

Josef Pieper

Über das Staunen

aus: *Was heißt Philosophieren?* (München: Kösel, 1959⁴), 65–82
 (= *Werke in acht Bänden*, Band 3, hrsg. von Berthold Wald [Hamburg:
 Felix Meiner, 1995], 45–54)

1. Was meint Pieper, wenn er schreibt, daß das Erstaunen als Anfang der Philosophie den prinzipiell unbürgerlichen Charakter der Philosophie offenbare?

2. Was wird nicht mehr geahnt, wenn das Staunen nicht mehr vorkommt?

3. Warum kann der in dem inneren Alltag Eingespernte nicht staunen?

4. Was bedeutet *theoria*?

5. Woran entfacht sich das philosophische Staunen?

Hierin, daß Philosophieren im Erstaunen beginnt, offenbart sich der sozusagen prinzipiell unbürgerliche Charakter der Philosophie; denn das Staunen ist etwas Unbürgerliches [wenn wir einmal, nicht ganz guten Gewissens, diese allzu ge-
 5 läufig gewordene Terminologie für einen Augenblick gebrauchen dürfen]. Was nämlich besagt doch Verbürgerlichung im geistigen Sinn? Vor allem dieses: daß einer die von den unmittelbaren Lebenszwecken her bestimmte Nahumwelt so sehr endgültig, so kompakt nimmt, daß die begehrenden Dinge
 10 nicht mehr durchsichtig zu werden vermögen. Die größere, tiefere und eigentlichere, zunächst «unsichtbare» Welt der Wesenheiten wird nicht mehr geahnt; das Erstaunliche kommt nicht mehr vor, es kommt nicht mehr hervor: der Mensch vermag nicht mehr zu staunen. Der stumpfgewordene Spießersinn findet alles selbstverständlich. Was aber ist denn in Wahrheit selbstverständlich? Ist es etwa selbstverständlich, daß wir sind; ist es selbstverständlich, daß es so etwas gibt wie Sehen? So kann der in den Alltag, in den inneren Alltag Eingespernte nicht fragen – schon deswegen nicht, weil es ihm nicht gelingt
 20 [jedenfalls nicht wachen Sinnes, höchstens in der Betäubung] – weil es ihm nicht gelingt, die unmittelbaren Lebenszwecke auch einmal zu vergessen, während gerade dies den Staunenden kennzeichnet: daß für ihn, für den durch das tiefere Antlitz der Welt betroffenen Menschen die unmittelbaren Lebens-
 25 zwecke schweigen – und sei es nur für diesen einen Augenblick des betroffenen Hinblickens auf das staunenerregende Antlitz der Welt.

So ist es also der Stauende, einzig der Stauende, der in unvermischter Gestalt jenes Ur-Verhalten zum Seienden verwirklicht, das seit Platon *theoria* heißt, rein empfangendes Vernehmen von Wirklichkeit, nicht getrübt durch irgendwelchen Zwischenruf des Wollens [wir erinnern uns an das in der ersten Vorlesung Gesagte]. *Theoria* gibt es nur, sofern der Mensch nicht blind geworden ist für das Erstaunliche, welches darin
 35 liegt, daß etwas ist. Denn es ist ja nicht das «Niedagewesene», das Abnorme und Sensationelle, woran sich das philosophische Erstaunen entfacht – woran aber ein stumpfgewordener Sinn allein so etwas wie einen Ersatz für echtes Staunen zu erfahren vermag. Wer des Ungewöhnlichen bedarf, damit er ins
 40 Staunen gerate, der erweist sich eben hierin als einer, der die

Fähigkeit verloren hat, auf das *mirandum* des Seins die rechte Antwort zu geben. Das Bedürfnis nach der Sensation, mag es auch lieben, in der Maske der Bohème aufzutreten, ist ein untrügliches Zeichen für den Verlust der echten Staun-Kraft und also gerade für ein verbürgerlichtes Menschentum.

6. Wieso ist das Bedürfnis nach der Sensation ein untrügliches Zeichen für das verbürgerlichte Menschentum?

Im Alltäglichen und Gewöhnlichen das wahrhaft Ungeöhnliche und Unalltägliche, das *mirandum*, zu gewahren – das also ist der Anfang des Philosophierens. Und hierin sei, wie Aristoteles und Thomas sagen, der philosophische Akt dem poetischen verwandt; beide, der Philosoph wie der Dichter, hätten es mit dem Erstaunlichen zu tun, mit dem was Staunen hervorruft und fordert. – Was übrigens den Dichter betrifft, so hat der siebzigjährige Goethe ein kleines Gedicht [*Parabase*] mit der Verszeile geschlossen: «Zum Erstaunen bin ich da»; und der Achtzigjährige sagt zu Eckermann¹: «Das Höchste, wozu der Mensch gelangen kann, ist das Erstaunen.»

