

Einleitung

1. Worum es geht

Vom ersten bis zum letzten Atemzug ist der Mensch vom Verlangen geprägt. Er verlangt nach diesem und jenem und oft nach vielem zugleich. Er verlangt immer wieder, fast pausenlos. Das Verlangen ist eine Grundbeschaffenheit des Menschen, ein obligater Bestandteil der *conditio humana*. Und ein Leben, in dem es nichts mehr zu geben scheint, wonach es lohnt zu verlangen, verdient es kaum, lebenswert genannt zu werden. Rousseau formuliert es in einem Briefroman mit dem leidenschaftlichen Satz: „Malheur à qui n’a plus rien à désirer!“¹ Wer Verlangen verspürt, dem fehlt allerdings zugleich etwas. Wie schon Platon im „Symposion“ festhält, erfährt er das Nichthaben oder Nichtsein dessen, wonach er verlangt, als einen Mangel, und er sehnt sich danach, von dieser Mangelerfahrung befreit zu werden. Doch ganz gleich, ob er das Verlangen als einen Mangel oder als Gewinn empfindet: Er kann sich seiner Wirklichkeit nicht entziehen. Er ist durch und durch vom Verlangen, vom *desiderium*, geprägt.

Wonach verlangt der Mensch? *Quod desiderat*? Das Verlangen ist vielfältig, vielschichtig, oft widersprüchlich auf die verschiedensten Ziele gerichtet, angefangen beim Verlangen nach der Befriedigung der einfachsten – biologisch bedingten – Bedürfnisse wie Hunger, Durst oder Sexualität, bis hin zu elaborierten Formen von Verlangen nach Selbstverwirklichung, sozialer Anerkennung oder religiöser Erfahrung. Streben, Begehren, Wünschen, Sehnsucht, Wollen usw. bringen Nuancen des Verlangens zum Ausdruck. Wonach aber verlangt der Mensch letztendlich? Wer sein Verlangen auf einen bestimmten Gegenstand richtet, tut dies im Prinzip umwillen eines übergeordneten Ziels, wobei dieses Ziel womöglich umwillen eines noch allgemeineren Ziels verfolgt wird usw. Doch was ist das letzte Umwillen? Gibt es überhaupt ein letztes, für alle Menschen gleiches Umwillen? Ganz sicher sehnt der Mensch sich nach einem Zustand der Überwindung allen Mangels bzw. einem Zustand unüberbietbaren Glücks. Doch was zu erreichen würde der Unzufriedenheit, die mit

¹ Jean-Jacques Rousseau: *Julie ou la Nouvelle Héloïse*. Amsterdam, 1761, VI^{ème} Partie, Lettre VIII („Wehe dem, für den es nichts mehr gibt, wonach er verlangen kann!“).

jedem Verlangen einhergeht, endgültig ein Ende bereiten? Was wäre das höchste, alles Negative ausschließende Ziel? Und inwiefern kann der Mensch als auf ein solches Ziel ausgerichtet gesehen werden, wenn es doch mit Rousseau zugleich ein Unglück sein soll, nichts mehr zu haben, wonach man verlangen kann?

Diese Fragen stehen im Zentrum der folgenden Untersuchung. Sie befasst sich mit der Beschaffenheit menschlichen Verlangens aus Sicht der Philosophie im Allgemeinen, aber besonders auch der Religionsphilosophie, insoweit mit der Bestimmung eines höchstens Ziels sowohl die Gottesthematik als auch, wie sich zeigen wird, genereller noch die Religionsthematik angesprochen ist. Dabei ist die Frage nach der Beschaffenheit menschlichen Verlangens eine Teilfrage im Rahmen der Frage nach der des Menschen überhaupt. Sie gehört somit genauer besehen in den Bereich der philosophischen Anthropologie.² Da es sich beim Verlangen um ein psychisches Phänomen handelt, ist sie jedoch zugleich der philosophischen Psychologie zuzuordnen. Dabei bildet die philosophische Psychologie nicht einfach eine Teildisziplin der philosophischen Anthropologie. Die Verwendung des Begriffs „Psyche“ sollte man nicht auf die menschliche Psyche einschränken.³ Dennoch analysiere ich das Verlangen im Wesentlichen als ein psychologisch-anthropologisches Phänomen, genauer als ein Phänomen im Schnittmengenbereich von anthropologischer und psychologischer (Religions-)Philosophie.

