	74
1.8. Plausibilitätsgründe für eine metaphysische Wissenschaft: die innere Verbundenheit der Seinsregionen	81
1.9. Die Verankerung der metaphysischen Dimension des Leidens in der Phänomenologie des Leidens: die Selbsttranszendierung des Leidens	85
1.10. Die Notwendigkeit einer Metaphysik des Leidens: Das Leiden begründet sich nicht selbst.	87

1.11.	Die epistemologische Möglichkeit metaphysischen Denkens: die reduktiv-regressive Methode und ihre Abgrenzung von Intuition, Deskription, Deduktion und Induktion als Weg einer grundsätzlichen Revision und Erneuerung der klassischen Metaphysik	89
1.12.	Denkprinzip gleich Seinsprinzip? Die Verwurzelung des epistemologischen Erkenntnisprinzips im ontologischen Seinsgesetz; ihre Differenz und Identität	96
1.13.	Die Überwindung der Kantischen Erkenntniskritik: Kritik seiner Urteilslehre	102
1.14.	Anwendung der revidierten Urteilslehre auf I. Kants Antinomienlehre	127
1.15.	Historisch bedeutsame Entwürfe einer Leidensmetaphysik: Platon, Buddha, A. Schopenhauer, S. Kierkegaard, Thomas v. Aquin, Hiob, Genesis, Augustinus, »Epikur«	136
II.	Das Fundament: Leiden und Freiheit	149
2.1.	Freiheit und Gebundenheit im Leiden: Nur ein partiell freies, partiell unfreies Wesen kann leiden; die Unmöglichkeit unmittelbarer Leidzufügung	149
2.2.	Das Wesen der Freiheit: Bestimmungsoffenheit, Selbstbestimmungsfähigkeit und Selbstannahme	153
2.3.	Der metaphysische Beweis der Freiheit über die Unmöglichkeit des infiniten Regresses	159
2.4.	Die Freiheit als Urgrund des Seins und sein Bezug zum Leiden	163
2.5.	Weitere Freiheitsbeweise und das Kausalproblem	171
2.6.	I. Kants Freiheitsantinomie und ihre Aufhebung	176
2.7.	Das Verhältnis von endlichem und unendlichem Sein: die Unmöglichkeit des metaphysischen Finitismus	182
2.8.	Das Ursein als Grund und Quell des Kosmos: die Unmöglichkeit sowohl des metaphysischen Monismus als auch des metaphysischen Dualismus	183

2.9. »Der letzte Gottesbeweis«: ein Zwischenspiel	187
2.10. Freiheit und Unfreiheit des Menschen als Selbsterfahrung: die menschliche Freiheit als Einheit von Abhängigkeit und Selbständigkeit	195
2.11. Freiheit und Unfreiheit als fundamentale Leidensquellen: Sehnsucht nach absoluter Autonomie und das Faktum der Nichtsverfallenheit	197
2.12. Gott als Ort der reinen leidfreien Freiheit; Reinigung des Gottesbegriffs von Anthropomorphismen und die Unmöglichkeit der unmittelbaren Leidzufügung durch Gott	199
2.13. Das schlichthinnige Sein bei Parmenides und die Theorie des Allbewusstseins in der indischen Spiritualität	203
2.14. Hiobs primäres Menschen- und Gottesbild: die Verkennung der Gebrochenheit der Existenz oder der Mensch in naiver Weltgeborgenheit	206
2.15. Theodizee erster Teil: die Antinomien von Substanz und Kausalität	212
III. Das Leiden und die Ordnung der Wirklichkeit: Die allgemeine Kosmologie des Leidens	221
3.1. Leiden, Zeit und Zeitlichkeit: Zeitunterworfenheit und doppelte Zeitlichkeit des Menschen	221
3.2. Das Problem der Entstehung überhaupt und die traditionellen drei Kausalitätskonzepte	224
3.3. Die Kausalität des Leidens: Getroffenheit, Betroffenheit und Selbstentwurf	230
3.4. Der potentielle Seinsabgrund geschöpflicher Geistwesen (»ens abyssum«)	233
3.5. Das Wesen des Übels und seine Ordnung	237
3.6. Das Problem der »privatio boni«	245
3.7. Qualität und Quantität des Übels	251