7. In welchem Sinne ist nach Aristoteles und Thomas von Aquin der philosophische Akt mit dem poetischen verwandt?

8. Wieso ist der Satz Goethes «Das Höchste, wozu der Mensch gelangen kann, ist das Erstaunen» von philosophischer Relevanz?

Diese «Unbürgerlichkeit» von Philosoph und Dichter – daß sie die Staunkraft in solch reiner und starker Gestalt bewahren – schließt freilich auch die Gefahr der Entwurzelung aus der Werktagswelt in sich. Die Welt- und Lebensfremdheit ist in der Tat sozusagen die Berufsgefahr des Philosophen wie des Dichters [doch gibt es nicht eigentlich den Berufs-Philosophen, so wenig wie den Berufs-Dichter – so kann der Mensch nicht auf die Dauer leben, das wurde schon gesagt]. Staunen macht nicht tüchtig; denn Staunen heißt ja: erschüttert werden. Wer es unternimmt, unter dem Sternbild des alten Staunensrufes zu existieren: «warum gibt es überhaupt Seiendes?» – der wird sich darauf gefaßt machen müssen, daß ihm die Orientierung in der Werktagswelt auch einmal abhanden kommen kann. Wem alles Begegnende zum *mirandum* wird, der mag schon einmal darauf vergessen, mit eben den gleichen begegnenden Dingen werktätlich hantierend umzugehen.

9. Wie bewirkt die Philosophie eine Desorientierung in der Werktagswelt?

Es bleibt aber dennoch dabei: das Staunenkönnen gehört zu den höchsten Möglichkeiten der menschlichen Natur. Thomas von Aquin sieht hierin geradezu einen Erweis dessen, daß der Mensch einzig in der Anschauung Gottes gestillt werden könne; und umgekehrt: er sieht in dieser Hinordnung des Menschen auf die Erkenntnis des absoluten Weltgrundes die Ursache dafür, daß der Mensch zu staunen vermöge. Thomas ist der Meinung: im ersten Erstaunen werde der Fuß auf einen Weg gesetzt, an dessen Ende die *visio beatifica* stehe, die beglückende Gewahrung der letzten Ursache. Daß aber die menschliche Natur auf nichts Geringeres angelegt sei, auf nichts Geringeres denn auf ein solches Ende – dies erweise sich darin, daß der Mensch fähig sei, das *mirandum* der Schöpfung zu erfahren: zu staunen.

10. Worin sieht Thomas von Aquin die Ursache dafür, daß der Mensch zu staunen vermag?

Die Erschütterung, die der Staunende erfährt, die Erschütterung des bis dahin Selbstverständlichen, das nun plötzlich,

11. Was bewirkt die Erschütterung des Selbstverständlichen?

¹Gespräche mit Eckermann, 18. Febr. 1829.

eines Augenblicks, seine kompakte Selbstverständlichkeit verliert – diese Erschütterung kann, wie gesagt, den Staunenden entwurzeln. Aber nicht allein auf solche Weise, daß er die Sicherheit des werktäglichen Umgangs verliert [dies ist doch im
 5 Grunde etwas Harmloses], sondern auch in dem gefährlicheren Sinn, daß ihm, als einem *Erkennenden*, nicht bloß als einem Handelnden, der Boden unter den Füßen zu schwinden droht.

Es ist nun etwas sehr Seltsames, daß in der neueren Philosophie vor allem, ja nahezu ausschließlich dieses Gesicht des
 10 Staunens gesehen worden ist, so daß der alte Satz vom Staunen als dem Anfang der Philosophie den Sinn bekommen hat: am Anfang der Philosophie stehe der Zweifel.

