

## ARMIN WILDFEUER

### „SAPIENTIS EST ORDINARE“.

Die ordnungstiftende Kompetenz des Weisen.

Ein Gang durch die Philosophiegeschichte in systematischer Absicht

Philosophie stellt den Bezug zur Weisheit bereits in ihrem Namen (philosophia) her. So selbstverständlich dies ist, so spannungsgeladen ist deren Verhältnis. Denn Philosophie und Weisheit sind Korrespondenz- und Reibungsbegriffe gleichermaßen. Es mag daher auf den ersten Blick verwundern oder eben nicht, dass sich seit der Neuzeit der bis dahin konstitutive Zusammenhang von Philosophie und Weisheit zunehmend auflöst bis dahin, dass es die Philosophie seit dem 19. Jahrhundert weit von sich weist, mit Weisheit überhaupt in einen Zusammenhang gebracht zu werden (1.) Unter den Bedingungen der Moderne ist es daher schwierig, über historische Aussagen hinaus Auskunft über das zu geben, was mit Weisheit aus Sicht der Philosophie gemeint ist und wie sie philosophisch zu verstehen ist.

Dieser misslichen Situation ist nur dadurch zu entgehen, dass man versucht, die innere Logik dieses Auflösungsprozesses zu rekonstruieren, um die Möglichkeiten einer heutigen Rede von Weisheit auszuloten. Bei diesem philosophiegeschichtlichen Rekonstruktionsversuch zeigt sich, dass Weisheit und Vernunft eine Symbiose eingegangen sind. Zum Wesen der Vernunft gehört es, kohärente Ordnungen zu erkennen und ggf. Ordnungen allererst zu stiften, wobei von Ordnung immer dann gesprochen werden kann, wenn Differentes zu einer Einheit verbunden ist. In der Geschichte der Philosophie wird Weisheit, Vernunft und Geordnetheit von drei Vernunftinstanzen ausgesagt: von Gott (als absoluter Weisheit), von der Welt (als objektiv gewordener Weisheit oder kosmischer Weisheit) und vom Menschen (als subjektiv-endlicher Weisheit). Weisheit wird diesen Instanzen deshalb zugeschrieben, weil sie – wenngleich in je unterschiedlicher Weise – über Vernunft verfügen, die wir immer dort vermu-

ten, wo wir begründet eine Ordnung im Sinne einer Einheit von Differentem unterstellen können. Weisheit ist mithin eine Syntheseleistung. Und Aufgabe des Weisen ist es, Ordnung zu stiften (2.).

Der Auflösungsprozess von Philosophie und Weisheit erweist sich auf diesem Hintergrund nicht als zufälliger Betriebsunfall der Philosophiegeschichte, sondern folgt einer Logik, die sich aus den wandelnden Inbeziehungsetzungen der drei Vernunft- und Weisheitsinstanzen ergibt. In der Antike kommt dem Kosmos als Weisheitsinstanz der Primat zu; im Mittelalter der absoluten Weisheit Gottes und in der Neuzeit dem endlichen Vernunftsubjekt. Sein sich zunehmend steigernder Anspruch auf Freiheit jedoch, der sich als philosophiegeschichtlich-neuzeitlicher Reflex auf einen „Betriebsunfall“ des Spätmittelalters, die Übersteigerung des Theorems der Allmacht Gottes, lesen lässt, verträgt sich schlussendlich nicht einmal mehr mit der Bindung an irgendein Weisheitsideal (3.). Soll Weisheit in diesem „Kommerzium der Freiheit“ (Hermann Krings) als Orientierungsgröße noch eine Chance haben, dann muss sie als Kompetenz bestimmt werden, das unter Freiheitsbedingungen fast Unmögliche zu leisten, nämlich Ordnung und Ordnungen aus Freiheit zu stiften: „Sapientis est ordinare!“ (4.)

### 1. Das philosophiegeschichtliche Problem der Verhältnisbestimmung von Weisheit und Philosophie

„Philosophie“ (φιλο-σοφία) ist von ihrem griechischen Namen her, nämlich ‚Liebe zur Weisheit‘ oder ‚Streben nach Weisheit‘ zu sein, implizit immer schon durch ihren Bezug zur Weisheit definiert. Weisheit und Philosophie sind mithin Korrespondenzbegriffe. Will Philosophie ihrem Namen gerecht werden, dann muss sie sich mit ihrem Weisheitsverständnis beschäftigen. Denn wer über Philosophie spricht, muss notwendig auch über sein Weisheitsverständnis Auskunft geben können, will er seinen Gegenstand nicht schon von vorneherein verfehlen. Am jeweiligen Verhältnis zur Weisheit ist daher abzulesen, was die Philosophie von sich selbst hält, oder genauer: was die geschichtlichen Subjekte, die Philosophie betreiben, von ihr halten. So wie die Philosophie von ihren Anfängen im 5. vorchristlichen Jahrhundert bis heute eine Geschichte hat, ebenso hat auch ihr Weisheitsverständnis eine Geschichte. Und weil Philosophie und Weisheit so eng zusammengehören, so wird auch ihre Geschichte eine gemeinsame sein.

## 1.1 Weisheit und Philosophie als Korrespondenz- und Reibungsbegriffe

Philosophie und Weisheit sind freilich nicht nur Korrespondenzbegriffe, sondern, so Wolfgang Welsch, auch „Reibungsbegriffe“<sup>1</sup>. Zum einen schon deshalb, weil die Idee der Weisheit selbst keine originäre Idee der Philosophie ist. Weisheit ist älter als die Philosophie, mithin eine vorphilosophische Vorstellung, deren sich die Philosophen erst in einem Prozess der Aneignung bemächtigt haben. Zum anderen, weil sich die Philosophie von Anfang an in einem Spannungsverhältnis zur Weisheit befand. Dieses Spannungsverhältnis konnte grundsätzlich zwei Formen annehmen.

Zum einen konnte die Philosophie die Weisheit als ihren Sehnsuchtspol auffassen, der mit philosophischen Mitteln nur „anzustreben“, aber nicht wirklich zu erreichen war. Wenn aber die Weisheit als der Philosophie prinzipiell überlegen gilt, dann fungiert sie insofern als *norma normans* der Philosophie, diese aber als *norma normata*, insofern sie an der Weisheit wie an einer regulativen Idee Maß nimmt, ohne sie jemals erreichen zu können. So verstanden wäre Weisheit eine dem Logos der Philosophie im letzten entzogene Größe.

Für die Philosophie hat das zwei Konsequenzen – eine philosophiefreundliche und eine philosophiefeindliche. Die philosophiefreundliche (a) bestünde darin, dass Philosophie sich bescheiden und sich von allen Sophistereien fernhalten könnte, so wie dies prominent am Anfang der Philosophie etwa Sokrates gegenüber den sog. „Sophisten“ eingefordert hat, die vorgaben, die Weisheit selbst zu lehren, so als ob Weisheit und Philosophie ineinander aufgingen. Mit seinem „Ich weiß, dass ich nicht weiß“<sup>2</sup> bestimmt Sokrates frühzeitig die sich selbst bescheidende Grundhaltung des Philosophen gegenüber der Weisheit. Das Motiv der Unwissenheit macht für Sokrates der Kern einer Weisheit nach menschlichem Maß (ἀνθρωπίνῃ σοφία)<sup>3</sup>. Dennoch: Weisheit als solche kann nicht durch Philosophie substituiert werden. Selbst bei einer Vollendung der Philosophie stünde das eigentliche Anliegen der Weisheit noch offen. Dieser philosophiefreundliche Weg ist zugleich auch ein theologiefreundlicher, denn er eröffnet die Möglichkeit, eine höhere Form der Weisheit zuzulassen, als sie einer logozentrischen Philosophie zugreifbar ist. Eine philosophiefeindliche Variante (b), das Spannungsverhältnis zwischen Weisheit und Philosophie aufzulösen, basiert auf der Vermutung, dass die Philosophie in dem für sie typischen, nämlich logozentrischen Aneignungsprozess die Weisheit auf das Prokrustesbett der Vernunft gespannt und diese damit ihrer Eigentümlichkeit beraubt hat. Wer so denkt, wird einem mythischen oder mystischen Weisheitsverständnis

den Vorzug geben, freilich um den Preis, dass ein solches Weisheitsverständnis, das notwendigerweise von den Zugangswegen her „esoterisch“ verbleiben muss, ihrer Vernünftigkeit und ihrer Verlässlichkeit beraubt ist, mithin auch das Kernanliegen der Philosophie ad absurdum führt.

Neben der Bestimmung der Weisheit als Sehnsuchtsopol der Philosophie könnte eine zweite Form der Auflösung des Spannungsverhältnisses von Weisheit und Philosophie darin bestehen, dass die Philosophie sich selbst als die überlegene Instanz versteht, der im Medium des Begriffs die Einlösung dessen gelingt, was die Weisheit zwar geahnt, aber mit ihren eigenen, an Erfahrung, Bild und Intuition gebundenen Mitteln nicht wirklich zu realisieren vermocht hatte. Insofern konnte sich die Philosophie als die Erfüllung der Weisheit und dieser sogar überlegen begreifen – und zwar nicht, indem sie – wie die Sophisten – sich als Kunderin der Weisheit verstand, sondern den Sokratischen Vorbehalt philosophischen Wissens dadurch zu kompensieren versuchte, dass Philosophie sich als logozentrische ἐπιστήμη oder dann als *scientia* verstand und auf diesem Weg zur *norma normans* dessen wurde, was als Weisheit gelten konnte – freilich um den Preis, dass die Weisheit nun selbst zur durch Wissenschaft substituierten *norma normata* degradiert war. Denn Philosophie als Vernunftwissenschaft vermag es mit begrifflichen Mitteln, das mit Weisheit Gemeinte auf eine klare, vernünftige, mithin begrifflich geordnete und folglich auch verständlich aussagbare Struktur zu bringen. Wissenschaft als Weg zur Weisheit – das wird der Weg sein, den die abendländische Philosophie, die in ihrem Kern immer logozentrisch war, seit Platon beschreitet. Freilich ändert sich im Verlaufe der Geistesgeschichte das Verständnis von Wissenschaft wie überhaupt das Verständnis von Vernunft<sup>4</sup> nicht unerheblich, so dass das Schicksal des philosophischen Weisheitsbegriffs kontinuierlich an das des Vernunftbegriffs zurückgebunden bleibt.

## 1.2 Der Weisheitsverlust der Philosophie in Neuzeit und Moderne

Wir können an dieser Stelle nur vermuten, dass der Zusammenhang von Weisheits- und Vernunftverständnis auch für den Verlust des Weisheitsbezug der neuzeitlichen und modernen Philosophie eine nicht unerhebliche Rolle spielt. Denn Weisheit ist seit der Philosophie der Neuzeit, und erst recht in der Philosophie der Moderne oder gar der Postmoderne, für die alle großen Narrative wie auch das der Weisheit verdächtig sind, kein zentrales Thema mehr für die Philosophie. Wolfgang Iser, selbst einer der Hauptprotagonisten postmoder-

nen Denkens, spricht von „der neueren Weisheitsabstinenz“<sup>5</sup> der Philosophie, die er freilich bedauert. Weisheit ist seit der Neuzeit nicht nur nicht *norma normans* der Philosophie, sondern nicht einmal mehr *norma normata* einer Philosophie, die sich selbst als universelle *norma normans* begreift. Sie ist weder Ausgangs- noch Zielpunkt der Philosophie. Schon seit dem 16. Jahrhundert wollen die Philosophen nicht Weise, sondern Wissenschaftler sein. Sie suchen nach Gewissheit und nicht nach Weisheit. Zudem steht das sich aufbauende Freiheitspathos der Neuzeit vorgegebenen Ordnungen – und seien es Weisheitsordnungen – ablehnend gegenüber.

Seit dem 19. Jahrhundert ist der Weisheitsbezug der Philosophie entweder insgesamt dem Verdacht der Lächerlichkeit preisgegeben oder Philosophie wird zur bloßen Lebenskunstlehre degradiert. So schreibt etwa Friedrich Nietzsche spöttisch: „Wenn Philosophen unter sich zusammenkommen, so fangen sie damit an, vielen schönen Plunder von sich zu werfen; vor allem, sie [...] hängen ‚die Liebe zur Weisheit‘ wie eine steife Amtstracht und Maskerade an den Nagel.“<sup>6</sup> Philosophie müsse sich daher fundamental ohne jeden Weisheitsbezug bestimmen. Der rechte Philosoph, so Nietzsche, lebt „unphilosophisch“ und „unweise“<sup>7</sup>. Denn mithilfe der Weisheit hatte sich der Philosoph mit einem Panzer umgeben – wie ein „Hornochs“<sup>8</sup>.

Im 20. Jahrhundert nennt Ludwig Wittgenstein die Weisheit „etwas Kaltes, und insofern Dummes“<sup>9</sup>. Ihr fehle die Leidenschaft und „das Mystische“<sup>10</sup>. Er nimmt Anstoß an der Vernunftzentriertheit des Weisheitsbegriffs und der Reduktion von Weisheit auf eine bloße Theorie. Der klassische Weisheitsbegriff sei daher, so schon Arthur Schopenhauer, nicht mehr als theoretische, sondern nur noch als praktische, ja pragmatische Vorstellung zu retten. Denn sie sei „etwas Intuitives, nicht etwas Abstraktes“<sup>11</sup>. Als Weltklugheit könne sie nicht gelehrt, sondern nur geübt werden.<sup>12</sup> Weisheit wird damit zwar wieder zur *norma normans* der Philosophie, aber unter Philosophie wird jetzt unter Weglassung ihres logozentrischen Grundbezugs jede Form von Lebensklugheitslehre verstanden. Philosophie ist eine Form der „Lebensweisheit“, eine Kunst, so Schopenhauer, „das Leben möglichst angenehm und glücklich durchzuführen“, mithin eine „Anweisung zu einem glücklichen Daseyn“<sup>13</sup>.

### 1.3 Die Präsenz des Weisheitsthemas in der Gegenwart

Es ist vor allem Schopenhauers Vorstellung von Weisheit als Lebensklugheit, die oftmals die gegenwärtigen psychologischen und kulturanthropologischen

Annäherungen an das Phänomen der Weisheit bestimmt. Nicht selten aber spielt auch das wachsende Interesse an außereuropäischen Weisheits-Traditionen – neben den Traditionen Indiens, Chinas und Japans neuerdings auch denen Afrikas – eine starke Rolle. Philosophie, Weisheits- und Lebenskunstlehre werden dabei ineins gesetzt und wie Wechselbegriffe behandelt. So wird etwa die buddhistische Weisheitslehre als Philosophie des Buddhismus verkauft. Diese Ineinssetzung passiert auf Kosten einer vernunftbasierten Philosophie. Denn die kritische Funktion, die einer logozentrischen Philosophie von Anfang an gegenüber vermeintlichen Weisheitslehren zukam – man denke nur an den Weg vom Mythos zum Logos<sup>14</sup> und den Streit des Sokrates mit den Sophisten – sie geht dabei verloren. Unverständlichkeit, Fremdheit, Ordnungslosigkeit und Intuitivität werden zum Indiz „wahrer“ Weisheit. Mit Blick auf die Gegenwart muss man festhalten: Der innerphilosophischen Weisheitsabstinenz, wie sie die moderne Philosophie pflegt korrespondiert ein eminentes, jedoch außerphilosophisches Erblühen von esoterischer Weisheitsliteratur und Weisheitspraktiken, deren vordergründig abstruse Titel selbst althergebrachte Kalender- und Bauernweisheiten wie Exzerpte aus Hegels *Phänomenologie des Geistes* (1807) erscheinen lassen: gesprochen wird – verschafft man sich auf Amazon einen Überblick über die populäre „Weisheitsliteratur“ der letzten Jahre – von der Weisheit des Yogi und der Schamanen, der tibetischen Mönche (inkl. der üblichen Belanglosigkeiten, die der Dalai Lama von sich gibt), aber auch von der Weisheit der Hunde und der Wölfe, von der wir etwas lernen können, oder gar der Weisheit der Wale (Untertitel: „Wie uns die Giganten der Meere zu mehr Tiefe führen“), der Bienen und der Esel. Selbst die „Weisheit der Wechseljahre“ wird zum Buchtitel. Gesprochen wird von „Weisheitskompetenz“ und „Weisheitstherapie“ und beliebt ist die Kombination aus Weisheit, Lebenskunst und Spiritualität, sei es die „venusische“, die „westöstliche“ oder sonstwie „integrale“. Die Grenze zur intellektuellen Scharlatanerie ist bei diesen Eseleien fließend.

## 2. „Sapientis est ordinare“: Weisheit – Vernunft – Ordnung

Man könnte dies alles unter „Esoterik“ subsumieren und verächtlich abtun – und wahrscheinlich neigen humanistisch Gebildete zu dieser Reaktion. Aber die Unterscheidung einer „esoterischen“ und einer „exoterischen“ Dimension der Weisheit entstammt der Tradition der Philosophie selbst, genauerhin geht sie auf Aristoteles zurück, der Sache nach auf die Hochschätzung des Esoterischen bei den Pythagoreern, deren Praktiken mit älteren Weisheitslehren und

Mysterienkulten verbunden waren. Aus diesem vorphilosophisch-esoterischen Zusammenhang heraus übernimmt die Philosophie ihren Weisheitsbegriff als *norma normans* – und zwar als Zielpunkt, dem sie nicht hinterherkommt. Diese Übernahme ereignet sich in einer ganz bestimmten Weise: Denn die Philosophie ist nicht selbst Weisheit, sondern sie strebt nach ihr, indem sie Weisheit und den Weg zu ihr zu ihrem Gegenstand macht. Sie tut dies mit einem Instrument, das selbst ihrem Anspruch nach nicht esoterisch, sondern exoterisch ist, nämlich im Medium der Vernunft.