3.8.	Die drei Seinsränge und das besondere Leiden des Menschen als eines Zwischen-, Konflikt-, Mängel- und Universalwesens	255
3.9.	Der Gott-Mensch-Abstand und seine Bedeutung für das Leiden	261
3.10.	Die Leiblichkeit als Quelle des Leidens: Weltveräußerung und Weltausgesetztheit des Menschen	266
3.11.	Die Reinkarnationstheorie als Pathodizeeversuch	279
3.12.	Die Leiblichkeit als Quelle des Leidens: das Unbewusste	291
3.13.	Das Weltwechselwirken und das Leiden: Pluralität, Antagonismus und Dissonanz der metaphysischen Grundkräfte des Kosmos und die »Kraftspezialisierungstheorie«	298
3.14.	Leiden als unvermeidbare Folge der Unfertigkeit, Unreife, Prozessualität, Pluralität und Agonalität der Wirklichkeit; die Widerlegung der stoischen Theodizee	303
3.15.	Warum Gott eine Welt einer Nicht-Welt, eine werdende einer fertigen Welt, eine werdend-selbsttätige einer werdend-passiven, eine personale einer nicht-personalen Welt vorzieht	315
3.16.	Hiobs Theodizee und ihr Ungenügen	321
3.17.	Theodizee zweiter Teil	325
IV.	Natur und Leiden: Die Verinnerlichung der Natur durch das Leiden im veräußerten Geist	327
4.1.	Naturgeschehen und Kausalität; Zuständigkeit und Grenzen der Naturwissenschaft	327
4.2.	Das gebrochene Weltbild der Neuzeit	332
4.3.	Das Problem des Seelisch-Geistigen und das Leiden in der vormenschlichen Natur	341
4.4.	Die Oszillationstheorie als objektiver Idealrealismus der Naturgesetzlichkeit	347

4.5. Die Oszillationstheorie und das Leiden	351
4.6. Die Aufbauordnung der kosmischen Evolution und ihre dynamischen Bildekräfte	353
4.7. Die Erklärungsprinzipien der modernen Evolutionstheorie: »Zufall und Notwendigkeit«	381
4.8. Die evolutionären Kausal- und Gestaltungsfaktoren – eine Zusammenfassung	395
4.9. Die Evolution als Geburts- und Leidensprozess mit zunehmender Verselbständigung und Emanzipation ihrer Gebilde vom Umweltbezug	399
4.10. Die drei Grundübel nach G. W. Leibniz mit einer Ergänzung durch ein viertes Grundübel auf dem Hintergrund der kosmischen Evolution	404
4.11. Der menschliche Leib als prekäre Synthese der Evolution; seine Antiquiertheit, Gebrechlichkeit, Offenheit und Plastizität	407
4.12. Existenzielle Unbehaustheit und Preisgegebenheit als anthropologische Grundentfremdung des Menschen . .	412
4.13. Der Mensch als Bürger zweier Welten: die Weisheit des Mythos	416
4.14. Der Mensch in der Verbannung, ihr negativer und positiver Sinn: Gott- bzw. Heimatverlust und Weltdurchgeistigung	417
4.15. Religionsphilosophisch-mythologischer Exkurs zur Ursprungsfrage von Leiblichkeit und Schuld (mit eigenem Lösungsvorschlag)	434
4.16. Der Sinn von Schmerz, Mühsal, Verletzung, Krankheit, Altern und Tod	445
4.17. Der Sinn der Evolution und des Leidens darin; die Unvermeidbarkeit des Leidens in der Evolution	452
4.18. Die Inkommensurabilität von Leibleben und Geistleben: ihre polar-konfliktuöse Lebenseinheit . . .	454
4.19. Das Leiden der Tiere	458

4.20. Der Mensch als natürlich-übernatürlicher Abschluss der Evolution; die Lehre vom »großen Menschen« (homo maximus)	462
4.21. Noch einmal Hiob und sein Scheitern an der kosmologischen Frage	465
4.22. Theodizee dritter Teil: Verleiblichung und Erbhang . .	467
V. Mensch, Kultur und Leiden: Die Explikation des Leidens im Kulturgeschehen	475
5.1. Die Kultur als unvermeidbare Entfremdungs- und Leidensquelle: die Selbstentfremdung in der Objektivation	475
5.2. Die historisch wechselnde Polarität von Individuum, Gemeinschaft und Gesellschaft, von Freiheit und Ordnung, Willkür und Wertorientierung als Leidensquelle	481
5.3. Das Leiden als Preis der Kulturentwicklung: die großen Kulturepochen der Menschheit und die Theorie der Kulturentwicklung	484
5.4. Der Bewusstwerdungs- und Selbstwertungsprozess als Leid- und Heilungsquelle	523
5.5. Personale Unreife, Vielfalt der Interessen und Kampf um die »Lebensmächte« (»Ideen«) als Quelle des Leidens	529
5.6. Herrschaft, Abhängigkeit, Autonomie und Leiden . . .	531
5.7. Das Problem der Kommunikation als Leidquelle: die Grenze des Verstehens und das Ichsein als einzigartig-unvertretbare Perspektive	537
5.8. Das Leiden als Marker dessen, was Not tut: die utopische Potenz des Leidens und der metaphysische Sinn der Zeit	541
5.9. Not als Grund des Leidens: der überforderte Mensch und der Sinn des Scheiterns	546
5.10. Vom Sinn der Zeit und des Raums	548

