

STEPHAN HERZBERG

LEIDENSCHAFT, WELTBEJAHUNG
UND DAS GÖTTLICHE

Platon und Aristoteles im Denken Josef Piepers

1. Die Fragestellung

Es geht mir im Folgenden nicht um die Frage, welche Lehrinhalte Josef Pieper im Einzelnen von Platon und Aristoteles übernommen hat, ob er sie richtig interpretiert hat etc. Vielmehr geht es mir um etwas viel Grundsätzlicheres: Was sind die Grundhaltungen, aus denen heraus Josef Pieper philosophiert, und inwieweit ist er in diesen Grundhaltungen Platon und Aristoteles verpflichtet? Diese Frage ist kurz in drei Punkten zu erläutern:

(1) Philosophie ist für Pieper, um mit Wittgenstein zu sprechen, keine Lehre, sondern eine Tätigkeit. Allerdings ist Philosophie keine Tätigkeit unter anderen, die man auch lassen könnte oder die bloß der krönende Abschluss eines Lebensvollzugs wäre, sondern ein persönlich-existentieller Akt, der im Zentrum der Person angesiedelt ist und von dem sich kein Mensch dispensieren kann. „Philosophieren“, so Pieper, „heißt, die Gesamtheit dessen, was begegnet auf ihre letztgründige Bedeutung hin bedenken; und dieses so verstandene Philosophieren ist ein sinnvolles, ja ein notwendiges Geschäft, von welchem der geistig existierende Mensch sich gar nicht dispensieren kann.“¹ Es handelt sich um „ein menschliches Grundverhalten zur Welt, das der willkürlichen Setzung und Verfügung weithin entzogen ist.“²

(2) Jede Tätigkeit beruht auf einem Vermögen und dieses Vermögen kann in einer guten oder schlechten Verfassung sein und dement-

sprechend die jeweilige Tätigkeit gut oder schlecht ausführen. Auch für geistige Tätigkeiten gibt es Dispositionen oder Grundhaltungen (*habitus*), welche die Ausführung solcher Tätigkeiten gut machen. Aristoteles spricht hier von dianoetischen Tugenden: Sie bringen das Vernunftvermögen in eine Verfassung, durch die es in der Lage ist, „am meisten die Wahrheit zu treffen“; das *ergon*, wofür sie da sind, ist also die Erkenntnis der theoretischen bzw. praktischen Wahrheit.³ Aristoteles unterscheidet zwischen Wissenschaft, Einsicht und Weisheit im theoretischen Bereich, sowie zwischen Klugheit und Kunst im praktisch-technischen Bereich. Mit den unterschiedlichen Formen von dianoetischer Tugend macht Aristoteles deutlich, dass es verschiedene Formen von Vernunft oder Rationalität gibt; Vernunft ist ein *analoger* Begriff, der durch die Orientierung an der Wahrheit zusammengehalten wird.⁴

(3) An diese alte Lehre knüpft in einer bestimmten Weise die heutige Tugend-Epistemologie an.⁵ So wie die Tugendethik (im Unterschied zu einer Tugendlehre) die moralische Qualität einer Handlung von der charakterlichen Beschaffenheit der handelnden Person abhängig macht (moralisch richtig ist, wofür sich der *phronimos* entscheidet), so ist dasjenige Urteil „rational zu nennen, was von einer Person geäußert wird, die bestimmte Haltungen – intellektuelle Tugenden nämlich – an den Tag legt bzw. kultiviert hat.“⁶ Abhängig vom jeweiligen Gegenstand und seiner spezifischen Beschaffenheit kann epistemische Gerechtigkeit, epistemische Tapferkeit oder epistemische Besonnenheit gefordert sein, aber auch so etwas wie epistemische Demut oder Geduld; grundsätzlich wäre von jedem vernünftigen Wesen Wahrheitsliebe und Wahrhaftigkeit zu erwarten.⁷ Ich fasse meine kurze Erläuterung zusammen: Intellektuelle Tugenden oder Grundhaltungen befähigen den Menschen, in einem bestimmten Gebiet zu wahren Überzeugungen zu kommen; sie leiten ihn darin, wie sie Suche nach Wahrheit im jeweiligen Bereich am besten zu vollziehen ist.

2. Die Perspektive der Wahrheit

(1) Bevor ich auf Platon und Aristoteles im Einzelnen zu sprechen komme, möchte ich auf eine Haltung hinweisen, die ihnen beiden gemein-

sam ist und die dann auch Thomas von Aquin zutiefst prägt: Es ist deren Haltung zu Denkern der Vergangenheit. Es geht diesen Philosophen nicht nur darum, was ein Denker der Vergangenheit für wahr hält und wie er es begründet, sondern auch und vor allem darum, ob es tatsächlich wahr *ist* und ob seine Begründungen überzeugend sind.⁸ Diese ‚Perspektive der Wahrheit‘ ist genau die Perspektive, die *Philosophen* innerhalb der Geschichte der Philosophie *immer schon* zueinander einnahmen.⁹ Sie sind nicht an einem bestimmten historischen Autor interessiert, sondern daran, wie sich die Dinge in Wahrheit verhalten; der Autor ist in einer solchen Zugangsweise ein „Wahrheitszeuge“. Eine „solche in gewissem Sinn ‚unhistorische‘ Befassung“, so Pieper, „ist aber zugleich die geschichtlich wahrhaft fruchtbare und weiterwirkende.“¹⁰

(2) Als prominente Beispiele seien genannt: Aristoteles' kritischer Darstellung der Prinzipienlehren seiner Vorgänger im ersten Buch der *Metaphysik* (I 3-10) oder Aristoteles' Kritik an der platonischen Annahme eines abgetrennten Guten im Sinne eines Gattungsgemeinen (*katholou*) im ersten Buch der *Nikomachischen Ethik* (I 4). Hier findet sich auch die berühmte Bemerkung, dass eine solche kritische Untersuchung, ihm, Aristoteles, eigentlich widerstrebt, weil es Freunde waren, die die Formen (im Sinne platonischer Ideen) einführten:

„Jedoch wird man es wohl für besser (*beltion*), ja für eine Pflicht halten (*dein*), zur Rettung der Wahrheit auch das zu zerstören, was uns nahesteht, besonders dann, wenn wir Philosophen sind. Denn obwohl beide uns lieb sind, ist es heilige Pflicht, der Wahrheit die höhere Ehre zu geben.“¹¹

Die Wahrheit den Vertrauten vorzuziehen, ist nicht nur, wie Thomas von Aquin in seinem Kommentar schreibt, allgemein von den Folgen her geboten (man würde falsche Urteile und Zeugnisse zur Verteidigung der Freunde vorbringen, was der Tugend widerspricht), sondern gilt insbesondere dann, wenn man Philosoph ist. Philosophen sind nämlich „Bekenner der Weisheit“ (*professores sapientiae*), Weisheit ist aber „Erkenntnis der Wahrheit“ (*cognitio veritatis*).¹² Wenn wir zu „beiden“, also zur Wahrheit und zu einem Menschen, Freundschaft haben, dann, so Thomas weiter,

„müssen wir die Wahrheit in höherem Maße lieben als den Menschen, weil wir einen Menschen in erster Linie wegen der Wahrheit und wegen der Tugend lieben müssen, wie im VIII. Buch des vorlie-

genden Werks gesagt wird. Die Wahrheit ist aber ein alles überragender Freund, dem der Respekt der Ehre entgegengebracht werden muss. Auch ist die Wahrheit etwas Göttliches, sie wird nämlich primär und in erster Linie in Gott gefunden. Und daher folgert er, dass es ‚heiliges Gebot ist, die Wahrheit mehr zu ehren‘ als befreundete Menschen.“¹³

Thomas macht sich die Einstellung des Aristoteles zu eigen, was sich in dem berühmten Satz ausdrückt:

„Das Studium der Philosophie ist nicht dazu bestimmt, dass gewusst wird, was die Menschen gedacht haben, sondern wie es sich mit der Wahrheit der Dinge verhält (*veritas rerum*).“¹⁴

Die Kenntnis der Lehren der Philosophen besitzt „ihren Wert und ihren Zweck nur in der Feststellung der philosophischen Wahrheit selbst.“¹⁵

Die letzte Absicht der Aristoteles-Interpretation, so Pieper, „zielt über Aristoteles hinaus“.¹⁶ Oder, um mit den Worten eines neueren Mediävisten zu sprechen: Das Ziel liegt darin, „die *intentio auctoris* in der Hinsicht herauszuarbeiten, wie sie eine wahre philosophische Theorie enthält.“¹⁷

(3) Dieses Verhältnis lässt sich anhand der folgenden kontinuierlichen Analogie darstellen: Thomas verhält sich zu Aristoteles so, wie Aristoteles sich zu Platon verhält. Und Aristoteles verhält sich zu Platon, wie Platon sich zu Homer verhält¹⁸:

„Ein Gefühl der Liebe und der ehrfürchtigen Scheu, das mich seit den Tagen der Kindheit nicht loslässt, hindert mich, von Homer zu sprechen [...] aber nie darf uns ein Mensch mehr gelten als die Wahrheit“.¹⁹

Und deshalb kann Thomas kein bloßer Aristoteliker sein, wie Aristoteles kein bloßer Platoniker sein kann. Es ist genau diese ‚Perspektive der Wahrheit‘, die sich in der Geschichte der Philosophie als außerordentlich produktiv erwiesen hat. Pieper macht sich selbst in seinem Denken diese Perspektive zu eigen: Es geht letztlich um die Wahrheit, nicht bloß um Gelehrtheit; es geht nicht um einen historischen Autor, sondern um die Frage, wie es sich mit den Dingen in Wahrheit verhält.