## 2.1 Weisheit und Vernunft

Der Herausforderung eines esoterischen Weisheitsbegriffs begegnet die Philosophie dabei von Anfang an dadurch, dass sie dessen Elemente, die damit verbundenen Erfahrungsgehalte und Intuitionen logozentrisch rekonstruiert, diese Elemente in ihrem vorgefundenen Miteinander ordnet, das vordergründig Differente zur Einheit bringt und dadurch erst aus dem vorphilosophischen, esoterischen Weisheitsbegriff einen exoterischen, nämlich philosophischen Weisheitsbegriff generiert. Selbst das esoterische Moment findet in dieser Rekonstruktion seinen Ort, nämlich in der Stellung desjenigen, was als *norma normans* der Weisheitsvorstellung insgesamt und als normatives Weisheitsideal denjenigen Instanzen zugrunde liegt, von denen Weisheit ausgesagt werden kann. Dabei kann die Philosophie als Logos- bzw. Vernunftwissenschaft nicht anders, als sich Weisheit und die Instanzen, von denen Weisheit ausgesagt wird, vernunftförmig, nämlich logozentrisch vorzustellen. Denn der Logos (λόγος) ist dasjenige, womit sie Weisheit sucht und als was sie Weisheit sucht. Wäre Weisheit nicht vernunftförmig, würde Weisheit der Philosophie prinzipiell unzugänglich sein. Und dennoch: Weil Philosophie immer nur „Liebe zur Weisheit“, aber nicht diese selbst ist, rechnet sie mit einem Rest, der nicht vollständig verstehbar ist und der sich diesem logozentrischen Rekonstruktions- und Ordnungsversuch versperrt, nicht, weil dieser Rest nicht selbst logozentrisch wäre, sondern weil die Perspektive des endlichen Vernunftsubjekts nicht ausreicht, das Ganze als Ganzes in seiner letzten Geordnetheit, in der sich das vordergründig Differente zur Einheit synthetisiert, in den Blick zu nehmen. Auch wenn der Philosoph, so die antike Überzeugung, der einzige Tischgenosse der Götter ist, so ist sein Wissen weder ein mythisches noch ein gnostisches, das Weisheit vollkommen in Philosophie auflösen könnte, indem es den Zusammenhang von Gott, Welt und Mensch rational durchsichtig macht.

## 2.2 Weisheit und Ordnung

Die Weisheit des Philosophen kommt bescheidener daher: „Sapientis est ordinare“, so sagt es Thomas von Aquin<sup>15</sup> – einen Satz des Aristoteles aufgreifend. Aufgabe oder Sache des Weisen ist es, Ordnung zu stiften oder für Ordnung zu sorgen. Thomas nimmt mit dem Begriff Weisheit jenen Erkenntnismodus in den Blick, der bereits begrifflich mit der Philosophie verknüpft ist und – wie ein Blick in die Philosophiegeschichte zeigt – als Gegenmodell zu einem zu engen Verständnis von Wissen dient. Denn letzteres steht immer in der Gefahr, rein funktional oder instrumentell missverstanden zu werden – als Mittel, um gewisse anderweitig gesetzte Ziele bestmöglich zu verwirklichen. Vielmehr ist Weisheit für Thomas das übergeordnete Ziel der Philosophie, weil sie in ihrem ordnenden Habitus den Blick auf das Ganze eröffnet, statt sich in Einzelproblemen zu verlieren. Sie sucht nach grundlegenden Ordnungsprinzipien, von denen her die Dinge ihren Sinn erhalten. Erst so ermöglicht sie es, das Wesentliche vom weniger Wichtigen zu unterscheiden – wohl wissend freilich, dass diese Suche nach ordnenden Kriterien stets offen bleiben muss und sich nicht mit dogmatischen Definitionen begnügen kann und darf. Eben diese Weite und Offenheit der ordnenden Weisheit ist es, die die Ordnung nicht nur im Theoretischen herstellt, sondern auch im Praktischen: Das Ideal des oder der ordnenden Weisen repräsentiert mithin eine Lebensform, die die vordergründigen Gegensätze von Theorie und Praxis, Denken und Handeln gleichermaßen umfasst und die Einheit in der Differenz nicht aus dem Blick verliert.

Weisheit und Ordnung sind mithin genauso genuin miteinander verknüpft wie Philosophie und Ordnung. Denn ihrem Selbstverständnis nach ist die Philosophie der Begründung und dem Argument verpflichtet und ist somit immer auch ordnend tätig: Sie bringt Ordnung in das Durcheinander, sie ordnet die Dinge einander zu, sie bringt Gründe und Argumente in eine Rangordnung. Philosophie und Ordnung stehen in einem reziproken Verhältnis zueinander: Als Ausdruck von Rationalität bleibt die Philosophie auf der einen Seite an eine Ordnung gebunden, die nicht einfach beliebig austauschbar ist; auf der anderen Seite kommt es der Philosophie aufgrund der Autonomie der Vernunft zu, Ordnung allererst zu etablieren.

Man kann den Satz „sapientis est ordinare“ aber auch von hinten lesen. Dann erfährt man, so Hermann Krings, dass das „Hervorgehen von Ordnung möglicherweise als Manifestation von Weisheit“<sup>16</sup> begriffen werden kann. Das Vorhandensein von Ordnung ist mithin ein Indiz und mehr als ein Indiz dafür,

dass Weisheit in irgendeiner Form im Spiel ist. Dies gilt generell für alle Bereiche und Tätigkeitsfelder unseres Lebens, die sich mit Aristoteles als Theorie, Praxis und Poiesis benennen lassen. Jedes Tätigkeitsfeld bedarf der Ordnung und der Geordnetheit des Erkennens, des Handelns und des Herstellens. Sache des Philosophen ist es *per professionem*, sich der Ordnung des Erkennens dessen, was ist und was in seiner Geordnetheit Weisheit ausmacht, zu widmen. Er tut dies logozentrisch, d.h. mit Hilfe der Vernunft.

### 2.3 ‚Ordnung‘ – ein transzendentaler Relationsbegriff

Von Ordnung kann man immer nur dann sprechen, wenn eine Konfiguration von Teilen vorliegt, die jedem ihrer Bestandteile seine (Ordnungs-) Stelle anweist.<sup>17</sup> Ähnlich lauten die klassischen Definitionen bei Cicero (*compositio rerum aptis et accomodatis locis*<sup>18</sup>) oder Augustin (*parium dispariumque rerum sua cuique loca dispositio*<sup>19</sup>). Jede Ordnung ist mithin eine Einheit von Differentem. In ihr sind eine Mehrzahl von Gliedern durch Bezüge zu einer Einheit verbunden. Da wir alles nur in Relation zu etwas anderem erkennen können und dieses Relationsgeflecht ein auf eine Einheit hin geordnetes sein muss, ist Ordnung ein vorkategorialer, mithin transzendentaler Relationsbegriff. Er ist Bedingung der Möglichkeit von ‚vernünftiger‘, d.h. ‚geordneter‘ Erkenntnis überhaupt. Die durch Ordnung hergestellte Einheit braucht dabei nicht abgeschlossen zu sein; sie kann eine ‚offene‘ Einheit sein, d. h. sie ist nicht durch eine äußere oder innere Umgrenzung, sondern durch gesetzliche Verhältnisse oder Bezüge ihrer Glieder konstituiert.

Als transzendentaler Relationsbegriff ist ‚Ordnung‘ freilich, so könnte man mit Aristoteles sagen, ein *pollachos legomenon*, d. i. ein auf vielfache Weise Ausgesagtes. Ordnungen können als schon existierend vorgefunden, oder erst hergestellt, erzeugt und gemacht werden. Es kann zeitliche und ewige Ordnungen geben. Wichtig ist nur, dass von einer Ordnung nur dann gesprochen werden kann, wenn ein stabiler gesetzmäßiger Zusammenhang von Differentem zu einer Einheit verbunden ist.

Weil die Struktur unseres Denkens darin besteht, sich durch Bildung von stabilen Relationen in Form von Urteilen zu orientieren, und Vernunft sich gerade darin zeigt, aus allgemeinen Zusammenhängen heraus zu denken, die Differenten zusammenbindet und synthetisiert, können Ordnung und Vernunft auch als Wechselbegriffe gebraucht werden.<sup>20</sup> Denn überall dort, wo wir einen Zusammenhang in und hinter Differentem erkennen, vermuten wir eine Form von

Vernünftigkeit. Vernunft (λόγος) ist freilich ursprünglich ein kosmologischer Begriff, mit dem der Ordnungszusammenhang des Kosmos gemeint ist. Der Mensch als ζῷον λόγον ἔχον (zoon logon echon) – so Aristoteles<sup>21</sup> – hat als endliches Vernunftwesen gleichsam Anteil an der Vernunft des Kosmos. Eine Unordnung ist *per se* unvernünftig und Ordnung *per se* vernünftig. Denn vernünftiges Denken kann immer nur Denken in Ordnungen sein.

#### 2.4 Die Weisheit der drei Vernunftinstanzen Gott, Welt und Mensch

Im Duktus des abendländischen Logozentrismus, der unterstellt, dass da, wo Ordnung vorliegt, Vernunft walten muss, kann man zwischen einer ‚subjektiv-endlichen‘, einer ‚objektiven‘ und einer ‚absoluten Vernunft‘ unterscheiden. Denn Vernunft wird seit der Antike nicht nur dem Menschen ‚subjektiv-endliche Vernunft‘ zugeschrieben, sondern auch der Welt (‚objektive Vernunft‘) insgesamt wie auch Gott (‚absolute Vernunft‘). Mit dem Begriff ‚objektive Vernunft‘ ist genauerhin der Inbegriff der intelligiblen, d.h. durch den Intellekt fassbaren Weltstrukturen gemeint, mithin eine Vernunft, die ‚objektiv‘ in der Welt ist. Sie fungiert als letztinstanzliche Bezugs- und Orientierungsgröße des menschlichen Subjekts in der Antike. Der Gottesbegriff der mittelalterlichen Metaphysik dagegen ist das Resultat eines gedanklichen Prozesses, der, folgt man Herbert Schnädelbach, zutreffend als „objektive Subjektivierung der objektiven Vernunft“<sup>22</sup> beschreibbar ist. Der Ertrag dieser Subjektivierung ist die Vorstellung Gottes als einer ‚absoluten Vernunft‘ bzw. als ‚absolutem Vernunftsubjekt‘. Dieses ist ganz im Duktus des antiken Intellektualismus primär durch widerspruchsfreie Vernünftigkeit gekennzeichnet. Freilich erst durch den jüdisch-christlichen Gedanken einer Schöpfung aus dem Nichts (*creatio ex nihilo*) wird die Vorstellung Gottes als einer ‚absoluten Vernunft‘ urgent und im Rahmen des mittelalterlichen Ordo-Denkens zum letzten Grund der Geltung auch der ‚objektiven Vernunft‘, die in der Welt ist.

Weisheit als besondere Eigenschaft kann von jeder dieser drei Vernunftinstanzen ausgesagt werden:

- Mit Blick auf die absolute Vernunft Gottes besteht die Weisheit in der absolut kohärenten Geordnetheit und Widerspruchsfreiheit seines Denkens. Von den Ideen im Geiste Gottes spricht bereits Platon in seinem *Timaios*. Die Aristotelische Vorstellung des unbewegten Bewegers als „νόησις νοήσεως“ (noesis noeseos)“, als sich selbst denkendes Denken, geht in die gleiche Richtung. Die philosophische Rede von der Weisheit Gottes im

Mittelalter wird daran anknüpfen. Nur Gott kann die Einheit des Differenten in vollkommener Weise denken. Er ist als *sapientia divina* gleichsam die *sapientia absoluta*.

- Auch mit Blick auf die objektive Vernunft und Geordnetheit des Kosmos bzw. der Welt kann Weisheit als eine Art *sapientia objectiva* oder *objectivata* ausgesagt werden. Erst der der Welt inhärente Logos macht die Rede von der „Weisheit der Welt“ möglich.<sup>23</sup> Die Welt kann – wie in der Antike – diesen Logos aus sich selbst haben, oder – wie im Mittelalter, insbesondere in der neuplatonischen Tradition – als Manifestation des göttlichen Logos gedacht werden.
- Und auch mit Blick auf die subjektive endliche Vernunft des Menschen kann von Weisheit dann gesprochen werden, wenn es ihr gelingt, Ordnung herzustellen, sei es im theoretischen Erkennen (als theoretische Weisheit), im praktischen Handeln (als praktische Weisheit) oder im poetischen Herstellen. Weisheit im generellen Sinne wird von endlichen Subjekten freilich nur dann ausgesagt, wenn diese drei speziellen Weisheiten miteinander in ein harmonisches Ordnungsverhältnis gesetzt sind. Dieser Ordnungszusammenhang kann allerdings im letzten erst dann als weise bezeichnet werden, wenn er in Kohärenz mit dem Ordnungszusammenhang der Welt und ggf. auch in Kohärenz zu derjenigen Weisheit steht, die dem Ordnungszusammenhang der Welt seine Geordnetheit bzw. Vernünftigkeit gegeben hat, mithin Gott. Die *sapientia subjectiva* ist freilich ein mühsames Geschäft, das selten zum Erfolg führt, weil ja auch nicht jede Synthesisleistung des endlichen Vernunftsubjekts gelingt, sondern unter Bedingungen der *conditio humana* beständig von Torheit, Irrtum und Schwäche bedroht ist.

## 2.5 Weisheit als Synthesisleistung

Wenn es Aufgabe eines Weisen ist, zu ordnen, vernünftige Ordnungen herzustellen oder sich an vernünftigen Ordnungen zu orientieren, dann setzt dies voraus, dass er stets sowohl das Ganze wie die Teile in ihrer Beziehung zueinander im Blick hat. Weisheit ist mithin eine Synthesisleistung, die Differentes zur Einheit zu verbinden vermag, so dass daraus eine Ordnung entsteht. Genau das ist auch die eigentümliche Leistung der Vernunft, nämlich Differentes zu immer größerer Einheit zu synthetisieren.

Von Weisheit im Vollsinn einer *sapientia universalis* freilich, mithin vom Totalitätsbegriff von Weisheit als *norma normans* aller Weisheitsvorstellungen

und Weisheitsinstanzen wie ebenso aller Wissenschaften<sup>24</sup> kann dann und nur dann gesprochen werden, wenn die Geordnetheit dieser drei Ordnungszusammenhänge ihrerseits, d.h. deren zur Einheit verbundene Differenz als Ordnungszusammenhang in den Blick kommt. Dies genau ist die ursprüngliche Aufgabe der Philosophie, an der sie freilich notwendig scheitern muss, weil sie – als von endlichen Vernunftsubjekten betrieben, die immer nur Anteil am Logos haben, dieser aber nicht selbst sind – notwendigerweise scheitern muss, so dass das Streben nach allumfassender Weisheit ein unter endlichen Bedingungen der *conditio humana* unvollendbares, nicht abschließbares, weil immer perspektivisches Unterfangen bleibt. Denn das Ganze ist dem endlichen Vernunftsubjekt, selbst dem Philosophen, immer nur im Fragment gegeben, denn der dafür notwendige „Blick von nirgendwo“, so Thomas Nagel<sup>25</sup>, ist dem endlichen Vernunftwesen versperrt. Und in der Tat: Die Perspektive des endlichen Vernunftsubjekts verändert sich im Laufe der Philosophiegeschichte kontinuierlich – etwa dann, wenn das Verhältnis der drei Vernunft- und Weisheitsvorstellungen problematisch wird und sich – wie noch zu sehen sein wird – ab der Neuzeit sukzessive auflöst, zum einen, weil das Vernunftverständnis sich verändert, zum anderen, weil an die Stelle des Primats der Ordnung der Primat der Freiheit tritt. In Neuzeit und Moderne ist das endliche Vernunftsubjekt, das sich primär als Freiheitssubjekt versteht und daher alle Geltungsansprüche und Ordnungen daraufhin überprüft, ob sie durch Freiheit konstituiert sind, jedoch zunehmend auf sich selbst gestellt. Denn im Laufe der Philosophiegeschichte löst der Geltungsanspruch der durch Freiheit gekennzeichneten ‚subjektiven‘ Vernunft die Geltungsansprüche der ‚objektiven‘ und der ‚absoluten‘ Vernunft sukzessive ab. Der ursprünglich weisheitliche Ordnungszusammenhang zwischen ‚absoluter‘, ‚objektiver‘ und ‚subjektiver‘ Vernunft geht dabei verloren und setzt den alleinigen Geltungsanspruch der ‚subjektiv-endlichen‘ Vernunft und seiner autonomen Ordnungsetzungen frei. Das endliche Vernunftsubjekt ist in der Moderne in seinen weisheitlichen Syntheseleistungen ganz auf sich selbst gestellt und es muss als endliches Vernunftsubjekt im Umgang mit seiner Freiheitsüberforderung neue Weisheitsorientierungen suchen.

