Zeitschrift: Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie = Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia = Swiss journal of philosophy

Herausgeber: Schweizerische Philosophische Gesellschaft

Band: 47 (1988)

Artikel: Über den Begriff der Weisheit in der antiken Philosophie

Autor: Bien, Günther

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-883128

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 05.12.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Studia Philosophica 47/88

GÜNTHER BIEN

Über den Begriff der Weisheit in der antiken Philosophie

Kant hat an einer berühmten Stelle seiner «Kritik der praktischen Vernunft» (AA V 108) die Empfehlung ausgesprochen, das Wort «Philosophie» auch weiterhin in der Bedeutung zu verstehen, die es bei den Alten gehabt habe, «bei denen sie eine Anweisung zu dem Begriffe war, worin das höchste Gut zu setzen, und zum Verhalten, durch welches es zu erwerben sei». Philosophie in diesem Sinne ist also eine Lehre vom höchsten Gut, freilich mit der zusätzlichen und einschränkenden Bedingung, dass die Vernunft bestrebt sein solle, es hierin zur Wissenschaft zu bringen. Denn: die Wissenschaft ist die enge Pforte, durch die allein man zur Weisheit gelangt, und: Weisheitsliebe ist Philosophie als Wissenschaft, nämlich – noch einmal – als Wissenschaft vom höchsten Gut und dessen Realisierungsbedingungen im menschlichen Leben.

Weisheitslehre ist, nach Kant, freilich ein hoch gegriffener und sehr anspruchsvoller Begriff, vielleicht ein zu hoch gegriffener Begriff. Denn ein Meister und Lehrer für andere in Kenntnissen der Weisheit zu sein, das besagt mehr, als ein bescheidener Mann sich selbst anmassen möchte. Und so kann Philosophie wie Weisheit und Weisheitslehrer zu sein immer nur ein Ideal bleiben, welches zwar in der Vernunft allein sehr wohl objektiv vollständig entwickelt werden kann, das aber in konkreten Subjekten und für eine einzelne Person nur das Ziel einer unaufhörlichen Bestrebung bildet, in dessen Besitz unter dem angemassten Namen eines Philosophen zu sein nur der vorzugeben berechtigt ist, der auch die unfehlbare Wirkung derselben an seiner Person zugleich als Beispiel für andere aufstellen kann, was ebenfalls die Alten gefordert hätten, um jenen Ehrennamen zu verdienen. Diese Wirkung zeige sich in zweierlei: in der Beherrschung seiner selbst und in dem ungezweifelten Interesse, dass diese Person vorzüglich am allgemeinen Gut nimmt.

Die notwendige Herabminderung eines derart hohen Anspruches liege schon in der antiken Bezeichnung der Philosophie, welche ja «Liebe zur Weisheit» und nicht diese selbst und ihren wirklichen Besitz meine. Dieses

Korrespondenzadresse: Prof. Dr. Günther Bien, Universität Stuttgart, Institut für Philosophie und Pädagogik, Postfach 560, D-7000 Stuttgart 1

Wort impliziere zugleich immer auch die Liebe zur und das Interesse an der Wissenschaft, d. h. das Interesse am Spekulativen und Theoretischen. Diese Liebe zur wissenschaftlichen Erkenntnis als Philosophie und Weisheitslehre meine diese jedoch in der speziellen Hinsicht, dass es hierbei primär und dem Hauptzweck nach um das höchste Gut, wir können sagen: um den letzten Lebenssinn sowie um dessen praktische Realisierung geht.

***

Wie auch sonst bei philosophischen Überlegungen möchten wir über die blosse historische Zurkenntnisnahme dessen, was ein anderer gesagt hat, wissen und fragen: Stimmt das, was dort gesagt wird? Dieses Interesse führt im vorliegenden Falle auf zwei Fragen. Gefragt werden kann erstens: Überzeugen uns die Aussagen Kants bezüglich des Wesens und der Verhältnisbestimmung von Philosophie, Weisheit, Weisheitslehre, Meisterschaft in Kenntnis der Weisheit sowie vom Vorbildcharakter des Weisheitslehrers? – Gefragt werden kann zweitens: Sind Kants Aussagen als Kennzeichnungen des antiken Philosophiebegriffes richtig und zutreffend? Diese letztere aber ist wiederum ein historische Frage, die durch Interpretation der einschlägigen Texte griechischer Philosophen zu beantworten ist, wobei jene erste Frage nach der sachlichen Richtigkeit der Aussagen jener Philosophen sich dann freilich erneut stellen wird.

Um die erste Frage beantworten zu können, müssten wir uns vorab darüber verständigen, was denn Weisheit wirklich ist, oder wenigstens, was wir heute darunter verstehen.

Es wäre nun ein zu grosses Vorhaben, wollten wir versuchen, die Begriffe Wissenschaft, Weisheit, Weisheitslehre und Philosophie, wie der gegenwärtige Sprachgebrauch diese Worte versteht, in ihrem vollen Bedeutungsgehalt zu explizieren.

Ich beschränke mich daher darauf, nur dem nachzugehen, was wir meinen, wenn wir von Weisheit sprechen, und ich beschränke mich darauf, dies in Andeutungen und kurzen Hinweisen und umrisshaft zu tun.

Ich verfahre dabei so, dass ich einen Ratschlag des Aristoteles befolge, der immer wieder empfohlen hat, dass man, wenn es darum geht, einen abstrakten Begriff – wie etwa den der Klugheit oder der Vernunft – zu definieren, gut daran tut, sich einen konkreten Träger als Verwirklichung einer derartigen habituellen Verfassung vorzustellen und dann diesen zu beschreiben.

Was also meinen wir, wenn wir von einem Menschen sagen, er sei weise? Mit Weisheit ist, so meine ich, unabdingbar die Vorstellung eines gewissen

Lebensalters verbunden. Weisheit ist durch gelungene und vernünftige Lebensführung in mannigfachen Situationen erworbene Lebenskenntnis und Lebenserfahrung, Erfahrenheit in den Dingen menschlicher Daseinsgestaltung. «Weisheit» und «Lebensweisheit» sind tautologische Benennungen, sie meinen aber mehr und etwas qualitativ Höheres als blosse Lebenserfahrung. Dieses Mehr lässt sich vielleicht so bestimmen: Weisheit ist nicht nur erlittene, sondern synthetisierte, verarbeitete, reflektierte, sie ist auf ein Letztes hin gedeutete Lebenserfahrung. Denn: wenn wir auch Weisheit notwendig mit der Vorstellung von einem gewissen Lebensalter verbinden, so ist doch hohes Alter an sich nicht notwendig mit Weisheit verbunden, ja nicht einmal notwendigerweise mit Lebenserfahrung. Nicht jeder, der viel gereist ist, kennt die Welt wirklich. Nur so ist es auch zu verstehen, dass der Autor eines Buches mit dem Titel «60 Jahre und noch nicht weise» für seine Person durchaus recht haben mag. Ich meine, man muss die blosse Tatsache des Altseins wie auch, dass einer lebenserfahren ist, und dass er darüber hinaus weise ist, sehr wohl unterscheiden. (Dass Weisesein in irgendeiner Hinsicht an Altsein gebunden ist, dürfte übrigens der Grund dafür sein, dass Weisheit in einer Welt, die sich dem Kult der Jugendlichkeit verschrieben hat, nicht in einem besonders hohen Kurs steht, und dass ein Buchtitel wie der genannte – für einen antiken und östlichen Menschen unvorstellbar – auf werbewirksame Zustimmung hoffen kann.)