So sagt Hegel in seiner Vorlesung über die Geschichte der Philosophie, als von Sokrates die Rede ist und von seiner Methode, den Partner zum Staunen zu bringen angesichts des
 15 scheinbar Selbstverständlichen, die Verwirrung sei dabei die Hauptsache: «diese bloß negative Tatsache ist die Hauptsache»; «es ist Verwirrung, mit der die Philosophie überhaupt anfangen muß und die sie für sich hervorbringt; man muß
 20 an allem zweifeln, man muß alle Voraussetzungen aufgeben, um es dann als durch den Begriff Erzeugtes wieder zu erhalten»². Es liegt ganz in der Linie dieses, im Grunde cartesianischen, Ansatzes, wenn Windelband in seiner berühmten *Einleitung in die Philosophie* das griechische Wort *θαυμάζειν* geradezu verdeutscht als das «Irwerden des Denkens an sich selber».³ [Chesterton hat, wie hier nebenbei bemerkt sei, auf solche «Voraussetzungslosigkeit» seine treffende Bemerkung gemünzt: es gebe eine besondere Form von Wahnsinn, welcher
 25 darin bestehe, daß einer alles verliere, nur den Verstand nicht.]

Sollte aber der wahre Sinn des Erstaunens wirklich in der Entwurzelung liegen, in der Hervorrufung des Zweifels? Oder
 30 nicht vielmehr darin, daß eine neue, tiefere Einwurzelung möglich und notwendig wird? Gewiß verlieren im Erstaunen [das wie eine Enttäuschung ist, die ja auch etwas im Grunde Positives ist: die Befreiung aus der Täuschung] – gewiß
 35 verlieren für den Erstaunenden die vorletzten Selbstverständlichkeiten ihre bis dahin unangezweifelte Geltung; es kommt ans Licht, daß diese Selbstverständlichkeiten nicht endgültig sind. Aber der Sinn dessen, der Sinn des Staunens ist doch
 40 die Erfahrung, daß die Welt tiefer, großräumiger, geheimnisreicher ist, als es dem Alltagsverstand erscheint. Die innere Richtung des Staunens erfüllt sich im Sinn für das Geheimnis. Die innere Richtung des Staunens zielt nicht auf die Hervorrufung des Zweifels, sondern auf die Weckung der Erkenntnis,
 45 daß das Sein als Sein unbegreiflich und geheimnisvoll ist – daß das Sein selbst ein Geheimnis ist, Geheimnis im eigentlichen Sinn: nicht bloße Unwegsamkeit, nicht Widersinn, ja nicht einmal eigentlich Dunkelheit; Geheimnis besagt ja vielmehr, daß eine Wirklichkeit *deswegen* unbegreiflich ist, weil
 50 ihr Licht unaustrinkbar, unausschöpfbar und unerschöpflich

12. Was ist eine schlimmere Auswirkung des Staunens als die Verunsicherung des werktäglichen Umgangs?

13. Wer lehrt, daß der Anfang der Philosophie der Zweifel sei?

14. Warum lehnt Pieper die Übersetzung «Irwerden des Denkens an sich selber» für «Staunen» ab?

15. Was ist der Sinn des Staunens?

16. Was ist Geheimnis im eigentlichen Sinne?

²*Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, II; Sämtliche Werke (Jubiläums-Ausgabe), hrsg. von H. Glockner, Stuttgart 1927 ff., Bd. 18, 69.

³W. Windelband, *Einleitung in die Philosophie* Tübingen 1923, S. 6.

sei. Dies aber ist es, was der Staunende eigentlich erfährt.

Hier nun wird deutlich, daß Staunen und Philosophieren in einem viel wesentlicheren Sinne miteinander verknüpft sind, als es in jenem Satz «Staunen ist der Anfang der Philosophie» auf den ersten Blick ausgesprochen zu sein scheint. Staunen ist nicht bloß der Anfang der Philosophie – im Sinne von *initium*, Beginn, erstes Stadium, Vorstufe. Sondern das Staunen ist das *principium*, bleibender, innebleibender Ursprung des Philosophierens. Es ist nicht so, als komme der Philosophierende, indem er philosophiert, «aus dem Staunen heraus» – er kommt eben *nicht* aus dem Staunen heraus, es sei denn, er höre auf, im echten Sinne zu philosophieren. Die innere Gestalt des Philosophierens ist geradezu identisch mit der inneren Gestalt des Staunens. Wir müssen daher, da wir uns ja die Frage gestellt haben: «was heißt philosophieren?» – wir müssen also die innere Gestalt des Staunens noch etwas genauer ins Auge fassen.