(4) Noch eine letzte Bemerkung: Pieper betont die Kontinuität zwischen Platon und Aristoteles; er spricht von dem „Platoniker Aristoteles“.²⁰ Er schliesst sich damit einer These an, die ausgehend vom Mittelplatonismus bis zum Ende der Spätantike vertreten wurde, dass

nämlich beide Denker in ihren grundlegenden Lehren übereinstimmen.²¹ Erst in der Neuzeit findet sich die These, man müsse einen platonisch verfälschten Aristoteles wieder in seiner originalen Gestalt wiederherstellen.

3. Platon: Leidenschaft, Mythos, Göttliches

(1) *Die Nichtbesitzbarkeit der Weisheit*: Wenn es um die Grundhaltungen geht, aus denen heraus Pieper philosophiert, und wenn es im folgenden Abschnitt um Platon geht, dann muss zuerst von der „Erfahrung des Sokrates“, wie Pieper sagt²², die Rede sein. Der Satz „Ich schein also um dieses wenige doch weiser zu sein als er, dass ich, was ich nicht weiß, auch nicht glaube zu wissen“²³ ist weder intellektuelle Koketterie²⁴ noch Ausdruck eines umfassenden Skeptizismus, sondern bedeutet erst einmal, dass sich Sokrates über den epistemischen Status der eigenen Überzeugungen vollkommen klar ist. Was er nicht weiß, das meint er auch nicht zu wissen; es handelt sich um ein bewusstes Meinen.²⁵ Und da es Sokrates nicht um die *physis* und ihre Ursachen und Prinzipien ging und auch nicht um die Grundstrukturen der Wirklichkeit, sondern um den Menschen und seine Lebensführung²⁶ (Philosophie ist im Kern „Sorge um die Seele“²⁷), gilt dieser epistemische Vorbehalt für das Gute, das Gerechte, das Fromme etc. – d.h.: ein umfassendes und letztgültiges Wissen darüber zu erreichen, was *den Menschen* schlechthin weise machen würde, ist dem Menschen nicht möglich. Es ist eine übermenschliche Weisheit, die nach Sokrates allein dem Gott (in der Apologie nirgendwo mit Namen erwähnt, nur einmal ist die Rede von „dem Gott in Delphi“, Apollon²⁸) vorbehalten ist; zwischen menschlicher und göttlicher Weisheit ist scharf zu unterscheiden.²⁹ „Diese Weisheit“, so Pieper, „ist ebenso wenig erreichbar wie die Kluft zwischen den Göttern und Menschen unüberbrückbar ist.“³⁰ Und weiter: „Die endgültig wichtigen Dinge nun, die großen Dinge, die zu wissen schlechthin ‚wissend‘, einfachhin ‚weise‘ machen würde – dies im letzten Sinn Wissenswerte, gerade dies vermöge der Mensch nicht zu wissen, jedenfalls nicht ganz und gar.“³¹ Die Weisheit kann der Mensch nicht besitzen, er ist lediglich ein die Weisheit Liebender oder Suchen-

der. Allein der Gott *besitzt* die Weisheit (und daher muss er nicht mehr philosophieren):

„Jemand einen Weisen zu nennen, oh Phaidros, dünkt mich etwas Großes zu sein und Gott allein zu gebühren; aber einen Freund der Weisheit oder dergleichen etwas möchte ihm selbst angemessener sein und auch an sich schicklicher.“³²

Genau diese Nichtbesitzbarkeit der Weisheit wird nach Pieper von Aristoteles aufgenommen und weitergeführt: Die „Erste Philosophie“ oder „Weisheit“ ist von dezidiert theologischem Charakter, d.h. sie hat auch Gott zum Gegenstand: Weil diese Wissenschaft nach den ersten Ursachen und Prinzipien von allem fragt, fragt sie nach dem im höchsten Sinn Wissbaren, den ontologisch höchsten Gegenständen. Diesen Gegenständen kommt aber am meisten das Wissen um seiner selbst willen zu.³³ Damit ist allein diese Wissenschaft unter allen Wissenschaften frei, „denn sie allein ist um ihrer selbst willen.“³⁴ Da die menschliche Natur, so Aristoteles weiter, in vielerlei Hinsicht „eine Sklavin“ ist, d.h. vielen Nöten unterworfen, könnte man den Besitz dieser Wissenschaft als übermenschlich ansehen.³⁵ (Ob sie damit für den Menschen aber grundsätzlich unerreichbar ist, kann für Aristoteles bestritten werden.³⁶) Die höchste Form von Wissen, in dem wir die Wirklichkeit bis auf ihre ersten Prinzipien durchdringen, steht in keiner Beziehung mehr zu unseren natürlichen, affektiven und sozialen Bedürfnissen, die wir als leib-seelische Wesen haben; ein solches Wissen ist jenseits des für uns Nützlichen oder Förderlichen. Gott in seiner absoluten Autarkie³⁷, als ein Wesen, das keinen äußeren Notwendigkeiten unterworfen ist, dürfte diese Wissenschaft am meisten besitzen:

„Göttlich aber kann sie nur in zweifachem Sinne sein; denn einmal ist die Wissenschaft göttlich, welche der Gott am meisten haben mag, und dann die, welche das Göttliche zum Gegenstand hat. Bei dieser Wissenschaft allein trifft beides zugleich zu; denn Gott gilt allen als eine Ursache und ein Prinzip, und diese Wissenschaft möchte wohl allein oder doch am meisten Gott besitzen.“³⁸

Pieper führt in diesem Zusammenhang immer wieder Thomas' Kommentar zu dieser Stelle an: Im Unterschied zu Gott hat der Mensch die Weisheit nicht wie einen eigenen Besitz, über den er frei verfügen könnte, sondern lediglich „wie eine Leihgabe“ (*sicut aliquid ab eo mutuum*).³⁹ Das Streben nach Weisheit zeigt sich somit als ein Streben nach

einer Tätigkeit von göttlichem Charakter, nach der Kontemplation (*theória*); dies ist eine Art zu leben, die Gott in vollkommener Weise realisiert und die daher das absolut beste Leben ist.⁴⁰ Mit Blick auf die Welt der Arbeit, des Alltags, der Geschäftigkeit etc. ist die Philosophie, wie Pieper immer wieder betont, „prinzipiell inkommensurabel“⁴¹ oder „uneingepasst“⁴², sie liegt quer zu unserer Lebenswelt.

Philosophieren im Sinne von Sokrates (bzw. Platon) heißt also: „aller Nichtbesitzbarkeit zum Trotz; ja sogar trotz des Wissens um diese Nichtbesitzbarkeit – dennoch auf der Jagd zu sein nach jenem schlechthin Wissenswürdigen, nach der endgültig weise machenden Weisheit.“⁴³

(2) *Merkmale des Philosophiebegriffs*: Für Pieper hat der klassische, durch Pythagoras, Platon und Aristoteles formulierte Philosophiebegriff zwei notwendige Elemente: (a) Die Philosophie hat ein „prinzipiell unbefangenes Verhältnis zur Theologie, eine methodische Offenheit zur Theologie hin.“⁴⁴ (b) Es geht nicht um die Wirklichkeit in einer bestimmten, partikularen Hinsicht, sondern um die Wirklichkeit im Ganzen, in ihrer Totalität.⁴⁵ Die Philosophie hat das Ganze der Welt im Blick: „Also auch der Philosoph, werden wir sagen, trachte nach Weisheit, nicht nach einiger zwar, nach anderer aber nicht, sondern nach der ganzen.“⁴⁶ Diese Nicht-Eingeschränktheit zeigt sich darin, dass wer eine genuin philosophische Frage aufwirft, „eo ipso genötigt [ist], von ‚Gott und der Welt‘ zu sprechen.“⁴⁷ Ein philosophisches Problem (etwa die Frage, was Schuld, Freiheit, Tod, Liebe, Sein etc. ist) steht immer in einem Zusammenhang mit dem Ganzen der Wirklichkeit, mit der Welt im Ganzen. Ein Gegenstand wird hier nicht in einer bestimmten Hinsicht befragt, sondern daraufhin, was es überhaupt mit ihm auf sich hat.