Die Philosophie unterscheidet sich nach meinem Verständnis dadurch von den verschiedenen Einzelwissenschaften, dass ihre Reflexion das Verständnis des Seinsganzen im Blick hat, statt sich bewusst auf die Erforschung eines Teilbereichs der Wirklichkeit zu beschränken. Der Impetus der Philosophie zielt damit stets auf die größtmögliche Verallgemeinerung in ihren Aussagen. Partikularerkenntnisse werden zum Anlass genommen, allgemeine Aussagen über einen bestimmten Seinsbereich zu machen, diese allgemeinen Aussagen aber zielen letztlich auf ein Verständnis von Sein überhaupt. In diesem Sinn verlangt alle Philosophie – ganz gleich, ob der einzelne Philosoph das zugibt

² Die Philosophische Anthropologie Schelers, Plessners oder Gehlens, die im deutschsprachigen Raum als abgeschlossener Abschnitt der Philosophiegeschichte mit dieser Bezeichnung eng verknüpft ist, verstehe ich als besondere philosophiegeschichtliche Erscheinungsform der philosophischen Anthropologie im Sinn einer Disziplin, die sich allgemein mit der Theorie des Menschen befasst, d.h. die mit Hilfe eines strukturierten Gefüges von Aussagen die Beschaffenheit des Menschen darzustellen versucht.

³ Vgl. Kap. 1.

oder nicht – nach der Metaphysik als ihrer höchsten Verwirklichung, soweit man unter Metaphysik diejenige Disziplin versteht, die sich mit dem Seinsganzen befasst. In unserer modernen Gesellschaft wird ihr oft ein großes Unbehagen entgegengebracht, es herrscht eine gewisse „Metaphysikfeindlichkeit“. Die Metaphysik wird vor allem seit dem 20. Jahrhundert in manchen Kreisen mit viel Rhetorik für tot erklärt. Doch damit ist sie nicht aus dem Weg geräumt. Die Fragen der Metaphysik zu beantworten, entspricht, mit Kant formuliert, einem unausrottbaren Bedürfnis bzw. Interesse der menschlichen Vernunft.⁴

Auch wenn die Philosophie nach dem Menschen bzw. der menschlichen Psyche fragt, geht es ihr letztlich um deren Verhältnis zum Sein überhaupt. Die Frage der philosophischen Anthropologie und Psychologie besteht genauer aus drei Teilfragen: 1) Die Frage nach der Beschaffenheit von Mensch und Psyche im Verhältnis zum Seinsganzen (Istfrage), 2) die Frage nach dem Sinn der menschlichen Existenz innerhalb dieses Ganzen (Sinnfrage), und 3) die Frage, was der in das Sein überhaupt eingebundene Mensch aufgrund der Art dieser Eingebundenheit tun soll (Sollensfrage), wobei letztere Teilfrage bereits den Bereich der Ethik absteckt. Die erste Frage ist die grundlegende, von deren Beantwortung die der beiden anderen abhängt. Was der Sinn des Menschen im Seinsganzen ist, und was er darin soll, hängt von seiner Beschaffenheit und der des Seins ab.

Ich werde das menschliche Verlangen im Folgenden ausschließlich von der Istfrage her thematisieren. Die Abhandlung verbleibt damit ganz auf der deskriptiven Ebene. Die präskriptive Frage, wie der Mensch aufgrund der Beschaffenheit seines Verlangens handeln soll, wird nicht beantwortet. Doch auch die Sinnfrage bleibt außen vor, denn sie setzt eine Entscheidung für oder gegen die Existenz eines dem Seinsganzen Sinn verleihenden höchsten Wesens voraus, die hier ebenfalls nicht getroffen wird. Dennoch wird die Sinnfrage auf der Ebene der Istfrage eine wichtige Rolle spielen, insofern sich das Verlangen nach Sinn als ein zentraler Bestandteil menschlichen Verlangens erweist, ganz gleich ob und auf welche Weise sie beantwortet wird. Und auch die Gottesfrage gerät aus dieser Perspektive wieder in den Fokus. Es sind die mit dem Verlangen einhergehenden kognitiven Fähigkeiten des Menschen, die ihn auf diese Fragen hin drängen.

⁴ Vgl. Immanuel Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, A VII.