Im Staunen ist ein Negatives und ein Positives. Das Negative ist: daß der Staunende nicht weiß, nicht begreift; daß er das, was «dahinter steckt», nicht kennt; daß, wie Thomas sagt, «die Ursache von dem, worüber wir staunen, uns verborgen ist».⁴ Also wer staunt, weiß nicht, oder: er weiß nicht vollkommen, er begreift nicht. Wer begreift, staunt nicht. Von Gott kann nicht ausgesagt werden, er staune – weil Gott auf die vollkommenste Weise weiß. – Und weiter: der Staunende weiß nicht nur nicht; er wird dessen inne, daß er nicht weiß; er versteht sich darin, nicht zu wissen. Dennoch ist dies nicht das Nichtwissen der Resignation. Sondern der Staunende ist einer, der sich auf den Weg begibt; das gehört mit zum Staunen dazu: sowohl daß der Mensch für einen Augenblick betroffen verstumme, wie auch, daß er sich auf die Suche mache. Staunen wird bei Thomas, in der *Summa theologica*⁵, geradezu definiert durch das *desiderium sciendi*, die Sehnsucht nach Wissen, tätiges Verlangen nach Wissen. Staunen ist, wie wohl Nicht-Wissen, nicht nur nicht Resignation: aus Staunen kommt Freude, sagt Aristoteles⁶; und das Mittelalter hat es ihm nachgesprochen: *omnia admirabilia sunt delectabilia*⁷, es sei das gleiche, was Staunen erzeuge und was Freude wirke. Man wird vielleicht den Satz wagen dürfen: wo immer geistige Freude sich finde, da sei auch das Erstaunliche anzutreffen, und wo immer Freudefähigkeit, da auch das Vermögen zu staunen. Die Freude des Staunenden ist die Freude eines Beginnenden, eines auf immer noch Neues, Unerhörtes gefaßten und gespannten Geistes.

In dieser Verknüpfung von Nein und Ja aber offenbart sich die *Hoffnungsstruktur* des Staunens, die Bauform der Hoffnung – die eben auch dem Philosophieren eigentümlich ist, ja der menschlichen Existenz selber. Wir sind wesentlich *viatores*,

17. Wie soll man «Anfang» in dem Satz «Staunen ist der Anfang der Philosophie» verstehen?

18. Warum muß man die innere Gestalt des Staunens genauer ins Auge fassen, wenn man verstehen will, was Philosophieren heißt?

19. Was ist das Negative im Staunen?

20. Warum kann Gott nicht staunen?

21. Was ist das Positive im Staunen?

22. Wer hat Staunen als die Sehnsucht nach Wissen definiert?

23. Was für eine Beziehung besteht zwischen Staunen und Freude?

⁴Quaest. disp. de potentia Dei 6, 2.

⁵Summa theologica I, II, 32, 8.

⁶Rhetorik 1, 2.

⁷Thomas von Aquin, Summa theologica I, II, 32, 8.

auf dem Wege, «noch nicht» Seiende. Wer könnte sagen, er besitze bereits das ihm zgedachte Sein! «Wir sind nicht, wir hoffen zu sein», heißt es bei Pascal. Und darin, daß auch das Staunen die Bauform der Hoffnung hat, zeigt sich, wie sehr es
 5 der menschlichen Existenz zugehörig ist.

Die alte Philosophie hat in der Tat das Staunen als etwas unterscheidend Menschliches verstanden. Der absolute Geist staunt nicht, weil das Negative nicht zutrifft, weil in Gott kein Nichtwissen ist – nur wer nicht begreift, staunt. Aber auch
 10 das Tier staunt nicht – weil, wie Thomas von Aquin sagt, «es der Sinnenseele nicht zukommt, sich zu beunruhigen wegen der Erkenntnis der Ursachen»⁸; weil beim Tier das Positive in der Hoffnungsstruktur des Staunens nicht zutrifft: die Richtung auf Wissen. Staunen kann nur, wer «noch nicht» weiß. –
 15 So sehr galt den Alten das Staunen als etwas unterscheidend Menschliches, daß es in den christologischen Lehrstreitigkeiten sogar ein «Argument aus dem Staunen» geben konnte, als Argument für die wahre Menschlichkeit Christi. Arius hatte die Gottheit Christi geleugnet; dagegen hatte Apollinaris die
 20 These gestellt: der ewige Logos habe in Christus die Stelle der geistigen Seele eingenommen und sich mit dem Leibe unmittelbar verbunden. [Es geht uns hier natürlich nicht um das Theologische; aber in solchen theologischen Zusammenhängen findet man die Meinung der alten Seinslehre sozusagen
 25 wie «unter Eid» ausgesprochen!]

