Stephan Straßmaier

Versuch über die Weisheit

Machiavelli versus Epikur, Konfuzius, Lao-tse, Sokrates, Jesus, Kant

λογος

Die Open-Access-Stellung der Datei erfolgte mit finanzieller Unterstützung des Fachinformationsdiensts Philosophie (https://philportal.de/)

Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution 4.0 Lizenz CC BY-SA (https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/). Die Bedingungen der Creative-Commons-Lizenz gelten nur für Originalmaterial. Die Wiederverwendung von Material aus anderen Quellen (gekennzeichnet mit Quellenangabe) wie z.B. Schaubilder, Abbildungen, Fotos und Textauszüge erfordert ggf. weitere Nutzungsgenehmigungen durch den jeweiligen Rechteinhaber.

DOI: https://doi.org/10.30819/5066

Stephan Straßmaier

Versuch über die Weisheit

Machiavelli versus Epikur, Konfuzius, Lao-tse, Sokrates, Jesus, Kant

Logos Verlag Berlin

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.d-nb.de abrufbar.

© Copyright Logos Verlag Berlin GmbH 2020
Alle Rechte vorbehalten.

ISBN 978-3-8325-5066-0

Logos Verlag Berlin GmbH
Georg-Knorr-Str. 4, Geb. 10,
12681 Berlin
Tel.: +49 (0)30 / 42 85 10 90
Fax: +49 (0)30 / 42 85 10 92
http://www.logos-verlag.de

Inhaltsverzeichnis

Danksagung 7
Siglen benutzter Klassikerausgaben 9
1. Einleitung 13
2. Abriss der modernen psychologischen Weisheitsforschung 19
3. Niccolò Machiavelli – die übergesetzliche Freiheit zum vorteilsorientierten Handeln 55
4. Epikur – oder die Klugheit des Verzichtenkönnens 91
5. Konfuzius – Lehrer der 10.000 Generationen? 125
6. Lao-tse – Weg der universellen Integration? 165
7. Sokrates – der Sinn des vernünftigen Fragens 205
8. Jesus – Menschenliebe versus Masochismus 241
9. Kant – der Wille zur Vernunft, zur Pflicht und Tugend 279
10. Weisheit – Versuch einer begrifflichen Rekonstruktion und semantischen Heuristik 323
11. Literatur 353

Danksagung

Ich bedanke mich für die kritische Manuskriptlektüre und die wertvollen Anregungen und Hinweise des Psychologen Herrn Prof. em. Dr. Hans Werbik und die des Philosophen Herrn Prof. em. Dr. Maximilian Forschner (beide Universität Erlangen-Nürnberg) sowie für die Empfehlung einschlägiger Literatur durch die Sinologin Frau Prof. Dr. Gerlinde Gild, Universität Göttingen. Der wissenschaftlichen Weisheitsforscherin und Gerontologin Frau Prof. Dr. Ursula Staudinger (Columbia Aging Center, Columbia University, New York, USA) sei für ihre Bereitschaft zur Durchsicht des Werkes gedankt.

Siglen benutzter Klassikerausgaben (alphabetisch)

Aristoteles, Met.:
Aristoteles. (1978). *Metaphysik: Schriften zur Ersten Philosophie.* (Hrsg. u. Übers. F. F. Schwarz). Stuttgart: Reclam.

Aristoteles, NE:
Aristoteles. (2003). *Nikomachische Ethik.* (Übers. F. Dirlmeier). Stuttgart: Reclam.

Aristoteles, Pol.:
Aristoteles. (2012). *Politik.* (Hrsg. E. Schütrumpf). Hamburg: Meiner.

Bib.:
Die Bibel nach der Übersetzung Martin Luthers. (1991). [Revidierte Fassung v. 1984, hrsg. v. der Evangelischen Kirche in Deutschland, Sonderausgabe für Verbreitung der Heiligen Schrift]. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
Es werden die üblichen Abkürzungen, u. a. für die Bezeichnung der Evangelien, benutzt.

Cicero, De finibus:
Cicero, Marcus Tullius. (2013). *Fünf Bücher über das höchste Gut und Übel* [De finibus bonorum et malorum]. (Übers. J. H. v. Kirchmann). O. O.: Holzinger.

Cicero, De officiis:
Cicero, Marcus Tullius. (2008). *De officiis* [Lateinisch–Deutsch]. (Hrsg. R. Nickel). Düsseldorf: Artemis & Winkler.

Cicero, De re publica:
Cicero, Marcus Tullius. (1993). *Der Staat: Lateinisch und Deutsch* (5. Aufl.). (Hrsg. u. Übers. K. Büchner). Düsseldorf: Artemis & Winkler.

Diog. Laert., Bd. 1:
Diogenes Laertius. (1921). *Leben und Meinungen berühmter Philosophen* (Band 1). (Übers. O. Apelt). Leipzig: Meiner.

Diog. Laert., Bd. 2:
Diogenes Laertius. (1921). *Leben und Meinungen berühmter Philosophen* (Band 2). (Übers. O. Apelt). Leipzig: Meiner.

Dschuang Dsi, BvB:
Dschuang Dsi (o. J.). *Das wahre Buch vom südlichen Blütenland.* (Übers. R. Wilhelm). Berlin: Holzinger.

Epiktet, Ethik:
Epiktet. (1987). *Handbüchlein der Ethik.* (Übers. v. E. Neitzke). Stuttgart: Reclam.

Epikur, Übers. Krautz:
Epikur. (1997). *Briefe. Sprüche. Werkfragmente.* (Übers. u. hrsg. v. H.-W. Krautz nach Epicuro: Opere von G. Arrighetti, Verbesserungen u. a. nach Epicurea von H. Usener). Stuttgart: Reclam.

Epikur, Übers. Laskowsky:
Epikur. (1988). *Philosophie der Freude. Briefe. Hauptlehrsätze. Spruchsammlung. Fragmente* (Übers. P. M. Laskowsky), Ohne Ortsangabe [o. O.].: Insel.

Flavius Josephus, AI :
Des Flavius Josephus jüdische Altertümer [Antiquitates Iudaicae]. (1900). (2 Bände). (Übers. v. H. Clementz). Halle: Hendel

Han Fei, KdS:
Han Fei. (1994). *Die Kunst der Staatsführung: Die Schriften des Meisters Han Fei* [Han Feizi]. (Übers. W. Mögling). Leipzig: Kiepenheuer.

Heraklit, Frag.:
Heraklit. (1989). *Fragmente: Griechisch und deutsch* (10. Aufl.). (Hrsg. B. Snell). München: Artemis.

Hesiod, WuT:
Hesiod. (2012). ΕΡΓΑ ΚΑΙ ΗΜΕΡΑΙ [Werke und Tage]. In Hesiod, *Theogonie / Werke und Tage: Griechisch – Deutsch* (S. 82–148) (5. Aufl.). (Hrsg. u. übers. v. A. von Schirnding, Einführung u. Register v. E. G. Schmidt). Berlin: Akademie.

Horaz, Epistulae:
Q. [Quintus] Horatius Flaccus. (1873). *Opera omnia.* Oxonii: Parker.

Ho-Shang Kung, Kom.:
Ho-Shang Kung. (2015). *The Ho-Shang Kung Commentary on Lao Tzu's Tao Te Ching* (Revised Edition). (Übers. D. G. Reid). Montreal: Center Ring Publishing.

Hsün-Tzu, Werke:
Hsün-Tzu [Xunzi]. (1967). (Übers. H. Köster). Kaldenkirchen: Steyler.

I Ging:
I Ging: Das Buch der Wandlungen. (1970). (Übers. R. Wilhelm). Düsseldorf: Diederichs.

Julius Africanus, Chron.:
Sextus Iulius Africanus. (2007). *Chronographiae: The Extant Fragments.* (Hrsg. M. Wallraff). (Übers. W. Adler). Berlin: de Gruyter.

Konfuzius, Li Gi:
Konfuzius. (1930). *Li Gi: Das Buch der Sitte des älteren und jüngeren Dai: Aufzeichnungen über Kultur und Religion des alten China.* (Übers. R. Wilhelm). Jena: Diederichs.

Konfuzius, LY, Übers. Moritz:
Konfuzius. (2002). *Gespräche (Lun-yu).* (Hrsg. u. übers. v. R. Moritz). Stuttgart: Reclam.

Konfuzius, MuM:
Fellmann, F. & Fellmann, U. (Hrsg.). (2018). *Konfuzius: Das Buch von Maß und Mitte.* Stuttgart: Reclam.

Konfuzius, Übers. Wilhelm:
Konfuzius. (2008). *Die Lehren des Konfuzius: Die vier konfuzianischen Bücher: Chinesisch und Deutsch.* (Übers. R. Wilhelm). Frankfurt a. M.: Zweitausendeins.

Lao-tse, Übers. Backofen:
Laotse. (1984). *Tao-te-king* (3. Aufl.). (Übers. R. Backofen). München: Drei Eichen.

Lao-tse, MF:
Laotse. (1995). *Tao Te King: Die Seidentexte von Mawangdui: 500 Jahre älter als andere Ausgaben.* (Übers. u. hrsg. v. H.-G. Möller). Frankfurt am Main: S. Fischer.

Lao-tse, Übers. Schwarz:
Laudse. (1980). *Daudedsching (Tao-te-king).* (Übers. E. Schwarz). München: Deutscher Taschenbuch Verlag.

Lao-tse, Übers. Simon:
Laozi. (2009). *Daodejing: Das Buch vom Weg und seiner Wirkung: Chinesisch / Deutsch.* (Übers. u. hrsg. v. R. Simon). Leipzig: Reclam.

Lao-tse, Übers. v. Strauß:
Lao-Tse. (1992). *Tao Tê King* (9. Aufl.). (Übers. V. v. Strauß). (Hrsg. W. Y. Tonn). Zürich: Manesse.

Lao-tse, Übers. Wilhelm:
Laotse. (1998). *Tao Te King.* (Übers. R. Wilhelm). München: Diederichs.

Li Gi, Riten:
Li Gi [Liji]. (2014). *Das Buch der Riten, Sitten und Gebräuche.* (Übers. R. Wilhelm). Wiesbaden: Marix.

Lukrez, Natur:
Lukrez [Titus Lucretius Carus]. (2013). *Von der Natur* [De rerum natura] (3. Aufl.). (Hrsg. u. übers. v. H. Diels). Berlin: Akademie.

Marc Aurel, SB:
Marc Aurel. (1986). *Selbstbetrachtungen.* (Übers. u. Hrsg. A. Wittstock). Stuttgart: Reclam.

Meng Zi, Werke:
Meng Zi. (2013). *Die Lehrgespräche des Meisters Meng K'o.* (Übers. R. Wilhelm). O. O.: Holzinger.

Mo Di, GdK:
Mo Di. (1975). *Gegen den Krieg.* (Übers. H. Schmidt-Glintzer). Düsseldorf: Diederichs.

Mo Di, LdH:
Mo Di. (1992). *Von der Liebe des Himmels zu den Menschen.* (Übers. H. Schmidt-Glintzer). München: Diederichs.

Orpheus, Mysterien:
Orpheus: Altgriechische Mysterien. (1982). (Übers. J. O. Plassmann). Köln: Diederichs.

Ovid, Met.:
Publius Ovidus Naso. (1992). *Metamorphosen* (13. Aufl.). (Hrsg. u. übers. v. E. Rösch). München: Artemis & Winkler.

Pindar, Od.:
Mommsen, J. T. (1846). *Des Pindaros Werke in die Versmaasse* [*sic*] *des Originals übersetzt.* Leipzig: Fleischer.

Platon:
Schleiermacher, F. D. E. (Hrsg.). (1855). *Platons Werke: Ersten Theiles Erster Band* (3. Aufl.). (Übers. v. F. D. E. Schleiermacher). Berlin: Reimer.
Schleiermacher, F. D. E. (Hrsg.). (1855). *Platons Werke: Ersten Theiles Zweiter Band* (3. Aufl.). (Übers. v. F. D. E. Schleiermacher). Berlin: Reimer.
Schleiermacher, F. D. E. (Hrsg.). (1856). *Platons Werke: Zweiten Theiles Erster Band* (3. Aufl.). (Übers. v. F. D. E. Schleiermacher). Berlin: Reimer.
Schleiermacher, F. D. E. (Hrsg.). (1824). *Platons Werke: Zweiten Theiles Zweiter Band* (2. Aufl.). (Übers. v. F. D. E. Schleiermacher). Berlin: Reimer.
Schleiermacher, F. D. E. (Hrsg.). (1828). *Platons Werke: Dritten Theiles Erster Band: Der Staat.* (Übers. v. F. D. E. Schleiermacher). Berlin: Reimer.

Plautus, Com.:
Titus Maccius Plautus. (1955). *Comoediae: Tomus I: Amphitruo Asinaria Aulularia Bacchides Captivi Casina Cistellaria Curculio Epidicus Menaechmi Mercator* (reprinted). [First published 1904]. (Hrsg. W. M. Lindsay). [Scriptorum classicorum. Bibliotheca Oxoniensis]. Oxonii: E Typographeo Clarendoniano.

Plinius, Epistulae:
Plinius d. J. [Gaius Plinius Caecilius Secundus]. (1990). *Briefe: Lateinisch-Deutsch* (6. Aufl.). (Hrsg. V. H. Kasten). Zürich: Artemis & Winkler.

Plutarch, MS:
Plutarch. (1926). *Moralische Schriften* [Bd. 1]: *Streitschriften wider die Epikureer*. (Übers. O. Apelt). Leipzig: Meiner.

Polybios, Hist.:
Polybios. (1978). *Geschichte: Gesamtausgabe in zwei Bänden* [Historiae] (2. Aufl.). (Übers. H. Drexler). Zürich: Artemis.

Siddhartha Gautama, Rd.:
Die Reden Gotamo Buddhos: Aus der Mittleren Sammlung Majjhimanikāyo des Pāli-Kanons (Band I–III). (3. Aufl.). (1922). (Übers. K. E. Neumann). München: Piper.

Sima Qian, Werke:
Sima Qian (Watson, B., Hrsg.). (1961). *Records of the Grand Historian of China*. (Übers. B. Watson). (2 Bände). New York, NY: Columbia University Press.

Sophokles, Antigone:
Sophokles. (1992). *Antigone*. (Übers. W. Kuchenmüller). Stuttgart: Reclam.

Sueton, Biografien:
Sueton [Gaius Suetonius Tranquillus]. (2014). *Die Kaiserviten: Berühmte Männer [De vita caesarum: De viris illlustribus]: Lateinisch–deutsch* (4. Aufl.). (Übers. u. hrsg. v. H. Martinet). Berlin: de Gruyter.

Tacitus, Annalen:
Tacitus, C. [Publius Cornelius Tacitus]. (2010). *Annalen: Lateinisch-deutsch* (6. Aufl.). (Hrsg. E. Heller). Mannheim: Artemis & Winkler.

Thukydides, PK:
Thukydides. (2017). *Der peloponnesische Krieg: Griechisch-deutsch* (Übers. M. Weißenberger). Berlin: de Gruyter.

Us.:
Usener, H. (Hrsg.). (1887). *Epicurea*. Lipsiae [Leipzig]: Teubner.

Wang Bi, Kom.:
Wagner, R. G. (2003). *Chinese Reading of the Daodejing: Wang Bi's Commentary on the Laozi with Critical Text and Translation.* (Übers. R. G. Wagner). Albany (NY): State University of New York Press.

Xenophon, Mem.:
Xenophon's Erinnerungen an Sokrates [Memorabilien]. (1883). (Übers. O. Güthling). Leipzig: Reclam.

1 Einleitung

Über Weisheit zu schreiben scheint heutzutage etwas unmodern, ist nicht mehr ganz so en vogue wie zu Sokrates' oder Epikurs Zeiten. Es klingt nach ungetrübter Abgeschiedenheit und behaglichen Müßiggängertum etwas betagter hüft- und fußkranker Gelehrter (was aber wirklich nicht immer stimmen muss), die sich ihrem intellektuellen Steckenpferd widmen. Das Thema wirkt nicht sonderlich jung und kraftgespannt, könnte man wähnen, nicht ausreichend materiell orientiert an einem Nutzen, der sich quantifizieren ließe. Quartalszahlen, harte Fakten, sagten da doch wesentlich mehr. Und in der Tat: eine solche Blickrichtung hätte teils ihre Berechtigung, denn ohne hinreichend genaue Daten lassen sich konkrete Entschlüsse meist kaum fassen. Allerdings, es beschleicht uns hier auch ein ungutes Gefühl, das sich u. a. aus vergangenen krisenhaften Vorgängen speist, und das das kurzfristige Denken selbst als gefährlich ausweist. Denn je nachdem, welchen Gesichtspunkt wir wählten, welche Ziele verfolgt würden, und welchen Zeithorizont man ansetzte, würden jene Geschäftsberichte auch problematisch, sofern man sich ihnen gänzlich, geradezu bedingungslos auslieferte – also so unweise würde, nicht mehr nach größeren, langfristigeren und prinzipielleren Zusammenhängen zu forschen.[1]

Auch wenn eine Metaphysik eventuell doch möglich sein sollte (was, trotz Kant, so sicher nicht ist), wären die Gedanken über den Begriff und den Umriss von „Weisheit" jedenfalls nicht zu verwechseln mit der ungebührlichen Aushebelung des Primates der Empirie. Es ist damit keine alleinige Wortkramerei gemeint, sondern eine psychologische, praktisch-philosophische, damit aber ferner ebenso epistemisch-semantische Aufklärung des Begriffes und seines möglichen plausiblen Inhalts. Naturwissenschaften und Technik haben zwar die Menschheit in ambivalentem Sinn durchaus weit gebracht; sie sind jedoch, einschränkend gesagt, beide nicht voraussetzungslos, sondern bedürfen philosophischer Grundlagen z. B. hinsichtlich einer Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie, einer sprachphilosophischen Explikation und Verklarung oder einer Beurteilung bei anzustrebenden Zielen und zu beachtenden Werten und den diesbezüglichen Ethiken. Letztere muten hierbei nicht als reines Luxusproblem teils saturierter, westlicher Gesellschaften an, sondern offenbaren weit in die biologisch-psychologische Tiefe hinein u. U. biophysikalisch-nomologische Funktionsprinzipien. Eine praktisch orientierte Lebensphilosophie, die geradezu eine Mittelstellung zwischen Empirie und einer theoretischen Philosophie einnähme, wäre mithin durchaus sinnvoll – und das wohl insbesondere in unseren Tagen[2].

---

[1] Eine Weisheitsforschung also zumindest zu versuchen, die insbesondere bei strategischen Großprojekten anzuraten wäre, um sich nicht in Technologien zu engagieren, die leider à la longue kaum zu empfehlen wären, weil sie z. B. letztlich nicht beherrschbar sind oder den natürlichen Grundlagen zu sehr schadeten, daher nie längerfristigen substanziell mehrenden Erfolg haben können. Sich die argumentativ-monetäre „Schwere" des Wörtchens „können" hier vorzustellen und danach zu handeln: ja, das wäre schon etwas weiser, meinten wir.

[2] So z. B., wenn man die nicht zu übersehenden Tendenzen zur planetar verwüstenden und sozial fragwürdigen hyperegoistisch-kurzfristigen Vorteilssuche, die zur politischen Irrationalität und die der zeitintensiven nichtstoffgebundenen Sucht nach elektronisch vermittelten Sozialformen betrachtet.

Das *Wort* „Weisheit" scheint nun – allerdings vor allem prima facie – auf als bare Hülse, als wenig bestimmte Variable potentiell diffusen Inhalts – schillernd, unterbestimmt und wie Knetgummi leicht umformbar einsetzbar, etwas als gut oder weniger überzeugend zu bezeichnen. Sozusagen ein nachgerade politischer Begriff: „wunderbar" auch für vieles weniger Vortreffliche zu verwenden . . . Jedoch hat bereits Platon „Weisheit" grob in die Sparten der *sophia* (einer spezifischen philosophischen Wahrheit), die der *phrónesis* (ungefähr i. S. einer praktischen Handlungsklugheit) und die der *episteme* (etwa äquivalent des heutigen Begriffes des empirisch-wissenschaftlichen Wissens) unterteilt.[3] Aristoteles sah jene am ehesten in einer Wissenschaft von den „ersten Prinzipien und Ursachen"[4] begründet. Die Idee der Weisheit (um kantisch zu reden) einzuhegen, hieße aber dem widersprechend wahrscheinlich je generell, sie selbst als abschließbare Konzepte aufzuheben, womit jene antiken Formen und Bestimmungsversuche, jenseits der Logik, als zumeist veränderbar zu denkende Hypothesen gesetzt wären – daneben eventuell teils auch als gewissermaßen immerwährendes ontisches Mysterium, dem man vor allem religiös oder lyrisch-musikalisch nahezutreten vermag. Hier käme man mithin ebenso partiell an die Grenzen des Sagbaren, überschritte damit leider fortschreitend auch die des sinnvollen Diskurses – denn müssten wir nicht auf jeden Fall *vernünftig* über den Gehalt eines Wortes nachsinnen können, wenn es uns schließlich etwas Sinnvolles offenbaren soll? (Ein alleiniges „Gefühl von etwas" genügte wohl kaum). In der Tat scheint der Begriff „Weisheit" geradezu als etwas kolossal Überzeitliches, Überweltliches auf, was indes eine Täuschung sein könnte: wie wenn eine Ameise an den Wurzeln einer *Sequoia sempervirens* stünde, einer Pflanze, die ausgewachsen hundert und mehr Meter empor ragt und über 2.500 Jahre zu leben vermag.

Wer das vernünftige, faktenbasierte Denken aufgibt, versinkt leider regelhaft nicht im Glück einer tierischen Frohnatur (außer z. B. im ungebremsten Orgasmus oder während des dritten Satzes des Emperor-Konzertes van Beethovens), sondern fällt leichter vielleicht vielfältigen Unklarheiten, Irrtümern und dadurch ggf. unangepassten, suboptimalen Handlungen zum Opfer. Es ist also eine evolutionäre Notwendigkeit, die obwaltet, und keine müßige Laune der Langweile, wenn wir verstehen wollen und urteilen. Denn das sind wir: Homo sapiens, der denkende Mensch, der nur vor allem dadurch bislang überlebte, weil er seine Schwächen mit progressivem Werkzeuggebrauch usw. wett machte und seine Fehler einsehen und korrigieren kann, um immer näher zu dem Besten, Richtigsten, Weisesten zu treten, was er als „Ameise" dafür hält. Darin existiert die Überzeugung, dass wir vermutlich umso besser leben, je klüger, vernünftiger und weiser wir sind.

Aber würde dies nicht selbst eine gar sehr hoffnungsgeminderte Suche nach Entitäten respektive Einsichten spekulativer Natur anheben lassen, die jeder so oder auch anders für sich gewinnen und verwenden könnte? Am Ende wäre es also u. U. lächerlich, als Sterblicher überhaupt so etwas wie „weise" sein zu wollen („die größte Narretei von allen!" wie vielleicht ein Spötter riefe) – also mehr zu erkennen zu wünschen in einer

[3] Siehe Erler (2007) bzw. für einen ersten Ein- und Überblick Robinson (1990) sowie Osbeck und Robinson (2005).

[4] Aristoteles, Met. (I. Buch, 982b, S. 21).

transzendierenden Perspektive. Doch (und wieder zum Anfang zurück): Reichen uns ausschließlich Zahlen, Kosten-Nutzen-Erwartungen und direkte materielle Aspekte, d. h., wäre es weise, *nicht* über „Weisheit" nachzudenken? – Unternehmen wir es also, jene Sequoia als möglichst Ganzes zu erkennen, zu schätzen, zu hüten und uns so zu verhalten, dass ihre Früchte dauerhaft von Nutzen sind. Denn wir dürfen durchaus berechtigt fragen, ob es etwas wie „Weisheit" gebe und wie ihr Antlitz gestaltet sei, denn wir sind (wie man etwas unklar redet) ebenso spirituell bedürftige Wesen, die nicht nur hier und heute leben. – Wagen wir es mithin, weise zu sein.

Ein begriffliches Problem wird schon hier angerissen, nämlich das, die Handlungsklugheit mit der einer irgendwie gearteten Weisheit in eins zu setzen. Eine Abteilung der diesbezüglichen modernen psychologischen Forschung bestimmt schließlich den Begriff der Weisheit als Expertenwissen über die fundamentalen Themen des menschlichen Lebens[5]. Klug zu sein, kann dabei zwar als Forderung wohl weise genannt werden, allerdings könnte „Weisheit" ein umfangreicheres Konvolut darstellen.[6] Die Klugheit wäre sozusagen das Kleingeld – Weisheit die großen Scheine (wenn man den hinkenden monetären Vergleich hier überhaupt billigen sollte). Wie Popper vermutlich richtig sagt, gibt es hinsichtlich des erfahrungsgemäßen Wissens jedoch einzig „Sumpfland"[7]: eine sichere empirische Erkenntnis ist nirgends in Sicht, wir schwimmen epistemisch alle im „Meer der Welt", sind vermutende Experimentatoren, die mittels Versuch und Irrtum bessere Vermutungen (Hypothesen) bilden, um diese wiederum zu prüfen – ad aeternitas, Amen. Und auch eine Transzendentalphilosophie Kant'schen Zuschnittes könnte daran, wenn wir die impliziten Probleme dessen Heranganges näher betrachten, bislang wohl nichts daran ändern.[8] Allgemein leiten uns teils unbestimmte Aspekte, kreative Einfälle relativ unklarer Herkunft, plötzliche Eingebungen, daneben ebenso Ideen, bei denen wir aufgerufen sind, sie rigoros auf ihre Stichhaltigkeit zu untersuchen. Etwas also, was wir zu wissen glauben, obwohl man es (noch) gar nicht „wissen kann", käme deshalb als Aspekt im Begriff der Weisheit wahrscheinlich notwendig vor. Eine Einsicht metakognitiver, indes prinzipiell prüfbarer Natur, die die großen Zusammenhänge vorzeigte und nicht nur die „kleinen" Details. Das, was wir „Weisheit" nennten, besäße damit vermutlich auch ein transzendierendes Wesen, gleichsam wie ein anmutiges Einhorn[9], und wäre nicht nur mit der *phrónesis* und der *episteme* Platons identisch und daneben, leicht einsehbar, auch nicht lediglich als *téchne* (etwa: Verfahren und Methode für jede Form von Tätigkeit) zu verstehen.

---

5 Siehe Baltes und Staudinger (2000).

6 Bereits Levenson, Jennings, Aldwin und Shiraishi (2005) haben hierbei die *Selbsttranszendenz* als wesentliche Komponente empirisch wahrscheinlich gemacht (vgl. auch Levenson und Aldwin, 2013, bzw. Aldwin, Igarashi und Levenson (2019) sowie Ardelt, 2004).

7 Siehe Popper (1934/1984, Abschn. 30, S. 75 f.).

8 Siehe unten, Kap. 9.

9 Der Mythos dieses Fabelwesens in frühchristlicher Zeit benutzte es als Metapher gewaltiger Kraft und bezog es auf Christus; später wurde es zum Sinnbild der Keuschheit und zum Attribut der Jungfrau Maria (Einhorn, 2007). Das Einhorn symbolisiert dabei also mehr das (semantisch unklare) „Gute", indiziert mithin nicht nur die Rationalität bzw. Intellektualität u. a. der Klugheit (wie es im Emblem der Eule der Pallas Athene nahegelegt wird) als wesentlich.

Der Begriff der Weisheit sollte deshalb vorzugsweise als etwas Grundlegend(er)es in Ansatz gebracht werden, darin stimmen wir Aristoteles zu, Größeres als unser täglich zu besorgendes kluges Tun und Lassen, Meiden wie Wollen, obschon der Weisheit Anwendung darin einzuwirken vermag (und es auch sollte). Die „Linien der Ewigkeit", den großen, größten Bogen nicht aus den Augen zu verlieren, das numinos-abstrahierende von unserer Existenz als „Ameise" – um jene umfassender zu bejahen, richtiger zu steuern und das Leben gesünder weiter zu geben. – Allein solches schon scheint hingegen wieder als willkürliche Setzung.

Es ist daher eine ziemlich merkwürdige Sache mit diesem hier zusammengetragenen Begriffsaspektsammelsurium zur „Weisheit": Anziehend wie ein wohlgestalteter Körper auf die erotische Sinnlichkeit, doch ebenso verschleiert, dass man bestenfalls nur erahnt . . . Wie als gäbe es etwas, was „über die Welt" hinaus ragt aber doch ein Teil von ihr ist – dessen Erfassen vielleicht möglich, aber dessen Natur wohl logisch willkürlich bliebe. Weisheit als Idee würde so zu einer Art naturalisierten Metaphysik.

Was das Wort „weise" inhaltlich praktisch sinnvoll bedeuten kann (bzw. vermutlich bedeuten muss), ist somit eigentlich die Frage. Dazu betrachten wir nach einer Darstellung der wichtigsten Theorien und Resultate der rezenten internationalen psychologischen Weisheitsforschung diejenigen Lehren, denen man vermutlich als erstes eine teils ebenso transzendierende Erkenntnis zutrauen können sollte. Denn wen, wenn nicht jene Alten: wen, wenn nicht Epikur, Konfuzius, Lao-tse, Sokrates, Jesus, Kant sollte man sonst heranziehen? Diese außerordentlichen Gestalten sind zumeist die mehr oder weniger ersten, die sich mit der Angelegenheit der Weisheit eingehender beschäftigt haben bzw. als zentrale Figuren in ihrem Feld zu betrachten sind. Doch auch in deren Ländern ist Vorsicht geboten. Allein zu „glauben" wäre unratsam – es herrscht wohl überall „Sumpfland". Methodisch werden die Genannten daher mit einer Person und Lehre verglichen, die für manche in der Vergangenheit das Böse schlechthin verkörperte: mit Niccolò Machiavelli und seinem politischen Werk.

> Man wird vielleicht fragen, warum der Buddha Siddhartha Gautama[10] (um 560 bis um 480 v. Chr.) nicht prominent beachtet wird und solches u. U. als Makel einschätzen, doch seine Lehre von der Möglichkeit der Beendigung der noch dazu als beklagenswert betrachteten hypothetischen Wiedergeburten erscheint in ihren verschiedenen Aspekten (vor allem denen des *Karma*, des *Samsara* sowie des *Nirwana*) sehr spekulativ. Die Ansicht, dass das Leben (nach den *Vier edlen Wahrheiten*) übermäßig und geradezu ausschließlich Leiden sei – eine Existenz, der man deshalb bereits zu Lebzeiten gewissermaßen „entfliehen" sollte –, kann auch (siehe z. B. Epikur) kritisiert werden.[11] Wie nun durch unser Tun und Lassen Einfluss genommen zu werden vermag auf angenommene weitere reinkarnative Existenzen, bleibt wohl für alle Zeiten ein metaphysisches Rätsel. Eine gewisse geübte Lebensregelung (i. S. des *Edlen Achtfachen Pfades*) scheint zwar vom Grunde her plausibel, wäre aber, was die jeweiligen „rechten Handlungen" betrifft (wie ähnlich bei anderen Ansichten auch), argumentationslogisch infinit regressiv bzw. dogmatisch. Dass es dabei einen seelisch „erleuchteten" Zustand der Mitfreude, Liebe und Gleichmut (i. S. der *Brahmavihāras*) gebe, muss nicht prinzipiell in Abrede gestellt werden – er wäre indes als rein „diesseitig" (ohne karmische Wirkung) zu begreifen. Insgesamt könnte die Lehre des Buddha

[10] Siehe Buddha: Sein Leben und seine Lehre (2007) sowie Siddhartha Gautama, Rd.

[11] So z. B. ist von Epikur – allerdings im Sinngehalt verschieden interpretierbar – überliefert: „Ganz klein ist jener, der viele einleuchtende Gründe für sein Ausscheiden aus dem Leben hat." (Weisungen, 38, zitiert nach Epikur, Übers. Krautz, S. 87).

daher wohl eher als Versuch gewertet werden, das insbesondere zu seiner Zeit oft reichlich hart strukturierte faktische Dasein der Menschen auf einem teils schwer einseh- und prüfbaren Wege lebbar(er) zu gestalten – dies allerdings mit zentral zweifelhaften Hypothesen. Wir sind, wie es den Anschein macht, einfach keine „ontischen Sträflinge", die auf diesem Planeten gewissermaßen ihre Zeit „absitzen" und im besten Fall nur hoffen können, niemals wieder zu leben.

Dass hier daneben auch die von Zenon von Kition (etwa 333 – ca. 261 v. Chr.) begründete Schule der *Stoa*[12] nicht eigens thematisiert wird, liegt teils an ihrem eher abgeleiteten Charakter, ferner am inkonsistenten theoretischen Gesamteindruck, der mit Zügen von ungesund scheinender charakterlicher Erstarrtheit korrespondiert. So stammte der Materialismus der stoischen Philosophen von den Kynikern, die Rede von der Weltvernunft respektive dem Weltgesetz (*lógos*) von Heraklit, ebenso die damit verbundene pantheistische Einschätzung des Werdens.[13] Allerdings verarbeitete die Stoa die ihr zugeführten Einflüsse auf eigene Art. Das weise Leben wurde von ihren Philosophen – die als naive Realisten das Erkennen selbst noch nicht tiefer hinterfragten – ausschließlich im vernunftgemäßen Leben einer tugendhaften Existenz verortet. Diese „Tugend aber ist Gesetzestreue, Pflichtbewusstsein, Überwindung und Entsagung, ständige Strenge und Härte gegen sich selbst"[14] und beinhaltete die Lust nicht als zentralen Wert wie bei Epikur. In einem relativen Gegensatz zu Kants transzendentalen Ansatz, der an die Stoa erinnert, ist deren Ethik jedoch eine naturalistisch-deterministische Seinsethik, die daneben vor allem die Willensstärke geradezu als Allesüberwinderin von Not in einem Autarkieideal (*autárkeia*) und in einer gesellschaftlichen Vita activa wertschätzte. Außerdem sei die *ataraxía*, also die Maßgabe, sich durch nichts erschüttern zu lassen[15], zu fordern – daneben die *apátheia* (Leidenschaftslosigkeit), so dass Affekte usf. in der Regel repressiv zum Schweigen zu bringen wären. Einerseits bejahten die Philosophen der Stoa die innere Freiheit des Willens, andererseits jedoch ebenso eine fatalistische Determiniertheit i. S. v. strikten Naturgesetzen, was sie natürlich (wie ähnlich auch Kant) in große theoretische Schwierigkeiten bringen musste. In diesem Tenor überliefert der späte Stoiker Epiktet: „Du, Zeus, und du mein Schicksal, führet mich dorthin, wo ich nach eurem Rat und Willen stehen soll. Ich folge ohne Zaudern. Wollte ich es nicht, so tät' ich übel dran und müßte endlich doch. […] Wer der Notwendigkeit sich willig unterwirft, dünkt weise uns und kennt der Götter Walten wohl"[16]. Neben der Annahme einer echten Willensfreiheit scheint hierbei vor allem der ontisch eingesetzte fatalistische Determinismus[17] bedenklich, der einer modernen quantenphysikalischen Wahrscheinlichkeitshypothese hinsichtlich des Auftretens von Sachverhalten widerspricht. Was als „Vorsehung" kausal bestimmt wäre, muss streng betrachtet letztlich oft *unklar* bleiben, bzw. wäre im Lichte der Chaostheorie[18] nicht vorausberechenbar. Schon v. Goethe schreibt hier über die Natur: „Man gehorcht ihren Gesetzen, auch wenn man ihnen widerstrebt; man wirkt *mit* ihr, auch wenn man *gegen* sie wirken will"[19]. Alles in allem machen die stoischen Lehren damit den Eindruck eines partiell unprüfbaren oder vermutlich nicht hinreichend zutreffenden, respektive eines teils kaum gesundheitlich sinnvollen philosophischen Glaubenssystemes, das insbesondere durch erhöhte charakterliche Rigidität und einer fatalistischen Schicksalsergebenheit (ähnlich wie der Buddhismus) all das real Schreckliche des antiken Lebens besser erträglich gestalten sollte.

Die Abschnitte zu den oben erwähnten, in Betracht zu ziehenden Persönlichkeiten stellen zuerst die jeweiligen Lehren dar und vergleichen sie sodann mit Machiavellis Thesen, indes auch in freien Permutationen jeweils untereinander. Der dahinter stehende Gedanke ist der, der prüfenden methodischen Skepsis, also der, des kartesischen Zweifels – dass mithin eine „Weisheit", die über die Handlungsklugheit hinaus gehe, gar nicht existiere,

[12] Siehe als kanonische Werke v. Arnim (1964) und Steinmetz (1994); daneben auch Diog. Laert., Bd. 2 (Kap. 7) sowie Forschner (2018).

[13] Hischberger (1980a, S. 247–275); vgl. Baltzly (2018).

[14] Hischberger (1980a, S. 265).

[15] Siehe z. B. Marc Aurel, SB (IV, 49. und VIII, 5.).

[16] Epiktet, Ethik (Kap. 53, S. 47 f., Absatzformatierungen weggelassen).

[17] Straßmaier (2006, S. 28 f.).

[18] Siehe Argyris, Faust, Haase und Friedrich (2010).

[19] v. Goethe (1782/1949, S. 17, kursiv im Original).

ja die Freiheit des ggf. auch unmoralischen, klugen Handelns ein eigentlich anzustrebendes Optimum darstelle. Die Reihenfolge der spezifischen Werkkapitel (mit Ausnahme des zu Machiavelli, welches wie als schwarzer Hintergrund zuerst erscheinen sollte, um alles aufgelegte „weiße" zutreffender zu würdigen) ergibt sich dabei einerseits aus der ungefähren Chronologie der Lebensdaten, andererseits werden inhaltliche Aspekte mit herangezogen. So scheint der philosophische Hedonismus Epikurs so grundlegend, um ihn gleich nach Machiavelli als ersten darzustellen und erst danach die chinesischen Autoren, bei denen Konfuzius vor Lao-tse anzuordnen wäre, weil dessen Kritik des konfuzianischen Denkens erst nach einer Wiedergabe desselben sinnvoll ist. Die Stellung des Sokrates wird zudem in seiner Bedeutung einsichtiger, wenn er erst später (mit den dann gehabten Vorüberlegungen) behandelt wird, was jedoch auch eine gewisse, vermutlich unausrottbare Willkür der Schätzungen impliziert. – Jedenfalls interessiert uns sehr, was nun wirklich das Beste, Klügste, Weiseste sei und wie die einzelnen Positionen reformuliert werden sollten oder gar abgeändert werden müssten. Kämen wir vermittels der Komparation mit den Herrschaftstechniken Machiavellis nun zu solchen Schlüssen? Oder müssten wir uns eingestehen, dass das alleinige Macht- und Vorteilskalkül nicht alles vorgebe in dieser Hinsicht respektive das, was wir anschließend „Weisheit" nennten, sogar desavouierte?

Es wird sicherlich wohl eine nicht ganz bequeme Untersuchung werden, die vielfältige – und auch divergente – Aspekte miteinbezieht. Erst zum Schluss versuchen wir daher aus den gemachten Feststellungen die vermuteten Dimensionen, mit und in denen der Begriff der Weisheit überhaupt sich sinnvoll(er) darstellte, auszufalten – respektive eine gewisse heuristisch-pragmatische Schablone zur Hand zu geben, wie bessere, „weisere" Entscheidungen u. U. getroffen werden könnten.

Nun also zuerst zur modernen internationalen Erforschung des empirischen Konstruktes „Weisheit", deren Resultate darzustellen sich das folgende Kapitel widmet.

2 Abriss der modernen psychologischen Weisheitsforschung

Etwas empirisch untersuchen zu wollen, dessen allein begrifflichen Umrisse verschieden fassbar wären und das man zudem nur reichlich undeutlich erahnt – dessen Vorkommen in der realen Welt noch dazu außerordentlich selten zu sein scheint, ist naturgemäß nicht ganz so leicht, wie etwa die Fallgesetze für nichtrelativistische Newton'sche Körper auf bescheiden-endliche Näherungswerte zu bringen. Vielmehr muss es als wirklich schlecht definiertes Problem anmuten (und eventuell als das am schlechtest bestimmte psychologische Vorhaben überhaupt), was anders gewendet u. U. gerade den Reiz ausmacht, gleichsam als „Sportsman der Weisheit" (um ein Nietzschewort[20] abzuwandeln) sich dieser zu nähern. Sanft strahlende Einhörner sind anscheinend beliebte, attraktive Wesen für einige von uns endlichen, fähigkeitsbeschränkten, bedürftigen und kränkbaren Vernunfttieren.