Denn engen Zusammenhang von Weisheit und Alter hat sehr schön ein mit den bekannten rhetorischen Mitteln der puer-senex-Antithetik stilisierter Hymnus auf Benedikt von Nursia festgehalten:

«Ab ipso pueritiae suae tempore cor gerens senile: aetatem quippe moribus transiens. – Von den Tagen der Kindheit an hatte er das weise Herz eines Alten; denn in seiner Lebensgestaltung war er reifer als an Lebensjahren».

Nimmt man, was hier gesagt ist, aus der paradoxalen Stilisierung heraus, so ist das Richtige gesagt: Weisheit impliziert nicht nur und nicht eigentlich das Altsein im biologischen Sinne und vor allem nicht im Sinne von geistiger Unbeweglichkeit, Weisheit impliziert eine besondere Form von Lebensführungskompetenz (eben das meinte ja der antike Begriff der «Tugend» und der «mores») und insbesondere von Jugendlichkeit: sie schliesst Müdigkeit und Geistesträgheit und vor allem Resignation aus, sie ist das Gegenteil eines jeden Verzichtes auf ein befeuerndes und befeuertes Ausgreifen auf neue und idealere Möglichkeiten. Weisheit setzt geistige Offenheit für neue Erfahrungen und insbesondere für andere Menschen und Lebensformen voraus. Weisheit bedeutet primär: menschliche Reife, die bei aller Festigkeit des erwachsenen Menschen sich den Idealismus der Jugend erhalten und aufbe-

wahrt hat. – Weiterhin: Der Weise besitzt die Gabe der discretio: der Unterscheidung des Wesentlichen vom Unwesentlichen; er vermag den Dingen ihren richtigen Rang zuzuerkennen und er hängt sein Herz nicht an läppische Dinge. Weisheit umfasst die Festigkeit des Charakters und Prinzipientreue sowie die Offenheit des Blickes und des Herzens für Anderes und für Andere.

Weisheit ist vor allem: Ruhe der Seele, tranquillitas animae. Der Weise ist kein lauter Mensch und keiner, der andere Menschen beunruhigt. Denn er ist jemand der zuvörderst mit sich selbst ins Reine gekommen ist. Ein Mensch nämlich, der Furcht verbreitet, kann – nach einer Einsicht Epikurs – selbst nicht ohne Furcht sein. Der Weise aber verbreitet keine Furcht, weil er selbst angstfrei ist, angstfrei auch den letzten Dingen und dem Tode gegenüber. – Der Weise ist ferner ein freier Mensch; er ist vor allem frei von sich selbst und sich selbst gegenüber. Er vermag seine eigene Emotionalität zu regulieren und zu beherrschen, er verfügt über sich selbst in Distanz von den Zwängen, die aus seiner eigenen Seele kommen. Insbesondere ist er frei von Eitelkeiten aller Art und von jeder Form des Neides und der Begehrlichkeit.

Was hier mit Freiheit und Begehrlichkeit gemeint ist, hat eindrucksvoll Epiktet im 15. Kapitel seines «Handbüchleins der Moral» formuliert.
Er vergleicht dort die Arten der Lebensführung mit verschiedenen Weisen des Verhaltens beim Gastmahl: «Bedenke, dass du dich im Leben wie bei Tisch betragen musst.»

Die erste mögliche Situation: «Es wird herumgetragen und kommt zu dir. Strecke die Hand aus und nimm bescheiden einen Anteil.» Eine zweite Situation: «Es wird etwas an dir vorbeigetragen: Halte es nicht gierig zurück.» Situation drei: «Es ist noch gar nicht zu dir gekommen: mache deine Begierde nicht weithin bemerkbar, sondern warte, bis es zu dir herunterkommt.» Es folgt nun die Übertragung und Anwendung auf die Lebensführung. So verhalte man sich insgesamt den Gütern des Lebens gegenüber: gegenüber Reichtum, Besitz und Lebensstellungen, aber auch in bezug auf die nächsten Angehörigen. «Wenn du dich so verhältst, wirst du ein würdiger Tafelgenosse der Götter sein.» Alle diese Möglichkeiten werden überboten von einer weiteren: «Wenn du auch von dem, was dir gereicht wird, nicht nimmst, sondern darüber hinwegsiehst, so wirst du nicht nur ein Genosse der Götter an der Tafel, sondern auch in der Herrschaft sein. So machten es Diogenes, Heraklit und ihresgleichen und sie waren und hiessen mit Recht göttlich.»

Zu unseren Vorstellungen vom Weisen gehört – so meine ich – weiterhin auch, dass er anderen Menschen in Dingen der Lebensführung, nicht in bezug auf technisches Fachwissen, Rat geben kann. Er kann ihnen Rat geben –

erstens – auf Grund seiner Erfahrung und Vertrautheit mit den menschlichen Angelegenheiten: Der Weise kennt die Situationen des Lebens, und er kennt die Menschen, d.h. er weiss, womit man, wenn man es mit Menschen zu tun hat, rechnen muss, ohne dass er darum zynisch und menschenverachtend ist. Der Weise weiss andererseits nicht nur, was man erwarten kann und womit man rechnen muss, wenn man es mit Menschen zu tun hat, sondern der Weise weiss auch, was man Menschen zumuten kann, ihnen zumuten darf und vielleicht auch muss. Indem er die Schwäche der Menschen in Rechnung stellt, lässt er dennoch um nichts von seinen Ansprüchen nach. Er hält seine hohen Anforderungen fest, nicht um die Menschen niederzudrücken, sondern um sie mit ihnen aufzubauen und sie an ihnen aufzurichten.

Der Weise kann – zweitens – darum Rat erteilen, weil er sich auf andere einzulassen vermag, weil er für andere Menschen und ihre Belange offen ist und ihnen mit wohlwollender Teilnahme begegnet, weil er andere als andere gelten lassen kann und weil er, nach der Feststellung von Immanuel Kant, ein ungezweifeltes Interesse am allgemeinen, nicht nur am partikularen und selbstbezogenen Guten nimmt.

Weisheit ist daher eher eine Angelegenheit der sittlichen Haltung und der Denkungsart als des Grades an Information und Intellektualität. Weisheit ist in erster Linie nicht etwas, was man in Sätzen und Feststellungen buchmässig niederlegen können muss. Der Weise hat freilich gegenüber dem nur für sich selbst Erfahrenen – als dritte Voraussetzung dafür, anderen Rat erteilen zu können – durchaus die Fähigkeit, seine Einsichten zu artikulieren.