Thomas von Aquin also hat gegen diese Lehre des Apollinaris, nach welcher Christus keine volle, leiblich-seelische Menschlichkeit zuzusprechen sei, unter anderem auch das Argument aus dem Staunen vorgebracht. Thomas sagt: In der
 30 Heiligen Schrift [Luk 7, 9] sei berichtet, Christus habe gestaunt [in der Erzählung vom Hauptmann von Kapharnaum: «Herr, ich bin nicht würdig, aber sprich nur ein Wort...»]; danach heißt es: «Jesus hörte das und staunte»: ἐθαύμασεν]. Wenn aber Jesus staunen könne, so müsse, sagt Thomas, «außer
 35 der Gottheit des Wortes und außer der Sinnenseele» [denen beiden es eigentümlich sei, nicht staunen zu können!] – so müsse in Christus etwas angenommen werden, gemäß welchem das Staunen ihm zukommen könne, und dies sei: die
 40 *mens humana*, «die menschliche Geistseele»⁹. Nur einer geistigen Erkenntniskraft, die nicht alles auf einmal besitzt und durchschaut, vermag die Nah-Umwelt der sinnfällig sich darbietenden Wirklichkeit durchsichtig zu werden, nach und nach, so daß immer wesentlichere Tiefen offenbar werden –
 für den Staunenden!

45 Eben dieses aber, etwas unterscheidend Menschliches zu sein, kommt auch dem Philosophieren zu. «Keiner der Götter philosophiert», so sagt, in Platons *Symposion*¹⁰, Diotima; «ebensowenig philosophieren die Toren; denn das ist das Verderbliche am Unverstand, daß man sich selber genug dünkt.»
 50 «Wer sind denn also, Diotima, fragte ich [Sokrates] – wer sind

24. Wieso paßt Pascals Satz «Wir sind nicht, wir hoffen zu sein» zu der Struktur des Staunens?

25. Wieso führt Pieper das «Argument aus dem Staunen» aus den christologischen Streitigkeiten hier an?

⁸Summa contra Gentes 4, 33.

⁹Ebd.

¹⁰*Symposion* 204 a 1–b 2.

denn also die Philosophierenden, wenn es doch weder die Weisen sind noch die Unwissenden? Darauf erwiderte sie: Das ist doch nun wohl auch einem Kinde klar, daß es die sind, welche zwischen beiden in der Mitte sind.» Diese Mitte
 5 aber ist eben der Bezirk des wahrhaft Menschlichen. Es ist wahrhaft menschlich: einerseits nicht zu begreifen [wie Gott], andererseits sich nicht zu verhärten; sich nicht einzuschließen in die vermeintlich völlig ausgeleuchtete Alltagswelt; es nicht bewenden zu lassen beim Nicht-Wissen; nicht die kindlich
 10 strömende Gelöstheit zu verlieren, welche dem Hoffenden eigentümlich ist, nur ihm.

So ist der Philosophierende wie der Staunende der verzweifelten Beschränktheit des Stumpfsinns überlegen – er ist ein Hoffender! Aber er ist *unter* dem, der endgültig besitzt,
 15 weiß, begreift – er ist ein Hoffender, der Staunende, der Philosophierende.

Es ist auch diese Hoffungsstruktur [unter anderem!], wodurch sich die Philosophie von der Einzelwissenschaft unterscheidet. Es besteht ein prinzipiell anderes Verhältnis zum
 20 Gegenstand in den Einzelwissenschaften und in der Philosophie. Die Frage der Einzelwissenschaften ist prinzipiell endgültig beantwortbar, oder mindestens: sie ist nicht prinzipiell unbeantwortbar. Es läßt sich endgültig sagen [oder: man wird vermutlich endgültig eines Tages sagen können], wer
 25 der Erreger dieser bestimmten Infektionskrankheit ist. Es ist prinzipiell möglich, daß es eines Tages heißt: nunmehr ist wissenschaftlich einwandfrei erwiesen, daß es sich so und nicht anders verhält. Niemals aber wird eine philosophische Frage [Was ist dies «überhaupt und im letzten Grunde»? Was ist
 30 Krankheit überhaupt, was ist Erkennen überhaupt, was ist der Mensch?] – niemals wird eine philosophische Frage endgültig und abschließend beantwortet werden können. «Kein Philosoph hat jemals das Wesen auch nur einer einzigen Mücke völlig zu erspüren vermocht» – das ist ein Satz des Thomas
 35 von Aquin¹¹ [von dem freilich auch der andere Satz stammt: «Der erkennende Geist dringt vor zum Wesen der Dinge»¹²]. Der Gegenstand der Philosophie ist dem Philosophierenden auf Hoffnung hin gegeben. Hierhin gehört der Ausspruch Diltheys: «Die Anforderungen an die philosophierende Person
 40 sind unerfüllbar. Ein Physiker ist eine angenehme, sich und anderen nützliche Wirklichkeit; der Philosoph existiert, wie der Heilige, nur als Ideal.»¹³ Es liegt im Wesen der Einzelwissenschaft, daß sie aus dem Staunen herauskommt, in dem Maße, wie sie zu «Ergebnissen» gelangt. Der Philosoph aber
 45 kommt nicht aus dem Staunen heraus.