2. Die Perspektive

Mein Entwurf einer Philosophie des Verlangens erfolgt unter einer besonderen Hinsicht. In der abendländischen Geistesgeschichte gibt es eine lange Tradition, die das Verlangen auf ein höchstes Ziel bzw. höchstes Gut ausgerichtet versteht, und es geht mir in dieser Untersuchung um eine kritische Rekonstruktion genau dieser Tradition. Schon in Platons „Symposion“ wird der sogenannte platonische Eros über alle Gegenstände sinnlicher Art und auch über alle Gegenstände der Wissenschaften hinaus als letzt ausgerichtet auf die Idee des Schönen an sich beschrieben. In Platons „Politeia“ erscheint die Idee des Guten als das höchste aller Strebensziele. Für Augustinus und Thomas von Aquin ist das Verlangen auf die Wirklichkeit Gottes als das höchste Gut gerichtet. Man findet diesen Ansatz mehr oder weniger explizit auch bei anderen Philosophen wie etwa Plotin, Kierkegaard oder Blondel. Werfen wir einen etwas genaueren Blick auf die Theorie des Verlangens von Platon, Augustinus und Thomas von Aquin.

a. Platon

Das Verlangen bestimmt Platon im „Symposion“ als ein Begehren dessen, was einem fehlt.⁵ Dabei wird der Mensch als beseelt von einem Streben dargestellt, das letztlich nach Weisheit bzw. nach dem wahren Glück zielt. Dieses Streben nennt er Eros. Auch durch den körperlichen Zeugungstrieb strebt der Mensch nach dem Glück. Doch findet der Eros darin, so Platon, gerade nicht zu seinem Ziel. Um zu diesem Ziel zu gelangen, bedarf es vielmehr eines besonderen Weges, den im „Symposion“ eine gewisse Diotima als einen Aufstieg in vier Schritten zum an sich Schönen beschreibt.

Im ersten Stadium ist der Eros auf die schönen Körper gerichtet und die Vernunft erkennt das Schöne zunächst an den schönen Einzelkörpern anderer Menschen, um sich dann der Schönheit von Körpern überhaupt zuzuwenden. Von da aus richtet der Eros sich in einer zweiten Etappe auf das Schöne in den menschlichen Bestrebungen und Gesetzen, auf das seelisch Schöne. In der dritten Etappe wird die Schönheit der Wissenschaften bzw. der Gegenstände

⁵ Platon: *Symposion*, 200a. Zitate im Folgenden gemäß: *Werke in acht Bänden* (gr./dt.) / Gunther Eigler (Hrsg.) ; Friedrich Schleiermacher (Übers.). Bd. III. Darmstadt, 1977.

des Denkens betrachtet. Die Aufwärtsbewegung endet damit jedoch noch nicht: Nachdem der Mensch lange genug bei der Betrachtung des Schönen der vielen Wissenschaften verblieben ist, gelangt er zur höchsten Wissenschaft, zur eigentlichen Weisheit, indem er „eine einzige solche Erkenntnis“ erblickt,⁶ ein einziges Schönes, das Schöne an sich, die Idee des Schönen. Diese Idee wird beschrieben als das, „um dessen willen er alle bisherigen Anstrengungen gemacht hat“,⁷ als das Ziel, wodurch der Eros vom Mangel erlöst wird, der ihn immer weiter streben ließ. Die Erfahrung der Idee des Schönen ist das höchste Gut, ist, wie es etwas weiter im Text heißt, das höchste Lebensglück: „Und an dieser Stelle des Lebens, o lieber Sokrates, sagte die Mantineische Fremde, wenn irgendwo, ist es dem Menschen erst lebenswert, wo er das Schöne selbst schaut...“⁸ Es ist die Erfahrung des „göttlich Schönen“.⁹

