

Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 53 (2006)

Heft: 1-2

Artikel: Gedanken über den möglichen Trost der Philosophie

Autor: Bubner, Rüdiger

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-760623>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 16.03.2025

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

RÜDIGER BUBNER

Gedanken über den möglichen Trost der Philosophie

Man hat mich gebeten, aus diesem feierlichen Anlaß über den Trost der Philosophie zu sprechen. Nicht, daß wir gerade in diesem Augenblick der akademischen Selbstvergegenwärtigung gemäß einem alten Brauche besonderer Tröstung bedürftig wären. Die in Deutschland alltägliche Klage über die Universitätsmisere darf ich in der glücklichen Schweiz einmal auslassen. Aber im menschlichen Lebenslauf sind wir allesamt wieder und wieder auf Trost angewiesen. Was tut da die Philosophie?

Die radikale Maxime, die von Sokrates bis Montaigne vertreten wird, besagt doch, das Philosophieren à la longue bedeute, Sterben zu lernen. Das impliziert den grundsätzlichen Abschied von der Endlichkeit, auf die das Leben, wenn es gut geführt wird, vorbereiten soll. Der Trost hingegen hilft über Notlagen innerhalb des Lebensvollzugs hinweg und versichert uns immanent der Kontinuität. Etwa nach dem Motto: Auch wenn es gegenwärtig schwerfällt, es wird schon weitergehen.

Boethius ist mit seiner *Consolatio Philosophiae* in die Weltliteratur eingegangen.¹ Er gehört zu den wenigen Übergangsgestalten, in denen Antike sich dem Mittelalter verbindet. Der Kirchenvater Augustin ist fraglos der größte und wirkungsmächtigste Vermittler, der den überlieferten Platonismus christlich verarbeitet und bis auf Luther oder sogar Heidegger weiter verweist. Boethius, eine entschieden kleinere Gestalt, könnte selber als ein Tröster gelten, der uns über den Verlust der antiken Weisheit hinwegbringt und im Zeichen des neuen Glaubens Fortsetzung verheißt. Die Wirkung des Trostes vergleicht er an einer Stelle passend mit der Anstrengung „durchzuschwimmen“ (enatare). Die Stelle erläutert der Kommentar von Gruber mit älteren Schiffbruchmetaphern.²

Nach dieser Kurzpräsentation spreche ich in einem ersten Abschnitt über *Sokrates unter den Barbaren*. Boethius selber bringt sein eigenes Lebensende mit Kerker und Tod in die Nähe des Sokrates-Schicksals. Die Trostschrift, im Gefängnis zu Pavia verfaßt, spielt deutlich auf die Parallele an. Nun war Sokrates als sophistischer Verführer und Störer der Öffent-

¹ Vgl. das reiche Werk von Pierre COURCELLE: *La Consolation de Philosophie dans la tradition littéraire*. Paris 1967.

² GRUBER, Jochen: *Kommentar zu Boethius, De Consolatione Philosophiae*. Berlin 1978, 188.

lichkeit vom eigenen Volk verurteilt worden. Der römische Patriziersohn Boethius dagegen sieht sich von Goten umstellt. Das Eroberervolk, dem er diente, hatte ihn fallenlassen. In der greifbaren *Apologie* des Sokrates werden sowohl die Ankläger wie die verhandelte ‚causa‘ benannt, und der Angeklagte stilisiert sich als wahren Volkslehrer. Boethius jedoch schildert seine Bedrängnis eher mit Tönen wie Kafka, in dessen *Prozeß* man gar nicht wirklich weiß, wer, was, warum und aufgrund wovon inkriminiert. Die Anonymität der mißlichen Lage ruft nach Trost, das heißt nach Linderung. Die Fremdheit unter dem Barbarenregiment fordert schließlich diesen Preis.