5.11. Sinn und Sinnmangel der Geschichte: die schwere Geburt des Humanum (»dynamischer Platonismus«/ »kritischer Humanismus«)	551
5.12. Vom Segen zum Fluch	556
5.13. Theodizee vierter Teil: die Rolle des Nichts im Seinsgeschehen mit einer Kritik an der plotinischen Gleichsetzung von Materie und Üblem, Materie und Bösem	559
5.14. Hiobs Unkenntnis der unbewussten Seelentätigkeit; die Unmöglichkeit der Erbsünde im wörtlichen Sinn	570
VI. Gott und das Leiden: Gott als die letzte Fremdheit und Eigenheit des Menschen	575
6.1. Macht und Ohnmacht – Leiden als Ausdruck von grundhafter Ohnmacht und grundhafter Erlösungsbedürftigkeit	575
6.2. Formen der Gottferne und Verlorenheit ins drohende Nichts	578
6.3. Der Tod als Symbol der Nichtsverfallenheit; Anmerkung zu T. di Campanella	582
6.4. Der kosmische Sinn des Todes	586
6.5. Die Urangest und ihre Folgen	588
6.6. Die Härte Gottes und die »Nichtswürdigkeit« des gefallenen Menschen	591
6.7. Der Gottesverlust als Strafe? Von der Unmöglichkeit eines zornigen, reuigen, hassenden und strafenden Gottes	593
6.8. Der leidlose Gott, der leidende Gott und der »leidend« mitfühlende Gott	598
6.9. Die Vereinbarkeit von Willensfreiheit und offener Zukunft mit der Allmacht und Allwissenheit Gottes . .	603
6.10. Gottes Gerechtigkeit und das Problem der Ausgleichsidee	607

6.11. Die Gewährung destruktiven, »ungerechtfertigten« Leidens und ihr Sinn: die Öffnung des pU Abgrundes des Menschen (»homo abyssus«)	613
6.12. Leiden als Achtung der fehlbaren Freiheit durch Gott: Warum erschafft Gott überhaupt frei-fehlbare Wesen? Seine Mitverantwortung für das Übel und das Böse in der Welt	617
6.13. Leiden als Achtung der kosmischen Ordnung durch Gott und damit der Ermöglichung menschlicher Freiheit . . .	619
6.14. Leiden als Achtung der leidvollen Handlungskonsequenzen für Selbsterkenntnis und Selbstkorrektur	622
6.15. Leiden als Erweckung und Lehre	623
6.16. Leiden als Prüfung	625
6.17. Das Anfechtungs- und Versuchsleid	626
6.18. Leiden als Warnung und Bewahrung vor größerem Übel; Anmerkung zu A. Schopenhauer	631
6.19. Leiden als Führung und Erziehung	635
6.20. Das Schuld- und Sündenleid	637
6.21. Leiden als Reinigung und Vorbereitung für die Vervollkommnung	640
6.22. Das Leid von Reue, Buße und Sühne; der falsche und der rechte Sinn des Strafleids	643
6.23. Das stellvertretende Leiden, das Drama der Soteriologie und die Koinonia der Leidenden	646
6.24. Das Opferleid – sein Wesen und Sinn	655
6.25. Die Transformation existenziellen Zwangsleids in freiwilliges Opferleid	662
6.26. Möglichkeit und Unmöglichkeit des Gottesopfers	663
6.27. Leiden als Vorschein der Durchgeistigung und Heiligung der Schöpfung: »Verklärung des Leidens durch das Leiden«	666
6.28. Das reine Leiden als Ort der Gottvereinigung oder das Leiden als »Seinsbrand« in Gott	668