In der „Politeia“ wird die Idee des Guten Gegenstand der höchsten Wissenschaft genannt, und es gibt gute Gründe, sie als identisch mit der Idee des Schönen im „Symposion“ anzusehen, zumal das Schöne und das Gute im Verständnis der griechischen Antike eine untrennbare Einheit bilden. Ob mit dieser Idee gar der an manch anderer Stelle von Platons Werk erwähnte Gott gemeint ist, ist fraglicher. Weder die Idee des Schönen im „Symposion“ noch die Idee des Guten in der „Politeia“ wird ausdrücklich mit der Vorstellung eines einzigen, womöglich gar personalen Gottes in Verbindung gebracht. Zwar wird die Idee des Schönen im „Symposion“ als göttlich bezeichnet. Der dort verwendete griechische Begriff ist allerdings θεῖος, und mit diesem Begriff ist in der Antike noch nichts Personal-Göttliches gemeint. Was in der „Politeia“ an Gott denken lässt, ist natürlich, dass es sich bei der Idee des Guten einerseits um die höchste aller geistigen Wirklichkeiten, aller Ideen handelt, und diese Idee andererseits als Ursache verstanden wird. Es ist jedoch wenig überzeugend, die Idee des Guten in Analogie zum Schöpfergott der Offenbarungsreligionen als Schöpferprinzip ansehen zu wollen, da Platon sie nicht als Ursache der Sinnesdinge, sondern nur als Ursache aller anderen Ideen darstellt.¹⁰

⁶ Ebd., 210 d.

⁷ Ebd., 210 e.

⁸ Ebd., 211d.

⁹ Ebd., 211e.

¹⁰ Vgl. ausführlicher Jörg Disse: *Kleine Geschichte der abendländischen Metaphysik: Von Platon bis Hegel*. Darmstadt, 32007, 49-56.

b. Augustinus

Augustinus versteht den Menschen als ein grundsätzlich vom Verlangen (*desiderium*) geprägtes Wesen. Er befindet sich hier auf Erden, wie es im Kommentar zum Psalm 62 in den „Enarrationes“ heißt, wie in einer Wüste, in der er von brennendem Durst geplagt ist.¹¹ Der Durst steht stellvertretend für das Verlangen überhaupt. Dabei gibt es eine Vielzahl von Dingen, nach denen der Mensch verlangt: „Und seht, wie viele Wünsche in den Herzen der Menschen sind: Der eine wünscht sich Gold, der andere Silber, wieder ein anderer Besitztümer, Erbschaften, eine ansehnliche Menge Geld, viele Herden, ein großes Haus, eine Ehefrau, Ansehen oder Söhne. Seht all diese Wünsche, die in den Herzen der Menschen sind.“¹² All dies sind Wünsche, die sich auf weltliche, irdische Güter beziehen. Die Seele des Menschen aber, so Augustinus, dürstet, obwohl nur Wenige das verstehen, im Grunde genommen nach etwas anderem, nämlich nach Gott.¹³ Gott aber ist der einzige Gegenstand, der das Verlangen vollkommen erfüllt.¹⁴ Ganz zu Anfang im ersten Buch der „Confessiones“ formuliert Augustinus diesen Sachverhalt in seiner bekanntesten Form: „inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te“, „ruhelos ist unser Herz, bis dass es ruht in Dir“.¹⁵

Gott stellt mit anderen Worten für den Menschen das *summum bonum*, das höchste Gut dar. Der Grundsatz von Augustinus' Anthropologie, der über sein ganzes Werk hinweg und vor allem in der Schrift „De beata vita“ immer wieder formuliert wird, lautet: Alle Menschen wollen glücklich sein.¹⁶ Wer aber nicht hat, was er begehrt, so fährt Augustinus in „De beata vita“ fort, kann nicht glücklich genannt werden, und auch derjenige, dem, was er hat, wieder genommen werden kann, ist nicht glücklich. Glücklich ist nur, wer das, was er begehrt, für immer besitzt. Wer das Begehrte nicht dauernd hat, wer etwas hat, das zu haben dem Zufall unterworfen ist, so dass es ihm wieder genommen

¹¹ Augustinus: *en. Ps.* 62, 3.

¹² „Et uidete quanta desideria sint in cordibus hominum: alius desiderat aurum, alius desiderat argentum, alius desiderat possessiones, alius hereditates, alius amplam pecuniam, alius multa pecora, alius domum magnum, alius uxorem, alius honores, alius filios. Videtis desideria ista, quomodo sunt in cordibus hominum“ (*en. Ps.* 62, 5).

¹³ Ebd.

¹⁴ Augustinus: *en. Ps.* 62, 6.

¹⁵ Augustinus: *conf.* X, 1, 1.