Warum erscheint die *Philosophie als Frau*? Damit beginne ich einen zweiten Abschnitt. Sie werden von mir keinen Beitrag zu aktuellen ‚gender studies‘ erwarten. Die Personifikation der hilfreichen Weisheit stellt nämlich kein altes Motiv dar. Die Vorsokratiker hatten durchweg mythologische Vorstellungen der Ordnung des Kosmos aufgegriffen. So gilt etwa der bei Heraklit leitende *Logos* als ein klarerweise neutrales Weltprinzip.

Erst Parmenides überträgt die Offenbarung der Wahrheit, derzufolge nur das *Sein* ist und das Nichtsein, nämlich alle Differenz, Negation, Ambiguität, Zweifel usw. nichts sind, einer Frau. Die erhabene Wagenauffahrt zur Göttin im Lehrgedicht des Parmenides bietet ein großes quasi-religiöses Bild der Verkündigung, obwohl der Gehalt der Aussage das Einfachste und Abstrakteste einer Tautologie mit sich führt. Die Verkünderin trägt übrigens keinen Namen. Genannt wird nur Dike³ als eine Art heiliger Türöffnerin zur Wahrheit. Sie darf nicht mit der Philosophie tout court verwechselt werden. Dike als Rechtssprechung scheidet nämlich das Richtige vom Falschen, die ontologische Wahrheit von den bloßen Meinungen der Sterblichen. Also geht es hier um eine Art letztgültiges Urteil.

Mit den Sophisten nimmt die Szene vertrautere Züge an. Die Rhetoren treten als Berühmtheiten auf, welche wie der internationale Jet-Set der Wissenschaft herumreisen und Geld verdienen. Dagegen zeichnet Platon den Steinmetz Sokrates als bescheidene Figur des unerbittlichen Fragers und beunruhigenden Antipoden öffentlicher Ruhmestaten. Nur im Dialog *Symposion* scheint mit raffinierter Dramaturgie die Lehre des Sokrates, der nie eine Lehre hatte, in den Mund einer rätselhaften Frau gelegt.⁴ Von der Priesterin Diotima aus Mantinea wird berichtet, die dem Marktgerede in Athen so fern steht wie dem Trinkgelage unter Männern. Trotzdem oder deshalb enthüllt ihre Rede die erotische Tiefenmotivation aller pädago-

³ DIELS / KRANZ, B1, 14.

⁴ *Symposion* 201 d ff.

gischen Bemühung. Keinesfalls aber artikuliert sich an dieser Stelle die Philosophie *ipsissima voce*. Kurzum, diese Frauengestalten bieten Verstellungen, obwohl sie der politischen Männerwelt erkennbar die Leviten lesen.

Anders bei Boethius:

„Mir zu Häupten war eine Frau getreten von sehr ehrwürdigem Aussehen, mit feurigen und über die gemeine Kraft des Menschen hinaus durchdringenden Augen von lebhafter Farbe und unerschöpflicher Frische, mochte sie auch so hoch in Jahren sein, daß man sie keineswegs für eine Zeitgenossin gehalten hätte –, von einer Größe, die man nicht klar erkennen konnte. Denn bald hielt sie sich in dem gewöhnlichen Maße des Menschen, bald aber schien sie mit dem Gipfel ihres Scheitels an den Himmel zu rühren. Wenn sie aber ihr Haupt höher erhoben hätte, wäre sie selbst in den Himmel eingedrungen und hätte des Blickes der nachschauenden Menschen gespottet“ (Übersetzung K. Büchner, Reclam-Ausgabe, I, 41f.).

Was ist an dieser Gestalt weiblich? Erhabene Größe, feuriger Blick, alterslose Frische, menschengemäß und doch himmelstürmend, der staunenden Menge entrückt – kurz, es handelt sich um Charakteristika der philosophischen *Dynamis*, welche allen anderen Fähigkeiten überlegen, immer anziehend, nie ausgeschöpft, dem Menschen nahe und auch dem Himmel zugewandt ist. Weiblich erscheint sodann, daß sie die herandrängenden Muses, die nach klassischer Sitte angerufen werden, als Bühnendirnen eifersüchtig vertreibt. Weiter zeigt sie sich als Therapeutin mit lindernden und stärkenden Arzneien und bildet so die ideale Krankenschwester am Bett des Elenden. Sie hat sogar mit der inneren Kraft des Glaubens zu tun und figuriert teils als *fides* im christlichen Gewande.