So fehlt bis heute eine allgemein anerkannte psychologische Definition von „Weisheit".[21] Eine erste Näherung an das sie hier verbildlichende Fabelwesen nahm allerdings i. S. eines *Implicit-Theoretical Approach*[22] die Ermittlung der in ausgewählten Bereichen der Population vorhandenen semantischen Gehalte des entsprechenden Begriffes zum Gegenstand, versuchte also zumindest einzuschätzen, was Menschen sich unter dem Terminus „Weisheit" konkret vorstellen. Zu beachten ist dabei zweifellos, dass es sich hier nicht um die Untersuchung der entsprechenden validen Sachlagen handelte, sondern lediglich um die der prototypischen *Meinungen* – Interpretationen mithin, d. h. ggf. ebenso kulturell und historisch variablen Vorurteilen und Klischees usf., die vielleicht ein jeder mit dem Zustand des „weise sein" verbindet. In dieser Hinsicht befragte Sternberg[23] 200 Professoren (Künstler, Philosophen, Physiker und Universitätslehrer ökonomischer Fächer) über die konkreten Charakteristiken eines (1.) ideal weisen, (2.) intelligenten, respektive (3.) kreativen Individuums und benutzte dabei diejenigen konkreten Verhaltensneigungen bezüglich der genannten drei Bereiche, die in einer Vorstudie bei den Probanden als je spezifisch ermittelt worden waren. In ähnlicher Weise bat man Laien hinsichtlich ihrer hypothetischen Vorstellungen zu einer ideal weisen, intelligenten und kreativen Person entsprechende Urteile abzugeben. Folgende Resultate wurden vermerkt:

> In each group except philosophy, the highest correlation was between wisdom and intelligence; in philosophy, the highest correlation was between intelligence and creativity. The correlations between wisdom and intelligence ratings ranged from .42 to .78 with a median of .68. For all groups, the lowest correlation was between wisdom and creativity. Correlations between wisdom and creativity ratings ranged from –.24 to .48 with a median of .27. The only negative correlation (–.24) was for ratings of professors of business.[24]

In einer weiteren Erhebung[25] wies Sternberg 40 College Studenten an, drei Sets mit jeweils 40 Handlungstypen in so viele oder wenige Klassen zu ordnen, wie jene es für richtig hiel-

[20] Über die klerikalen „sportsmen der ‚Heiligkeit'" (Nietzsche, 1887/1968c, III. Abh., § 17.) christlicher Provenienz.

[21] Ardelt, Achenbaum und Oh (2013).

[22] Siehe für einen breiteren diesbezüglichen Überblick Bluck und Glück (2005).

[23] Siehe Sternberg (1985, 1990a, 2013).

[24] Sternberg (2013, S. 56).

[25] Siehe Sternberg (1985, 1990a, 2013).

ten. Er benutzte dabei diejenigen Verhaltensneigungen, die in der zuvor erwähnten Studie Spitzenplätze bei der Einschätzung als weise, intelligent und kreativ erreicht hatten. „For wisdom, six components emerged: *reasoning ability*[26], *sagacity*[27], *learning from ideas and environment*[28], *judgment*[29], *expeditious use of information*[30] and *perspicacity*[31]."[32]

In einer dritten Untersuchung wurden 50 Erwachsene veranlasst, Beschreibungen imaginärer Personen hinsichtlich deren Intelligenz, Kreativität und Weisheit einzuschätzen, wobei jeweils Korrelationen zwischen den drei Vermögensbereichen berechnet wurden. Weisheit und Intelligenz waren dabei mit $r = .94$ verbunden, Weisheit und Kreativität mit $r = .62$, Intelligenz mit Kreativität schließlich mit $r = .69$.[33] Wie gesagt handelte es sich jedoch nicht um eine Darstellung der tatsächlichen sozusagen ontischen Verhältnisse, sondern lediglich um die subjektiven Ansichten der Probanden, wie hoch die jeweiligen Fähigkeiten miteinander zusammenhingen. Gleichwohl zeigte sich, dass jene impliziten Annahmen auch in wirkliche Urteile einfließen können.

Im Zuge eines *Explicit-Theoretical Approach* wurde andererseits ebenso versucht, fachwissenschaftliche Konstrukte zu vermuteten Qualitäten der „Weisheit" zu formulieren, wozu teils einige in der Entwicklungspsychologie diskutierten Theorien zu Hilfe genommen worden sind. So vermuteten Forscher, dass das von Piaget[34] namhaft gemachte Stadium der *formal-operationalen Stufe* nochmals hin zu einer *post-formalen* Betrachtungsweise überschritten werden könnte. „For example, some authors have argued that wise individuals are those who can think reflectively or dialectically, in the latter case with the individuals' realizing that truth is not always absolute but rather evolves in an historical context of theses, antitheses, and syntheses."[35] „Dialectical thinking and problem finding could represent distinct post-formal operational stages, or two manifestations of the same post-formal operational stage."[36] Weisheit beinhalte nach dieser Denkrichtung stets

[26] Konkrete Beispiele wären: „hat die einzigartige Fähigkeit zur Erfassung eines Problemes oder einer Situation und kann diese lösen", „hat gute Problemlösefähigkeiten" oder „hat einen logischen Geist".

[27] Exemplarisch: „nimmt Belange anderer wichtig", „berücksichtigt Ratschläge" sowie „versteht Menschen aufgrund vielfältiger menschlicher Erfahrungen".

[28] Beispielsweise: „ernste Bindung an Ideen (abstrakten Werten)", „ist scharfsinnig" respektive „lernt aus den Fehlern anderer".

[29] Zur Illustration: „überschreitet in seinem Handeln seine eigenen physikalischen und intellektuellen Grenzen nicht", „ist vernünftig" bzw. „hat ein insgesamt gutes Urteilsvermögen".

[30] Konkret z. B.: „ist erfahren", „sucht nach Informationen, besonders auch nach Details" und „hat ein gewisses Lebensalter erreicht, ist gereift oder besitzt lange Erfahrung".

[31] Zum Beispiel: „hat Intuition", „kann Lösungen aufzeigen, die Recht und Wahrheit achten", „hat den Durchblick durch Verhältnisse bzw. liest zwischen den Zeilen".

[32] Sternberg (2013, S. 56, kursiv im Original).

[33] Sternberg (2013, S. 57); vgl. auch Sternberg (1990a) sowie für einen aktuellen Überblick Lynch und Kaufman (2019).

[34] Siehe insbesondere Inhelder und Piaget (1958), allgemeiner Überblick bei Siegler, Eisenberg, DeLoache und Saffran (2016, S. 119 ff.).

[35] Sternberg (2013, S. 57); Angabe der einschlägigen Literatur der Autoren siehe dort. Die offenherzige Frage, ob Hegels dialektisches Schema (Hegel, 1807/1988) überhaupt besonders treffend sei, um den Weltlauf o. Ä. zu beschreiben, und solch ein Prozedere nicht oft in wesentlich komplizierteren Modi abliefe, bleibt allerdings weniger befriedigend ausgespart.

[36] Sternberg (2013, S. 58) in einer Darstellung der diesbezüglichen Position von Arlin (1990).

eine Synthese aus verschiedenen, gegensätzlichen Positionen; sie fordere die dialektische Vereinheitlichung aller personalen Aspekte, d. h. denen hinsichtlich affektiver Regungen, solchen bezüglich Kognitionen, der Erfahrung sowie jenen der Motivation[37] – womit vielleicht eher wieder vor allem implizite Idealvorstellungen in Theoreme gefasst würden ohne genauer sagen zu können, was das „weise sein" (naturalistisch besehen) eigentlich bedeutete. „Einhörner" müssten ja – wie man wohl etwas voreingenommen meinte – *entzückend* sein, so dass schon die Sprachspielverwendung im Begriff „Weisheit" zur Attribution vielfältig positiver und erwünschter Zuschreibungen führen kann, ähnlich wie beim katholisch geprägten Begriff des christlichen Gottes (mit seiner apostrophierten Allgüte, Allwissenheit und Allmächtigkeit[38]). Ein anderer Versuch des theoretischen Domestizierens einer nebelhaften „Weisheit" widmete sich darüber hinaus eher dem Bereich der epistemischen Kognition. Zu *wissen*, was man weiß und diese Grenze(n) zu erweitern – bzw. die Kenntnis und das Anerkenntnis seiner prinzipiell *fehlbaren* Natur, sollten in puncto des „weise sein" ganz sokratisch als zentral wichtig konnotiert werden. Auch eine Verbindung zur Problemlösefähigkeit und der *Art* der Formulierung eines Problemes wären zu beachten.

Neben einer Ausrichtung an Piaget hat allerdings auch der Psychoanalytiker Erikson (1902–1994) mit seinem Stufenmodell[39] Anreize gegeben, weil er in diesem als letzten Entwicklungskonflikt des Erwachsenenalters den zwischen Ich-Integrität vs. (Lebens-) Verzweiflung postulierte, worin sich im günstigsten Fall der positiven Lösung die Ausreifung einer personellen Weisheit vollziehe. Insbesondere das eindringliche Erleben der Endlichkeit des eigenen Lebens – als Entwicklungskrisis verstanden – ermögliche hier einen weiseren Verhaltensstil. „This insight allows one to have a detached concern with life and to evaluate problems from a holistic and abstract perspective."[40] Es steht dabei also mehr das funktionelle Moment im Fokus, nicht so sehr die konkrete inhaltliche Ausgestaltung von Weisheit. Man sieht gleichwohl, dass das, was wir „weise sein" nennen, neben prinzipiell beschreibbaren kognitiv-emotional-motivationalen Faktoren auch eine eher diffuse ontische Annahmebereitschaft dem Universum gegenüber, dem Leben und seiner Endlichkeit usw., beinhalten könnte – ja solches u. U. gerade zum zentralen Thema (oder zumindest zu einem der grundlegenden Aspekte) einer Weisheit würde. Diese Grosso-modo-Akzeptanz aus einschlägigen Vermögensfunktionen als dann mit ihnen funktionell verbunden abzuleiten[41], könnte plausibel sein. Weisheit würde so zur Form eines „höheren" (und vielleicht damit ferner „tieferen", mithin ursprünglicheren und gesünderen[42]) psychischen Funktionsniveaus, in dem alle Subvermögen nach etwas

[37] Nach Sternberg (2013).

[38] Die nun aber anscheinend bislang nicht ohne Abstriche mit den empirischen Beobachtungen widerspruchslos in Einklang zu bringen sind.

[39] Siehe Erikson (1959, 1950/1993).

[40] Kunzmann und Baltes (2005, S. 114).

[41] Etwa ähnlich dessen, was Reich (1942/1987, S. 198–204; vgl. 1933/1989) als *funktionelle Identität* beschrieb.

[42] Es ist augenfällig, dass solch relativ vagen Attribute jeweils keine Letztbegründungen liefern können, denn überall drohte schließlich ein infiniter Regress. Sie wären wohl nichts weiter als Hypothesen von fehlbaren Wesen, die sich im ontischen „Ohngefähr" zu orientieren wünschen.

anderen Maßgaben arbeiteten.[43] Aber auch hier müsste uns nichtsdestotrotz die genannte Gefahr einer zirkulären Idealisierung bewusst bleiben.

In evolutionspsychologischer Richtung haben daneben Csikszentmihalyi und Rathunde[44] erwogen, das Konzept „Weisheit" als überlebensdienliches Produkt der phylo- wie ontogenetischen Anpassung an Habitate zu begreifen, was einen durchaus einleuchtenden Gedanken vorstellt. Weise Ideen sollten, wie wir letztlich wohl meinen können sollten, *langfristig* auch die klügeren sein, uns mithin oft ein besseres Leben bescheren[45], damit unserer Gesundheit usf. nebst des Überlebens unserer Nachkommen dienen, womit die dies ermöglichenden Gene wiederum einen evolutiven Reproduktionsvorsprung erführen. Kaum anderes dürfte beispielsweise den altgriechischen Denker Epikur zu seinen Ratschlägen bewogen haben: Das wahrhaft „gute" Leben nämlich und wie man dazu kommt (respektive es erhält), wird dort philosophisch (negativ-)hedonistisch zum Leitthema hinsichtlich der Erreichung der Glückseligkeit.[46] Csikszentmihalyi und Rathunde[47] legten in evolutionärer Sicht drei Dimensionen dar: (1.) Weisheit als *kognitiver Prozess*, d. h. insbesondere des speziellen Weges des Erhalts von Informationen bzw. der Form der Informationsverarbeitung, (2.) Weisheit als Ausprägung i. S. v. *Tugenden* oder wertvoll angesehenen sozialen Verhaltensmodi, sowie (3.) Weisheit als *Gut* oder personell erwünschter Status (oder als eine Bedingung). Allerdings werden von den Autoren auch Gefahren der Weisheit für möglich gehalten:

> There seem to be three main reasons for the mistrust of wisdom. Two of these turn out to be trivial; the first because it is based on semantic confusion and hence misunderstanding, and the second because it stems from ignorance, or partial knowledge. The third reason, however, points at what may well be a genuine danger inherent in the project of acquiring wisdom.[48]

Begriffsverwirrungen u. Ä. wären allzu meist wirklich kaum förderlich, Halbwissen bei Anwendung teils wahrhaft destruktiv, wovon die Irrtumshalden in der Geschichte der Philosophie und auch die in den Naturwissenschaften (siehe z. B. die der Alchemie und die der frühen Medizin) Zeugnis ablegen. Aber ganz auf eine Hypothesenerschaffung sowie auf Trial and Error basierte Untersuchungen zu verzichten, kommt wohl für ein Wesen wie Homo sapiens real nicht in Betracht. Wir sind nun einmal als Art „Entde-

[43] Was an das Konzept des Nicht-Tuns (*wuwei*) bei Lao-tse erinnert (vgl. unten, Kap. 6). Weise wäre damit u. U. das ontisch umfassend Richtige(re), teils intuitiv Natürlichere (mithin oft wohl sexuell Potentere) und bestände eben nicht ausschließlich im „besseren" positiv-evaluierten *Wissen* neuzeitlicher Prägung. Sich lebend einzufügen in die lebendige Natur und sie nicht wie einen Feind beherrschen zu suchen, *ihre* Weisheit zu nutzen, nicht die „unsere" würde schließlich akzeptabler.

[44] Csikszentmihalyi und Rathunde (1990).

[45] Wobei letztlich nicht ausgemacht ist, dass dies stets ebenso das Freudenvollere wäre, wie es Untersuchungen von Erwachsenen, die den Gewinn an Wohlbefinden (siehe z. B. Ardelt, 1997; Ardelt, Gerlach und Vaillant, 2018) herausstellen, vermuten lassen. So sah Baltes (1997) ältere Menschen mit zunehmenden Verlusten konfrontiert, die auch nachteilige Wirkungen wie Depressivität zeitigen können. Gleichwohl sprach er von einer konstruktiven Melancholie (*constructive melancholy*) bei weisen Personen (Sternberg, 2013, S. 61; Kunzmann und Baltes, 2005, S. 124).

[46] Allerdings auch mit kleinen (unweise anmutenden) „Rundungsfehlern" bei der Möglichkeit immerwährender *ataraxía* (s. u., Kap. 4).

[47] Csikszentmihalyi und Rathunde (1990), vgl. Sternberg (2013).

[48] Csikszentmihalyi und Rathunde (1990, S. 41 f.).

cker“: dies zu verleugnen, verneinte den vermutlich doch vorhandenen guten Sinn der Evolution des Großhirnes. Gleichwohl wäre die Wegbeschreitung zur Aneignung von „Weisheit“ tatsächlich u. U. auch gefährlich, z. B. weil sie tiefenpsychologische Prozesse aktualisierte, tiefste Verdrängungen reaktivieren könnte, die dann eventuell in ihrer subjektiv als übergroß empfundenen Schmerzlichkeit o. Ä. nicht bewältigbar schienen – mit u. U. selbstschädlichen Folgen. Zudem könnten sich z. B. guruhaft agierende Personen oder Sekten anderer Art mit großen Heilsversprechen für ihre Anhänger als weniger weise, und als kaum gesundheitsdienlich entpuppen.

Schon hier klingt an, dass das „weise sein“ ggf. etwas zu bedeuten vermag, das langfristig und umfassend das personell wie dinglich beste Ergebnis zeitigte und gerade nicht szientistisch missverstanden werden dürfte. „Weisheit“ könnte so beispielsweise auch ganz praktisch mit einschließen, den Ungeist einer Zeit sowie strategisch-technologische Systemirrtümer zu *überblicken*. Sie wäre hier mehr als umfassend erkennendes funktionelles Vermögen angesprochen, sich stets auf den Wegen der „wahren Weisheit“ zu halten, idealerweise immerdar Mängel und Fehler, Dumm- und Borniertheiten usw. zu sehen und möglichst zu überwinden. „Weise sein“ hieße schließlich schlicht, *wirklich* weise zu sein – und nicht etwa festzuhalten an irgendeiner „kleinen“, gewollten, nötig-nötigenden Illusion. Sternberg resümiert hinsichtlich der realen diesbezüglichen Probleme:

> In sum, we may fail ourselves, even as we serve others wisely. Personal wisdom goes beyond wisdom in general. Hard though it is to be wise with others, it is probably harder to be wise with ourselves. To be personally wise, one needs to deal, minimally, with hormones, hypocrisy, lack of objectivity, and situational challenges. We tend to view ourselves through lenses, often rose-colored, that cloud our thinking about our behavior – so-called myside bias.[49]

Gerade deshalb wäre das hinreichend stete Metabemühen[50] um bessere, weisere Anschauungen sowie um dementsprechende Handlungen (das u. U. teils auch ein Lassen des Aktiven und Vorsätzlichen bedeuten könnte) sinnvoll. Wir würden dabei wohl schließlich auch klarer erkennen, wenn wir etwas gedanklich voraussetzen, das wir gar nicht erwiesen haben – und vielleicht nie erweisen können werden.[51]

Ein bedeutender fachpsychologischer Forschungsansatz, der die aufs Kognitive zentrierte, expertenmäßige Lebensregulation konzipierte, ist nun der des *Berliner Weisheitsparadigmas*[52] (siehe Abbildung 2.1).

> In the Berlin paradigm, wisdom has been defined as a highly valued and outstanding expertise in dealing with fundamental, that is, existential, problems related to the meaning and conduct of life […]. These problems are typically complex and poorly defined, and have multiple, yet unknown, solutions. Deciding on a particular career path, accepting the death of a loved one, dealing with personal mortality, or solving long-lasting conflicts among family members exemplify the type of problem that calls for wisdom-related expertise.[53]

[49] Sternberg (2013, S. 60); vgl. Staudinger (2019).

[50] In Kant'schen Worten: der *gute Wille* (Kant (1785/1974a, BA 1 f.), der nachmalig zu einer der Grundlagen des kategorischen Imperatives wird (s. u., Kap. 9).

[51] Wie z. B. bei der Idee der Kausalität oder der des delphischen Mottos, nichts zu übertreiben.

[52] Kunzmann und Baltes (2005).

[53] Kunzmann und Baltes (2005, S. 117).

Ausgehend von der Unterteilung in eher *fluide* und mehr *kristalline* Intelligenzkomponenten wie sie in den frühen Arbeiten von Catell[54] vorgeschlagen worden sind, differenzierten Kunzmann und Baltes in die „mechanics and the pragmatics of intelligence“[55], wobei die so bezeichnete Mechanik als die evolutiv geschaffene neurophysiologische Architektur des Gehirnes angesprochen wird, in der Denkgeschwindigkeit, Sorgfalt, Genauigkeit, Richtigkeit (*accuracy*) sowie die Koordinierung basaler Informationsverarbeitungsprozesse vorherrsche. Die Pragmatik des Intelligenzvermögens zeige sich dagegen eher im kulturell vermittelten Korpus des Wissens – und das, was wir „Weisheit“ nennen, würde teils darin bestehen, das Konzept indes auch erweitern. „The bodies of knowledge that are typical of wisdom, however, go beyond those subsumed under other more limited forms of pragmatic intelligence.“[56] Drei spezifische Annahmen zeichneten Weisheit in der Sicht solcher expliziter Theorien[57] dabei generell aus: „namely, wisdom is integrative and holistic, it refers to outstanding performance, and it guides a person's behavior in ways that simultaneously optimize this person's own potential and that of fellow mortals.“[58] Als eigene Näherung definierten die Autoren sie als Expertenwissen über die fundamentalen Themen des menschlichen Lebens.[59] Weisheit sei also gewissermaßen eine Form der überlebensdienlichen großen Klugheit, wobei ein mehr persönlichkeitszentrierter (kernhaft kaum nur kognitiv verstandener) funktioneller Aspekt gesondert nicht in den Focus genommen wird. Dass also der „wahrhaft Weise“ psychologisch eine andere *Sorte* Mensch sei, einen diesbezüglich divergenten eigenen Charaktertypus aufweisen könnte, kommt (außer hinsichtlich der Intelligenzvermögen und einiger persönlichkeitsbezogener Traits wie Offenheit) als Sujet kaum in Betracht. Solches resultiert vermutlich auch aus der untersuchungstechnisch notwendig begrenzten Perspektive bei der Gewinnung „weiser“ Personen. Denn diese würden zumeist von Dritten „nominiert“, d. h. andere entschieden, wer weise sei[60], und legten dabei wiederum mehr oder weniger implizite Kriterien (z. B. die der Klugheit) an, was freilich auch die Gefahr der Zirkularität heraufbeschwört. – In Abbildung 2.1 werden nun (rechts) fünf Kriterien, eingeteilt in Basis- und Metakriterien untergliedert. Ein Expertenwissen über schwierige Lebensprobleme würde dann als Weisheit bezeichnet, wenn *alle* diese fünf Punkte verwirklicht sind.[61] Dabei seien die Basiskriterien für jedwede Art von Expertise kennzeichnend; die Metakriterien nähmen jedoch einzig Bezug zum Konstrukt der Weisheit und seien zudem eher universell zu denken. Der Begriff des Lebenskontextes (*lifespan contextualism*), der sich als einziger nicht selbst erklärt, meint hierbei das Bewusstsein und das Verständnis der Vielfalt an Lebenssituationen und deren Beziehungen untereinander, ihr Zusammenwirken und

54 Siehe z. B. Cattell (1971).
55 Kunzmann und Baltes (2005, S. 116).
56 Kunzmann und Baltes (2005, S. 116).
57 Vergleiche dazu allgemein Sternberg und Jordan (2005), Ferrari und Weststrate (2013) sowie Sternberg und Glück (2019).
58 Kunzmann und Baltes (2005, S. 116).
59 Kunzmann und Baltes (2005, S. 116), siehe auch Baltes und Staudinger (2000).
60 Siehe dazu z. B. die Beschreibung der Probandengewinnung bei Glück (2016).
61 Kunzmann und Baltes (2005, S. 116 ff.).

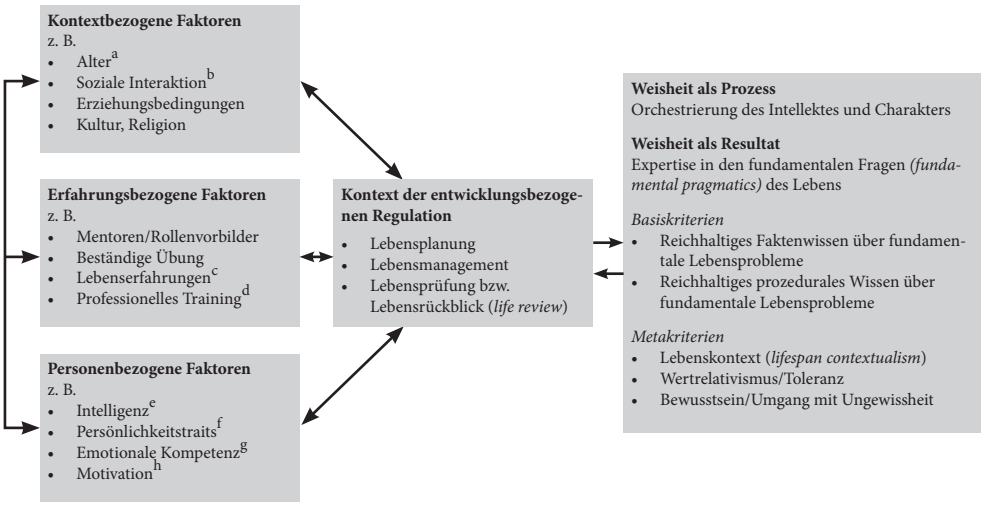

Abb. 2.1: Das *Berliner Weisheitsmodell* (nach Kunzmann und Baltes, 2005, S. 120; übersetzt in eigener Darstellung). Es zeigt die Voraussetzungen, Korrelate sowie die Folgen eines weisheitsbezogenen Wissens. Die Entwicklung und der Ausdruck von Weisheit bedürfen nach dieser Sicht ein expertisevermitteltes Zusammenwirken internaler wie externaler Faktoren. Gleichzeitig repräsentiert Weisheit eine Ressource mit potentiell kurz- sowie langfristigen positiven Wirkungen für die Entwicklung des Individuums, der von Gruppen als auch der der Gesellschaft als Ganzes.

Legende: [a] Pasupathi, Staudinger und Baltes (2001); Smith und Baltes (1990); Staudinger (1999); [b] Staudinger und Baltes (1996a); [c] Baltes, Staudinger, Maerker und Smith (1995); [d] z. B. Staudinger, Maciel, Smith und Baltes (1998); Staudinger, Smith und Baltes (1992); [e, f] Staudinger, Lopez und Baltes (1997); [g, h] Kunzmann und Baltes (2003).

ihre Entwicklung. Die solcherart gefassten fünf Kriterien der Weisheit reflektierten nun insgesamt einen balancierenden Ausgleich zwischen dem Intellekt und dem Charakter. Ein Expertentum in Lebensfragen thematisiere eben nicht nur ein substanzielles Faktenwissen, sondern auch emotionale Fragen: Weisheit scheint durchaus mehr zu sein als ausschließliche fachlich-akademische Brillanz. „The notion of a successful integration of mind and character in wisdom results in a different prototypical person – a person who uses his or her intellectual abilities for the ‚right' purposes, for example, to strengthen his or her character and to help others develop their strengths and potential"[62]. Im Zuge der Entwicklung einer so verstandenen Weisheit würden darüber hinaus folgende Voraussetzungen oder Abläufe typischerweise auftreten:

(1.) Ausgedehnte und intensive Lernprozesse samt einer diesbezüglichen Praxis, was einen hohen Grad an Motivation implizierte, nach Exzellenz zu streben, wie ferner nach unterstützenden Umweltbedingungen.
(2.) Die Integrierung und Verfeinerung mehrerer Faktoren und Prozesse hinsichtlich mentaler und charakterlicher Vermögen (wozu z. B. geistige Fähigkeiten,

[62] Kunzmann und Baltes (2005, S. 118).

die Disponibilität von Mentoren, die konstruktive Bewältigung kritischer Lebensereignisse, die Offenheit für neue Erfahrungen und eine Wertorientierung zugunsten persönlichen Wachstums, Güte, Wohlwollen und Toleranz gehörten).

(3.) Die Möglichkeit verschiedener Wege der Gewinnung von Weisheit. Ähnliche Weisheitsniveaus könnten aus der Kombination je unterschiedlicher Entwicklungspfade resultieren. Es genügte u. U. eine hinreichende Mindestanforderung an die individuellen Faktoren sowie an die weiteren Umstände.

Weisheit entstehe also möglicherweise dann, wenn die im Modell in Abbildung 2.1 (links) beschriebenen personen-, erfahrungs- und kontextbezogenen Faktoren in günstiger Weise zusammenwirkten, was in der Allgemeinheit kaum unzutreffend zu sein vermag und daher keine *kühne* Behauptung i. S. v. Popper[63] darstellt. Zugleich müssten wir konzedieren, dass ein so seltenes Phänomen wie Weisheit schlicht kaum konkreter zu fassen sein könnte als eben in ausgesprochen raren Einzelfällen – und u. U. schier niemand genauer anzugeben wüsste, wie es dazu gekommen sei. Grundlegende, eher aktuell-phänomenale Funktionsprinzipien lassen sich aber eventuell doch nachweisen. Zur Untersuchung des Konzeptes „Weisheit" (wie im Berliner Weisheitsparadigma formuliert) wurden Probanden deshalb probeweise „schwierige Lebenssituationen" vorgelegt, über deren Lösung jene laut i. S. v. Brainstorming nachdenken sollten, um zu einer möglichst tauglichen Lösung zu gelangen. Die dabei gegebenen Vorschläge zeichnete man auf, verschriftlichte und beurteilte sie nach den fünf im Modell angegeben Kriterien, und verrechnete alles schließlich zu einem Weisheitsscore.[64] Als Resultate[65] wurden (in grober Synopse) folgende Zusammenhänge aufgefunden:

(1.) Weisheit scheint wirklich ein seltenes Ideal zu sein; zwar sind doch einige Menschen auf dem Weg zu ihr, allerdings nur wenige hinreichend erfolgreich: „high levels of wisdom-related knowledge were rare."[66] Weisheit scheint im Lichte dieser Daten in „reiner" Form nicht zu existieren.

(2.) Die späte Adoleszenz respektive das frühe Erwachsenenalter könnten das Zeitfenster für die erste Grundlegung weisheitsbezogenen Wissens darstellen – eine Kenntnis, die in späteren Lebensabschnitten kaum noch prinzipiell erweitert würde.[67] Individuelle Differenzen in der psychometrisch erhobenen Intelligenz ergaben nur in den frühen Lebensabschnitten signifikante Prädiktoren des weisheitsbezogenen Wissens; in mittleren oder späteren Lebensaltern sagte die Intelligenzhöhe nichts mehr statistisch bedeutsam hinsichtlich eines „weisen" Handelns voraus.

(3.) Es scheint tatsächlich ein komplexes Zusammenspiel mehrerer Faktoren entscheidend zu sein (wie in Abbildung 2.1 nahe gelegt), das zur Verbesserung

[63] Popper (1972/1998, S. 16 f.), vgl. Popper (1934/1984 u. 1963/2000).

[64] Kunzmann und Baltes (2005); siehe dazu schon Staudinger und Baltes (1996b). Weitere Daten mittels dieser Ermittlungsweise erhob Glück (2016).

[65] Kunzmann und Baltes (2005, S. 121 ff.).

[66] Kunzmann und Baltes (2005, S. 121).

[67] Siehe Pasupathi, Staudinger und Baltes (2001), Smith und Baltes (1990) sowie Staudinger (1999).

eines weisheitsbezogenen Wissens führt.[68] „Our prediction studies of wisdom suggest that neither academic intelligence nor basic personality traits play a major role in the development of wisdom-related knowledge during adulthood. General life experiences, professional training and practice, and certain motivational preferences such as an interest in understanding others seem to be more important"[69]. Obwohl ältere Menschen unter den Top-Performern sind, macht der Vorgang, einzig älter zu werden, allein kaum weiser.

(4.) Weisheitsbezogenes Wissen ließe sich (zumindest partiell) durch relativ einfache soziale Interventionen steigern. Beispiele wären Verfahren zur Vermittlung höherer kultureller Toleranz[70] oder der soziale Dialog über diffizile Lebensprobleme[71].

Daneben seien es jedoch eher personenbasierte Faktoren, die einen vermittelnden Beitrag zur schließlichen Entwicklung weisheitsbezogenen Wissens lieferten: „The effectiveness of […] environmental factors, however, is moderated by a person's affective dispositions and experiences, for example, by his or her emotional stability, impulsivity, or level of neuroticism."[72] Chronisch-starke Angstgefühle kämen als weisheitshindernd ferner in Betracht. „Seen over time, however, wisdom-related knowledge should facilitate the down-regulation of negative emotions so that they do not become dysfunctional."[73] Zudem wären die höhere Motivation und einschlägige Persönlichkeitspräferenzen neben entsprechenden ethischen Werten „weiser" Personen zu erkennen, die auf das (zumeist) eudaimonistisch „gute Leben" für das Individuum *sowie* das der sozialen Gemeinschaft insgesamt abzielten.[74] „In contrast, a predominant search for self-centered pleasure and comfort should not be associated with wisdom."[75] Zwar könnte es außerdem ein Teil des weisheitsbezogenen Denkens sein, als wertfrei-utilitaristisches Kalkül Ziele zu bestimmen, diesbezüglich taugliche Mittel zu finden bzw. das Nichtvorhandensein solcher zu substituieren – doch würde die großformatige(re) Metazielsetzung einzig durch das, was wir „Weisheit" nennen, ermöglicht, die sodann die sinisteren Vorteilsoptimierungen eines Diktators von den wahrhaft prosozialen eines „heiligen Menschen" unterschiede. Man muss wohl, allgemein besehen, schon mindestens weise sein wollen – der gute Wille ist vorauszusetzen, über bessere Strategien nachzudenken und ggf. die Mitwelt in ihren Belangen (Kant würde sagen: ihren Zwecken) empathisch zu berücksichtigen.[76]

---

[68] Vergleiche Staudinger et al. (1997, 1998).

[69] Kunzmann und Baltes (2005, S. 122).

[70] Wie bei Boehmig-Krumhaar, Staudinger und Baltes (2002) beschrieben.

[71] Siehe Staudinger und Baltes (1996a).

[72] Kunzmann und Baltes (2005, S. 123).

[73] Kunzmann und Baltes (2005, S. 124).

[74] Kunzmann und Baltes (2005) in Übereinstimmung mit Sternberg (1998).

[75] Kunzmann und Baltes (2005, S. 126). Kohärente Ergebnisse dazu berichteten Kunzmann und Baltes (2003).

[76] Was teils wohl die Setzung beinhaltete, die Vernunft wie als *Zweck an sich selbst* (Kant, 1785/1974a, [BA 66]) zu akzeptieren, so dass man gewissermaßen so sich subjektiv „verpflichtete", möglichst die „höchste", zeitlich und räumlich weitestreichende und mithin beste Lösung anzustreben, welche eben zumeist eher prosozial ausfiele.

Dass aber darüber hinaus eine distinkte Persönlichkeitstransformation hin zur Weisheit stattfinde, eine fundamental auch ontisch andere Sicht einsetze, mithin etwas geradezu Transzendentes sich neu gestalte, das vorher nicht gegeben, gesehen, respektive erlebt werden konnte[77], wird nicht ausgesagt; vielmehr handele es sich, so jedenfalls das Berliner Weisheitsparadigma, mehr nur um eine graduelle Steigerung der weisheitsbezogenen Kognitionen, vor allem also um eine Besserung der Klugheit i. S. der Lebensexpertise. Darin spiegelt sich natürlich auch die untersuchungspraktische Limitation der anscheinend kaum vorhandenen „weisen" Menschen wider. Wissen gehört zwar wohl zu dem, was wir „Weisheit" nennen sollten; diese könnte aber trotzdem darüber hinaus gehen und eine bestimmte Persönlichkeitsstruktur meinen – also geradezu das, wovor andere *ausweichen*, indizieren. „First, they [die bedeutenden „Weisen" der Geschichte] seem to know something that eludes others. But this knowledge is more than a simple accumulation of facts that can be written down in a book and studied by their followers […]. They perceive a deeper truth that had a profound effect on their personality and conduct in life."[78] Unter anderen dieser Gedanke motiviert auch unsere Untersuchung in den unten folgenden Abschnitten, in denen das „Besondere" des Wissens und Wesens der dort vorgestellten historischen Personen näher bestimmt, und so möglich, evaluiert werden soll.

Bevor wir jedoch auf solch eine meist ebenso selbsttranszendente Sicht weiter eingehen, wollen wir zuerst noch Sternbergs *Balance theory of wisdom*[79] detaillierter betrachten. Das Wesensmerkmal von „Weisheit" wäre nach ihr in der Fähigkeit der optimalen Ausbalancierung differenter Interessen zu suchen (siehe Abbildung 2.2). Sternberg schreibt:

> In particular, *wisdom* is defined as the application of tacit knowledge as mediated by values toward the goal of achieving a common good (a) through a balance among multiple intrapersonal, interpersonal, and extrapersonal interests and (b) in order to achieve a balance among responses to environmental contexts: adaptation to existing environmental contexts, shaping of existing environmental contexts, and selection of new environmental contexts.[80]

Weisheit erscheint hierdurch als ein geistiges Vermögen i. S. eines *procedural knowledge*, das im wesentlichen nicht von externen Personen wie fachliches Faktenwissen vermittelt werden könnte und erinnert uns damit etwas an Kants Auffassung vom Genie[81]. Weisheit gleiche dabei mehr der durch die „Schule des Lebens" erworbenen stillen Überzeugung(en) und konkreten Erfahrung(en) über vielfältige Abhängigkeit- und Vernetztheiten von Weltprozessen und erfordere nicht unbedingt höhere Bildung: „Wisdom

[77] Mithin für „Weisheit" eine höhere, „erleuchtete(re)" Existenzform in diesem realen Erdendasein charakteristisch sei (z. B. die Erreichung des Entwicklungsstandes eines *Arhat*), wie es exemplarisch u. a. innerhalb der Lehren des Buddha Siddhartha Gautama als möglich erachtet wird (siehe Arhat, 2007, Buddha: Sein Leben und seine Lehre, 2007, sowie Siddhartha Gautama, Rd.).

[78] Ardelt (2004, S. 278 f.). Solches scheint im Licht der Annahmen Reichs (1953/1997) *das* Problem des Jesus von Nazareth gewesen zu sein (s. u., Kap. 8). Aber auch Lao-tse übermittelt diesbezüglich eine originelle Sichtweise (s. u., Kap. 6).

[79] Sternberg (1998). Vergleiche dazu auch Sternberg (1990b, 2003 und 2019) sowie Sternberg und Jordan (2005).

[80] Sternberg (1998, S. 353, kursiv im Original).

[81] „*Genie* ist das Talent der *Erfindung* dessen, was nicht gelehrt oder gelernt werden kann" (Kant, 1798/1912, 2. Teil C. [318], S. 270, Anmerkung, kursive Hervorhebungen gesperrt im Original).

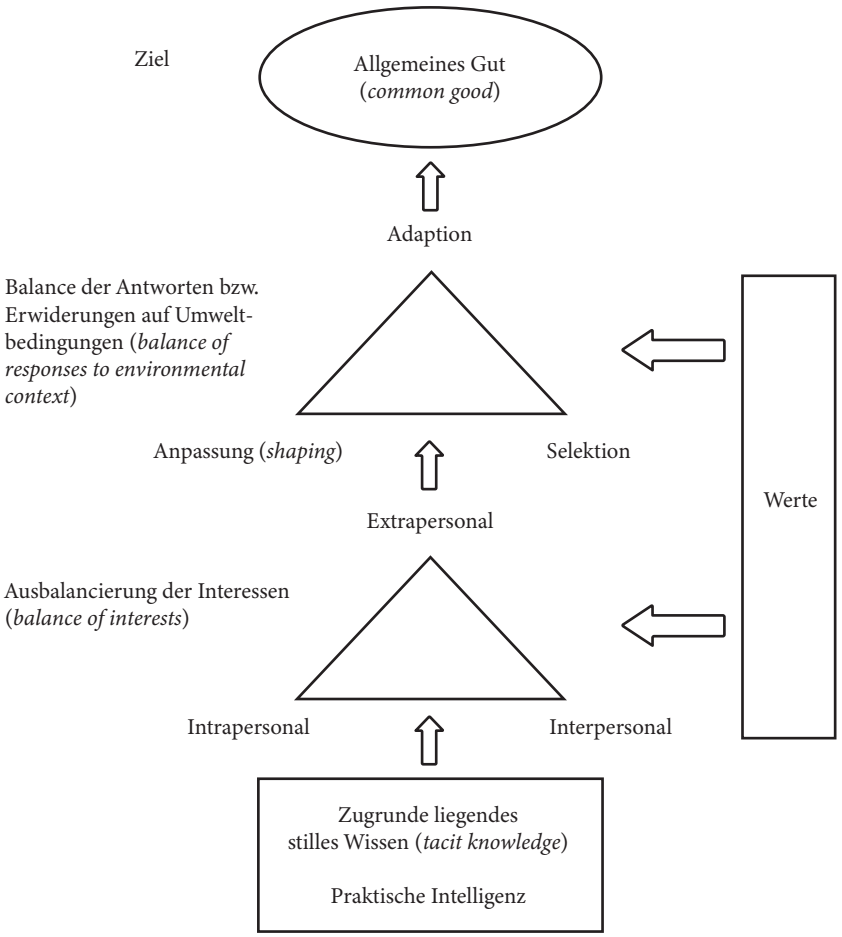

Abb. 2.2: Balancetheorie der Weisheit (nach Sternberg, 1998, S. 354, übersetzt in eigener Darstellung).

Stilles Wissen, das einer praktischen Intelligenz zugrunde liege, balanciere in dieser Sicht inter-, intra- sowie extrapersonale Interessen aus, um eine angemessene Antwort auf Umweltbedingungen zu erreichen, wobei sich die Person Lebensräumen hinsichtlich der Erreichung eines allgemeinen Gutes anpasse bzw. diese Milieus auswähle.

is probably best developed through role modeling and through the incorporation of dialectical thinking [i. S. v. Hegel[82]] into one's processing of problems […]. Thinking can be dialectical either with respect to time or with respect to place."[83] Einerseits akzeptiere ein weiser Herangang das Πάντα ῥεῖ (*panta rhei*)[84] des Heraklit von Ephesos (um 540–480

[82] Hegel (1807/1988).

[83] Sternberg (1998, S. 353).

[84] Heraklit, Frag. (65 A 3), übers.: „Alles ist in Fluß" (Heraklit, Frag., 65 A 3, S. 39, ohne Kursivierung), was ebenfalls in der Sentenz: „In die gleichen Ströme steigen wir und steigen wir nicht; wir sind es und sind es nicht" (Heraklit, Frag., B 49a, S. 19, ohne Kursivierung) verdeutlicht wird.

v. Chr.) und die Veränderlichkeit von Ideen, andererseits noch dazu die Vielfältigkeit von möglichen Standpunkten: Auch Lebensprobleme besäßen eben nicht unbedingt nur die *eine*, einzig valide Lösung, die für die Ewigkeit Bestand habe.