¹⁶ Augustinus: *beata u.* 10. Vgl. *lib. arb.* II 9, 26; *conf.* X 21, 31; *en. Ps.* 118 oder *trin.* XIII 4, 7; 6, 9; 20, 25; XV 12, 1.

werden kann, der wird fürchten, dass er es wieder verliert, und aufgrund dieser Furcht ist er nicht (restlos) glücklich.¹⁷ Da aber Gott ewig und von zeitloser Dauer ist, können wir sagen: „Deum (...) qui habet, beatus est“, „wer also Gott hat, der ist glücklich“. ¹⁸ Gott haben wird dabei gegen Ende von „De beata vita“ mit Gott genießen gleichgesetzt,¹⁹ d.h. es geht um eine Teilhabe an der Wirklichkeit Gottes selbst.²⁰ Das wahre Glück kann dem Menschen aber nicht einfach ein Gut gewähren, das ewig ist und an dessen Ewigkeit man teilhat. Es muss zugleich ein Gut sein, das höher nicht gedacht werden kann. Es muss das höchste Gut, das *summum bonum* sein.²¹ Gott muss mit anderen Worten für den Menschen die Vollkommenheit schlechthin sein. „Gott genießen“ setzt Augustinus daher mit „Gott in seiner Vollkommenheit (*deum perfectum*) genießen“ gleich. Gott in seiner Vollkommenheit genießen, das ist die *plena satietas animorum*, die „volle Sättigung der Seelen“. ²² Gott ist, wie es in den „Confessiones“ heißt, *vitam beatam*, seliges Leben, das selige Leben aber hat man nicht eher, als man sagen kann: „Genug, das ist es!“²³ Gemeint ist: Es ist das, worüber hinaus der Mensch sich nach nichts mehr sehnen kann.²⁴

Grundsätzlich versteht Augustinus die Sehnsucht nach Gott als konstitutiv für das Menschsein, denn er geht davon aus, dass sie auch da vorhanden ist, wo das Verlangen explizit auf ganz andere Dinge gerichtet ist, wie aus den „Confessiones“ hervorgeht. Selbst seinem lasterhaften, gottfernen Leben als junger Mann in Karthago attestiert Augustinus zu Anfang des III. Buches den (unbewussten) Hunger nach Gott: „Denn Hunger war da wohl in meinem Inneren

¹⁷ Augustinus: *beata u.* 11.

¹⁸ Ebd.

¹⁹ Ebd., 34.

²⁰ Bezüglich der verschiedenen Metaphern, derer Augustinus sich bedient, um dieses Haben Gottes zum Ausdruck zu bringen vgl. Isabelle Bochet: *Saint Augustin et le désir de Dieu*. Paris, 1982, 127-130. Die Tatsache, dass das Haben bzw. Genießen Gottes im Sinne einer Teilhabe an Gott zu verstehen ist, hat Ragnar Holte herausgearbeitet: *Béatitude et sagesse : Saint Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne*. Paris, 1962, 216-219.

²¹ Vgl. Augustinus: *lib. arb.* II 13, 36: „...glücklich ist, wer das höchste Gut genießt.“ Übersetzung: Aurelius Augustinus: *Vom freien Willen / De libero arbitrio*. In: *Theologische Frühschriften (lat./dt.)* / Wilhelm Thimme (Übers. u. Erl.). Zürich, 1962.

²² Augustinus: *beata u.* 35.

²³ Augustinus: *conf.* X 20, 29: „Sat, est illic“.

²⁴ Vgl. Augustinus: *trin.* I 8, 17: „Tunc erit quod scriptum est : *Adimplebis me laetitia cum uultu tuo*. Illa laetitia nihil *amplius* requiretur quia nec erit quod *amplius* requiratur“.