### 3. Die Genealogie des Weisheitsverständnisses in der Philosophiegeschichte

Es rentiert sich, in der aufgezeigten Perspektive einen Parforceritt durch die Philosophiegeschichte zu wagen, um zumindest ansatzweise historisch zu illustrieren, wie der Wandel des Weisheitsverständnisses im Ausgang von der Anti-

ke sich anhand der wechselhaften Inbeziehungsetzung von absoluter, objektiver und subjektiver Vernunft rekonstruieren lässt, wo die Wegmarken des Umbruchs im Weisheitsverständnis zu verorten sind, warum die Neuzeit weisheitsabstinent ist und welche Perspektiven sich eröffnen, um unter neuzeitlich-modernen Bedingungen noch von Weisheit überhaupt sprechen zu können.<sup>26</sup>

### 3.1 Vom vorphilosophischen zum philosophischen Weisheitsbegriff bei Platon

Wie bereits erwähnt, findet die Philosophie ein explizites Weisheitsverständnis bereits vor. Erst im Übergang vom Mythos zum Logos bildet sich ein philosophischer Weisheitsbegriff mit denjenigen Elemente heraus, die für das weitere Schicksal des Weisheits- wie des Philosophiebegriffs entscheidend sein werden.

#### 3.1.1 Vorsokratiker: Pythagoras – Heraklit – Alltagsrede

Allen vorplatonischen Denkern war der erst nach 400 v. Chr. entstandene<sup>27</sup> Terminus Philosophie unbekannt. Sie bezeichnen sich selbst nicht einmal als „Weise“, auch wenn sie späterhin als solche gelten. Was ihnen zu fehlen scheint, so dass wir uns scheuen, sie auch als Philosophen einzuschätzen, ist die streng begriffliche Explikation, die für Philosophie konstitutiv ist. Andererseits haben sie jeweils eine umfassende Weltsicht artikuliert und diese denkerisch gewonnen. Pythagoras etwa wurde als Weiser angesehen, ja er galt sogar als der Weiseste aller Menschen, weil er ein überlegenes Wissen und überlegene Fähigkeiten verkörperte, und weil er beides praktisch fruchtbar machte: für die Lebensführung seiner Anhänger und für die Stadt Kroton in Süditalien, deren Bürger, Frauen und Kinder er unterwies und denen er zu einer rechten Lebensführung verhalf. Ausschlaggebend für seine Einschätzung als Weiser war die Tatsache, dass er über höhere Einsichten in die Verhältnisse der Welt und der Menschen zu verfügen schien und diese praktisch fruchtbar zu machen verstand. Man könnte sagen, er verfügte über theoretische wie praktische Weisheit gleichermaßen. Zudem speiste sich die Weisheit des Pythagoras aus der Vertrautheit mit Mysterienkulten<sup>28</sup>. Er schien eine weitere Welt zu kennen, als sie den Menschen geläufig ist.<sup>29</sup> Heraklit<sup>30</sup> war der erste, der explizit erstmals den Terminus ‚weise‘ (σοφός) verwendet. Im Vordergrund steht dabei nicht eine praktische, sondern eine epistemische Bedeutung, derzufolge ‚weise‘ ist, wer die rechte Einsicht in den Logos, das Gesetz der Welt besitzt.<sup>31</sup> Noch grundlegender als die epistemische ist jedoch die ontologische Bedeutung: Eigentlich (im Grunde „allein“) weise ist das Prinzip selbst (der λόγος).<sup>32</sup> Diese ontologische Bedeutung ist tra-

gend für die epistemische, erst nachfolgend ergibt sich daraus dann eine praktische Bedeutung: Wer dem Gesetz des Logos folgt, lebt richtig.<sup>33</sup> Kurzum: Die Zuerkennung des Weisheitsprädikats bezog sich zum einen auf eine entsprechende Lebensführung (praktischer Weisheitsbegriff) und zum anderen auf ein Denken, das seine Würde und Richtigkeit aus der Einsicht (theoretische Weisheit) in das tiefste Prinzip der Welt (ontologische Weisheit) bezog. Praktische Weisheit, theoretische Weisheit und die Weisheit des höchsten Prinzips, an dem die praktische wie die theoretische Weisheit ihr Maß als *norma normans* haben, gehören zusammen und bilden ein Ordnungsganzes, das die Zuschreibung von Weisheit rechtfertigt.

Auch in außer- und vorphilosophischen Zusammenhängen der Zeit wird Weisheit thematisiert und begegnet etwa in der kanonischen Rede von den „Sieben Weisen Griechenlands“, zu denen seit ca. 300 v. Chr. im Allgemeinen Kleobulos von Lindos, Solon von Athen, Chilon von Sparta, Thales von Milet, Pittakos von Mitylene, Bias von Priene und Periandros von Korinth gerechnet werden.<sup>34</sup> Als Weise galten mithin Gesetzgeber und Staatsmänner, die für das jeweilige Staatswesen vorteilhafte Reformen eingeführt oder Entscheidungen getroffen hatten. Ob solcher außerordentlicher Leistungen für das Staatswesen wurden diese Männer als ‚weise‘ angesehen. Gemeinhin also war der Begriff des σοφός praktisch und politisch geprägt. Im Alltag konnte sogar jeder, der sich auf irgendetwas in besonderer Weise verstand – als Techniker, Künstler, Handwerker, Arzt, Truppenführer, Lehrer, Theologe usw. – als ‚weise‘ bezeichnet werden. Ein Weiser, das war ganz einfach ein Sachverständiger, ein Experte, jemand, der in besonderer Weise kompetent für etwas war. Philosophisches irgendwelcher Art war dafür nicht erforderlich.

### 3.1.2 Der philosophische Weisheitsbegriff: Theorie als eigentliche Weisheit

Die Wortbildung „Philosophie“ begegnet erst im Umkreis Platons. In diesem Kontext kommt es zu einer dreifachen Verschiebung im Begriff der Weisheit: Zum einen (1.) findet ein Akzentwechsel von Praxis zu Theorie statt. Philosophie wird wesentlich als *theoretische* Tätigkeit verstanden, als Tätigkeit der Betrachtung bzw. Theorie (θεωρία). Philosophen studieren die Natur der Dinge um der Erkenntnis als solcher und nicht um eines praktisch-politischen Nutzens willen.<sup>35</sup> Zweitens (2.) wird ein Moment der Bescheidung eingeführt. Der φιλόσοφος ist nicht ein wirklicher σοφός, ein Weiser, sondern nur jemand, der sich strebend *bemüht*, weise zu werden: Die Philosophie ist *Liebe* zur Weisheit

bzw. *Streben* nach Weisheit und der Philosoph ein „Freund“ (φίλος) der Weisheit (σοφία), ohne sich schon in ihrem Besitz zu wännen. Und drittens (3.) *bleibt* es bei solchem Streben. Denn die Weisheit geht niemals in den Wissensvollzügen des Menschen ganz auf. Wirkliche Weisheit ist für uns Menschen nicht erreichbar, auch nicht durch fortgesetztes Philosophieren – sie ist vielmehr den *Göttern* vorbehalten.<sup>36</sup> Denn wer weise sei, also das Wissen vollumfänglich habe, der philosophiere nicht mehr.<sup>37</sup> Der Philosoph dagegen „philosophiere sein Leben lang“<sup>38</sup>. In der Sokratischen Nichtwissensformel findet dies seinen bekannten Ausdruck: „Weise ist, wer, was er nicht weiß, auch nicht zu wissen glaubt“<sup>39</sup>, d.h. weise ist, wer in diesem Sinne weiß, dass er nichts weiß. Der Strebecharakter der Philosophie und der Göttervorbehalt der Weisheit gehören zusammen. Allerdings Weisheit den Menschen schlechterdings abzuspochen und allein den Göttern vorzubehalten, widersprach den gängigen Vorstellungen und diskreditierte die damalige Wissenspraxis, ja sogar die Sieben Weisen Griechenlands. Der Vorbehalt wird dann verständlich, wenn man seine Stoßrichtung kennt: nämlich die Sophisten, die als Zeitgenössische Repräsentanten der Sophia galten.<sup>40</sup>

Die Platonische Neudefinition von Philosophie und Weisheit, die sich für die Folgezeit als eminent erfolgreich erweisen wird, hatte u.a. den strategischen Sinn, dass sie die Übersteigerung des konventionell-alltäglichen wie des professionell-sophistischen Verständnisses von Weisheit und Philosophie lehrte, um an deren Stelle eine neuartige Konzeption zu setzen, welche Philosophie zu einer theoretisch-reflexiven Tätigkeit und Weisheit zu einem möglichen Besitz nur von Göttern, nicht von Menschen erklärt. Zugleich nahm Platon ältere Weisheitselemente auf: Dass Weisheit eigentlich Götter- und nicht Menschensache sei, findet sich schon etwa bei Heraklit. Ferner waren sich die vorplatonischen Denker darin einig, dass Weisheit nicht in irgendwelchen Einzelkenntnissen, sondern letztlich in einer Einsicht in die Grundstruktur der Welt besteht. Auch diesen Aspekt bringt Platon, am prominentesten und wirkmächtigsten im *Timaios* im Rahmen einer Kosmogonie zu Geltung, die vor allem im Mittelalter im Kontext der Schöpfungstheologie Karriere machen wird.<sup>41</sup> Schließlich hatte sich auch die Abkehr von einer praktisch-politischen Leitbedeutung der Weisheit hin zum Primat der Theorie bereits bei den vorplatonischen Denkern zumindest angebahnt.<sup>42</sup> Platon entwirft das neue Bild der Weisheit als eines überlegenen theoretischen Wissens. Nicht, dass dieses nicht praktische Konsequenzen hätte: Gerade durch die philosophische Theorie soll das menschliche Leben seine beste Form erlangen.<sup>43</sup> Aber die alte Rangordnung

wird umgekehrt: Nicht die Nützlichkeit begründet, dass ein Wissen weise ist, sondern der Charakter vollendeter Einsicht gebietet, dass die Praxis seiner Vorgabe zu folgen hat. Zudem scheidet sich ‚Praxis‘ nun scharf von ‚Pragmatik‘, die im vorphilosophischen Weisheitsverständnis leitend waren. Der philosophische Weisheitsbegriff hingegen hat nur noch Praxis im emphatischen Sinn zum Inhalt: das Gelingen eines Lebens, das über irdische Bedürfnisbefriedigung weit hinausgeht. Ausschlaggebend für den Menschen ist seine übersinnliche Natur und nur was deren Pflege dient – wie etwa die philosophische Theorie –, das besitzt wirklichen Wert. Daher wird die *Theorie* als solche nun zur *eigentlichen Praxis*.

Vollends freilich erklärt erst Aristoteles die philosophische Theorie zum besten Lebensvollzug schlechthin.<sup>44</sup> Sie gewährt ihm zufolge das vollendete Menschenglück, ja geradezu ein übermenschliches, gottartiges Glück.<sup>45</sup> Aristoteles zufolge sind Philosophie und Weisheit in ihrer höchsten Form eins. Sein Lobpreis der Theorie ist nicht einer bloß der *philo-sophia*, sondern der *sophia*. Der sokratische und noch platonische Weisheitsvorbehalt wird aufgelöst und die Grenze zwischen göttlicher Weisheit und menschlicher Philosophie wird durchlässig gemacht: Das Philosophieren sollte letztlich doch, wie schon Platon meinte, zu einer ὁμοίωσις θεῶ (homoiosis theō), zu einer „Angleichung an Gott“ führen.<sup>46</sup> Denn im theoretischen Leben realisieren wir „das Göttliche in uns“ und damit unser „wahres Selbst“.<sup>47</sup> Schon die Bestimmung der *sophia* in der *Metaphysik* lief bei Aristoteles darauf zu, dass dieses höchste Wissen voll erlangbar sei.<sup>48</sup> Hegels Wort, dass es das Ziel der Philosophie sei, „ihren Namen der *Liebe* zum *Wissen* ablegen zu können und *wirkliches Wissen* zu sein“<sup>49</sup>, ist ganz im Sinne des Aristoteles. Die Philosophie versteht sich jetzt als Überbietung der traditionellen und als Einlösung der wahrhaften Weisheit.

Dennoch: Dieser theoretische Weisheitsbegriff hat eine „offene Flanke“, wessen Aristoteles sich bewusst war. Denn die philosophische Theorie als die *höchste* Form von Praxis umfasst nicht *alle* Formen der Praxis. Die philosophisch-theoretisch verstandene *sophia* ist bei all ihrer Superiorität und möglichen Vollkommenheit doch nur partial – die spezifisch praktisch-pragmatischen Kompetenzen gehen ihr ab. Zudem liegt das genuin praktische Wissen nicht nur außerhalb des theoretischen Wissens, sondern ist von grundsätzlich anderer Struktur als dieses – umso weniger kann es theoretisch substituiert werden.<sup>50</sup> Das großartige neue Konzept philosophischer Theorie bleibt mithin zumindest ergänzungsbedürftig. Die eher praxisorientierte Philosophie der hellenistischen und römischen Zeit, insbesondere der Epikureer und Stoiker,

nahm sich dieses Problems an.<sup>51</sup> Der Weise wurde jetzt entschieden als Figur *praktischer* Kompetenz – als Experte einer Lebenskunst – begriffen. Dabei war die Weisheit bei den Epikureern hedonistisch getönt<sup>52</sup> und bei den Stoikern standen Aspekte der Selbstdisziplinierung im Vordergrund.<sup>53</sup> Im Gegensatz zu Aristoteles verbindet der stoische Weise sowohl die praktischen als auch die theoretischen Eigenschaften. Er ist somit im Besitz der vollkommenen Tugenden.<sup>54</sup> Immer aber geht es darum, „zusammenstimmend zu leben“ (Chrysipp), und zwar nicht nur mit sich, sondern mit der kosmischen Natur bzw. dem Logos. Denn das „secundum rationem vivere“ (Kleanthes) und das „secundum naturam vivere“ (Zenon) sind letztlich eins. Der Weise ist, so die Stoa, Weltbürger (Kosmopolit) und das politische Ideal wandelt sich, folgt man Zenon von Kriton, von der Stadtstaat zum Weltstaat.<sup>55</sup>

### 3.1.3 Der Primat der objektiven Weisheit der Welt: das Weisheitsverständnis der Antike

Aus der Perspektive der drei Vernunftinstanzen, von denen Weisheit ausgesagt werden kann, könnte das Weisheitsverständnis der Antike folgendermaßen rekonstruiert werden: Die vorchristliche Antike sah im Kosmos eine anfangslose Ordnung walten. Seine Ewigkeit war Indiz und Garant der Geordnetheit, mithin auch Vernünftigkeit und Weisheit der Welt. Denn Ewigkeit setzt Stabilität voraus, diese kann nur durch Bezug auf einen unverbrüchlichen Ordnungszusammenhang gedacht werden, in der das phänomenal Differente zu einer ontologischen Einheit im Kosmos verbunden ist. Dies macht die Weisheit der Welt als kosmische Ordnung aus.<sup>56</sup>

Einer göttlichen Vernunft als ihres Ursprungs bedurfte die Ordnung der Welt nicht. Denn Gesetz, Struktur, Sinn, Norm oder Wesen der Welt waren immer schon in dieser Welt. Ihre Vernünftigkeit und Weisheit manifestierte sich in der Harmonie und Regelmäßigkeit der Naturvorgänge und in der Wohlgeordnetheit des Staatswesens. Weil das endliche Vernunftsubjekt – so Aristoteles – als ζῶον λόγον ἔχον mittels der Vernunftseele (λογιστικόν) immer schon Anteil an der objektiven Vernunft der Welt hat, kann es diese Ordnung und die dahinterliegende Weisheit, die sich in und hinter den Einzeldingen als Allgemeines zeigt – sei es als Idee bei Platon (Universalienidealismus: *universalia ante rem*) oder als Wesen der Dinge bei Aristoteles (Universalienrealismus: *universalia in rebus*) – auch begreifen. Die ewige Ordnung der objektiven Vernunft des Kosmos, in der sich die Weisheit, Ordnung und Vernunft manifestieren, ist für das

menschliche Vernunftsubjekt Orientierungs- und Geltungsinstanz in einem, denn sie ermöglicht allererst Welt- und Selbsterkenntnis. Auch die theoretische wie praktische Weisheit des Menschen konnte an der so vorgestellten Weisheit des Kosmos ihr Maß finden. Der Mensch, zumal als Philosoph, bringt in seiner vernünftigen Rede und Lehre den Logos, der als Weltgesetz, Grundstruktur, Norm oder Regel des Seienden die Welt regiert, lediglich zur Darstellung. Er erzeugt ihn nicht, sondern bringt ihn in einem Akt vernehmender, wiedererinnernder Schau (ἀνάμνησις) der Seele (Platon) oder in einem Akt rekonstruierender Aussagen (Aristoteles) lediglich zur Kenntnis und bildet ihn im wahrheitsbezogenen Sprechen ab. Gelingt ihm das, dann ist er als subjektive Vernunft im Besitz der Weisheit, so dass die Weisheit des Menschen ein abkünftiger Modus der Weisheit der Welt ist. Dem Menschen ist es – soll sein Leben gelingen – aufgetragen, nach dieser von der Philosophie lediglich entborgenen Weisheit des Kosmos zu leben, sich gleichsam in die kosmische Weisheitsordnung einzufügen. Die Weisheit der Welt, die in den Strukturen der Welt gegenständlich objektiviert ist, ist die oberste *norma normans* alles Seienden. Die Götter waren – so könnte man sagen – ewige Mitspieler im Kosmos, dessen Gesetzen auch sie unterworfen waren. Insofern fallen die Weisheit der Götter und die Weisheit der Welt ineins. Eine absolute, vom Kosmos unabhängige, mithin den Kosmos auch transzendierende und ihm vorausgehende Quelle seiner Weisheit war für die Antike schlechterdings nicht vorstellbar, auch wenn das Christliche Mittelalter Platons *Timaios* in dieser Stoßrichtung interpretiert hat.<sup>57</sup>