Platon lässt im *Symposion*, wo es um das Wesen des Eros geht, nicht nur Pausanias und den Arzt Eryximachos zu Wort kommen, sondern auch Aristophanes, der den Mythos von den Kugelmenschen erzählt. Ein Gegenstand muss unter jeder denkbaren Hinsicht untersucht werden und dazu zählt eben auch der Mythos, in dem eine göttliche Weisheit verborgen sein kann. Philosophisch interessant ist der Mythos von dem urzeitlichen Fall des Menschen, seiner Ur-Stünde und ihrer Bestrafung auch insofern, als ihn Aristophanes mit dem Satz

einleitet, zuerst aber müssten seine Hörer „die menschliche Natur und deren Widerfahrnisse (*pathēmata*) kennenlernen“.⁴⁸ Will man die philosophische Frage „Was ist der Mensch?“ richtig angehen, reicht es nicht, nur die menschliche Natur allgemein-begrifflich zu bestimmen, sondern es muss auch von den Grundbedingungen, unter denen sich diese Natur geschichtlich verwirklicht, die Rede sein. Seit Platon greift die Philosophie hierfür auf eine Art Ursprungserzählung zurück, auf eine Erzählung von dem, was im Anfang mit dem Menschen geschah. Nur so kann erklärt werden, warum der Mensch geschichtlich so ist, wie er ist. Daher ist der Aussagesatz nicht die einzige sprachliche Form, in der sich Philosophie artikuliert. Gerade die antike Philosophie ist reich an literarischen Formen (Lehrgedicht, Spruchweisheit, Dialoge, Hymnen etc.); erinnert sei hier nur an Heraklit: „Der Fürst, dem das Orakel von Delphi gehört, erklärt nicht, verbirgt nicht, sondern deutet an.“⁴⁹ Es gibt noch etwas Drittes zwischen „wissenschaftlicher Aussage“ und Phantasie.⁵⁰ In diese Klasse gehört der Mythos⁵¹, die Weltdeutung der „Alten“, der zwar nicht als ein Tatsachenbericht verstanden werden darf, aber eine Wahrheit über einen fundamentalen Existenzsachverhalt enthält.

Nach Pieper darf also keine mögliche Zugangsweise zur Wirklichkeit prinzipiell ausgeschlossen werden. Kennzeichnend für den Philosophen ist die Sorge, etwas vom Ganzen der Wirklichkeit auszulassen, zu übersehen, zuzudecken, zu verschweigen oder zu vergessen.⁵² „Es wäre unphilosophisch“, so Pieper, „irgendeine erreichbare Auskunft über die Wirklichkeit formell auszuschließen.“⁵³ Im Ernst zu philosophieren heißt, einen Gegenstand „unter jedem möglichen Betracht zu bedenken“, und das bedeutet auch, wie wir bei Platon sehen, die rationale Argumentation mit der mythischen Überlieferung zu konfrontieren.⁵⁴ Es handelt sich darum, „das Gewusste und das Geglaubte in eine kontrapunktische Zuordnung von solcher Art zu bringen, dass einerseits die Selbständigkeit von beidem deutlich gewahrt bleibt und andererseits auf Grund der wechselseitigen Bekräftigung, Herausforderung und vielleicht auch *Beunruhigung* ein neuer reicherer Zusammenklang entsteht, der weit mehr ist als die bloße Addition der Elemente.“⁵⁵ Pieper spricht hier auch von einer „kontrapunktischen Polyphonie“⁵⁶ oder von einer „kontrapunktische[n] Vielstimmigkeit der

Weltdeutung“, welche die klassische Philosophie der Antike durch ihre Nähe zum Mythos besitzt⁵⁷. Eine solche Offenheit und Aufmerksamkeit gegenüber dem Ganzen⁵⁸ setzt eine Pluralität von Vernunftformen voraus; wenn ich etwa ein cartesisches Gewissheitsideal habe, beraube ich mich von vornherein vieler Zugänge zur Wirklichkeit. „Philosophieren“, so Pieper treffend, „verlangt die volle Unbefangenheit des Blickes, die mit keinem Vorbehalt zusammen bestehen kann.“⁵⁹

(3) *Philosophie ist nicht Wissenschaft*: Auffällig bei Pieper ist, dass er mit Platon die Philosophie, besser: das Philosophieren, streng von der Wissenschaft unterschieden wissen möchte. Damit geht er nicht nur in Opposition zu einem szientistischen Philosophieverständnis, demgemäß Philosophie in Kontinuität zu den *sciences* verstanden wird (z.B. Quine). Er unterscheidet sich auch, wie wir noch sehen werden, von einem apriorischen Philosophieverständnis, wie es den deutschen Idealismus kennzeichnet. Die Haltung des Philosophen ist eine *nicht-wissenschaftliche* (nicht aber: un-wissenschaftliche), ansonsten würde die Philosophie ihren Gegenstand, „Wirklichkeit und Dasein im Ganzen“⁶⁰, verfehlen. Das ist im Einzelnen genauer zu erläutern: (a) Die Philosophie betrifft alles, die Wirklichkeit im Ganzen, während die Wissenschaft einen Gegenstand nur in einer bestimmten Hinsicht untersucht oder befragt.⁶¹ (b) Die Philosophie kennt im Unterschied zur Wissenschaft keine fachliche Terminologie.⁶² Es geht nicht um Präzision oder Exaktheit wie in der Wissenschaft⁶³, etwa durch eine formale Sprache, sondern um *Verdeutlichung* und hierfür reicht die Alltagssprache: Die künstliche Fachsprache ist präzise, insofern ein präziser Terminus „unter einem bestimmten Aspekt ein Teilphänomen sauber aus dem komplexen Sachverhalt herauschneidet und es, als isoliertes Präparat, der Beobachtung darbietet.“ „In der philosophischen Äußerung hingegen“, so Pieper weiter, „kommt durch sie höchstens eine Schein-Exaktheit zustande; in Wirklichkeit verundeutlicht sie den Gegenstand, mit dem die Philosophie es zu tun hat, und macht ihn vergessen; während die Kraft der natürlichen Sprache darin liegt, dass sie ihn gerade präsent zu halten vermag.“⁶⁴ (c) In der Philosophie gibt es im Unterschied zur Wissenschaft keine Arbeitsteilung oder *teamwork*: „Kein Philosophierender“, so Pieper, „kann irgend profitieren von den ‚Resultaten‘ der platonischen Philosophie, es sei

denn, er denke, als er selber, die Gedanken Platons mit.“⁶⁵ Ich kann mir das kritische Denken von niemand anderen abnehmen lassen. Es gibt folglich auch kein kumulatives Wahrheitsverständnis, sondern das Ganze der Wirklichkeit muss von jedem Philosophierenden immer wieder neu in den Blick gebracht werden. (d) Während in der Wissenschaft endgültige Antworten auf spezielle Fragen möglich sind, gibt es in der Philosophie keine letzten Antworten bzw. kein endgültiges Wissen (Schuld, Freiheit, Liebe, Tod, Sein etc.).⁶⁶ (Das schließt natürlich nicht aus, dass auch der Wissenschaftler als solcher an Grenzfragen stößt und der letzten Unbegreiflichkeit der Wirklichkeit ansichtig wird.) (e) Während es in der Wissenschaft um Erweiterung unseres Wissens geht (Entdeckungen, Traditionen spielen keine Rolle), ist die Philosophie eher eine Reflexion oder ein Wiedererinnern vergessener Einsichten oder „das Deutlicher-werden von etwas dunkel bereits Erkanntem“.⁶⁷

Philosophie und Wissenschaft sind keine Konkurrenten, sondern bewegen sich auf verschiedenen Ebenen. Sie sind zwei verschiedene Gattungen von Wirklichkeitszugang bzw. Wirklichkeitsverhältnis. Wie die Wissenschaft auf die Philosophie angewiesen ist, um das Ganze nicht aus dem Blick zu verlieren, das Ganze präsent zu halten, so ist auch die Philosophie auf das Gespräch mit der Wissenschaft angewiesen, um sich nicht in Idiosynkrasien und bodenlosen Spekulationen zu verrennen.⁶⁸ Die Philosophie braucht immer wieder die Konfrontation mit der Erfahrung (in einem weiten, nicht-sensualistischen Sinn).⁶⁹

(4) *Eros und Philosophie*. Die prinzipielle Nicht-Besitzbarkeit der Weisheit für den Menschen könnte nun aber die Frage aufwerfen, welchen Sinn eine solche Tätigkeit überhaupt hat. Welchen Sinn hat eine Frage, von der man von vornherein weiß, dass es keine endgültige Antwort auf sie gibt? Philosophieren ist kein intellektuelles Glasperlenspiel, sondern eine Tätigkeit von eigenem Ernst. Aber ist Philosophieren – in vollem Bewusstsein der Unbegreiflichkeit des Ganzen – dann nichts anderes als ein heroischer Akt? Es gehört sicherlich eine ausgesprochene Wahrheitsliebe dazu, dieses auf die Welt in ihrer Ganzheit und Tiefe zielende Fragen durchzuhalten.⁷⁰ Es wäre aber ein Missverständnis, die Liebe zur Weisheit als eine rein vom Subjekt initi-

ierte und vom Subjekt in ihrem Vollzug gehaltene, eigenmächtige Tätigkeit zu verstehen. Vielmehr geht dieser Tätigkeit eine *Erschütterung* des bisherigen Weltverhältnisses (im Angesicht des Todes, durch den Eros etc.), ein „Sich-betreffen-Lassen“ von der Wahrheit voraus: „in Wahrheit handelt es sich nicht um ein Tun, sondern um Empfänglichkeit, um ein Sicht-etwas-widerfahren-Lassen“. ⁷¹ Eine solche Empfänglichkeit muss man mitbringen. Es ist die Fähigkeit des Vernehmens, die Fähigkeit, die Wirklichkeit erst einmal so wahrzunehmen, wie sie in ihrer ganzen Mannigfaltigkeit ist.