Der Weise besitzt Urteilskraft; vor allem: er hat den rechten Geschmack in bezug auf die Dinge, auf die es letztlich für den Menschen ankommt. Nicht zufällig leiten sich die lateinischen Worte «sapiens» und «sapientia» von «sapor», «Geschmack» ab. Die Weisheit wurde in der älteren Spiritualität daher als die erste der Gaben des Heiligen Geistes geschätzt, um die gebetet wurde mit der Wendung: «Da nobis in eodem Spiritu Sancto recta sapere – Gib uns den richtigen Geschmack für die Dinge.» Weise ist, so kann man den definitorischen Gehalt dieses Gebetes explizieren, wem die Dinge schmekken, wie sie sind.

***

Gehen wir über zur zweiten Frage: Treffen Kants Kennzeichnungen der antiken Philosophie als Weisheitslehre zu? Sind sie als historische Aussagen richtig?

Wenn wir uns nunmehr einer Beantwortung dieser Frage, also dem antiken

Weisheitsbegriff zuwenden, so ist mehreres in Betracht zu ziehen. Die antike Philosophie im allgemeinen und als deren wesentliche Gestalt die griechische Philosophie insbesondere, ist ein Angelegenheit von gut eintausend Jahren zeitlicher Erstreckung: vom 28. Mai 585 vor Christus bis 529 nach Christus (von der Berechnung der Sonnenfinsternis durch Thales bis zur Schliessung der platonischen Akademie in Athen). Im geschichtlichen Ablauf pflegt man drei Grundausprägungen von antiker Philosophie zu unterscheiden:

- *erstens* die an der göttlichen Ordnung des Kosmos, an den Prinzipien des Seins und an den Urstoffen alles dessen, was ist und geschieht, an den Zahlen und zahlenmässigen Harmonien der Welt und der Seele interessierten milesischen und eleatischen Philosophen vor Sokrates,
- *zweitens* die grosse attische Philosophie in den Figuren des Sokrates, Plato und Aristoteles, wobei man auch die gleichzeitigen Sophisten nicht vergessen darf, und
- *drittens* die verschiedenen, letztlich wohl als Modifikationen des «Sokratismus» zu begreifenden Schulen des Hellenismus, also die Stoiker, Epikureer, Kyrenaiker und dann noch einmal die grosse Tradition der platonischen Schule in ihren wiederum sehr verschiedenen Formen und Phasen: den Platonismus der skeptischen, der metaphysischen, der logischen und der religiösen Orientierung.

Die Philosophen vor Sokrates, die man, wofern man das Wort «Natur» im alten, sehr weiten Sinne versteht, richtig als Naturphilosophen (physiologoi) zu bezeichnen pflegt, waren kosmotheoroi oder contemplatores coeli: sie waren Himmelsbetrachter[1] und als solche – ich sage das mit einigem Vorbehalt – an den menschlichen Angelegenheiten weniger interessiert.

Was damit gemeint ist, wird deutlich an der bekannten, von Cicero in den «Tusculanen» (V 10f.) geschilderten Charakterisierung der historischen Umbruchleistung des Sokrates. Während sich die älteren Philosophen nur für die Ordnung des Kosmos, den Umlauf der Gestirne, die Zahlen, die Prinzipien und Urstoffe alles Seienden interessiert hätten, habe Sokrates die Philosophie vom Himmel herabgeholt und sie in den Städten, Häusern und ethischen Reflexionen der Menschen angesiedelt. Die ältere Philosophie also war von ihrer Grundintention her kosmotheoria, Betrachtung des Himmels, und sie war insofern an dem Leben und Treiben der Menschen in den Städten und Häusern nicht interessiert. Diese Kennzeichnung, so richtig sie auch im

1 Vgl. Verf., Himmelsbetrachter und Glücksforscher. Zwei Ausprägungen des antiken Philosophiebegriffs, in: Archiv für Begriffsgeschichte 26 (1982) S. 171–178.

Grundsätzlichen ist, muss man freilich mit einer gewissen Einschränkung versehen.

Was das bedeutet, veranschaulicht sehr schön die Gründungsfigur der europäischen Philosophie: der in die Betrachtung des Himmels versunkene und dabei unter dem akkompagnierenden Gelächter einer ausdrücklich als durchaus gescheit bezeichneten thrakischen Magd in den Brunnen fallende Thales. Was war dieser Thales: war er weise? war er töricht oder gar närrisch? war er klug oder nicht vielmehr ausserordentlich unklug? Aristoteles hat in bezug auf diese Fragen eine klare Entscheidung getroffen. Unter Berufung auf den allgemeinen Sprachgebrauch schreibt er in der «Nikomachischen Ethik»: Wir nennen Männer wie Thales und Anaxagoras, die sich der Betrachtung und der Erforschung der Ordnung des Himmels und der Dinge, die ihrer Natur nach göttlich und am ehrwürdigsten sind, zuwenden, weise, aber nicht klug, da man deutlich sieht, dass sie sich auf das, was ihnen Vorteil bringt, nicht verstehen; man sagt ihnen freilich nach, sie wüssten Ungewöhnliches, Wunderbares, Erstaunliches, Schweres, Übermenschliches, aber man erklärt dieses Wissen für unfruchtbar, weil sie nicht die irdischen Güter und ihren eigenen Nutzen gesucht hätten (VI 7, 1141 b 4ff.).

Angesichts dieser Geschichte (oder soll man sagen: Legende?) und ihrer Ausdeutung sind zwei Momente auseinanderzuhalten: die Sprachgebrauchsfestlegung hinsichtlich der Bedeutung der Begriffe «Klugheit» oder «Weisheit» einerseits sowie die Frage nach der Richtigkeit der Darstellung der Figur des Thales andererseits.

Man muss nämlich beachten: In dieser Charakterisierung des «ersten Philosophen» ist eine spezifisch platonische Version der Thalesgeschichte vorausgesetzt. Aristoteles hat seinerseits diese Geschichte durch eine andere ersetzt[2]. Zu Beginn der «Politik» (I 11, 1259 a 5ff.) im Zusammenhang von Ratschlägen bezüglich gewisser Taktiken und Techniken der Vermehrung des Reichtums hat er den gleichen Thales als geschickten Kenner und Nutzniesser des klassischen Verfahrens der Monopolbildung vorgeführt. Thales hat, so berichtet Aristoteles, auf Grund seiner Kenntnis der «Meteora», d.h. der Dinge am Himmel, wozu ja auch die Wettervorausberechnung gehört, vorausgesehen, dass in einem bestimmten Jahr eine besonders reichliche Ölernte zu erwarten sein würde. Er habe nun in und um Milet sämtliche Ölpressen aufgekauft. Als dann die von ihm prognostizierte ungeheure Olivenschwemme eingetreten war, habe er zu teurem Geld diese Pressen vermietet

2 Vgl. Verf., Das Theorie-Praxis-Problem und die politische Philosophie bei Platon und Aristoteles, in Phil. Jahrbuch 76 (1968/69) S. 264ff.