Im zweiten Buch freilich gerät die Philosophie in eine Debatte mit der Fortuna, die das Glücksrad schwingt.⁵ Daß das *Schicksal* weiblich sei, mag – mit der Opernzeile ‚la donna è mobile‘ ausgedrückt –, die wankelmütige Eigenart des zufallenden oder wegweichenden Glücks bezeichnet haben. Damit treten wir in einen dritten Abschnitt, der vom Begriff des Glücks handelt. Die Forschung hat zum Fortuna-Motiv vielerlei beigetragen.

Die Vorgängergestalt der antiken Tyche wiederum war ein ganz neutraler Faktor: Eutychia – das wohlgesonnene Fatum, Dystychia – das bittere Pech. Natürlich betreibt die Philosophie eine systematische Disziplinierung hinsichtlich der Wechselfälle des Lebens. Das besagt: Man darf sich um keinen Preis den Umständen überlassen. Denn die sind kontingent

⁵ Vgl. FRAKES, Jerold C.: *The Fate of Fortune in the early Middle Ages*. Leiden 1988.

und greifen auf den geplanten Praxisvollzug äußerlich ein. Daß es heftige Schläge gibt wie Krankheit, Verlust, Krieg, Katastrophen, so wie es auch unverdiente Gaben zu würdigen gilt, nämlich Talent, Erbschaft, erfolgreiche Verwandtschaft oder Nachkommen, muß beides ins Kalkül einbezogen werden. Aber die Klugheit, so heißt in alter Auffassung die praktische Vernunft, rät, ja sie verlangt geradezu, auf diese Äußerlichkeiten nicht zu setzen. Denn nur was in meiner Hand liegt, vermag ich zu überschauen, zu bewerten und zu steuern.

Die mittelalterliche Figur der Fortuna wächst zur Konkurrentin der Klugheit heran, weil die menschliche Sündigkeit uns derart eingeboren ist, daß wir auf die Angebote der Welt setzen statt auf Gott. Wir vertrauen uns blind dem günstigen Lauf der äußeren Dinge an, wir verfallen ans Hiesige. Der Teufelspakt setzt darauf symbolisch ein Siegel. Dr. Faustus vertritt insofern einen spätmittelalterlichen Typ solcher Einstellung des weltverfallenen Glücksritters im Triumph über alle Wissenschaft.

Wenn die Fortuna eine mittelalterliche Erfindung aus christlichem Ethos darstellt, so war die antike Glücksauffassung reicher. Auch hier steht Boethius gewissermaßen an der Grenze. Denn *Eudaimonia*, was mit „gelungenem Leben“ angenähert übersetzt wird, ist den eben erwähnten Glücksgütern des günstigen oder widrigen Zufalls ganz abgewandt. Das gelungene Leben stellt vielmehr eine gesamt menschliche Handlungsaufgabe dar, die jeder Einzelne im Horizont seiner Lebenseinheit (Bios) erfüllen muß, die aber im Grundriß alle Menschen betrifft, sofern sie sich praktisch verwirklichen. Sogar die theoretische Lebensführung der Philosophie geht auf eine Entscheidung hinsichtlich der Eudämonia in diesem besonderen Falle zurück.

Die aristotelische Ethik stellt die wesentliche Quelle für solche auf Praxis und Überlegung gründende Glückskonzeption dar. Da die Spätantike insgesamt darauf gerichtet war, die Konvergenz der Athener Klassiker, besonders der Philosophen Platon und Aristoteles, zu betonen, sieht auch Boethius bei all seinem seelenvollen Platonismus keinen Anlaß, den vehementen Kritiker der Ideenlehre und Befürworter der konkreten Praxisvollzüge, nämlich Aristoteles als Platon-Schüler, eigens hervorzuheben.