### 3.2 Der Primat der absoluten Weisheit Gottes: das Weisheitsverständnis des Mittelalters

Für die Antike galt der Primat der objektiven Weisheit der Welt. Im Mittelalter verliert die objektive Weisheit ihren Primat, der nun an die absolute Weisheit Gottes übergeht.<sup>58</sup> Freilich steht die christliche Philosophie des Mittelalters unter Glaubensbedingungen. Von daher hatte sie mit der neutestamentlichen Erklärung der Weisheit dieser Welt zu Torheit in den Augen Gottes<sup>59</sup> schwer zu ringen – das Diktum verschaffte ihr ja nicht nur einerseits einen willkommenen Vorteil gegenüber den antiken Autoritäten, sondern stellte andererseits auch die Möglichkeit vernünftiger Reflexion als solcher, mithin die Möglichkeit einer christlichen Philosophie in Frage oder begrenzte sie zumindest stark. Vorbehalte gegenüber einem autonomen Menschenwissen – also gegenüber Vernunft, Wissenschaft, Weisheit insgesamt – waren nicht aus der Welt geschafft. Den-

noch: Anknüpfungspunkte an die antike Weisheitsvorstellung gewannen nach einem zweihundertjährigen Ringen schlussendlich die Oberhand. Denn die Bibel bot mit dem Buch der Weisheit noch einen anderen Anknüpfungspunkt, demzufolge wir zu untrüglicher Erkenntnis zu gelangen vermögen. Mit dem Ordo-Gedanken des Mittelalters gelingt es, die Ordnung der Welt und der menschlichen Angelegenheiten ontologisch im Geist des Schöpfers zu fundieren und sich mit der Ordnung der Begriffe und der Erkenntnis, mit dem Ursprung der Ordnung im *ordo in divinis*, dem Entstehen des *ordo naturae* als *ordo creationis*, mit dem *ordo naturae* selbst – ausgelegt nach dem Satz des Buches der Weisheit *omnia mensura et numero et pondere disposuisti*<sup>60</sup> – und dem Verhältnis von *ordo* und *malum* zu befassen. Wo aber eine Ordnung zu finden ist, dort ist auch Weisheit (*sapientia*<sup>61</sup>) zu finden.

### 3.2.1 Die neue Verhältnisbestimmung der drei Weisheitsinstanzen

Folgt man dem Welt- und Vernunftverständnis des christlichen Mittelalters, dann ist für die Entstehung des Ordnungszusammenhangs der Welt eine göttliche, gleichsam ‚absolute‘ und transzendente Vernunft, die durch absolute Weisheit gekennzeichnet ist, verantwortlich. Ewigkeit schreibt der jüdisch-christliche Glaube nicht mehr der Welt, sondern nur mehr Gott zu. Die Welt dagegen wird aufgrund des Schöpfungsgedankens aus dem Nichts, wie er in der Genesis formuliert ist, erstmals als radikal endliche vorstellbar. Sie hat einen geschichtlichen Anfang und ein verheißenes Ende. Die Dinge in ihr werden als vergänglich, wenngleich nicht ordnungslos vorgestellt. Was in der Antike als Gesetz, Struktur, Sinn, Norm oder Wesen der Welt gedacht worden war, erhält nun ein personales ‚Subjekt‘. Im christlichen Platonismus, der bis zur Aristoteles-Rezeption im 12. Jahrhundert die herrschende Philosophie des Mittelalters blieb, werden die platonischen Ideen – Platons *Timaios* folgend – durchgängig als Gedanken im *intellectus Dei* verstanden. Diese bilden gleichsam die Matrix für den Akt der Schöpfung der Welt. Sie sind das intelligible Urbild, dessen Abbild die Ordnung der Welt ist, wie sich exemplarisch in Thierry von Chartres‘ *Tractatus de sex dierum operibus* (12. Jh.) oder Wilhelm von Auxerre’s *Summa aurea* (frühes 13. Jh.) zeigen lässt. Noch Immanuel Kant spricht vom schöpferischen göttlichen Intellekt, dem „intellectus archetypus“<sup>62</sup> als der für die endliche Vernunft notwendigen Idee einer höchsten Intelligenz, von welcher die Dinge ihr Dasein und die Welt ihre Einheit und Ordnung haben. Von den christlichen Theologen wurde diese Sicht der Weltgenese abgesichert durch Hinweis auf den Prolog

des Johannes Evangeliums. „Im Anfang war der Logos, und der Logos war bei Gott, und Gott war der Logos.“<sup>63</sup> Dieses Wort, oder wir könnten besser sagen, dieser Logos oder diese Ordnung, kam durch den Akt der Schöpfung allererst in die Welt, genauer: Er begleitete den Prozess der Weltentstehung.

Die durch die göttliche Vernunft, die als absolute Weisheit vorgestellt wird, gesetzte Ordnung, aus der die Weisheit der Welt resultiert, wird nun Maßstab der Erkenntnis und des Handelns der subjektiv-endlichen menschlichen Vernunft. Ihr eigentlich gegenständliches Korrelat ist nicht das Einzelne der empirisch erfahrbaren Welt, sondern das hinter den Einzeldingen waltende Allgemeine, in dem sich die göttlichen, allererst Ordnung stiftenden weisen Ideen des *intellectus divinus* manifestieren. Menschliche Vernunft muss hierfür wesentlich vernehmende Vernunft, eben *intellectus*, sein. Sie vernimmt bzw. schaut (*contemplatio*) die Weisheit der Welt. Sie findet im *intellectus divinus* objektiven Halt, einen Maßstab und das Urbild ihrer selbst. Die dadurch ermöglichte Relecture der gegenständlichen Welt unter Rückgriff auf die Ideen im Verstande Gottes und deren Weisheitszusammenhang setzt eine gewisse Parallelität von göttlicher und menschlicher Vernunft voraus, was theologisch durch die biblische Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen (*imago Dei*<sup>64</sup>) garantiert war, so schon Philon von Alexandrien<sup>65</sup>. Gregor von Nyssa sieht darin die besondere Würde des Menschen (*dignitas hominis*) begründet.<sup>66</sup> Die Gottebenbildlichkeit des Menschen wird in der Folge philosophisch interpretiert als der Besitz nicht nur von Vernunft, sondern auch – und das ist neu – von Willensfreiheit, wie etwa bei Albertus Magnus<sup>67</sup> und Thomas von Aquin<sup>68</sup>. Anders gewendet: Die Weisheit des Menschen nimmt Maß an der Weisheit Gottes, die sie sich vermittelt der Weisheit der Welt<sup>69</sup> auch unabhängig von Offenbarungsinhalten der Religion erschließen kann.

Weisheit (*sapientia*), Vernunft (*intellectus*) und Ordnung (*ordo*), aber auch Freiheit gehen damit eine für die Folgezeit wichtige Verbindung ein. Denn Freiheit im Rahmen des Ordo-Denkens des Mittelalters bedeutet, „innerhalb einer Ordnung – sei es der ewigen Schöpfungsordnung als dem Gesetz Gottes, der *lex Dei*, sei es der zeitlichen, sozialen, politischen oder kirchlichen Ordnungen – dieser Ordnung zu entsprechen oder nicht zu entsprechen.“<sup>70</sup> Die endliche Weisheit des Menschen ist Ausdruck dieser Entsprechung. Vernünftige Freiheit kann daher niemals Autonomie im Sinne der Selbstgesetzgebung des endlichen Vernunftsubjekts sein. Diese wäre nur als eine Art grundloser Willkürfreiheit deutbar. Denn wirkliche Freiheit geht mit der Ordnung der Vernunft eine enge Verbindung ein, so dass im Gegenzug die Orientierung am Irrationalen – ei-

nem gleichsam prästabilisierten Tun-Ergehens-Zusammenhang folgend – immer Unfreiheit nach sich zieht.

Für den weiteren Verlauf der Philosophiegeschichte und auch des Weisheitsdenkens ist wichtig, dass auch die Freiheit Gottes selbst gemäß diesem Topos gedacht war: Gott handelt immer und notwendig gemäß seinem Wesen, da in Gott Sein und Wirken, Vernunft und Wille, Weisheit und Macht, mithin auch Ordnung und Freiheit identisch sind. Freiheit und Allmacht Gottes können gar nicht anders denn als ein Handeln *ordinate*, d. i. gemäß der ewigen Schöpfungsordnung, verstanden werden, weil der *intellectus* Gottes, mithin auch seine Weisheit, seiner *voluntas* vorgeordnet sind. Mithin ist es auch nicht vorstellbar, dass Gott ob seiner Weisheit außer der ewigen Ordnung handelt. Für die menschliche Vernunft war damit die Ordnung der Welt als verlässlicher Bezugspunkt von Erkennen, Wissenschaft und ‚freiem‘ Handeln, Praxis, garantiert. Ja, auch sie konnte – wenngleich in einem abgeleiteten Sinne – als „weise“ bezeichnet werden.

### 3.2.2 Das Spannungsverhältnis zwischen göttlicher und menschlicher Weisheit: der wissenschaftliche und der mystische Weisheitsweg

Dennoch: Ein Spannungsverhältnis zwischen göttlicher Weisheit (*sapientia divina*) und menschlicher Wissenschaft (*scientia humana*), mithin Philosophie bleibt bestehen, ebenso wie zwischen *sapientia christiana* und *sapientia mundana*.<sup>71</sup> Bereits im *Buch der Weisheit* ist diese Spannung grundgelegt. Zwar hat Gott, der die eigentliche Weisheit ist, das All geschaffen und durchwaltet es.<sup>72</sup> Und die göttliche Weisheit ist „ein menschenfreundlicher Geist“<sup>73</sup>; daher wird sie „leicht von denen erkannt, die sie lieben, und von denen gefunden, die sie suchen“.<sup>74</sup> Allerdings muss der Weisheitsweg den Menschen von Gott (dem „Führer der Weisheit und Lenker der Weisen“) aufgetan werden.<sup>75</sup> Dies geschieht, wenn die Menschen sich ganz Gott zuwenden.<sup>76</sup> Diese Zuwendung ist eine theoretische bzw. kontemplative. Erst in der *contemplatio* wird es dem Menschen möglich, zur „untrüglichen Erkenntnis“ aller Dinge zu gelangen und zumindest ansatzweise an der Weisheit Gottes zu partizipieren.<sup>77</sup> Der skizzierte Weisheitsweg ist also daran gebunden, dass Gott uns Menschen die Weisheit als „Gnadengeschenk“ gibt.<sup>78</sup> In diesem Sinn insistiert etwa Augustinus auf der Unterscheidung zwischen einer autonom menschlichen „Wissenschaft“, die nur Zeitliches zu erkennen vermag, und der von Gott inspirierten „Weisheit“, wel-

che die ewigen Wahrheiten tatsächlich so erfasst, wie sie sind.<sup>79</sup> Nach Bonaventura gibt es keinen sicheren Übergang vom Wissen zur Weisheit.<sup>80</sup> Zur Überwindung dieser Grenze ist die Gabe der Weisheit („donum sapientiae“), die jedoch kein natürlicher, sondern ein gnadenhafter Habitus ist.<sup>81</sup> Die arabische Philosophie (Avicenna, Averroes) hingegen betont die Verbindbarkeit von Wissenschaft und Weisheit und greift dafür weithin auf die Aristotelische Konzeption des höchsten Wissens zurück. Erst die Aristoteles-Rezeption des Mittelalters löst das noch bei Augustinus bestehende Problem: Für Albertus Magnus und Thomas von Aquin ist auch der Mensch mit einem *habitus sapientiae* begabt.<sup>82</sup> Durch ihn steht auch der Wissenschaft des Menschen der Weg zur Weisheit offen.<sup>83</sup>

Dem wissenschaftlichen Weg zur Weisheit steht auch eine mystische Weisheitskonzeption gegenüber. Die Eigenart des weisheitlichen Wissens gegenüber dem rational-diskursiven Wissen wird dabei dahingehend bestimmt, dass es sich um ein „schmeckendes Wissen“ (*sapida scientia*) handelt,<sup>84</sup> also um ein Wissen durch direkten Kontakt mit seinem Gegenstand (Gott), wie es vor allem auch in der Hoheliedmystik etwa bei Wilhelm von St. Thierry und Bernhard von Clairvaux eine Rolle spielt. Denn der Genuss macht weise wie das Wissen wissend („sapor sapientem facit, sicut scientia scientem“).<sup>85</sup> Auch diese Linie kann an das *Buch der Weisheit* anknüpfen, aber auch an Stellen in Platons *Alkibiades*, wo von einer Spiegelung der Seele in Gott gesprochen wird,<sup>86</sup> so dass die Selbsterkenntnis des Menschen und die Selbsterkenntnis Gottes zusammenfallen.<sup>87</sup> Denn, so Meister Eckhart, das unauslöschliche göttliche Licht nämlich, die ungeschaffene Weisheit, leuchtet im Grunde der Seele („in abditiōne mentis“<sup>88</sup>). Damit war die Möglichkeit gegeben, ob ihrer konstitutiven Verknüpfung mit der göttlichen Weisheit auch von menschlicher Weisheit im Vollsinn zu sprechen. Freilich bleibt die These, dass uns Menschen vollkommene Einsicht möglich sei, tendenziell häretisch. Nicolaus Cusanus erklärt daher, dass uns „die ewige Weisheit“ nicht vollkommen adäquat erkennbar sei.<sup>89</sup> Bestenfalls könne sich unsere Vernunft zur Ähnlichkeit mit der ewigen Weisheit erheben, indem sie „die göttliche Weisheit durch behutsames Jagen finden“ könne.<sup>90</sup> Aber auch bei Cusanus besteht zwischen der von ihm skizzierten „köstlichen Wissenschaft“ und der vollen Weisheit keine Differenz mehr.<sup>91</sup> Denn die Jagd nach der Weisheit wird von ihm als Prozess der kontinuierlichen Verähnlichung mit Gott begriffen<sup>92</sup>, zumal wir nach Weisheit streben, „um unsterblich zu sein.“<sup>93</sup>

### 3.2.2 Weisheit, Allmacht und Freiheit Gottes: der spätmittelalterliche Umbruch als Ausgangspunkt der modernen Weisheitsabstinenz

Für das Schicksal des Weisheitsbegriffs und letztlich auch die Weisheitsabstinenz der Neuzeit ist ein philosophiegeschichtlich höchst wirksamer Diskurszusammenhang des Spätmittelalters verantwortlich. Denn der als geschöpflich gedachte Ordnungszusammenhang zwischen ‚absoluter‘ Vernunft und Weisheit Gottes, ‚objektiver‘ Vernunft- und Weisheitsordnung der Welt und ‚subjektiver‘ Vernunft und endlicher Weisheit des Menschen zerbricht wirkmächtig im Spätmittelalter am Streit um die Allmacht Gottes, wie sie im ersten Satz des christlichen Glaubensbekenntnisses (*credo in unum Deum omnipotentem*) formuliert ist. Die Auseinandersetzung darum schwelt bereits seit Petrus Damian<sup>94</sup>, der in der Mitte des 11. Jh. die Frage stellt, ob Gott Unmögliches möglich, Geschehenes ungeschehen, Widersprüchliches widerspruchsfrei denken und Widervernünftiges wollen könne, oder den Gesetzen der Logik und der Vernunft gänzlich unterworfen sei. Der Streit wird im spätmittelalterlichen Nominalismus zugunsten des Omnipotenzprinzips entschieden und führt nicht nur zum Ende des mittelalterlichen Ordo-Denkens, sondern leitet gleichzeitig den Prozess der Subjektwerdung des endlichen Vernunftsubjekts als alleiniger, von der Weisheit Gottes wie der Weisheit der Welt unabhängiger Geltungsinstanz ein.<sup>95</sup>

Diese Wende, die vor allem von Franziskanischen Philosophen und Theologen des 13. und 14. Jahrhunderts getragen wird, ist ausgelöst durch eine Neubewertung des Handelns Gottes, wie es sich in Christus zeigt. Denn wenn Christus den Sünder erlöst und Wunder (Jungfrauengeburt) wirkt, zeigt sich darin nicht ein Außerkraftsetzen der in der mittelalterlichen Metaphysik unterstellten starren Schöpfungs- und Weisheitsordnung? Und kann Gott tatsächlich allmächtig und frei genannt werden, wenn er als „absolute Vernunft“ als vom *intellectus divinus*, gleichsam von seiner eigenen Weisheit, determiniert vorgestellt wird? Gott ebenso wie die Schöpfung müssen daher anders gedacht werden, soll der Zwiespalt zwischen Metaphysik und biblischem Glauben aufgelöst werden können. Auslöser des Umbruchs waren mithin genuin theologische Fragestellungen, die zudem durch die auf das Singuläre und Konkrete gerichtete, an der Bibel orientierten Spiritualität der Franziskaner befeuert wurde, wie sie sich etwa im Sonnengesang des Franziskus zeigt.