Pieper spricht hier auch von *theória* im Sinne eines „schweigenden Vernehmens von Wirklichkeit.“ ⁷² „*Theoria*“, so Pieper, besagt im Verständnis der Alten eine Zuwendung zur Wirklichkeit, die einzig durch das Verlangen gekennzeichnet ist, „ebendiese Weltwirklichkeit möge sich so zeigen, wie sie ist“; es geht in der *theória* als „Existenzakt“ um nichts anderes als um Wahrheit. ⁷³ In diesem Akt stellt sich die Natur der Vernunft unvermischt dar, nämlich als rezeptiv-vernehmende. ⁷⁴ Und auch die Philosophie ist für Pieper wesentlich theoretisch (empfangend, hinblickend). ⁷⁵ Diese schweigend-vernehmende Haltung hat ihren Grund in der Sorge und der Beunruhigung, „dass nur ja nicht etwas ausgelassen werde vom Ganzen der Wirklichkeit.“ ⁷⁶ Pieper wählt als Bezeichnung dieser „personale[n] Vorbedingung des philosophischen Aktes“ das biblische Wort „Einfältigkeit“ (vgl. Mt 6,22: *haplous*): „Erst eine Simplizität von dieser Art, die mit keinem Vorbehalt zusammenbestehen kann, setzt uns in den Stand, die Erstreckungen des Gegenstandes, auf den es im Philosophieren abgesehen ist, überhaupt zu Gesicht zu bekommen.“ ⁷⁷ In der dadurch ermöglichten Erschütterung seines bisherigen Weltverhältnisses erfährt der Mensch eine ungeahnte Öffnung seines Daseins auf eine unendliche Stille hin.

An dieser Stelle kommt Pieper auf die von Platon im *Symposion* und *Phaidros* skizzierte Analogie zwischen Eros und dem Philosophieren zu sprechen. Der Eros, Sohn von Poros (Findigkeit) und Penia (Mangel, Armut), durch Bedürftigkeit und Sehnsucht gekennzeichnet, wird als ein sein ganzes Leben lang philosophierender beschrieben; er steht in der Mitte zwischen Weisheit und Unwissenheit:

„Kein Gott philosophiert oder begehrt, weise zu werden, sondern er ist es, noch auch, wenn sonst jemand weise ist, philosophiert dieser. Ebensovienig philosophieren auch die Unverständigen oder bestreben sich, weise zu werden. Denn das ist eben das Arge am Unverständigen, dass er, ohne schön und gut und vernünftig zu sein, doch sich selbst ganz genug zu sein dünkt. Wer nun nicht glaubt bedürftig zu sein, der begehrt auch das nicht, dessen er nicht zu bedürfen glaubt.“⁷⁸

Die Natur des Eros illustriert sehr schön das negative (Nichtbesitzbarkeit der Weisheit) als auch das positive Moment (Sehnsucht nach Weisheit, Bewusstsein des eigenen Mangels) in der Tätigkeit des Philosophierens. Pieper geht sogar noch weiter und erkennt im Philosophieren die Hoffungsstruktur, die unser menschliches Dasein *in statu viatoris* prägt.⁷⁹ So wie das Sehnen der Liebe aus einer erotischen Erschütterung, der unmittelbaren Begegnung mit Schönheit, einem *Hingerissensein* durch Schönheit, und nicht aus einem bloßen Begehren heraus geschieht⁸⁰, so wird die Tätigkeit des Philosophierens aus einem anfänglichen Sich-betreffen-Lassen erweckt. Hier *wird* etwas in Gang gesetzt, „das im Endlichen nicht mehr zur Ruhe kommen kann.“ Wie in der Begegnung mit sinnlicher Schönheit eine Leidenschaft geweckt wird, deren Stillung nicht mehr im Sinnlichen gefunden werden kann, so wird im *Erstaunen* ein Fragen wachgerufen, das im Endlichen nicht mehr beantwortbar ist.⁸¹

Bekanntlich sprechen schon Platon⁸² und Aristoteles vom Staunen (*thaumazein*), allerdings im Sinne von etwas, was am Anfang des Wissenserwerbs steht. So sagt Aristoteles am Beginn seiner *Metaphysik*:

„Denn weil sie staunen, beginnen die Menschen jetzt und begannen sie anfänglich zu philosophieren, wobei sie zu Beginn über die naheliegenden Merkwürdigkeiten staunten, dann allmählich so voranschritten und bei den bedeutenden Dingen Schwierigkeiten sahen, z.B. bei dem, was dem Mond widerfährt und was mit der Sonne geschieht und den Sternen und hinsichtlich der Entstehung des Alls. Wer aber in Schwierigkeiten steckt und sich wundert, der ist der Meinung, dass er nicht weiß [...], so dass es klar ist – wenn sie doch Philosophie betrieben, um der Unwissenheit zu entgehen –, dass sie das Verstehen um des Wissens willen verfolgten und nicht wegen eines Nutzens.“⁸³

Das Staunen setzt das Bewusstsein einer fehlenden oder mangelhaften Kenntnis eines Sachverhalts voraus. Aristoteles unterstreicht diesen ko-

gnitiven Charakter noch dadurch, dass er den Begriff des *thaumazein* mit dem des *aporein* verbindet, der eine Schwierigkeit im Denken bezeichnet, welche wiederum eine Schwierigkeit (oder einen „Knoten“) in der Sache offenbar macht.⁸⁴ Dafür muss der Staunende natürlich schon irgendwelche Kenntnisse über die fragliche Sache besitzen.⁸⁵ Ein solches Staunen ist gleichzeitig mit dem Verlangen verbunden, diese Unkenntnis zu überwinden, also das Bedürfnis des Intellekts nach Überwindung des Wissensmangels zu befriedigen.

„Denn es beginnen alle, wie wir schon sagten, mit dem Staunen, ob es sich wirklich so verhält wie bei den selbstbewegten Marionetten oder bei den Sonnenwenden oder der Inkommensurabilität der Diagonale [...] Es muss aber die Suche beim Gegenteil und, nach dem Sprichwort, beim besseren enden, wie auch in diesen Fragen, wenn <die Lernenden den Sachverhalt> verstanden haben: denn über nichts würde ein Geometer so sehr staunen, wie wenn die Diagonale kommensurabel würde.“⁸⁶

Aristoteles ordnet (wie Platon) das Staunen dem Anfang (*initium*), dem ersten Stadium, eines Wissenserwerbs zu; mit dem erfolgreichen Wissenserwerb ist es zur Ruhe gekommen. Dagegen ist das Staunen bei Pieper tragender Grund, bleibender Ursprung (*principium*) des Philosophierens⁸⁷; es ist eine Haltung, welche die existentiellen Grundsachverhalte, ja das Sein überhaupt, gerade nicht als etwas Selbstverständliches ansieht, sondern die begegnenden Dinge als transparent auf einen tieferen Grund hin erkennt.⁸⁸ Es geht darum, *in* den sinnlich begegnenden Dingen der Tiefe der Realität ansichtig zu werden. Einzig der Staunende, so Pieper, verwirklicht „in unvermischter Gestalt jenes Ur-Verhalten zum Seienden“, „das seit Platon *theoria* heißt, rein empfangendes Vernehmen von Wirklichkeit, nicht getrübt durch irgendwelchen Zwischenruf des Wollens [...]. *Theoria* gibt es nur, sofern der Mensch nicht blind geworden ist für das Erstaunliche, welches darin liegt, dass etwas ist.“⁸⁹ Das Staunen ist die der Unergründlichkeit und Unausschöpfbarkeit der Wirklichkeit⁹⁰ angemessene Haltung. Das Staunenkönnen ist etwas spezifisch Menschliches; es gehört zu den höchsten Möglichkeiten der menschlichen Natur.⁹¹

(5) *Überlieferung*: Philosophieren beginnt für Pieper niemals vom Nullpunkt her. Vielmehr steht der Mensch immer schon, vor allem Philosophieren, in einer bestimmten religiösen Überlieferung, die eine

Wirklichkeitsdeutung, eine bestimmte Deutung der Welt als Ganzer enthält. „Es gehört zum Wesen solcher Überlieferung“, so Pieper, „immer schon‘ zu bestehen und zu gelten – aller Philosophie, aller von der Erfahrung her sich aufbauenden Weltdeutung voraus und zuvor.“⁹² Das gilt auch für Platon. Auch er hat eine solche, in Mythen eingekapselte, vorweg gegebene Weltdeutung nicht nur vorgefunden und davon berichtet, sondern er hat auch, so Pieper, von dieser ausgehend philosophiert.⁹³ Auch bei Platon ist zwischen der *traditio* und den *traditiones* zu unterscheiden.⁹⁴ Es gibt Mythen, die eine göttliche Weisheit enthalten (z. B. die Welt ist aus neidloser Güte eines Schöpfers hervorgegangen; im Urstand zog der Mensch eine göttliche Strafe auf sich; der Gerechte wird ein gutes Los im Jenseits erhalten). Die „Alten“, die uns die Mythen überliefern, sind nicht die Geronten, sondern diejenigen, die der göttlichen Quelle dieser Weisheit am nächsten stehen, die ersten Empfänger.⁹⁵ In diesem Sinn lässt Platon seinen Sokrates im *Philebos* sagen:

„Als eine Gabe der Götter an die Menschen, wofür ich es wenigstens erkenne, ist er einmal von den Göttern herabgeworfen worden durch irgendeinen Prometheus, zugleich mit einem glanzvollsten Feuer. Und die Alten, besser als wir und den Göttern näher wohnend, haben uns dieses Gesagte überliefert...“⁹⁶

Pieper schließt sich hier der Theologie der Ur-Offenbarung⁹⁷ an, d. h. der theologischen Auffassung, dass es eine am Anfang der Menschheitsgeschichte geschehene Mitteilung natürlicher sittlich-religiöser Wahrheiten gab, die eingekapselt in Mythen und Überlieferungen weiterlebt. Platon bringt dieser überlieferten göttlichen Weisheit Respekt entgegen und bezieht sie in sein Philosophieren ein. Er ist damit für Pieper ein religiöser Denker; in der Unbefangenheit gegenüber der Theologie bzw. in der Verbindung von Philosophie und Theologie sieht Pieper das Element der platonischen Dialoge begründet.⁹⁸

Anhand von Platon und seinem Philosophieverständnis lässt sich zeigen: Zum Philosophieren gehört auch das Hören auf die Überlieferung und die darin enthaltene göttliche Weisheit. Die Vernunft kann sich diesen Überlieferungen nicht ohne eigenen Schaden verschließen.⁹⁹ Das schmälert in keinsten Weise die Eigenständigkeit der Vernunft (die anders als die Überlieferung „von unten her“, empirisch,

anfängt¹⁰⁰), sondern offenbar vielmehr ihre Nicht-Autarkie; die Vernunft (und damit die Philosophie) genügt sich nicht selbst, sondern ist wesentlich auf das Gespräch mit den Wissenschaft und den religiösen Traditionen angewiesen. Hierin bleibt sie aber ein eigenständiger Gesprächspartner („kontrapunktische Polyphonie“¹⁰¹).