nach der Speise für das Innere, nach Dir selbst, mein Gott.²⁵ Allerdings wollte er, so beschreibt Augustinus es paradox, „in diesem Hunger doch nicht essen“, ja „ich war ohne Verlangen nach unvergänglicher Nahrung“.²⁶ Statt auf Gott war sein bewusstes Verlangen nach außen gerichtet; es war geprägt von der Gier, „sich zu reiben an den Sinnesdingen“.²⁷ Später, als er Rhetorik studiert und auf Ciceros „Hortensius“ stößt, ist von einem von diesem Buch geweckten Verlangen „nach dem Unvergänglichen der Weisheit“ die Rede.²⁸ Es wird ihm zwar bewusst, dass sein Verlangen auf Nichtsinnliches gerichtet ist, auf die Weisheit im Allgemeinen, doch die genaue Identität dessen, wonach er verlangt, bleibt verborgen: dass diese Weisheit Gott selbst ist. In der Phase des Manichäismus, wo Augustinus Gott materiell denkt, heißt es wiederum: „O Wahrheit, Wahrheit, wie innig sehnte sich mein Herzinnerstes schon damals nach Dir...“²⁹ Hier erkennt Augustinus nicht, dass Gott Geist ist,³⁰ dennoch sehnt er sich unbewusst nach der rein geistigen Wirklichkeit Gottes.³¹

c. Thomas von Aquin

Um der Anthropologie von Thomas von Aquin gerecht zu werden, muss zunächst ein Blick auf dessen teleologische Ontologie geworfen werden. Thomas schreibt in Anlehnung an Aristoteles grundsätzlich allem Seienden eine Zielgerichtetheit zu. Alles Seiende hat einen Antrieb, der es auf sein Ziel hingeneigt sein lässt,³² wobei dieses Ziel in Anlehnung an den Beginn von Aristoteles' „Nikomachischer Ethik“ grundsätzlich als das Gute bestimmt wird. Denn das, wonach alles strebt, muss etwas sein, was dem danach Strebenden angemessen ist (*convenientiam*). Wäre das Ziel nicht angemessen, würde nicht danach ge-

²⁵ Augustinus: *conf.* III 1, 1. Übersetzung hier und im Folgenden: Aurelius Augustinus: *Bekenntnisse (dt./lat.)* / Joseph Bernhart (Übers., Einl. u. Erl.). Frankfurt a.M., 1987.

²⁶ Ebd.

²⁷ Ebd.

²⁸ Ebd., III 4, 7.

²⁹ Ebd., III 6, 10.

³⁰ Ebd., III 7, 12.

³¹ Etienne Gilson: *Introduction à l'étude de Saint Augustin*. Paris, 1943, 2 Anm. 2, spricht von einem *instinct inné*.

³² Thomas von Aquin: *Summa contra gentiles*, III, 2. Übersetzungen von Zitaten aus diesem Werk sind übernommen von Thomas von Aquin: *Summa contra gentiles / Summa contra gentiles (lat./dt.)* / Karl Albert ; Paulus Engelhardt ; Leo Dümpelmann (Hrsg. ; Übers.). 5 Bde. Darmstadt, 1982-1996.

strebt werden. Was aber für etwas angemessen ist, ist etwas für es Gutes (*bonum*).³³ Das Ziel eines jeden Seienden nennt Thomas von Aquin Gutheit (*bonitas*) bzw. Vollkommenheit (*perfectio*).³⁴

Die Vollkommenheit erreicht etwas – aristotelisch gesehen – zunächst einmal aufgrund der Verwirklichung seiner eigenen Form. Die Form ist allerdings nur das erste Ziel und Gut, bzw. das nächstgelegene Ziel (*finis proximus*) nach dem alles strebt, nicht das letzte, eigentliche Ziel (*finis ultimus*). Das letzte Ziel ist nämlich das Gute als solches, das Gute schlechthin, und das ist für Thomas von Aquin Gott selbst als das universal Gute: „Deus (...) est universale bonum“³⁵ bzw. das allgemein Gute: „Deus (...) est bonum communis“, welches zugleich als höchstes Gut, als *summmum bonum* bezeichnet wird.³⁶ Ein besonderes *bonum* ist nur ein Teil des Guten schlechthin und der Teil ist stets um des Ganzen willen. Gott ist der Inbegriff der Güte (*bonitas*) bzw. der Vollkommenheit (*perfectio*) aller Einzelformen und damit das Gute schlechthin, das alles einzeln Gute in sich einschließt.³⁷ Alles aber strebt nach dem nächstgelegene Gut, um dieses Guten schlechthin willen, d.h. um des *bonum universale*, um des *summmum bonum*, d.h. um Gottes willen.³⁸ In diesem Sinn ist das höchste Gut bzw. Gott die *finis ultima* eines jeden Seienden.