> Underlying wisdom in action is a series of processes executed in a manner that is typically cyclical and variable with respect to order of process execution. Among these processes are what I have referred to as *metacomponents* of thought […], which include (a) recognizing the existence of a problem, (b) defining the nature of the problem, (c) representing information about the problem, (d) formulating a strategy for solving the problem, (e) allocating resources to the solution of a problem, (f) monitoring one's solution of the problem, and (g) evaluating feedback regarding that solution.[85]

Es ist das, was wir vernünftiges Denken nennen können, das schließlich zur methodologisch fundierten Wissenschaftlichkeit führt und uns befähigt, als Lebewesen die richtigen, richtigeren Strategien allererst herauszufinden.

> Thus, wisdom is related to practical intelligence in that it draws on tacit knowledge about oneself, others, and situational contexts, but it is only a refined subset of the tacit knowledge involved in practical intelligence. Practical intelligence has been defined in terms of maximizing practical outcomes. The practical outcomes may be for any one or more particular individuals, but usually these outcomes are the outcomes of an individual and most typically of oneself. For example, when one manages oneself, others, or tasks […], one's ultimate goal often is to maximize one's self-interest. Wisdom is involved when practical intelligence is applied to maximizing not just one's own or someone else's self-interest, but rather a balance of various self-interests (intrapersonal) with the interests of others (interpersonal) and of other aspects of the context in which one lives (extrapersonal), such as one's city or country or environment or even God.[86]

Eine alleinige praktische Intelligenz i. S. eines Nutzenkalküles sei mithin per se noch nicht sehr weise, denn sie gliche die erkannten Interessen nicht notwendig und hinreichend optimiert aus. Zudem müsste die gleichgültig-selbstbezogene Einengung auf z. B. persönliche materielle Belange als suboptimal ins Auge fallen. „In order to be wise, therefore, one must understand not only people's cognitions, but also their motivations and even their affects. Such understanding may involve applying one's own cognitions, motivations, and affects to the understanding of other people's. Wisdom involves, then, understanding people's cognitions, motivations, and affects."[87] Sternberg konkretisiert somit das, was er „Weisheit" nennt, vor allem als kapitale, ganzheitlich betrachtende Klugheit, also eher als geschickte *phrónesis*. Zudem sei jenes weise Vermögen in der Tradition des Sokrates „at least partially domain specific"[88] als grundsätzliches „Wissen" verwirklicht[89]. Allgemein wird in diesem Bezug eine Parallele zu Kants Denken, speziell hinsichtlich des kategorischen Imperatives bemerkbar (der diejenige denkbare Maxime zum allgemeinen Gesetz erheben möchte, die auch gewollt werden könnte[90]), denn das *common good* müsste wohl sehr in diesem Sinn gesetzt werden. Ob eine von der Balance

[85] Sternberg (1998, S. 356, kursiv im Original).
[86] Sternberg (1998, S. 353 f.).
[87] Sternberg (1998, S. 355).
[88] Sternberg (1998, S. 356).
[89] Und somit nicht in anderen organismischen Vorgängen wie etwa allumfassenden, „kosmischen" Gefühlen – oder daneben in einem schwer fasslichen transzendenten Konstrukt wie beispielsweise des laotischen *Tao* – primär beheimatet.
[90] Kant (1785/1974a, BA 24 ff.); vgl. Höffe (1996, S. 181 ff.) und unten, Kap. 9.

theory of wisdom angestrebte Interessenharmonisierung (als anzustrebende win-win-Situation sozusagen) stets jedoch überhaupt möglich bzw. dienlich wäre, wird kaum je nachgewiesen werden können.[91] Sie ist anscheinend wiederum nur eine Setzung (ein Teil eines kognitiven Fischernetzes, mit dem wir im „Meer der Welt" auf Erkenntnisfang gehen[92]). Sternberg expliziert somit nicht die *eine* Art von Weisheit – sondern lediglich eine denkbare und mögliche Ausgestaltung eines logisch willkürlichen funktionellen Schemas, das uns einige Resultate erklärlich machte, die als „weise" oder „weiser" anmuten. Insbesondere setzt er keine inhaltlichen Prämissen ein. Was Weisheit fest umrissen *sei*, bleibt unpräzisiert und nur in ihren eher mittelbaren Auswirkungen begreifbar. Die Mahnung des Jesus von Nazareth: „An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen"[93], könnte somit zur Losung werden: „Despots such as Hitler or Stalin even may have balanced factors in their judgments, but not for the common good."[94] Zentral scheint hier mithin eine gewissermaßen überzeitliche Gemeinwohl- sowie Wertorientierung auf, wie sie beispielsweise mittels einer geübten Wahrhaftigkeit, Menschlichkeit und Gerechtigkeit zum Ausdruck kommen könnte, setzte damit allerdings die entsprechenden Güter beliebig fest, und ignorierte zumindest tendenziell eine potentiell ebenso konfligierende Spannung zwischen ihnen.[95] Je nachdem, welchen obersten Wert man i. S. eines *common good* behauptete – ob die Vernunft respektive das Vernunftrecht (wie bei Kant), die epikureisch-hedonistische Lebenszufriedenheit und Lebenslust, die Sitten und Pflichten (siehe Konfuzius), die jesuanische Menschenliebe oder eine natürlich gebliebene Gesellschaft im Tun des Nicht-Tuns (à la Lao-tse) –, würde uns allerdings wohl ziemliche Unterschiede generieren. Sicherlich kann hier eingewendet werden, dass ja gerade die Ausmittelung der inter- wie intrapersonalen mit den externen Faktoren eine unweise Einseitigkeit und Destruktivität (hoffentlich) vermiede – zu konzedieren wäre nichtsdestotrotz die teils kaum lösbaren Grundlagenprobleme von Werten und ähnlichen Begriffen. Schon Sternberg selbst sieht grundsätzlich verschiedene Wege, auf denen Menschen zu „weisen" Handlungen kommen könnten.[96] Hinzu treten potentiell ganz pragmatische Verwicklungen hinsichtlich real-empirischer Urteilsabwägungen (oder gar die zwickmühlenhafte Unlösbarkeit von Fragen), was Sternberg gleichwohl nicht grundsätzlich

[91] Wir werden im Abschnitt zu Kant (siehe Kap. 9) über die auch ganz pragmatischen Schwierigkeiten des kategorischen Imperatives (jenseits der Begründung seiner Pflichtmäßigkeit also) zu reden haben.

[92] Ein Bild, das schon Popper (1934/1984, Vorwort zur dritten deutschen Aufl., S. XXV) gebraucht.

[93] Bib., Mt 7,16.

[94] Sternberg (1998, S. 355).

[95] Was z. B. schon bei der Frage, ob man immer die Wahrheit zu sagen habe, beginnen kann – über die, was als gerecht, was als menschlich und was als Wohl der Allgemeinheit zu sehen sei, sich weiter ins Unermessliche vertiefte. Ob mehr Individualismus oder mehr Kollektivismus in einer Anschauung verwirklicht würde, könnte zudem differieren (siehe z. B. Lao-tse und teils Epikur vs. Konfuzius und Jesus).

[96] Personen differierten oft beim Umfang und der Intensität mit denen sie ein *common good* anzielten; sie unterschieden sich zumeist hinsichtlich der spezifischen Balanceprozesse; sie weisen regelhaft individuell verschiedene Grade und Formen des stillen Wissens auf – und noch dazu u. U. differente Wertvorstellungen (Sternberg, 1998, S. 357 f.). Zudem wären unterschiedliche Antecedensbedingungen zu rubrizieren; diese beinhalteten: „(a) knowledge, (b) analytical and creative as well as practical thinking […], (c) a judicial thinking style […], (d) personality variables, (e) motivation to think wisely, and (f) environmental variables" (Sternberg, 1998, S. 358).

verleugnet: „Problems requiring wisdom always involve at least some element of each of intrapersonal, interpersonal, and extrapersonal interests, although the weights may be different in different instances, just as they may be different for adaptation, shaping, and selection.“[97] Was weise sei in solch einem Sinne, ließe sich indes prinzipiell wohl oft erst am Ende aller Tage bewerten, denn vermutlich niemand wüsste anfangs schon zu sagen, welches hoch wünschenswerte Ergebnis ein so genannter „Fehler“ à la longue im überkomplexen, nichtlinearen Weltlauf doch zu bewirken vermag.[98]

Tab. 2.1: Synopse des MORE-Life-Experience-Model (eigene Darstellung, übersetzt nach Glück und Bluck, 2013, S. 92).

Ressourcen	**betroffene Lebens-herausforderungen**	**Herangehensweise an Herausforderungen**	**lebensgeschichtliche Integration**
Überlegenheit, Meisterschaft (*mastery*)	Weise Personen vertrauen in ihre Bewältigungsfähigkeiten. Daher erleben sie mehr eigeninduzierte Herausforderungen, sind nicht vermeidend oder ängstlich hinsichtlich negativer Geschehnisse.[99]	Weise Menschen vertrauen in ihre Fähigkeit, eine vonstatten gehende Herausforderung zu meistern. Sie handeln proaktiv oder passen sich – je nach Situation – an.	Weise Individuen entwickeln eine „Geschichte der Meisterschaft“ (*story of mastery*), in der sie durch Erfahrung lernten, Herausforderungen angemessen zu bewältigen.
Offenheit (*openness*)	Weise Menschen interessieren sich für neue Erfahrungen und Perspektiven. Sie erfahren den Wandel im Leben als positive Gelegenheit hinzuzulernen.[100]	Besonders in schwierigen Situationen sind weise Personen an multiplen Perspektiven interessiert. Sie bejahen die Suche nach der „anderen Sicht“ und versuchen Neues.	Weise Menschen sind offen für eine Änderung des Narratives ihrer Eigenentwicklung, wenn neue Erfahrungen oder divergente Perspektiven dies nahe legen.

97 Sternberg (1998, S. 355).

98 Die Einsicht in die Nichtberechenbarkeit und in die prinzipielle Unsicherheit, verstanden als Metavermögen der reifen Persönlichkeit, kann aber Teil einer Weisheit sein (siehe das Berliner Weisheitsmodell nach Kunzmann und Baltes, 2005, sowie Glück, 2016).

99 Das meint indessen nicht, dass eine *illusorische* Kontrollüberzeugung vorliege. Vielmehr sei weisen Menschen die oftmalig gegebene Nichtberechenbarkeit von künftigen Zuständen bewusst – trotzdem fühlten sie sich nicht hilflos oder in einer Opferrolle gefangen. Zusammenhänge bestehen hier mit dem Konzept der *Selbstwirksamkeit* (Bandura, 1977a, 1982), wobei Befunde die Thesen zum Weisheitslemma *mastery* stützen (siehe Glück und Bluck, 2013, S. 79 f.).

100 Offenheit kann z. B. differenziert werden in Offenheit für die eigene Welt, für Kunst und Ästhetik, für Gefühle, für Handlungen, für Ideen und Offenheit für Werte (Glück, 2016, S. 47 ff.). Für weise Menschen sei evident, dass es verschiedene Perspektiven hinsichtlich eines Phänomenes gebe. In ihren Urteilen seien sie weniger festgelegt auf eine oder die „einzig richtige“ Lösung, was am ehesten wohl mit dem Wort „Unvoreingenommenheit“ auf den Punkt gebracht wird. Zur Bestätigung des Lemmas „Offenheit“ verweisen Glück und Bluck (2013, S. 80 f.) u. a. auf den entsprechenden Faktor der *Big-Five-Persönlichkeitstheorie* von Allport und Odbert (siehe Asendorpf und Neyer, 2012, S. 107 ff.), daneben auf die Befunde zum Berliner Weisheitsparadigma und die darüber hinaus gehende empirische Weisheitsforschung zum Wachstum aus negativen Erfahrungen. Gleichzeitig muss allerdings vermerkt werden, dass auch Offenheit nur dann ein Vorteil wäre, wenn sie nicht dysfunktional übertrieben wird (Glück, 2016, S. 65 f.); auf das rechte Maß kommt es also auch hier an.

Ressourcen	betroffene Lebensherausforderungen	Herangehensweise an Herausforderungen	lebensgeschichtliche Integration
Reflektiertheit[101] (*reflectivity*)	Weise Individuen kategorisieren Erfahrungen nicht als „gut“ oder als „schlecht“, sondern akzeptieren ein breiteres Bild, das Ambiguität toleriert.	Weise Personen können einen „Schritt zurücktreten“, sich distanzieren, um den Kontext und die historische Gewordenheit einer Situation zu verstehen. Sie reflektieren kritisch über die eigene Rolle in vergangenen sowie gegenwärtigen Verhalten.	Weise Personen reflektieren häufig über vergangene Erfahrungen, um neuen Sinn, neue lenkende Hinweise darin zu finden und um aktuelle Vorgänge im Lichte der dort gewonnenen Einsicht zu interpretieren.
Emotionsregulation und Empathie[102] (*emotion regulation/ empathy*)	Weise Personen nehmen ihre Emotionen und die ihrer Mitmenschen korrekt wahr. Das Wohlbefinden anderer ist ihnen wichtig; dabei übernehmen sie ggf. die Rolle des „Helfers“ oder die des „Führers“.	Weise Individuen können ihre Emotionen regulieren wie es eine Situation verlangt. Sie unterdrücken weder negative Gefühle noch vermeiden sie sie.[103] Sie können anderen in belastenden Situationen oder in Schwierigkeiten effektiv beistehen.	Weise Menschen können rückblickend verstehen und ihre diesbezüglichen Emotionen integrieren. Sie vermögen, hinsichtlich der Reinterpretation von Erfahrungen zu akzeptieren, selbst wenn die Deutungen nicht selbstwertsteigernd (*self-enhancing*) sind.

Es könnten mithin doch noch weitere Dimensionen der Weisheit (neben der *phrónesis* als rationalen Klugheit) benötigt werden, um jene besser zu begreifen. „Weisheit“ scheint fernerhin generell über die logische, soziale oder emotionale Intelligenz hinauszugehen und ist auch nicht mit Kreativität identisch.[104] Rücksichtlich solcher Schwierigkeiten wird wohl niemand mehr behaupten, dass das „weise sein“ eine ganz leichte Angelegenheit wäre, bzw. sehr einfach expliziert zu werden vermag.[105]

[101] Ganz allgemein erscheint diese als Bereitschaft, Lebenszusammenhänge in angemessen komplexer Art zu sehen und nicht ungebührlich zu vereinfachen (Glück und Bluck, 2013, S. 82 f.; vgl. Ardelt, 2004, Staudinger, 2001, und Webster, 2003, 2007). Dabei unterschiede sich die gemeinte Reflexion von Grübeleien, da die Letzteren nicht wachstumsorientiert seien.

[102] Dieses Lemma wird von der Weisheitsforschung relativ übereinstimmend anerkannt, siehe z. B. Kunzmann (2004) und Webster (2003, 2007). Die Regulation eigener Emotionen gelingt mit zunehmenden Alter immer besser (zur Forschungsliteratur siehe Glück und Bluck, 2013 sowie Bluck und Glück, 2005). Im empathischen Verstehen anderer wirkt daneben eine prosoziale Motivation. Jedoch: „Wisdom does not, however, imply engaging in others' trauma or pain so that one takes it on as one's own“ (Glück und Bluck, 2013, S. 84). Vielmehr gelingt auch hier die situational angemessene Regulation von Gefühlen unter Berücksichtigung eigener, berechtigter Interessen.

[103] Sie zielten dabei nicht auf die Optimierung einer seichten Art des Wohlbefindens, sondern versuchen ein tieferes, kompletteres, richtigeres Verständnis der Welt zu gewinnen – inklusive der diffizilen und traurigen Aspekte derselben (Glück und Bluck, 2013, S. 83 ff.).

[104] Sternberg (1998).

[105] Dass aber (stilles) Wissen gewissermaßen Macht über reale Entitäten und Wesen impliziere (Francis Bacons *scientia potestas est*), ist sprichwörtlich (vgl. Kasper, 2000, S. 207). Für bestätigende Befunde zur Rolle des *tacit knowledge* siehe Sternberg (1998) sowie allgemein Becker-Carus und Wendt (2017).

Nach Sternbergs Theorie wollen wir uns nun im Weiteren der Besprechung des aktuelleren *MORE-Life-Experience-Model* von Glück und Bluck[106] widmen. Es beinhaltet folgende grundlegende Annahmen (siehe Tabelle 2.1):

> Although wise persons are not a homogeneous group and have highly individualized developmental trajectories, we postulate that some basic tenets are essential for the development of wisdom. The core elements of our model are four general resources that influence which life events individuals are likely to encounter, how they perceive and appraise them, how they deal with challenges, and how and to what extent they integrate and reintegrate experiences into their life story. The four resources are a sense of *m*astery, *o*penness, *r*eflectivity, and *e*motion regulation and empathy – in short, MORE. The MORE Life Experience Model proposes that these resources form a kind of „positive syndrome" that helps individuals to deal with life challenges in a way that fosters the development of wisdom.[107]

Dabei wird in Einklang mit der impliziten Sicht von Laien auf das, was „Weisheit" u. a. ausmache[108], angenommen, es seien vor allem Lebenserfahrungen und daneben insbesondere *kritische Lebensereignisse*[109] in der Ausbildung von Weisheit wirksam. Auch Ardelt et al. schreiben ähnlich zu dieser Frage:

> Hence, wisdom is gained through failed expectations […] and the loss of illusions, attachments, and aversions […]. This might explain why wisdom is often gained through loss and suffering […]. Loss and suffering provide the opportunity to see the world and the meaning of life in a new light, which can lead to greater self-knowledge, a reduction in self-centeredness, and stress-related growth […].[110]

Weisheit scheint in ihrer hier gemeinten Form daher nicht nur angeboren zu sein, sondern *entwickelt* sich wohl auf mehr oder weniger verschlungenen Pfaden, was bedeutet, es könnten auch Menschen zu ihr befähigt sein, die sich überhaupt nicht zutrauen, weise zu werden – bzw. bei denen solches gar nicht für möglich gehalten wird. Das o. g. Berliner Weisheitsparadigma und die Balancetheorie Sternbergs priorisieren dazu (obwohl sie auch emotionelle Persönlichkeitsfaktoren und Werte berücksichtigen) vor allem ein gewonnenes (besseres) Wissen über Weltzusammenhänge, basieren beide auf den „westlichen" Fundamenten einer eher sokratischen Lebenspraxis. Vermutete, z. B. ontische Einsichten asiatischer Provenienz, teilen sie nicht. Dass jedoch selbsttranszendente Sicht- und Erlebnisweisen für das, was wir „Weisheit" nennen – neben der attisch tradierten *phrónesis* – charakteristisch sein könnten, ist durchaus erwägenswert.[111] – Summarisch betrachtet gibt es zwei gedankliche Hauptlinien in der modernen Theoriebildung zur Entstehung von Weisheit. Man unterscheidet zumeist in *personelle* vs. *generelle Weisheit*, wobei sich die Erstere mit den vor allem selbstbezogenen Faktoren eines persönlichen Wachstums beschäftigt, während die zweite die mehr allgemeinen Einsichten i. S. eines Weltwissens thematisiert. Insgesamt betrachtet ist man sich in der internationalen Forschung gleichwohl weitgehend einig, dass sich Weisheit über die Lebensspanne (via direkten oder indirekten Konflikten sowie kritischen Lebensereignissen) entwickelt – Vorgänge, in denen die zentralen Bedingungen der menschlichen Existenz berührt wer-

106 Glück und Bluck (2013), zugrunde gelegt in der Darstellung von Glück (2016).
107 Glück und Bluck (2013, S. 75 f., kursiv im Original).
108 Siehe Bluck und Glück (2005).
109 Siehe Glück und Bluck (2011).
110 Ardelt et al. (2013, S. 271), siehe dort die weggelassene zitierte Spezialliteratur.
111 Siehe Levenson et al. (2005), Levenson und Aldwin (2013) sowie Ardelt (2004).

den. „Thus, theories of wisdom have generally had a place for the role of life experience, but the dynamic between self-resources and life experiences that causes some people to grow toward wisdom more than others has not yet been conceptualized in detail."[112] Dieses Manko will das MORE-Life-Experience-Model beheben helfen. Nicht die „reine" Lebenserfahrung eines Menschen sei das wesentliche Agens, sondern *wie* eine Person mit solchen Erlebnissen umgehe. Älter (und damit zumeist notwendig kenntnisreicher) zu werden, wäre damit für sich für die Weisheitsgenese noch nicht hinreichend. Zwar könnten persönliche Verluste z. B. bezüglich Gesundheit sowie die Einsicht in die eigene Endlichkeit (siehe Erikson) das „Weisewerden" begünstigen, zwingend wäre es indes kaum. Insbesondere negative Lebensereignisse vermögen hier jedoch ein ggf. auch posttraumatisches Wachstum (i. S. v. mehr Verständnis, größeren Mitleids, tieferen Beziehungen zu sich, der Welt und anderen Menschen u. Ä. m.) zu induzieren, wobei allerdings aufgrund der Untersuchungsmethoden nicht immer klar wird, ob solche Verbesserungen objektiv vorhanden und nicht etwa nur subjektiv „eingebildet" sind.[113] Auf jeden Fall ist hinsichtlich einer wirklichen Gesamterklärung eine dynamische Perspektive anzuraten, wenn die „fabelhafte" Eigenschaft der Weisheit sinnvoll in den Fokus der Forschung gerückt werden soll. In diesem Kontext werden die von Glück und Bluck[114] angenommenen vier Hauptdomänen (siehe Tabelle 2.1) als variabel konzipiert, sind mithin potentiell veränderliche Größen. Dadurch erscheint eine Koevolution der betreffenden Vermögen und Persönlichkeitseigenschaften im Zuge eines zunehmenden Weiserwerdens plausibel – sind somit u. U. funktionell identisch[115] mit einer eher (oder auch einer) körperlichen Funktion wie etwa der zunehmenden Freiheit von Panzerungen. Gleichfalls wäre allerdings zu vermuten, Weisheit könne nicht mit diesen somatischen Aspekten in eins gesetzt werden, hätte sie aber in ihrer vollen Ausprägung zur Grundlage. Nicht jeder genitale, orgastisch potente Charakter nach Reich[116] wäre also schon allein dadurch ein „Weiser": Es bedürfte wohl auch gewisser darüber hinaus gehender Befähigungen. Umgekehrt wäre die Klugheit derer, die nicht orgastisch potent sind, nicht entwertet, aber eben bildhaft nur eher das „Silber", nicht der Weisheit „Gold". Solches sind bislang Spekulationen, indes am gegebenen Ort berechtigt.

Die vom MORE-Life-Experience-Model angenommene Koevolution verwiese daneben auf gewisse Lebensstile, denen man sich näherte oder von denen man sich entfernte, wobei auch die Interaktionen zwischen den Ressourcen zentral würden, was für den positiven Fall schon das geflügelte Wort *Fortes fortuna adiuvat*[117] (das Glück hilft dem Tapferen) gemeint haben könnte. Weisheit als Entität, als plötzliche „Erleuchtung" o. Ä., könnte gleichwohl eine Fiktion darstellen – wir vermögen wohl nur punktuell

112 Glück und Bluck (2013, S. 77).

113 Siehe zur einschlägigen Literatur Glück und Bluck (2013, S. 78 f.); vgl. ferner Park (2004).

114 Glück und Bluck (2013).

115 Reich (1942/1987, S. 198–204; vgl. 1933/1989).

116 Reich (1933/1989, insbesondere S. 217 ff. und S. 330 ff.); für eine kurze Erläuterung siehe unten in diesem Kap. sowie Kap. 6 und Kap. 8.

117 Publius Terentius Afer, genannt Terenz (geboren zwischen 195 und 184 v. Chr. – 159 v. Chr.), *Phormio* (203, zitiert nach Kasper, 2000, S. 41).

oder asymptotisch an jenen gedachten Zustand des „weise-sein" heranzukommen. Weise wäre es also in diesem Sinne zu meinen, dass wir vermutlich immer irgendwo „Narren" bleiben. „Wise people would probably say that the development of wisdom never ends and that the ideal of an absolutely wise person is not useful for psychological research."[118] Die in Tabelle 2.1 beschriebenen Ressourcen beeinflussten die Dynamik zwischen dem Bereich der Lebenserfahrung und einer diesbezüglichen Weisheitsentwicklung nun auf drei Ebenen: „what challenges individuals encounter and how they experience them, how they deal with those challenges, and how they learn from theses challenging events as they integrate them into their life story over time."[119] Fundamentale Lebensherausforderungen[120] (d. h. nicht unbedingt nur Traumata) wirkten bei Personen mit hohen Ausprägungen der im MORE-Modell explizierten Vermögen wie Katalysatoren und änderten die Sicht und Lebensausrichtung der betreffenden Personen in bedeutsamer Weise. Zum Beispiel befähigen eine größere Offenheit und ein hinreichendes Selbstvertrauen zu einem weniger ängstlichen Stil, der zu vielfältigeren Erfahrungen leitete, weil solch ein Mensch weniger rigide festgelegt ist z. B. in intellektuellen, moralischen oder kulturellen Belangen.[121] Lernt jemand die Mannigfaltigkeiten der Erde, die Geheimnisse des Universums besser kennen, relativiert er leichter eigene Beschränktheiten und eine „provinzielle" Borniertheit. Auf solchen Wegen vermag er u. U. auch die positive Kraft der Reflexion und die der Empathie mehr zu schätzen. Man könnte wohl sagen: Wer tief(er) „versteht", lebt einfach „besser". Dies beträfe natürlich insbesondere die eigene Lebensgeschichte. Weisere Personen betrieben dabei ein ausgedehnteres autobiographisches Beurteilen (*autobiographical reasoning*). „This updating of the life story in the light of one's constantly unfolding experience may be adaptive both emotionally and in terms of building more comprehensive models of how the world works"[122]. Manches lässt sich hier vielleicht auch nur in einem Rückblick wirklich verstehen. „Much of the deep knowledge base that is at the core of wisdom is likely to have resulted from wise individuals reflecting on and deriving lessons from life experience."[123] Weisere Personen (mit mehr MORE-Ressourcen) könnten in diesem Kontext auch in nachteiligen Ereignissen öfter Gutes erblicken. Es scheinen damit tatsächlich eher konglomerierte Mächte[124], ineinandergreifende (sich wechselseitig stützende, ja sich je entwickelnde) Vermögen zu sein, die schließlich zu einem weiseren Leben führen. Zu vermuten ist indes, wie gesagt, über die von Glück und Bluck gegebenen Zusammenhänge hinaus, dass solches mit einer Entpanzerung[125] funktionell identisch zu sein vermag – ein neu (oder wieder) gewonnener gesünderer Zustand, dessen positive Erlebnisweisen nebst Gefühlslagen ein emotional tieferes, deshalb ferner lustvolleres, daher ebenso befriedigenderes Leben ermöglichen.

118 Glück und Bluck (2013, S. 85).
119 Glück und Bluck (2013, S. 86).
120 Siehe Aldwin und Levenson (2004).
121 Glück und Bluck (2013).
122 Glück und Bluck (2013, S. 89).
123 Glück und Bluck (2013, S. 91).
124 Als *positives Syndrom* (Glück und Bluck, 2013, S. 75).
125 Reich (1933/1989).

Schon allein in dieser funktionellen Hinsicht wäre es mithin, neben dem Aspekt der konkreten Handlungsklugheit, sinnvoll, zum „tiefen", ursprünglichen Lebendigen in uns „zurückzukehren", indem man sich und die Welt versteht, sich (und ein wenig die Welt) verstehend (er)löst.

In teils etwas erweiternder Abänderung der MORE-Modell-Kriterien beschreibt Glück[126] daneben folgende psychosozialen Ressourcen als Kennzeichen weiser Menschen bzw. als förderlich für die Gewinnung von Weisheit: (1.) Offenheit, (2.) ein guter Umgang mit den eigenen Gefühlen, (3.) Empathie, (4.) Reflexivität (die Bereitschaft Komplexität zu verstehen respektive zu hinterfragen) und (5.) die realistische Einschätzung eigener Möglichkeiten und Grenzen. Weisheit erwerbe man auch hier insbesondere in der Bewältigung von wichtigen Lebensgeschehnissen. Die Macht von mehr oder weniger traumatischen Begebenheiten, verweist Menschen eben existentiell auf eine tiefere Hinterfragung des Bisherigen und generierte damit eher die (Neu-)Entwicklung von weisen (oder weiseren) Lebensentwürfen, wozu ferner angemessenere respektive umfassendere Sichtweisen und diesbezügliche emotionelle Strategien evolvierten. „Weise Menschen hinterfragen sich selbst und ihr Verhalten intensiv und kritisch."[127] Unrichtig selbstwertstützende Attributionen scheinen daher hinderlich, der Wahrheit und Wirklichkeit unverstellt ins Angesicht zu blicken. Vielmehr sind die unbedingte Wahrheitsliebe und der größtmögliche Realismus vorteilhaft, um weise die ggf. vorliegenden „Verschwistertheiten des Fatums", die teilweise Schicksalhaftigkeit, Zufälligkeit und u. U. ontische Beliebigkeit von Vorkommnissen zu akzeptieren.

Tab. 2.2: Definition und Operationalisierungen der Weisheit als dreidimensionale personale Charakteristik (eigene Darstellung, übersetzt nach Ardelt, 2004, S. 275). Vergleiche dazu auch Ardelt (1997, 2003) sowie Ardelt et al. (2013).

Dimension	Definition	Operationalisierung
Kognitiv	Das „Verstehen des Lebens" und der Wunsch, die Wahrheit zu wissen (*desire to know*), beispielsweise die Bedeutung und den tieferen Sinn von Phänomenen und Vorkommnissen mit Bezug auf inter- wie intrapersonale Zusammenhänge zu begreifen. Dies beinhaltet ein Wissen und die Akzeptanz hinsichtlich der positiven und negativen Aspekte der menschlichen Natur, bezüglich der Grenzen des Wissens generell sowie der Unvorhersagbarkeit bzw. Unsicherheit im Leben.	Items oder Einschätzungen sollten folgendes untersuchen: • Die Fähigkeit und die Bereitwilligkeit eine Situation oder ein Phänomen gründlich zu verstehen; • das Wissen über die positiven sowie negativen Aspekte der menschlichen Natur; • das Anerkenntnis der Ambiguität und Unsicherheit(en) im Leben; • die Fähigkeit, trotz der Unvorhersehbarkeit und den existenziellen Ungewissheiten wichtige Entschlüsse zu fassen.

[126] Glück (2016).
[127] Glück (2016, S. 20).

Dimension	Definition	Operationalisierung
Reflektiv	Die Wahrnehmung von Ereignissen respektive Phänomenen aus multiplen Perspektiven. Dies macht die Selbstprüfung (*self-examination*), das Selbstbewusstsein, Selbstverstehen bzw. die Selbstkenntnis (*self-insight*) nötig.	Items oder Einschätzungen sollten folgendes untersuchen: • Die Fähigkeit und die Bereitwilligkeit Phänomene und Vorkommnisse aus differenten Perspektiven zu betrachten; • das Nichtvorhandensein von Voreingenommenheit und Projektionen (z. B. die Tendenz, anderen Personen oder Verhältnissen Schuld für die eigene Gefühlsbefindlichkeit oder die eigene missliche Situation zu geben).
Affektiv	Mitfühlende und mitleidsvolle Liebe für andere (*sympathetic and compassionate love for others*).	Items oder Einschätzungen sollten folgendes untersuchen: • Das Vorliegen positiver Emotionen und entsprechenden Verhaltens anderen gegenüber; • die Abwesenheit von gleichgültigen oder negativen Emotionen und eines diesbezüglichen Verhaltens anderen gegenüber.

In relativer Distanz zu den Weisheitstheorien des Berliner Weisheitsparadigmas, der Balancetheorie Sternbergs und von der Tendenz her auch noch des MORE-Life-Experience-Models, die je mehr oder weniger deutlich eher die fähigkeitsorientierten Aspekte i. S. eines Lebensexpertentumes erfassen, kann Weisheit auch unter Berücksichtigung von zusätzlichen Quellen des spirituellen oder eher selbsttranszendenten Erlebens konzipiert werden. Einen Anfang machte dabei Ardelt[128], die in ihrer dreidimensionalen Weisheitstheorie eine kognitive, reflektive und eine affektive Komponente unterschied (siehe Tabelle 2.2) und als Ausdruck ihrer grundlegenden Herangehensweise mitteilt:

> If wisdom cannot be limited to the intellectual or cognitive domain but encompasses the whole person, it might be more important to find out what a person is like rather than what a person knows to measure wisdom. I suggest that one cannot be an „expert in wisdom" or a carrier of wisdom-related knowledge without *being* wise […]. If this is true, then wisdom is in fact a property of individuals.[129]

Ardelt schließt sich hier vermutlich an die taoistisch-buddhistische Metapher des „unverzerrten Spiegels" an[130], der man im Optimum sein solle, um die Realität, den konkreten Augenblick, möglichst komplett und stimmig wahrzunehmen und sich und die anderen zu verstehen: „Only after the transcendence of one's subjectivity and projections

[128] Siehe insbesondere Ardelt (2004).

[129] Ardelt (2004, S. 274, kursiv im Original).

[130] Siehe z. B. Anālayo (2010, S. 212) oder Dschuang Dsi (365 bis etwa 290 v. Chr.): „Der höchste Mensch gebraucht sein Herz wie einen Spiegel. Er geht den Dingen nicht nach und geht ihnen nicht entgegen; er spiegelt sie wider, aber hält sie nicht fest. Darum kann er die Welt überwinden und wird nicht verwundet." (Dschuang Dsi, BvB, Buch VII, 6. „Der Spiegel des Herzens", S. 67 f.).

is a deeper understanding of life possible."[131] Dass solches natürlich kaum gleicherweise sicher und vollumfänglich zu leisten sein wird, ergibt sich aus kritisch-vernünftigen erkenntnis- sowie wissenschaftstheoretischen Erwägungen. Etwas das *ist*, ist wohl auch stets dadurch beschränkt: Keiner *weiß* vermutlich (und wird jemals wissen), wie die Welt „wirklich" ist.[132] Niemand kann vermutlich einen wahrhaft sicheren ersten argumentativen „Fixpunkt" gewinnen: alles ist (im) „Meer der Welt", d. h. im empirischen Relativ epistemisches Sumpfland[133].

Man bemerkt aber daneben auch bei Ardelts Auffassung von Weisheit (wie schon beim MORE-Modell), dass diese in erster Linie mit einer psychischen Verbesserung, einer Art Gesundung verschwistert sein könnte, und fühlt sich wiederum an tiefenpsychologische Paradigmen verwiesen, die die Aufhebung von Abwehrmechanismen, mithin die Lösung von pathologischen Panzerungen[134] zum Ziel haben. „The transcendence of one's subjectivity and projections through (self-)reflection is likely to reduce one's self-centeredness. This, in turn, will permit deeper insights into one's own and others' motives and behavior, which enable a wise person to interact with people in a more constructive, sympathetic, and compassionate way"[135]. Dass nun aber im Grunde *nur* die Liebe „weise" sein könne, bleibt – ketzerisch gesprochen – zunächst bare Hypothese und spiegelt u. U. einen westlich-kulturellen Hintergrund wider. Sofern der christliche Gott, falls Jesus von Nazareth „die Liebe" sind bzw. verkörperten, kann „weise sein" ja kaum etwas anderes ausdrücken, als diese – so denkt man wohl leicht. Insbesondere solche Fragen motivieren die vorliegende Abhandlung, wenn sie den teils nur mäßig beleumundeten Widerpart der Herzenswärme usf., die Lehre Niccolò Machiavellis, wie als Advocatus Diaboli den unten näher betrachteten Weisheitslehren entgegensetzt und herauszufinden wünscht, ob und wo dortige Maximen doch vielleicht auch unweise sein könnten. Idealisierendes Wunschdenken scheint uns jedenfalls nicht erstrebenswert. Von einer evolutionären Betrachtungsebene her wäre noch dazu zu vermuten, dass alle gesunden Vermögen des Menschen ihren durchaus guten Sinn haben – sonst hätten sie sich nicht entwickelt. Weisheit könnte daher etwas spezifisch anderes, „höheres" sein, als nur wissend-klug i. S. der *phrónesis* zu handeln, respektive ausschließlich zu lieben.[136] Ardelt schreibt in diesem Zusammenhang:

131 Ardelt (2004, S. 275).

132 Kants Erkenntnistheorie wäre vom Grunde her zu berücksichtigen (siehe für eine genauere Darstellung unten, Kap. 9).

133 Siehe Popper (1934/1984, S. 75 f.).

134 Siehe Reich (1933/1989).

135 Ardelt (2004, S. 276).

136 Es mag für manchen schmerzlich klingen, aber wir sollten uns generell hüten über historische Gestalten wie beispielsweise Buddha oder Jesus zu urteilen, als hätten wir sie tatsächlich als Personen gekannt, denn vermutlich keiner wäre fähig hinreichend genau zu sagen, wer jene im Leben *wirklich* waren. Auch hierin könnten idealisierende Verzerrungen unweise zu einem geradezu nicht mehr hinterfragbaren charakterologischen Faktum gerinnen und damit u. U. zum Widerstand gegen eine tiefe Gesundung werden. Dass z. B. Buddha in der Tat so „erleuchtet" lebte wie man teils gern von ihm behauptete, weiß wohl niemand aus den vorhandenen Daten zweifelsfrei nachzuweisen. Allein sein Konzept der Wiedergeburt (bzw. das der Erlösung aus dem Sein insgesamt durch menschliches Tun und Lassen) sowie die angenommene Möglichkeit der Erreichung eines letztlich (je nach Interpretationslinie) auch ontisch aufzufassenden Nirwanas sind meist rein spekulativ, physikalisch-naturalistisch unglaubhaft und u. U. einfach sachlich

> Individuals who combine cognition and reflection, especially self-reflection, might overcome their subjectivity and projections to a certain degree, but if their ultimate goal is more power, wealth, fame, etc. rather than the quest for truth, their self-centeredness will ultimately increase rather than decline. Those people are unlikely to be characterized as wise if their self-centeredness prevents them from developing sympathy and compassion for others and the pursuit of a common good [Sternberg, 1998].[137]

Dem ist einerseits zuzustimmen, andererseits wären Bedenken anzumelden. Denn gerade eine gesamtgesellschaftliche Sicht könnte auch kämpferisch-machtorientierte, gesund-verteidigende (gewissermaßen „unliebenswürdige") Handlungen nötig machen. Sich hinmetzeln zu lassen von Feinden ohne Gegenwehr zu leisten, müsste uns fragwürdig scheinen. Die Liebe für sich und andere könnte u. U. auch die tödliche Auseinandersetzung implizieren. Der Terminus „Weisheit" verwiese uns damit mehr auf das *Funktionieren* der gesunden Vermögen am Menschen[138], und nicht so sehr auf eine inhaltliche Priorisierung einiger Handlungsweisen oder Motivationen (den, wie zu vermuten steht, mehr sozial erwünschten, besser angesehenen Eigenheiten – eben z. B. die Liebe).[139] Voll zu bejahen wäre jedenfalls: „Finally, individuals who engage in self-awareness and self-reflection to transcend their subjectivity and projections and who reduce their self-centeredness in the process to become more caring, sympathetic, and compassionate towards others might still be unable to acquire wisdom if their primary interest is not the pursuit of truth."[140] Ohne den echten Wunsch die Wahrheit herauszufinden, ließe sich wohl auch keine Form der Selbstreflexion betreiben, die diesen Namen verdient.

> Thus, all three dimensions [in Tabelle 2.2] appear to be necessary for the acquisition of wisdom. I propose, however, that those cognitive, reflective, and affective personality characteristics are also *sufficient* for wisdom to emerge, which makes this wisdom model relatively parsimonious. Other positive qualities that wise people are assumed to possess such as good judgment skills […], psychological health […], humor […], autonomy […], and a mature and integrated personality […] are hypothesized to be the product of a person's cognitive, reflective, and affective characteristics.[141]

Insgesamt betrachtet kann also der Aspekt der Selbsttranszendenz[142] hinsichtlich dessen, was wir „Weisheit" nennen, von erheblicher Bedeutung sein. Dies muss dem Ansatz von

---

unzutreffend. (War Buddha demzufolge, skeptisch-geistesfrei gemutmaßt, am Ende gar vor allem ein begnadeter, z. B. psychopathischer Heilsbetrüger, der es sich Jahrzehnte hat gut gehen lassen als verehrter erhabener Lehrer? – Wer vermöge diese traurige Hypothese hinreichend sicher zu widerlegen?) Wir sollten uns daher nichts vormachen und kritisch bleiben: bei uns, bei angenommenen übersinnlichen Mächten, bei allen als „weise" oder „erleuchtet" kolportierten Individuen der Geschichte, nötigenfalls bei allem und immerdar – und das auch dann, wenn dies die Dekonstruktion von „Heiligen", von „großen Philosophen" oder die Relativierung „erhabener" Gefühle erforderte.

137 Ardelt (2004, S. 279, eckige Klammer im Original).

138 Siehe so bereits die Aufforderung bei Lao-tse, das Nicht-Tun (*wuwei*) zu tun (Lao-tse, Übers. v. Strauß, Kap. XXXVII).

139 Siehe dazu Kunzmann und Glück (2019). Zur genaueren Behandlung solcher Probleme verweise ich auf die unten folgenden Einzelbetrachtungen in Kap. 3 bis Kap. 9.

140 Ardelt (2004, S. 279).

141 Ardelt (2004, S. 280, kursiv im Original; die weggelassenen konkreten Nachweise der einschlägig-umfänglichen Experimentalbefunde siehe dort).