„Gibt es für dich Kostbareres als dich selbst? – Nein, wirst du sagen, wenn du also deiner mächtig bist, wirst du besitzen, was du nie verlieren möchtest und das Schicksal nicht entführen kann. Und damit du erkennst, daß in diesen zufälligen Dingen das Glück nicht bestehen kann, schließe so: wenn das Glück das höchste Gut eines Wesens ist, das mit Vernunft lebt, (dann) ist nicht höchstes Gut, was irgendwie entrissen werden kann“ (II, S. 69).

In den folgenden Büchern III bis V verhandelt Boethius lang und breit mit Hilfe zahlreicher Gesichtspunkte und nicht immer im strengen Duktus einer philosophischen Abhandlung die Frage des Lohnes der Ungerechtigkeit. Darin steckt das alte Sophistenproblem, demgemäß es besser sei, Unrecht zu tun als Unrecht zu leiden. Man erinnere sich an den Thrasymachos aus dem ersten Buch von Platons *Staat*, der die Verzerrung als $\alpha\lambda\lambda\omicron\tau\rho\iota\omicron\nu\ \alpha\gamma\alpha\theta\omicron\nu$, d.h. die Fremdzuschreibung des politischen Nutzens charakterisiert.⁶ Der plastische Bezug zum Sokrates-Schicksal, fälschlicherweise einem Prozeß ausgesetzt zu sein, liegt auf der Hand. Die öffentliche Rechtsprechung hat sichtlich Unrecht getan. Das zu erleiden – so behauptet jedenfalls Platon gegen die Sophisten – sei allemal besser, als selber Unrecht zu tun.

Es gibt im platonischen Dialog *Kriton* eine wichtige Debatte rechtsphilosophischer Art, deren Motive weit in die Moderne wirken, bis zu Kant und in die Gegenwart mit ihrer Tendenz zum juristischen Perfektionismus. Die Kontroverse dreht sich darum, daß das etablierte Gesetz zwar für alle gleichermaßen gilt, daß aber die Idee der Gerechtigkeit nach Angemessenheit an die Konkretion des jeweiligen Falles verlangt. Beide Forderungen in Übereinstimmung zu bringen – das Allgemeine und das Besondere –, dürfte eine im Letzten schwer lösbare Aufgabe darstellen. Ich komme damit zu meinem vierten Abschnitt. Boethius vermeidet nämlich erstaunlicherweise diesen rechtsphilosophischen Weg bei seiner Parallelierung des eigenen Schicksals mit der Lage des Sokrates.

Bekanntlich raten die Freunde im *Kriton* dem Gefangenen angesichts des ihm widerfahrenen Unrechts zum wohlvorbereiteten Ausbruch aus dem Gitter. Damit würde der Sache nach ein Justizirrtum durch einen Akt von Privatjustiz korrigiert. Gerade diese Lösung lehnt Sokrates aus prinzipiellen Erwägungen ab. Die Gesetze Athens seien wie seine Ammen, die ihn erzogen und sozialisiert haben. In einem partikularen Fall gegen sie zu verstoßen, impliziere geradezu Rechtsmißachtung. Das dürfe niemand, nicht einmal in äußerster Not, in Anspruch nehmen. Denn das Gesetz für den eigenen Nutzen zu brechen, hieße der allgemeinen Ordnung überhaupt abzusagen. Folglich trinkt der Verurteilte, ohne sich deshalb als Delinquent anzusehen, entschlossen den Schierlingsbecher, den die Athener Mitbürger ihm reichen.

In dieser Haltung liegt kein individueller Trost, sondern nur geradlinige Rechtskonsequenz. Das Motto könnte lauten: Bitter für den Einzelnen, aber besser für das Ganze! Boethius wählt einen anderen Weg, der aus

⁶ *Republik* I 343 c.