4. Aristoteles: Weltbejahung und Wissenschaft

Pieper kennzeichnet Aristoteles gegenüber Platon als „kritischer“, „realistischer“, „wissenschaftlicher“; er sei „der Begründer einer ‚wissenschaftlichen‘ Philosophie“¹⁰², „der Begründer eines kritisch-wissenschaftlichen Philosophierens“¹⁰³. Trotz aller Kontinuität in den Grundhaltungen und Grundlehren übersieht Pieper nicht die Differenz zwischen beiden Denkern, auch wenn diese Differenz für ihn keine besondere Rolle spielt:

(1) „*Kritischer*“: Aristoteles ist wesentlich mehr als Platon an begrifflicher Klarheit und Präzision interessiert; er macht auch Gebrauch von *termini technici* (z.B. das *to ti ên einai*). Er weist auf mehrdeutige Begriffe hin (*pollachôs legomenon*)¹⁰⁴; mehrdeutig sind für Aristoteles die grundlegenden Begriffe seiner Philosophie („seiend“, „gut“, „Vermögen“, „Akt“, „Leben“, „Ursache“ etc.).¹⁰⁵ Er tut dies aber nicht aus einem sprachanalytischen Motiv heraus, sondern aus einem durch und durch realistischen. Am Beginn der Kategorienschrift sagt Aristoteles: „Homonym heißen Dinge, die nur den Namen gemeinsam haben, während der zum Namen gehörige Wesensbegriff verschieden ist. [...] Synonym heißen Dinge, bei denen sowohl der Name gemeinsam, wie der zum Namen gehörige Wesensbegriff derselbe ist.“¹⁰⁶ Es geht also nicht um Worte, sondern um Sachen, die mit demselben Wort bezeichnet werden, und dabei sachlich oder von ihrem Wesen her überhaupt nichts miteinander zu tun haben (z.B. das Kreditinstitut und die Sitzgelegenheit, der wirkliche und der gemalte Mensch), oder in einer sachlichen Gemeinschaft, z.B. der Gattung, stehen (z.B. Mensch und Ochse). Aristoteles geht es darum, auf die Mannigfaltigkeit der Wirklichkeit aufmerksam zu machen, die sich sprachlich oft nicht abbilden lässt. Aufgrund der Armut der Sprache bezeichnen wir oft zwei voll-

kommen verschiedene Dinge, etwa aufgrund einer äußeren Ähnlichkeit oder schlicht aufgrund des Zufalls, mit demselben Wort (z.B. das Wort „Liebe“). Von dieser Art des Differenzierens macht auch Pieper in seinen Schriften Gebrauch.¹⁰⁷ Der Verwendung von Fachtermini steht er aber distanziert gegenüber und schließt sich in diesem Punkt Platon an. Es geht nicht um Präzision (das ist Sache der Wissenschaften), sondern um Verdeutlichung. Man kann etwas gerade durch Präzision ver*undeutlichen*.¹⁰⁸

(2) „*Realistischer*“: Die „aristotelische Grundhaltung“ schlechthin ist für Pieper die Weltbejahung.¹⁰⁹ Es ist die „entschiedene Hinwendung zum Konkreten, zur erfahrbaren Realität der Welt; die sinnfälligen Dinge, die man sehen, hören, schmecken, riechen, anfassen kann, werden als etwas eigenständig Wirkliches genommen, als Realität eigenen Rechtes – nicht als bloßer Widerschein, Schatten, nicht als bloßes Symbol von etwas anderem, Unsichtbaren, Jenseitigem, Geistigem.“¹¹⁰ In dieser Hinwendung zum Konkreten geht Aristoteles noch über Platon, den man nicht dogmatisch von einer „Zwei-Welten-Lehre“ her lesen darf¹¹¹, hinaus. Die materielle Welt, wie sie im Leib des Menschen zu ihrer Vollendung kommt¹¹², wird von Aristoteles als solche ernst genommen.

Thomas erkennt, so Pieper, in dieser „Welthaltung des Aristoteles, in der Bejahung des Konkreten und der sinnfälligen Weltwirklichkeit etwas ganz und gar Eigenes und Zugehöriges wieder, etwas von Ur-Anfang Christliches, nämlich, abkürzend gesagt, das Element der christlichen Schöpfungsbejahung.“¹¹³ Wenn sich der Theologe Thomas dem Philosophen Aristoteles zuwendet, dann wird hier nach Pieper nichts Fremdes oder Heidnisches rezipiert, sondern es geschieht ein „Wiedererkennungsvorgang“.¹¹⁴ Diese Wirklichkeitsbejahung des Aristoteles ist, so können wir im Anschluss an Platon sagen, gewissermaßen Teil des göttlichen Weisheitswissens, an dem auch der Heide Aristoteles teilhat. Dieses Wissen ist aber bei ihm nach wie vor defizient: Aristoteles, der keinen Schöpfergott kannte, vielmehr von der Ewigkeit der Welt und einem ersten unbewegten Bewegter ausging, vertrat zwar die Intelligibilität der Wirklichkeit (wie vor ihm schon Platon und noch früher Parmenides¹¹⁵). Aristoteles konnte aber die Intelligibilität des Seienden noch nicht in einem Akt des Erkenntnis

durch den Schöpfer begründen: Die Dinge sind an sich erkennbar, weil der Schöpfer sie erkannt hat. Pieper zitiert hier gerne Augustinus: „Wir sehen diese Dinge, die du erschaffen hast, weil sie sind, weil du aber sie siehst, sind sie.“¹¹⁶ Der Schöpfer hat allen Dingen, indem er sie erkennt, das Wahrsein in sie gelegt, und indem er sie liebt, das Gutsein. Das macht die Kreatürlichkeit des Seins und damit auch seine Unausschöpfbarkeit aus.¹¹⁷

Grundsätzlich gilt sowohl für Platon und Aristoteles als auch für Augustinus und Thomas von Aquin der Respekt vor der Unergründlichkeit der Welt.¹¹⁸ Die Wirklichkeit ist nicht deshalb unergründlich, weil sie selbst strukturlos oder a-logisch wäre, sondern die Schwierigkeit liegt in uns selbst begründet:

„Wie sich nämlich die Augen der Eulen gegen das Tagelicht verhalten, so verhält sich der Geist in unserer Seele zu dem, was seiner Natur nach unter allen am offenbarsten ist.“¹¹⁹

Diese Unergründlichkeit wird zum Geheimnis und damit zur Unausschöpfbarkeit, wo die Welt als Schöpfung verstanden wird, die ihren Ursprung in Gottes unbegreiflicher, schöpferischer Erkenntnis hat.¹²⁰ Geheimnis meint nicht nur Dunkelheit (für uns), sondern vielmehr Licht, und zwar von solcher Fülle, dass wir es nicht zu erfassen vermögen. Die Dinge sind bis ins letzte erkennbar, weil sie aus der unendlichen *Helligkeit* des göttlichen Logos stammen, und sie sind für uns unergründbar, weil sie aus der *unendlichen Helligkeit* des göttlichen Logos stammen.¹²¹

(3) „*Wissenschaftlicher*“: Auch wenn Aristoteles nach der Auffassung Piepers denselben Begriff von Philosophie wie Platon hat (was impliziert, dass die Philosophie von den Wissenschaften streng zu unterscheiden ist), so übersieht Pieper dennoch nicht, dass Aristoteles sein Konzept von „Erster Philosophie“ oder „Weisheit“ mit seinem Konzept von *epistémé*, wie er es in den *Zweiten Analytiken* entfaltet, in einen Zusammenhang bringt.