Was das Verlangen betrifft, besitzt zunächst jedes Lebewesen, angefangen bei den Pflanzen, einen *appetitus naturalis*, dessen nächstgelegenes Ziel (*finis proximus*) die Verwirklichung der eigenen Form ist: Die Pflanze ernährt sich, wächst und pflanzt sich fort in Richtung auf die entfaltete Pflanze. Bei Tieren und Menschen ist der *appetitus*, genannt *appetitus animalis*, zugleich gerichtet auf die Aufnahme anderer Formen als die des Seienden selbst durch Wahrnehmung. Es ist eine Neigung in Richtung auf Gegenstände, die sich Tier und Mensch aufgrund ihres Wahrnehmungsvermögens anbieten. Über den *appetitus animalis* hinaus gibt es schließlich beim Menschen noch den *appetitus intellectivus*. Während der *appetitus animalis* seine eigene Form durch die Ausrichtung auf individuelle Wahrnehmungsgegenstände verwirklicht, zielt der *appetitus intellectivus* über die Wahrnehmung individueller Gegenstände hinaus auf die Erkenntnis der Formen, d.h. auf das Allgemeine, auf die sinnlich

³³ Ebd., III, 3.

³⁴ Ebd., III, 16.

³⁵ Thomas von Aquin: *Summa theologiae*, I-II 9, 6.

³⁶ Thomas von Aquin: *Summa contra gentiles*, III, 17.

³⁷ Ebd.

³⁸ Ebd.

wahrnehmbaren Dinge hinsichtlich des Allgemeinen an ihnen und weiter auf Allgemeines, das überhaupt nicht sinnlich wahrnehmbar ist, z.B. auf immaterielle Güter wie Wissen, Tugend und derlei Art.³⁹ Die menschliche Vernunft ist offen für die Aufnahme aller Formen,⁴⁰ und es besteht ein Verlangen danach, die Vollkommenheit des ganzen Universums in sich aufzunehmen.⁴¹

Der *appetitus intellectivus*⁴² wird von Thomas von Aquin quasi mit dem Willen gleichgesetzt: „voluntas est (...) appetitus intellectivus“.⁴³ Dabei ist der Wille als ein Bestandteil der Vernunftnatur des Menschen anzusehen, denn er zeichnet sich dadurch aus, dass er durch die Vernunft bewegt wird. Es handelt sich um eine *inclinatio*, eine Neigung, die auf einen Gegenstand gerichtet ist, den die Vernunft ihr vorlegt bzw. ihr zu verfolgen vorgibt. Wer willentlich handelt, will einen Gegenstand nicht erlangen, weil sein sinnliches Begehren sich nach diesem Gegenstand sehnt, sondern weil die Vernunftseinsicht ihn dazu gebracht hat, es für gut zu befinden. Jeder *appetitus* ist auf das Gute ausgerichtet, der „Wille“ aber auf ein erkanntes Gutes (*bonum intellectum*).⁴⁴ Sobald der *appetitus* sich aufgrund einer vernünftigen Überlegung auf ein Strebensziel ausrichtet, haben wir es mit einer willentlichen Ausrichtung zu tun.⁴⁵

Das höchste Ziel des *appetitus intellectivus* aber ist notwendig ein Ziel, das ihn so erfüllt, dass nichts mehr bleibt, was er noch wünschen kann,⁴⁶ das jedes Verlangen erfüllt.⁴⁷ Denn aufgrund der Tatsache, dass der Mensch über einen *appetitus intellectivus* verfügt, der auf Geistlich-Allgemeines und zugleich das Ewige, nämlich die Erkenntnis zeitloser Formen ausgerichtet ist, ist das höchste Ziel notwendig die Idee von Erfüllung schlechthin, d.h. die Idee eines

³⁹ Thomas von Aquin: *Summa theologica*, I, 80, 2 obj. 3.

⁴⁰ Ebd., I, 14, 1.

⁴¹ Thomas von Aquin: *de ver.* 11, 1.

⁴² Oder auch *appetitus rationalis* (*Summa theologica*, I-II, 1, 2).

⁴³ Thomas von Aquin: *Summa theologica*, I, 82, 5.

⁴⁴ Thomas von Aquin: *Summa contra gentiles*, II, 24 oder 27.

⁴⁵ Thomas von Aquin: *Summa theologica*, I, 83, 3.

⁴⁶ Ebd., I-II, 1, 5.

⁴⁷ Ebd., I-II, 5, 3.