und sei so am Ende des Jahres ein reicher Mann geworden. Hierdurch habe er zur Widerlegung der Spötter, die ihm seine Armut vorgehalten hatten, «als ob die Philosophie zu nichts nütze sei», beweisen wollen, dass es für den Philosophen durchaus ein Leichtes sei, mit Einsatz seines Wissens und seiner Intelligenz sich nach Belieben Reichtümer zu beschaffen und überhaupt seine irdischen Interessen wahrzunehmen, dass aber das nicht das Ziel sei, dem seine Bestrebungen gälten. Sein Bestreben ist: Erkenntnis der Wahrheit und feierndes Betrachten der Ordnung der Welt – freie Theoria ohne Absehen auf sonstigen praktischen Nutzen. Wie ernst es ihm damit gewesen ist, belegt eine an anderer Stelle überlieferte Version dieser Geschichte, nach welcher Thales am Ende des Jahres sein so «durch die Weisheit» erworbenes Vermögen verschenkt haben soll. (Das Wort «Weisheit» [sophia] steht in diesem Zusammenhang [Politik 1259 a 7/8] als beinahe austauschbares Synonym für «katanoema chremastikon», «finanztechnischen Kunstgriff».) Die «Nutzlosigkeit» der Weisheit und die «Weltfremdheit» der Philosophie, das lehrt diese Geschichte, hat ihre Ursache nicht im grundsätzlichen Unvermögen des Weisheitsfreundes, sondern in seiner Entscheidung und selbstgewählten Lebensausrichtung. Insofern bestätigt Aristoteles die gängigen Vorstellungen und den Sprachgebrauch seiner Zeit: Männer wie Thales und Anaxagoras sind weise, aber nicht klug, weil sie nicht ihren Nutzen im Auge gehabt haben, sondern das Göttliche, Ehrwürdige, Schöne und Übermenschliche. (Bei Anaxagoras ist hierbei an seine Antwort zu denken, die er auf die Frage gegeben haben soll, um welchen Zieles willen es wohl sein könnte, dass einer sich entscheide, lieber geboren als nicht geboren zu werden: «Um das Himmelsgewölbe zu betrachten und die Ordnung im Weltall» [Eudemische Ethik I 5, 1216 a 11]. Am glücklichsten von allen Menschen sei daher, wer frei von Leid und in Lauterkeit nach dem Rechten lebe oder in der Teilhabe an einer göttlichen Schau; das freilich sei einer, der dem Fragesteller wohl als merkwürdige Figur vorkäme, da dieser sich unmöglich denken könne, dass es nicht einer der Hochgewachsenen und Schönen oder Reichen sei [EE 1215 b 7 ff.].)

Thales ist für die Frage nach dem antiken Begriff der Weisheit auch noch aus einem anderen Grunde eine wichtige Gestalt. Er ist nicht nur der erste der «vorsokratischen Naturphilosophen» und vielleicht der erste Philosoph überhaupt, Thales wird darüber hinaus regelmässig in der Reihe jener sieben Männer genannt, die man ausdrücklich mit dem Ehrentitel der «Weisen» zu belegen pflegt.

Die Namen dieser «Sieben Weisen» schwanken in der Überlieferung. Offensichtlich wurde es nicht als vordringlich erachtet, genau festzulegen,

wer im einzelnen zu ihnen zu zählen sei; wichtiger war die Tatsache, dass es sich um genau sieben Figuren handelte. – Die Siebenerzahl ist von Anfang an im Mythos begründet gewesen. Bei Pindar (Olymp. 7, 71) werden sieben Söhne des Sonnengottes genannt, «die die weisesten Gedanken unter den frühen Menschen empfingen». Am Ende der 11. Tafel des Gilgamesch-Epos werden sieben Weise erwähnt, die die Fundamente der Mauern von Uruk gelegt haben sollen. Nach Homer (Ilias II 405ff., III 146ff.) wurden, wenn besonders wichtige Entscheidungen zu treffen waren, sowohl auf griechischer wie trojanischer Seite je sieben besonders erfahrene Männer zum Rate des Königs hinzugezogen[3]. Weisheit also ist städtebegründend und städteerhaltend. Diese Sieben Weisen haben dadurch ihren Ruhm begründet, dass sie in markanten apophthegmatischen Sätzen eine ganze Lebenslehre ausgesprochen und festgehalten haben, wobei gezeigt werden konnte, dass diese Sprüche in vielen Fällen auf Apoll und auf die Weisheit des Delphischen Orakels zurückgeführt werden können. Hinter ihren Aussprüchen also steht religiöse Erfahrung und – mit aller Vorsicht gesagt – eine Art Offenbarung und theologischer Überlieferung. Eine gewisse Nähe zum Auftauchen von Weisheitslehren im Alten Testament ist insofern gegeben, als diese Weisen nicht selbst Priester und Theologen im engeren Sinne waren: sie traten geschichtlich in der Übergangszeit auf, in der in Griechenland die elegische Dichtung entstanden ist, d. h. solche literarischen Zeugnisse, in denen zum ersten Male die Verfasser und Autoren als historische Persönlichkeiten für uns greifbar werden, da sie in ihren Werken sich und ihren Namen ausdrücklich benennen und damit die Anonymität der mythischen Unpersonalität aufgegeben haben. Für die Sieben Weisen und ihre Stellung am Beginn des individualisierenden Zeitalters ist charakteristisch, dass sie alle (bis auf Pittakos) nicht von hoher adliger Abstammung waren, sondern dass sie ihren Rang durch ihre eigene überragende Einsicht begründet haben. Ihre Aussprüche sind, für uns nicht immer auf den ersten Blick erkennbar, die Quintessenz einer ganzen «Philosophie» und umfassenden Lebenslehre. Ich nenne einige der überlieferten Sätze. Thales: «Erkenne dich selbst!» Solon: «Nichts zu sehr!» Chilon: «Bürgschaft, – schon ist Unheil da!» Pittakos: «Erkenne den passenden Augenblick!» Bias: «Die Meisten sind schlecht!» Kleobulos: «Mass ist das Beste!» Periander: «Alles ist Übung!» Bei diesen Wendungen handelt es sich, noch einmal, nicht um Trivialitäten und einfache Alltagsklugkeitsregeln, vor allem nicht um das Anraten von bourgeoiser Mittelmässigkeit und Simplizität oder um zynische

3 Vgl. Bruno Snell, Leben und Meinungen der Sieben Weisen, 4. Aufl., 1971, S. 15; dort weitere Belege.

Welt- und Menschenverachtung: es geht um die Lebensverwirklichung in einer Zeit beginnender Geldwirtschaft, demokratischer Mitwirkung einer grösseren und breiteren Öffentlichkeit und um die Erfahrung, dass die wesentlichen Erfordernisse der Selbstbehauptung im politischen Kampfe nicht angeborene adlige «Tugenden» sind, sondern das Ergebnis eigenen Sichbemühens und rationalen Lernens. Platons Dialog «Protagoras» macht dann freilich deutlich, dass diese Sprüche, in einer Übergangszeit als Kurzformulierungen einer umfassenden Philosophie entstanden, unter den Bedingungen des auf Vernunft begründeten arbeitsteiligen Lebens in der Polis ambivalent werden müssen: sie werden ohne den Hintergrund der sie tragenden theologischen Tradition ortlos und «sophistisch» missbrauchbar; aus zu Lebensweisung geronner Lebenserfahrung komprimiert, werden sie nunmehr zu Waffen und Kampfmitteln.