Hier muss aber gegenüber Pieper kritisch angemerkt werden: Die „Erste Philosophie“, die Aristoteles als „die gesuchte Wissenschaft“ einführt¹²², d.h. als eine solche, die ihren „sicheren Gang“ in konzeptioneller und methodischer Hinsicht noch nicht gefunden hat, ist selbst „Wissenschaft“ (*epistémé*), und zwar von den *ersten Ursachen* und Prinzipien.¹²³ Sie ist als *Weisheit (sophía) Wissenschaft* im

höchsten Grad, die von den ontologisch höchsten Gegenständen handelt.¹²⁴ Auch wenn Aristoteles dieser „Ersten Philosophie“ einen allgemein-ontologischen Charakter zuspricht – sie ist nicht auf eine bestimmte Gattung des Seienden eingeschränkt, deren Prinzipien sie untersucht und deren notwendige Eigenschaften sie aus diesen Prinzipien erklären will, sondern sie untersucht das Seiende als Seiendes und das diesem „an sich“ Zukommende¹²⁵ – orientiert er sich hierin immer noch am Wissenschaftskonzept der *Zweiten Analytiken*. Dieses Konzept muss natürlich im Hinblick auf die Sonderstellung der „Ersten Philosophie“ modifiziert werden (*epistêmê tis!*), insofern sie nicht eine besondere Gattung untersucht, sondern das Seiende als Seiendes; sie beschäftigt sich aber, wie jede andere Wissenschaft auch¹²⁶, mit den notwendigen Eigenschaften und fragt nach den Prinzipien und Ursachen, aus denen sie das notwendige Zukommen dieser Eigenschaften erklären kann. Dieses *szientiale* Verständnis von Philosophie bei Aristoteles kommt bei Pieper zu kurz. Die „Erste Philosophie“ ist zwar eine besondere Art von Wissenschaft, aber sie ist nach wie vor Wissenschaft.¹²⁷

Und eine zweite kritische Bemerkung sei hier gestattet: Während bei Platon eindeutig der Akzent auf dem Streben nach Weisheit liegt und damit auf ihrem Nicht-Besitz, spielt dieser Punkt bei Aristoteles keine besondere Rolle. Aristoteles entwirft sowohl in *Metaphysik I* 1-2 als auch in *Nikomachische Ethik VI* 7 ein Konzept von Weisheit: „Weisheit“ ist nicht nur der Name für eine besondere Art von Wissenschaft, sondern auch für eine dianoetische Tugend. (Die Tätigkeit der Vernunft gemäß der Weisheit ist die Kontemplation.) Aristoteles ist gegenüber Sokrates ein epistemologischer Optimist.¹²⁸ Er hält es für möglich, dass der Mensch seine Vernunft in solch einer Weise disponiert, dass er die Ursachen eines Sachverhalts und letztlich auch die ersten Ursachen und Prinzipien der Wirklichkeit erkennt.

5. Josef Pieper als christlicher Sokrater

Pieper liest Aristoteles im Licht eines aus Platon gewonnenen existentiell-personalen Verständnisses von Philosophie, das grundsätzlich für die weisheitliche Überlieferung hörbereit ist und sich für die Transzendenz

offenhält. Einer solchen Philosophie geht es nicht um irgendwelche abstrakten Einsichten, sondern um die „endgültig wichtigen Dinge“ (z.B. Schuld, Freiheit, Tod, Liebe), die Dinge, die für das menschliche Dasein von höchstem Belang sind – das können durchaus auch metaphysische Wahrheiten (z.B. die Erkennbarkeit der Wirklichkeit) sein, solange sie anthropologisch bedeutsam sind.¹²⁹ Pieper behält zwar die allumfassende Perspektive des klassischen Philosophieverständnisses bei, bindet dieses aber an den Menschen zurück. Es ist daher nur konsequent, dass Pieper die eigentliche „Lehre“ der beiden Philosophen (Ideenmetaphysik; Substanzmetaphysik) mehr oder weniger ausblendet bzw. undogmatisch liest. Er kann deshalb weder als Neo-Platoniker, noch als Neo-Aristoteliker und auch nicht als Neo-Scholastiker angesehen werden. Vielmehr ist sein Denken zutiefst sokratisch: Es geht ihm um die vorbehaltslose, alle Aspekte der Wirklichkeit einbeziehende Suche nach Weisheit, die sich einer Grunderfahrung, einer Erschütterung des bisherigen Weltverständnisses, verdankt, in welcher der Mensch seiner eigenen (v.a. geistigen) Bedürftigkeit ansichtig wird. Dieses Suchen nach Weisheit, das, vom Staunen als seinem *principium* getragen, den Unterschied zwischen menschlicher und göttlicher Sphäre respektiert (Nichtbesitzbarkeit der Weisheit) und sich der eigenen unausweichlichen Letztannahmen oder Glaubensvoraussetzungen (christlich, atheistisch, naturalistisch, agnostizistisch etc.) stets bewusst ist, gehört wesentlich zum menschlichen Dasein dazu. Es geht ja nicht um irgendwelche Einsichten, sondern um die für den Menschen „endgültig wichtigen Dinge“. Sich dieser Tätigkeit zu verschließen hieße, das eigene Menschsein nicht ernst zu nehmen und letztlich zu verfehlen:

„...schämst du dich nicht für Geld zwar zu sorgen, wie du dessen aufs meiste erlangst, und für Ruhm und Ehre, für Einsicht aber und Wahrheit und für deine Seele, dass sie sich aufs Beste befinde, sorgst du nicht und hierauf willst du nicht achten?“¹³⁰

Anmerkungen

- ¹ J. Pieper, Verteidigungsrede für die Philosophie, in: ders., *Schriften zum Philosophiebegriff*. Hg. v. Berthold Wald, Hamburg 1995, 76-155, hier: 79.
- ² Ebd. 86.
- ³ Aristoteles, *Nikomachische Ethik* VI 2, 1139b12f.
- ⁴ Vgl. F. Ricken, Die Grundlegung der Lehre von den verschiedenen Formen der Vernunft im sechsten Buch der ‚Nikomachischen Ethik‘, in: E. Dirscherl/Chr. Dohmen (Hg.), *Glaube und Vernunft. Spannungsreiche Grundlage europäischer Geistesgeschichte*, Freiburg/Basel/Wien 2008, 264-273, hier: 264: „Diese Reflexion ist bereits eine Vernunftkritik, denn indem die Formen voneinander unterschieden und ihre charakteristischen Eigenschaften gezeigt werden, wird ihre Grenze deutlich. Der Blick auf die Vielfalt soll davor bewahren, die Vernunft mit einer ihrer Formen gleichzusetzen. Die Frage, ob etwas vernünftig ist oder nicht, kann in unterschiedlichen Zusammenhängen gestellt werden und es hängt vom jeweiligen Kontext ab, welche Kriterien der Vernünftigkeit anzuwenden sind.“
- ⁵ Hierzu L. Zagzebski, *Virtues of the Mind. An Inquiry into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of Knowledge*, Cambridge 1996; J. Greco/J. Turri (ed.), *Virtue Epistemology. Contemporary Readings*, Cambridge (Mass.) 2012.
- ⁶ Th. Schärtl, Vernünftig – Gott – Denken. Was Jörg Splett einer Analytischen Religionsphilosophie ins Stammbuch schreiben könnte, in: P. Hofmann/H.-G. Nissing (Hg.), *Dienst an der Wahrheit. Jörg Spletts Philosophie für die Theologie*, Paderborn 2013, 67-88, hier: 75.
- ⁷ Ebd. 75f.
- ⁸ Hierzu E. Tugendhat, *Egozentrität und Mystik. Eine anthropologische Studie*, München 2003, 165.
- ⁹ Ebd. 167. Vgl. auch J. Pieper, *Thomas von Aquin. Leben und Werk*, Kevelaer 2014, 61.
- ¹⁰ Pieper, *Thomas von Aquin*, 61.
- ¹¹ Aristoteles, *Nikomachische Ethik* I 4, 1096a14-17.
- ¹² Thomas von Aquin, *Sententia Libri Ethicorum*, lib.1, l.6 n.76.
- ¹³ Ebd. lib.1, l.6 n.77 (Übers. Perkams).
- ¹⁴ Thomas von Aquin, *Sententia super librum De caelo et mundo* lib.1, l.22 n.8: „[...] quia studium philosophiae non est ad hoc quod sciatur quid homines senserint, sed qualiter se habeat veritas rerum.“
- ¹⁵ M. Grabmann, Die Aristoteleskommentare des heiligen Thomas von Aquin, in: ders., *Mittelalterliches Geistesleben. Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik*, München 1926, 266-313, hier: 300.
- ¹⁶ Pieper, *Thomas von Aquin*, 57.
- ¹⁷ M. Perkams, Einleitung, in: *Thomas von Aquin, Sententia libri Ethicorum I et X. Kommentar zur Nikomachischen Ethik, Buch I und X*. Herausgegeben, übersetzt und eingeleitet von Matthias Perkams, Freiburg/Basel/Wien 2014, 11-56, hier: 50. Vgl. auch W. Kluxen, *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin*, Hamburg ³1998, 102, 104; H. Kleber, *Glück als Lebensziel. Untersuchungen zur Philosophie des Glücks bei Thomas von Aquin*, Münster 1988, 65, 131.
- ¹⁸ Vgl. Aristoteles, *Nikomachische Ethik*. Übersetzt und kommentiert von Franz Dirlmeier, Berlin ¹⁰1999, 275.
- ¹⁹ Platon, *Politeia* X 595b9-c3 (Übers. Dirlmeier).
- ²⁰ J. Pieper, Über den Philosophie-Begriff Platons, in: ders., *Schriften zum Philosophiebegriff*. Hg. v. Berthold Wald, Hamburg 1995, 156-172, hier: 171.