Theologie und Ethik gemischt einen Ausblick weit über die Dimension des Rechtes hinaus auf die gesamte Weltordnung wirft. Und in dieser Perspektivenerweiterung unter Rückgriff auf Gott, den Allerhöchsten, erschreibt sich der bedrängte Autor im Gefängnis *seinen* *Trost*. Diesen Weg, so wie ich ihn verstehe, will ich in der Folge knapp skizzieren. Es wird gehen um Zufall und Notwendigkeit, weiterhin um Vorsehung und Willensfreiheit, sodann um Gottes Ewigkeit und den menschlichen Blick in die Zukunft, schließlich um unser Verhältnis zu Gott im Hoffen und Beten. Es folgen mithin noch vier weitere Abschnitte.

Zunächst begegnet uns die Opposition von Determinismus und Indeterminismus in neuerer Terminologie gesprochen. In alter Auffassung steht die Rolle des Zufalls zur Diskussion. Wenn alles an der „Kette“ der Notwendigkeit hängt, wie Boethius sich ausdrückt, hat der Zufall keine Chance. Wo aber der Zufall regiert, kann schließlich nur das Chaos herrschen. Boethius bedient sich in dem Dilemma ausdrücklich einer scharfsinnigen Überlegung aus der *Physik* des Aristoteles (II 5f.), die den Zufall als unintendiertes Ziel eines anders gerichteten Handlungsvorgangs deutet. Der Zufall wird sozusagen als parasitärer Nebenerfolg definiert und dadurch aus der Gegenstellung gegen Prozeßrationalität argumentativ herausgedreht.⁷

Boethius zitiert das bekannte Exempel des Mannes, der einen Baum pflanzt und dabei einen Schatz findet.⁸ Die heutige Wissenschaft der Archäologie ist trotz aller Technik und Methoden übrigens noch oft auf solche Zufälle angewiesen. Schatzsucher graben keine Bäume ein, sie verfolgen planmäßig andere Ziele. Obstbauern oder Forstbeamte sind nicht berufsmäßig Schätzen auf der Spur, sie heben Gruben für Schößlinge aus. Falls jedoch das Letztere getan wird und das Erstere dabei von sich aus eintritt, fällt ein unintendierter Nebenerfolg an. Die Analyse des Aristoteles, die Boethius übernimmt, bleibt meines Erachtens bis in unsere moderne Kontingenzdebatte innerhalb der Sozial- und Naturwissenschaften unüberboten.

Punkt sechs behandelt die Verträglichkeit der Willensfreiheit, die dem vernünftigen Menschen zukommt, mit der überlegenen Vorsehung Gottes. Wieder wird ein Lehrstück des Aristoteles benutzt, und zwar diesmal die Wahrheitsfähigkeit von Aussagen über die Zukunft aus der logischen

⁷ Vgl. Vf.: *Die aristotelische Lehre vom Zufall*. In: VON GRAEVENITZ, Georg / MARQUARD, Odo (Hgg.): *Kontingenz* (= Poetik und Hermeneutik 17). München 1998.

⁸ Das Beispiel findet sich in *Metaphysik* V 30.

Schrift *Peri hermeneias* (Kap. 9). Die Paradoxie ist neuerdings viel verhandelt unter dem Titel *Aristotle and the Sea Battle* (E. Anscombe).⁹ Die Argumentation geht wie folgt. Wenn morgen eine Seeschlacht stattfinden wird, muß es heute wahr sein, das zu sagen. Es geht dabei weder um riskante Prophezeiung noch um strategische Klugheitsabschätzung, sondern um ein Wahrheitsproblem. Wahre Sätze müssen nicht nur wahr sein, wenn ihr Inhalt wie in der wissenschaftlichen Alltagsarbeit aktuelle Faktenfeststellung umfaßt oder wie in der Geschichtsforschung Daten der Vergangenheit präsentiert. Die Prognosefähigkeit der Wissenschaft für die Zukunft bildet dagegen ein umstrittenes, in der Publizistik vermutlich überbewertetes Feld.