Sowohl Platon wie auch Aristoteles machen nun deutlich, dass in einer solchen Situation, in der die gesellschaftliche und politische Praxis arbeitsteilig in der Form von methodisch lehr- und lernbaren geistigen «Künsten» (vor allem in der Form eines wirkungsvollen öffentliche Gebrauchs der Sprache) und handwerklichen Techniken und Produktions- und Organisationsverfahren besorgt wird, Philosophie nötig wird als das neue Organon des Sich- und Anderen-Rechenschaft-Gebens (des logon didonai). Die Philosophie löst damit sowohl den Mythos wie die theologisch getragene Dichtung ab in der Funktion, die Vernunft des individuellen Lebens und der gesellschaftlichen Praxis zu artikulieren. Die attische Philosophie stellt insofern die «Aufhebung» und das vernünftige Zusichselbstkommen der älteren Weisheitslehren dar. Hat sie damit, indem sie Weisheit durch die enge Pforte der Wissenschaft geworden ist, den Charakter, wirkliche Weisheit zu sein, verloren? – Mindestens für das Aristotelische Programm der Philosophie ist kennzeichnend, dass hier sehr genau die verschiedenen Arten von Vernünftigkeit in ihrer Gültigkeit und Leistungsfähigkeit differenziert werden: die mathematisch-wissenschaftliche Theorie von der empirischen Beobachtung und ihrer sprachlichen Formulierung, die deduktiv-beweisenden Verfahren innerhalb der «Schule» vom überzeugend-überredenden Sprechen auf dem Markt, im Gericht und beim politischen Streit, das topisch-dialektische Lehr- und Forschungsgespräch, das hermeneutisch-hypoleptische, an verbreitetes und anerkanntes Wissen anknüpfende Verfahren der praktischen Philosophie, sowie schliesslich die nach Geltungsanspruch und Allgemeingültigkeit zu unterscheidenden Formen des Wissens in Dichtung, Geschichtsschreibung und Philosophie. «Weisheitslehren» pflegen sich um solche Unterscheidungen von Typen der Rationalität nicht zu bekümmern.

Von ihrer beruflichen Funktion her waren die Sieben Weisen so etwas wie Richter und Schiedsrichter, jedenfalls Männer, die politische Verantwortung zu tragen hatten. Das trifft auch auf Thales zu; seine Vorausberechnung der Sonnenfinsternis war zwar einerseits ein wissenschaftsgeschichtlich bedeutendes Faktum, bei Thales selbst handelte es sich jedoch um eine politische Strategie. Thales hat mit ihr einen Kampf entscheiden wollen, und er war in diesem Falle genauso erfolgreich wie bei dem bereits zitierten «katanoema chrematistikon». Die Sieben Weisen also waren nicht primär Gelehrte und Männer der Theorie, sondern im öffentlichen Leben stehende Männer, Staatsmänner, Richter, Städteplaner, sie waren salomonische Figuren.

***

Blicken wir vom geschichtlichen Anfang nun auf die andere Seite, auf das Ende der antiken Philosophie: auf die Schulen des Hellenismus, so zeigt sich sogleich, dass es gerade die Schulen der Epikureer und Stoiker waren, bei denen genau das Realität war, was Kant in Erinnerung rufen wollte, als er davon sprach, dass bei den Alten die Philosophie Lehre vom höchsten Gut und den Anweisungen zu dessen Erwerb gewesen sei.

Genau darin kommen die ansonsten einander sich entgegensetzenden Philosophien des «Gartens» und der «Halle» überein: sie sind – freilich und durchaus auf dem Hintergrund einer umfassenden theoretischen Weltdeutung, hier des Grundgedankens einer werte- und sinnfreien Atombewegung, dort einer das Geschehen durchwaltenden Weltvernunft – entworfene Lebensbemeisterungstechniken mit dem Hauptzweck einer Identitätsstabilisierung und Glücksbewahrung für solche Subjekte, die ihre Daseinsvergewisserung nicht mehr in der Betrachtung des göttlichen Kosmos (wie die vorsokratischen physiologoi und contemplatores coeli) und auch nicht mehr in der Teilnahme am politisch-öffentlichen Leben (wie die Sieben Weisen) gewinnen zu können sicher waren[4].

Unter dem Titel eines Weisen als der schlechthin idealen Figur hat man in diesen Schulen die Idealgestalt dessen beschrieben, der alles das repräsentiert, was an richtigem und wünschenswertem Verhalten für den Menschen vorstellbar ist, und der also im Vollbesitz seiner personalen Identität und moralischen Integrität ist. Dieses Ideal war so hoch stilisiert, dass Kant in der Tat recht hatte, wenn er – wohl in Erinnerung daran – meinte, Weisheit sei ein unerreichbares, aber immer anzustrebendes Ideal der reinen Vernunft. Dioge-

4 Vgl. Verf., Ethik (griech.-röm. Antike), in: Theol. Realenzyklopädie 10 (1982) S. 408–423.

nes Laertius (VII, Kap. 117 ff.) hat die wichtigsten Kennzeichen des Weisen festgehalten: «Den Weisen erklären sie für leidenschaftslos, weil er den Leidenschaften keinen Angriffspunkt biete... Auch frei von hochfahrender Eitelkeit sei der Weise, denn er kenne keinen Unterschied zwischen Ruhm und Ruhmlosigkeit... Auch tragen alle tugendhaften [d.h. weisen] Männer, wie sie sagen, das Gepräge strengsten Ernstes, indem sie weder sich selbst der lustigen Geselligkeit überlassen noch andere dazu auffordern... Ohne Falsch seien die Tugendhaften, denn sie hüteten sich davor, sich besser erscheinen zu lassen als sie sind durch Veranstaltungen, die darauf berechnet sind, die schlimmen Seiten zu verhüllen und das vorhandene Gute möglichst hervortreten zu lassen; darum also sind sie jeder Heuchelei abhold... Sie würden zwar dem Weingenuss sich nicht versagen, nie aber sich ihm bis zur Trunkenheit hingeben. Auch würden sie niemals dem Irrsinn verfallen, wohl aber würden sie ab und zu seltsame Vorstellungen haben infolge von Melancholie oder Geistesschwäche... Der Weise werde auch nie von Traurigkeit heimgesucht werden, denn diese sei eine vernunftwidrige Entmutigung der Seele... Sie seien von göttlicher Art, denn sie hätten die Gottheit gleichsam in sich... Die Weisen allein seien auch Priester, denn sie hätten sich Klarheit verschafft über Opfer, Tempelgründungen, Sühne und was sonst zum Gottesdienst gehört... Auch heiraten würde der Weise und Kinder zeugen... Ferner werde der Weise sich nicht mit schwankenden Meinungen befassen, mit anderen Worten: er werde nichts Falschem seinen Beifall geben. Ferner werde er sich zu den Kynikern halten, denn der Kynismus sei der unverzichtbare Weg zur Tugend... Der Weise werde sogar Menschenfleisch essen, wenn die Umstände es mit sich brächten. Er allein sei wahrhaft frei, alle Schlechten aber seien Sklaven, denn die Freiheit bestehe in der Möglichkeit selbständig zu handeln, die Knechtschaft dagegen in der Entziehung dieser Möglichkeit... Nicht nur frei seien die Weisen, sondern auch Könige, ... denn der Herrscher müsse sich ein sicheres Urteil gebildet haben über das Gute und Böse, kein schlechter Mensch aber wisse darüber Bescheid. Sie allein seien befähigt für die Tätigkeit als Männer des Staates, als Richter und Redner, von den schlechten Menschen dagegen keiner. Sie seien unfehlbar, denn sie seien nicht fähig, einen Fehler zu begehen. Sie seien unschädlich; ... fernerhin seien sie nicht mitleidig. Der Weise staune über nichts. ... [Der Weise] muss aber auch nicht, wie sie sagen, in der Einsamkeit leben, denn der Mensch sei von Natur aus ein Wesen der Gesellschaft... [Der Weise] allein sei ein solcher, der der Freundschaft fähig ist... Er vollziehe alles, was er anfasst, mit gutem Erfolg, wie wir auch von Ismenias sagen, dass er auf allen Flöten gut zu spielen verstehe. Den Weisen gehöre alles, denn das Gesetz habe ihnen unbedingte Vollmacht gegeben.»