- ²¹ Vgl. hierzu die neueren Publikationen von L. P. Gerson, *Aristotle and Other Platonists*, Ithaca/Lodon 2005; I. Hadot, *Athenian and Alexandrian Neoplatonism and the Harmonization of Aristotle and Plato*, Leiden/Boston 2015.
- ²² Pieper, *Philosophie-Begriff Platons*, 157.
- ²³ Platon, *Apologie* 21d6-8 (Übers. Schleiermacher).
- ²⁴ Pieper, *Philosophie-Begriff Platons*, 157.
- ²⁵ Vgl. Th. Ebert, *Meinung und Wissen in der Philosophie Platons*, Berlin/New York 1974, 21.
- ²⁶ Platon, *Laches* 187e-188a.
- ²⁷ Platon, *Apologie* 29d-30e.
- ²⁸ Vgl. M. Bordt, *Platons Theologie*, Freiburg/München 2006, 72f.
- ²⁹ Platon, *Apologie* 20d-21d; 23a-b. Sokrates steht hier in der Tradition delphischer Religion: Apollon, der Gott von Delphi, fordert mit diesem Ausspruch *gnóthi sauton* die Menschen zur Erkenntnis der eigenen Sterblichkeit auf und damit zur Einsicht in den unüberbrückbaren Abstand zwischen den sterblichen Menschen und den unsterblichen Göttern. Vgl. W. Schadewaldt, *Der Gott von Delphi und die Humanitätsidee*, Frankfurt a. M. 1975, 21f.: „Die Grundbedeutung des Begriffs des ‚Menschlichen‘ offenbart sich von seinem Ursprung in der Religion des delphischen Gottes her als das *Sterbliche*. Das Sterbliche in seinem Abstand, seiner Begrenztheit vor dem unsterblichen Gott, das eben ist das ‚Menschliche.‘“ Vgl. auch M. Reiser, *Erkenne dich selbst! Selbsterkenntnis in Antike und Christentum*, in: *Trierer Theologische Zeitschrift* 101 (1992) 81-100, 83f.
- ³⁰ J. Pieper, *Über das Dilemma einer nicht-christlichen Philosophie*, in: ders., *Schriften zum Philosophiebegriff*. Hg. v. Berthold Wald, Hamburg 1995, 300-307, hier: 301.
- ³¹ Pieper, *Philosophie-Begriff Platons*, 157.
- ³² Platon, *Phaidros* 278d3-6 (Übers. Schleiermacher).
- ³³ Aristoteles, *Metaphysik* I 2, 982a30-b2.
- ³⁴ Ebd. 982b26-28. Hierzu Pieper, *Verteidigungsrede für die Philosophie*, 99.
- ³⁵ Ebd. 982b29f.
- ³⁶ Vgl. Aristoteles, *Nikomachische Ethik* X 7, 1177b26-1178a8.
- ³⁷ Vgl. Aristoteles, *Politik* VII 1, 1323b24-26; *Eudemische Ethik* VII 12, 1244b7-10; VIII 3, 1249b16.
- ³⁸ Aristoteles, *Metaphysik* I 2, 983a5-10 (Übers. Bonitz).
- ³⁹ Thomas von Aquin, *In Metaphysicam* lib.1, l.3, n.64. Vgl. etwa Pieper, *Das Geheimnis und die Philosophie*, in: ders., *Schriften zum Philosophiebegriff*. Hg. v. Berthold Wald, Hamburg 1995, 308-314, hier: 309.
- ⁴⁰ Vgl. Aristoteles, *Metaphysik* XII 7, 1072b14-16.
- ⁴¹ J. Pieper, *Was heißt philosophieren?*, in: ders., *Schriften zum Philosophiebegriff*. Hg. v. Berthold Wald, Hamburg 1995, 15-75, hier: 18.
- ⁴² Pieper, *Philosophiebegriff Platons*, 170.
- ⁴³ Ebd. 157; *Verteidigungsrede für die Philosophie*, 119f.
- ⁴⁴ Pieper, *Über das Dilemma*, 302; vgl. auch Pieper, *Was heißt philosophieren?*, 60: „Die Unbefangenheit gegenüber der Theologie ist das Kennzeichen platonischen Philosophierens.“
- ⁴⁵ Pieper, *Über das Dilemma*, 302; *Verteidigungsrede für die Philosophie*, 118; *Philosophie-Begriff Platons*, 159.
- ⁴⁶ Platon, *Politeia* V 475b (Übers. Schleiermacher mit Änderung).
- ⁴⁷ Pieper, *Über das Dilemma*, 302.
- ⁴⁸ Platon, *Symposion* 189d.
- ⁴⁹ DK 22 B 93.

- 50 J. Pieper, Über die platonischen Mythen, in: ders., *Darstellungen und Interpretationen: Platon*. Hg. v. Berthold Wald, Hamburg 2002, 332-374, hier: 352.
- 51 Was ein Mythos ist, skizziert Pieper ebd., 339-342.
- 52 Pieper, Philosophie-Begriff Platons, 159f.
- 53 Ebd. 160.
- 54 J. Pieper, Überlieferung, Begriff und Anspruch, in: ders., *Schriften zum Philosophiebegriff*. Hg. v. Berthold Wald, Hamburg 1995, 236-299, hier: 294. Vgl. auch Pieper, Verteidigungsrede für die Philosophie, 144.
- 55 Pieper, Überlieferung, 294f.
- 56 Pieper, Verteidigungsrede für die Philosophie, 154.
- 57 Pieper, Über das Dilemma, 305.
- 58 Vgl. Pieper, Verteidigungsrede für die Philosophie, 104.
- 59 Pieper, Philosophie-Begriff Platons, 160.
- 60 Pieper, Verteidigungsrede für die Philosophie, 103.
- 61 Ebd. 103f.
- 62 Pieper, Philosophie-Begriff Platons, 158.
- 63 Pieper räumt aber ein, „daß ohne die Disziplin und Präzision eines formal sauberen Denkens das Eigentliche nicht geleistet werden könne“ (Philosophie-Begriff Platons, 167).
- 64 Pieper, Verteidigungsrede für die Philosophie, 140.
- 65 Ebd. 125.
- 66 Ebd. 128f. Vgl. auch Pieper, Das Geheimnis und die Philosophie, 311f.
- 67 Pieper, Verteidigungsrede für die Philosophie, 133.
- 68 Ebd. 142f.
- 69 Ebd. 143.
- 70 Pieper, Philosophie-Begriff Platons, 166.
- 71 Ebd. 168.
- 72 J. Pieper, *Glück und Kontemplation*, München ³1962, 75. Vgl. auch Pieper, Was heißt philosophieren?, 27, 46. Im Unterschied dazu vertritt Aristoteles eine Konzeption von *theōria*, die sich mehr am Begriff der *epistēmē* orientiert. Hierzu ausführlich St. Herzberg, *Menschliche und göttliche Kontemplation. Eine Untersuchung zum bios theoretikos bei Aristoteles*, Heidelberg 2013.
- 73 Pieper, Verteidigungsrede für die Philosophie, 101f.
- 74 Ebd. 102.
- 75 Pieper, Was heißt philosophieren?, 27f.
- 76 Pieper, Verteidigungsrede für die Philosophie, 104.
- 77 Ebd. 105.
- 78 Platon, *Symposion* 204a (Übers. Schleiermacher).
- 79 Pieper, Verteidigungsrede für die Philosophie, 129.
- 80 Vgl. J. Pieper, Begeisterung und göttlicher Wahnsinn. Über den platonischen Dialog *Phaidros*, in: ders., *Darstellungen und Interpretationen: Platon*. Hg. v. Berthold Wald, Hamburg 2002, 248-331, hier: 315: „Der Begehrende weiß genau, was er will; er ist im Grunde ein Berechnender, der durchaus klar sieht und völlig ‚bei sich‘ ist. Aber begehren ist nicht Lieben; geliebt wird, genau genommen, nicht, wer begehrt wird, sondern der, für den man etwas begehrt. Der auf solche nicht-begehrende Weise Liebende aber ist nicht einer, der von sich aus etwas ‚tut‘ oder ‚in Gang bringt‘; er *wird* ‚bewegt‘ im Anblick des Geliebten. Das Geliebteste aber und Bewegendste, sagt Platon, ist das Schöne“.
- 81 Ebd. 319. Vgl. auch Pieper, Philosophie-Begriff Platons, 169.
- 82 Platon, *Theaitetos* 155d.
- 83 Aristoteles, *Metaphysik* I 2, 982b12-21 (Übers. Szlezák).
- 84 Aristoteles, *Metaphysik* III 1, 995a30f.

⁸⁵ Vgl. G. Haeffner, Staunen, in: ders., *Wege in die Freiheit. Philosophische Meditationen über das Menschsein*. Stuttgart 2006, 11-25, 12: „Die Unruhe des Sich-Wunderns enthält in sich das Streben nach einer künftigen Ruhe im Wissen. Sie enthält aber auch schon selbst ein Wissen, nämlich das Bewusstsein von einem Wissenswerten und das Bewusstsein des eigenen Nichtwissens davon. Nur aufgrund eines solchen, in sich gegensätzlich strukturierten Bewusstseins kann man staunen und dann fragen. Sich wundern kann man nur, wenn man *schon* etwas zu wissen glaubt. Insofern kann das Sich-Verwundern nicht schlechthin der Anfang des Wissens sein, sondern nur der Anfang einer je neuen Bemühung um weitere Erkenntnis. Das wird besonders deutlich, wenn man sich klar macht, dass in allem erstaunten Fragen noch eine dritte Voraussetzung steckt: dass sich nämlich eine Antwort auf die Frage finden lassen wird. Wenn gefragt wird, auf welche Ursache sich ein zunächst unverständliches Phänomen zurückführen lasse, dann weiß man zwar (noch) nicht, welche es sind. Aber man nimmt doch zuversichtlich an, dass es solche gebe. Diese Annahme ist wohl weniger ein Wissen zu nennen als ein hoffnungsvoller Glaube. Immerhin ist sie mehr als eine Annahme, die man machen oder auch lassen kann. Sie ist eine Annahme, die jeder unweigerlich macht, wenn er fragt: ‚Warum?‘“

⁸⁶ Aristoteles, *Metaphysik* I 2, 983a12-21 (Übers. Szlezák).