Hiermit ist zugleich die Grenze und die Größe der Wissenschaft benannt, wie auch zugleich der Rang und die Fragwürdigkeit der Philosophie. Gewiß ist es «in sich» größer, «unter den Sternen» zu hausen. Aber: der Mensch ist ja nicht so be-

26. In welchem Sinne ist der Philosoph nicht der Weise?

27. Worin besteht der Unterschied zwischen der Philosophie und den Einzelwissenschaften?

¹¹Erläuterung des Apostolischen Glaubensbekenntnisses, Einleitung.

¹²Summa theologica I, II, 31, 5.

¹³Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck v. Wartenburg 1877–1897 Halle/Saale 1923, S. 39.

schaffen, daß er solches Wohnen auf die Dauer ertrüge! Gewiß, es ist «in sich» eine Frage von höherem Rang, die sich auf das Ganze der Welt richtet und auf das letzte Wesen der Dinge. Aber: die Antwort ist uns ja nicht einfachhin zugänglich, wie die Antwort auf die Fragen der Einzelwissenschaften!

Das Negative vor allem, das in der Hoffnungsstruktur gegeben ist, dies Negative vor allem ist dem Begriff der Philosophie von Anfang an, gerade zu Anfang, eigen gewesen. Von ihrem Ursprung her hat sich ja die Philosophie keineswegs etwa als eine besonders überlegene Form des Wissens verstanden, sondern ausdrücklich als eine Form wissender Selbstbe-scheidung. – Die Worte «Philosophie» und «Philosoph» hat nach der Legende, nach einer schon antiken Legende, Pythagoras geprägt – und zwar in betonter Entgegensetzung gegen die Worte *sophia* und *sophos*: kein Mensch sei weise und wissend, weise und wissend sei Gott allein. Und so könne der Mensch sich höchstens einen die Weisheit liebend Suchenden nennen: einen *philosophos*. Ganz ebenso redet Platon; im *Phaidros*¹⁴ wird die Frage aufgeworfen, welcher Name dem Solon gebühre und übrigens auch dem Homer; und Sokrates entscheidet: «Ihn einen Weisen zu nennen, das dünkt mich etwas zu Großes zu sein, o Phaidros, und nur einem Gotte zuzukommen; aber einen Philosophen, einen die Weisheit liebend Suchenden, oder etwas dergleichen – das möchte wohl gemäß sein.»

28. Was ist die menschliche Beziehung zur Weisheit?

Diese Erzählungen sind ja bekannt. Aber wir neigen allzusehr dazu, sie für etwas bloß Anekdotisches zu halten, für etwas dem Bereich der Redensarten Zugehöriges. Es besteht jedoch, wie ich glaube, Grund genug, hier sehr genau zu sein und diese Wortherkunft in ihrem Aussagesinn ernst und präzise zu nehmen.

Was aber ist, genau, ausgesagt? Ausgesagt ist vor allem zweierlei. Erstens ist ausgesagt, daß wir das Wissen, die Weisheit, worauf das philosophische Fragen zielt, nicht «haben»; und zwar daß wir sie nicht bloß vorläufig und zufällig nicht haben, sondern daß wir sie prinzipiell nicht haben *können*; daß es sich hier um ein ewiges Noch-nicht handelt.