6.29. Das Leiden des Scheiterns	669
6.30. Das Leiden der Gottferne, der Gottlosigkeit, der Widergöttlichkeit und sein Sinn	672
6.31. Der Sinn von Gottes Schweigen und die Sprachen Gottes	674
6.32. Die Einheit der Lebensurgründe in Gott und ihre Diskrepanz im Weltsein als Fundament des Leidens und des Bösen	681
6.33. Das Problem der besten und der schlechtesten aller möglichen Welten und seine Auflösung	683
6.34. Problem und Wesen des Schicksals	686
6.35. Hiob und der neue Gott: Auflösung anthropomorpher Projektionen	690
6.36. Theodizee fünfter Teil: die Stellung des Gottmenschen im Sein	692
VII. Der metaphysische Sinn des Leidens	697
7.1. Die ontologische Abkünftigkeit allen Leidens und der vertikale Rückverweis des Leidens	697
7.2. Der vielfältige Sinnzusammenhang des Leidens und die horizontalen Querverweise des Leidens; das Kreuz als Synthese von Vertikalität und Horizontalität	699
7.3. Die möglichen Zwecke des Leidens und die Instrumentalisierung des Leidens	701
7.4. Dynamik und Endsinn des Leidens oder die utopischen Vorverweise des Leidens	705
7.5. Die dreifache Aufhebung des Leidens in Sein, Sinn und Wert	706
7.6. Unmöglichkeit einer letzten metaphysischen Tragik bzw. eines Pantragismus des Seins	708
7.7. Der Sinn von Ausweglosigkeit, Scheitern und Absurdität: der positiv-spirituelle Sinn einer Selbstvernichtung der Menschheit als äußerster Sinngrund des Leidens	710

Inhaltsverzeichnis

7.8. Das Leiden als Spur größeren Lebens und als Statthalter der Vollendung: der individuelle Mensch als zu realisierende »Seite Gottes«	711
7.9. Das Leiden als Geburt, Lehre und Weg	715
7.10. Die unvermeidlich katastrophalen Folgen des Gottverlustes für die Menschheit: die »Verkehrtheit der Welt« und noch einmal das Problem der Erbsünde . . .	717
7.11. Ursprung und Sinn des Bösen: Hat »Auschwitz« einen Sinn?	719
7.12. Hiob und Jesus oder der geschichtlich-metaphysische Sinn des Judentums: das alte Zion und das neue Jerusalem	727
7.13. Der Höchstsinn des Leidens: das freiwillige Opfer und die Unmöglichkeit eines Gottesopfers	733
7.14. »Eritis sicut Deus«: das letzte Bild des Menschen und eine kurze Metaphysik der Geschichte	736
7.15. Grad und Fassungskraft: die Ordnung der unerlösten und der erlösten Schöpfung	746
7.16. Zusammenfassende Kritik der Theodizeekritiker . . .	749
7.17. Ein letztes Wort: die äußere und innere Schönheit der leidenden Schöpfung	757
Literaturverzeichnis	761
Personenregister	783

Besondere Bezeichnungen

Zur genaueren Bestimmung des Seinsranges eines Seienden wird die zeitliche Charakteristik benutzt. Ihr gemäß gibt es folgende Zeit- bzw. Dauerdimensionen:

1. E = endlich. Dies umschließt alle jene Wirklichkeiten, die einen Anfang und ein definitives Ende haben und dazwischen endlich lange dauern, die also finit sind. Dahin gehören alle physischen Gebilde und alle Gegenstände und Zustände des Seelenlebens, d. h. einerseits die materiellen Körper und der Leib, andererseits Phantasien, Gedanken, Vorstellungen, Impulse, Stimmungen usw.
2. pU = potentialunendlich = endlos. Dies umfasst alle jene Wirklichkeiten, die zwar einen Anfang haben, doch nicht enden, auch nicht enden können. Hierzu zählen die »Geistseele« bzw. das geistige Ich und überhaupt alle personalen Wesen.
3. aU = aktualunendlich. Hiermit wird jene Wirklichkeit bezeichnet, die zeitlos, also ohne Anfang und ohne Ende, sprich ewig und damit immer als Totum zugleich besteht. Hierzu zählt allein die Urwirklichkeit der Gottheit (einschließlich ihres aU Ideenalls).
4. atU = aktualisiertunendlich = vaU (Vergöttlichung). Dies bedeutet, dass ein erschaffenes und damit anfängliches Geistgeschöpf (pU) oder ein Mensch zu Gott erhoben und mit ihm voll eins, und d. h. aktualunendlich, *wird*. Im christlichen Raum trifft dies nur auf den Gottmenschen Jesus Christus zu. Dieser Vorgang wird auch als *Vergöttlichung* bezeichnet (vaU). Da im Gottmenschen alle Dauerdimensionen zusammenkommen, ist er formal als E-pU-atU zu bestimmen.
5. E-pU ist der irdische Mensch als innigste Einheit eines vergänglichen Körpers, des Leibes, mit einer, und zwar *nur einer* unerschöpflichen Geistseele.
6. E-pU-aU = daU (Durchgöttlichung) meint jenen Menschen, der von Gott erfüllt oder zu ihm erhoben, auch mit ihm vereinigt ist, aber nicht im Sinne der Vergöttlichung, sondern der *Durchgöttlichung*, die nur den Kern der Geistseele verunendlich, aber

nicht den ganzen Menschen, was bedeutet, dass sich der Mensch »peripher« endlos (pU) weiterentwickelt.