Werfen wir nach diesen Hinweisen auf das Problem des Verständnisses der Weisheit bei den milesischen Vorsokratikern und den hellenistischen Nachsokratikern nun noch einen Blick auf einen Vertreter der grossen attischen Philosophie, auf Aristoteles.

Hier ist zunächst eine methodologische Vorüberlegung angebracht. In bezug auf das Problem des Verhältnisses von Wissen und Weisheit bei Aristoteles sind zwei Fragestellungen möglich. Ich erläutere sie in Analogie zu der in der älteren Linguistik und Bedeutungsforschung üblichen Unterscheidung zwischen Semasiologie und Onomasiologie. Die Semasiologie geht als Untersuchungsobjekt von den Wörtern aus und sucht deren Bedeutung in Form der aussersprachlichen Referenten zu bestimmen. Unsere anfänglichen Überlegungen darüber, was wir heute unter «Weisheit» verstehen, war eine Untersuchung dieser Art. – Die Onomasiologie geht demgegenüber von den Phänomenen, den Sachen, Vorgängen und Geschehnissen aus, eben den aussersprachlichen Referenten, und fragt, wie diese zu bestimmten Zeiten und in bestimmten Gegenden mit sprachlichen Mitteln bezeichnet worden sind. Wenn etwa die «Sache» das Kinderspielzeug «Murmeln» ist, so sucht die onomasiologische Forschung die dafür im deutschen Sprachraum üblichen Bezeichnungen auf, also neben «Murmel» auch «Marmel», «Klicker», «Knicker», «Schneller», «Schüsser» oder «Ditscher».

So können wir – in einer gewissen lockeren Analogie zu diesen beiden Forschungsrichtungen – nun auch fragen:

1. In welchem Zusammenhang und mit welchen Begriffen behandelt Aristoteles die Eigentümlichkeiten und Besonderheiten, die wir heute mit dem Worte «Weisheit» und «weiser Mensch» verbinden?

2. Welche Phänomene, Eigenschaften und Sachverhalte hatte Aristoteles im Auge, wenn er das Wort «sophia» verwendet und analysiert, also das Wort, welches unsere Lexika bekanntlich mit dem deutschen Wort «Weisheit» wiederzugeben pflegen?

Zu 1. Wenn wir bei Aristoteles eine Entsprechung zu dem suchen, was wir uns unter einem «weisen Menschen» denken, so werden wir uns am sinnvollsten orientieren an den Eingangsüberlegungen der ‹Nikomachischen Ethik› über den Adressaten der praktischen Philosophie. Aristoteles betont mit Nachdruck, dass er als Hörer der praktischen Philosophie erwachsene Menschen mit einem bereits hohen Mass an sittlicher Reife und Urteilsfähigkeit vor Augen hat. Denn, so wird NE I 1, 1094 b 27 ff. ausgeführt, ein jeder vermag nur dasjenige richtig zu beurteilen, womit er vertraut ist, denn nur hierin ist er ein guter Richter. Ein junger Mensch sei daher kein geeigneter Zuhörer der Vorträge über die praktische Philosophie. Es fehle ihm einerseits

an Erfahrung im praktischen Leben, dem Gegenstand und der Voraussetzung aller ethisch-politischen Unterweisung. Ausserdem werde er, wenn er den Leidenschaften nachgehe, den Vorträgen darüber vergeblich und nutzlos zuhören, da deren Zweck nicht das Wissen, sondern das Handeln sei. Aristoteles betont ausdrücklich, dass es hier keinen Unterschied mache, ob einer an Alter oder an Charakter der Reife ermangele. Denn der Mangel hänge nicht von der Zeit ab, sondern komme daher, dass man den Leidenschaften lebe und nach ihr seine Ziele wähle. Für Menschen dieser Art bleibe das Wissen ebenso nutzlos wie für den Unenthaltsamen, der zwar das Gute will, es aber doch nicht tut. Von grossem Nutzen hingegen dürfte diese Wissenschaft für solche sein, die in der Lage sind, ihr Bestreben und Handeln der Vernunft gemäss einzurichten. Kapitel II (1095 b 4) nimmt diese Überlegungen wieder auf: «Man muss eine gute Charakterbildung bereits mitbringen, um die Erörterungen über das sittlich Gute und Gerechte in gewinnbringender Weise für sich nutzbar zu machen». Mit anderen Worten: Die aristotelische Entsprechung zu unserem Begriff der Weisheit ist nicht der Begriff der sophia, sondern derjenige der phronesis, d.h. der sittlichen Einsicht und der reflektierten Lebensklugheit. Von dem phronimos, dem Mann der Lebenserfahrung, sittlichen Einsicht und Klugheit wird NE VI 5, 1140 a 25 gesagt: «Ein kluger/vernünftiger/einsichtsvoller Mensch zeigt seine spezifische Qualität darin, dass er wohl zu überlegen weiss, was ihm [und anderen, nämlich seinen Angehörigen und Mitbürgern, G. B.] gut und nützlich ist, nicht in einer einzelnen, sozusagen technischen Hinsicht, z.B. nicht in bezug auf die Bewahrung und Gewinnung von Gesundheit und Kraft, sondern in bezug auf das, was das menschliche Leben insgesamt gut und glücklich macht», oder, wie wir auch sagen können: was das Leben gelingen lässt.

Will man also die Aristotelische Entsprechung zu unseren Vorstellungen vom Weisen aufsuchen, so wären seine Lehre von der Klugheit (oder sittlichen Einsicht und Vernunft) und seine Andeutungen über die Voraussetzungen, die er in bezug auf den Hörer der ethischen Vorlesung gemacht hat, zu explizieren.

Zu 2. Wenden wir uns stattdessen der zweiten Fragestellung zu, also: Was hat Aristoteles, der in diesen Dingen auf Grund des für ihn charakteristischen Verfahrens der hermeneutisch-hypoleptischen Anknüpfung an den allgemeinen Sprachgebrauch und an verbreitete Vorstellungen in besonderer Weise repräsentativ ist, unter «Weisheit» (sophia) verstanden und wie hat er deren Verhältnis zu den anderen Formen von Wissen bestimmt?