142 Ähnlich Levenson et al. (2005); vgl. Aldwin et al. (2019).

Staudinger und Baltes[143] nicht widersprechen, da das inhaltliche Substrat der Weisheit in Form eines Lebensexpertentumes ja vor allem aus der Entwicklung einer besonderen, wohl irgendwo (wie wir meinen) auch gesünderen Charakterstruktur bzw. des dann ermöglichten Funktionsniveaus herstammen könnte.[144]

Um diese Sicht weiter zu vertiefen, wollen wir nun die *transpersonalen* Aspekte einer personalen Weisheit in den Blick nehmen. Vorzugsweise mittels kontemplativer Praktiken wie denen der Meditation – teils von religiösen Dogmen abgeleitet – könnte, einer gängigen Vorstellung nach, eine zumeist ganzheitlichere Entwicklung der Person statthaben. Nicht die relativ spezielle Verbesserung der praktischen Handlungsklugheit stände im Vordergrund, sondern die Person *selbst* änderte sich in ihrem Erleben.[145] Es ist dies die Metapher des meditativen Weisen z. B. indischer Ausprägung, der u. a. das fachphilosophische „Kramen in Begriffen", all die Konditionierungen und Krämpfe des mehr neurotischen Menschentumes, die so genannte „Kultur", hinter sich zu lassen vermag, um in Gelassenheit und Demut sowie Barmherzigkeit usf. in einer höheren und reineren Weise zu leben. „Contemplatives are specialists in development toward the transpersonal, expressed in practices (meditation, acts of generosity, truthful speech, avoidance of doing harm), qualities of mind (humility, openheartedness, gratitude, forgiveness, and equanimity, unselfish love, agility of thought unimpeded by rigid categories, lack of hatred), and impartial compassion and ethical behavior."[146] Dabei sollte man sich indes wieder mit einer gewissen kritisch-vorsichtigen Nüchternheit bewaffnen und skeptisch fragen, ob solches nicht ein etwas einseitiges Bild abgebe[147]; zudem ist an den obigen Einwand, dass die Liebe i. w. S. nicht die einzige mögliche Emotion eines weisen Lebens sein müsse, zu erinnern. Als ein Teilaspekt dessen kann man allerdings vermuten: „Every contemplative tradition employs practices that reduce the weight and increase the buoyancy of consciousness. Higher consciousness is ‚higher' because it has relatively few conditioned constraints. Such conditioned constraints are the heritage of genetics and culture, the ‚biopsychosocial' package that confines us in a state that restricts the range of awareness. Loosening these constraints makes transpersonal experience possible."[148] Wenn das kritisch-vernünftige Denken hierdurch nicht gleich für „dummes Zeug" gehalten werden muss, mag solch eine Erfahrungsmöglichkeit durchaus bereichern. Wir

143 Baltes und Staudinger (2000).

144 Ähnlich bereits Glück (2016, S. 26).

145 Levenson und Aldwin (2013).

146 Levenson und Aldwin (2013, S. 214).

147 Denn das wiedergegebene Zitat scheint vor allem auf die *buddhistische* Schulung zu verweisen, in der Liebe, Mitgefühl, Mitfreude und Gleichmut (die so genannten Brahmavihāras), übertragen etwa als „Die vier unermesslichen Geisteshaltungen", ethisch bedeutsam werden (siehe Siddhartha Gautama, Rd., I. Bd., 7. Rede, „Das Gleichniss [*sic*] vom Kleide"). Daneben wären jedoch beispielsweise die Ausführungen des Lao-tse nicht deckungsgleich damit einzuschätzen (und auch nicht identisch mit denen des Nazareners Jesus), denn der Chinese sagt: „Himmel und Erde haben keine Menschenliebe [*ren*]; / Sie nehmen alle Wesen für einen Heu-Hund. / Der heilige Mensch hat keine Menschenliebe; / Er nimmt das Volk für einen Heu-Hund." (Lao-tse, Übers. v. Strauß, Kap. V, S. 62, Querstriche statt Absatzformatierungen eingefügt). Er meinte damit nach unserer Interpretation ein Tun des Nicht-Tuns allein aus Tao und gerade nicht primär aus dem herzlichen Gefühl der Nächstenliebe (vgl. für genauere Erörterungen unten, Kap. 6).

148 Levenson und Aldwin (2013, S. 214).

müssten uns allerdings vorbehalten, wieder in die „Normalwelt" zurückzukehren – allein vielleicht, um diese besser zu verstehen. Denn instrumentell klug zu handeln, sicherte ebenso das Überleben. Die selbsttranszendente Perspektive und das sich darin bildende Erlebnis könnten aber eine Art Kraftquelle der Spiritualität implizieren, die das Erfassen der Existenz erst in einer vertieften Form (d. h. ohne chronisch-pathologische Abwehrmechanismen i. S. v. Freud nötig zu haben) ermöglichte. Nur müsste man als rationale Person hierbei auch sicherstellen, sich nicht in illusionäre Untiefen hineinzumanövrieren – sich nicht selbst zu betrügen um eines schönen esoterischen Scheines willen. Das Leben, das Universum ist eventuell „hässlicher" als wir es für möglich halten würden. Einen „Sinn" zu suchen, könnte demzufolge ebenso in der Akzeptanz des Unsinnes, mithin in der Erkenntnis der Absurdität des Seins enden.

Ob man man daneben wie Levenson und Crumpler[149] die menschliche Entwicklung i. S. eines wahrhaften Reifwerdens in der zunehmenden Freiheit von biologischen als auch sozialen Determinierungen zu sehen habe, bleibt relativ unsicher. Interindividuelle Unterschiede im Reifen könnten u. U. auftreten: nicht jeder ist schließlich z. B. Individualist und möchte sich überhaupt sozial befreien. Teilweise wird uns wohl zudem kaum etwas anderes übrig bleiben, als unsere prinzipielle Schwäche, Kränkbarkeit, Abhängigkeit und insbesondere Endlichkeit einfach anzunehmen – d. h. es gibt Sachverhalte, die sich nicht „wegreifen", „wegtranszendieren" lassen. So betrachtet sollte dem, was wir „weise" zu nennen geneigt wären, selbsttranszendent-ontische, instrumentell kluge und die Begrenztheiten des Natürlich-Tierischen an uns akzeptierende Aspekte eignen; erst dadurch käme auch eine suffiziente personale Weisheit zustande. Und jenes mehr gefühlsmäßig-ganzheitliche Erfahren verstünde sich zudem nicht als Widerspruch zum rationalen Denken. Insofern es eben wirklich *wahr* ist, was wir glauben, fließt vielmehr alles in eins, bildet alles Eines ab, spricht alles vom selben, nur eben in je verschiedenen Sprachen, Sprachspielen[150] (mit diesen jeweils zuzuweisenden „Sprachfehlern", d. h. Beschränkungen, „blinden Flecken"). In diesem Zusammenhang wäre es wohl wiederum sinnvoll, vom psychologischen *Selbst* (einem schwer fasslichen Konstrukt[151]) faktisch (z. B. im meditativen Erleben) zu lassen als ebenso, ein solches (nämlich in Form der begrifflich-ichhaften Denkfähigkeit) zu besitzen. „*Decentering* the self […] is the method of self-transcendence."[152] Etwas zu „können" – es nicht aber zu „müssen", wäre eine zu bevorzugende Fähigkeitsverbesserung: in diesem Sinne vermag die relative Freiheit von biopsychosozialen Zwängen wohl wirklich reifer zu sein.[153]

---

149 Levenson und Crumpler (1996).

150 Wittgenstein (1953/1984a).

151 „The quest for self-development and wisdom initiates a process of self-knowledge that reveals the illusory nature of the self […]. People on the path to wisdom realize that the self is not a stable entity but a social construct […] that consists of attachments and aversions to social identities, personality characteristics, behavioral tendencies, etc." (Ardelt et al., 2013, S. 282 f.). Vergleiche dazu Metzinger (2003).

152 Levenson und Aldwin (2013, S. 215, kursiv im Original).

153 Man ist hier vermutlich ziemlich leicht an die Grabinschrift des Heiligen Ignatius von Loyola (1491–1556) in der Kirche *Il Gesù* zu Rom erinnert – ein Aphorismus, den Hölderlin (1797/1984) als Motto verwendete: „*Non coerceri maximo, contineri minimo, divinum est*" (S. 11, kursiv im Original; übers.: Nicht begrenzt werden vom Größten, [doch] einbeschlossen im Kleinsten, ist göttlich).

> Indeed, the self „offstage" is stronger than the self „onstage" because it is freed from the pressures of the spotlight of self-consciousness.
> Central to mindfulness, in whatever context it is presented, is *insight*. Insight is awakening. It is awakening us to our own habits of thinking and reacting. It is a nonjudgmental self-awareness that permits a „meta-experience," an experience of how we experience. It is a „looking inward" that frees us to experience „the world," beginning with ourselves, in new ways.[154]

Achtsamkeit „einfach zu üben" kann wohl in subjektiver Hinsicht sehr wahrscheinlich als hilfreiche Weisheitsstrategie betrachtet werden.[155] Indes sollte man die realistischen Maße und Wertschätzungen derselben anerkennen und eine innere Kenntnis, ein inneres Verständnis usf. (*insight*) nicht übertreibend verklären, wo u. U. gar nicht so viel Außergewöhnliches zu konstatieren ist – denn solches könnte sich u. U. ebenfalls zum Widerstand auswachsen, der echte Weisheit blockierte. Levenson und Aldwin vermuten in diesem generellen Kontext, dass differente kontemplative Ansätze (wie Buddhismus, Taoismus, Sufismus oder Zen) im Grunde verschiedenen „Routen" vergleichbar seien, die von je abweichenden Ausgangspunkten, metaphorisch betrachtet, auf den Gipfel eines (Erkenntnis-)Gebirges führten:

> [U]nity of being is fundamental to Taoism. It would appear that in the vertical domain, the mountain is wide at the bottom, permitting climbers to start from positions that are far apart and invisible to each other but gathering at a point at the summit. The same mountain, a unity, expresses itself in a multiplicity of „routes." Self-transcendence is consciousness „gaining elevation." The „climb" in this case is not a physical act but a psychospiritual one that nevertheless can certainly be aided by bodily action that is also an integral part of practice. The unity can only be experienced directly at or near the summit of the mountain. Even though Buddhism's concept of „emptiness" seems radically different from „oneness of being," it does not mean a nihilistic voidness which would render life meaningless. Rather, it is more correctly translated as „freedom" in the sense intended in the liberative approach and self-transcendence. In Japanese, the Chinese character that expresses Buddhist emptiness is also the character for air or sky.[156]

Bislang ist es spekulativ zu meinen, dass die teils deutlich voneinander unterschiedenen kontemplativen Systeme sich von einem nährten. Dies könnte u. U. eine tatsächlich *vorhandene* Lebensenergie[157] sein, deren subjektiv-individualpsychologische „Befreiung"

---

154 Levenson und Aldwin (2013, S. 215, kursiv im Original).

155 Siehe Keng, Smoski und Robins (2011).

156 Levenson und Aldwin (2013, S. 217).

157 Siehe dazu insbesondere Reichs Annahme einer, leider etwas esoterisch klingenden, indes von ihm als physikalisch real konzipierten *Orgonenergie* (u. a. Reich, 1948/1974), was auf recht ähnliche Vorstellungen wie z. B. die des aristotelischen *Pneuma*, indischen *Prana* und des chinesischen *Qi* verweist. Für genauere Informationen zum Forschungsstand zur hypothetischen Lebensenergie nach Reich siehe z. B. DeMeo und Senf (1997) und daraus u. a. Müschenich (1997). Eine aktuellere und relativ umfassende Zusammenstellung wissenschaftlicher Untersuchungen zu einschlägigen Fragestellungen gibt der Internetauftritt unter http://www.orgonomicscience.org/bibliography/. Bei den dort aufgeführten Pflanzenwachstumexperimenten wie insbesondere bei DeMeo (1978, 2010) waren keine Versuchsleiter- oder Placeboeffekte zu erwarten, weshalb die entsprechend positiven Resultate teils deutlich in Richtung einer von außen wirkenden Energie weisen: „A 34% increase in growth was observed in the group of seedlings kept inside the orgone accumulator, as compared to the control group ($p < 0.0001$) kept inside a non-accumulating enclosure" (DeMeo, 2010, S. 51). Über Behandlungen mit vermuteter Lebensenergie – indes nur im Einzelfalldesign – berichten daneben z. B. die approbierten deutschen Ärzte Fuckert und Fuckert (1997), Lassek (1997) sowie Kavouras (2005). Letztlich bleibt es hier groß angelegten randomisierten Doppelblinduntersuchungen mit hinreichenden Stichprobenumfängen vorbehalten, eine wahre therapeutische Wirkung nachzuweisen. Denn u. U. existiert jene Lebensenergie zwar durchaus, könnte aller-

zum ungebremst fließenden biologischen Funktionieren beispielhaft die buddhistischen vier unermesslichen Geisteshaltungen (Brahmavihāras) ebenso begründete wie es etwa Tao sowie ein Leben aus ihm verständlicher machte und daneben ähnlich die Jesuslehre der Nächstenliebe und Verzeihung.[158] Angemerkt werden müsste hier jedoch wiederum, dass u. U. die rationale Notwendigkeit besteht, Weisheitslehren ebenso verbessernd zu reformulieren. Indes ist es jedenfalls denkbar, dass Gemeinsamkeiten der Weisheitskonzepte über die verschiedenen Lehrsysteme existieren.

> Curnow[159] found four consistent themes that appeared to form the core features of wisdom. They are *self-knowledge, detachment, self-integration, and self-transcendence.* In thinking of wisdom as self-transcendence from a developmental viewpoint, Levenson, Jennings, Aldwin, and Shiraishi (2005)[160] theorized that these core features are developmental stages, in the order presented by Curnow […]. Moreover, we regarded them as recursive, such that self-transcendence is not a final, once and for all outcome, but as leading to greater self-knowledge, detachment, self-integration, and self-transcendence. Thus, these stages are revisited repeatedly in a lifetime. The more frequently one „climbs the mountain," the greater is one's knowledge of it and the more firmly one is established at the higher level.[161]

Dass es sich bei einer jeweiligen „Weisheit" nur um Vermutungswissen zu handeln vermag, wenn auch u. U. mit höherer subjektiver Evidenz, setzen wir voraus. Solches betrifft leicht einsehbar vor allem den begrifflich sowie wissenschaftstheoretisch diffusen Bereich einer spirituellen Erfahrung bzw. den der Selbsttranszendenz. Der Terminus des „weise sein" sollte dabei kaum ein nur glaubensmäßig-religiöses Fürwahrhalten beinhalten, sondern bedarf ebenso der hinreichenden Validierung. Es muss schlicht „funktionieren", was wir annehmen – auch wenn eine Prüfung natürlich wegen des eher vagen Sujetcharakters nicht leicht durchführbar wäre. Hinsichtlich der Rolle der Selbsttranszendenz hat Ardelt aber beispielsweise in einigen Fallstudien die Sicht einer Selbstentwicklung nahe gelegt,

---

dings – anderes als Reich glaubte – eventuell trotzdem nicht unter einer Verletzung, d. h. Popper'schen Falsifikation der ausnahmslos-universellen Gültigkeit des Zweiten Hauptsatzes der Thermodynamik (eine Einschränkung, die bereits Reich, z. B. 1948/1974, S. 141, bemerkte) arbeitsfrei akkumuliert werden. Zu sagen ist gleichwohl, dass u. a. aufgrund der experimentell gut kontrollierten replikativen Bestätigung der thermodynamischen Anomalie im Reich'schen Orgonakkumulator (siehe DeMeo, 2009) eine solche teilweise Geltungsminderung bislang durchaus denkbar und mit den einschlägigen Daten in Einklang steht. Es müssen aber jedenfalls strenge, anerkannt-seriöse Prüfungen mit hinreichend hoher Evidenz statthaben, wenn ein so gut bewährtes physikalisches Prinzip wie der Entropiesatz am Ende wesentlich abgeändert werden soll: „should it be true, it would be a great bomb" (Albert Einstein, zitiert nach Reich in DeMeo, 2009, S. 20).

158 Es implizierte wohl im Grunde zudem das: Werde der du bist! (sinngemäß nach Pindar, um 522 bis nach 446 v. Chr., siehe Pindar, Od., „Zweite Pythische Ode", Vers. 72, S. 73).

159 Curnow (1999).

160 Diese Autoren begreifen das Konzept der Selbsttranszendenz als wesentlichen Teil der Weisheit und einer Adaption in höheren Lebensaltern. Es spiegele ein schwächeres Vertrauen in *äußere* Faktoren bei der Selbstdefinition wieder, eine höhere Innerlichkeit und Spiritualität sowie eine stärkere Verbindung mit vergangenen und zukünftigen Generationen. Bei einer Persönlichkeitsuntersuchung von 351 Probanden war das Konzept der Selbsttranszendenz statistisch bedeutsam positiv mit Extraversion, Offenheit, einem angenehmen Wesen, Gewissenhaftigkeit sowie dem Üben meditativer Praktiken korreliert, während Neurotizismus und Entfremdung negativ mit ihm verbunden schienen (siehe für Details Levenson et al., 2005).

161 Levenson und Aldwin (2013, S. 217, kursiv im Original). Hierbei würden insbesondere über die Ausprägung des Begriffes der inneren Distanz, Loslösung respektive Freiheit (*detachment*) u. U. individuell konkretisierte Subformen von Weisheit verwirklicht.

die das eigene Selbst der von ihr betroffenen Personen immer weniger wichtig erscheinen lässt.[162] Dass solches mit einer tiefenpsychologischen Entpanzerung[163] korrelieren könnte, muss nicht abwegig sein, obwohl das Weniger-wichtig-nehmen des eigenen Selbstes daneben eventuell auch aus vornehmlich kognitiven Entwicklungen erklärt werden könnte. Dass hier ein „Durchblicken von Illusionen" (*seeing through illusions*[164]) im Prozess des Reiferwerdens wesentlich würde, ist wahrscheinlich.[165] Außerdem ist wohl die Berechtigung der folgenden These anzunehmen: „Wise people know not only what they *should* do to benefit themselves and others [...] but also what they should *not* do, especially in critical or difficult life situations"[166]. Dass grundlegend und allgemein die Liebe zur Wahrheit „weise" sei (und nicht die systematische Verlogenheit oder psychopathische Lügenfreude), ergibt sich wohl schon sprachanalytisch[167] sowie aus den Implikationen des Begriffes des Wahren.[168] Wenn man Tarskis[169] Unterscheidung einer *Objektsprache* von einer *Metasprache* berücksichtigte, scheint in diesem Zusammenhang die Definition: „Veritas est adaequatio rei et intellectus"[170] praktikabel.[171] Wahrheit bedeutete hierbei eben in empirischen Verhältnissen auch Wirklichkeit, Wirklichkeit bedeutete Wirkung-haben-können. Wer die Wahrheit liebt, diente damit seiner Existenz, denn er

[162] Folgende konkreten Einstellungs- bzw. Handlungsmuster (diese nach Levenson, Aldwin und Cupertino, 2001) ließen sich in drei Fallstudien (von zuvor psychometrisch ermittelten Personen mit einem relativen *Quiet Ego*) mittels eines halbstrukturierten qualitativen Interviews bewähren: (1.) freigebige Hochherzigkeit, die das Besessensein von materiellem Besitz mindert, (2.) die Übung von Geduld als Gegenkraft zu Ärger und Feinseligkeit, (3.) die Selbstdisziplin, (4.) die Meditation, (5.) eine innere Verpflichtung und (6.) das Vermeiden bzw. die Transformation von negativen personellen Tendenzen (Ardelt, 2008). Die geringe Zahl der Probanden ist im Lichte der verhältnismäßigen Seltenheit des Untersuchungsgegenstandes zu relativieren.

[163] Reich (1933/1989).

[164] McKee und Barber (1999).

[165] In diesem Zusammenhang wären – neben den Lebensillusionen (ggf. ferner „Lebenslügen") hinsichtlich der Bewertung von Welteigenschaften, Vorgängen oder Personen – vor allem die anzutreffenden eher prinzipiellen Urteilsverzerrungen angesprochen: Bortz und Döring (2006, S. 184 f.) explizieren z. B. den *fundamentalen Attributionsfehler* (Heider, 1958/1977; Ross, 1977), bei dem die Gründe bzw. Ursachen für eigenes Fehlverhalten eher in der Situation gesucht würden, die für das Fehlverhalten anderer Menschen aber in deren Charakteren, den *Self-Serving-Bias* (die Fällung von eher selbstwertstützenden Selbstbeurteilungen oder solchen, die im Einklang mit dem Selbstkonzept stehen) sowie den *Baseline-Error* (bei dem die Auftretenswahrscheinlichkeit von Ereignissen falsch eingeschätzt würde, weil man sich nicht an der objektiven Häufigkeit, der Baseline, orientierte, sondern besonders prägnante, im Gedächtnis gerade verfügbare respektive typische Ereignisse für wahrscheinlich ansähe).
Daneben verweist Sternberg (2013) auf die Nachteile aus Verzerrungen durch einen unrealistischen Optimismus sowie Egozentrismus, solche aus unzutreffenden Allwissenheits-, Omnipotenz- und Unverletzlichkeitsannahmen als auch diejenigen, die aus subjektiver ethischer Nichtverpflichtetheit (die Moral, die im Effekt nur für andere gelte) herstammen.

[166] Ardelt et al. (2013, S. 284, kursiv im Original).

[167] Jemand „weiß", ist dadurch „weiser", besitzt „Weisheit" damit in Form eines empirisch vermuteten oder logisch-mathematisch *wahren* Wissens (womit auch das Wissen, was unrichtig bzw. unklar ist, prinzipiell mit gesetzt wäre).

[168] Daneben sprechen selbstredend die Resultate der Entwicklungspsychologie (siehe Siegler et al., 2016) dafür.

[169] Tarski (1936), vgl. Carnap (1961) u. Popper (1934/1984, Abschn. 84.).

[170] von Aquin, *Summa Theologiae*, I. Teil, Kap. 16, Art. 1., zitiert nach Busa (1980).

[171] Vergleiche dazu auch Grundmann (2017, Kap. 2).

versuchte (u. a.) zu seinem Nutz' und Frommen die Wirkungen der Wirklichkeit zu erkennen. In Bezug zur gelebten Weisheit wäre indes ein Unterschied zu rein technisch-handwerklichen oder anderweitig prozeduralen Wissensbeständen zu machen. „Whereas the value of technical and procedural advice varies proportionally with the amount of useful information the advice giver has, wise judgment depend on the advice giver's acceptance of human limitations and weaknesses, including the negative and contradictory aspects of human nature."[172] Der weise Mensch sähe, wie zu hoffen ist, gerade die Dinge und Verhältnisse besser, die zu erblicken uns sonst verwehrt scheint – und die zu beurteilen vielen ob ihrer inhärenten personalen Beschränktheiten respektive der Komplexität und Nichtlinearität der Externa kaum möglich wäre. Der Weise wäre vermutlich einerseits wie ein sehr sensibles Tier, das aufgrund seiner tief-potent-natürlichen Sinne und Auffassungsgabe(n) Wesensmerkmale erfasste, d. h. erlebend erführe: Daten, die „unweisen" anderen einfach nicht (mehr) zur Verfügung stehen. Andererseits wüsste er wohl insbesondere aufgrund seiner Lebenserfahrung und gesund-fehlerlose(re)n Intuition genauer und valider, wohin eine Situation tendierte, wie daneben Verhältnisse entstanden sind und sie sich vermutlich entwickeln müssen. Zudem schließlich wüsste er um die konkreten, allerdings daneben auch prinzipiellen, epistemischen Grenzen, die dem Wissen und Wissenwollen zuzuweisen wären, würde mithin die irreduziblen Unsicherheiten des Seins nicht verleugnen.

Man kann daneben aber auch darüber nachdenken, „Weisheit" nicht nur als ein vornehmlich individuell definiertes Konzept zu fassen wie es beispielsweise Epikur oder Konfuzius taten, sondern sie gleichfalls durch die Reihe des Lebendigen, in der man steht, bedingt zu wähnen. Dadurch, dass man lebt, ist man im positiven, gesunden Fall auch ein „Diener des Lebens". So gesehen kommt es evolutiv gar nicht so sehr auf *unser* Glück an, denn allenfalls existieren wir wie ein zwergenhaftes Körnchen am „Strande der Äonen" wie als „Gehilfe" eines großartigeren Lebendigen, das über Jahrmilliarden wirkt – was uns nun der Vorgang der Selbsttranszendierung deutlicher vor Augen führte. – Wer reicher an Lebensjahren ist, hat teils schon viele der eher egoorientierten Erlebnisse genossen bzw. die oft narzisstisch relevanten u. a. beruflichen Lebensleistungen usf. erbracht (respektive Unerreichbares aufgegeben) und wendet sich im optimalen Fall – sich weiter entwickelnd – nunmehr anderen, eher überzeitlichen Tätigkeitsfeldern zu. Das ist vermutlich der Prozess, den Erikson[173] meinte, als er das tiefe, ernste Gewahrwerden insbesondere der eigenen Endlichkeit als Motor für die Weisheitsentwicklung einer Person vorstellte. Es geht hierbei einfach nicht mehr lediglich um uns und unsere „kleinen" narzisstischen Belange (Reichtum, Erfolg, Macht, Schönheit usw.). Man beginnt u. U. regelhafter, sich für Größeres zu *geben* – und der eigene Tod würde uns demzufolge darin relativ egaler. Jenen Narzissmus zu überwinden, ist nicht leicht: Die emotionellen Grundlagen wären hier vermutlich indes ebenfalls zuvörderst in einer tiefenpsychologischen Befreiung (d. h. Entpanzerung) zu suchen.[174] Kognitive und affektive

[172] Ardelt et al. (2013, S. 277).

[173] Siehe Erikson (1959, 1950/1993).

[174] Campbell und Buffardi (2008) stellten den Narzissmus („The Noisy Ego") als *soziale Falle* dar, dessen

Komponenten gingen funktionell identisch[175] Hand in Hand[176]: „the development of wisdom entails an iterative process that ultimately transforms the individual"[177], wobei von Ardelt und Kollegen indes keine tiefenpsychologisch initiierte Gesundung ausdrücklich angenommen wird. Gleichwohl müsste in einer Erweiterung der Denkansätze das sehr grundlegende Konzept von Reich zur orgastischen Potenz[178] besser in den Fokus gerückt werden. „Weise zu sein" kann deshalb wahrscheinlich nicht nur heißen, sich selbst in einem „stillen Ich" bewusst zurückzunehmen und als Lebensexperte klüger zu werden, sondern implizierte nach unserer Ansicht ferner und zentral die wahrhaftige *funktionale* Änderung der Person, in der diese auf der einen Seite etwas verlöre (z. B. das „laute Ich" und seine Gratifikationen) aber auf der anderen Seite auch etwas sehr wertvolles erhält bzw. zurück bekommt (nämlich höhere Einsicht und Befriedigung sowie psycho-spirituell vermehrte Handlungskompetenz nebst einer auch selbsttranszendent fundierten langfrist-orientierten Klugheit). Die Fähigkeit zur Stille eines ernsten, weil befriedigten Menschen würde *wirklich* realisiert und nicht nur durch ein mehr oder weniger großes Verleugnen (inneres Absterben, emotionales „Schrumpfen" gar) in Szene gesetzt. Dorthin zu gelangen ist hingegen zumeist psychisch sehr schmerzlich und daher allzu oft wenig attraktiv: Deshalb vor allem sind die „Weisen" unseres Erachtens selten. Außerdem scheint nicht jeder Mensch zwangsläufig auch die genetischen Vorbedingungen z. B. bezüglich Empathie-, Aggressions- und Intelligenzausprägungen eines „Heiligen" mitzubringen. Aber durch den genannten Prozess der Entpanzerung würde das funktionelle Wesen der Selbsttranszendenz besser verstanden, die von Levenson und Aldwin als „psychospiritual weight loss strategy"[179] gesehen wird: „It is a ‚lightening up' in the sense both of losing heaviness and being illuminated. It is transparency. The self-transcendent person has moved from childish simplicity through complexity to mature simplicity. Each step in this process is a transformational change"[180]. Das wäre freilich nicht nur „im Kopfe der Person" passiert, sondern mit ihr *insgesamt*, was die Befreiung von den Zwängen eines *falschen Selbstes*[181] implizierte und mithin angeraten sein ließe. Denn: „One whose responses are less conditioned, who is less at the mercy of established categories, is freer to respond appropriately to the circumstances that he/she confronts or creates. From this viewpoint, wise persons are free to express the individual differences called for by their unique circumstances and individual gifts. It is this ability to act in the

emotionalen „Wohltaten" eher kurzfristiger Natur seien, und dessen nicht emotional-affektiven Nachteile sich erst in langer Sicht (und dabei besonders für Dritte oder die Gesellschaft) zeigten. Im Sinne von Reich (1933/1989) wäre noch dazu zu vermuten, dass eine neurotisch bedingte orgastische Impotenz stets weniger befriedigend wäre, und sich damit auch die Vorzüge des übermäßigen (oder gar pathologischen) Narzissmus in Grenzen hielten. Vergleiche dazu allgemein ferner Kernberg und Hartmann (2010).

175 Nach Reich (1942/1987, S. 198–204; vgl. 1933/1989).

176 Wir kämen, um mit den unten, in Abb. 8.1, dargestellten Vorgängen zu reden zu dem, was wir mystifizierend „Gott" nennen, zurück.

177 Ardelt et al. (2013, S. 266).

178 Reich (1933/1989).

179 Levenson und Aldwin (2013, S. 221).

180 Levenson und Aldwin (2013, S. 221).

181 Winnicot (z. B. 1990).

appropriate way, not the conventional way, which expresses wisdom."[182] Es scheint uns gewissermaßen als ein humaner Großvorgang, subjektiv eventuell als *das* umfassende Lebensprojekt, wenn wir die bioenergetisch begriffene *organismische Pulsation*[183] und manifeste orgastische Potenz ermöglichen, und mit ihnen durch kognitive Bemühungen, ferner u. a. auch durch Einsichten i. S. eines laotischen Tun des Nicht-Tuns, einer jesuanischen Nächstenliebe, einer meditativen Selbsttranszendenz aber eben auch einer Machtsystemanalyse weiser werden – schließlich damit menschlich stimmiger, sachlich richtiger, wissenschaftstheoretisch bewährter zu handeln vermögen. Die „Weisheit" wird hier mithin zu einem globalen sozialkognitiven Verstärker, ein sehr attraktives Wesen, ein „anmutiges Einhorn", von dem wir uns auch in evolutionsbiologischer Hinsicht einige Vorteile versprechen können.

Ob „Weisheit" freilich daneben zuvörderst in weltlichen Gewinnen, Erfolg, Cleverness oder in persönlicher Macht, Bedeutendheit oder bloßer Informationsakkumulation zu sehen wäre, ist durchaus fraglich[184], denn es würden teils eher untergeordnete Ziele höher geschätzt, als es ihnen zumeist vermutlich zukommt. Zudem wäre die folgende Gefahr mitunter nicht von der Hand zu weisen: „Success might have a detrimental effect on the attainment of wisdom insofar as it causes pride, a sense of self-importance, and the illusion of understanding"[185]. Macht und Erfolg könnten schließlich im Extrem zur nichtstoffgebundenen Sucht ausarten, wie es z. B. in der Sphäre hoher politischer Ämter wohl nicht ganz selten zu verzeichnen ist. Richtiger scheint uns in diesem Kontext gleichwohl nicht die gänzliche Vermeidung des Erfolges oder die der Macht usf., sondern – getreu des delphischen Mottos: „Nichts im Übermaß"[186] – vermutlich das weise-angemessene Engagement zu ihren jeweiligen gesunden Zwecken.

Impliziert wäre dabei verständlicherweise ebenso das Anerkenntnis der humanen Grenzen.[187] „Wise individuals are not afraid of death and dying but tend to be content until the very end of life, because they understand and accept life's limitations"[188]. Vielleicht durch die Aufgabe eines gar nicht möglichen siegreichen Kampfes gegen natürliche Beschränkungen und Vorgänge wie sie beispielsweise die biologische Alterung darstellt, vermögen wir freier zu leben: „Paradoxically, only individuals who can fully accept their human limitation […] can really be free to life to the fullest."[189] Die Akzeptanz unserer

182 Levenson und Aldwin (2013, S. 221).

183 Siehe dazu Reich (1933/1989, insbesondere S. 470–519) zur Funktion der muskulären Panzerung und des Wesens des genitalen Charakters: Im Zuge einer therapeutischen Entpanzerung treten objektiv sichtbare und sukzessiv stärker werdende wellenartige Gewebebewegungen und wogende Gefühle im Körper des Klienten auf (gleichsam der „Wurm im Menschen"), die schließlich in die von Reich *Orgasmusreflex* genannte Spontanzuckung kulminieren können. Mit „organismischer Pulsation" ist hier und im Folgenden diese natürlich ungebremste autonome Körperfunktion des inneren wellenförmigen (und u. U. energiespezifischen) Ablaufens und im Besonderen das des vollen orgastischen Funktionierens (und hingebenden Erlebens) gemeint.

184 Gleicherweise Ardelt et al. (2013, S. 272 f.).

185 Ardelt et al. (2013, S. 272).

186 μηδὲν ἄγαν (*mēden agān*). Überliefert in Diels (1922, Kap. „73a Die sieben Weisen", [521] S. 215 [Zeile 10]).

187 Was bereits Erikson (siehe z. B. Erikson, 1959) hinsichtlich einer personellen Weisheit zugrunde legte.

188 Ardelt et al. (2013, S. 275).

189 Ardelt et al. (2013, S. 276).

menschlichen Begrenztheiten machte psychoanalytische Abwehrmechanismen tendenziell unnötig und verminderte eine sachlich unzutreffende Idealisierung unseres Selbstes. „The resulting reduction in self-centeredness, combined with an understanding of the imperfections of human nature, tends to result in greater compassion and sympathy toward others“[190]. Wer seine eigenen Fehler erkennt und einsieht, seine nicht abschaffbaren Fehlbarkeiten, der verzeiht leichter wohl die Mängel auch bei anderen.

Dabei scheint es prima facie zwar plausibel, dass ein weiser Wille primär eher einer sei, der im Grunde und vor allem nicht nur in einer planenden Weise (wie Schachspieler etwa) bewusst will: „it is not a self-centered will but rather a ‚will-not-to-will' […] that fosters the acquisition of wisdom“[191], wie es wohl als erstem von Lao-tse überliefert worden ist. Nichtsdestotrotz sollten wir ebenso akzeptieren, dass es auch konkrete Lebenssituationen gibt bzw. geben könnte, die eine skrupelgemindert-machtorientierte (Selbst-) Verteidigung und ichzentrierte Überlebenshandlung tatsächlich priorisierten: Sich das Sein, die Natur, die personale Existenz und Weisheit schönzureden, kann nach unserer Auffassung nicht Ziel derselben sein.[192]

Man vermag sich die gesunden Vermögen des Menschen vielleicht ähnlich wie miteinander an Spiralfedern verbundene, gegenseitig sich ausmittelnde, ausbalancierende, frei von oben herab hängende Massen vorzustellen (d. h. als multiple verbundene Pendel), die im Bild je nach den Anforderungen der Situation (der horizontalen Auslenkung) entsprechende Bewegungen vollführten, jedoch durch ihre jeweiligen Gegenspieler am Ausarten, Überschießen (z. B. in sinnlosen Grausamkeiten) tendenziell neuronal-energetisch gehindert, gehemmt würden (was natürlich nur eine „hinkende“ Metapher darstellt). Das heißt, dass nicht nur die wundervollen und milden Gefühle und Vermögen zweckmäßig (oder „weise“) wären (beispielsweise die Brahmavihāras), sondern auch manche der nicht so sehr verehrten – so sie denn notwendig würden. Deshalb ist es sinnvoll, den Ansatz des Niccolò Machiavelli, obwohl er sehr überwiegend lediglich die Handlungsklugheit beträfe, nicht voreingenommen als per se indiskutabel hinsichtlich einer Weisheit hinzustellen.[193] Das, was wir so benennen, könnte nach einer Kritik im Lichte einer umfänglicheren *phrónesis* schlicht weitläufiger sein, als wir anfangs zu denken vermögen – uns darunter vorzustellen wagen. Denn man darf den liebreizenden Bildern des hehren Weisen, der da nur das Lichte und Herrlich-Makellose tut, ebenfalls misstrauen. Auch der „Erwachte“ wäre ein kognizierendes *Tier* der Spezies Homo sapiens, eventuell sogar ein besonders gesund-urtümliches.

Eine im Grunde ähnliche Herangehensweise, jedoch ohne den Namen des Florentiners im Munde zu führen, vertreten auch Ardelt et al.:

---

190 Ardelt et al. (2013, S. 277).

191 Ardelt et al. (2013, S. 269).

192 Ein extremes Beispiel mag dies verdeutlichen: Man stelle sich das Zufallsopfer im Rahmen einer Geiselnahme durch einen Schwerverbrecher vor, der diesem zuerst die geladene und entsicherte Schusswaffe an den Kopf hält – dem Opfer diese aber paradoxerweise plötzlich hinhält und aushändigen würde mit der Aufforderung *ihn*, den Täter, zu erschießen. Solche Fälle sind nicht nur fiktiv. Hier zu feuern, zu töten und *sich* zu retten, könnte in unserem Sinne ein Kandidat für eine wahrhaft weise Handlung sein.

193 Gleichwohl wäre er von seinen wahrhaft unvernünftig anmutenden, sinisteren Übertreibungen der Macht zu befreien, um schließlich allein die berechtigten Aspekte reformulierend zu erhalten: Es geht um das mehr oder weniger große Körnchen Weisheit, das Machiavelli uns erschlossen hat.

> In contrast to most individuals, wise persons do not simply react to their projections of outside forces and, therefore, are able to weigh the pros and cons of a particular course of action in an objective manner. However, to reach such a state of objectivity and wisdom, one first needs to develop a calm and balanced mind through the practice of nonaction or pure reflection without reaction.[194]

Solch eine Objektivität könnte allerdings auch Handlungen als opportun, nötig oder weise auszeichnen, die gerade nicht nur herzliche Menschenliebe übten. Mildtätigkeit im weiteren Sinne ist eben, wie die praktisch-psychologische Lebenserfahrung lehrt, auch nicht immer und per se richtig. Es mag sehr betrüblich sein, dass das Leiden der Lebensformen nicht prinzipiell abgeschafft werden kann: Aber so grausam sind die Natur und die Evolution. Es geht eben vielleicht nicht nur um die Liebe – sondern um ein noch höherwertigeres Gut: das des Lebendigen selbst im Gang der Jahrmilliarden dieses Universums. Liebe ist dabei u. U. nur *ein* Vermögen, das sich mit anderen situational ausmittelt. Zu Lieben könnte zudem ferner heißen, zu kämpfen: ein „heiliger Zorn des Lebens" geradezu, der *ihm* diente. Dass wir uns wahrhaft im Grunde wünschten, es möge ganz i. S. der Brahmavihāras Helfenwollen und Empathie herrschen, wird nicht bestritten. Indes muss ebenso berücksichtigt werden, wie unerbittlich der Hunger, das Überlebenwollen und die Feindschaften allgemein zu sein vermögen. Auch daher wäre zu erwägen, gerade das gesund-natürlich-spontane Tun, einerseits z. B. als liebenswürdige Prosozialität aber daneben kontrastierend ebenfalls als situational sinnvolle Aggression, nicht als generell unweise zu begreifen.[195]

„Weisheit" scheint uns damit insgesamt als ein höhergradiges Metavermögen und bedeutet nach unserem Verständnis emotional nicht nur zu lieben. „Weisheit" kann wohl ebenso nicht allein das kognitive Beurteilen von *speziellen* Lebenszusammenhängen darstellen, ist keine Art bessere Fachwissenschaft oder ein lediglich im Konkreten basiertes Lebensexpertentum, sondern erfordert eine darüber hinaus gehende Einordnung. „Weisheit" würde damit zum Generalvermögen, alle speziellen Wissensbestände, Wissen- und Könnerschaften in einer nochmaligen sie je übersteigenden Weise in den größtmöglichen Hintergrund einzunorden, den Wert und Sinn jeweils zu ermessen und danach zu leben. Was bedeutete also all das eher spezielle „Wissens-und-Klugheits-Klein-Klein" hinsichtlich der Ewigkeit, wird so zur ausschlaggebenden Frage. Wie hätte man zu leben, um *in ihr* gut, sinnvoll und gesund usf. zu leben? Welche Entscheidungen wären nach ihren Maßen die letztlich richtigeren? Man sollte dazu die funktionelle Ebene von der inhaltlichen klar trennen (obwohl beide in der anschaulichen Handlung in eins fließen können). Zu begreifen, was das biopsychosomatische Wesen (und Korrelat sozusagen) der „Weisheit" – ihre körperlichen Faktoren und energetisch-physiologischen Abläufe sind, wäre mithin von den u. U. durch solch eine Lebensform gefundenen philosophisch-

[194] Ardelt et al. (2013, S. 270), dort nach Hall (2010). Kritisch kann gefragt werden, ob wir überhaupt wissen (können), wer unter die Zuschreibung *wise person* fällt – es könnte sich um die externe, zirkulär scheinbestätigte, implizite Vorstellung von etwas handeln, das wir geneigt sind, weise zu heißen. Besser wäre es aber vermutlich, seine Fehlertendenzen usf. zu durchschauen; und in dieser Bescheidenheit kann man sagen, dass es weiser wäre, solches zu tun als es zu unterlassen.