7. Eine Sonderstellung nimmt die metaphysische Materie als Trägerin des kosmischen Wechselwirkens ein: Zwar ist sie (von Gott) geschaffen und substanzial, also selbständig bestehend, in diesem Sinne »real« und daher nicht nur Vorstellungsinhalt geistiger Wesen, dennoch passiv, endlich ausgedehnt und als Wirkfeld endlos (pU) teilbar. Durch diese besondere Wesensstruktur macht sie es möglich, dass schöpferische Wirkkräfte ihre Wirkungen, wozu alle bekannten Naturgebilde und alle menschlichen Werke zählen, endlos fein und differenziert in sie hineinschaffen, wo sie, gleichsam als objektivierte »Gedanken«, getragen werden und intersubjektiv zugänglich sind. Wahrscheinlich hat die metaphysische Materie nur eine endlich-finite Dauer und wird von Gott aufgegeben, wenn alle seine tätigen Geschöpfe »in sein Reich« zurückgekehrt sind, wo Er dann selbst das Medium aller Kommunikation und alles Wechselwirkens seiner Geschöpfe abgeben wird.

Aktiv sind nur die pU-Wesen, d. h. Wesen im zweiten Seinsrang, und das aU-Wesen im ersten Seinsrang. Alle Dinge im dritten Seinsrang sind wesenhaft inaktiv, nichtsdestotrotz bewegt, sinndurchwirkt und geistgeprägt, was bedeutet, dass sie geschaffen und erhalten werden müssen. In der Mathematik gibt es Größen und Mengen in allen drei Dauer-Dimensionen, die durchwegs inaktiv sind und von aktiven Wesen gedacht, bewirkt und erhalten werden, so z. B. die pU-Mengen des menschlichen Bewusstseins, ausdrückbar als endloses Zählen, und die aU-Mengen im göttlichen Bewusstsein, etwa das reine Kontinuum einer unendlichen Geraden oder alle Brüche zwischen 1 und 2. Sowohl im geschöpflichen Bewusstseinsleben als auch in der Natur sind reine Kontinuen unmöglich; deshalb sind Bewegungen stets diskret, unstetig, »saltatorisch«.

Einleitung

»L'homme dépasse l'homme infiniment« -

»Der Mensch geht unendlich über den Menschen hinaus.«

(Blaise Pascal, *Gedanken über die Religion*, Zeno.org, 301)

Viele Phänomene des Lebens weisen über ihre Selbstgegebenheit im Erleben und ihre darin gesetzten Grenzen in Dimensionen hinaus, die sich der direkten Erfahrung entziehen: Wünsche, Sehnsüchte und Utopien übersteigen die Gegenwart auf die niemals direkt gegebene oder gar durchschaubare Zukunft hin; Trauer um einen Verlust, Erinnerungen und Reue weisen über die Gegenwart in die versunkene, ebenfalls nie direkt gegebene Vergangenheit zurück; Träume, Fehlleistungen und schöpferische Einfälle lassen etwas von der rätselhaften Tiefe des »Unterbewussten« erahnen; mathematische Größen und Gestalten, die unendlich klein und unendlich groß sind wie der Punkt, die echte Gerade, alle Brüche zwischen 0 und 1 und die unvorstellbaren Größen der komplexen Zahlen transzendieren die gesamte bekannte Erscheinungswelt in ein Reich der ewig unveränderlichen und doch alles Endliche und Zeitliche auf geheimnisvolle Weise ordnenden und haltgebenden Verhältnisquantitäten;⁶ tief ergreifende Werterlebnisse wie das Erleben von Anmut und Erhabenheit, Würde und Gerechtigkeit, von Wahrheit und Güte, Barmherzigkeit und Liebe gehen mit einem Unbedingtheitscharakter einher, der die durch und durch bedingte und gebrochene Erfahrungswelt der Menschen

⁶ Was die Möglichkeit unanschaulicher Erkenntnis betrifft, vergleiche etwa B. Bavink (1951, 91): »Dass sie – die nichteuklidische Geometrie – aber rein logisch angesehen denkbar ist, lässt sich strikt beweisen. Es geht daraus unzweifelhaft hervor, dass das menschliche Denken einen weiteren Kreis umfasst als die menschliche Anschauung.« Dieser »weitere Kreis«, den man im unanschaulichen Denken entfalten kann, ist erweisbar um Unendliches größer als die immer endlich begrenzte Anschauung des Menschen. Ein nicht-anschauliches Denken ist darum nicht, wie I. Kant meint, notwendig »leer« bzw. zwar leer an sinnlicher oder gestaltlicher Anschauung, aber nicht leer an echter Erkenntnis, an »Gedankeninhalt«.