Die *omnipotentia Dei* stellt deshalb ein Problem dar, weil durch sie auch die absolute Freiheit Gottes gefordert wird, sofern Allmacht auch in der Freiheit

bestehen müsste, unabhängig von den Vorgaben des göttlichen Intellekts, Wiedervernünftiges bzw. das nicht von der Weisheit Gebotene wollen zu können. Dem aber steht die Bindung des göttlichen Schöpfungshandelns an den Intellekt entgegen, die die Freiheit und Allmacht Gottes in seinem Schöpfungshandeln beschränkt. Im Streit zwischen Intellektualismus und Voluntarismus in der Gotteslehre, bei dem es um die Frage ging, ob der Wille (*voluntas*) Gottes seiner Vernunft (*intellectus*) untergeordnet sei (so Thomas von Aquin und der christliche Aristotelismus) oder dem Primat des göttlichen Willens folgend der Akt der *creatio ex nihilo* als ein bloßes *fiat* zu deuten sei, setzt sich mit Wilhelm von Ockham und Johannes Duns Scotus die Willens-Theologie durch und führt in der Philosophie zum spätmittelalterlichen Nominalismus (*universalia sunt post rem* und von ihrem Realitätsstatus her nur mehr *flatus vocis*). Er löst den mittelalterlichen Universalien-Idealismus und -Realismus (*universalia sunt ante rem* bzw. *in rebus*) ab. Denn, so Wilhelm von Ockham, das, was Gott getan hat oder tut, hat er getan und tut er, alleine weil er es wollte oder will. Es ist daher gut und gerecht, allein weil er es gewollt hat,<sup>96</sup> nicht mehr, weil sich in ihm die widerspruchsfreie Ordnung eines ‚intellectus divinus‘ manifestiert. Damit schlägt „der Vorrang des Interesses an der Rationalität der Schöpfung und ihrer humanen Intelligibilität“ um „in die spekulative Faszination durch das theologische Prädikat der absoluten Macht und Freiheit“, wie Hans Blumenberg<sup>97</sup> feststellt. Die Konsequenzen eines nun unter dem Primat des allmächtigen Willens und nicht mehr unter der allweisen Vernunft Gottes stehenden Schöpfungsordnung sind für das menschliche Erkennen und Handeln folgenreich.

Auch wenn der nominalistische Gott nicht einfach ein Willkürgott ist, schon gar nicht, wie Descartes dies überspitzend im Gedankenexperiment des methodischen Zweifels durchexerziert, ein den Menschen täuschender „genius malignus“, ein Betrügergott<sup>98</sup>, sondern Gottes *facere de potentia absoluta* ob seiner Güte immer auch ein *facere de potentia ordinata* sein wird, so ist doch der menschlichen Vernunft die Gewissheit genommen, dass eine absolute Wille die Welt immer und ausnahmslos als Ordnungszusammenhang erschaffen hat. Damit wird auch die bisherige Gewissheit fraglich, ob die ‚subjektive‘ Vernunft die gegebenenfalls gar nicht mehr durchgängig anzunehmende ‚objektive‘ Vernunft der Welt überhaupt noch rein aus Begriffen rational rekonstruieren kann. Wenn die Welt ggf. irrational geworden ist, mithin ihrer Weisheit beraubt ist, und auch Gott sich ggf. über alle bestehenden Ordnungen hinwegsetzen kann, ohne von seiner Weisheit daran gehindert zu sein, – eine Einsicht, die übrigens das neuzeitliche Theodizee-Problem auslöst –, dann ist der Mensch, will er

überhaupt Halt, Orientierung und Ordnung finden und soll er zumindest gleichsam aus eigener Kraft weise sein können, auf seine eigene subjektive Vernunft zurückgeworfen, die nun Ordnungen allererst selbst erzeugen und setzen muss. Dies macht eine Neubestimmung des endlichen Vernunftsubjekts als Freiheitssubjekt notwendig. Bereits der Ockham-Schüler Johannes Buridanus entwirft hierfür erstmals ein Konzept genuin praktischer Vernunft, das genau dieses Desiderat erfüllen will.<sup>99</sup>

In der Neuzeit fällt der auf sich selbst gestellten ‚subjektiv-endlichen‘ Vernunft auch aus Mangel an anderweitiger Orientierungsmöglichkeit mehr und mehr die Funktion der primordialen Ordnungsetzung zu, eine Funktion, die im Mittelalter der ‚absoluten‘ Vernunft Gottes, die durch seine Weisheit konditioniert war, vorbehalten war. Gleichzeitig schwindet das Vertrauen in die Vernünftigkeit und manifeste Weisheit der ehemals ‚objektiven‘ Vernunft des Kosmos. Ob es eine Weisheit der Welt überhaupt gibt und sich diese in der Welt zeigt, ja ob es Weisheit außerhalb der menschlichen Subjektivität, z.B. in einem göttlichen Subjekt, überhaupt gibt, das wird nun fraglich. Verlässlich darüber Aussagen treffen lassen sich jetzt nicht mehr. Konsequenterweise wandelt sich auch die Vorstellung von der besonderen Dignität des Menschen. Sie besteht nicht mehr darin, Vernunft und Freiheit als Ebenbild Gottes einfach nur zu besitzen, sondern autonomes, der unbegrenzten Perfektibilität fähiges vernunftgittliches Subjekt zu sein. Der vernunftbegabte Mensch selbst wird in der Renaissance seiner rationalen Leistungsfähigkeit wegen wie ein *secundus deus*, ein „zweiter Gott“ betrachtet.<sup>100</sup> Freilich muss dem freien Handeln der ‚subjektiven‘ Vernunft im Sinne des *facere de potentia absoluta* auch ein Vernunfthandeln im Sinne des *facere de potentia ordinata* folgen. Endliche, auf Erfahrung bezogene subjektive Vernunft wird dadurch nicht zur absoluten, die Welt aus dem Nichts schaffenden und in ihrer Ordnung selbst bestimmenden Vernunft, sie kann sich aber als ‚autonome‘, über die gegebene Welt nach Regeln reflektierende und in ihrem Handeln selbst Ordnungen setzende, endliche Vernunft begreifen.

Weil das endliche Vernunftsubjekt – gleichsam *etsi Deus non daretur* – Ordnungen aus Freiheit allererst setzen muss, avanciert es zum Legitimationsgrund jeglicher Ordnung. Im Zuge dieses metaphysischen Regierungswechsels übernimmt eine „Metaphysik der Freiheit“ das Zepter von einer Metaphysik der Naturordnungen. An die Stelle einer schauenden Vernunft (*intellectus*) tritt eine entwerfende, der Voluntarismus löst den Intellektualismus ab, die praktische Vernunft bekommt den Primat über die theoretische zugesprochen, das Naturrecht weicht dem Vernunftrecht, der Realismus dem Nominalismus und eine

theonom begründete Moral einer Moral, die dem autonomen Subjekt zutraut, auch aus sich heraus sittliche Geltungsinstanz zu sein ohne ins moralische Chaos zu verfallen.<sup>101</sup> Dies setzt voraus, dass das endliche Vernunftsubjekt seine Entwürfe und Ansprüche selbst kritisch zu prüfen und dabei den Raum der Subjektivität selbst auszuschreiten in der Lage ist. An die Stelle der Orientierung an der Weisheit Gottes vermittelt der Erkenntnis der Weisheit der Welt, tritt dabei nicht etwa die theoretische Weisheit des Menschen, sondern die *sapientia* und das Streben nach Weisheit werden durch die *curiositas*, die Neugierde, abgelöst.<sup>102</sup> An die Stelle des Interesses an der Stabilität des Kosmos und seiner Weisheit tritt der Veränderungswille des Menschen. Und an die Stelle des Interesses an der durch Weisheit abgesicherten Ordnung tritt das Interesse an der ordnungsetzenden Freiheit des endlichen Vernunftsubjekts selbst. Weisheit kann daher nur mehr vom endlichen Vernunftsubjekt ausgesagt werden, und zwar dann, wenn es sich als fähig erwiesen hat, moralische, wissenschaftliche und gesellschaftliche Ordnungen autonom aus Freiheit zu erzeugen, die sich – zumindest temporär – als zuträglich erweisen und mit denen es gelingt, Differentes zu einer Einheit zu verbinden.

### 3.3 Das Weisheitsproblem des endlichen, wenngleich freien Vernunftsubjekts in Neuzeit und Moderne

Die Auflösung des Weisheitszusammenhangs zwischen absoluter, objektiver und subjektiver Weisheit holt das Weisheitsthema in der Neuzeit von seinen vormaligen Höhen herunter, nicht zuletzt, weil es die Symbiose mit Theologie und Religion aufgeben muss. Denn mit Blick auf den Glauben zieht bereits Martin Luther, der ein glühender Anhänger des Nominalismus war und – wie bekannt – in der Vernunft bloß „des Teufels Hure“<sup>103</sup> sah, in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts die Konsequenzen und entthront alle drei Vernunft- und Weisheitsinstanzen. Das *sola gratia*-Prinzip ist gegen die Vorstellung eines Gottes als ‚absoluter‘ Vernunft, das *sola scriptura*-Prinzip gegen die Vorstellung einer Welt als ‚objektiver‘ Vernunft und das *sola fide*-Prinzip gegen das allzu große Vertrauen in die Leistungsfähigkeit der menschlichen ‚subjektiven‘ Vernunft gerichtet. Der Orientierung an Weisheit, sei es die Gottes, der Welt oder des Menschen ist ob ihrer Angewiesenheit auf den Vernunftbegriff damit überhaupt der Boden entzogen. Luther spricht von der „sapientia carnis“<sup>104</sup>. Erasmus von Rotterdam erklärt in seinem *Lob der Torheit* (1511) nüchtern, dass wir Menschen nur durch Torheit zu leben vermöchten, dass die Torheit also die

wahre menschliche Weisheit sei, während die eingebilddete szientifische Weisheit Torheit *tout court* sei.<sup>105</sup> „Im Banne der Torheit stehen, sich irren, sich täuschen, nichts wissen, das heißt Mensch sein!“<sup>106</sup> Auch die utopischen Gegenentwürfe des 16. zu Erasmus' *Lob der Torheit* enden im Desaster. Thomas Morus testet im Gedankenexperiment seiner *Utopia* (1516/1518) die Ordnungsleistung einer endlichen, sich selbst überlassenen utilitaristischen, kollektivistischen Vernunft, deren Entwürfe und ihrer Entwürfe aus. Diese erzeugt zwar Ordnungen, aber erdrückend-zwanghafte, die jeder Weisheit entbehren. Von Glück und Freude ist unter den Utopiern jedenfalls nichts zu spüren.

### 3.3.1 Die Reduktion von Weisheit auf Wissenschaft

Wenn in der Neuzeit noch von Weisheit gesprochen wird, dann nur mehr von der Weisheit des Menschen, und zwar von Weisheit in einem praktischen Sinn, im Sinne der moralischen Lebensführung. Das Konzept einer theoretischen Weisheit dagegen wird vollständig durch Wissenschaft ersetzt, denn die Philosophie steht jetzt in der Allianz mit der Wissenschaft und nicht mehr der Weisheit. So ist für Descartes „Weisheit“ schlicht gleichbedeutend mit „Wissenschaft“,<sup>107</sup> denn mittels der Prinzipien der von ihm begründeten Wissenschaft gelange man „zur vollkommenen Kenntnis der ganzen Philosophie und mit der Zeit zu der höchsten Stufe der Weisheit“.<sup>108</sup> Weisheit wird prinzipiell wissenschaftsförmig konzipiert. Sie nimmt szientifische Konturen an. Das wird sich bis ins 20. Jahrhundert fortsetzen. Weisheitsaspirationen sollen einzig auf dem Weg einer sich immer weiter vervollkommnenden Wissenschaft einlösbar sein. Hegel hat dafür die berühmte Parole ausgegeben, dass die Philosophie „ihren Namen der *Liebe zum Wissen* ablegen“ und „*wirkliches Wissen*“ – „Wissenschaft“ – werden solle.<sup>109</sup> Husserl wird zu Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts erklären: „Die Wissenschaft hat gesprochen, die Weisheit hat von nun ab zu lernen.“<sup>110</sup> Aber auch dieses Konzept wird spätestens im 19. Jahrhundert fraglich, nämlich dann wenn an die Stelle der Vernunft das „Andere der Vernunft“, nämlich Leidenschaften, Triebe und die Sinnlichkeit zum Ausgangspunkt der Philosophie werden.<sup>111</sup>

Die Philosophie der Gegenwart spricht, wie gesagt, kaum von Weisheit.<sup>112</sup> Aber es gibt ein stilles Einverständnis darüber, was als weise zu gelten hat. Insbesondere in der theoretischen Philosophie – klassisch der angestammten Sphäre eines Wissens, das *sophia* beansprucht – besteht diesbezüglich Konsens. Er betrifft so verschiedenartige Strömungen wie die analytische Philosophie, die Hermeneutik, den Poststrukturalismus oder den Konstruktivismus. Als ausgemacht gilt, dass die Phi-

losophie nicht eine einzige und letztgültige Erklärung der Welt aufstellen kann, sondern sich der Grenzen jeder Theoriebildung bewusst sein und eine Vielzahl von Theorien zulassen und erproben muss. Eine jede davon mag ihre Vor- und Nachteile haben, keine ist unrevidierbar. Letzte Einsicht ins Ganze ist uns verwehrt. Das zu vertreten, gilt als weise.

### 3.3.2 Die Reduktion von Weisheit auf praktische Vernunft

Seit der frühen Neuzeit ist Weisheit ‚anti-akademisch‘ und ‚anti-scholastisch‘. Im gleichen Zug nimmt ihr Verständnis wieder eine betont praktische Zielrichtung. Denn für die praktische Philosophie ist Weisheit zumindest noch nominell bedeutsam. So erkennt Descartes der Ethik „die letzte und höchste Stufe der Weisheit“ zu,<sup>113</sup> zielt mit dem Terminus ‚Weisheit‘ jedoch nicht auf eine eigenständige Erkenntnisweise. Leibniz hingegen, der die Weisheit ebenfalls praktisch bestimmt, und zwar als „Wissenschaft der Glückseligkeit“,<sup>114</sup> spricht der Weisheit eine besondere Vollzugsform zu, nämlich die der Liebe.<sup>115</sup> Immanuel Kant bezeichnet den höchsten Standpunkt der transzendentalen Philosophie als „Weisheits-Lehre, welche ganz auf das Practische des Subjects abzweckt“<sup>116</sup>. Er bestimmt die Weisheit als „die Idee vom gesetzmäßig vollkommenen praktischen Gebrauch der Vernunft“,<sup>117</sup> und so kommt ihr in seinem System (entsprechend dem Primat der praktischen gegenüber der theoretischen Vernunft<sup>118</sup>) die oberste Stellung zu, dennoch bleibt es dabei, dass die praktische Weisheit *wissenschaftlich* konturiert sein muss. Zwar soll die Wissenschaft Kant zufolge nur als „Organ der Weisheit“ „einen innern wahren Wert“ haben, aber umgekehrt ist für wirkliche Weisheit der Wissenschaftscharakter „unentbehrlich“: Eine „Weisheit ohne Wissenschaft“ vermag bloß zu einem „Schattenriß“ der Vollkommenheit zu führen, ohne diese wirklich erlangen zu können.<sup>119</sup> Denn die Lehre der Weisheit sei für den Menschen zu hoch, weil er nicht im Besitz der Weisheit sei.<sup>120</sup> „Weisheit ist nur bey Gott als dem höchsten Princip alles theoretisch und moralisch/practischen Wissens.“<sup>121</sup>

Den Kontrast von Weisheit und gewöhnlichem Wissen hebt F.W.J. Schelling unter Bezug auf das Alte Testament hervor. Weisheit ist „jenes Wissen, das zugleich ein objektives Hervorbringen und Erzeugen ist.“<sup>122</sup> Um dieses Wissen, das kein gewöhnliches menschengemachtes Wissen ist, gehe es in der Philosophie. In ihr bringe sich, als das eigentlich Wissenerzeugende „der Geist, der durch alles geht, [...] die Weisheit“<sup>123</sup> zur Geltung. Ausführlich reflektiert Schelling auf Kants praktischen Weisheitsbegriff, mithilfe dessen Kant Weisheit als Erkenntnis des und Angemessenheit des Willens zum höchsten Gut als Vereini-

gung von Moralität und Glück versteht. Da diese nicht aus derselben Gesetzmäßigkeit zu begreifen sind, denkt Kant zur Vermittlung die Postulate Unsterblichkeit und Gott. Die Idee des höchsten Guts praktisch, d. i. für die Maxime unseres vernünftigen Verhaltens, hinreichend zu bestimmen, ist für Kant die ‚Weisheitslehre‘, wissenschaftlich reflektiert die ‚Philosophie‘. Schelling schließt sich dem an, denn auch für ihn gilt: „Philosophie heißt ‚Wollen der Weisheit‘“. Und er fügt hinzu: „Nicht jede Erkenntnis, sondern nur die der Weisheit, genügt der Philosophie.“<sup>124</sup> Diese sieht auf das letzte Ziel, auf das, was in Wahrheit sein soll. Dieses zu wissen und zum bestimmenden Grund des Willens zu machen ist für Schelling Weisheit.<sup>125</sup>