«Weisheit» (sophia) bezeichnet das Wissen und die Kennerschaft in der reinen, höchsten und vollendeten Form: «Sophia ist das vollkommenste

Wissen» (NE VI 7, 1141 a 16). Das eigentliche Feld, auf dem solches vollendete Wissen zunächst in Erscheinung tritt, ist die dem Menschen spezifische Weise der Lebensbewältigung in den Künsten, Handwerken und Techniken. Diese umfassen sowohl die «Kunst», einen Acker umzugraben oder zu pflügen wie die Schreib-, Rechen- und Messkunst, den Häuser- und Städtebau und schliesslich die anspruchsvollen Weisen, in denen ausgebildete Fachleute und Kenner Rettung aus den grössten Gefahren zu bringen wissen: die Heilkunst, die Steuermannskunst und die Staatskunst. Die «Weisheit», so beschreibt Aristoteles den gängigen Sprachgebrauch, schreiben wir dabei jeweils denjenigen zu, die es in ihrem Metier zur höchsten Vollendung gebracht haben, «Weisheit ist die Kunst in vollkommenen Sinn» (a 12). Ein «iatros sophos» ist kein «weiser Arzt» in unserem Verständnis, sondern ein Fachmann und Spezialist im Heilen von hoher Kennerschaft. «Weisheit» ist die Meisterschaft in einer Kunst und in einem Handwerk. Aristoteles dehnt diese Bedeutung dadurch aus, dass er von der Beherrschung eines speziellen Wissens (etwa dem Graben und Pflügen des Feldes, nach Homer) die «Meisterschaft im Wissen überhaupt», das Wissen in der höchsten, dem Menschen schlechthin möglichen Form unterscheidet.

Was macht den Rang eines solchen Wissens aus?

Die eingehendste Analyse dieser Frage liefern die beiden Eingangskapitel der ‹Metaphysik›. Aristoteles entwickelt hier eine Skala von einander jeweils überbietenden Formen des Wissens. Die unterste Art sind die Sinneswahrnehmungen, unter denen sich das Sehen dadurch auszeichnet, dass es «am meisten Erkenntnis vermittelt und viele Unterschiede enthüllt» (Met. I 1, 980 a 25). Das Sehen ist nicht nur von Bedeutung, wenn es sich um praktische Orientierung in der Welt handelt, sondern vor allem auch dann, wenn wir nicht unter dem Zwang von Handlungsnotwendigkeiten stehen. Aristoteles bringt gleich hier, im zweiten Satz der ‹Metaphysik›, eine Unterscheidung zur Sprache, die alle seine Analysen der Wissensformen leitet: die Unterscheidung zwischen einem Wissen, dem im Dienste irgendeiner Verrichtung eine Funktion zukommt, und dem Wissen, das ohne äusseren Zweck allein um seiner selbst willen geschätzt wird. Aus den Sinneserfahrungen entstehen Erinnerungen, aus diesen Erfahrungen, aus Erfahrungen schliesslich das eigentlich so zu nenende Wissen: die Kunst und, von ihr der Sache nach zunächst nicht unterschieden, die «Wissenschaft», das Wissen als die reflektierte Kennerschaft. Sofern es um das Handeln geht, steht die Erfahrung der Kunstfertigkeit in nichts nach, ja man sehe, dass die auf einem bestimmten Gebiet Erfahrenen mehr das Richtige treffen als die, welche ohne Erfahrungs-

vertrautheit mit den konkreten Einzelheiten nur den allgemeinen Begriff besitzen, – das Handeln hat es nun aber immer mit dem Einzelnen zu tun. Unter dem Aspekt des Wissens und der Kennerschaft jedoch muss die Wertung anders ausfallen: «Wir schreiben Wissen (eidenai) und Verstehen (epaiein) mehr der Kunst zu als der Erfahrung und sehen die Beherrscher einer Kunst für 'weiser' an als die Erfahrenen, indem 'Weisheit' einem jeden mehr nach dem Massstabe des Wissens zuzuschreiben sei. Und dies deshalb, weil die einen die Ursache kennen, die anderen nicht. Denn die Erfahrenen kennen nur das Dass, aber nicht das Warum; jene aber kennen das Warum und die Ursache. Deshalb stehen auch die leitenden Künstler in jedem einzelnen Gebiete bei uns in höherer Achtung, und wir meinen, dass sie mehr wissen und 'weiser' sind als die Handwerker, weil sie die Ursachen dessen, was hervorgebracht wird, wissen» (981 a 22ff.). «Darum auch gilt der Erfahrene für 'weiser' als der, der irgendeine Sinneswahrnehmung besitzt, der Beherrscher einer Kunst für 'weiser' als der Erfahrene, und wieder der leitende Künstler vor dem Handwerker, die betrachtenden Wissenschaften vor denen, die sich auf ein Hervorbringen beziehen, die theoretischen Künste vor den praktischen» (981 b 29ff.).

Angesichts solcher Überlegungen, so meine ich, befinden wir uns in der Situation, dass wir das Gemeinte in seinem Sachverhalt sehr wohl verstehen und (vielleicht) durchaus auch den Analysen und Wertungen unsere Zustimmung nicht versagen. Dennoch aber stutzen wir angesichts der Verwendung des Übersetzungswortes «Weisheit» und «weise» für den griechischen Terminus *sophia* und *sophos*. «Sophia» meint eben einen ausgezeichneten Rang des Wissens und Verstehens: einen hervorragenden Sachverstand, eine ausgezeichnete Kennerschaft und eine anordnungsbefugte Meisterschaft. Dieser Sinn wird besonders deutlich in den Analysen des Sprachgebrauchs und der gängigen Vorstellungen vom «Weisen», welche das 2. Kapitel des I. Metaphysik-Buches liefern. Aristoteles hebt fünf Momente aus «den gewöhnlichen Vorstellungen, welche wir vom sophos haben», heraus: «es ist nun erstens unsere gewöhnliche Annahme, dass der ‹Weise› soviel wie möglich alles wisse, ohne dabei die 'Wissenschaft' des Einzelnen zu besitzen; ferner, dass der, welcher das Schwierige und für den Menschen nicht leichte Erkennbare zu erkennen vermag, ‹weise› sei. . .; ferner, in jeder ‹Wissenschaft› ist der Genauere und die Ursachen zu lehren Fähigere der ‹Weisere›; [und wir meinen,] dass unter den Wissenschaften die, welche um ihrer selbst und um des Wissens willen gesucht wird, in vollerem Sinne ‹Weisheit› sei als die um anderweitiger Ergebnisse willen gesuchte, und ebenso die mehr gebietende im Vergleich mit den dienenden; denn der ‹Weise› dürfe sich nicht befehlen

lassen, sondern müsse befehlen, nicht er müsse einem anderen, sondern ihm müsse der weniger ‹Weise› gehorchen» (982 a 6ff.).

Der *sophos*, das wird aus diesen Darlegungen deutlich, ist nicht der Weise der jüdisch-christlichen Tradition (»Die Furcht des Herrn ist der Anfang der Weisheit»), sondern der Kenner, der Mann mit Sachverstand, der Meister in seinem Fache, der eben darum auch am besten seine Kunst lehrend weitergeben und Anweisungen erteilen kann.