durchwirkt und zugleich überragt;⁷ und alles, was entsteht, vorher also nicht war, weist auf einen Quellgrund zurück, der sich zumeist der Erfahrung entzieht.⁸ Schließlich und endlich ist da ein Existenzial, das die Menschen ergreift, »beirrt«⁹ und erschüttert wie kaum ein anderes, eine leibliche, soziale und seelisch-geistige Seinsmacht, die irgendwie zugleich in die Vergangenheit, die Zukunft, in das Unbewusste und ins Zeitlose weist und den Menschen nötigt, die radikalsten, alle Begrenztheiten transzendierenden Fragen zu stellen: nach dem Zusammenhang von Sein und Nichts, nach der Möglichkeit von Entstehen, Werden und Vergehen, nach dem Sinn des Lebens, nach der postmortalen Existenz, nach Freiheit und Unfreiheit, nach der Existenz Gottes, nach der Herkunft des Seins, des Lebens, des Geistes, und vor allem die Frage nach der erlösenden, alles Unheil und Unrecht beendenden Zukunft – diese Seinsmacht ist das Leid.¹⁰

Unter den genannten Phänomenen kann man solche unterscheiden, die auf eine Realität bezogen sind, die prinzipiell erreichbar ist, und solche, die sich auf »das Uneinholbare« beziehen.¹¹ Den Anfang der Welt, das Ende der Zeit, unendlich große und kleine mathematische Größen, auch die reine Liebe, das Unbewusste und die Gottheit in ihrem Ansichsein, überhaupt die weitaus größere Fülle

⁷ In der *Marquise von O.* (1808) hat H. v. Kleist eine Figur geschaffen, deren Reinheit und Wahrhaftigkeit so groß, so »unglaublich« ist, dass sie von aller Welt, und d. h. auch von ihrer Familie, als Betrügerin verworfen und verbannt wird.

⁸ Etwas, das entsteht, zuvor also nicht war, weist notwendig auf einen »Wirkgrund« zurück, der das beginnende Dasein jenes entstehenden Etwas ermöglicht. Denn da etwas, das entsteht, weder sich selbst bewirken kann, weil es sonst hätte schon existieren müssen, was direkt selbstwidersprüchlich ist, noch durch nichts ins Sein gelangen konnte, weil dann das »nichts« des Seins wäre, muss ihm ein aktiv wirkendes Prinzip vorgeordnet werden, das den Übergang von nichts zu etwas leistet. Dieser Wirkgrund kann nun aber nicht innerhalb der möglichen Erfahrung liegen, da – im Falle der Annahme des der Wirkung zeitlich vorangehenden Verursachers – ad infinitum in die Vergangenheit zurückgefragt werden müsste. Dies bedeutete jedoch in der Konsequenz, dass überhaupt nie etwas verursacht wurde und also niemals etwas entstand, was der unleugbaren Tatsache des Entstehens und Werdens direkt widerspricht. Die Wirkursache kann daher, wie zu zeigen sein wird, ihrer Wirkung nicht in derselben Dimension zeitlich vorangehen, sondern muss ontologisch »über« ihr stehen. Was schon hier zur Sprache kommt, ist das über alle Empirie hinausweisende »metaphysische Kausalprinzip«.

⁹ Siehe H. Schmitz (2011, 9ff.).

¹⁰ Mit den Worten P. Strassers (2000) handelt es sich bei all den genannten Transzendierungen und Transzendenzen um »ontologische Überschüsse«, die, als »Wege nach draußen«, aus der »Immanenzverdichtung« herausführen.

¹¹ Zum »Uneinholbaren« siehe W. Schweidler (2008).

des Seienden – solches und vieles mehr liegt jenseits der »Physis«, also der erfahrbaren Welt und heißt darum »metaphysisch«, womit der Umstand bezeichnet wird, dass der Mensch solch ein »Transphysicum« aus eigener Kraft nicht in sein unmittelbares Erleben und Anschauen heben kann. Aber wie, so fragt sich sogleich, kann er dann davon wissen und sinnvoll reden? Oder ist hier alles nur diffuse Ahnung oder gar nur willkürliche Konstruktion?