### 3.3.3 Weisheit als Lebensklugheit

Bereits in der Aufklärung des 18. Jahrhunderts begegnet ein Weisheitsverständnis, das Weisheit als Lebensklugheit versteht. Aufschlussreich dafür ist der Artikel „Philosoph“ (1765) in der *Enzyklopädie* von Diderot und D’Alembert.<sup>126</sup> Der darin beschriebene Philosoph trägt alle klassischen Züge des Weisen: Er ist eine Figur theoretischer und praktischer Vorbildlichkeit, von Vernunft geleitet und der Kontrolle der Leidenschaften fähig. Er ist in der Lage, Wahres und Falsches sowie Wahrscheinliches und Zweifelhaftes zu unterscheiden. Er erträgt es sogar, die Dinge unentschieden zu lassen. Als Finitist beachtet er genau die Grenzen des Gewissen, des Wahrscheinlichen und des Zweifelhaften. Denn seine hervorstechende Kompetenz besteht in der Urteilskraft, gepaart mit Gewandtheit und Klarheit. Allergisch ist der Philosoph vor allem gegen den „Systematiker“, der Einzelerfahrungen in ein vorgegebenes Monosystem zupressen versucht. Der Philosoph ist voller Menschlichkeit und achtet den anderen auch dann, wenn er seine Meinung nicht teilt. Abgegrenzt wird der weise Philosoph vom stoischen Ideal des Weisen. Der unempfindliche stoische Weise sei nämlich „von der Vollkommenheit unseres Philosophen“ weit entfernt, denn „unser Philosoph ist ein Mensch“, „der stoische Weise“ hingegen „war nur ein Phantom.“<sup>127</sup>

Weisheit als Lebensklugheit begegnet in der besonderen Form der „Altersweisheit“ erstmals bei Arthur Schopenhauer unter der Überschrift „Vom Unterschiede der Lebensalter“ im letzten Abschnitt seiner *Aphorismen zur Lebensweisheit* (1851)<sup>128</sup>:

„Nur wer alt wird, erhält eine vollständige und angemessene Vorstellung vom Leben, indem er es in seiner Ganzheit und seinem natürlichen Verlauf, nicht bloß wie die übrigen von der Eingangs-, sondern auch von der Ausgangsseite übersieht, wodurch er dann besonders die Nichtigkeit desselben vollkommen erkennt; wäh-

rend die übrigen stets noch in dem Wahne befangen sind, das Rechte werde erst noch erst kommen.“

In der Jugend ist „mehr Konzeption“, im Alter „mehr Urteil, Penetration und Gründlichkeit“.<sup>129</sup> Auch wenn Schopenhauer damit zum Erfinder der Altersweisheit avanciert,<sup>130</sup> so ist die dem Alter zugeschriebene Weisheit nicht Weisheit im philosophischen Sinne der *sophia*, sondern im pragmatischen Sinne der Lebensklugheit. Denn, so Schopenhauer, wer alt ist, weiß, was es mit dem menschlichen Leben auf sich hat; er kann ob seiner langen Erfahrung die besten Ratschläge geben. Weisheit und Lebensklugheit fallen in eins. Hier wie auch insgesamt stellt Schopenhauer den intuitiven Charakter der Weisheit in den Vordergrund: „die eigentliche Weisheit ist etwas Intuitives, nicht etwas Abstraktes“<sup>131</sup>. Folglich liege – so in Kohärenz zu seiner These vom epistemologischen Primat der Anschauung – „alle Wahrheit und alle Weisheit zuletzt in der Anschauung“<sup>132</sup>.

### 3.3.4 Praktische Freiheitsordnung statt Weisheit: das Postulat der Moderne

Ab der Mitte des 19. Jahrhunderts verfallen die herkömmlichen Weisheitsauffassungen zunehmend strenger, ja spöttischer Kritik. Die Orientierung an der Weisheit der drei Vernunftinstanzen Gott, Welt und Mensch wird im Laufe der Neuzeit zunehmend durch die Orientierung an einem emphatischen Freiheitsbegriff ersetzt. Denn im Säkularisierungsprozess der Weisheit in Neuzeit und der Moderne wird der Weg frei zu einer Universalisierung des Primats der Freiheit gegenüber allen Weisheitsordnungen. Allerdings birgt auch dies Probleme, die im 19. Jahrhundert urgent werden. Denn wird Autonomie nicht transzendental als primäre Bedingung von Ordnung verstanden, sondern geschichtlich-zeitlich, so folgt daraus, so der Einspruch von Hermann Krings, dass die Vernunft sukzessiv neue Gesetze und Ordnungen produzieren muss, will sie ihre Wirklichkeit als absolute Freiheit unter Beweis stellen. Freiheit ist dann nicht verstanden als die Einheit von ursprünglichem und geordnetem Handeln, sondern als das Machen von Neuem, als Modernität des Faktischen. ‚Veränderung‘ wird zu einem Wert an sich, und geschichtliche Geltung kann nur das Neue, das Moderne beanspruchen. Krings spricht von einem „Selbstmissverständnis der Vernunft als absolute Freiheit“<sup>133</sup>. Sie muss rastlos Neues hervorbringen, wenn sie das sein will, was zu sein sie beansprucht. Sie ist gleichsam zum Neuen „verdammte“. Denn das Nicht-Neue oder gar das Alte, auch die althergebrachte Weisheit, steht *per se* im Verdacht, einem anderen Gesetz zu gehorchen, das

nicht der Freiheit entstammt, sondern der Konvention, der Institution, der Utilität, der Tradition oder anderer festgefügtten Ordnungen. Diese unendliche Progressivität des Neuen hat nicht ein Ziel; sie ist bedingt durch einen missverstandenen Absolutheitsanspruch der Freiheit, dem der Orientierungsanspruch der Weisheit und deren stabilen Ordnungen immer schon entgegensteht. Der Absolutheitsanspruch der Freiheit führt dazu, dass absolute Freiheit sich in der Perspektive einer negativen Freiheit, der Unabhängigkeit von etwas, erschöpft und aufreißt. Freiheit wird solchermaßen zum Quell der Desorientierung – vor allem dann, wenn – wie im 19. Jahrhundert – die Vernunft selbst depotenziert und ihrer ordnungssetzenden Kraft zugunsten des ‚Anderen der Vernunft‘ zunehmend beraubt wird – bis hin zum Verschwinden des Vernunftsubjekts in der Postmoderne.<sup>134</sup> Weisheit ohne die ordnende Kraft der Vernunft ist aber schlechterdings nicht vorstellbar.

In Neuzeit und Moderne ist das Modell der absoluten Freiheit, mit dem ursprünglich die *potestas Dei* begriffen werden sollte, durch die menschliche Vernunft in Anspruch genommen worden. Diese Transformation erweist sich jedoch als ambivalent. Denn der Mensch ist nicht wie Gott, auch dann nicht, wenn er sich als unbedingt frei begreift. Der Mensch ist ein endliches Wesen; und wiewohl er zu Recht seine Freiheit als unbedingt behauptet, ist sie doch endliche Freiheit. „Mit dieser Spaltung“, so Krings, nämlich „dem unbewältigten Verhältnis von *potentia ordinata* und *absoluta* ist die Vernunft bis heute nicht fertig geworden.“<sup>135</sup> Und er fährt fort:

„Das Problem einer unbedingten, aber endlichen Freiheit ist nun unser Problem. Die Moderne hat im Überschwang der Aufklärung versäumt, sich hinreichend über die Endlichkeit eben jener absoluten Vernunft aufzuklären. So bleibt eine Aufgabe – nicht nur für die Philosophie, sondern für alle Bereiche menschlicher Freiheitsverwirklichung: die Unbedingtheit der menschlichen Freiheit mit ihrer Endlichkeit zusammenzudenken und zu vermitteln. Die Freiheit ist unbedingt; (...) Real wird sie nicht anders als in zeitlich-geschichtlichen Vermittlungen, von denen die vornehmste das Recht, die höchste – um auf Augustinus zurückzugreifen – die Liebe ist.“<sup>136</sup>

#### 4. Der Weisheit eine Chance im „Kommerzium der Freiheit“

Was kann unter den Bedingungen der Moderne, in der die ordnungsstiftende Funktion der Weisheit durch das unabschließbare, nur zu fragilen Ordnungen führende „Kommerzium der Freiheit“<sup>137</sup> abgelöst worden ist, überhaupt noch Weisheit heißen? Denn das „Kommerzium der Freiheit“ hat unter Bedingungen der Endlichkeit seinen Preis.

#### 4.1 Der Preis der Freiheit: die Fragilität von Ordnungen

Zwar hat der Mensch als Wesen der endlichen Vernunft die Idee der Freiheit. Doch der Preis der Freiheit ist der Verzicht auf die Utopie der Freiheit. Freiheit ist daher kein bestimmtes Ordnungsprogramm, sondern ein Name, mit dem der Mensch sich selbst eine Würde gibt. Zum Preis der Freiheit gehört daher auch der Verzicht auf das Programm der Freiheit, weil die Idee der Freiheit vor das Programm, nicht in es gehört. Der Preis der Freiheit ist daher Pluralismus und Konkurrenz der Realisierungsprogramme von Freiheit. Daraus folgt etwa im Blick auf die Begründung von Zielen, Normen und Wertauffassungen, dass der Preis der Freiheit die Mühe der Begründung ist, ebenso wie die Pluralität und die Konkurrenz möglicher Begründungen. Wer als freies Wesen existiert und andere Freiheit anerkennt, ist folglich zur Verständigung verpflichtet. Darin zeigt sich, dass der Freie auf vollkommene Sicherheit verzichten muss, denn zur Freiheit gehört das Risiko. Konkrete Ordnungen sind daher immer fragil und sie müssen es bleiben, sollen sie Ordnungen aus Freiheit sein. Denn eine alle Risiken ausschließende Ordnung würde Freiheit aufheben. Sie wäre eine totalitäre Ordnung. Der Entschluss zur Freiheit muss daher Verbindlichkeit haben. Er schließt als Akt der Anerkennung und Bejahung des Mitmenschen Verlässlichkeit in den gemeinsamen Ordnungssetzungen ein. Der Grund dieser Verlässlichkeit besteht darin, dass der Einzelne sich frei entschlossen hat und die Verbindlichkeit garantiert. So gilt: „Der Preis der Freiheit ist die Treue. Wer frei sein will, muss treu sein.“<sup>138</sup> Aber auch die Umkehrung: „Der Preis, den der Treue gewinnt, ist die Freiheit.“<sup>139</sup> Treue im Sinne der Selbstbindung, so könnte man sagen, stabilisiert aus Freiheit geschaffene, aber immer fragile Ordnungen.<sup>140</sup>

Die geschichtliche Konkretisierung des „Kommerziums der Freiheit“, die an die praktischen Ordnungen und Systeme der Arbeit, des Rechts, des Staates, der Bildung u.a. gebunden ist, erzeugt daher immer nur fragile Ordnungen. Die Momente der Unbedingtheit und der Offenheit und (korrespondierend zur Offenheit) die Unabsehbarkeit möglicher (geschichtlicher) Gehalte lassen es nicht zu, Freiheit und Ordnung als letztlich vertauschbare oder ineinander überführbare Gebilde zu verstehen. Obgleich die Freiheit nur in Systemen und Ordnungen real sein kann, transzendiert ihr Charakter der Unbedingtheit den Zusammenhang des Systems und bleibt im Widerspruch zu ihm. Die Offenheit ermöglicht je neue Gehalte der Freiheitsrealisation und gestattet keine ein für alle Male geltenden Ordnungen, ebenso wenig wie die Annahme einer logischen

oder ontologischen Hierarchie von Systemen, durch deren Abfolge dann die Genese der Freiheitsgeschichte systematisch entworfen bzw. begriffen werden könnte. Kein System, wie immer positiv es sonst zu bewerten ist, ist ein System der Freiheit; und dies gilt sowohl für praktische wie für theoretische (z.B. philosophische) Systeme.

Die Geschichte, in der sich das „Kommerzium der Freiheit“ in den realen Ordnungen konkretisiert, ist daher zwar grundsätzlich Freiheitsgeschehen, jedoch nicht Geschehen der Freiheit. Sie kann ohne Rekurs auf die Idee der Freiheit nicht gedacht, in ihrem materialen und realen Gehalt durch die Freiheit jedoch andererseits auch nicht (apriori) erkannt werden. Kurzum: Das „Kommerzium der Freiheit“, wie es sich in den fragilen geschichtlichen Ordnungen niederschlägt, ist und bleibt immer ein äußerst anspruchsvolles und daher selbst fragiles Geschäft. Gerade aber anspruchsvolle Geschäfte bedürfen der Weisheit und des Weisen.

#### 4.2 Die ordnungstiftende Funktion des Weisen

Erinnern wir uns an das bereits Festgestellte: „Sapientis est ordinare“, so Aristoteles und Thomas von Aquin. Sache des Weisen ist es, Ordnung zu stiften. Und von hinten her gelesen meint der Satz: Das Hervorgehen von Ordnung ist möglicherweise als Manifestation von Weisheit zu verstehen. Die Generierung von Ordnung ist mithin ein Indiz und mehr als ein Indiz dafür, dass Weisheit in irgendeiner Form im Spiel ist. Unter Bedingungen der Moderne heißt das: Weisheit ist nicht autonomer Produzent von Ordnung. Vielmehr moderiert sie die im Spiel stehenden Kräfte, dass sie frei in ein Verhältnis der Ordnung zueinander treten können, so dass Differenten sich zur Einheit zusammenfindet, ohne dass das Differenten in der Einheit aufgeht. Angesichts der Duchrationalisierung der Ordnungsfunktionen in modernen Gesellschaften ist der Verweis auf die ordnungsgenerierende Funktion der Weisheit vielleicht unzeitgemäß. Daher, so Hermann Krings, müsse es die „Intelligenz des Weisen (...) mit der modernen, zweckrational verengten Rationalität aufnehmen, die für sich betrachtet des Weisheitsbezugs wie überhaupt des Verständnisses letzter Zwecke entbehrt, das das klassische Vernunftverständnis voraussetzte. Wenn die Weisheit somit mit der Rationalität aufnimmt, so wird sie es in der Weise tun, wie es eben Art der Weisheit ist: Sie wird den Eifer der Rationalität beschwichtigen und ihren Drang nach Reformieren und Perfektionieren mäßigen; sie wird die Seelen ermutigen (...) und jene Strukturen erinnern, welche die Organisation verdeckt.

Damit verfügt die Intelligenz der Weisheit über ein Vermögen der Ordnung, über das die Rationalität nicht verfügt und daher auch nicht hergeben kann.“<sup>141</sup>

Insbesondere gelingt es der Weisheit und ihrer besonderen Syntheseleistung, verschiedene Welten als zusammengehörig zu begreifen und mannigfaltige Welten einander zuzuordnen. In diesem Sinne weise können dabei nicht nur die Philosophen sein, die dies, wie gezeigt, gar nicht mehr sein wollen. Sondern wir alle können – in Rückkehr zum vorphilosophisch-originären, noch nicht theoretizistisch verkürzten Weisheitsbegriff – grundsätzlich weise sein. Und unsere weisheitliche Kompetenz besteht darin, im geschichtlich konkreten „Kommerzium der Freiheit“ Ordnung zu stiften. Auch als endliche Vernunftsubjekte können wir das, und zwar nicht trotz unserer endlichen Freiheit, sondern wegen dieser. Denn in der Moderne werden nur solche Ordnungen als legitim anerkannt, die aus Freiheit gestiftet sind. Nebenher bemerkt: Der Gott der Philosophen würde das dem Menschen nicht zutrauen, aber der christliche Gott. Denn dass die Wahrheit in Christus Person geworden ist und sich die Weisheit Gottes in einem Menschen, mithin in einem Subjekt und nicht im Kosmos zeigt, dies lässt auch das „Kommerzium der Freiheit“ in einem neuen, christologisch gleichsam legitimierten Licht erscheinen.

#### 4.3 Weisheit als Kompetenz

Dem endlichen Vernunftsubjekt, dem Weisheit zugeschrieben wird, weil es in der Lage ist, Ordnung unter den Bedingungen der Endlichkeit in seinem Denken, Handeln und Fühlen, in seinem Selbst-, Welt- und Gemeinschaftsbezug insgesamt zu stiften, muss über eine besondere Fähigkeiten verfügen. In diesem Sinne lässt sich unter Weisheit die zumeist in einem langwierigen Lebens-, Erkenntnis- und Erfahrungsprozess erworbene habituelle Fähigkeit verstehen, über eine ausgezeichnete Form des theoretischen Wissens über Gott, Welt und Mensch zu verfügen – ein Wissen, das sich über die Kennerschaft, das Sich-Verstehen-auf oder den Geschmack hinaus auf die rechte Verhältnisbestimmung der Dinge untereinander und zum Ganzen versteht, indem es die allem innewohnende Letztbestimmung erkennt. Dieses Wissen (Theoria) kann zudem in ein Verhältnis gesetzt werden zu sittlichem Handeln (Praxis) und praktischer Klugheit, zum Herstellen einer Sache (Poiesis) oder zu einem letzten Sinngrund (Gott, das Absolute), sodass sich die Vollkommenheit im Erkennen und die Vollkommenheit der guten und gelingenden Lebensführung harmonisch ergänzen. Dem Weisen kommt es aufgrund dieses gleichermaßen theoretischen wie praktischen Weisheitswissens zu, durch synthetische Zusammenschau des Heterogenen Ordnung zu stiften und Sinn zu erkennen.