Die für Aristoteles' Theorie von Wesen und Möglicheiten der menschlichen Vernunft entscheidende Transposition von dem am Modell der Künste, d.h. der rationalen praktisch-technischen Besorgung der menschlichen Daseinsbedürfnisse, entwickelten Begriff des höchsten Wissens zum Konzept des zweckfreien und damit überhaupt freien theoretischen Wissens in Gestalt des feiernden und begreifenden Anschauens der göttlichen Ordnung der Welt[5], eben der *theoria*, war vorbereitet in der Unterscheidung der beiden Arten des Interesses am Sehen: des Sehens, um sich handelnd in der Welt orientieren zu können, und des Sehens in der durch keine praktischen Rücksichten und Zwänge beschränkten Zuwendung zu alledem, was es in der Welt wahrzunehmen gibt. (Wer zur Veranschaulichung des Gemeinten ein Beispiel sucht, möge an die Situation zweier Autoreisender denken: der eine, der Fahrer, muss sehr wohl sehr genau sehen, aber er richtet seinen aufmerksam-scharfen Blick nur auf den Ausschnitt der Realität, der für seine momentane Tätigkeit relevant ist, er sollte sich tunlichst durch keinen Blick auf die Landschaft oder ein Bauwerk oder ein Tier oder einen Baum ablenken und 'fesseln' lassen – im Unterschied zu dem, der von solchen Einengungen und Beschränkungen frei alles das betrachten und beschauen kann, was vor seinen Blick kommt. In Aristotelischen Kategorien: das Sehen dessen, der sieht nur um des Sehens willen, ist ranghöher und freier, es vermittelt mehr an Erkenntnis und Realität, es ist schliesslich lustvoller und den Menschen befriedigender.)

Weisheit, so hatten wir gesehen, ist bei Aristoteles ein komparatives Moment, und sie kommt insofern allen Weisen menschlichen Weltwissens und menschlicher Wirklichkeitsvertrautheit in abgestufter Form zu. Meisterschaft des Wissens schlechthin liegt vor in dem Wissen und Erkennen, das um seiner selbst willen gesucht wird. Es kommt in seiner vollendeten Form und «am meisten der Wissenschaft des im höchsten Sinne Wissbaren zu. Denn wer das Wissen um seiner selbst willen wählt, der wird die höchste Wissenschaft wählen, dies ist aber die Wissenschaft des im höchsten Sinne Wissbaren, im

5 Joachim Ritter, Die Lehre vom Ursprung und Sinn der Theorie bei Aristoteles (1953), in: ders., Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel, Frankfurt 1969, S. 1–33.

höchsten Sinne wissbar aber sind die ersten Prinzipien und die Ursachen; denn durch diese und aus diesen wird das andere erkannt, aber nicht aus dem Untergeordneten. Am gebietendsten unter den Wissenschaften, gebietender als die dienende, ist die, welche den Zweck erkennt, weshalb jedes zu tun ist; dieser ist aber das Gute in jedem einzelnen Falle und überhaupt das Beste in der ganzen Natur» (Met. I 2, 982 a 30ff.). Ein solches Wissen ist von göttlichem Rang und an Würdigkeit das höchste. Göttlich ist dieses Wissen in zweifachem Sinne: einmal nämlich ist das Wissen göttlich, das der Gott am meisten zu haben vermag, und zum anderen das, welches das Göttliche zum Gegenstand haben dürfte. Beides aber ist gegeben bei der Wissenschaft, welche die «Weisheit» nicht im komparativen, sondern im superlativen und eminenten Sinne ist: bei der Theorie des Schönsten und Ehrwürdigsten und Ersten (vgl. Met. I 2, 983 a 5ff.).

Unserem heutigen Verständnis von Weisheit kommt dieser Begriff dort am nächsten, wo ihm auch das Wissen um das «Gute» in jedem einzelnen Falle und überhaupt «das Beste in der ganzen Natur» zugeschrieben wird (982 b 5). Aber: auch hier ist nicht in erster Linie an ein anthropinon kai prakton agathon, ein vom Menschen durch sein Handeln und in seinem Lebensvollzug zu realisierendes Gut gedacht (vgl. NE I 4), sondern an ein Gutes und Bestes, das ausserhalb der Menschen und vor all seinem Bemühen und immer existent ist, das insofern freilich auch für das Dasein des Menschen in der Welt von Bedeutung ist.

***

Eine interessante Vermittlung zwischen dem Aristotelischen Konzept und unserem heutigen Verständnis von Weisheit bietet die Lehre «Von den Tugenden des Verstandes» im zweiten Teil von Johann Heinrich Samuel Formeys ‹Grundsätzen der Sittenlehre aus dem Gebrauch der Kräfte des menschlichen Verstandes hergeleitet› von 1762. Die dort vorgetragene Unterscheidung der «materiellen Tugenden des Verstandes»[6] gibt sich auf den ersten Blick ganz als Wiedergabe der Aristotelischen Lehre von den dianoetischen Tugenden im VI. Buch der NE. Behandelt werden die Einsicht, die Wissenschaft, die Weisheit, die Klugkeit und die Kunst. Die Weisheit ist nach Formeys Darlegungen «nichts anders, als die Wissenschaft, seinen freyen Begriffen, die der Natur gemässeste Absichten zu geben, die zu deren

6 Von diesen werden unterschieden die «formellen Tugenden des Verstandes»: die Scharffsichtigkeit, die Scharffsinnigkeit, die Gründlichkeit, das Tiefdenken und die Erfindungskunst.

Erreichung geschicktesten Mittel zu wählen, und die absonderliche Endzwecke dergestalt untereinander zu ordnen, dass die nächsten beständig zu Mittel dienen, um dadurch zu den entfernteren zu gelangen. Aus dieser Erklärung ergiebt sich, dass die Weisheit eine Art von Wissenschaft sey» (503). «Der Weise handelt beständig nach einem gewissen Endzweck, er zieht allemal den besten vor, und pflegt unablässig die besonderen Absichten unter selbigen zu ordnen» (504). Man erkennt ihn sowohl an der Wahl der Mittel als auch des Endzwecks (506). Von dieser Beschreibung wird gesagt, sie laufe auf die gleiche hinaus, die auch Leibniz mit seiner Definition der Weisheit als «einer Wissenschaft des Glücks» im Auge gehabt habe. Jedenfalls bestehe der Wert der wahren Weisheit darin, dass sie uns zum wahren Glück führt (555). Solche Bestimmungen stehen mitteninne zwischen der von Aristoteles gegebenen Definition der phronesis als eines Urteils- und Handlungsvermögens bezüglich dessen, was es mit dem Guten und Nützlichen nicht in einer bestimmten Hinsicht, sondern im Ganzen des Lebens zu tun hat, einerseits, und mit der Aristotelischen Definition der «Weisheit» als dem schlechthin vollkommenen Wissen des Menschen andererseits. Sie stehen ganz nahe der Kantischen Erinnerung an den Begriff der Weisheit bei den Alten, bei denen sie – in Kants Interpretation – eine Anweisung zu dem Begriffe, worin das höchste Gut zu setzen, und zu dem Verhalten, durch welches es zu erwerben, gewesen sei.