29. Wo kommt das „Zweitens“ vor, das zu dem „Erstens“ in dieser Zeile paßt?

Die Frage nach dem Wesen enthält eigentlich den Anspruch des Begreifens. Begreifen heißt [so sagt Thomas von Aquin]: etwas so sehr erkennen, wie es in sich erkennbar ist; alle Erkennbarkeit in Erkanntheit umwandeln, etwas durch und durch und «zu Ende» erkennen.¹⁵ Es gebe nun aber schlechthin gar nichts, was der Mensch auf solche Weise, auf die Weise des Begreifens im strengen Sinn, erkennen könne. So gehört es zur Natur der Wesensfrage, d. h. der philosophischen Frage [sofern sie von einem Menschen ausgesprochen wird], daß sie nicht in dem gleichen Sinn beantwortet werden kann, in dem sie gestellt ist. Es gehört zur Natur der Philosophie, daß sie auf eine Weisheit geht, die ihr dennoch gerade unerreichbar bleibt; freilich nicht auf solche Weise, daß

30. Wie versteht Thomas von Aquin Begreifen?

31. Was kann der Mensch begreifen?

¹⁴Phaidros 278 d 2 ff.

¹⁵Kommentar zum Johannesevangelium 1, 11 (n. 213).

32. Was für eine Beziehung kann ein Philosoph zur Weisheit höchstens haben?

33. Wie ist der Satz «weil sie um ihrer selbst willen gesucht werde, darum kann die Weisheit nicht das völlige Eigentum des Menschen sein» zu verstehen?

überhaupt kein Bezug gegeben wäre. Diese Weisheit ist Gegenstand der Philosophie – aber als ein liebend Gesuchtes, nicht als ein Gehabtes. Dies also ist das erste, das ausgesagt ist in der pythagoreischen und sokratisch-platonischen Deutung
 5 des Wortes *philosophia*. Diese Aussage ist dann aufgenommen und weiter präzisiert worden in der *Metaphysik* des Aristoteles. Sie ist auch, zum Teil von Aristoteles her, eingegangen in die Werke der großen mittelalterlichen Denker. Zum Beispiel finden sich in dem Kommentar, den Thomas von Aquin zu
 10 diesen Abschnitten der aristotelischen *Metaphysik* geschrieben hat, einige sehr merkwürdige und tiefdringende Variationen über diesen Gedanken. So heißt es etwa: weil sie um ihrer selbst willen gesucht werde, darum könne die Weisheit nicht das völlige Eigentum des Menschen sein. Die Auskunft der Einzelwissenschaften vermögen wir wohl ganz und gar
 15 zu «haben»; aber es gehört zur Natur dieser Auskünfte, daß sie «Mittel» sind; sie können uns nicht auf solche Weise Genüge tun, daß wir sie völlig um ihrer selbst willen zu suchen vermöchten. Was uns aber auf solche Weise Genüge tun kann
 20 und was also um seiner selbst willen gesucht wird – eben das ist uns nur auf Hoffnung gegeben: «einzig jene Weisheit wird um ihrer selbst willen gesucht [so heißt es bei Thomas], die dem Menschen nicht zusteht wie ein Besitztum»; vielmehr sei es dieser um ihrer selbst willen liebend gesuchten Weisheit
 25 wesensmäßig eigentümlich, dem Menschen zugewiesen zu werden wie eine Leihgabe [sicut aliquid mutuatum].¹⁶

Es gehört also zur Natur der Philosophie, daß sie ihren Gegenstand «hat» auf die Weise liebenden Suchens. Damit ist etwas sehr Wichtiges ausgesagt. Etwas, das keineswegs unumstritten ist. Zum Beispiel scheint Hegel einer solchen Selbstbestimmung der Philosophie ausdrücklich zu widersprechen,
 30 wenn er, in der Vorrede zur *Phänomenologie des Geistes*, sagt: daran mitzuarbeiten, daß die Philosophie «dem Ziele näherkomme, den Namen ‚Liebe zum Wissen‘ ablegen zu können und wirkliches Wissen zu sein – ist es, was ich mir vorgesetzt». Damit wäre ein die menschlichen Möglichkeiten prinzipiell überschreitender Anspruch formuliert – ein Anspruch,
 35 der Goethe veranlaßt hat, von Hegel und den Philosophen seiner Art ironisch-ablehnend zu sprechen als von «diesen Herren, welche Gott, Seele, Welt [und wie das alles heißen mag, was niemand begreift] zu beherrschen glauben»¹⁷.

¹⁶Metaphysik-Kommentar 1, 3.

¹⁷In einem Brief an Zelter vom 27.10.1827.