Für Platon und Aristoteles ist Weisheit eine Tugend, wenn auch eine Verstandestugend. Moderner Nachfolgebegriff des Tugendbegriffs ist der Kompetenzbegriff<sup>142</sup>. Er eignet sich hervorragend, die mit dem Begriff Weisheit gemeinte Fähigkeit von Individuen angemessen auch in ihren handlungsrelevanten Bezügen genauer zu bestimmen. Denn Weisheit als die Fähigkeit, Ordnung zu stiften, ist im „Kommerzium der Freiheit“ immer handlungsrelevant. Um Ordnung zu stiften, müssen viele, vordergründig disparate Fähigkeiten sich zur Einheit verbinden. Genau das aber ist mit dem Begriff „Kompetenz“ gemeint: Das lateinische Verb *competere* bedeutet schlichtweg „zusammentreffen“ von Fähigkeiten/Befähigungen. Als kompetent erweist sich demnach derjenige, bei dem bestimmte Eigenschaften, Fähigkeiten und Fertigkeiten zusammentreffen, die es ihm möglich machen, situations- und kontextadäquat eine bestimmte Tätigkeit unter Einbeziehung kognitiver, volitiver, emotionaler und sozialer Fähigkeiten erfolgreich auszuführen. Mit Blick auf die weisheitliche Stiftung von Ordnungen heißt dies: Menschen sind mit vielfachen Ressourcen ausgestattet. Sie verfügen über Kenntnisse, Erfahrungen, praktische Fertigkeiten, persönliche Fähigkeiten, Vorlieben und Haltungen, die sie in spezifischen Handlungssituationen realisieren. Solche Situationen sind unterschiedlich kontextualisiert: Anlässe, Orte, Zeiten, Beteiligte, Ziele bzw. Zwecke, aber auch Erwartungen und normative Anforderungen, schaffen vielfältige und einmalige Handlungsbedingungen. Die Kompetenz eines Menschen zeichnet sich dadurch aus, auf welche Art und Weise er seine persönlichen Ressourcen situativ mobilisiert bzw. mit den wechselnd bedingten Handlungssituationen kombiniert. Der Kompetenzbegriff ist also ein relationaler Begriff, denn er stellt eine Beziehung her 1. zwischen dem aus dem individuellen Gesamtbestand jeweils als erforderlich angesehenen und ausgewählten Kenntnissen (Wissen), 2. den Fähigkeiten und Fertigkeiten (Können), 3. den Motiven und Interessen (Haltungen) sowie 4. den jeweiligen Anforderungen und Restriktionen der Umwelt.

Weisheitskompetenz bezeichnet also die Fähigkeit zur situationsspezifischen Konkretisierung und Relationierung zwischen der Person und ihrer Umwelt im Dazwischen des Gewebes menschlicher Angelegenheiten. Sie basiert auf einer Vielzahl von Kenntnissen, Werten, Erfahrungen, Fähigkeiten, Haltungen und Handlungsantrieben. Deren Zusammenstimmen ist die Voraussetzung dafür, dass es gelingt, tatsächlich Ordnung zu stiften, mithin weise zu sein. Denn „sapiens est ordinare“: Aufgabe des Weisen ist es Ordnung zu stiften. Und überall dort, wo wir zuträgliche Ordnungen vorfinden, dort muss irgendwie Weisheit zugegen gewesen sein.

## Anmerkungen

- <sup>1</sup> WOLFGANG WELSCH: Weisheit, in: PETRA KOLMER und ARMIN G. WILDFEUER (Hrsg.): Neues Handbuch philosophischer Grundbegriffe (= NHPG), Freiburg i. Br. 2011, Bd. 3, 2447–2465, hier: 2447.
- <sup>2</sup> PLATON: Apologie 21d – 22a.
- <sup>3</sup> PLATON: Apologie 20 df.
- <sup>4</sup> Vgl. zur Geschichte des Vernunftverständnisses siehe CHRISTOPH RAPP, CHRISTOPH HORN U.A.: Vernunft; Verstand, in: JOACHIM RITTER/KARLFRIED GRÜNDER (Hrsg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie (= HWPh), Bd. 11, Basel 2001, Sp. 748–863.
- <sup>5</sup> WOLFGANG WELSCH: Weisheit, in: NHPG 3, 2447.
- <sup>6</sup> FRIEDRICH NIETZSCHE: Nachgelassene Fragmente. Frühjahr 1884 bis Herbst 1885. Kritische Studienausgabe (= KSA), München 1999, Bd. 11, 511 (Mai-Juli 1885).
- <sup>7</sup> DERS.: Jenseits von Gut und Böse (1886), KSA 5, 133 (205).
- <sup>8</sup> DERS.: Nachgelassene Fragmente. Herbst 1885 bis Anfang Januar 1889, KSA 13, 125 (November 1887 – März 1888).
- <sup>9</sup> LUDWIG WITTGENSTEIN: Vermischte Bemerkungen, Werkausgabe Bd. 8, 530 (1947) und 525 (1946).
- <sup>10</sup> DERS.: Tractatus logico-philosophicus, Werkausgabe Bd. 1, 85 (6.522).
- <sup>11</sup> ARTHUR SCHOPENHAUER: Die Welt als Wille und Vorstellung II (1844) (= Sämtliche Werke, Bd. 2), Darmstadt 1968, 100.
- <sup>12</sup> DERS.: Parerga und Paralipomena 2, Kap. 26: Psychologische Bemerkungen § 339 (1851). Sämtl. Werke, hrsg. von A. HÜBSCHER, 4. Aufl. 1988, Bd. 6, 637.
- <sup>13</sup> DERS.: Aphorismen zur Lebensweisheit, in: Parerga und Paralipomena 1, Sämtliche Werke Bd. 5, 333.
- <sup>14</sup> Vgl. WILHELM NESTLE: Vom Mythos zum Logos (1940). Die Selbstentfaltung des griechischen Denkens von Homer bis auf die Sophistik und Sokrates, Stuttgart <sup>2</sup>1975.
- <sup>15</sup> THOMAS VON AQUIN: Expos. In 1. Ethic. Arist. Lect. 1 a: "Sicut philosophus dicit in principio metaphysicae, sapientis est ordinare. Cuius ratio est, quia sapientia est potissima perfectio rationis, cuius proprium est cognoscere ordinem. [...] Ordo autem quadrupliciter ad rationem comparatur. Est enim quidam ordo quem ratio non facit, sed solum considerat, sicut est ordo rerum naturalium. Alius autem est ordo, quem ratio considerando facit in proprio actu, puta cum ordinat conceptus suos adinvicem, et signa conceptuum, quae sunt voces significativae; tertius autem est ordo quem ratio considerando facit in operationibus voluntatis. Quartus autem est ordo quem ratio considerando facit in exterioribus rebus, quarum ipsa est causa, sicut in arca et domo." Dazu FRANCOIS MARTY: "Sapientis est ordinare": Saint Thomas d'Aquin, quand la théologie se fait science, in: La lettre de l'esprit. Mélanges offerts à Michel Sales, Paris, Les Plans-sur-Bex 2005, 151–167.
- <sup>16</sup> HERMANN KRINGS: Sapientis est ordinare, in: W. Oelmüller, Philosophie und Weisheit (= Kolloquien zur Gegenwartsphilosophie, Bd. 12), Paderborn – München – Wien – Zürich 1989, 161–165, hier: 161.
- <sup>17</sup> Zum Ordnungsbegriff siehe HELMUT MEINHARDT, ULRICH DIERSE, HANS GEORG STEINER: Ordnung, in: HWPh 6 (Basel 1984), Sp. 1249–1309; O. VEITH: Ordo und Ordnung. Versuch einer Synthese, in: Ordo (Jahrbuch für die Ordnung in Wirtschaft und Gesellschaft) 5 (1952), 3–47; HERMANN KRINGS: Ordnung, in: HEINRICH FRIES (Hrsg.): Handbuch theologischer Grundbegriffe, München 1963, 251–256; HERMANN KRINGS: Ordo. Philosophisch-historische Grundlegung einer abendländischen Idee, Hamburg 1982; MANFRED WETZEL: Ordnung, in: NHPG 2, 1675–1701.
- <sup>18</sup> CICERO: De officiis I 40.
- <sup>19</sup> AUGUSTINUS: De civitate Dei XIX 13.
- <sup>20</sup> Dazu ARMIN G. WILDFEUER: Vernunft, in: NHPG 3, 2333–2370.
- <sup>21</sup> ARISTOTELES: Politik 1253a ff.
- <sup>22</sup> HERBERT SCHNÄDELBACH: Vernunft, in: EKKEHARD MARTENS / DERS.: (Hrsg.): Philosophie. Ein Grundkurs. Bd. 1. Reinbek/Hamburg 1989, 77–115, hier: 83.
- <sup>23</sup> Dazu RÉMI BRAGUE: Die Weisheit der Welt. Kosmos und Welterfahrung im westlichen Denken, München 2006.

- <sup>24</sup> Descartes gebraucht den Begriff der *sapientia universalis* für eine letzte Einheitswissenschaft. Siehe R. DESCARTES: *Regulae ad directionem ingenii*, Reg. 3.
- <sup>25</sup> THOMAS NAGEL: *Der Blick von nirgendwo*, Frankfurt a.M. <sup>2</sup>2015.
- <sup>26</sup> Mit Blick auf die Begriffsgeschichte von Weisheit sei generell verwiesen auf ANDREAS SPEER: *Weisheit*, in: *HWPPh* 12 (Basel 2004), Sp. 371-397. Ferner: WALTER BURKERT: *Platon oder Pythagoras? Zum Ursprung des Wortes ‚Philosophie‘*, in: *Hermes* 88 (1960), 159-177.
- <sup>27</sup> Das Substantiv ‚Philosophie‘ (φιλοσοφία) lässt sich erstmals in den achtziger Jahren des vierten Jahrhunderts bei den Schülern des Sokrates nachweisen. Siehe dazu MARGARITA KRANZ: *Philosophie I. Antike. – A. Der Ursprung des Begriffs*, in: *HWPPh* 7 (Basel 1989), Sp. 573-576, hier Sp. 573.
- <sup>28</sup> Pythagoras hat Ion von Chios zufolge einige seiner Gedichte (Lehren) auf Orpheus zurückgeführt. Vgl. HERMANN DIELS und WALTHER KRANZ (Hrsg.): *Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und Deutsch (= DK)*, Berlin 1959/1960, Bd. 1, 379 (B 2). Auch Bezüge zum Delphischen Apollokult sind wahrscheinlich. Aristoxenos zufolge soll Pythagoras die meisten seiner ethischen Lehren von der dortigen Priesterin Themistokleia erhalten haben. Zudem ließ sich Pythagoras bei Reisen nach Ägypten und Syrien sowie in den Libanon und nach Babylon in die dortigen Mysterienkulte einweihen. Vgl. IAMBlichos: *Vita Pythagorica*, 5, 6, 14, 39, 14, 18f., 112, 145, 147, 151. Die von ihm inaugurierte, über kultische Praktiken hinausgehende denkerische Verständigung hat Pythagoras selber einer religiösen Übung verglichen.
- <sup>29</sup> Vgl. WALTER BURKERT: *Weisheit und Wissenschaft. Studien zu Pythagoras, Philolaos und Platon*, Nürnberg 1962, 149 f. bzw. 455 f.
- <sup>30</sup> Vgl. DIOGENES LAERTIUS: *Leben und Meinungen berühmter Philosophen*, Hamburg <sup>2</sup>1967, Bd. 2, 161 [IX 5].
- <sup>31</sup> Vgl. DK 1, 160 (B 41) und 161 (B 50).
- <sup>32</sup> Vgl. ebd. 159 (B 32).
- <sup>33</sup> Vgl. ebd., 151 (B 2).
- <sup>34</sup> Vgl. ebd. 61-67. Dazu JOCHEN ALTHOFF/DIETER ZELLER (Hrsg.): *Die Worte der Sieben Weisen. Griechisch und Deutsch*, Darmstadt 2006.
- <sup>35</sup> Interessant ist Platons (und später auch Aristoteles') theoretizistische Umdeutung von Thales als einem politisch verdienstvollen Astronomen und Ingenieur, mithin einem Mann nützlichen Wissens, zu einem Himmelsbeschauber, der im Akt des Betrachtens in einen Brunnen fällt und deswegen von einer thrakischen Magd verspottet wird. Vgl. PLATON: *Theätet* 174 a-b. Ähnlich demonstriert Aristoteles anhand der Erzählung von Thales' Ölpresenkauf, dass die Philosophen, wenn sie nur wollten, aufgrund ihres Wissens durchaus ihr Glück in der Welt machen könnten – dass es ihnen aber nicht darum geht, sondern dass sie nach anderem streben: nach der reinen Theorie um ihrer selbst willen. Vgl. ARISTOTELES: *Politik*, I 11, 1259 a 6-19.
- <sup>36</sup> Vgl. PLATON: *Symposion* 204 a.
- <sup>37</sup> Vgl. PLATON: *Lysis* 218 a. Im *Phaidros* schließlich heißt es: „Jemanden einen Weisen zu nennen, dünkt mich etwas Großes zu sein und Gott allein zu gebühren; aber einen Freund der Weisheit oder dergleichen jemanden zu nennen, das möchte angemessener sein“ (278 d). Hinzuweisen ist auch auf Platons „Gebet“ am Schluss des *Phaidros* (279 c). Die dritte Bitte, die den wahren Reichtum als Weisheit (σοφία) bestimmt, entspricht dem an vielen Stellen in der griechischen Literatur und auch sonst bei Platon geäußerten Gedanken, dass die Erkenntnis der größte Reichtum und Weisheit wertvoller als Geld und Gut ist. Mit der Weisheit greift Platon offenbar die Hauptkomponente der ‚inneren Schönheit‘ auf. Nur der Weise kann „reich“ genannt werden. Vgl. dazu KONRAD GAISER: *Das Gold der Weisheit. Zum Gebet des Philosophen am Schluß des Phaidros*, in: *Rheinisches Museum für Philologie* 132 (1989), 105-140.
- <sup>38</sup> PLATON: *Symposion* 203 e.
- <sup>39</sup> PLATON: *Apologie* 21 d 6.
- <sup>40</sup> Im Vergleich zur ehrwürdigen Weisheit der Sieben Weisen nennt Sokrates die Weisheit der Weisheitslehrer (σοφισταί) und Alleswisser (πάσσοφοι) seiner Zeit ironisch eine geschwätzige Weisheit. Siehe PLATON: *Prot.* 342 a-343 c; *Euthyd.* 271 c-272 a. Denn, so Platon, das Instrument aller sophistischen Wirksamkeit sei das Reden ist, das unbewusst eine Wirklichkeit erzeugt: „der Arzt verändert durch Drogen, der Sophist dagegen durch Reden“ (PLATON: *Theaet.* 167 a).