[195] Nietzsche, obwohl ambivalent einzuschätzen, lag hier vermutlich richtig, wenn er von der großen Vernunft des Leibes spricht (Nietzsche, 1883–1885/1968a, „Von den Verächtern des Leibes", S. 35).

propositionalen Aussagen zu unterscheiden. „Weisheit" meinte jedenfalls u. E. nicht nur umfänglicheres und vertiefteres Wissen (zu dem auch andere Menschen befähigt sind), mehr also als kapitale Sachklugheit, sondern implizierte wesentlich ebenso das langfristig fundierte befriedigte(re) Tun-können, Sinnverstehenkönnen im großen Rahmen für möglichst viele, potentiell alle Fälle.[196]

Nach all dem oben Gesagten wird es wohl eingängig sein, wenn wir behaupten, dass der „Weise" gerade kein autoritärer „Guru" wäre, der u. U. gerne viele Luxusgüter besäße, und seine auf verkehrte Art gläubigen Anhänger bildlich wie von einem Katheder herab und quasi als „Halbgott" unterwiese, sondern eher ein vorsichtiges, bescheidenes, liebesfähiges Wesen, welches – sapere aude – vor allem dazu anleitete, selbst zu denken, tief zu leben, d. h. selbst weise zu werden. So würde er oft verkannt, teils als Narr abgetan[197], und existierte wohl schließlich als mehr oder weniger manifester Einsiedler unter seinen, im Vergleich zu ihm, allzu meist menschlich-geistig ärmeren (oder verarmten) Mitbürgern. Der Philosoph John Kekes formulierte in diesem Zusammenhang:

> Wisdom cannot be taught. A fool can learn to say all the things a wise man says, and to say them on the same occasions. The difference between them is that the wise man is prompted to say what he does, because he recognizes the significance of human limitations and possibilities, because he is guided in his actions by their significance, and because he is able to exercise good judgment in hard cases, while the fool is mouthing cliches. It takes time to acquire wisdom and a person must do it himself. The most a wise man can do in the way of teaching others is to remind them of the facts whose significance they should realize, if they want wisdom. The realization, however, must be theirs.[198]

„Weisheit" resultierte damit wohl tatsächlich oft aus *existenziellen* Lebenserfahrungen – im Angesicht der Sterblichkeit, des Todes, wie Erikson sagte – und bildete sich zunächst in einmaligen, individuellen Lösungen ab, als auch von ihnen ausgehend in generellen Schlüssen. Wie also umgehen mit Leiden, Lust, Schmerz und den Bedürfnissen des menschlich-tierischen Lebens – wie leben, um *gut* zu leben?[199] Es sind dies die Probleme der insbesondere attischen Philosophie – die des Sokrates z. B., des Epikur, der Stoa. Kant wird ihnen im Lichte der Aufklärung später eine moralische Antwort geben, Konfuzius, Lao-tse und Jesus die ihrigen. Was also „wirklich weise" ist, würde zum umfänglichen Disput, dem wir uns frohgemut in den folgenden Kapiteln widmen wollen. Ob hier von verschiedenen Verfassern im Grunde nur *eine* universelle Weisheit berichtet werde wie Ardelt und Kollegen meinen[200], ist dabei jedoch nicht erwiesen. Denn es scheint einfach ein Unterschied, ob man beispielsweise wie Buddha das Leben ganz wesentlich als Leiden ansähe, dem man zu entkommen trachten sollte, oder man eher wie Epikur geneigt wäre, es stets als hinreichend lustvoll aufzufassen, so dass man eigentlich nie ohne

---

196 Wir werden zu Ende des folgenden Kapitels auf die vorläufige Definition des Begriffes der Weisheit zurückkommen und ihn dort noch genauer eingrenzen, was in Kap. 10 weiter präzisiert und mit einer praktischen Maßgabe dessen, was wir weise(re)s Handeln nennten, vertieft werden wird.

197 Ähnlich Ardelt et al. (2013): „the advice wise people give might sometimes sound foolish to others" (S. 278).

198 Kekes (1983, S. 286).

199 Und was hieße das ethisch hochbedeutsame Wörtchen „gut", fragte sich anbei natürlich gleicherweise.

200 „The wiser individuals become, the more they will recognize that all wise men and woman across different historical times and cultures teach the same universal truths" (Ardelt et al., 2013, S. 281).

eudaimonía[201] (Glückseligkeit) lebe, wenn man nur weise lebe. Es ist ein Unterschied, ob man wie Konfuzius sich wesentlich auf die alten Sitten (*li*) besinnte oder wie Lao-tse das Abtun derselben für das Richtigere begriffe. Und nicht zuletzt wäre eine „Weisheit" aus der zentralen Stellung der Vernunft wie bei Kant etwas durchaus anderes, als das echt erlebte herzliche Gefühl der Menschlich- und Barmherzigkeit eines Jesus von Nazareth. Uns scheinen die unten folgenden Lehren zwar von einer gemeinsamen Grundproblematik auszugehen, indes doch je zu etwas differenten Lösungen zu kommen.[202]

Am Ende hätte Adams[203] in seinem Roman *Per Anhalter durch die Galaxis* in Nachfolge der Existenzialisten wie Camus[204] vermutlich Recht, wenn er die Sinnfrage der Welt („die Große Frage […] nach dem Leben, dem Universum und allem"[205]), errechnet durch den fiktiven Supercomputer Deep Thought in romanhaften 7.5 Millionen Jahren, mit *42* beantwortet. Dieses Gleichnis bedeutete uns, es sei absurd mittels idealen Sprachen (z. B. Computerprogrammen) nach einem ontischen Sinn zu fahnden. Die Mathematik kann generell nur in den ihr je gegebenen axiomatischen Definitionsbereichen brauchbare Aussagen liefern; was darüber hinaus geht, ergibt unverständliche Ergebnisse. Es ist unmöglich und wahrscheinlich kontraproduktiv einen Sinn errechnen, erklügeln zu wollen – ja ihn zu suchen wie einen Stein der Weisen. Als Kontrast zur logizistischen Denkrichtung könnten wir daneben aber ferner Nietzsches (1844–1900) Amor-fati-Gedanken[206] der ewigen Wiederkunft in Erwägung ziehen. Wenn schon nicht die exakten Wissenschaften uns zu einem subjektiven Sinnzuschreiben befähigten, wäre vielleicht einzig das Erleben des Menschen dazu berufen. Jedenfalls klingt es wie ein seligsprechender Satz (auch wenn er vielleicht im Grunde ebenso spekulative Beweihräucherung eines Unsagbaren, Unverkündbaren ist[207]) wenn Nietzsche dichtet: „Weh spricht: Vergeh! […] / Doch alle Lust will Ewigkeit –, […] / – will tiefe, tiefe Ewigkeit!"[208], was uns an etwas oft Verlorenes gemahnte – etwas, das wiederzufinden ganz praktisch durchaus sinnvoll sein könnte . . . Denn nur wer überhaupt hinreichend tief *lustfähig* wäre, so lautete diese Ahnung, könnte der Welt, dem Universum einen *Wert* zusprechen – also das Sein dem Nichts vorziehen und damit insgesamt rechtfertigen.

Um nun möglichst alle wesentlichen Segmente einer potenziellen „Weisheit" in den

---

201 Diese bezeichnet wortgeschichtlich einen komplexen Vernunftbegriff, der aus mehreren Faktoren besteht und besagt, dass jemand von einem guten Geist besessen und gelenkt wird, so dass er ein gelungenes Leben führt, das von Tüchtigkeit und Freude erfüllt ist, und als gut und angenehm, sittlich lobenswert bzw. schön bezeichnet werden kann (Forschner, 1994, S. 22 f.).

202 Um im obigen Bild von Levenson und Aldwin (2013, S. 217) vom „Gipfelaufstieg" zu bleiben, könnte man zwar das Erreichen eines höchsten gemeinsamen Gebirgsassemblees („der Weisheit") annehmen, jedoch je verschiedene Blickrichtungen der jeweiligen Lehren von ihm auf die Welt vermuten. Wir werden in Kap. 10 die Metapher von Mengen wählen, die sich teils überschneiden.

203 Adams (1979/1981).

204 Siehe Camus (1942/1989).

205 Adams (1979/1981, Kap. 27, S. 164).

206 Nietzsche (1883–1885/1968a; 1908/1999b, „Warum ich so klug bin", 10.).

207 Siehe Wittgenstein (1918/1984b, 7.): „Wovon man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen" (S. 85).

208 Nietzsche (1883–1885/1968a, III. Teil, „Das andere Tanzlied", S. 282, Schrägstriche statt weggelassener Absatzformatierungen eingefügt).

Blick zu nehmen wird im folgenden Abschnitt das politische Werk Niccolò Machiavellis ausführlicher dargestellt, eingeordnet und diskutiert. Wir richten damit eine Art intellektuelle Gegenfolie ein, auf deren Grundlage die sodann sich anschließenden Lehren genauer, und „weiser" wie zu hoffen ist, begriffen werden können – ohne vermeidbar voreingenommen einzuengen, gar vor allem zu idealisieren und das, was uns implizit als „weise" *gefällt* gleich für eine hinreichend diesbezüglich erwiesene Globalerkenntnis zu halten.

3 Niccolò Machiavelli – die übergesetzliche Freiheit zum vorteilsorientierten Handeln

Es ist ein Werk zumeist der politischen Weltliteratur, das Niccolò di Bernardo dei Machiavelli (1469–1527), der florentinische Politiker, Diplomat, Chronist, insbesondere staatsphilosophische Schriftsteller und Dichter uns überliefert.[209] Wie kaum ein zweites rief es in den Jahrhunderten nach seinem Erscheinen Bewunderung, teils aber auch heftige Kritik hervor. Machiavelli, der humanistisch gebildete Spross eines nicht wohlhabenden Anwaltes wirkte ab 1498 als leitender Sekretär der Zweiten Kanzlei[210] des Rates der Zehn der Republik Florenz[211] – also als eine Art höherer Verwaltungsbeamter und zeichnete als Geschäftsträger bis ins Jahr 1512 zuständig für die Außen- und Verteidigungspolitik jener schönen toskanischen Metropole. „Machiavelli war damit so etwas wie der Generalsekretär der Republik Florenz […]. Er arbeitete Tag und Nacht, aber er war glücklich: Was auch immer in Florenz, in Italien, in Europa, in der ganzen Welt geschah oder gesagt wurde – er erfuhr es, und oft sogar als erster."[212] Verschiedentliche diplomatische Missionen zu den teils verfeindeten italienischen Nachbarstaaten (wie Pisa, Venedig oder Mailand) aber auch an den französischen Hof und an den des Vatikans sind überliefert. Nachdem die zuvor entmachteten Medici die Herrschaft in Florenz zurückerobert hatten, wurde Machiavelli als ihr angeblicher politischer Gegner indes aus dem Amt entfernt, fälschlich als Verschwörer denunziert und zeitüblich gefoltert sowie schließlich eine Weile eingekerkert. Nach seiner Entlassung zog er sich auf ein Landgut einige Kilometer südwestlich von Florenz zurück, wo er in ärmlichem Ambiente u. a. sein vielleicht bedeutendstes Werk, den *Il Principe*[213], verfasste. Bis zu seinem Tode strebte er allerdings ebenfalls nach Rehabilitierung und zugunsten einer Rückkehr in politische Ämter, was ihm jedoch versagt blieb. Nichtsdestotrotz unternahm er in dieser Zeit einige Geschäftsreisen, teils auch im dienstlichen Auftrag anderer, war mithin ein eher rühriger Zeitgenosse sowie ein Zoon politikon reinsten Wassers, das sich mit seinem erzwungenen Los als bescheidener Privatmann und einer geübten Vita contemplativa wohl schwer abfinden konnte.[214] – „Tanto nomini nullum par elogium"[215]: diese überschwängliche Sentenz ließ sein Verehrer Lord Cowper später an Machiavellis Grabmal in der Kirche Santa Croce zu Florenz einmeißeln. Als einer der ersten hat gleichwohl der englische Kardinal Reginald Pole (1500–1558) in seiner *Apologia ad Carolum Quintum* Machiavellis *Il Principe* konträr dazu als Ausdruck einer giftigen, „most evil and per-

[209] Vergleiche Reinhardt (2012), für einen einführenden Überblick Kersting (1988) bzw. Skinner (2004).

[210] Reinhardt (2012, S. 50). Gil (1994, S. 29–32) legt dar, Machiavelli sei darüber hinaus auch als Sekretär der Ersten Kanzlei sowie als der des Rates der Zehn bestallt worden.

[211] Eigentlich: „Rat der Zehn des Friedens und der Freiheit" (Gil, 1994, S. 30), der ein Gremium unterhalb der Prioren der Signoria (der eigentlichen Regierung) und der Staatsspitze des Amtes des Gonfaloniere della giustizia bildete.

[212] Gil (1994, S. 32).

[213] Machiavelli (1532/1978), abgekürzt: *Princ.*; siehe die erläuternde Einführung von Höffe (2012b).

[214] Gil (1994), Reinhardt (2012).

[215] Zitiert nach Zorn (1978, S. XXIX), übers. etwa: Die Größe dieses Namens misst kein Lob.

nicious doctrine“[216] charakterisiert, „written by the hand of Satan“[217]. Dabei steht der *Il Principe* (verfasst im Jahr 1513, erstmals gedruckt erst 1532), das neben den *Discorsi*[218] zentralen Werk Machiavellis, als Ratgeberliteratur für Fürsten formal zunächst noch in der mittelalterlichen Tradition der Fürstenspiegel, deren literarischen Regelinhalte einer tugendhaften Regierung er allerdings auf den Kopf stellt: hin zu einer Art „Lehrbuch“ nahezu reiner, nüchterner Machttechnik. In der weiteren Rezeption hat besonders dieses Werk durch die Zeiten eine durchaus kontroverse Beachtung gefunden und stand lange Zeit (ebenso wie die *Discorsi*) als verbotene Publikation auf dem Index librorum prohibitorum. Zwei Hauptstränge sind hier zu beobachten: diejenigen, die Machiavelli als Verfasser einer allgemeingültigen politischen Theorie und Denker der Staatsräson sehen (wie der Rationalismus des 17. und 18. Jahrhunderts) und diejenigen, die ihn auf die historischen Bedingungen seiner Zeit beschränken wollen (wie z. B. schon Herder, Hegel und Ranke).[219] Letztlich, so scheint die richtigere Annahme, dürften beide Interpretationen je zu gewissen Teilen zutreffen. Uns soll hierbei im Weiteren weniger die systematische Darstellung des politologischen Schaffens des Florentiners interessieren, dazu gibt es bereits vielfältige Literatur[220], sondern eine eher praktisch-philosophische Bewertung Machiavellis zentraler Positionen und besonders derjenigen der grundlegenden Herangehensweisen respektive Verhaltensstrategien.

Machiavellis *Il Principe* stellt einen für das europäische Mittelalter noch außergewöhnlichen Menschentyp vor, der sich nicht mehr durch die *providentia Dei*, des mehr oder weniger blinden Vertrauens auf die Fügungen eines Christengottes, auszeichnet. Insbesondere aus der Erfahrung und den Erfordernissen der ökonomischen und politischen Dynamik italienischer, speziell toskanischer Handelsstädte wie des vor allem im durch Tuchproduktion, Fernhandel und Kapitalverleih mächtig gewesenen Florenz[221], erwuchsen neue charakterliche Sicht- und Erlebensweisen. *Fortuna*, *ragione* und *virtù* (in den zentralen Bedeutungen ad primo: glückliche Umstände und Zufall, zum zweiten Begriff: Vernunft, Recht und Zinsfuß sowie zum dritten: Tüchtigkeit in der Beherrschung der Welt)[222] traten in einer bis dato nicht gekannten Individualisierung des Menschen als Einstellungen bzw. Denkweisen der Gebildeten, Kaufleute und Mächtigen hervor. Allgemein ist diese Zeit der Renaissance als die der beginnenden Emanzipation des Menschen u. a. aus der scholastischen Geistestradition des Mittelalters gekennzeichnet; philosophische Hauptströmungen waren darin bekanntlich der *Universalismus* (des Platon, später bei Thomas v. Aquin, moderner z. B. in Poppers *Welt 3*[223]) und der *Nominalismus* (eines Duns Scotus und Wilhelm v. Ockham – in der Moderne bei Wittgenstein, Carnap, Quine

[216] Pole (1539/1997, S. 275); siehe dazu auch Lutz (1961).
[217] Pole (1539/1997, S. 275).
[218] Machiavelli (1531/1966), abgekürzt: *Disc.*
[219] Münkler (1987, S. 14 ff.).
[220] Siehe z. B. Ottmann (2006).
[221] Wobei indes (siehe Münkler, 1987) der Beginn des endgültigen Zusammenbruches dieser Prosperität ab der Mitte des 15. Jahrhunderts zu konstatieren ist, so dass Machiavelli in einer Zeit der Unsicherheit und politischen Instabilität schrieb.
[222] Münkler (1987, S. 148).
[223] Siehe Popper in Popper und Eccles (2000, S. 61–77).

u. a.).[224] Das als brillant in Erinnerung gebliebene Antlitz der Antike kam zu neuer Kraft und entfaltete faktisch bildende Macht wie als Neuerscheinen eines lang Verschütteten, was allein schon der Name der Epoche uns vorstellt, die verdeutscht „Wiedergeburt" lautet.

Das früh- und hochmittelalterliche römisch-deutsche Kaiserreich, das sich i. S. einer *translatio imperii* als die Nachfolgeinstitution des untergegangenen (weströmischen) Imperium Romanum sah, bettete sich in seiner Zeit- und Geschichtsvorstellung in das christliche Weltbild und seine Eschatologie, stand dem historischen Tempus und der sich in ihm vollziehenden Änderungen daher gewissermaßen ahistorisch gegenüber. Alles menschliche Werden, Streben und Vergehen schien nur eine Art „Durchgangsstadium" auf dem Weg zur Ewigkeit Gottes.[225] Das zentrale Spannungsfeld, indes eher politischer Provenienz, bestand in dieser Epoche zwischen den Machtzentren des Kaiser- und Papsttumes – mithin in der Frage, welches von beiden Vorrang genieße. Zwar waren beide Spitzen, Kaiser wie Papst, gewählt und somit nicht direkt von Gott eingesetzt, doch verlieh erst die Salbung durch den Pontifex Maximus dem Kaiser und deutschen König das Gottesgnadentum *rex Dei gratia* – „im Gegensatz zu der Einsetzung *immediate Deo*, die die absoluten Herrscher der frühen Neuzeit für sich beanspruchten."[226] Es dominierte somit – und spätestens seit der Bulle *Unam Sactam*[227] des Papstes Bonifaz VIII. aus dem Jahr 1302, in der dieser erklärte, jede menschliche Kreatur habe sich um ihres Seelenheiles willen der Kirche unterzuordnen[228] – die theokratische Konzeption. Doch schon der durch Kirchenbann quasi abgesetzte Kaiser Heinrich IV. musste als Folge des Investiturkonfliktes[229] nach Canossa ziehen, um den damals dort weilenden Papst Gregor VII. im Januar 1077 im Büßerhemd abzubitten, auf dass er die Exkommunikation aufhebe (was dem Imperator gelang).[230]

Der mittelalterliche Mensch erfasste sich in seiner Individualität also nicht wie wir Modernen – anerkannte Menschenrechte sind erst in viel späteren Zeiten Thema geworden –, und wurde vor allem als Mitglied seines Standes, seines Ranges bewertet.[231] Die Renaissance hingegen entdeckte (nach einem Wort Jakob Burckhardts[232]) den Menschen und die Welt neu, begriff diesen als frei handelndes Individuum, welches sich aus der mittelalterlichen Gemeinschaft hin zu einem Mitglied einer frühneuzeitlichen Gesellschaft zu transformieren begann. Es hob damit tendenziell eine veränderte psychische Haltung in Fragen der Weltanschauung und denen der Religion an, die eine Subjektivierung und

---

224 Der Universalienstreit ist eines der zentralen Themen der Philosophie und beschäftigt sich mit dem Problem, ob es ein Allgemeines *wirklich* gibt, somit der Satz: *universalia sunt realia ante rem* gelte, oder ob Allgemeinbegriffe menschliche Konstruktionen (i. S. v. *Namen*) darstellen und damit zu folgern sei, dass *universalia sunt nomina post rem* (Boenke, 2002; siehe auch Hoenen, 2002).

225 Münkler (1987), vgl. Le Goff (1970, 2004, 2005).

226 Münkler (1987, S. 63, kursiv im Original).

227 Siehe Grotefeld, Neugebauer, Strub und Fischer (2006).

228 Münkler (1987, S. 76).

229 Dieser stellte etwa zwischen den Jahren 1076 und 1122 eine Kulmination des politischen Streites im mittelalterlichen Europa dar, der zwischen der geistlichen und der weltlichen Macht um die Berechtigung der Amtseinsetzung von Klerikern (der *Investitur*) ausgetragen worden war.

230 Siehe Weinfurter (2006).

231 Münkler (1987), vgl. Le Goff (1970, 2004, 2005).

232 Burckhardt (1860, 4. Abschn.).

Privatisierung des Glaubens weg von den streng formalen christlichen Dogmen und Symbolen als Objekten der Frömmigkeit beinhaltete. Der Mensch wurde sich seiner Einmaligkeit, ja geradezu Besonderheit bewusst, die Welt von religiösen Gehalten mehr und mehr bereinigt, auf dass sie als naturalistisches Sujet zunehmend naturwissenschaftlich erkannt werden konnte. Das scheint eine der Voraussetzungen für die bejahende, optimistische und diesseitsorientierte Kultur der Renaissance gewesen zu sein, wie daneben jedoch auch wirtschaftliche Veränderungen i. S. einer *commercial revolution*[233] wesentlich wurden.[234]

Machiavelli nun hat diesen Primat der Theologie nie anerkannt – ja er verwandelt ihn recht eigentlich ins Gegenteil: den unbedingten Selbsterhaltungswillen des Staates, dem sich alle ethischen Normen, menschlichen Regungen (und damit auch das persönliche Lebensglück des Herrschers) unterzuordnen hätten. An die Stelle der theologisch begründeten politischen Moral des Mittelalters tritt die Staatsraison und deren zweckrationalen Kalküle, in denen die mediävale Wertrationalität eliminiert wurde.[235] Dies unterscheidet ihn von der antiken Staatstheorie z. B. des Platon und des Aristoteles, „in der das politische Handeln immer in eine es überwölbende ethische Dimension einbezogen geblieben war."[236] Erlaubt wäre bei Machiavelli, was nützt. Keine Instanz könnte hier Rechenschaft fordern von einem Staat, denn dieser stelle gerade „die Voraussetzung für den Fortbestand der allein durch ihn verbürgten Ethik und Rechtlichkeit"[237] dar.[238] Statthaft sei mithin, was die Herrschaft des Fürsten sichert und ausbaut – Skrupellosigkeit und Täuschungen würden nötig und wären nicht etwa verpönt oder gar verboten: Ein „Himmelreich" der autokratischen Stärke, eine Apotheose des Nutzens, der Gewalt teils und damit verschwistert all dessen, was ihnen dient, hebt da an – die freie, „vornehme" Art i. S. eines Friedrich Nietzsche, der bekanntermaßen den Willen zur Macht[239] als das grundlegende Lebensprinzip ansah. Durch diese Bejahung des vermeintlichen Trennenkönnens zwischen dem Humanum (des menschlich Rechten) und der Nützlichkeit – dem *honestum* und *utile* wie es beispielsweise Cicero[240] (106–43 v. Chr.) diskutierte –, vermittelt Machiavelli den Eindruck, als vermöge man einen echten Vorteil dadurch zu gewinnen, indem man in ethisch zweifelhafter, mithin unrichtiger (ungerechter) Weise agiert. Es sei dem Herrscher neben existenziellen Belangen auch daher nicht zu raten, sich dogmatisch, starr und unflexibel an sittliche Grundsätze zu halten, vielmehr müsse er sein Fähnchen nach dem Winde flattern lassen, womit der Schein über dem wahren moralischen Sein rangiere.[241] Hierdurch u. a.

---

233 Namentlich durch die Einführung der dauerhaften Geschäftssozietäten mit erweiterten Kapitalien und Handelsmöglichkeiten, des bargeldlosen *Wechsels*, der Ermöglichung größerer Transportsicherheit auf den Handelsstraßen nebst Entwicklung einer Seeversicherung sowie des Beginnes der konsequenten Kontokorrent-Buchführung (Münkler, 1987, S. 140 ff.).

234 Münkler (1987, S. 20–38).

235 Münkler (1987, S. 282 ff.).

236 Münkler (1987, S. 284).

237 Münkler (1987, S. 284).

238 Was bereits auf Kants Staatsrechtslehre (siehe z. B. Kant, 1797/1982a, B 206, Zitat unten, Kap. 9) verweist, wenn die nötigen Abänderungen Kants i. S. eines Vernunftrechtes berücksichtigt würden.

239 Siehe z. B. Nietzsche (1886/1968b, Neuntes Hauptstück, 259.).

240 Siehe vor allem Cicero, De officiis (III. Buch), ferner Cicero, De re publica (III. Buch).

241 Machiavelli (1532/1978, Kap. XVIII).

kann *Der Fürst* inhaltlich als das vielleicht erste moderne Werk zur Politischen Philosophie gelten. Es setzt nicht wie das mittelalterliche Denken das Seelenheil als das Oberste, sondern in ganz unerhörter Weise den Staat, dreht sich dementsprechend zentral um die Frage, wie ein Souverän in einem feindlichen politischen Umfeld trotz aller Widernisse und Ränke, aller Intrigen nebst der Vorteilssucht anderer, die Macht erringen, behalten und ggf. ausbauen könne. Die Staaten, die Machiavelli im Auge hat, sind entweder Republiken oder Fürstentümer, wobei es bei den Letzteren ererbte aber auch frisch erschaffene gebe. Der Parvenüfürst, welcher sich ein Reich erwirbt, wird hier als Aufsteiger in den Brennpunkt gestellt. Fürstentümer wären entweder halb alt respektive halb neu – oder jedoch erstmalig konstituiert. Teils waren jene Gebiete schon an eine Fürstenherrschaft gewohnt – ein früher unabhängiges Territorium erwürbe man entweder mit fremder oder eigener Waffengewalt, durch Glück oder mittels individueller Tüchtigkeit. Dazu werden von Machiavelli auf der Grundlage der Militärtechnik des beginnenden 16. Jahrhunderts konkrete Handlungsvorschläge für speziellere Problemfelder offeriert, soziale Fragen wie etwa die zur Lüge, Sparsamkeit, Grausamkeit und Milde erörtert. Der Landesherr solle beispielsweise nicht freigebig sein (*Princ.*, Kap. XVI), da er ansonsten Steuern erhöhen müsse und damit seine Wehrfähigkeit schmälere; Ausnahmen könnten zu seiner Machterringung bei Wahlkämpfen statthaben oder bei der Verteilung von Beute o. Ä. während Kriegen. Um den Ruf der Milde soll er sich bemühen, dürfe jedoch Grausamkeiten nicht scheuen, so sie nötig sind: Besser sei es für einen Machthaber, gefürchtet denn geliebt zu werden (*Princ.*, Kap. XVII). Sein Wort solle der Regent nicht halten, wenn es ihm zum Schaden gereiche (*Princ.*, Kap. XVIII), vielmehr müsse er „gegen Treue, Barmherzigkeit, Menschlichkeit und Religion […] verstoßen, eben um die Herrschaft zu behaupten."[242] Zu hüten habe er sich jedenfalls vor Verachtung und Hass (*Princ.*, Kap. XIX), da er bei Nichtbeachtung Verschwörungen riskiere. Der Monarch solle eher das Volk als seine Soldaten zufrieden stellen (was bei den römischen Kaisern umgekehrt gegolten hätte). „Die beste Festung, die es gibt", sagt Machiavelli, „ist, beim Volk nicht verhaßt zu sein."[243] Ansehen erwerbe der Selbstherrscher durch bedeutende Unternehmungen sowie durch seltene Beispiele (*Princ.*, Kap. XXI). Warnen will Machiavelli vor der Neutralität, indes gleichfalls vor Bündnissen mit Mächtigeren sowie vor schmeichelnden Ratgebern. Ein guter Mitarbeiter würde hier nicht auf seinen eigenen Vorteil bedacht sein; der Souverän müsse ihn auszeichnen, wohlhabend machen und an Ehrungen und Pflichten teilhaben lassen (*Princ.*, Kap. XXII f.).[244]

Machiavellis *Fürst* (und sein zweites Hauptwerk die *Discorsi*) sind also keine Handlungsanleitung für den rein privaten Gebrauch, nicht etwa ähnlich einer Lehrsatzsammlung wie sie beispielsweise Epikur hinterlassen hat, sondern wollen Rat geben wie ein Staat konkret zu führen sei.[245] Daneben muss der *Il Principe* noch dazu als Konvolut

[242] Machiavelli (1532/1978, Kap. XVIII, S. 73).

[243] Machiavelli (1532/1978, Kap. XX, S. 91).

[244] Ottmann (2006, S. 11–62).

[245] Dass hier einerseits eine Alleinherrschaft (im *Il Principe*), andererseits (in den *Discorsi*) eine Republik betrachtet werden, muss aus einer abstrakten Warte kein Widerspruch sein: *Ein* Handlungsprinzip der zweckorientierten Machtpolitik würde sich mutatis mutandis je unterschiedlich in den genannten

spezieller Leitlinien gesehen werden, wie das Italien der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts, welches in einer Zahl mehr oder weniger großer Einzelterritorien zersplittert war, zu einen sei. Als Beleg dazu mag das letzte Kapitel des *Fürsten* dienen, das mit dem Titel: „Aufruf, in Italien die Macht zu ergreifen und es von den Barbaren zu befreien“[246] überschrieben ist. Zu sagen wäre in diesem Gesamtzusammenhang noch, dass Machiavelli nicht als *der* Erfinder jener „Tafeln des Bösen“ zu sehen ist – er selbst kritisierte sie[247] –, er hielt sie jedoch teils für politisch außerordentlich opportun und war damit vor allem jemand, der die politische Unmoral ihres Gebrauches usf. diagnostizierend erkundete.

Die Geschichte nun ist bei Machiavelli ein ununterbrochener Kreislauf – d. h. eine mögliche Abfolge verschiedener Staatsformen wird bejaht[248], wie sie in der Antike etwa Platon[249] (etwa 428 – ungefähr 347 v. Chr.) und Polybios[250] (um 200 – um 120 v. Chr.) i. S. eines Verfassungskreislaufes annahmen.[251] Gesellschaftliche Ordnung führe nach

Staatsformen ausdrücken – und hierin ein teils u. U. sinnvolles Implement darstellen. So sind auch in den *Discorsi* Machiavellis (1531/1966) zahlreiche moralisch-fragwürdige Maximen wieder anzutreffen (Ottmann, 2006, S. 32–42): beispielsweise die Empfehlung, Grausames auf einen Schlag zu tun (*Disc*., Buch I, 45.), allgemein die rigorose atheistische Erfolgsorientiertheit sowie die Suspendierung rechtlicher und ethischer Maßstäbe, wenn es um das Wohl des Vaterlandes geht (*Disc*., Buch III, 41.). Auch die Geschichtsphilosophie: die Lehre vom Auf und Ab aller Dinge, der Kampf von *virtù* und *fortuna* sowie daneben die Herrschaft des Scheins, haben sich in den *Discorsi* nicht grundsätzlich geändert, obwohl Letzterer dort insbesondere in religiösen Bereichen abgehandelt wird, wobei Machiavelli die Religion allein aus Machtgesichtspunkten (z. B. als Erziehungsmittel gegen die militärisch unzweckmäßigen sowie moralisch schlechten Handlungstendenzen des Menschen) instrumentalisiert (*Disc*., Buch I, 11–15). Da die Republik im Vergleich zur Alleinherrschaft eines Fürsten für Machiavelli die vollkommenere Regierungsform darstellt, würden beide Systeme bei Ansetzung seines zyklischen Geschichtsmodells (s. u.) zudem verschiedene Perfektions- bzw. Verfallsstadien eines Staates offenbaren (Münkler, 1987, S. 344 ff.). Inwieweit darüber hinaus ein persönlicher politischer Opportunismus des mit verbannender Nichtachtung durch die florentinische Führung belegten Machiavelli zum Ausdruck gekommen ist, sich unter beiden Herrschaftssystemen (der Republik und des Fürstentums) eine Rückkehr in die aktive Politik offen zu halten (siehe Höffe, 2012a), ist zwar denkbar, heute wohl aber kaum noch sicher zu belegen.

246 Machiavelli (1532/1978, Kap. XXVI, S. 106).

247 Siehe z. B. Machiavelli (1531/1966, I. Buch, 10. Kap.) und daneben Machiavelli (1532/1986).

248 Siehe dazu Münkler (1987, S. 106 ff.).

249 Platon, *Der Staat* [Politeia], insbesondere Buch VIII und IX: Hier werden die Timokratie (kriegerisch-ehrorientierte Herrschaft), die Oligarchie (Reichenherrschaft) und die Tyrannis als Verfallsformen eines Idealstaates beurteilt.

250 Polybios, Hist., VI. Buch (nach Münckler, 1987): Drei eher positiv eingeschätzte Verfassungsformen, nämlich die Basilie (überwundene Willkürherrschaft einer Urmonarchie), die Aristokratie und die Demokratie wechselten sich mit den eher negativ zu sehenden Verfallsformen der Tyrannis (einer Verabsolutierung des Königtumes), der Oligarchie (die Entartung einer, die Tyrannis stürzenden, Aristokratie) und der Ochlokratie (Pöbelherrschaft durch Niedergang einer, die Reichenherrschaft umwälzenden, Demokratie) in einer „Zickzacklinie“ (Münkler, 1987, S. 121) ab, die schließlich wiederum zum Königtum führen soll, um sodann neu anzuheben, wenn die Ochlokratie von einer starken Einzelperson abgelöst werde. Vorgeschaltet wird diesem Ablauf der *Anakyklosis* die Urmonarchie (Häuptlingsherrschaft einer starken Einzelperson). Die empirisch nicht belegte Kreislauftheorie wird zu Polybios' Argument dafür, dass nur Mischverfassungen mit monarchischen, aristokratischen und demokratischen Elementen (wie sie z. B. die römische Republik verwirklichte) stabil seien.

251 Darüber hinaus ist als antiker Denker jedoch auch Aristoteles (siehe Aristoteles, Pol., IV ff. bzw. Aristoteles, NE, II, 6 ff.) in diesem Bereich immer noch aktuell, nicht weil er eine kontinuierliche Verfassungsabfolge angenommen hätte, sondern da bei ihm die Bewahrung der politischen Stabilität durch Stärkung der gesellschaftlichen Mittelschicht (als „Puffer“ gegen Umstürze) forciert wird.

Machiavelli zwangsläufig zu Desorganisation und Dekadenz, der Niedergang jedoch kreiere bei dessen „Heilung" ein anderes staatliches Regelungssystem in einer neuen Herrschaftsform.[252] Immer sei die Verfallstendenz zu befürchten, nie gebe es eine inhärente, in der Geschichte selbst liegende beträchtliche Aufstiegsneigung des Menschentumes wie sie Kant besonders mit dem Handelsgeist (der nicht mit dem Zustand des Krieges harmoniere) postulierte[253] – nichts also hindere nach Machiavelli eine Zivilisation prinzipiell, (wiederum) zu verkommen. „Ein im Prinzip unbegrenzter Fortschritt des Menschen und seiner Vergesellschaftungsformen ist [somit für Machiavelli] undenkbar."[254] Dies umso mehr, als die damals erkennbaren historischen Abläufe relativ zwingend zur These des steten historischen Auf und Abs leiten mussten, denn nirgends ersah man in Machiavellis Tagen eine sehr deutliche und dauerhafte zivilisatorische Progression (selbst das Weltreich der Römer war ja zugrunde gegangen) – der uns heute geläufige substanzielle Fortschritt hob schließlich erst in Machiavellis Epoche, der frühen Neuzeit, an. Naturwissenschaften und Technik kamen erst hier langsam in Schwung, wobei die Produktionsverhältnisse vor allem merkantilistisch[255] ausgestaltet waren. Es ist dies die Übergangsphase zwischen Feudalismus und der, der modernen industriellen Produktionsformen des Kapitalismus, in jener sich die Tüchtigkeit und die schöpferische Kraft des Menschen zwar von mittelalterlichen Heilslehren (die im Sündenfall den Grund für die defizitäre Unvollkommenheit der Welt sahen) emanzipiert hatten, jedoch noch nicht so überragten, dass sie sich als alleinige Motoren der Geschichte auffassen konnten. Zudem gestattete die Zyklusthese Machiavelli, den Niedergang seiner Heimatstadt Florenz im Übergang zum 16. Jahrhundert nicht mit Fatalismus zu begegnen, sondern sie könnte ihn mit motiviert haben, diesen bedauerlichen Verfall mittels eines Aufrufes zur staatspolitischen Tüchtigkeit möglichst umzukehren.[256]

Das implizierte Menschenbild Niccolò Machiavellis ist dabei ein (aus der „oberflächlichen" Wirkungsmacht berechnet) *vorsichtig-negatives*, muss es sein, sonst wären seine Ratschläge nicht angemessen. So schreibt er: „Denn von den Menschen kann man im allgemeinen sagen, daß sie undankbar, wankelmütig, verlogen, heuchlerisch, ängstlich und raffgierig sind."[257] Sowie: „Ein kluger Machthaber kann und darf […] sein Wort nicht halten, wenn ihm dies zum Schaden gereichen würde und wenn die Gründe weggefallen sind, die ihn zu seinem Versprechen veranlaßt haben. Wären die Menschen alle gut, so wäre dieser Vorschlag nicht gut; da sie aber schlecht sind und das gegebene Wort auch nicht halten würden, hast auch du keinen Anlaß, es ihnen gegenüber zu halten."[258] Man

252 Siehe Machiavelli (1532/1986, z. B. 5. Buch, S. 285).

253 Siehe Kant (1795/1977) und dazu Höffe (1996, S. 240 ff.) sowie für eine moderne Ausdeutung Pinker (2011).

254 Münkler (1987, S. 338).

255 Das heißt: Streben nach maximaler Förderung der inländischen Produktion durch die Regierungen sowie der tunlichen Erwirtschaftung von Außenhandelsüberschüssen mittels Exportförderung bzw. Importhemmung nebst Abbau von Zunftprivilegien und der Abschaffung von Binnenzöllen (siehe z. B. Gömmel, 1998).

256 Münkler (1987, S. 338 ff.).

257 Machiavelli (1532/1978, Kap. XVII, S. 68 f.).

258 Machiavelli (1532/1978, Kap. XVIII, S. 72). Doch bereits Friedrich II. kritisierte anfangs solch einen anthropologischen Pessimismus (vgl. dazu Ottmann, 2006, S. 11–62): „Man muß sehr menschenfeindlich

ist hier – jedoch nur prima facie – an den Fall eines Verbrechers erinnert, der seine psychischen Verhältnisse verallgemeinert: Einer, der die Liebe nicht kennt, sieht nur Hass, Eigennutz und Bösartigkeit und macht sich daraus den Reim der täuschenden Potentatenklugheit i. S. einer Notwendigkeit der Lüge, Unterdrückung und Misshandlung.[259] Ist diese Ansicht des Niccolò Machiavelli freilich wirklich vor allem eine Art optimierte Rationalisierung des antisozialen, persönlichkeitsgestörten Menschen (oder einer genetisch-psychopathischen Normvariante), damit der möglichst immerdar egoistisch als menschliches Raubtier seinen Lüsten frönen und seine Nutzen ziehen kann wo es nur geht? In den *Discorsi* Machiavellis findet man Aussagen, die dieser These zuwiderlaufen. Neben den ausgesprochen negativen Bemerkungen über das Wesen der Menschen[260] sind dort auch einige relativ vorteilhafte, insbesondere wenn Personen in Gruppen handeln[261], überliefert, so dass ein *durchgängiger* diesbezüglicher anthropologischer *Negativismus* nicht behauptet werden kann.[262] Die humanen Begehrlichkeiten seien zwar einerseits stets *unersättlich*[263] (was bestritten werden könnte), allerdings wären „die Menschen von zwei Haupttrieben beherrscht, von Liebe und von Furcht"[264], also im Kern nicht grundsätzlich (immer) böse (was möglich, indes nicht eindeutig bewiesen ist). Am plausibelsten scheint in diesem Zusammenhang die den scheinbaren Widerspruch aufhebende Deutung, dass die faktische Wirkung der real handelnden Menschen mehr oder weniger oft nicht das ist (bzw. war), was man landläufig als moralisch „gut" bezeichnen würde,

gesinnt sein, um nicht zu sehen, daß sich in jeder Gesellschaft viel ehrliche Menschen befinden, daß die Mehrzahl der Leute weder gut noch schlecht ist, und daß es schließlich einzelne Hallunken [*sic*] giebt [*sic*], welche die Gerechtigkeit verfolgt […]" (Friedrich der Große, 1740/1870, Kap. 18, S. 59). Zudem: „indem ich einfach den Vortheil [*sic*] der Fürsten betrachte, behaupte ich, es ist ihrerseits eine sehr schlechte Politik, Schurken zu sein und die Welt zu betrügen: sie betrügen nur Ein Mal [*sic*], wodurch ihnen dann das Zutrauen aller Fürsten genommen wird" (Friedrich der Große, 1740/1870, Kap. 18, S. 60; zu späteren diesbezüglichen Relativierungen s. u.).