Wenn man die Frage umkehrt, stellt sich die Perspektive anders dar und führt einen Schritt weiter. Zu fragen ist, wie die eingangs genannten Phänomene, die als solche in der Gegenwart erlebt werden, über sich hinaus in die Dimensionen des Nicht-Mehr, Noch-Nicht, Nicht-Hier, Überhaupt-Nicht-im-Endlichen, ins Ganz-Andere, also in eine Art »Nichts«, genauer, in das Nicht-voll-bei-uns hinüberweisen können? Am Ende dadurch, dass dieses »Nichts« nicht einfach nichts, sondern ein anderes und verborgenes Sein ist, das die Menschen mit Dimensionen verbindet, die sie vergessen haben, die sich entziehen, zu denen der Schlüssel bisher nicht gefunden wurde oder die sich nie eröffnet haben, aber dennoch »Spuren« im Hier und Jetzt hinterlassen, die als »Vorschein« eines Nicht-Imaginierbaren fungieren? Sind die Menschen mit diesen transzendenten, in das Hiesige zwar irgendwie hereinscheinenden, in ihrem eigenen Sein aber entzogenen Regionen des Seins verknüpft, weil sie ohne diese nicht bestehen würden, ihre Gegenwart ohne sie nicht das sein würde, was sie ist, und sie also bewusst oder unbewusst von diesen »übersinnlichen Regionen« – dem Unbewussten, der Tiefe des Leiblichen, dem Göttlichen, dem Idealen usw. – her leben, von ihnen getragen und genährt, aber auch oft irritiert und erschüttert?

Eine Philosophie des Leidens, die nicht nur, wie in meiner philosophischen Dissertation, die *erlebbare* Grund-, Wesens- und Folgestruktur des Phänomens Leiden erhellen will, sondern in die Hintergründe und Abgründe des Leidens hineinfragt, will zeigen, dass das Leben von direkt nicht greifbaren, durchaus in seine Immanenz hineinwirkenden Seinsmächten und Seinsstrukturen umgeben und durchwirkt ist.¹² Weitaus mehr Kräfte und Ordnungen, als dem Menschen bewusst und direkt anschaulich sind, tragen und halten ihn, so dass er durch sie einerseits ermöglicht, andererseits beschränkt und gebunden wird. Da diese Kräfte und Strukturen die zum Teil erweisbar *notwendigen*, nicht nur plausiblen oder hypothetischen Seinsvoraus-

¹² Siehe B. Wandruszka (2023), *Philosophie des Leidens*, Bd. I.

setzungen des Erlebens, Anschauens und Handelns sind, können sie retrograd erschlossen werden, und zwar, wie das der Anspruch einer Philosophie ist, die nicht auf Glauben und spekulativem Konstruieren beruhen will, mittels vernünftiger Argumente in logisch nachvollziehbaren, methodisch ausgewiesenen und kritisch reflektierten Diskursen. Dabei geht sie stets vom erfahrbaren, empirischen Phänomen im weitesten Sinne aus und sucht zunächst dessen inneres seinslogisches Strukturgefüge phänomenologisch aufzuhellen, um von da aus weiter über den empirisch-erfahrbaren Horizont hinauszufragen.¹³

Wie das wissenschaftlich korrekt möglich ist, wird im ersten Abschnitt dargestellt. Er ist erkenntnis- und wissenschaftstheoretisch unumgänglich, um sachgerechte und methodisch durchsichtige Philosophie zu betreiben. Philosophie, die nicht mehr Wissenschaft sein will oder kann, deren Aussagen also nicht, wie der Wiener Kreis um M. Schlick, O. Neurath und R. Carnap forderte, überprüfbar und als richtig oder falsch erkannt werden können, wird zur halbkünstlerischen Essayistik oder zur phantastischen Spekulation.¹⁴ Das bedeutet umgekehrt jedoch keinesfalls, dass Philosophie, wie an dieser Stelle der Wiener Kreis zu Unrecht meinte, im Sinne der Naturwissenschaften bzw. des logischen Empirismus vorgehen müsste.¹⁵ Zu ihrem eigenen Schaden versuchte die neuzeitliche Philo-

¹³ »Phänomenologie« bedeutet »Logos des Phänomens«, und Logos meint wiederum Sinn, Struktur, Gefüge, Zusammenhang, Wesensbeziehung oder »innere Natur«. Der hier vorgelegte Ansatz ist zwar eine »Spekulation«, insofern er die Erfahrung zu transzendieren sucht, aber er geht stets von einer bestimmten Erfahrung aus und schließt *von da aus auf die notwendigen Bedingungen dieser Erfahrung zurück*, konstruiert also nicht »rein aprioristisch« ohne alle Erfahrung, weswegen dieser Rückschluss mehr als die bloße Abstraktion eines begrifflich fassbaren Wesensgefüges von einem Phänomen ist. Zwar baut dieser Rückschluss auf der Phänomenanalytik auf, überschreitet diese dann aber zu den transzendental-subjektseitigen und den ontologisch-sachseitigen »Bedingungen der Möglichkeit« dieses Phänomens hin.