- <sup>41</sup> Siehe dazu WOLFGANG SCHEFFEL: Aspekte der platonischen Kosmologie. Untersuchungen zum Dialog „Timaios“, Leiden 1976; THOMAS LEINKAUF und CARLOS STEEL (Hrsg.): Platons Timaios als Grundtext der Kosmologie in Spätantike, Mittelalter und Renaissance, Leuven 2005.
- <sup>42</sup> So hatte etwa Heraklit das Ansinnen der Ephesier, als Gesetzgeber tätig zu werden, abgewiesen. Vgl. DIOGENES LAERTIUS: Leben und Meinungen berühmter Philosophen, Hamburg 1967, Bd. 2, 159 f. (IX 2). Obgleich gesetzgeberische Tätigkeit allgemein in hohem Ansehen stand und für die praktisch-politische Ausrichtung der durch die Sieben Weisen repräsentierten Weisheit typisch war, zog Heraklit also die Einsamkeit der Theorie vor. Am Ende soll er gar des Zusammenseins mit den Menschen ganz überdrüssig geworden sein und sich ins Gebirge zurückgezogen haben. Vgl. ebd., 160 (IX 3).
- <sup>43</sup> Vgl. generell zum Zusammenhang von Philosophie und Lebensform in der Antike: PIERRE HADOT: Philosophie als Lebensform. Geistige Übungen in der Antike [1981] (Berlin: Gatzka 1991).
- <sup>44</sup> Vgl. ARISTOTELES: Nikomachische Ethik X 7-9. Die Theorie ist die einzige Tätigkeit, „die um ihrer selbst willen geliebt wird, denn außer dem Vollzug der geistigen Schau erwartet man von ihr nichts weiter, während wir vom praktischen Wirken mehr oder minder großen Gewinn noch neben dem bloßen Handeln haben“ (ebd., X 7, 1177 b 1-4; vgl. auch Metaphysik I 2, 982 b 20 f. u. 982 b 28).
- <sup>45</sup> Vgl. ARISTOTELES: Nikomachische Ethik X 7, 1177 b 24 f. bzw. 30 f.
- <sup>46</sup> PLATON: Theätet, 176 b 1 f.
- <sup>47</sup> Ebd., 1177 b 27 f., 1178 a 2.
- <sup>48</sup> Vgl. ARISTOTELES: Metaphysik I, 1-2.
- <sup>49</sup> GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL: Phänomenologie des Geistes (1807). Werke 3, Frankfurt a.M. 1986, 14 (Vorrede).
- <sup>50</sup> Bekanntlich war es eine der historischen Leistungen des Aristoteles, erstmals die Eigenständigkeit praktischen Wissens herausgearbeitet zu haben. Dazu ARMIN G. WILDFEUER: Praxis, in: NHPG 2, 1774-1804, bes. 1776-1778.
- <sup>51</sup> Dazu PIERRE HADOT: Qu'est-ce que la philosophie antique?, Paris 1995, 91-226 sowie CHRISTOPH HORN: Antike Lebenskunst, 1998..
- <sup>52</sup> Vgl. CICERO: De finibus I, 13, 43, wo Weisheit als die „zuverlässigste Wegweiserin zur Lust“ beschrieben wird.
- <sup>53</sup> Vgl. etwa EPIKTET: Diatr. II, 17, 14ff.
- <sup>54</sup> Besonders in den berühmten Paradoxa der Stoa kommt der tiefe Gegensatz zwischen dem stoischen Weisen und dem Nichtweisen zum Ausdruck. Vgl. DIOGENES LAERTIUS: Leben und Meinungen berühmter Philosophen, Hamburg 21967, Bd. 2, 47-69 (VII 7, 83-131)
- <sup>55</sup> Zur Charakterisierung des stoischen Weisen siehe DIOGENES LAERTIUS: Leben und Meinungen berühmter Philosophen, Hamburg 21967, Bd. 2, 61-65 (VII 117-125).
- <sup>56</sup> Dazu ausführlicher RÉMI BRAGUE: Die Weisheit der Welt, a.a.O., 19-59.
- <sup>57</sup> Dazu THOMAS LEINKAUF und CARLOS STEEL (Hrsg.): Platons Timaios als Grundtext der Kosmologie in Spätantike, Mittelalter und Renaissance, Leuven 2005; WOLFGANG SCHEFFEL: Aspekte der platonischen Kosmologie. Untersuchungen zum Dialog "Timaios", Leiden 1976.
- <sup>58</sup> Zum Weisheitsverständnis des Mittelalters siehe insgesamt den Überblick bei ANDREAS SPEER: Weisheit, in: HWPh 12, 377-388.
- <sup>59</sup> PAULUS, 1 Kor. 3, 19; ähnlich 1 Kor. 1, 20 u. Röm. 1, 22. Zur Spannung zwischen christlicher und philosophischer Gottesvorstellung aus philosophischer Sicht siehe ARMIN G. WILDFEUER: Die Torheit des Kreuzes und der Gott der Philosophen, in: JULIA KNOP und URSULA NOTHELLE-WILDFEUER (Hrsg.): Kreuz-Zeichen. Zwischen Hoffnung, Unverständnis und Empörung, Ostfildern 2013, 213-233.
- <sup>60</sup> Liber Sapientiae 11,21, zit n. Biblia Sacra. Iuxta Vulgatam Versionem. Hrsg. von ROBERT WEBER (5. Aufl.), 2 Bde. Stuttgart 2007, 1016. Zum Weisheitsverständnis siehe MARTIN NEHER: Wesen und Wirken der Weisheit in der Sapientia Salomonis, Berlin 2004.
- <sup>61</sup> Zur Begriffsgeschichte von *sapientia* siehe G. LUCK: Zur Geschichte des Begriffs „sapientia“, in: Archiv für Begriffsgeschichte 9 (1964), 203–215.
- <sup>62</sup> IMMANUEL KANT: Kritik der reinen Vernunft, A 695/B 723; Kritik der Urteilskraft, AA V, 408.
- <sup>63</sup> Joh. 1,1.

- <sup>64</sup> Gen 1,26.
- <sup>65</sup> PHILON: De opificio mundi 25, 139.
- <sup>66</sup> Dazu ARMIN G. WILDFEUER: Gregor von Nyssa, in: ANJE KAPUST, ROLF GRÖSCHNER, OLIVER W. LEMBCKE (Hrsg.), Wörterbuch der Würde, München 2013, 19-21.
- <sup>67</sup> ALBERTUS MAGNUS: Summa theologiae 2, 12, 68 ad 1, 3. Vgl. Auch ANDREAS SPEER: "Göttin der Wissenschaften" – „Torheit vor Gott“. Albertus Magnus über philosophische und biblische Weisheit (= Lectio Albertina 18), Münster 2018.
- <sup>68</sup> THOMAS VON AQUIN: Super ad Romanos 5, 3. Zur Interpretationsgeschichte des Gedankens der Gottebenbildlichkeit innerhalb der Philosophie siehe D. SCHLÜTER: Gottebenbildlichkeit, in: HWPh 12 (Basel 2004), Sp. 371-397.
- <sup>69</sup> Zur Vorstellung der Weisheit der Welt im Mittelalter siehe RÉMI BRAGUE: Die Weisheit der Welt, a.a.O., 95-233.
- <sup>70</sup> HERMANN KRINGS: Woher kommt die Moderne? Zur Vorgeschichte der neuzeitlichen Freiheitsidee bei Wilhelm von Ockham, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 41 (1987), 3–18, hier: 8.
- <sup>71</sup> Vgl. BONAVENTURA: Coll. In Hex., col. XIX, 3.
- <sup>72</sup> Vgl. Liber Sapientiae VIII, 1.
- <sup>73</sup> Ebd. I, 6.
- <sup>74</sup> Ebd. VI, 12.
- <sup>75</sup> Ebd. VII, 15.
- <sup>76</sup> Ebd. IX.
- <sup>77</sup> Ebd. VII, 17.
- <sup>78</sup> Ebd. VIII, 21.
- <sup>79</sup> AUGUSTINUS: De trinitate XII, 14.23 u. XIV, 1.3.
- <sup>80</sup> BONAVENTURA: col. XIX, 3.
- <sup>81</sup> DERS.: De septem donis Spiritus sancti, col. VIII, 20 und col. IX.
- <sup>82</sup> THOMAS VON AQUIN: Summa contra gentiles, IV 12.
- <sup>83</sup> Dazu LUDGER HONNEFELDER: Weisheit durch den Weg der Wissenschaft. Theologie und Philosophie bei Augustinus und Thomas von Aquin, in: WILLI OELMÜLLER: Philosophie und Weisheit, a.a.O., 65–77.
- <sup>84</sup> Die biblische Bezugsstelle dafür ist Sir 6, 22. Isidor von Sevilla führt sapiens explizit auf *sapor* zurück. Vgl. ISIDOR VON SEVILLA: Etymologiae, X, 240.
- <sup>85</sup> BERNHARD VON CLAIRVAUX: Serm. 23, 14.
- <sup>86</sup> PLATON: Alkibiades I, 133 c 8-16.
- <sup>87</sup> Vgl. HANS LEISEGANG: Die Erkenntnis Gottes im Spiegel der Seele und der Natur, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 4 (1949), 161-183.
- <sup>88</sup> MEISTER ECKHART: In sap., n. 95.
- <sup>89</sup> NIKOLAUS VON CUES: De docta ignorantia, II, cap. 13, n. 176, 7.
- <sup>90</sup> DERS.: De venatione sapientiae, cap. 28, n. 83, 3 f. Dabei nimmt auch der Cusaner sowohl die Spiegelmetapher wie die Terminologie des Schmeckens auf. Vgl. ebd., cap. 17. n. 50 u.ö. bzw. DERS.: Idiota de sapientia, n. 10 u.ö.
- <sup>91</sup> DERS.: Dialogus de ludo globi, n. 70, 10 f.
- <sup>92</sup> DERS.: De venat. sap., c. 20, n. 58.
- <sup>93</sup> Ebd. c. 32, n. 96.
- <sup>94</sup> Vgl. PETRUS DAMIANUS: De divina omnipotentia inreparatione corruptae, et factis infectis reddendis (um 1067).
- <sup>95</sup> Vgl. zu dieser Perspektive ausführlich ARMIN G. WILDFEUER: Das Subjekt als Geltungsinstanz. Die Vorgeschichte seiner Entdeckung im Raum christlicher Metaphysik, in: Internationale Katholische Zeitschrift Communio 45 (Juli/August 2016), 299-308.
- <sup>96</sup> WILHELM VON OCKHAM: I Sent. D. 17, q. 3: *eo ipso quod ipse vult, bene et iustum factum est*.
- <sup>97</sup> HANS BLUMENBERG: Säkularisierung und Selbstbehauptung, Frankfurt a.M. 1983, 183.
- <sup>98</sup> RENÉ DESCARTES: Meditationes de prima philosophia, Med. I.
- <sup>99</sup> Dazu GERHARD KRIEGER: Der Begriff der praktischen Vernunft nach Johannes Buridanus. Münster 1986.

- <sup>100</sup> Dazu höchst aufschlussreich VINZENZ RÜFNER: Homo Secundus Deus. Eine geistesgeschichtliche Studie zum menschlichen Schöpfertum, in: Philosophisches Jahrbuch 63 (1955), 248–291.
- <sup>101</sup> Vgl. dazu mit Blick auf die Folgen für das Naturrecht ARMIN G. WILDFEUER: Theonomie und Autonomie: Der Wandel im Verständnis des Zusammenhangs von kosmotheonomer und autonomer Vernunftordnung als metaphysische Hintergrundgeschichte des Aufstiegs und des Verfalls des Naturrechtsdenkens, in: CHRISTIAN MACHEK/CLEMENS EGGER (Hrsg.): Ordnungskonzeptionen für die Zukunft. Impulse aus schiitischer, orthodoxer und katholischer Tradition, Wien 2018, 147–171.
- <sup>102</sup> Zur Rolle der *curiositas* für das Wissensstreben der Neuzeit vgl. aufschlussreich in der Tradition Hans Blumenbergs FRANZ JOSEPH WETZ: Neugierde, in: NHPG 2, 1601–1615.
- <sup>103</sup> MARTIN LUTHER: Wider die himmlischen Propheten, von den Bildern und Sakramenten (1525), in: Werke I/18, 37–214, hier: 164. Sowie DERS.: Wider der Vernunft Hindernis (Tischrede), in: Werke II/6, 82.
- <sup>104</sup> DERS.: Sup. Ps. CXX [CXXI]. Weim. Ausg. [WA] 4 (1886) 397, 25–41.
- <sup>105</sup> Siehe EASMUS VON ROTTERDAM: Laus stultitiae (1511). Op. omn. 4/3, hrsg. C. H. MILLER, Amsterdam 1979, 72.
- <sup>106</sup> Ebd. 110.
- <sup>107</sup> Vgl. RENÉ DESCARTES: *Regulae ad directionem ingenii* (entst. um 1628, Erstdruck 1684), I.1.
- <sup>108</sup> DERS.: Die Prinzipien der Philosophie (1644), Hamburg 1955, XLV [Schreiben an Picot].
- <sup>109</sup> GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL: Phänomenologie des Geistes (1807). Werke 3, Frankfurt a.M. 1986, 14 (Vorrede). Bezeichnenderweise gibt Hegel schon den traditionellen Namen der Philosophie nicht mit „Liebe zur Weisheit“, sondern mit „Liebe zum Wissen“ wieder. – Auch für J.G. Fichte gibt es nur die Wissenschaft: alle bislang so genannte Philosophie sei eigentlich „die Wissenschaft von einer Wissenschaft überhaupt“ (JOHANN GOTTLIEB FICHTE: Über den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie [1794]. Werke Bd. 1, Berlin 1971, 27–81, hier 45).
- <sup>110</sup> EDMUND HUSSERL: Philosophie als strenge Wissenschaft (1910/11), Frankfurt a.M. 1965, 63.
- <sup>111</sup> Zur Depotenzenierung der Vernunft im 19. Jahrhundert siehe ARMIN G. WILDFEUER: Vernunft, in: NHPG 3, 2333–2370, hier: 2355–2358.
- <sup>112</sup> Zum Weisheitsverständnis der Gegenwart siehe aufschlussreich KAREN GLOY: Von der Weisheit zur Wissenschaft. Eine Genealogie und Typologie der Wissensformen, Freiburg i.Br. 2007, 89–98. Zum Weisheitsbezug der Philosophie in der Gegenwart siehe WOLFGANG WELSCH: Philosophie zwischen Weisheit und Wissenschaft, in: WILLI OELMÜLLER (Hrsg.): Philosophie und Wissenschaft, a.a.O., 115–126 sowie mit Blick auf die Frage, wie ein Weisheitsbezug der Philosophie heute wieder stärker akzentuiert werden könnte DERS.: Weisheit, in: NHPG 3, 2457–2461.
- <sup>113</sup> RENÉ DESCARTES: Die Prinzipien der Philosophie (1644), Hamburg 1955, XLII.
- <sup>114</sup> „[...] la Sagesse est la science de la félicité“ (GOTTFRIED WILHELM LEIBNIZ: Brief an Malebranche, 13. od. 23. März 1699, in: Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz, Bd. 1, Berlin 1875, ND Hildesheim 1965, 356–358, hier 357). Vgl. auch ebd. Bd. 7, 75.
- <sup>115</sup> „[...] idem esse vere amare, seu sapientem esse, et Deum super omnia amare, id est omnia amare“ (GOTTFRIED WILHELM LEIBNIZ: Brief an Antoine Arnauld, Anf. Nov. 1671, ebd. 68–82, hier 73 f.).
- <sup>116</sup> IMMANUEL KANT: Opus post., I. Conv., AA XXI, 95.
- <sup>117</sup> DERS.: Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (1798), A 122 (§ 40). Vgl. dazu auch Kants Lob des Sokrates: „Die wichtigste Epoche der griechischen Philosophie hebt endlich mit dem Sokrates an. Denn er war es, welcher dem philosophischen Geiste und allen spekulativen Köpfen eine ganz neue praktische Richtung gab. Auch ist er fast unter allen Menschen der einzige gewesen, dessen Verhalten der Idee eines Weisen am nächsten kommt“ (Immanuel Kants Logik, A 34).
- <sup>118</sup> Vgl. DERS.: Kritik der praktischen Vernunft (1788), A 218 f.
- <sup>119</sup> Immanuel Kants Logik (1800), A 27 f.
- <sup>120</sup> IMMANUEL KANT: Opus post., I. Conv. AA XXI, 6.
- <sup>121</sup> Ebd. 120.

- <sup>122</sup> FRIEDRICH W. J. SCHELLING: Über die Natur der Philosophie als Wissenschaft. Erlanger Vorträge 1821–25, in: Schellings Werke, 5. Hauptband, München <sup>3</sup>1979, 1-40, hier: 17.
- <sup>123</sup> Ebd. 37.
- <sup>124</sup> FRIEDRICH W. J. SCHELLING: Urfassung der Philosophie der Offenbarung, hrsg. WALTER E. EHRHARDT, 2 Bde., Hamburg 1992), 21.
- <sup>125</sup> Dazu aufschlussreich WILHELM G. JACOBS: Schellings Reflexion des Kantischen Begriffs Weisheit, in: *Folia Philosophica. Ethica – Aesthetica – Practica* 32 (2018), 91–99.
- <sup>126</sup> Zit. n. DENIS DIDEROT: Philosoph (1765), in: DERS.: *Philosophische Schriften*, Berlin 1961, Bd. 1, 385-389. Der Artikel „Philosoph“ stammt wahrscheinlich nicht von Diderot, sondern wahrscheinlich von C.C. du Marsais.
- <sup>127</sup> Ebd. 389.
- <sup>128</sup> ARTHUR SCHOPENHAUER: Aphorismen zur Lebensweisheit, in: DERS.: *Parerga und Paralipomena. Kleine philosophische Schriften* (1851) (= *Sämtliche Werke*, Bd. 4). Darmstadt 1968, hier: 373–592.
- <sup>129</sup> Ebd., 583.
- <sup>130</sup> Vgl. OTTO A. BÖHMER: *Schopenhauer. Oder die Erfindung der Altersweisheit*. München 2010
- <sup>131</sup> ARTHUR SCHOPENHAUER: *Die Welt als Wille und Vorstellung II* (1844) (= *Sämtliche Werke*, Bd. 2), Darmstadt 1968, 100.
- <sup>132</sup> Ebd. 99.
- <sup>133</sup> HERMANN KRINGS: *Woher kommt die Moderne?*, a.a.O., 16.
- <sup>134</sup> Dazu ARMIN G. WILDFEUER: *Vernunft*, in: *NHPG* 3, 2358-2360.
- <sup>135</sup> HERMANN KRINGS: *Woher kommt die Moderne?*, a.a.O., 14.
- <sup>136</sup> Ebd. 17.
- <sup>137</sup> HERMANN KRINGS: *System und Freiheit. Gesammelte Aufsätze*, Freiburg i. Br. 1980, 126.
- <sup>138</sup> Ebd. 229.
- <sup>139</sup> Ebd. 230.
- <sup>140</sup> Dazu ARMIN G. WILDFEUER: *Die Fragilität von Ordnungen als Preis der Freiheit. Vom Ordo-Gedanken des Mittelalters zu den Ordnungskonzeptionen der Moderne*, in: *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Pädagogik* 96/1 (2020), 9-24.
- <sup>141</sup> HERMANN KRINGS: *Sapientis est ordinare*, a.a.O., 164.
- <sup>142</sup> Zur Herkunft des Begriffs siehe E. KLINGENBERG U. A.: *Kompetenz*, in: *HWPh* 4 (Basel/Suttgart 1976), Sp. 918-933.