Wenn also morgen die Seeschlacht stattfinden wird, muß heute ein wahrheitsfähiger Satz dieses Inhalts formuliert werden dürfen. Dieses logische Paradox, das natürlich mit der empirischen Basis aller Wissenschaft im Streit liegt, diskutiere ich hier nicht weiter. Für die traditionelle Auffassung, etwa der *Pronoía* in der Stoa und erst recht für die christliche Theologie ergibt sich die evidente Kluft zwischen der Vorsehung, insbesondere eines allwissenden und gütigen Schöpfergottes einerseits und der menschlichen Willensfreiheit andererseits. Sofern Gott alles weiß, weiß er mit Sicherheit, ob die Seeschlacht morgen stattfinden wird oder nicht. Für den vernünftig handelnden Menschen, der mit Gott nie konkurrieren kann, darf daraus aber kein Fatalismus erwachsen. Er muß sich auf die Alternative, den Kampf der Schiffe zu eröffnen oder zu unterlassen, das heißt, die Schlacht etwa zu verschieben oder ganz zum Rückzug zu blasen, ohne jedes Zögern und Zittern offen halten. Andernfalls wären Admiräle, Offiziere, Seeleute und alle anderen Handelnden verwegene Hasadeure, welche gar vor ein Kriegsgericht gestellt gehörten.

Wie windet sich Boethius aus dieser Falle? Damit tritt siebentens die Unterscheidung von Gottes Ewigkeit und der menschlichen Orientierung auf Zukunft ins Mittel. Nachdem Aristoteles mehrfach deutlich Stichwortgeber des verwickelten Gedankengangs bei Boethius gewesen ist, greift nun Platon wieder in die Beweisführung ein. Es geht um die Zeittheorie im *Timaios*. Der Spätdialog *Timaios* war dem ganzen Mittelalter lieb und vertraut, weil Platon gleichsam als ‚anima naturaliter christiana‘ im Rahmen der heidnischen Philosophie der Antike den Schöpfergott in Gestalt eines nach idealem Maß die Welt hervorbringenden Demiurgen gehant zu haben

⁹ Der Aufsatz von ANSCOMBE ist abgedruckt in: MORAVCSIK, Julius M. (Ed.): *Aristotle*, 1967.

schien. Platons Zeittheorie¹⁰ nennt die dreidimensionale Zeit, die wir auf Erden kennen und ständig durchleben, ein bewegtes Abbild der Ewigkeit ($\alpha\iota\omega\nu$). Die Ewigkeit in ununterbrochener Dauerpräsenz eint alle Zeitdimensionen, während das irdische Abbild dieselbe in Früher und Später zerlegt.¹¹ Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft erscheinen uns als wichtige Distinktion, während die Trias der Zeit selber doch als das Bleibende gilt, denn Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft kehren immer wieder, so sehr sie doch je unterschieden sind. Dieser für unser praktisches Selbstverständnis gewichtige Unterschied fällt bei Gott in die Einheit des Immergleichen zusammen. Mit Hilfe dieser theologischen Distinktion bringt Boethius die Vorsehung Gottes, die eigentlich gar nicht Zukunft beinhaltet, mit der menschlichen Orientierung auf Zukunft in Übereinstimmung. Auch wenn Gott alles weiß, sind wir doch vom Handeln in Richtung auf ein Morgen nie zu entbinden. Die Ewigkeit bei Gott und die menschliche Bindung an Zeit vertragen sich demnach.