259 So tendieren aggressive Kinder und Jugendliche (wie zu vermuten ist indes auch Erwachsene) dazu, die Welt durch eine „aggressive Brille" (i. S. eines *Attributionsfehlers der Feindseligkeit*) zu sehen, wobei anderen negative Motive zugeschrieben werden, wenn die tatsächlichen Beweggründe und Absichten dieser Dritter nicht eindeutig sind (siehe Siegler et al., 2016, S. 329 f. bzw. S. 553 f. und die dort zitierte Studienliteratur).

260 Zum Beispiel: „Alle, die über Politik schrieben, beweisen es, und die Geschichte belegt es durch viele Beispiele, daß der, welcher einem Staatswesen Verfassung und Gesetze gibt, davon ausgehen muß, daß alle Menschen schlecht sind und daß sie stets ihren bösen Neigungen folgen, sobald sie Gelegenheit dazu haben" (Machiavelli, 1531/1966, I. Buch, 3. Kap., S. 17). Dieses prinzipielle Misstrauen des Staates gegenüber seinen Bürgern diente wohl allerdings auch zur legitimatorischen Absicherung desselben. Der Staat wird eo ipso „gut", weil er gegen dieses vermutete Böse der Menschen durch seine Organe und Institutionen eine Ordnung garantiert, in der die Menschen, nach Machiavelli, erst zu ihrem Menschentum finden könnten (Münkler, 1987, S. 264 ff.). Damit wäre der Staat indes auch in der Gefahr, als eine Art selbsterfüllende Prophezeiung zu wirken, indem er systemische Bedingungen schaffte, die ein zwangloseres, natürlicheres und gesünderes Funktionieren individuell störten bzw. unterbänden (vgl. dazu z. B. Lao-tse, unten, Kap. 6).

261 Zum Beispiel Machiavelli (1531/1966, I. Buch, 43. Kap. u. III. Buch, 34. Kap.).

262 Münkler (1987, S. 270 f.) bezeichnet Machiavellis Menschenbild als *Oszillieren* zwischen den Polen gut und böse, wobei die korruptiven Kräfte die der *virtù* (s. u.) überwiegen könnten, was allerdings eher zeitgeschichtlich bedingt sei, und nicht einen unflexiblen anthropologischen Befund offenbare.

263 Siehe z. B. Machiavelli (1531/1966, I. Buch, 37. Kap. u. II. Buch, Vorwort).

264 Machiavelli (1531/1966, III. Buch, 21. Kap., S. 345).

dieses „Schlechte" jedoch keine Naturkonstante darstellt, sondern ein *Entwicklungsprodukt* ist. Hier kämen vor allem die Verdrängung und Panzerung[265], sozialpsychologische Dynamiken[266] bzw. die der Spieltheorie[267] in Betracht, ferner neuronale Faktoren[268] und Konditionierungen[269] sowie (und das besonders in den Zeiten Machiavellis) die Folgen der materiellen Not i. w. S., d. h. die der Fehl- bzw. Mangelversorgung respektive des Parasitenbefalles, der unbehandelten Krankheiten und die der allgemeinen Lebensangst.[270] Es liegt also in historischer Hinsicht auch die Möglichkeit einer signifikanten *Variabilität* des menschlichen Handelns vor. – Ein politischer Akteur muss sich indes stets mit den mutmaßlich wirklich wirkenden Kräften befassen, wie ein Schachspieler die gegebene Stellung zu beurteilen hat, um zu reüssieren. Mit der pragmatischen Maxime: „Vorsicht! Homo sapiens ‚normalis' handelt sehr oft nicht ethisch gut", verliert man hierbei, vernünftig betrachtet, weniger oft – wird schlimmstenfalls positiv, nicht negativ überrascht[271] (siehe dazu das *Maximin-Nutzen-Kriterium*[272]: es weist den Aktor an, jene Handlungen zu wählen, die im ungünstigsten Fall den sich ergebenden Nutzen maximalisieren). Als Destillat dieser Überlegungen kann man notieren, dass Machiavelli aus der Erkenntnis der ernsten Gefahr ungenügend durchdachter Handlungen (siehe *Princ*., Kap. XV) vor allem *illusionsloser Realist* sein wollte, eine Ansicht, die schon Bacon[273] (1561–1626) und Nietzsche[274] vertraten. Dabei ist natürlich, wie stets, zu fragen, was als real anerkannt, was priorisiert, was vernachlässigt würde, denn niemand weiß vermutlich, wie die „wirkliche" Wirklichkeit beschaffen ist. Würde nicht ein wahrhaftiger(er) Realist zu einer Revision machiavellistischer Politikratschläge kommen (müssen) – steht als Frage damit im Hintergrund. Dies umso mehr, als Machiavelli die Liebe und die Angst als grundlegende Triebmächte hinstellt, so dass eine tiefer gehende (und langfristiger orientierte) realistische Beurteilung praktischer Nutzen, Werte und Güter (im Einzelmenschen wie auch teils in gesellschaftlichen Belangen) zumindest tendenziell zu einer Überwindung rein materieller bzw. purer Machtvorteile führen könnte. Die ausschließlich technisch-kalte Betrachtung von Verhältnissen wie sie Machiavelli übt[275], wäre damit u. a. noch unzureichend, suboptimal und letztlich zu verbessern. Aber für seine Zeit und seine historische Kenntnis muss das Menschenbild des Florentiners nicht als erwiesen grob unzutreffend beurteilt werden.

---

265 Siehe u. a. Freud (1916–33/1989) u. Reich (1933/1989).

266 Siehe z. B. Jonas, Stroebe und Hewstone (2014).

267 Siehe Höffe (2012c), daneben z. B. Axelrod (1987) aber auch Pinker (2011).

268 Siehe einführend z. B. Straßmaier (2018b).

269 Siehe Bandura (1973/1979).

270 Vergleiche Straßmaier und Werbik (2018a).

271 Ähnlich schon Höffe (2012a).

272 Nach Stegmüller (1983, Kap. VI, 7.c).

273 Bacon (1605/1901, Buch V, Kap. 2): „we are beholden to Machiavel, and writers of that kind, who openly and unmasked declare what men do in fact, and not what they ought to do" (S. 320).

274 „Thukydides und, vielleicht, der principe Machiavellis, sind mir selber am meisten verwandt, durch den unbedingten Willen, sich nichts vorzumachen und die Vernunft in der Realität zu sehn" (Nietzsche, 2009, Nachgelassene Fragmente Oktober–November 1888, 24 [1], „Ecce homo. Oder: warum ich Einiges mehr weiss", 8. [abgerufen 10.11.2019]).

275 Ottmann (2006, S. 56).

Der Staat und sein Herrscher sind daneben in der Vorstellung Machiavellis nicht wie bei Hobbes *Leviathan*[276] (oder ähnlich des Kant'schen Vernunftgrundes der Rechtssicherheit) als utilitaristisches Konstrukt zur Verhütung eines Krieges aller gegen aller eingesetzt, vielmehr als ein selbstständiges, geradezu organisches Etwas Eigenzweck eines Macht- und Herrschaftswillens, bei dem die Sicherung von Rechten wie des Eigentumes der Staatssubjekte nahezu nur eine Art Abfallprodukt darstellte.[277] Der Fürst müsse in diesem Szenario wie ein Mensch mittels Gesetzen kämpfen können, jedoch ebenso wie ein Tier rein mit physischer Gewalt: Kämpfe er jedoch als Tier, solle er bildlich gesprochen die Eigenschaften des schlauen, Fallen erkennenden Fuchses mit denen des Wölfe schreckenden Löwen vereinen.[278] Machiavelli zeigt uns somit das strategisch-taktische Denken eines existenziellen Akteurs, gewissermaßen eines „Lebensschachspielers" *seiner* Macht – eines zuvor politisch völlig unbedeutenden Menschen etwa, der zu einem Parvenüfürsten aufsteigt. Dieser solle seine Mittel i. S. eines Material-, Zeit-, Stellungs- und Initiativevorteiles zu gruppieren wissen – natürlich mit dem Unterschied, dass das Leben, die Welt, sich nicht vorausberechnen lassen, keinen mathematisch feststehenden Möglichkeitsraum ausfalten, sondern von prinzipiell unberechenbaren Zufällen und Schicksalsschlägen vielfältiger Art potenziell heimgesucht werden können. Auf diese Weise werden Fragen des Glaubens, der Moral und die der Weisheit zu reinen, irdischen Machtfragen profanisiert. Ein Seelenleben kann neben dem prinzipiell gebotenen nichttotalen opportunistischen Amoralismus[279] kaum mehr stattfinden. Auch wenn das Ethische nicht gänzlich verneint wird, muss es doch sehr deutlich bei Bedarf die zweite Geige spielen, um sich den Mitteln einer empfindungslosen Machttechnik zu fügen. Göttliche Ordnungen dürfe man in diesem Sinn nicht authentisch fromm oder ernst nehmen. Gebote in heiligen Schriften, die Goldene Regel etwa, wären gewissermaßen lachhaft, wenn sie nicht für die über alles angesiedelte Erringung bzw. Bewahrung einer Herrschaft taugten. Höhere Interessen – spirituelle gar – würden kaum mehr wahrhaft anerkannt. Die Geborgenheit in einem teils transzendierenden Werte- und Überzeugungskanon wiche damit der baren brutalen Selbstsucht rigider Interessenpolitiken. Der Typus eines siegreichen Renaissance-Condottiere etwa oder noch deutlicher der des Herzogs von Valentinois, Kardinal Cesare Borgia, werden mithin in die Helle eines Ideales gerückt – so zwielichtig, fragwürdig und verbrecherisch diese Gestalt auf uns Spätergeborene teils wirkt[280]. Man kann solch eine gewissenlose Art eines Machthabers, wie es der einesteils sensible, andererseits freiheitsliebend-kritische Nietzsche[281] getan hat[282], als eine Befreiung sehen von den Verzärtelungen der Moral, den Zumutungen des

[276] Hobbes (1651/1996).

[277] Münkler (1987, S. 289 ff.).

[278] Machiavelli (1532/1978, Kap. XVIII).

[279] Ottmann (2006, S. 56).

[280] Friedrich der Große (1740/1870, Kap. 7) titulierte Cesare Borgia z. B. als das „abscheulichste […] Ungethüm [*sic*], welches die Hölle auf die Erde gespieen hat" (S. 23).

[281] Den wir auch „El Dynamito" nennen könnten, es hätte ihn *gefreut*, siehe: „Ich bin kein Mensch, ich bin Dynamit. […] Ich widerspreche, wie nie widersprochen worden ist und bin trotzdem der Gegensatz eines neinsagenden Geistes" (Nietzsche, 1908/1999b, „Warum ich ein Schicksal bin", Kap. 1., S. 365 f.).

[282] Vergleiche die Zeugnisse des Nietzschefreundes Franz Overbeck (1906/2011).

Christentumes[283]. Man könnte jenen Typus mit „Gegengiften" zu eliminieren suchen wie der spätere König von Preußen, Friedrich II., einst in seinem *Anti-Machiavel*[284] (s. u.). Aber er verwirklichte doch ganz real eine zu erklärende Handlungsform, Maximenvariante sozusagen des Menschen: Sei sie eine Formung einer „großen Gesundheit" oder Ausdruck tiefgreifenden Gestörtseins: von Potenz versus Impotenz vielleicht – oder beispielsweise ein Resultat spezieller Gen-Ausprägungen, Gruppendynamiken, Kämpfen um knappe Güter und den Wirkungen von Konditionierungsfaktoren.[285] Wie man hier denken und fühlen mag entscheidet die Frage in unserem verstandesmäßigen ethischen Urteil jedoch nicht endgültig. Denn das Grausame hat moralphilosophisch vermutlich das gleiche Recht, die gleiche argumentative Dignität wie das Heilige. Niemand vermöge bislang dem je anderen schlüssig zu erweisen, dass dessen ethische Sicht und Handlungsweise irrig sei. So besehen haben auch psychopathische Strategien eine bis dato nicht zu widerlegende ethische Behauptbarkeit i. S. v. Wert und Nutzen inne.

Friedrich der Große nun, um ihn kurz als herausragenden Vertreter der Machiavelli kritisch gesinnten Autoren etwas näher zu beleuchten, formulierte als juvenil Empörter mit etwa 28 Jahren Einwände, die teils hinterfragbar, teils jedoch wirklich tief berechtigt scheinen.[286] In diesen Thesen vereinen sich die Ansätze Hobbes zum Leviathan in einer utilitaristischen Art[287] mit einem aufklärerisch-humanistischen Ansatz, der Kant'sche Ansichten vorwegnimmt. Dass man indes mit solchen hehren Grundsätzen in der real-

283 Siehe Nietzsche (1886/1968b, Fünftes Hauptstück, 197.) sowie Nietzsche (1894/1999a, 61.): „*Cesare Borgia als Papst* . . . Versteht man mich? . . . Wohlan, *das* wäre der Sieg gewesen, nach dem *ich* heute allein verlange" (S. 251, kursive Hervorhebungen im Original gesperrt).

284 Friedrich der Große (1740/1870).

285 Siehe Straßmaier und Werbik (2018a).

286 So schreibt er: „Ich wage es, die Vertheidigung [*sic*] der Humanität gegen ein Ungeheuer zu übernehmen, welches sie zu zerstören beabsichtigt, und ich habe meine Gedanken über dieses Werk [den *Il Principe* Machiavellis] zu jedem einzelnen Kapitel desselben hinzustellen versucht, damit man das Gegengift bei dem Gifte finden kann." (Friedrich der Große, 1740/1870, Vorwort, S. 1). Zur generellen Herangehensweise des Florentiners äußert Friedrich: „Machiavel würde wenig Gefallen daran gefunden haben, zu sagen, daß die Völker es für ihre Ruhe und Erhaltung nothwendig [*sic*] fanden, Richter zur Regelung ihrer Streitigkeiten, Beschützer, um sie gegen ihre Feinde im Besitz ihrer Güter zu halten, Souveräne, welche ihre verschiedenen Interessen in einem einzigen gemeinschaftlichen Interesse vereinigen sollten, zu haben" (Friedrich der Große, 1740/1870, 1. Kap., S. 5). In Kap. 5 findet er: „Die Kraft eines Staates beruht nicht in der Ausdehnung des Landes noch in dem Besitz einer weiten Einöde oder einer unermeßlichen Wüste, sondern in dem Reichthum [*sic*] und der Anzahl der Bewohner. Es liegt also im Interesse eines Fürsten, ein Land zu bevölkern und es blühend zu machen, nicht es zu verwüsten und zu veröden. Wenn Machiavels Schlechtigkeit Schrecken erregt, so erregen seine Schlüsse Mitleiden […]" (Friedrich der Große, 1740/1870, 5. Kap., S. 16). Relativ vielfältige militärstrategische Fehlauffassungen und Widersprüche in den Aussagen Machiavellis wären jedoch ebenso zu kritisieren. Daneben sagt Friedrich: „Selbst wenn es also weder auf Erden Gerechtigkeit noch im Himmel eine Gottheit gäbe, wäre es nur um so nöthiger [*sic*], daß die Menschen tugendhaft seien, weil die Tugend sie einigt, und ihnen zu ihrer Erhaltung absolut nothwendig [*sic*] ist, und weil das Laster sie nur elend machen und vernichten kann" (Friedrich der Große, 1740/1870, 8. Kap., S. 27). „Machiavel will, das [*sic*] Alles [*sic*] in der Welt aus Eigennutz geschieht […] Die Tugend sollte [jedoch] das einzige Motiv unserer Handlungen sein; denn wer Tugend sagt, sagt Vernunft; diese sind unzertrennlich und werden es immer sein, wenn man wird consequent [*sic*] handeln wollen. Seien wir also vernünftig, weil es nur das Bischen [*sic*] Vernunft ist, das uns von den Thieren [*sic*] unterscheidet […] (Friedrich der Große, 1740/1870, 9. Kap., S. 30).

287 Des größten Glückes der größten Anzahl i. S. v. Hutcheson (1726/1986, S. 71).

politischen Mechanik der Macht bei mangelnder Tugendhaftigkeit der Systemteilnehmer (i. S. eines Kampfes aller gegen alle) nicht reüssieren kann, hat Friedrich nach seiner Thronbesteigung relativ schnell eingesehen. Gänzlich fehlte es damals an einem Leviathan für Staaten ähnlich den *Vereinten Nationen* – eine Institution, wie sie später Kant[288] fordern sollte. Zudem existierten keine international rechtlich bindenden Menschenrechte bzw. Kriegsvölkerrechtsnormen; eine supranationale Judikative wie den heutigen, in Den Haag tagenden, *Internationale[n] Gerichtshof* gab es nicht. Angriffskriege zu führen, war damals zumindest nicht allgemein formal verboten, und konnte schon deshalb juristisch nicht sanktioniert werden.[289] Vielleicht auch daher ist es nicht verwunderlich, dass Friedrich, als nunmehriger König in Preußen, im Vorwort der „Denkwürdigkeiten" der *Geschichte meiner Zeit*[290] aus dem Jahr 1742 sich über die allgemeine Treulosigkeit und Vorteilssucht seiner fürstlichen Kollegen beklagte und gestand, dass er sich aufgrund dessen zur Teilnahme an diese Art machiavellistische Staatsführungsgepflogenheiten genötigt sieht.[291] Daraus wiederum kann heuristisch gefolgert werden, es seien (u. U. neben anderen, z. B. psychischen Faktoren) die Grosso-modo-Systemeigenschaften, die i. S. einer Belohnung respektive Bestrafung Verhaltensweisen konditionieren; und je nachdem welche „Regeln" in einem „Spiel" gelten, moderierten sie das taugliche (real sinnvolle) und geübte Handeln. So betrachtet gibt es nicht nur die Tragik der Allmende (einer ungebührlichen Ausnutzung von Gemeingütern), sondern wohl auch eine *Tragik der Machtsysteme*.

Nun ist es aber noch gar nicht klar und erwiesen, ob die weitgehend moralfrei scheinenden Ratschläge des Niccolò Machiavelli auch in jener, potenzielle Verbrechen von Fürsten nolens volens billigenden Art, überhaupt kohärent sind, d. h. widerspruchsfrei als Doktrin heutigen Tages angewendet werden könnten. Zweitens ist fraglich, ob sie in der propagierten Form tatsächlich das Beste für den Souverän hinsichtlich seines Machterhaltes usw. darstellten. Hier kann etwa die Vermutung im Raum stehen, insbesondere der *Il Principe* verhöhne (indem er z. B. Lug, Trug und Grausamkeiten billigt) geradezu das Prinzip der Langfristigkeit, untergewichte den Wert der Rechtssicherheit als gesellschaftlichen Stabilitätsfaktor und gehe in seinen Anweisungen vor alle auf die relativ überschaubaren Machterhaltszenarien mittelitalienischer Provenienz der Renaissancezeit ein, geographisch kleinerer Herrschaftsgebilde wie Mailand, Florenz, Venedig und den Kirchenstaat beispielsweise. Machiavelli verleugne zudem die Potenz echter Wertorientiertheit sowie die der Vernunft, die *alle* Kosten und Vorteile politischer und humaner Art zutreffend genug abwägte. Kurz: ist es denn allein aus jenen Machtinteressen weise,

[288] Kant (1795/1977).

[289] Siehe Werle und Jeßberger (2016).

[290] Friedrich der Große (1742/1913).

[291] „Ich setze einfach die Gründe auseinander, die jeden Fürsten nach meiner Meinung zwingen, der Praxis zu folgen, die den Betrug und den Mißbrauch der Macht autorisiert, und ich sage offen: seine Nachbarn würden sich seine Rechtschaffenheit nur zunutze machen, und man würde ihm, auf Grund falscher Vorurteile und verkehrter Meinungen, das als Schwäche auslegen, was nur Tugend ist. Solche und viele andere, reiflich erwogene Gedanken haben mich veranlaßt, den Brauch der Fürsten mitzumachen […] und wenn auch der allgemeine Brauch meinen Verstand unterjochte, so ist mein Herz doch nicht verdorben" (Friedrich der Große, 1742/1913, S. 2 f.).

so skrupel- und gewissenlos zu agieren, wie Machiavelli es als Optimum hinstellt? Dies insbesondere deshalb, weil seine hier einschlägigen Leitsätze vor allem nur vor dem Hintergrund der machtsystemischen Funktionsweise einer unter anderem präkapitalistischen Handels- und Gewerbeorientierung eines Staates (Florenz besaß im 13.–15. Jahrhundert eine bedeutende Tuch- und später eine Seidenproduktion sowie potente Handelshäuser), verbreiteter Armut in einem naturwissenschaftlich-technisch-gesellschaftlichen Früh- und Vorstadium[292] zu sehen sein könnten, mithin gar nicht weiter als bis zu diesem beschränkten Systemrahmen generalisiert werden dürften. Man sollte dabei ferner nicht unterschlagen, dass Machiavelli in seinen zwei Hauptwerken keine schlüssigen Deduktionen, sondern zumeist allein *heuristische* Generalisierungen anhand geschichtlicher Exempel vornimmt, deren Gültigkeit wiederum teils zweifelhaft sein könnte.[293] Zu seinen Gunsten ist jedoch einzuwenden, dass er kaum anders vorzugehen vermochte: die relativ vereinzelten Indizien, Analogien sind alles, was es gibt, und nur so ließe sich aus der Geschichte überhaupt etwas lernen – ein Strengbeweis wäre für jeden illusorisch. Allerdings würde eine mehr abduktive „Schlussfolgerung" vom real gewesenen Fall in der Historie auf einen zukünftigen nur bei relativ ähnlich gelagerten Gesamtverhältnissen plausibel – man indes niemals sicher bestimmen könnte, ob diese auch vorliegen. Nicht allein die *interne*, vielmehr ferner die so genannte *externe Validität* dieser Herrschaftshypothese müssten somit hinterfragt werden. Allerdings könnte es u. U. tatsächliche Machtstrukturen und systemische Funktionszusammenhänge geben, in denen gnadenlos unliebenswürdige Kalküle ein Führertum zumindest für eine gewisse Zeit zu stützen vermögen (siehe beispielsweise die regionalen Warlords in gescheiterten Staaten oder während Kriegen oder Bürgerkriegen). Insbesondere wären dabei aber die militärtechnischen Konfigurationen der Zeit von Machiavelli mit zu eruieren, denn eine sinnvolle „machiavellistische" Strategie könnte im Zeitalter von Atomwaffen und der Möglichkeit des globalen Overkills durchaus eine andere sein, als in den Tempi von Schwarzpulverkanonen, Festungsbauten respektive der Unkenntnis von motorgetriebenen Panzerfahrzeugen, Fluggeräten, Raketen, satellitengestützter und elektronischer Spionage usw. Dazu gehörige weitere Einordnungen müssen wir uns jedoch für einen späteren Zeitpunkt vorbehalten. Zunächst wollen wir mit den gehabten Vorbetrachtungen im Gepäck erst einmal zeigen, was Machiavelli staatsphilosophisch weiterhin eigentlich anempfiehlt.

Das im Vergleich zum Mittelalter Neue der Renaissancezeit bildete, wie gesagt, u. a. das empiristisch gefärbte, von der Grundrichtung positivistisch auf alles Daseiende,

[292] Hier wären z. B. u. a. die psychosoziologischen Wirkungen schnell verbreiteter Nachrichten durch elektronische Massenmedien, ein relativ ubiquitäres Rechtsbewusstsein und die vernunftbasierte Aufgeklärtheit vieler Menschen zu subtrahieren.

[293] So folgert er aus der Analyse eines einzigen Falles (des Autokraten von Perugia, Giovanni Pagolo), der seine machtpolitischen Möglichkeiten (wie Machiavelli meint) suboptimal nutzte: „Man *muß* [Hervorhebung v. Verf.] also daraus schließen, daß die *Menschen* [Hervorhebung v. Verf.] weder verstehen in Ehren böse, noch mit Vollkommenheit gut zu sein […]. So achtete Giovanni Pagolo Blutschande und Verwandtenmord offenbar für nichts, er verstand es aber nicht, oder besser gesagt, er wagte nicht, trotz der günstigen Gelegenheit eine Tat [den Mord am persönlich nach Perugia einmarschierten Papst Julius II.] auszuführen, bei der jedermann seinen Mut bewundert und durch die er seinen Namen unsterblich gemacht hätte" (Machiavelli, 1531/1966, I. Buch, 27. Kap., S. 80).

Beobachtbare gerichtete Naturverständnis, welches die mediävalen Phantome religiöser Kräfte relativierte, sie und ihresgleichen nicht mehr als ersten oder ausschließlichen Deutungshorizont zuließ. Die Natur war erkennbarer geworden, die hochmittelalterliche Scholastik quasi an sich selbst zugrunde gegangen. Ein Gott, der die Welt am „Gängelbande" laufen ließ, glaubhaft in sie bei Bedarf durch Wunder eingriff, schien nicht mehr überzeugend, so dass man begann, eine inhärente Notwendigkeit in der Natur zu begreifen, eine Gesetzlichkeit, daraus sich das Werden und Vergehen bestimmbar ableitet.[294] „Nicht mehr in ihren *fines*, ihren Zwecken, sondern in den *causae*, den Ursachen, wird von nun an der gesetzmäßige Zusammenhang der Welt gesucht."[295] In solch einem tendenziell rationalisierten Universum der *necessità* (geschichtlichen und politischen Naturnotwendigkeit) sollte und wollte man nicht mehr auf die Vorsehung Gottes vertrauen, sondern nach eigenen menschlichen Möglichkeiten tüchtig, findig und klug sein. Machiavellis originäre Leistung war es dabei, die bereits das Denken der Renaissance beherrschenden Begriffe der *fortuna* (des Schicksals, Geschickes respektive Glückes) und den der *virtù* (primär i. S. v. mannhafter Tüchtigkeit, Kraft, Stärke bzw. Verdienst)[296] mit dem der *necessità* erweitert zu haben.[297] Hinzu tritt, was der Florentiner *occasione* (Gelegenheit) und *qualià dei tempi* (Zeitlage, Zeitgeist) nennt, die es je zu erfassen und zu nutzen gelte (man denke an *Kairos*, den griechischen Gott des günstigen Momentes).[298] Im Zuge solch einer Marginalisierung, Rationalisierung des Göttlichen löste sich einerseits nebenbei ebenfalls das Theodizeeproblem (vom unverständlichen Leidenzulassen einer allgütigen, allweisen, allmächtigen Gottheit) und andererseits die normativen Ansprüche der Religion, die danach die Verfügungsmasse des menschlichen Wollens und Wünschens erweiterten. Gott erscheint hierbei als mental und psychisch „überwunden" und alles, was nützt und klug ist, mithin als erlaubt.

Der komplexe Begriff der *fortuna* meint zunächst alle vornehmlich situationalen, politisch relevanten Unwägbarkeiten, die durch Tüchtigkeit (*virtù*) z. T. hinreichend beherrscht werden könnten, worauf die Erfolgswahrscheinlichkeit eines Unternehmens ansteige. Machiavelli vergleicht jene (*Princ.*, Kap. XXV) mit einem Hochwasser, dessen Auswirkungen durch Schutzbauten minimiert würden: „Ähnlich steht es mit Fortuna; sie

294 Münkler (1987, S. 243 ff.).

295 Münkler (1987, S. 243, kursiv im Original).

296 Die Konkretisierung der *virtù* erscheint bei Machiavelli tendenziell auf als von klassischen Bildungsinhalten (insbesondere den Kardinaltugenden wie der, der Gerechtigkeit) entkleideter Inbegriff der politischen Handlungsfähigkeit, Energie und Kompetenz hinsichtlich der Errichtung respektive der Selbsterhaltung eines Staates (Münkler, 1987, S. 313 ff.). *Virtù* wird so zum „Teil der politischen Vernunft, der in die unvernünftige Natur des Menschen hineinragt und dort das politisch Vernünftige zur Geltung zu bringen sucht" (Münkler, 1987, S. 318). Erziehung zu solcher Tüchtigkeit auch und besonders mit den Mitteln der Religion sichere ein Staatswesen vor dem dekadenten Niedergang, der u. a. durch die müßiggängerische Vita contemplativa wohlhabenderer Sozialschichten (siehe *Disc.*, I. Buch, 55. Kap.) zu befürchten wäre. Sobald Partikularinteressen als zentrifugale Kräfte in einer Gesellschaft übermächtig würden, über das kollektive Interesse der Bürger zu dominieren begännen, drohe der Untergang des Staates (siehe Machiavelli, 1532/1986). Wo allerdings die nötige *virtù* einer republikanisch organisierten Gemeinschaft fehle, sei die der starken Einzelperson eines Prinzeps, des *uomo virtuoso*, gefragt (vgl. *Disc.*, I. Buch, 9. u. 55. Kap.).

297 Friedrich (1961, *Die Staatsraison im Verfassungsstaat,* S. 32) zitiert nach Münkler (1987, S. 246).

298 Ottmann (2006, S. 24).

zeigt ihre Macht dort, wo es an der Kraft des Widerstands fehlt, und sie richtet dorthin ihren Angriff, wo sie weiß, daß sie nicht durch Dämme und Deiche gehemmt wird."[299] Machiavelli behandelt dieses Glücksmoment indes reichlich mythologisch, so als wäre Fortuna eine tatsächlich handelnde Person. Man könnte vielleicht auch sagen, Fortuna scheint als eine Art Dummy-Variable auf: eine heuristische Denkfigur, in der sich vielfältige Weltprozesse vereinfachend integrieren lassen, die wir (weil allein zu komplex) nicht trennen und einzeln vorhersehen können. Darüber hinaus entwickelt Machiavelli ebenso einen eher handlungsleitenden Aspekt der Fortuna, indem er sie teils i. S. einer Handlungsinitiative, vor allem aber auch als Folge von Klugheit und Tapferkeit sieht, die einer Gelegenheit (*occasione*) den schließlichen Erfolg „aufprägten" (siehe *Princ*, Kap. VI; *Disc*., II. Buch, Kap. 1). Vorbild waren ihm u. a. die römische Expansion aus der er schließt: „Ich bin daher überzeugt, daß alle Fürsten, die wie die Römer zu Werke gingen und die gleiche Tüchtigkeit besäßen wie diese, in dieser Hinsicht auch das gleiche Glück hätten wie die Römer."[300] Allerdings vernachlässigt er hierbei einerseits die jeweilige Einzigartigkeit einer geschichtlichen Situation und andererseits, dass teils die größte *virtù* u. U. zu schwach sein könnte, wenn sehr ungünstige konkrete Gegebenheiten vorliegen: Differente „Kleinigkeiten" können wahrhaft unabsehbar große Wirkungen zeitigen (wie die Chaostheorie[301] nachweist). Jene angenommene Gesetzlichkeit in der Natur und Geschichte (*necessità*) band zwar tendenziell die Ängste, die sich aus einem blinden, unbeherrschbaren Zufall für den Renaissancemenschen ergaben, was wohl eine der tieferen psychologischen Funktionen auch solcher Denkfiguren wie die der Fortuna ist. Würden geschichtliche Prozesse allerdings nicht hinreichend rational durchschaut oder besäßen die politischen Akteure nicht genügend *virtù*, würden sie trotzdem leichter Opfer eines ungünstigen Geschickes.[302] Der skrupelarme Machtdenker Machiavelli fasst Fortuna dementsprechend in einem Vergewaltigungsszenario metaphorisch wie folgt: „Fortuna ist ein Weib; um es unterzukriegen, muß man es schlagen und stoßen. Man sieht auch, daß es sich leichter von Draufgängern bezwingen läßt als von denen, die kühl abwägend vorgehen. Daher ist Fortuna immer, wie jedes Weib, den jungen Menschen freund; denn diese sind weniger bedächtig und draufgängerischer und befehlen ihr mit größerer Kühnheit."[303] Je weniger man also Fortuna zu kontrollieren vermöge, desto mehr Macht besäße sie über einen, bis jene zu einer Form des bösen Geschickes würde – der mittelalterlich-christliche Fatalismus bei Annahme von unergründlichen Ratschlüssen Gottes scheint hier wie als ein Erbe auf[304]. Machiavelli schreibt dazu:

---

299 Machiavelli (1532/1978, Kap. XXV, S. 103).

300 Machiavelli (1531/1966, II. Buch, 1. Kap., S. 167).

301 Siehe Argyris et al. (2010).

302 Zum Kräfteverhältnis sagt Machiavelli (1532/1978, Kap. XXV): „Doch da wir einen freien Willen haben, halte ich es nichtsdestoweniger für möglich, daß Fortuna zur Hälfte Herrin über unsere Taten ist, daß sie aber die andere Hälfte oder beinahe so viel uns selber überläßt" (S. 102 f.).

303 Machiavelli (1532/1978, Kap. XXV, S. 106). In etwas vorgreifender Weise könnte dem die sehr verschiedene Lehre des Lao-tse kontrastiert werden, der als des heiligen Menschen Regelung befürwortete „nicht wagen zu tun" sowie „Tun das Nicht-Tun" (Lao-tse, Übers. v. Strauß, Kap. III, S. 60), mithin das *Wagnis*, nicht zu wagen, als eigentlich großartig begriff (vgl. unten, Kap. 6).

304 Münkler (1987, S. 310 ff.).

> Es ist *unumstößlich richtig* [Hervorhebung v. Verf.], und die *ganze* [Hervorhebung v. Verf.] Geschichte bezeugt es, daß die Menschen das Schicksal *nur* [Hervorhebung v. Verf.] unterstützen, sich ihm aber nicht widersetzen können. Sie können seine Fäden spinnen, nicht aber zerreißen. […] Da sie die Absicht des Schicksals nicht kennen und dieses auf krummen und unbekannten Pfaden wandelt, so sollen sie immer Hoffnung haben und nie sich selber aufgeben, in welcher Lage und in welcher Not sie auch sein mögen.[305]

Diese Aussage wirkt indes in mehreren Dimensionen fragwürdig. Erstens ist kaum für alle Fälle empirisch eine unumstößliche historische Übermächtigkeit hinsichtlich der Schicksalsfügungen nachzuweisen, was mithin kaum anderes als eine großsprecherische Übertreibung darstellen kann. Was überhaupt „Schicksal" *ist*, bleibt vage. Zweitens wäre zu kritisieren, dass wenn Weltläufe in die eine Richtung (für einen) zu beeinflussen sind, anzunehmen wäre, dass sie auch in die andere Direktion (gegen einen) verändert werden könnten bzw., dass eine generelle Manipulation (bei einem Fatalismus) gar nicht möglich sei. Machiavelli stellt mithin in frühneuzeitlichen Denkschablonen eine Theorie des Schicksals vor, deren Evidenz völlig unklar bleibt.[306] Es zeigt sich hier daneben wiederum eine Tendenz zu Generalisierungen, die nicht zwingend sind.

Die in diesem großen Zusammenhang erfahrbare „extreme Orientierung an der reinen Faktizität des politischen Geschehens und die Abweisung aller das Unmittelbar-Faktische überschießenden Vorstellungen […] in Machiavellis politischer Theorie"[307] fasziniert einesteils zwar auch heute den Betrachter, lässt ihn aber daneben fragend zurück, ob dies wirklich alles sei, das Beste, Weiseste . . .[308] Kommen wir deshalb kurz zur kontrastierenden Betrachtung einer sehr viel früheren Sichtweise, wie sie einst der altgriechische Begriff des *Nomos* (νομός)[309] als unbewiesene Behauptung hinstellte. Der Orpheus'sche „Hymnos an Nomos"[310] expliziert ihn, was in seiner grundlegenden Bedeutung jedoch schon mindestens seit Hesiod (um 700 v. Chr.)[311] bekannt war und meist als überpersönliches Weltgesetz (je nach Quelle daneben ferner als artspezifisches Verhaltensmuster, Brauch, Gewohnheitsrecht oder Rechtsnorm) interpretiert wurde:

---

305 Machiavelli (1531/1966, II. Buch, 30. Kap., S. 261).

306 Wenn man das Schicksal eher als Großtendenz einer Entwicklung verstünde, gegen die man nicht ankommt – ähnlich der Börsenregel, nicht vernunftwidrig gegen den *Trend* zu spekulieren – wäre immer noch zu fragen, warum eine positive Beeinflussung unter entsprechenden Verkettungen nicht auch noch hinreichend erfreuliche Resultate erzielen könnte. Ein Beispiel wäre vielleicht die als „Mirakel des Hauses Brandenburg" bekannte unverschämt glückliche Rettung Friedrich II. im Siebenjährigen Krieg insbesondere durch die unverhoffte Thronbesteigung des ihn bewundernden Zares Peter III. im Jahr 1762 (vgl. z. B. Kunisch, 2004). Allerdings ist Machiavelli die Auffassung als plausibel zugutezuhalten, dass man nicht *irreale* Erwartungen hegen, sondern eben auch nur das zu erreichen sich anschicken sollte, was tatsächlich *erfüllbar* scheint.

307 Münkler (1987, S. 247).

308 Schon René König (1941/2000) fragte hier zu Machiavellis Auffassungen im *Il Principe*: „Kann man Freiheit erwerben, indem man Verderben auf Verderben türmt? Indem man die Niedertracht der Menschen durch eine kalt und planmäßig geübte Niedertracht überbietet? Kann man aus Dreck Gold machen?" (S. 200).

309 Scheibelreiter, Niebuhr und Schöllgen (2013).

310 Welcher Teil eines Liederbuches eines Mysterienvereins eines Dionysoskultes einer unbekannten Stadt in West-Kleinasien der römischen Kaiserzeit war, das die mythische Gestalt des Orpheus als Autor vorschob.

311 Siehe sein episches Lehrgedicht *Werke und Tage* (Hesiod, WuT, Verse 275 ff.).

Der Sterblichen und der Unsterblichen
Heiligen Herrscher rufe ich an,
Den himmlischen Nomos, den Ordner der Sterne;
Des salzrauschendes [*sic*] Meeres
Und der Erde heiliges Siegel,
Unwandelbares und Sicheres,
Das Unparteiische der Natur
Mit steten Gesetzen bewahrend,
Die er trägt,
Der den großen Himmel umwandert
Und den nichtswürdigen Neid
Verteibt mit wirbelnder Art.
Auch erweckt er den Menschen
Würdige Ziele des edelen Lebens,
Denn er selber einzig allein
Lenkt das Steuer des Lebenden,
Stets unabwendbar verbindend
Mit aufrechtesten Meinungen;
Altehrwürdig, vielerfahren,
Dem Freund der Gesetze hold,
Doch dem Widergesetzlichen
Bringt er Übel und schweren Verdruß. [...][312]

Ob man das mit dem Tao des Lao-tse als ähnlich monistische Vorstellung sinnvoll in Verbindung bringen darf, mag zunächst dahingestellt sein. Das utilitaristische Machtkalkül, welches Machiavelli aus der vergangenen Geschichte abzuleiten sucht, ist jedenfalls für ihn kein intellektueller Selbstzweck, sondern soll der Wohlfahrt einer Herrschaft dienen. Es geht dabei nicht ums Schauen eines Weltgrundes, sondern um Gestaltung: kluges, zumeist aktives Handeln herrschte vor, nicht die Vita contemplativa. Man kann wohl durchaus sagen, dass jene geistig-ethische Erfülltheit von einer eigengesetzlichen Ordnung Machiavellis idealen Staatsführern in ihrer kalten amoralischen Machttechnik als Leitstern weitgehend fehlen musste. Nicht einmal der christliche Gott konnte ihnen, gemessen an ihren Taten, irgendetwas bedeuten. Hier scheint die Kulturwende der Renaissance gerade keine Wiederherstellung des antiken Ideales (des Nomos) bewerkstelligt zu haben, sondern vielmehr die politisch-soziale Möglichkeit zur kalkülhaften Handlungsfreiheit höchsten Grades ohne jede sittliche Normierung bereitzustellen. Die Frage ist jedoch, ob dieser Modus Operandi nicht doch auch eine Art „psychische Notdurft" darstellte und einen Verlust manifestiert. Zwar wäre eine erfindungsreiche Kriegskunst wohl ebenfalls i. S. eines antiken Nomos ehrenwert gewesen, schon Homer (etwa ab dem der Begriff ungefähr i. S. eines gewöhnlich geübten Verhaltens verwendet wurde[313]) verherrlichte ja den listenreichen Odysseus – aber die grausame Verlogenheit und allfällige, gottlose Täuschungen zur ständigen Staatskunst zu erheben, wäre vermutlich zu weit gegangen. Denn bereits von Heraklit, einem der frühen Zeugen, ist überliefert: „Nähren sich doch alle menschlichen Gesetze von dem Einen, dem Göttlichen; denn das herrscht

[312] Zitiert nach Orpheus, Mysterien (S. 107).
[313] Scheibelreiter et al. (2013, 980).

soweit es will und reicht hin im All und setzt sich durch."[314] Man ist in diesem Kontext etwas geneigt, an ein mythisches Goldenes Zeitalter[315] zu denken (Hesiods Goldenes Geschlecht[316]), die aber beide vielleicht eher eine idealisierende Reminiszenz an sozial erwünschte Verhältnisse nicht lange nach der neolithischen Revolution offenbaren, und könnte die These aufstellen, dass solches heute realiter allenfalls in einer erheblichen Abgeschiedenheit möglich wäre. Sobald jedoch ein moderner staatlich-gesellschaftlicher Kontext betreten würde, müssten insbesondere klinisch-psychologische Faktoren aber auch die reinen Überlebens-, d. h. Notwendigkeitsdynamiken des Kampfes um knappe Güter ein solches, teils geradezu heilig scheinendes Sein, im Resultat verschlechtern – die Tragik der Machtsysteme. Machiavelli hat nun diesbezüglich mit einem Kunstgriff reagiert: Er verneinte schlicht, dass die Menschen *je* anderer Art als in den von ihm betrachteten Zeiten gewesen wären, deshalb auch die gleichen (oder zumindest sehr ähnliche) Handlungsvorschläge ins Werk gesetzt werden sollten. So schreibt er:

> Wer sich mit der gegenwärtigen und antiken Geschichte beschäftigt, erkennt leicht, daß *alle* [Hervorhebung v. Verf.] Staaten und *alle* [Hervorhebung v. Verf.] Völker *von jeher* [Hervorhebung v. Verf.] die *gleichen Wünsche und die gleichen Launen* [Hervorhebung v. Verf.] hatten. Untersucht man also sorgfältig die Vergangenheit, so ist es ein *leichtes* [Hervorhebung v. Verf.], in *jedem* [Hervorhebung v. Verf.] Staat die Zukunft vorherzusehen und die gleichen Mittel anzuwenden, die auch von den Alten angewandt wurden, oder bei ähnlichen Ereignissen neue auszudenken, wenn bereits erprobte Mittel nicht zur Hand sind.[317]

Ob es nun ein Leichtes sei, wie Machiavelli – u. U. sich selbst für einen Staatsposten anpreisend und daher wiederum vollmundig meint, die Zukunft vorherzusehen, kann heutzutage angesichts der Verkomplizierungen mit hyperdiffizilen Billionen-US-Dollar schweren Finanzmärkten, modernen Waffensystemen, elektronischen Medien nebst digitalen Desinformationspraktiken vielfältiger Art durchaus fraglich sein. Prognosen sind allzu meist simplifizierende Abstraktionen, deren Wert historisch erst *ex post facto* beglaubigt würde. Ob Machiavellis Annahmen für die Vergangenheit zu gelten haben, stellt dem gegenüber zwar aufgrund unvollkommener Überlieferungen eine Vermutung dar, ist jedoch für konkret bekannte geschichtliche Vorgänge teils nicht von der Hand zu weisen. Allerdings lässt sich, wie oben angedeutet, prinzipiell nicht einmal das Verhalten in einem Drei-Körper-Problem befriedigend vorhersagen.[318] Einzig Verhaltenstypen, humane Schablonen oder Handlungsschemata könnten in sozialen Bereichen heuristisch angelegt werden, interferierende Zufallsereignisse konterkarierten aber ggf. eine Vorhersage. Zudem wird die technologisch-epistemische Entwicklung und damit die veränderte Handlungspotenz der Menschheit, wie die des jeweiligen Einzelwesens, vernachlässigt – was die Grenzen des zyklischen Geschichtsmodelles Machiavellis aufzeigt. Es könnte

---

314 Heraklit, Frag. (B 114, S. 35, ohne Kursivierung).

315 Siehe Ovid, Met. (I. Buch, Vers 89 f.): „Aurea prima sata est aetas, quae vindice nullo / sponte sua, sine lege fidem rectumque colebat" (S. 10, Querstrich statt Absatzformatierung eingefügt). Übersetzt etwa: „Erstes Alter ward das Goldene. Ohne Gesetz und / Sühner wahrte aus eigenem Trieb es die Treu und das Rechte" (S. 11, Querstrich statt Absatzformatierung eingefügt).