⁸⁷ Pieper, Was heißt philosophieren?, 48f.

⁸⁸ Ebd. 44f. An dieser Stelle findet sich auch ein Beispiel für Piepers undogmatische Lesart der platonischen Ideenlehre: Auch der Philosophierende richtet sich auf das alltäglich vor Augen Liegende. Aber diese ihm begegnenden Dinge sind für ihn transparent auf eine „größere, tiefere und eigentlichere, zunächst ‚unsichtbare‘ Welt der Wesenheiten“ hin. Wir erkennen also nicht an der sinnlich-wahrnehmbaren Welt vorbei oder nehmen die sinnlichen Dinge bloß zum Anlass für eine höhere rein geistige Erkenntnis, sondern sehen *in* den sinnlich begegnenden Dingen die Tiefe der Realität.

⁸⁹ Ebd. 45f.

⁹⁰ Ebd. 48; vgl. auch Pieper, Das Geheimnis und die Philosophie, 313.

⁹¹ Pieper, Was heißt philosophieren?, 47, 50.

⁹² Ebd. 57.

⁹³ Ebd. 57f. Pieper verweist hier auf Platon, *Phaidros* 274c, *Nomoi* 715e und auch Aristoteles, *Metaphysik* XII 8, 1074b.

⁹⁴ Vgl. Pieper, *Begeisterung und göttlicher Wahnsinn*, 264: „Es gibt mythische Geschichten, und es gibt *den* Mythos; es gibt vielerlei Traditionen, und es gibt *die* Tradition. *Der* Mythos und *die* Tradition betreffen den Kern der Existenz, sie betreffen das menschliche Heil.“

⁹⁵ Pieper, Was heißt philosophieren?, 58; Über die platonischen Mythen, 372.

⁹⁶ Platon, *Philebos* 16c (Übers. Schleiermacher mit Änderungen).

⁹⁷ Vgl. J. Heialbetz, Art. Uroffenbarung, in: LThK², 565-567.

⁹⁸ Pieper, Was heißt philosophieren?, 60f.

⁹⁹ Vgl. J. Ratzinger, *Glaube – Wahrheit – Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen*, Freiburg/Basel/Wien 2003, 168: „Auch die Philosophie als solche sollte sich nicht in das bloß Eigene und selbst Erdachte einschließen. So wie sie auf die empirischen Erkenntnisse hören muss, die in den verschiedenen Wissenschaften reifen, so sollte sie auch die heilige Überlieferung der Religionen und besonders die Botschaft der Bibel als eine Quelle des Erkennens ansehen, von der sie sich befruchten lässt“. Vgl. auch Benedikt XVI., *Nicht gehaltene Vorlesung für die römische Universität „La Sapienza“* (17. Januar 2008); deutsch in: OR(D) Nr. 4 vom 25. Januar 2008, 7: „Gegenüber einer a-historischen Vernunft, die sich nur in einer a-historischen Rationalität selber zu konstruieren versucht,

ist die Weisheit der Menschheit als solche – die Weisheit der großen religiösen Traditionen – als Realität zur Geltung zu bringen. [...] Die Philosophie beginnt nicht immer neu vom Nullpunkt des einsam denkenden Subjekts her, sondern sie steht im großen Dialog der geschichtlichen Weisheit, die sie kritisch und zugleich hörbereit immer neu aufnimmt und weiterführt; sie darf sich aber auch nicht demgegenüber verschließen, was die Religionen und was besonders der christliche Glaube empfangen und der Menschheit als Wegweisung geschenkt haben.“

- ¹⁰⁰ Pieper, Was heißt philosophieren?, 59.
- ¹⁰¹ Pieper, Verteidigungsrede für die Philosophie, 154.
- ¹⁰² Pieper, Über das Dilemma, 301.
- ¹⁰³ Pieper, Das Geheimnis und die Philosophie, 309.
- ¹⁰⁴ Vgl. das fünfte Buch der *Metaphysik* Höffe (Aristoteles, München ²1999, 104) spricht hier von dem ersten überlieferten und bis heute lesenswerten Begriffslexikon.
- ¹⁰⁵ Hierzu genauer Chr. Shields, Order in Multiplicity. Homonymy in the Philosophy of Aristotle, Oxford 2003.
- ¹⁰⁶ Aristoteles, *Kategorien* 1a1-7.
- ¹⁰⁷ J. Pieper, *Über die Liebe*, ⁸2000 (1972), Kap. 1.
- ¹⁰⁸ Pieper, Verteidigungsrede für die Philosophie, 140.
- ¹⁰⁹ Pieper, Thomas von Aquin, 50-54.
- ¹¹⁰ Ebd. 50.
- ¹¹¹ Zu Piepers Deutung der platonischen Ideenlehre vgl. exemplarisch Pieper, Was heißt philosophieren?, 44f.; Begeisterung und göttlicher Wahnsinn, 316f.
- ¹¹² Vgl. der Spitzensatz in *Gaudium et Spes*, Nr. 14: „In Leib und Seele einer, vereint der Mensch durch seine Leiblichkeit die Elemente der stofflichen Welt in sich: Durch ihn erreichen diese die Höhe ihrer Bestimmung und erheben ihre Stimme zum freien Lob des Schöpfers.“
- ¹¹³ Pieper, Thomas von Aquin, 54.
- ¹¹⁴ Ebd.
- ¹¹⁵ Vgl. DK 28 B 5: „dasselbe nämlich ist zu denken und zu sein“. Seiendes und Erkennen sind aufeinander bezogen.
- ¹¹⁶ Augustinus, *Confessiones* 13,53.
- ¹¹⁷ Pieper, Das Geheimnis und die Philosophie, 313.
- ¹¹⁸ Dieser Respekt kommt bei Aristoteles v.a. in *De partibus animalium* I 5 zum Ausdruck: „Von jenen erhabenen und göttlichen Substanzen haben wir nur ein geringes Wissen [...] für die vergänglichen Pflanzen und Lebewesen stehen uns dagegen reichlichere Erkenntnisquellen zur Verfügung, weil wir mitten unter ihnen aufwachsen und leben. Man kann eine ganze Menge über die Beschaffenheit einer jeden Gattung herausbekommen, wenn man sich nur genug Mühe gibt. Beide Forschungsgebiete haben ihren Reiz. Mögen wir das Unvergängliche auch nur in geringem Maß erfassen, so bereitet es uns doch wegen der Erhabenheit der Erkenntnis mehr Freude als alles in unserer eigenen Welt, wie es auch mehr Freude macht, von einem geliebten Wesen irgendein noch so kleines Zipfelchen zu erspäen [...] Die vergänglichen Dinge gewinnen aber den Vorzug der Wissenschaft, weil wir ein umfassendes und vielseitiges Wissen über die erwerben. Da sie uns näher stehen und unserer Natur verwandter sind, gewähren sie uns einen Ersatz für die Philosophie über die göttlichen Dinge [...] Denn auch bei den Wesen, die ein für unser Auge wenig reizvolles Äußeres haben, schenkt die Natur, die sie hervorgebracht hat, bei wissenschaftlicher Betrachtung denen, welche die Ursachen erkennen können und von Natur aus Philosophen sind, unbeschreibliche Freuden.“

- ¹¹⁹ Aristoteles, *Metaphysik* II 1, 993b9-11 (Übers. Bonitz).
- ¹²⁰ Pieper, *Das Geheimnis und die Philosophie*, 313.
- ¹²¹ Pieper, *Verteidigungsrede für die Philosophie*, 125.
- ¹²² Aristoteles, *Metaphysik* I 2, 983a21.
- ¹²³ Aristoteles, *Metaphysik* I 2, 982b7-10.
- ¹²⁴ Aristoteles, *Nikomachische Ethik* VI 7.
- ¹²⁵ Aristoteles, *Metaphysik* IV 1, 1003a21f.; VI 1, 1026a30-32.
- ¹²⁶ Vgl. Aristoteles, *Zweite Analytiken* I 7, 75a39-b2; I 10; *Metaphysik* III 2, 997a19-21.
- ¹²⁷ Hierzu genauer I. Bell, *Metaphysics as an Aristotelian Science*, Sankt Augustin 2004.
- ¹²⁸ Vgl. Höffe, Aristoteles, 105: „Getragen ist das ganze Vorgehen von einer Zuversicht in die Erkennbarkeit der Welt und zugleich einer Skepsis gegen den ersten Anschein.“ Hierzu ausführlich St. Herzberg, *Wahrnehmung und Wissen bei Aristoteles. Zur epistemologischen Funktion der Wahrnehmung*, Berlin/New York 2011.
- ¹²⁹ Vgl. J. Pieper, *Die Wahrheit der Dinge. Eine Untersuchung zur Anthropologie des Hochmittelalters*, München 1947.
- ¹³⁰ Platon, *Apologie* 29d9-e3.