Dieser Begründungsschritt reißt aber Gott und den Menschen derart metaphysisch auseinander, daß sich die Sorge einstellt, wie beide Seiten überhaupt noch miteinander verkehren können. Da baut Boethius achtens und abschließend auf den tiefen Sinn unseres Hoffens und Betens (*spes precesque*). Würden wir hoffend und betend uns nicht im beschränkten Diesseits auf die Absolutheit Gottes beziehen, wäre die Transzendenz uns auf jede Weise entzogen. Würde Gott seinerseits nicht zum Fluchtpunkt von Hoffen und Beten taugen, wäre seine Gnade gegenstandslos. Die Gläubigen überbrücken die totale Distanz, indem sie darauf vertrauen, daß „die Hoffnungen, die man auf Gott setzt, und die Gebete nicht vergebens sind. Wenn sie richtig sind, müssen sie wirksam sein“. Diese theologisch-ethische Deduktion der strukturellen Unmöglichkeit der Sinnlosigkeitsvermutung in unserer Glaubenshaltung enthält im Gesamtzusammenhang der Abhandlung des Boethius das Moment des existentiellen Trostes, welcher mit großer theoretischer Anstrengung der Philosophie abgerungen wird.

Erlauben Sie mir vor einer hohen Theologischen Fakultät eine bescheidene Schlußbemerkung. Die Tröstung bei Boethius erfolgt aufgrund einer um Gott zentrierten Weltanschauung und setzt ein System von Ethik, Physik und Metaphysik im alten Sinne voraus. Die Angebote der heutigen Philosophie sind deutlich ärmer. Wenn sie zum Trostspenden taugen, dann nicht dank ihrer Lehren, sondern kraft der intellektuellen Anspannung, die

¹⁰ Vgl. MESCH, Walter: *Reflektierte Gegenwart*. Frankfurt a.M. 2004.

¹¹ *Timaios* 37 d.

sich den bedrängenden Außeneinflüssen widersetzt. So stützt sie die Identität jedes Einzelnen, der intensiv nachdenkt. Kann man mehr verlangen?

DOMINIC J. O'MEARA

Les Déchirures de la Philosophie

Boèce, au début de la *Consolation de la Philosophie*, est plongé dans le désespoir. Sa carrière politique s'achève par une catastrophe : il a tout perdu. Emprisonné, il attend la mort. Pire : les valeurs qui l'ont guidé dans sa vie sont renversées, l'injustice triomphe, le vice détruit la vertu. C'est alors qu'une femme apparaît, au-dessus de sa tête, une femme à la fois vieille et jeune de par sa vigueur, une femme à la mesure d'homme, dont la tête cependant pénètre le ciel. La femme porte une robe (*vestis*), tissée de sa propre main, très astucieusement, d'un tissu indissoluble, d'un fil très fin. Noircie par l'âge et la négligence, la robe porte deux lettres grecques Π et Θ, reliées comme les échelons d'une échelle allant d'en bas, de la lettre Π, vers le haut, la lettre Θ. La robe est déchirée :

« Mais des brutes avaient déchiré ce vêtement et chacun avait emporté le lambeau qu'il avait pu s'approprier (*eandem tamen uestem uiolentorum quorundam sciderant manus et particulas quas quisque potuit abstulerant*)» (I, 1, 5, traduction C. Lazam).

Que seraient ces déchirures de la robe de la Philosophie? Que seraient ces déchirures de la philosophie elle-même? Qui sont ces hommes violents qui en sont responsables? Permettez-moi de vous proposer dans la suite quelques réflexions sur ces questions.

Pour commencer, nous pouvons nous assurer qu'il s'agit bien, sur la robe de la Philosophie, d'une représentation de la philosophie, dans la mesure où l'échelle reliant les lettres Π et Θ correspond au curriculum des écoles philosophiques de l'Antiquité tardive, à Athènes et à Alexandrie, par exemple. Ce curriculum proposait à l'élève un itinéraire le conduisant de l'apprentissage des sciences et des vertus pratiques (Π) vers l'acquisition des sciences et des vertus théoriques (Θ), avec, pour objectif, la divinisation de l'homme réalisée par la plus haute science théorique, la métaphysique ou la science de la réalité divine. Le passage de la matérialité à la transcendance divine, de la physique à la métaphysique, se faisait grâce à l'étude des sciences mathématiques, dont la fonction médiatrice avait trouvé ex-