316 Siehe Hesiod, WuT (Verse 106 ff.).

317 Machiavelli (1531/1966, 1. Buch, 39. Kap., S. 107).

318 Siehe Argyris et al. (2010).

so schlicht eine andere Welt sein, in der *wir* leben. Selbst wenn man hier nur die basalen emotionalen Reaktionsformen von Homo sapiens betrachtete, heißt das nicht, dass eine heutige Angst sich konstant in gleichen Wegen ausdrücken muss, rezente Wut und Verzweiflung stets ähnlich wirkten wie damals. Durch die Stufenleiter der Entwicklung der Menschheit verändern sich gesellschaftliche Großsysteme, die teils zwar immer noch vergleichbare Tendenzen hervorrufen können (siehe die Folgen existenziellen Hungers z. B. und die der Todesangst bei schweren Bedrohungen), jedoch beileibe nicht bei allen erzeugten Gefühlen ist gesagt, dass dies stets und unwandelbar so sei. Darüber hinaus gibt Machiavelli weder genetischen noch kulturellen noch charakterologisch-sozialen Differenzen im Verhalten der Völker (oder von umfangreicheren Subpopulationen in diesen) so weiten Raum, dass relevante Unterschiede statthaben könnten. Dies ermangelt mindestens des empirischen Beweises, ist insgesamt aber auch für historische Zeit nicht immer plausibel, denn es gab kämpferische und weniger kriegerische Volksstämme, mutigere und nachgiebigere.[319] Gesellschaftliche Traumen oder Demütigungen könnten ferner sozial-kognitiv politisches Handeln je in ihre Richtung beeinflussen (siehe z. B. den Versailler Vertrag für das Deutschland der 1920 und 30er Jahre, den Zerfall der UdSSR für das heutige Russland, den Holocaust für Deutsche und Israelis, oder die Vertreibung der Palästinenser aus ihren Heimatgebieten). Hier *immer* für *jedermann* und *alle Zeiten* ein feststehendes und erkennbares Verhaltensprogramm anzunehmen, ginge wohl an der Vielgestaltigkeit der Welt vorbei.

Eine weitere, allerdings deutlich besser nachzuvollziehende Auffassung bei Machiavelli (man könnte sie den *Jesus-von-Nazareth-Konflikt* nennen) zeigt nun das folgende Zitat:

> Ein Mensch, der immer nur das Gute möchte, wird zwangsläufig zugrunde gehen inmitten von so vielen Menschen, die nicht gut sind. Daher *muß* [Hervorhebung v. Verf.] sich ein Herrscher, wenn er sich behaupten will, zu der Fähigkeit erziehen, nicht allein nach moralischen Gesetzen zu handeln sowie von diesen Gebrauch oder nicht Gebrauch zu machen, je nachdem es die Notwendigkeit erfordert.[320]

Es spricht hier die im Grunde existenzielle Selbstbehauptung, welche (mit den nötigen Anpassungen) ebenso in der Rechtsregel: *Necessitas non habet legem*[321] (Not kennt kein Gebot) zum Ausdruck kommt, und die die Selbsterhaltung letztlich mit allen Mitteln propagiert. Das humane Pedant zu den reichgestaltigen biologischen Selbstverteidigungsreaktionen von Spezies scheint deshalb bei entsprechenden Drohungen nicht nur erlaubt, sondern wahrhaft z. T. als berechtigte Notwehr geboten (womit Machiavelli hier teils zuzustimmen wäre). Eine solcherart adäquate Verhaltensanpassung wäre gerade nicht als antisozial zu bezeichnen, sondern Recht und billig. Dies verweist uns ebenso zu den grundsätzlichen Fragen der Authentizität einer Haltung eines Menschen, d. h. damit auch den der Täuschungen über sein Wesen, seine Art und sein Wollen. Hier begegnen wir jedoch vielleicht dem Punkt, der bei Machiavelli am schwierigsten zu bejahen ist – obwohl es teils als „nützlich" und in diesem relativ beschränkten Horizont als klug imponieren kann, wenn er sagt:

---

319 Siehe dazu Pinker (2011, Kap. 2) und daneben z. B. die ethnographischen Feldforschungen Malinowskis (1926/o. J., 1927/1937, 1929/1979) hinsichtlich der sexuell-lustfreundlichen Trobriander; vgl. dazu auch unten, Kap. 8.

320 Machiavelli (1532/1978, Kap. XV, S. 63).

321 Siehe z. B. Kant (1797/1982a, [AB 41 f.] S. 343 f.).

> Ein Herrscher braucht also alle die […] guten Eigenschaften nicht in Wirklichkeit zu besitzen; doch muß er sich den Anschein geben, als ob er sie besäße. Ja, ich wage zu behaupten, daß sie *schädlich* [Hervorhebung v. Verf.] sind, wenn man sie besitzt und stets von ihnen Gebrauch macht, und daß sie nützlich sind, wenn man sich nur den Anschein gibt, sie zu besitzen. So muß ein Herrscher milde, treu, menschlich, aufrichtig und fromm scheinen und er soll es gleichzeitig auch sein; aber er muß auch die Seelenstärke besitzen, im Fall der Not alles ins Gegenteil wenden zu können […], eben um die Herrschaft zu behaupten. Darum muß er die Seelenstärke haben, sich nach den Winden des Glücks und dem Wechsel der Verhältnisse zu richten und, wie ich oben sagte, vom Guten so lange nicht abzugehen, als es möglich ist, aber im Notfall auch verstehen, Böses zu tun. […] Jeder sieht, was du [der Fürst] scheinst, und nur wenige fühlen, was du bist. Und diese wenigen wagen nicht, sich der Meinung der großen Masse entgegenzustellen, die die Majestät des Staates, der sie schützt, auf ihrer Seite hat. Die Handlungen aller Menschen und besonders die eines Herrschers, der keinen Richter über sich hat, beurteilt man nach dem Enderfolg. Ein Herrscher braucht also nur zu siegen und seine Herrschaft zu behaupten, so werden die Mittel dazu stets für ehrenvoll angesehen und von jedem gelobt. Denn der Pöbel hält sich immer an den Schein und den Erfolg; und in der Welt gibt es nur Pöbel.[322]

Dass solches, würde es als alleinige Maxime verallgemeinert, einer Moral der Liebe zur Kalamität werden muss, ist klar. Uns scheint gleichwohl, Machiavelli sei in diesem Bezug in Gefahr, vom *Spezial-* auf einen angeblich stets vorhandenen *Normalfall* überzugeneralisieren, wie er vor allem im Getriebe politischer Machtsysteme auftritt. Dass alle Welt nur aus Pöbel bestehe, ist nicht nachgewiesen und wohl zu einseitig. Zudem wird kaum jemand ernstlich gezwungen, unbedingt und stets so zu agieren: Präsidenten beispielsweise, können zurücktreten und ins Exil gehen. Es stellte somit auch eine persönliche Entscheidung des betreffenden Individuums dar, ob es sich solche (scheinbar) notwendigen Täuschungspraktiken über Gebühr antun will: Was ist hier köstlicher, ein antizipiertes „weiseres" Leben und vermutlich damit einhergehende größere Gesundheit oder der Erfolg im ganz handfesten Schacher um materielle Vorteile, Macht und Geltung? Diese Frage wird bei Machiavelli nicht zum Thema, denn er schreibt für die, die sich schon entschieden haben, nämlich für Menschen der politischen Vita activa. Und noch einen Schritt weiter geht er, da er gerade jene kontemplativ-zurückgezogene Existenz als eine Verfallstendenz der Tüchtigkeit (*virtù*) ansieht. Machiavellis Ausfaltung des Macht- und Nutzenkalküles stellt gleichwohl nur einen Teil der Möglichkeitswelten dar. Keinesfalls sollte seine Ansicht daher mit „Weisheit" schlechthin verwechselt werden. Es ist eine Form der Verkürzung, Anpassung auf ein soziologisches Systemverhalten (der Macht eines politischen Gebildes und seiner meist materiell gefassten Wohlfahrt), welche im menschlich-ethischen Bereich Entwicklungs- und Seinsräume gar nicht mehr zum Zuge kommen lassen will und kann.[323] Zu befürchten wäre schließlich ein überwertiges, lebensfeindliches Denksystem der rigiden Härte, das i. S. einer selbsterfüllenden Prophezeiung wirkt, alle Individuen unter Generalverdacht nimmt, und damit – weil es angenommenerweise nur solches „Schlechte" gibt, das gesunde Gute und seine Handlungsmacht im Menschen zerstört. Das Menschen-

322 Machiavelli (1532/1978, Kap. XVIII, S. 73 f.).

323 Dies korrespondiert mit der, so könnte man vermuten, partiellen Überschätzung einer Ethik der Vorteilsgewinnung i. S. des: „Gut ist, was nützt", „Recht ist, was mir und meiner Sache dient", was nach Kohlberg (1981, 1984, 1995) einem noch relativ niedrigen Moralniveau entspricht. Zwar kann man hier einwenden, solche Stufen der moralischen Entwicklung seien im Grunde selbst relativ willkürlich und zudem in Reinform kaum je verwirklicht (weil meistens eine Kombination verschiedener Moralaspekte gegeben wäre) – aber die Dominanz einer bestimmten Sicht führte doch zumeist zu entsprechend differenten Handlungen.

bild Machiavellis und seine Vorstellungen zu geschichtlichen Prozessen wirkten hier Hand in Hand und sicherten sich wechselseitig als das vorgeblich *einzig* Richtige.

Neben jenen, die Person als konkreten machiavellistischen Aktor betreffenden Auswirkungen, kommen ferner selbstredend solche, die im Gefolge der machtsystembedingten Destruktivität andere Wesen heimsuchten: Ermordete, Verstümmelte, Enteignete, Beraubte, Traumatisierte usw., welche ein politisch Handelnder (insofern er kein wahrhaft hochgradiger Psychopath[324] ist) bei seinen Entschlüssen schon rein intrinsisch für sich mit in Rechnung stellen müsste, indes gleichwohl auch als politischen Selbstwert i. S. eines verhüteten Schadens als indirekten Nutzen mit ins Kalkül ziehen sollte. Ein gnadenlos unbedingter Machtwille, der die Grundlagen seiner Herrschaft: sein Land und seine Bewohner für Jahrzehnte verwüstete, kann kaum als sinnvoll, weise und gesund bezeichnet werden.

---

[324] Das klinische Konstrukt *Psychopathie* wird von Hare (2005, S. 30 ff.) in etwa folgendermaßen beschrieben:

(1.) *Eher emotional-zwischenmenschliche Dimension*: Psychopathen sind ausnutzerisch und trickreich, meist sprachgewandt mit oberflächlichem Charme, besitzen ein erheblich übersteigertes Selbstwertgefühl mit der Neigung zu pathologischem Lügen (*Pseudologie*) und betrügerisch-manipulativem Verhalten. Dabei ist der Mangel an Gewissensbissen oder eines Schuldbewusstseins charakteristisch, es herrschen oberflächliche Gefühle mit tiefer liegender Gefühlskälte, Empathiemangel sowie geringer Bereitschaft und Fähigkeit vor, Verantwortung für das eigene Handeln zu übernehmen.

(2.) *Dimension des abweichenden Sozialverhaltens*:
Psychopathen zeigen typischerweise ein impulsives Stimulationsbedürfnis (Erlebnishunger) und leiden unter einem ständigen Gefühl der Langeweile gepaart mit unzureichender Verhaltenskontrolle, frühen Verhaltensauffälligkeiten in der Kindheit, Fehlen von realistischen, langfristigen Zielen bei Vorliegen allgemeiner Verantwortungslosigkeit. Hinzu kommen häufig Promiskuität, viele kurzzeitige Ehen oder eheähnliche Beziehungen und eine ggf. polytrope Kriminalität (vgl. daneben auch Hare und Neumann, 2012).

In diesem Zusammenhang wäre daneben auch die *dissoziale (antisoziale) Persönlichkeitsstörung* (siehe ICD-10, F.60.2, Weltgesundheitsorganisation, 1997, S. 151 ff.) zu beachten, bei der die folgenden konkretdiagnostischen Maßstäbe gelten:

A. Die *allgemeinen* Kriterien für eine Persönlichkeitsstörung (F60) müssen erfüllt sein; diese betreffen in der Hauptsache die unangepasst-unflexible bzw. unzweckmäßige Art des Betreffenden i. S. einer Normabweichung, was sich in mindestens zwei Bereichen (von Kognition, Affektivität, Impulskontrolle und Bedürfnisbefriedigung oder den zwischenmenschlichen Beziehungen, bzw. des Umganges mit ihnen) manifestieren soll. Daneben wird ein persönlicher Leidensdruck, nachteiliger Einfluss auf die Umwelt (oder beides), der Nachweis der Langfristigkeit und Stabilität der Störung und ihr früher Beginn in der Kindheit bzw. Adoleszenz verlangt. Organische Störungen oder eine Gehirnverletzung aber auch andere psychische Störungen des Erwachsenenalters müssen ausgeschlossen sein.

B. Mindestens drei der folgenden Eigenschaften oder Verhaltensweisen müssen vorliegen:
   - Herzloses Unbeteiligtsein gegenüber den Gefühlen anderer,
   - deutliche und andauernde verantwortungslose Haltung und Missachtung sozialer Normen, Regeln und Verpflichtungen,
   - Unfähigkeit zur Aufrechterhaltung dauerhafter Beziehungen, obwohl keine Schwierigkeit besteht, sie einzugehen,
   - sehr geringe Frustrationstoleranz und niedrige Schwelle für aggressives, einschließlich gewalttätiges Verhalten,
   - fehlendes Schuldbewusstsein oder Unfähigkeit, aus negativer Erfahrung, insbesondere Bestrafung, zu lernen,
   - deutliche Neigung, andere zu beschuldigen oder plausible Rationalisierungen anzubieten für das Verhalten, durch welches die Betreffenden in einen Konflikt mit der Gesellschaft geraten sind.
   (Anmerkung: Eine andauernde Reizbarkeit und Verhaltensstörungen in der Kindheit und Adoleszenz vervollständigen das klinische Bild, sind aber für die Diagnose nicht erforderlich.)

„Chirurgische" Militärschläge mit minimalen Kollateralschäden kommen deshalb, ähnlich der minimalinvasiven modernen medizinischen Behandlungen, stärker ins Visier. Die erwähnte relativ einseitige Fokussierung auf den Machtsystemvorteil blendet dabei „höhere" Nützlichkeiten (bei denen man z. T. gar nicht von Nutzen reden sollte, sondern eher von Selbstzwecken) aus. Die moralische Orientierung auf das Glück, respektive das geglückte Leben i. S. der *eudaimonía* des Aristoteles[325] und, etwas verändert, ebenso der des Epikur[326] kommen hier beispielsweise in Betracht. Das befriedigende Gefühl des subjektiven Sinnes, der Geborgenheit und Zufriedenheit in einem einfachen Sein werden als Werte, als Nutzen[327], in dieser Sicht Machiavellis gar nicht als relevant wahrgenommen bzw. müssen geopfert werden einem Handeln als Teilnehmer eines staatlichen Machtbetriebes und seiner diktatorischen Sachzwänge. Einer, der im systemischen Getriebe einer psychopathisch funktionierenden Staatsmacht bzw. i. S. einer persönlichen „Macht-Krankheit" der Stärkste sein will, könnte kaum gesunden, sondern müsste langfristig psychisch schwer(er) deformieren. Machiavelli sollte man solches indes nicht moralisch oder charakterlich zur Last legen – genauso wenig wie den großmeisterlichen Verfassern von Schachlehrbüchern die brutal-kreative Logik dieses Spieles der unbarmherzigen Verwertung der Fehler des Gegners. So ist das Leben . . . auch: „Wie man sich bettet, so liegt man" (sagt ein Sprichwort). „Weise" könnte daher u. U. die Metaeinsicht heißen, die sich solchen Lebenswegen wissend von vornherein verschließt – Pfaden des Werdens, Weltlinien des Seins, die nicht zum Glück führen, sondern Abgründe erahnen lassen, vor der (leidvollen) persönlichen Erfahrung zu erkennen und zu umgehen.

Im verkleinerten Maßstab des privaten Lebens sind die oben von Machiavelli dargestellten psychischen Scheinbarkeiten (natürlich in den Modi angepasst) nicht nur selten zu beobachten – wie viel verdeckter Hass, verborgene Ausnutzungstendenzen, maskierte Verachtung es auch immer seien, die die Straßen der Welt dekorieren. Dazu kommen all die aktuell reaktiven, oft verstehbaren Produktionen auf teils unangemessenes Verhalten. – Allein, ist es denn für das Individuum segensreich, weise und gesund, unechtes Verhalten aufrechtzuerhalten? Oder verunmöglichten jene Scheintugendkulissen nicht gerade die Entwicklung wahrhaftigeren Edelsinnes, tieferer Weisheit jenseits eines falschen Selbstes[328]? Es ist dies auch die prinzipielle Stoßrichtung der Kritik des Lao-tse an konfuzianischen Lehren.[329] Nun geht es gleichwohl bei Machiavelli nicht ums Verbergen von schlechter Laune oder primär persönlicher Ranküne, sondern um Macht und Einfluss, um wirtschaftliche Potenz und die Dominanz von Herrschaften, was schon aufgrund der oft größeren persönlichen emotionalen Distanz ganz andere, „kältere" Überlegungen in Ansatz bringt. Heiße, lebhafte Emotionen dürften (ähnlich wie an der Börse) hier weitgehend fehl am Platze sein. Resultiert daraus aber gleich die Ermächtigung zu jeglichen negativen Taten bis hin zu Folterungen nebst Massenmord? Erwächst allein dadurch, dass es überpersönlich-staatliche Maßstäbe des Zweckes und des Nutzens sind, auch die

[325] Aristoteles, NE (I, 1094a 1–1103a 10); vgl. dazu auch Tugendhat (1993, S. 239–262).
[326] Siehe Epikur, Übers. Krautz, Hauptlehrsätze der „Sententiae Vaticanae" I–X.
[327] Als entspannterer Lebensstil mit weniger ungesunden Stressoren.
[328] Winnicot (z. B. 1990).
[329] Siehe unten, Kap. 6, und beispielsweise Wilhelm (1987).

tiefe charakterliche Legitimierung? In den Zeiten Machiavellis war die Verhinderung des Zusammenbruches der staatlichen Ordnung und die Bewahrung vor dem barbarischen Chaos vielleicht noch ein Argument, das heute jedoch an Kraft eingebüßt hat. Wir stellen daher fest, dass es für rezente Verhältnisse wesentlich engere Grenzen des politisch Opportunen zu geben scheint, zumal, wenn man das Völkerrecht ernst nimmt.

Zu vermuten ist dabei, dass psychisch nicht abweichend strukturierte Menschen ein ungenügend begründetes destruktives Handeln „gegen die Liebe", letztlich als (sehr) schmerzlich empfänden; Ausnahme dürften z. B. wiederum Psychopathen sein, denen im typischen Fall die Möglichkeit zu solchen empathischen Gefühlen insgesamt mangelte und die daher besonders leicht zu grausamen Taten (respektive abstrakten Entscheidungen hierzu) in der Lage wären. Im Zuge einer habitualisierten Falschheit wäre in diesem Zusammenhang in der Regel eine Abspaltung zu Ungunsten eines Lebens-, z. T. wohl ferner Liebesprinzipes authentischer („echter") Gefühle zu befürchten, was dem Individuum kaum als zuträglich dargestellt werden könnte, bedarf es dazu nicht schwererer körperlich bewirkter Abwehren, die sich langfristig auch somatisch gewebeschädlich auszuwirken vermögen (wobei dies nur einen Krankheitsfaktor unter einigen anderen darstellte).[330] Wir wissen nicht, wie viele Potentaten insgeheim teils beträchtlich unter ihren Taten leiden bzw. gelitten haben. Aus den o. g. Gründen wäre deshalb zunächst eine Art sozialer Kategorienfehler zu befürchten, würde man meinen, hier eins zu eins als Einzelperson in einem nichtöffentlichen Leben Machiavellis Ratschläge umsetzten zu müssen (was ja allein aufgrund der oft macht- und kriegstechnischen Argumente auch kaum möglich wäre). Zwar könnten die Handlungsvorschläge der Verschlagen- und nutzenorientierten Verlogenheit z. B. manchmal kurzfristig förderlich sein, die Anwendung solcher Parolen würde den Einzelmenschen aber wohl oft gerade seinem vermutlich innersten Wünschen und Wesen entfremden. Die in Frage stehenden Handlungsanleitungen wären somit u. U. materiell hilfreich, in einem ideellen, spirituellen aber ebenso gesundheitlich wirksamen Sinn jedoch nicht. „Macht" und „Geld" stünden also gegen „Gesundheit" und „Liebe". Ob der Satz: „Der Zweck heiligt die Mittel" hier hinsichtlich des ersteren Paares sanktifiziert werden könnte, ist allerdings durchaus fraglich.

Dadurch werden ferner wiederum die eher elementaren Themen hinsichtlich des Menschenbildes tangiert und implizit mit angesprochen. Was also ist Homo sapiens im Grunde für ein Wesen? Hier zeigen neuere Experimente, dass Kinder durchaus *altruistisch* handeln, ohne irgendeine Gratifikation zu erwarten oder zu erhalten.[331] Menschen wären in dieser Sicht also nicht naturnotwendig „böse" – wie auch Machiavelli selbst sagt[332]. Sol-

[330] Von Lao-tse sind die Worte überliefert: „Was Tao-los ist, das endet früh" (Lao-tse, Übers. v. Strauß, Kap. LV, S. 133). Richard Wilhelm überträgt diese Stelle wie folgt: „Und Wider-SINN ist nahe dem Ende" (Lao-tse, Übers. Wilhelm, Kap. 55, S. 98). Siehe zur Vertiefung unten, Kap. 6.

[331] Siehe dazu Warneken und Tomasello (2006, 2007, 2009), Warneken, Hare, Melis, Hanus und Tomasello (2007), Liszkowski, Carpenter, Striano und Tomasello (2006), Olson und Spelke (2008), Rakoczy, Warneken und Tomasello (2008) sowie Warneken (2013). Vergleiche daneben auch Bauer (2006, 2011) und Bregman (2020).

[332] Nach Machiavelli (1531/1966, III. Buch, 21. Kap.) sind die „Menschen von zwei Haupttrieben beherrscht, von Liebe und von Furcht" (S. 345).

ches riefe jedoch dazu auf, die ethisch-praktische Rangstellung jener staatlichen Nutzengenerierung (sowie mit geänderten Vorzeichen auch die einer persönlichen) zu überprüfen. Die These des Titus Maccius Plautus (um 254 bis etwa 184 v. Chr.): „lupus est homo homini“[333] kündete hier vielleicht eher von der Tragik der organismischen Bedürftigkeit, der der Krankheiten und Schwäche, insbesondere aber von den Grausamkeiten des Hungers beispiels- und vorzugsweise. Der Verdacht ist nicht auszuräumen, dass es sich bei den sadistischen und destruktiven Antrieben des Menschen, dem „pöbelhaft“ Schlechten, nicht etwa um sehr natürliche Ungezwungenheit handele, sondern um eine Verwandlung einer tieferen, früheren Lebens- und Erlebensweise, die aufgrund unglücklicher Umstände zugrunde gegangen war.[334] Hier kämen wohl vor allem persönlichkeitsstörende Vorgänge (par excellence i. S. v. Gewalt, die zu Gewalt führt) aber beispielsweise auch Wechselwirkungen i. S. eines Kampfes um knappe Güter, daneben sozialpsychologisch zu verstehende Kognitionstendenzen und ihre jeweiligen Interaktionen in Frage.[335] Das Machtsystemdenken des Florentiners erschiene in diesem Licht teils nur wie eine „Notlösung“, unter ungünstigen charakterologischen Bedingungen doch zu reüssieren.

Wäre Machiavelli damit also gar kein echter „Machiavellist“, sondern etwa gar ein verkappter Heiliger, der nur sagt, was leider sehr wahr scheint? Wir müssen ihm zugute halten, dass er ein Realist war, der allzu oft sah, dass man mit Liebe allein keinen hinreichenden Erfolg hat, weil diese von den vielen nicht sehr liebevollen Menschen zu ihren Zwecken missbraucht, ausgenutzt und im schlimmsten Fall zerstört werden würde. Deshalb musst du schlau und kräftig sein, sagt Machiavelli uns, deshalb ist Klugheit wichtig, um sein Ziel zu erreichen. Aber, muss man darüber hinaus auch lügen, betrügen, das schlimme „Spiel“ mitspielen, selbst zum „Pöbel“ werden? Wie als ob man Jesus von Nazareth raten sollte – bitte sehr – endlich „vernünftig“ zu werden und seine Jünger und gläubigen Anhänger vorsätzlich übers Ohr zu hauen, um eines schönen Lebens als Guru und des materiellen Frommens seiner Organisation willen. Auch aufgrund dieser Überlegungen scheint die These, dass Machiavelli ein (überhöht gesagt) erhabener Verkünder vollendeter Weisheiten war, nicht ganz gerechtfertigt – seine oftmalige historische Reputation eines skrupellosen, das Böse bejahenden Antihumanisten wäre indes in dieser reinen Schwärze hingegen ebenso überzogen. Machiavelli sollte wohl als ehestes als ein liebender Mensch betrachtet werden, der die Liebe zugunsten des Nutzens und des Erfolges im Machtspiel staatlicher Zwecke zumindest tendenziell über Bord werfen *will*, und in einer einseitigen Art der realistischen Kälte nur die ihn machterhaltsystematisch interessierenden *Aspekte* eines Begriffes des Erfolges und Nutzens handlungswirksam zugelassen hat. Es regierte also das entmenschte Nützlichkeitsdenken in etwa so, wie viele eine Küchenschabe ansähen, die ihnen im Weg ist und stört: sie wird, wenn nötig „unkompliziert“ beseitigt. Die Psychoanalyse würde in diesem Kontext wohl eine „Abspaltung der Menschlichkeit“ konstatieren, mithin eine Reduzierung oder ein gänzliches Verlorengehen von Empathie- und Liebesfähigkeit – gleichwohl zu einem großen Zwecke hin, nämlich um als Staat zu überleben. Was wir hier

333 Plautus, Com. („Asinaria“, Vers 495 [keine Seitenzählung vorhanden]).
334 Siehe dazu unten, Abb. 8.1.
335 Siehe z. B. Straßmaier und Werbik (2018a).

heraus filtern ist damit die These, dass Machiavelli eine geradezu heldenhafte Theorie dieser *Einseitigkeiten* der Machtsysteme (unter den Bedingungen der Herrschaftssubjekte seiner Zeit, also vor allem Signorien, d. h. Stadtstaaten, und Fürstentümern) verfasste, dabei gleichwohl etwas vernachlässigte, nämlich dass das *langfristige* Glücken einer Gesellschaft, eines Staatswesens, von der Wohlfahrt vieler (möglichst aller) Menschen abhängt.[336] Es geht nicht nur um die Person eines Principe, den Ehrgeiz und Machthunger eines Borgia z. B.[337] Machiavelli will unter den Prämissen der gesellschaftlich-technischen Möglichkeiten der Renaissance alles richtig machen, um dem *Staat* zu *dienen*, trocknet deshalb den Fluss der Liebe aus, praktisch zugewandt der heuchlerischen Vorgeblichkeit – und macht aus jener großen Emotion eine abhängige Variable sozusagen der Macht und des Nutzens. Dabei ist jedoch nochmals einschränkend zu bemerken, dass es in seinen Zeiten kein internationales Recht, neben dem Reichskammergericht[338] (mit oft sehr langen Prozessdauern) keine Gerichtshöfe zur Sicherung des Landfriedens gab, dafür indes reichlich instabile staatliche Gebilde unter anderen in Italien – mit vielfältigen, blutigen Konflikten untereinander. Alles schien schlimmer als ein mehr oder weniger gut funktionierender Staat i. S. Machiavellis, so dass dessen Nutzen als alleiniges Maß herhalten konnte. Dafür ist der Florentiner aber nicht zu verteufeln, denn es wirkten die Notwendigkeiten seiner Zeit dahinter: das blanke Existierenwollen. Mehr als seine Maximen könnte man sich als Staatenlenker, meinte unser Philosoph (nach unserer Meinung), schlicht meist nicht „leisten". Ein Brief Machiavellis, den er am 16. April 1527 kurz vor seinem Tod an Francesco Vettori schrieb, bringt es wohl auf den Punkt; dort teilt er dem Freund u. a. mit: „amo la patria mia più dell'anima"[339]. Das war seine Lösung – und *sein* Problem. Machiavelli rät, alles Zweckrational-Vernünftige, in seiner Macht befindliche zu tun, um seinem Vaterland zur Seite zu stehen – bis zur Aufopferung aller seelischen Belange hinsichtlich Liebe, Mitmenschlichkeit und Wahrheit. Dies verlangte er auch von den Politikern seiner Zeit[340], wohlverstanden wie tief-treue Patrioten ihr Bestes, *Letztes* zu geben für den Staat. Aus solch einem existenziellen Kampf, den ein Parvenüfürst natürlich eher um seiner willen, denn um die Wohlfahrt seiner Untertanen ausfechten würde, treten die Ratschläge Machiavellis vor allem auch als Produkte der Härte des Lebens und der Strenge des Realitätsprinzipes hervor. Es ist die Tragik der Machtsysteme – der Kampf auf Leben und Tod, der im Extrem alle Mittel tunlich sein lässt. Dabei ist Machiavelli zwar kein rassistischer Ideologe mit impliziten Vernichtungsfantasien, das unterscheidet ihn vom deutschen Nationalsozialismus, es erinnert jedoch seine „Ethik"

336 Was neben eher ökonomischen Gesichtspunkten den erweiterten Kreis der potenziellen Sympathie auf alle Menschen (die Menschheit) nach Singer (1981/2011) bzw. Pinker (2011, Kap. 10, S. 996 ff.) implizierte – aber auch schon ähnlicherweise von Lao-tse überliefert ist, der sagt: „der vollkommene Mensch behandelt die Menschen des Volkes wie seine Kinder" (Lao-tse, Übers. Simon, Kap. 49, S. 151). Und natürlich verweist es ebenfalls auf den Begriff der *Menschheit* bei Kant (siehe dazu unten, Kap. 9), der ihn für das sakrosankte, vernünftige Weltwesen und dessen moralischen End- und Selbstzweckes setzte (siehe Kant, 1788/1974b, A 155 f.; vgl. Eisler, 1930) – was nun wiederum an den antiken Gedanken eines Nomos gemahnt.

337 Was Machiavelli als überzeugter Republikaner ebenso gesehen hätte; Machiavelli war hier also kein Nietzscheaner, der den „großen Einzelnen" *bevorzugt* hätte (siehe z. B. *Disc.*, I. Buch, 58. Kap.).

338 Siehe einführend etwa Cordes (2004), daneben Smend (1911).

339 Machiavelli (1963, S. 1136), übers.: Ich liebe mein Vaterland mehr als meine Seele (Münkler, 1987, S. 295).

340 Münkler (1987, S. 295).

an den Wahlspruch der *Schutzstaffel* (SS), der bekanntlich: „Meine Ehre heißt Treue" lautete, und bedeutete im Extrem, wie bei dieser, die völlige Unterjochung aller humanistisch ausgerichteten psychischen Neigungen unter externen Staatsbelangen.[341] So gesehen ist es die bis ins klinisch Überwertige gehende Bevorzugung von organisatorischen Macht- und Vorteilsgesichtspunkten, die à la longue für das Individuum kontraproduktiv werden könnten, und welche insbesondere mit Machiavellis unethisch-kalkulierenden Strategien und Taktiken anhob. Die Reduktion auf die macht-materiellen Aspekte im Begriff des Nutzens unter Ausblendung anderer (mehr gefühlhafter) Seiten ist charakteristisch. Das machtlogische „Schachspiel" zwischen Herrschaftsobjekten, Imperien, lässt sich darüber hinaus, individuell betrachtet, allerdings nicht einfach in zwischenmenschlichen personalen Interaktionen spiegeln ohne in eisig unliebenswürdigen psychopathischen Berechnungen und Manipulationen abzugleiten, d. h. sein vermutetes menschliches Tiefenwesen der Liebe geradezu aufzugeben. (Gleichwohl wären soziale Verhältnisse etwa in Unrechtssystemen denkbar, in denen solche Strategien das Gebot der Lage darstellten). Machiavelli schreibt, wie als habe er genau jene vertrackte Konstellation im Visier, sehr Ähnliches: „Diese Mittel [u. a. der Zerstörung und Vertreibung nach der Machtergreifung eines neuen Fürsten] sind grausam und lebensfeindlich. Nicht nur als Christ, sondern auch aus Menschlichkeit *soll jeder sie meiden und lieber als unbekannter Bürger leben denn als König zum Verderben so vieler Menschen* [Hervorhebung v. Verf.]. Gleichwohl muß der, welcher den Weg zum Guten nicht gehen will, zu diesen schlimmen Mitteln greifen, wenn er sich an der Macht halten will."[342] Staatliche Interessenpolitik und individuelle Lebenskunst sind damit wohl tatsächlich verschiedene Sphären. Denn im persönlichen Umfeld wäre die Überbewertung eines materiellen und machtorientierten Aspektes im Begriff des Nutzens u. U. durch ideell-psychische aber auch gesundheitliche Verluste konterkariert, so dass man sich fragen müsste, ob es nicht besser wäre, auf die Gewinnung solcher dinglichen Vorteile u. Ä. zu verzichten.

Wenn man diesen Gegenstand systemtheoretisch aufzäumt, kann man zur Einsicht gelangen, dass die grundlegende Korruptibilität des realen (leider nicht nur selten psychisch gestörten) Menschen, seine Tendenzen zu antisozial-eigennützigen Taten, seine Gier, Unehrlichkeit, sadistische Aggressivität usf. einerseits staatliche Mächte legitimiert, andererseits von ihnen teils auch wieder für ihre imperialen wie innenpolitischen Zwecke instrumentalisiert würde. Dergestalt kranke Individuen multiplizieren nicht nur selten ihre Störungen in die folgende(n) Generation(en).[343] Anzufügen ist nochmals, dass es zur Dynamik einer selbsterfüllenden Prophezeiung kommen könnte, wenn Menschen anderen Menschen fälschlich, und ohne konkrete Gründe, das Schlechte unterstellen und das Eintreten desselben erwarten bzw. abwehrende Maßnahmen auf solch einer unrichtigen Grundlage ergreifen.[344] Zudem wird ein sinisterer und unanständiger Levi-

[341] Was an das Wort Nietzsches vom Staat als dem kältesten aller kalten Ungeheuer, in dem der langsame Selbstmord aller das Leben heißt, erinnert (Nietzsche, 1883–1885/1968a, I. Teil, „Vom neuen Götzen"; für eine ausführliche Wiedergabe, siehe unten, Kap. 9).

[342] Machiavelli (1531/1966, I. Buch, 26. Kap., S. 79).

[343] Vergleiche Reich (1933/1986), Siegler et al. (2016) sowie Tölle und Windgassen (2014).

[344] Natürlich müsste differenziert werden, welchen Personen nachteilige Eigenschaften zugeschrieben wer-

athan kaum der weitverbreiteten Anständigkeit seiner Staatssubjekte förderlich sein.[345] Unter solchen Prärogativen des Bösen müsste eine relativ machtfreie(re) Selbstorganisation humaner Verhältnisse reichlich naiv und illusorisch wirken. Zu denken gibt uns hier allerdings, dass jene reale Welt des Raffens, Mordens, Hassens und Betrügens auf einer u. U. eben nicht über alle Zeiten ubiquitär vorhandenen allgemeinpsychologischen Grundlage ruht[346], sondern solche Tendenzen erst dann gesellschaftlich übermächtig werden, wenn die Menschheit wesentlicher gesund-organismischer Funktionsweisen beraubt ist.[347] Ob hier das (bis auf Einzelfälle) vermutlich hochgradige Vorherrschen der orgastischen Impotenz[348] jenes Manko darstellt, welches die Menschheit als, jedoch neben anderen, sehr wesentlichen Faktor zu ihren Grausamkeiten und Krisen bestimmt, wäre u. a. hinsichtlich des von Kant apostrophierten Endzweckes der Menschheit in der Vernunft und Humanität noch empirisch-wissenschaftlich zu ermitteln.

Zur Bewertung Machiavellis Positionen rücksichtlich ihrer allgemeinen Berechtigung und Stimmigkeit sollte man, wie anfangs schon betont, einerseits die Zeitgebundenheit seiner konkreten Ratschläge (z. B. bezüglich Festungsbau und Kriegslisten) von der andererseits eher überzeitlichen Strategie des potentiell amoralischen, zweckrationalen Nutzenkalküles trennen. Mit den konkreten Maßnahmen ist er wohl oft nur auf die spezielle politische Situation der frühen Neuzeit anwendbar – die zweite Generalmaxime jedoch gilt ebenso heute und für höher technisierte Gesellschaften (indes mit modifizierten Maßnahmekatalogen und erweiterter Beachtung rezenter zivilisatorischer Errungenschaften wie etwa Medien, kodifizierten Menschenrechten und internationalen Institutionen, faktischen Reisemöglichkeiten, Kapitalmärkten u. a. m.)[349]. Hier zeigt sich ferner, dass Machiavelli in erster Linie politischer Praktiker war, der (weil er an der Ausübung eines Amtes verhindert wurde) zum Theoretiker mutierte, und dabei sehr praktische Ratschläge fabrizierte. Er ist damit kein eigentlicher Philosoph, der von einer Abgeschiedenheit auf die Welt blickt, sondern ganz und gar von dieser Erde.

---

den, und ob diese wirklich zutreffen oder nicht (bei wahrheitsgemäß multipel-rechtmäßig verurteilten Gefängnisinsassen sollte man hier in der Tat keine allzu rosigen Erwartungen hegen).