¹⁴ Allerdings verneinten in Anlehnung an I. Kant der radikal antimetaphysisch eingestellte Wiener Kreis, aber auch B. Russell, G. E. Moore und L. Wittgenstein, weiter E. Husserl und M. Heidegger die Möglichkeit einer echt wissenschaftlichen Metaphysik. Dagegen halten J. B. Lotz/J. de Vries (1969, 5–8) eine wissenschaftliche, d. h. in Grenzen Gewissheit und theoretische Sicherheit gebende, Philosophie für möglich. Vgl. auch W. Krampf (1973).

¹⁵ Vgl. die Kritik von J. Habermas (1984, 15–36) am so genannten »Szientismus«, den er, wie folgt, definiert: »Unter Wissenschaftstheorie verstehe ich eine im szientistischen Selbstverständnis der Wissenschaften betriebene Methodologie. Dabei nenne ich Szientismus den Glauben der Wissenschaft an sich selbst, nämlich die Überzeugung, dass wir Wissenschaft nicht länger als *eine* Form möglicher Erkennt-

sophie immer wieder, entweder der Mathematik nachzueifern und aus allgemeinen Axiomen und Begriffen konkrete Zusammenhänge zu deduzieren,¹⁶ oder sie versuchte, es den empirischen Wissenschaften gleichzutun und zu induzieren, also aus konkret-empirischen Daten allgemeinere Gesetze herauszudestillieren. Beides geht nachweislich am Wesen der philosophischen Erkenntnis vorbei, die, recht betrachtet, ihren eigenen Denkweg bis heute nicht gefunden bzw. immer wieder verloren, auf jeden Fall nicht als klaren und sicheren Besitz mit sich trägt.¹⁷ Platon, Aristoteles, Thomas v. Aquin, I. Kant und viele andere wandten die spezifisch philosophische Denkmethode zwar an, jedoch nicht selten nur intuitiv oder nicht konsequent und explizit genug. Auch bei R. Descartes trifft man sie an, doch vermischt mit der mathematischen Deduktion, worin ihm C. Wolff, B. de Spinoza, teilweise I. Kant, J. G. Fichte und, ins Dialektische gewendet, G. W. F. Hegel und viele andere folgten.

»Die deduktive Mathematik ist der verborgene Stammvater des philosophischen Systems«, sagt der Physiker und Philosoph C. F. v. Weizsäcker m. E. zutreffend über die idealistischen Systeme.¹⁸

Das musste in die philosophische Krise führen, in der entweder an der philosophischen Erkenntnismöglichkeit überhaupt gezweifelt oder das philosophische Denken mit unkritisch-willkürlicher Gedankendichtung gleichgesetzt wurde. Im 19. Jahrhundert gelang es einigen

nis auffassen dürfen, sondern Erkenntnis mit Wissenschaft identifizieren müssen«, gemäß den Grundintentionen des Wiener Kreises, wie er hinzufügt, der einen logischen Empirismus vertrat, in dem empirische Beobachtungen durch logische Verarbeitungsoperationen angeeignet und, wenn auch niemals letztbegründend, validiert werden (auch logischer Positivismus). Vgl. zum schwierigen Problem von Begründung und Letztbegründung von Theorien J. Mittelstraß (1984a, 117–140; 1984b).

¹⁶ Wenn auch der Versuch, die Philosophie mathematisch durch Kombinatorik und Deduktion aufzubauen mit R. Descartes, B. Pascal, G. W. Leibniz, B. de Spinoza und C. Wolff in der Neuzeit anhebt und seinen ersten Höhepunkt erfährt, so darf nicht verkannt werden, dass schon im Spätmittelalter gewisse Ansätze dazu vorliegen, so etwa bei dem Katalanen Ramon Lull (1232–1316) in seiner »Ars generalis ultima« und bei Nicolaus Cusanus (»Nihil certi habemus in nostra scientia, nisi nostram mathematicam«). Mit G. Frege, B. Russell und A. N. Whitehead wird dann um 1900 nochmals der Versuch gemacht, die Logik zu mathematisieren, durch Zeichenkombinatorik zu universalisieren und zu perfektionieren. Vgl. kritisch dazu B. v. Brandenstein (1970 und 1976).

¹⁷ Vgl. dazu auch M. Wundt (1931).

¹⁸ Siehe C. F. v. Weizsäcker (1985, 29).