345 Siehe Pinker (2011, Kap. 10, S. 996 ff.).

346 Siehe dazu unten, insbesondere Abb. 8.1. Es tut sich darin mit den nötigen Änderungen auch das Dilemma der modernen Psychologie kund, die teils in der Gefahr ist, unerkannte bzw. nicht für wesentlich genommene klinisch-psychologische Vorgänge des vermeintlich „unauffälligen" Menschen (auch mangels anderer Probanden) als das wirklich allgemein-natürlich vorhandene (und zumeist) sozialpsychologisch „Normale" zu missdeuten (z. B. hinsichtlich des „gesunden" Auftretens von unnötig-destruktiven Sadismus beim Menschen). Das in Abb. 8.1 hypothetisierte psychologische Grundproblem scheint indes eines zu sein, das alle bekannte bisherige Historiographie durchzieht; es wäre deshalb kurzschlüssig, eine dortige Prävalenz von Eigenschaften (wie Sadismus) allein schon, weil diese bislang „immer" (wie wir meinen) auftraten, als erwiesene normal-emotionale Anlage zu sehen.

347 Siehe dazu z. B. die ethnographischen Feldforschungen von Malinowski (1926/o. J., 1927/1937, 1929/1979) sowie die Interpretationen von Reich (1932/1975); Näheres dazu unten, Kap. 8.

348 Reich (1933/1989).

349 Eine von Harcourt (2018/2019) konstatierte gefährlich freiheitseinschränkende Neigung zur Ausdehnung von Strategien einer einst vor allem nur kolonialen Aufstandsbekämpfung als neue, reguläre Regierungsweise in Staaten (insbesondere in den USA), wäre in diesem Kontext als reale Tendenz teils nicht von der Hand zu weisen.

Kommen wir nun noch einmal kurz zum oben angerissenen Gedanken eines moralisch-naturrechtlichen Nomos zurück. Denn hier sollte eingegrenzt werden, was dieser Begriff, neben den oben gegebenen groben Umrissen in der antiken Interpretation, *heute* – und in sinnvoller Weise – bedeuten kann. Es handelte sich mithin um eine neuzeitliche Reformulierung, nicht etwa um die Behauptung, dass das, was die frühe griechisch-römische Zivilisation darunter verstand, ohne Abstriche respektive Umgestaltungen real wäre. Wir entlehnen hier einen Ausdruck, gleichsam einer muschelbewachsenen Statue aus einem versunkenen Schiff aus frühen Epochen, von dem wir meinen, er sei damals zwar eher mythologisch verstanden worden, bezeichne aber mit den nötigen Abänderungen im Grunde etwas, das wirklich zutrifft. Es wäre dabei in unserem Sinn eine fundamentale psychologische Beziehung zu vermuten, etwas, das nicht hintergehbar, nicht künstlich, nicht aufgesetzt ist. Erfolgversprechend, meinen wir, wäre hier zu prüfen, wohin Menschen sich handelnd entscheiden würden, wenn ihre körperlichen sowie psychisch-geistigen Funktionen hinlänglich störungsfrei arbeiteten, sie in einem tiefen Sinn und Begriff gesund wären. Das angemessen „normal-natürliche" ethisch-menschliche Urteil usw. der wahrhaft Gesunden als moralphilosophische Grundlage in Betracht zu ziehen, erscheint hier nicht abwegig.[350] Jenes schöne Wort der „Gesundheit" krankt allerdings unter einem gewissen infiniten Begründungsdefizit und stände in ethischer Hinsicht in der Gefahr der Zirkularität[351]. Es wäre daher sinnvoll, eine möglichst objektivierbare, autonome körperliche Funktion als Kriterium der psychischen Gesundheit einzusetzen. Hier böte sich das Reich'sche Konzept der körperorientierten Psychotherapie mit dem Ziel der Entpanzerung und der Befreiung des unabhängig beobachtbaren Orgasmusreflexes in der nachmaligen Struktur des *genitalen Charakters*[352] theoretisch an, wobei allerdings kritisch anzumerken ist, dass der Zusammenhang zwischen Entpanzerung und orgastischer Potenz zwar plausibel ist und sich in Einzelfällen zu bestätigen scheint, bislang aber eine hinreichend empirisch-wissenschaftliche Evidenz dazu (noch) nicht vorliegt. Nichtsdestotrotz kann vermutet werden, dass gerade diese Fähigkeit der orgastischen Potenz eine zentrale und grundlegende Perspektive auf wohl die allermeisten seelischen Krankheiten[353] erschließt. Welche ethischen Handlungen i. w. S. nun würde solch eine hinreichend große Stichprobe insgesamt gesunder, orgastisch potenter Menschen unter entsprechend ungestörten Umständen spontan verwirklichen, anzielen, meiden – dementsprechend wollend zu leben suchen? Die damit eingegrenzten Attraktoren, wohin also das wahrhaft gesunde humane System aus sich in bedeutsamer Weise tendierte, wenn es sich subjektiv frei entscheiden könnte, wäre unserer spekulativen Ahnung nach eine begründetere Hypothese eines reformulierten Nomos. Dieser scheint – wenn man den Begriff der Gesundheit sensu Reich konkretisierte – als eine begriffliche Ableitung auf auch aus den organismischen Tendenzen bei Vorliegen der unwillkürlichen, ungebremst lebendigen organismischen Pulsation[354] in uns als ihrer dadurch „gebahnten", „notwendigen", „bevorzugten" Haltungen, Urteilen,

350 Mehr jedoch nur in *grundlegenden* Fragen des menschlichen Seins, damit intellektuell immer wohl differierende Überzeugungen z. B. gesellschaftspolitischer oder ökonomischer Art nicht allein schon ausschlaggebend würden.

351 Mit Tugendhat (1993) wäre insbesondere einzuwenden, dass bei einer Moralbegründung „[j]eder Rekurs auf eine angebliche Natur des Menschen . . . versteckt zirkulär" (S. 71) ist, denn „es wird [dabei] etwas implizit normativ gesetzt, woraus dann das Normative abgeleitet wird" (Tugendhat, 1993, S. 71). Zudem würden die Worte „angemessen", „normal" bzw. „natürlich" wiederum hermeneutisch interpretiert und nicht etwa sicher bestimmt – doch eine absolute Begründung zu verlangen, geht gleichwohl vermutlich über jedes menschliche Vermögen hinaus: Die Ethik wird den Vorwurf des Relativismus vermutlich kaum je abschütteln können.

352 Reich (1933/1989, insbesondere S. 217 ff. und S. 330 ff.); vgl. Fuckert, 1997, und unten, Abb. 8.1.

353 Ausnahmen wären vermutlich vor allem psychische Störungen, die primär auf rein stoffgebundenen Ursachen beruhen.

354 Siehe dazu Reich (1933/1989, insbesondere S. 470–519) zur Funktion der muskulären Panzerung und des Wesens des genitalen Charakters: Im Zuge einer therapeutischen Entpanzerung treten objektiv sichtbare und sukzessiv stärker werdende wellenartige Gewebebewegungen und wogende Gefühle im Körper des Klienten auf (gleichsam der „Wurm im Menschen"), die schließlich in die von Reich Orgasmusreflex genannte Spontanzuckung kulminieren können. Mit „organismischer Pulsation" ist diese natürlich ungebremste autonome Körperfunktion des inneren wellenförmigen (und u. U. energiespezifischen) Ablaufens und im Besonderen das des vollen orgastischen Funktionierens (und hingebenden Erlebens) gemeint.

> Erlebnisqualia und Handlungen – setzte daneben aber wie gesagt ebenso anderes wie z. B. die ausreichende körperliche Gesundheit und entsprechende kognitive Fähigkeiten voraus. Ließe sich eine atmosphärisch vorhandene Lebensenergie[355] (als wahres kausales Agens der Pulsation) hinreichend hochevident nachweisen (was bislang, trotz einigen Hinweisen und teils sehr signifikanten Resultaten[356], noch nicht anerkanntermaßen bejaht worden ist), wäre jener Nomos wohl ein die grundlegenden humanen Handlungstendenzen beschreibendes Attribut auch jener Energie, u. U. ihr bei diesbezüglich störungsfreier Gesundheit im menschlichen Wesen verwirklichtes praktisch-ethisches Prinzip. Es wäre vermutlich im Grunde ähnlich eines „Maßes des Himmels" wie es altchinesische Autoren innerhalb des *dao*- und *tiang-ming*-Denkens fassten.[357]

Nun zeigten aber schon die oben beigefügten Bemerkungen Friedrich des Großen[358], dass selbst ein vom Guten inspirierter Fürst aufgrund der Systemdynamik ein „schlimmes Spiel" mitzuspielen *genötigt* sein kann, einfach – und das sehr wie es Machiavelli sah –, um nicht unterzugehen. Wer, metaphorisch gesprochen, unter (noch dazu mehr oder weniger kranken) „Wölfen" das gesündere oder gesund liebende „Schaf" geben möchte, würde schlicht zu leicht zerrissen und verspeist. Deshalb, und ohne es stringent nachweisen zu können vermutlich *nur* darum[359], kann ein machiavellistischer Modus wirklich sinnvoll, nötig und vorteilhaft sein, denn auch das Liebende muss sich wehren, „darf" schlau sein und hassen, wenn es bedroht ist.[360] Auch auf einer individuellen Ebene kann eine charakterliche Schutzhaltung teilweise sehr wichtig und richtig werden. Hierbei wären neben einer physischen Notwehr jedoch eher Maximen i. S. des „Schweigen ist Gold" oder konträr dazu, der Offenlegung der wahren Verhältnisse respektive die eines Meidens sinnvoll, und nicht die der habituellen Übernahme von Unwahrhaftigkeit, d. h. gerade keine Identifikation mit dem „Bösen" (als Identifikation mit dem Aggressor i. S. der Psychoanalyse[361]).

Allgemein ist darüber hinaus zu vermuten, dass die je obersten akzeptierten Maximen alle weiteren psychisch-kognitiven humanen Subsysteme mit bestimmen.[362] Wem

---

355 Siehe dazu vor allem Reich (1948/1974) und oben, Kap. 2.

356 Siehe z. B. die Untersuchungen von DeMeo (2009, 2010). Eine relativ umfassende Zusammenstellung wissenschaftlicher Erhebungen zu einschlägigen Fragestellungen gibt der Internetauftritt unter http://www.orgonomicscience.org/bibliography/.

357 So z. B. Konfuzius: „Was der Himmel (dem Menschen) bestimmt hat, ist sein Wesen" (Konfuzius, Übers. Wilhelm, „Maß und Mitte", 1. Teil A, S. 587). Die gleiche Stelle (mit einer Präzisierung im darauf folgenden Satz) lautet bei Konfuzius, MuM (S. 13): „Was der Himmel dem Menschen mitgegeben hat, heißt Natur. Die Übereinstimmung mit der Natur heißt Weg."

358 Friedrich der Große (1742/1913, S. 2 f.).

359 Denn, obschon apodiktisch und ohne empirischen Beleg gesetzt, könnte sehr wahr sein: „Wer sich freut, Menschen zu töten, kann sein Ziel in der Welt nicht erreichen" (Lao-tse, Übers. v. Strauß, Kap. XXXI, S. 97). Für ausführlichere Überlegungen u. a. dazu, s. u., Kap. 6.

360 In vielleicht eher wenig überraschender Weise könnte solch eine machiavellistische Handlung aber vor allem *gegen* machthabende Machiavellisten selbst eingesetzt werden müssen, wie uns schon der häretisch-mutige Franziskanermönch William von Ockham (um 1288 – um 1347) in kontroverser Besprechung eines Zitates des Papstes Gregor nahe legt: „*Admonendi sunt subditi, ne plus quam expedit sint subiecti*" (Ockham, 1997, Buch I., Kap. 4 [3], S. 102, kursiv im Original), was in etwa heißen könnte: „Die Untertanen seien davor gewarnt, sich nicht mehr unterzuordnen als unbedingt nötig" (Harcourt, 2018/2019, S. 5). Zu viel dieser Untertanenhaftigkeit kostete nämlich einfach die menschenwürdige Freiheit, die innovative Kreativität und schließlich das innere (pulsative) Leben.

361 Siehe dazu z. B. Seidler (2002).

362 Schon der Stoiker Epiktet (um 50 bis um 140 n. Chr.) lehrte: „Nicht die Tatsachen selbst beunruhigen die Menschen, sondern die Meinungen darüber" (Epiktet, Ethik, Kap. 5, S. 19).

das Staatsinteresse das Wichtigste ist, müsste die erwähnte Pulsation wohl oft hemmen und schließlich zum Erliegen bringen; wer ihr als Höchstes verpflichtet wäre, würde die Stellung eines politischen Führers daher nicht einnehmen wollen. Es ist also ebenso eine Frage, wie tief man sich von dem, was wir hier als eigentliche Natur des Menschen bezeichnen, bestimmen lassen „will" – respektive leiten lassen „muss".[363] Machiavellis Idealmensch könnte in dieser Sicht also als eine Art „Jesus" gesehen werden, der die Liebe zugunsten der Staatsraison relativ aufgegeben hat, das genuin Humane in ihr nicht als Erstes achtet, potentiell verlogen, hart bzw. empathie- und gewissenlos wurde, um im Kosten-Nutzen-Kalkül der institutionellen Machtausübung zu reüssieren, da er sonst den Untergang *real* zu gewärtigen hätte.[364] Ein gottloser Jesus, ein rein Diesseitiger, der auf sich selbst und seine Fähigkeiten baute und sich gerade nicht ans Kreuz schlagen ließe für eine Überzeugung, sondern schlau, klug und gerissen zu seinem Vorteil agierte, voilà, was hat man also dagegen? Ist das nicht die Natur, die Evolution, der Weg ihrer Weisheit? In einer Umkehr dieser nur partiell zutreffend scheinenden, vor allem rhetorisch gemeinten Ausdeutung i. S. einer sozialdarwinistischen Richtigkeit bedeutete das allerdings ferner: Machiavellis Staatserhaltungsgeschöpf wäre als Mensch gerade so „groß" wie seine ethischen Nützlichkeitsmaximen und seine Unwahrhaftigkeit, er hätte keine tiefere Motivation als *einzig* die der Macht (und ihrer angeblich notwendigen Techniken), so dass eine altruistisch-liebende Ausrichtung (als wohl ein weiterer Aspekt in der Natur des Menschen) von ihm letztlich in ihrer *Kraft* schlicht verleugnet würde – diese langfristig für einen echten Fortschritt der Menschheit unerkannt und ungenutzt bliebe.

Dass nun das antike Regularium eines Nomos bei Machiavellis Protagonisten des Nützlichkeitsopportunismus nicht mehr funktionierte, muss nicht erstaunen – allein die These, dass es sich (wenn reformuliert) hierbei eigentlich um wirksame, gesundpsychische Haltungen und Handlungstendenzen handeln könnte, die sehr schmerzlich „abhanden kamen", wäre zu bedenken. Handlungsneigungen i. S. eines allen primär natürlich-energetisch „eingefleischten" Lebensmaßes, das auch als *gesellschaftlicher Attraktorzustand* wirkte, würde die weit überwiegende Mehrzahl der Menschen jenen psychischen Status des orgastisch potenten genitalen Charakters[365] (wieder) einnehmen. Es wäre vermutlich eine deutlich andere Welt mit anderen Handlungsmaßgaben: eine Welt mit wesentlich mehr Achtung vor dem Lebendigen und damit auch einer reduzierten krank-dysfunktionalen Destruktivität. Denn es sind heutzutage weit verbreitet nicht vor allem die „bösen" Staatsführer das Problem, die ein „gutes" Volk knechten, sondern *primär* die suboptimal denkenden und funktionierenden Menschen (mit mehr oder weniger großen psychisch gestörten Seiten), die jene Entscheider allererst in ihre

[363] Was an Positionen des Lao-tse (s. u., Kap. 6) erinnert, von denen u. a. auch die Reich'sche Bioenergetik scheinbar stärker inspiriert worden war.

[364] Eine machiavellistische Strategie würde, wie gesagt, funktionell der Verwirklichung einer psychischen Abspaltung mit Verdrängung der inadäquaten Aspekte zuarbeiten. Zudem wären entsprechende sozialkognitive Konditionierungen gegeben. Die Not der Machterhaltung leitete und zwänge schließlich zur inhumanen Rigorosität, zu Einseitigkeiten und relativ kurzfristigeren Handlungsausrichtungen. Beispiele dazu fänden sich in moderner Zeit wohl besonders in den Konfliktgebieten des Nahen und Mittleren Ostens (siehe z. B. Keppel, 2018/2019).

[365] Reich (1933/1989, insbesondere S. 217 ff. und S. 330 ff.).

Ämter wählten – und solche sich sodann teils autokratisch weiterentwickelnden Politiker nicht rechtzeitig entfernen.

Was folgt nun für den Begriff und die Form der „Weisheit" aus diesem einerseits intellektuell reizenden, imponierenden Denken Machiavellis, das andererseits jedoch regelhaft, wie es scheint, nicht zu einem glücklichen, freudenvollen, harmonischen Leben hinführte (jedenfalls, wenn man kein primär-genetischer Psychopath ist)? Machiavelli ignorierte ja zumindest tendenziell den numinosen Aspekt, die Ewigkeitssicht – und die magnifike, ewige „Nutzlosigkeit", wie man sagen könnte, des menschlichen Trachtens. Er hält sich an den „kleinen" Zielen der patriotischen Staatsführungskunst aufrecht, doch selbst nach des Florentiners Sicht würde jede Herrschaft einmal zugrunde gehen. Hier beginnt es also für unseren Philosophen prekärer zu werden, darauf hat er keine recht befriedigende Antwort: Es liegt sozusagen jenseits seines Horizontes.

Wenn die notwendigen Selbsterhaltungskalküle eutrophierten, sich unmäßig ausweiteten und so das Eigentlichere, Tiefere (vielleicht die Liebe, wie Machiavelli selbst kundgibt[366]) verhinderten bzw. im Extrem zerstörten, würden Klugheit, evolutionär sinnvolle Vorteilssuche usf. individuell betrachtet wohl einfach zur törichten Narretei. Man müsste sich mithin *hüten*, als Individuum machiavellistische Positionen und Strategien als Oberstes, Einziges einzunehmen, denn es wäre der Weg zum seelischen Tode. Sicherlich kann daher berechtigt gefragt werden, ob es eine „Weisheit" ohne echte Barmherzigkeit und Menschlichkeit überhaupt geben könnte. Kalküle, die aus mathematischen Spielen wie dem Schach eins zu eins aufs Leben übertragen würden, verzerren, verdinglichen und vereinfachen es in unrichtiger Weise zum toten Objekt eines gefühllosen Verstandes und gingen am potentiell Wesentlichen gerade wie für es blind vorbei. Es wären wieder nur Aspekte des Seins, nicht der größte Bogen über alle Zeiten. Was wir von Niccolò Machiavelli freilich lernen können, was an ihm fasziniert, ist die skrupellose Ehrlichkeit im Aussprechen von subjektiv als faktisch-real erkannten Zusammenhängen, ohne sich irgendwie von sozial erwünschten ethischen Katalogen in die Irre führen lassen zu wollen. Doch es ist auch hier kritische Distanz angebracht. Zu erwägen wäre, dass ein Zurückschrecken vor der Umsetzung einiger seiner Forderungen nicht stets und per se „Schwäche" hieße, sondern vom natürlichen Unwillen zeugte, die Belange von Machtsystemen über die des gesunden Lebens zu stellen.

In unserem Zusammenhang kann daneben die Frage wichtig sein, inwiefern die sozial oft nicht ganz erwünschten negativen Gefühle wie Zorn, Wut und Hass (und insbesondere natürlich die aus ihnen resultierenden Handlungen) nicht doch ebenso (mindestens partiell für gewisse „Probleme") mustergültig statthaft – ja geradezu „weise" seien. Kaum etwas, so ist zu vermuten, hätte sich evolutionär entwickelt und phylogenetisch halten können, wäre es nicht ausreichend überlebensdienlich. Dies konterkarierte u. a. teils z. B. Konfuzius' Lehre einer eher sensu sozialer Angepasstheit zu verstehenden Harmonie, bei der der Zorn allzu meist als Quelle von Übeln begriffen würde.[367] Aber auch die katholisch-christliche Lehre sieht in ihm bekanntlich eine der sieben Hauptlas-

[366] Machiavelli (1531/1966, III. Buch, 21. Kap., S. 345, Zitat s. o.).

[367] Siehe Konfuzius, Übers. Wilhelm und unten, Kap. 5.

ter[368] (theologisch unrichtig als „Todsünden" bezeichnet) – womit jedoch u. U. eine Kraft verleugnet, und deren Wert verkannt würde. Machiavelli nun hat sich um solche Sündenfragen, „Bravheitsquerelen" (wie man mit Nietzsche freimoralisch lächelnd hinzufügen könnte) in ethischer, religiöser Hinsicht kaum bekümmert, sondern sie allein aus taktisch-strategischen Nützlichkeits- und Opportunitätsgründen für wichtig gehalten. Es ging ihm nicht um die Weisheit als solcher zu tun, sondern um die konkrete Macht; nicht um die Glückseligkeit eines Individuums, sondern um die staatliche Wohlfahrt. Negative Emotionen als Triebkraft einschlägiger Handlungen würden somit reputierlich: zu feinfühlig, menschenliebend und ehrlich zu agieren, wäre unter ehrenmännisch tuenden Staatskriminellen weniger sinnvoll. Die Händel und Machenschaften eines hinterlistigen Privatmenschen, der dem Ehrlichen darin überlegen wäre, im vernünftigen Erkennen der tatsächlich vorliegenden Prozesse zu vereiteln, wäre ähnlicherweise (und mit den nötigen Änderungen) manchmal durchaus sinnvoll. Machiavelli stellte auch jene negativen Gefühle in seinen Dienst, verdrängte sie nicht etwa, sondern ermächtigte sich energetisch durch sie zu inhaltlich skrupellos(er)en Taten. Das hat Nietzsche begeistert, der die starken Affekte des Menschen hochleben lassen wollte, und die Renaissance als große Zeit begriff.

Nun schwingt darin jedoch auch eine gewisse Einseitigkeit, Willkürlichkeit mit, wenn die Freiheit zu selbstorientierten Handlungen *nur* als Stärkeoption des Kampfes und der Aggression gefasst würde. Es stellt zwar ein ziemlich gottloses Verdienst Machiavellis dar, keine moralischen Einschränkungen zu stützen, so sie sachlich nicht tragfähig wären, doch nutzt er potenziell wohl trotzdem nicht alle Optionen. Denn Homo sapiens ist, wenn gesund, im Grunde seines Wesens wohl eher nur in Not- oder Ausnahmesituationen bereit, unter seinesgleichen aggressiv-destruktive Mittel anzuwenden. Körperliche und militärische Attacken sind regelhaft die letzte Stufe der Eskalation, wenn alle sonstigen vernünftig-kommunikativen Strategien usf. versagt haben. Terrorregime werden nirgends goutiert: sie säen den Keim ihres eigenen Unterganges.[369] Ob das Scheinmoralische einer Führung schließlich *immer* besser wäre als das diesbezüglich echte ethisch-authentische Sein, könnte – siehe Lao-tse – ebenso hinterfragt werden: Denn solch ein böses Gaukelspiel ist oft gerade das, was im Volke abgrundtief als unehrenwert verachtet wird. – Doch das Kämpfenkönnen, das Schlau-sein-können vermögen wir von Machiavelli für Notsituationen und schlimme Zeiten u. Ä. zu lernen: wenn es tatsächlich *überlebenswichtig* ist, sich listig wie ein Fuchs und stark wie ein Löwe zu verhalten. Es sind also gewissermaßen Ausnahmetugenden, die ein rein im privaten, normalen Umfeld agierender *ständiger* Machiavellist übergeneralisierte und diese Übersteigerung *büßte*. Denn er verleugnete noch etwas Tieferes, zu dem er gerade nicht (mehr) in der Lage wäre: das Pulsieren des Lebendigen. Er verunmöglichte es schließlich völlig in sich und damit auch sozial – würde krank und verlöre u. a. deshalb Lebenspotenziale. Man kann also vielleicht sagen, man solle im Grunde eine Art liebender Machiavellist sein *können*, der kämpft und ausnahmsweise täuscht, so es denn wirklich nötig wäre – aber

[368] *Katechismus der Katholischen Kirche* (1997, insbesondere Nr. 1866).
[369] Vergleiche Pinker (2011, Kap. 6).

bitte schön nicht mehr: denn es schadet im Übermaß. Es trennte von der Pulsation, ist ebenfalls ein „giftiges" Mittel, das gleichsam i. S. eines *Dosis facit venenum*[370] u. a. verhärtet und ggf. vereinsamt. Für Menschen, die die Lüge hassen, weil sie das Lebendige lieben, werden Handlungen nach den Lehren Machiavellis daher wohl immer eine Art psychisches „Gräuel" sein müssen. Die allein dingliche Zweckrationalität ist eben scheinbar doch nicht alles, sondern stellt oft hinsichtlich psychischer und sozialer Folgen eine multidimensionale Simplifizierung und Verkürzung dar, die unter den Auspizien einer amoralisch-gewalttätigen Staatsmacht – respektive individuell betrachtet: einer gefühl- und empathielosen Person – wohl teils nur eine Verschlimmerung der Situation bewirkte und nicht deren Heilung. Auch für das machiavellistische Nützlichkeitskalkül wäre also ein es beurteilendes Nützlichkeitskalkül *in mindestens einer höheren Stufe* anzuwenden.

Wenn wir nun den *Begriff* der „Weisheit" aus seiner beträchtlichen Unklarheit so weit es geht ins Licht des sinnvollen Sprachgebrauches heben, müssen wir wohl *willkürliche* Festsetzungen vornehmen und damit natürlich auch Bedeutungen in beliebiger Weise ausschließen. – Oder ist „Weisheit" alles, was ist, alles, was sein könnte, alles, was war, alles, was sein wird?[371] Doch das wissen wir nicht. Solch ein semantischer Gehalt wäre kaum praktikabel, vielmehr eine Art universelles Gefühl der Akzeptanz zu nennen: Eine schöne (und schön-diffuse) Vorstellung – allein fürs Denken kaum zu gebrauchen. Das laotische Tao weist in diese Richtung.

Konkreter wäre es vermutlich vor allem sinnvoll, grundlegende individuelle Qualitäten wie die des Schmerzes, der Angst, des Hungers und die der Einsamkeit als hier wesentlich zu betrachten (obschon deren Zahl damit noch nicht abschließend bestimmt wäre). Wir könnten somit versuchen, die ungünstigen lebenspraktischen Auswirkungen solcher Faktoren der menschlich-organismischen Abhängigkeit möglichst gering zu halten im tatsächlichen Leben. Möglichst schmerzlos und freudenvoll, frei und natürlich zu leben, möglichst das zu werden, was man ist: basal-unmittelbares Leben wie es Friedrich Schiller aufzeigt[372] (wenn Schiller Recht hat), das Pulsieren einer Lebensenergie[373] (wenn Wilhelm Reich Recht hat), das Tun des Nicht-Tun[374] (wenn Lao-tse Recht hat). Im Grunde würden diese Konzepte jeweils aufeinander Bezug nehmen.

Der Begriff der „Weisheit" müsste daneben aber als wesentlichen Teil auch die Handlungsklugheit beinhalten: Lebenstüchtigkeitsmaximen des gesunden, guten und darin dauerhaften Lebens.[375] – Handlungsklugheit, quasi als pfiffige Gewitztheit zur Exis-

370 Nach Paracelsus (1565/2013, „Die dritte Defension wegen des Schreibens der neuen Rezepte", [509]).

371 In etwa diesem Tenor ist von Heraklit überliefert: „Wie ein wüst hingeschütteter Misthaufen ist die schönste, vollkommenste Welt" (Heraklit, Frag., B 124, S. 37, ohne Kursivierung).

372 „Suchst du das Höchste, das Größte? Die Pflanze kann es dich lehren: / Was sie willenlos ist, sei du es wollend – das ists!" (Schiller [Epigramme, „Das Höchste"], o. J., S. 243, Schrägstrich statt Absatzformatierung eingefügt).

373 Siehe dazu vor allem Reich (1948/1974) und oben, Kap. 2.

374 Siehe z. B. Lao-tse, Übers. v. Strauß (Kap. XXXVII und XLIII).

375 Ob es klug wäre, dem zu widersprechen und statt dessen (als Ideal, Ziel oder Norm) das schlechte, unwahre und kranke Leben zu präferieren, ließe sich dabei nicht genauso gut vortragen. Denn die Lebensqualität vom alleinigen Lustprinzip her berechnet wäre doch wahrscheinlich an sich wesentlich

tenzsicherung und Lebensverbesserung: Ja wenn das so wäre, müssten die gewieftesten Lobbyisten und Profitfreunde (die Schlitzohren in Hedgefonds z. B.) die größten Weisen sein –, was uns indes nur bedingt überzeugte. Es muss also wohl etwas dazu treten, das die Handlungsklugheit (i. S. v. Checks and Balances) „austarierte", auf den „rechten Weg" leitete usf. Das scheint hier ein ontisch-empirisch sowie zeitlich zu fassender Aspekt: Das Leben nämlich unter Berücksichtigung des Größten, Langdauerndsten, Umfassendsten, dementsprechend schließlich das „Leben in der Ewigkeit"[376]. Wir müssten (so schwer dies auch fallen mag) hier versuchen, eine Kreatur zu sein, die hinreichend oft vorab wüsste, wohin eine Weltlinie tendierte, d. h. idealerweise alle wichtigen Endzustände vorhersähe, was wir realiter (siehe allein die Chaostheorie[377]) natürlich kaum erfüllen können werden. Freilich bleibt uns der Versuch dazu aufgetragen, gleichsam wie Sisyphos – und dieses Wollen verstärkte sich sozial-kognitiv oft durch die Lust des klügeren, weiseren Lebens, welches mit weniger schlimmen, vermindert schlechten vermeidbaren Komplikationen behaftet wäre. „Unweisheit" würde also immer auch heißen, nur *partiell* zu beurteilen, nicht vom großen Ende her zu denken, nicht den umfassendsten Bogen der Weltvorgänge zu erblicken und danach zu leben. Es würde typischerweise zu einem Abspaltungsvorgang von Aspekten, die uns nicht passen: Nur das Erwünschte zu sehen und das weniger Schöne, minder Angenehme usw. unter den kognitiven Tisch fallen zu lassen, wäre allerdings vom Ergebnis suboptimal[378].

„Weise" wäre also in etwa ein kluges, wahres Leben im Größten. „Wahr" müsste es sein, sonst wäre es in diesem tieferen individuellen Sinn, der nicht der von Machiavellis Staatsbelangen ist, nicht klug. Denn die Falschheit, sachliche Verkehrtheit, lassen sich u. a. nicht bestätigen, hätten keinen bzw. keinen so großen Erfolg, funktionierten letztlich nicht bzw. nicht so gut.[379] Der Begriff der „Weisheit" beinhaltete damit, dass sie unhintergehbar sei. Da wir dies aber vermutlich so nie absolut sicher festzustellen wüssten (es immer unberechenbar bliebe, ob es nicht doch noch etwas Größeres, Tieferes, Richtigeres usw. gebe), erkennten wir sie mithin nur als fallible Hypothese. Vollkommene Weisheit scheint für Sterbliche jedoch nicht ein unerreichbarer, sondern nur ein *unbestätigbarer* Zustand. Uns ist dabei bewusst, dass dies ebenso nur ein vorläufiger Versuch einer Explikation sein kann; denn nicht zu wissen, was man nicht weiß, scheint uns weniger weise.

unvorteilhafter (obschon es einzelne Situationen geben könnte, bei denen es umgekehrt gilt). Die Klugheit basiert damit auch auf den vornehmlich emotionalen Befindlichkeiten dieses angenehmen, lustvollen Lebens, will es herstellen, gegen schädliche Einflüsse bewahren und damit langfristig erhalten.

376 Wir sind uns dabei bewusst, dass der Begriff „Ewigkeit" eine vage Größe und vielleicht sprachphilosophisch sinnlos ist. Schon in der Physik ist der Terminus „unendlich" problematisch. Wir setzen das Wort „Ewigkeit" also, mit den nötigen Abänderungen, mehr i. S. eines mathematischen *Limes*, bei dem in einer Grenzwertbetrachtung eine numerische Tendenz ermittelt wird. „Ewigkeit" kann für uns sterbliche und begrenzte Wesen in praxi daher wohl nur heißen, die *möglichst* umfänglichste, zeitlich weitreichendste rational begründete Perspektive einzunehmen.

377 Näheres bei Argyris et al. (2010).

378 Die oben, in Kap. 2, vorgestellten Weisheitstheorien scheinen das zumeist zu implizieren.

379 Was hier als „wahr" anerkannt würde, wäre einerseits ein Produkt hinreichend evidenter wissenschaftlicher Erforschung, andererseits (da nicht alles klar empirisch-wissenschaftlich bestimmbar sein wird und Szientismus zu sehr einengte) auch valide Überlegungen anderer Art, insbesondere zu persönlichen Präferenzen, Handlungstendenzen, Vorlieben aber auch metakognitive Einsichten.

Damit fragt sich „nur noch", *was* in diesem Sinne klug, wahr und groß *ist*. Darüber zu handeln, bedarf es u. a. weiterer Darstellungen insbesondere der Weisheitslehren der unten folgenden Philosophen, allerdings substantiiert, korrigiert und damit reformuliert durch Erkenntnisse der Moderne. Allgemein bestimmen freilich die Terme „wahr" und „klug" die Sinnhaftigkeit des Wortes „groß" mit – und vice versa. Beispielsweise wäre es anfechtbar zu behaupten, eine irgendwie geartete religiöse Heilslehre wäre *groß* (das „Größte"), ganz allein deshalb, weil sie nicht hinreichend sicher als „wahr" empirisch bestimmt wäre, damit es indes auch nicht klug wäre, sich auf sie zu verlassen, als *sei* sie das Größte.

Die oben genannte Formel bedarf jedoch hinsichtlich der Klugheit einer weiteren Justierung. Allein das machiavellistische Nützlichkeitskalkül müsste mittels eines es beurteilenden Nützlichkeitskalküles in mindestens einer höheren Stufe praktisch korrigiert werden (können) – solch eine höherstufige Metaprüfung wäre daneben allerdings für vieles andere ebenfalls angezeigt. Durch diese Überlegung muss die dargestellte Formel: „weise" sei das kluge, wahre Leben im Größten, etwas ergänzt werden. Da es zur praktischen Bestimmung der verwendeten Begriffe einer Vorschrift und Maßgabe bedarf, konkretisieren wir diese (natürlich wiederum logisch willkürlich) mit dem (angeblich einer Inschrift des Tempels von Delphi entlehnten) Motiv des: „Nichts im Übermaß"[380] (μηδὲν ἄγαν, *mēden agān*). Es ist dies die Basis auch des modernen Verhältnismäßigkeitsgrundsatzes, der in unserer erweiterten Auslegung ferner impliziert, dass je flexibel aufs Neue überprüft werden sollte, so dies nötig scheint. Nun wäre wiederum zu besorgen, dass nicht klar sei, was das Wort „Übermaß" praktisch bedeute. Dessen Gehalt müsste daher weiter präzisiert werden. Vorzuschlagen ist eine Korrelation mit dem *langfristig* orientierten Lustprinzip, d. h. auch den langfristigen Überlebensmaximen.[381] Zwar wären die verwendeten Entitäten und Begriffe selbst wiederum nicht absolut, der infinite Regress bleibt auch hier unser ständiger Begleiter, jedoch dirigierte uns die gesamte Aussage heuristisch in eine nun wohl vernünftigere Richtung. *„Weise" wäre also das wahr-kluge (weil nicht über- oder untertriebene, langfristig lustvolle, überlebensdienliche) Leben im Größten (der umfassendsten realen räumlich-zeitlichen Welt).* Damit würde „Weisheit" semantisch abzugrenzen sein von einem logisch-mathematischen Begriff des Wissens (i. S. v. Schlüssigkeit respektive tautologischer Übereinstimmung) aber ferner gleichfalls unterschieden von evidenter empirisch-wissenschaftlicher Gewissheit. Beides flösse zwar in die Spezifikation lebensphilosophischer Modi ein, kümmerte sich indes nicht um die Bestimmung des „rechten Lebens", sondern sind jeweils zu guten Teilen Selbstzwecke. Solche, ja nahezu schon fertig scheinenden Feststellungen dürfen allerdings nur als Vorüberlegungen betrachtet werden, erste Eingrenzungen, Ahnungen – deren abstrakte Form wie ebenfalls die mehr inhaltlichen Charakterisierungen wir im Folgenden weiter zu bewähren haben. Demgemäß wird erst im Schlusskapitel ein vielleicht zureichenderer Vorschlag zum Wesen und Begriff von „Weisheit" unterbreitet werden.

[380] Überliefert in Diels (1922, Kap. „73a Die sieben Weisen", [521] S. 215 [Zeile 10]).

[381] Weil Lust als angeborenes, primäres Erleben die unhintergehbar natürliche Richtschnur des bewussten organismischen Funktionierens zu sein scheint, wie es schon die Hedonisten des Altertums, siehe besonders Epikur, Übers. Krautz („Brief an Menoikeus", 128 ff.) anmerkten.

Nun haben wir im Obigen einige Präzisierungen getroffen – klargestellt, was Machiavelli vermutlich wirklich meinte, wollte und was es bedeuten könnte, wenn man seine grundlegenden Strategien als Privatperson favorisierte. Diese Folie – der nun alle weiteren Autoren aufgelegt, vorgestellt und quasi gespiegelt werden – wird zu einer Art „Erdung" für deren Standpunkte und den ggf. (selbst-)transzendierenden Aspekten, die wir als Teil der „Weisheit" ansehen könnten.

4 Epikur – oder die Klugheit des Verzichtenkönnens

Von Epikuros von Samos (341–270 v. Chr.) ist, obschon er in der Antike als Vielschreiber galt, nur ein relativ schmales Werk auf uns gekommen, das sich neben Buchfragmenten und Briefen vor allem aus gesammelten Sprüchen und Lehrsätzen (z. T. in sekundärer Übermittlung durch Doxographen wie Diogenes Laertius[382] oder Lukrez' Lehrgedicht *De rerum natura*[383] sowie den Fragmenten des Diogenes von Oinoanda) zusammensetzt.[384] Die Quellenlage ist teilweise interpretationsbedürftig und unklar, insbesondere wenn es um die genauen Begründungszusammenhänge der Thesen geht. Partiell handelt es sich um eher spekulative Rekonstruktionen. Allerdings scheint oft ebenso eine hinreichend konsistente Überlieferungslage vorzuliegen, die durchaus Schlüsse zulässt. Erhalten sind uns etwa neben Lehrbriefen, als wahrscheinlich sicher von Epikur stammend, u. a. eine Spruchsammlung (*Ratae sententiae*), die die Hauptlehren mit 40 Sätzen insbesondere zur Ethik enthält. Der Inhalt des *Gnomologicum Vaticanum Epicureum* mit 81 Sprüchen, welche von verschiedenen Epikureern überliefert wurden, ist z. T. mit diesen identisch.

Epikur war der Spross eines der ältesten und berühmtesten adligen Geschlechter Athens (den *Philaiden*) und siedelte zunächst mit seinen Eltern als Kolonist auf der Insel Samos, gründete später – zuerst in Mytilene auf Lesbos, dann in Lampsakos, Kleinasien, und schließlich (ab 306 v. Chr.) in Athen – eine Philosophenschule, welche zuletzt auf einem eigens erworbenen Gartengrundstück arbeitete.[385] Der Epikureismus ist dabei als Philosophie des negativen Hedonismus neben der Stoa[386] und der Pyrrhonischen Skepsis[387] eine der großen Philosophietraditionen des Hellenismus und etablierte den modernen Individualismus mit. Er hat anders als die älteren Philosophen Platon und Aristoteles, die die Polis noch als zur Vervollkommnung des Menschen nötig ansahen, das gelungene Leben des Einzelmenschen zum zentralen Thema, welcher darin nicht zuvörderst einer staatlichen Gemeinschaft bedürfe.[388] Nach einer Darstellung des einschlägig wesentlichen Werkes Epikurs, werden wir uns zur Beurteilung wieder vor allem den lebensphilosophischen Implikationen seiner Lehre widmen.

---

382 Siehe Diog. Laert., Bd. 2.

383 Siehe Lukrez, Natur.

384 Siehe dazu als maßgebliches deutschsprachiges Werk Erler (1994), einführend daneben Hossenfelder (1995, 1998) sowie Euringer (2003).

385 Diog. Laert., Bd. 2, 10. Buch, und daneben Hossenfelder (1998, S. 14 ff.).

386 Begründet von Zeno von Citium (Zypern), geboren um 333 v. Chr. Wichtige Merkmale der stoischen Philosophie sind die kosmologisch-ganzheitliche Betrachtung der Welt, aus der sich ein in allen Naturerscheinungen obwaltendes universelles Prinzip ergebe. Das Individuum müsse seinen Platz in dieser Ordnung erkennen und auszufüllen lernen. Einübung emotionaler Selbstbeherrschung, von Gelassenheit und Seelenruhe sowie das Streben nach Weisheit seien hierzu wesentlich (siehe für eine kurze Lehrzusammenfassung oben, Kap. 1, ausführlich bei v. Arnim, 1964, bzw. Steinmetz, 1994; vgl. daneben auch Diog. Laert., Bd. 2, Kap. 7, sowie Forschner, 2018).

387 Älteste europäische Ausprägung des Skeptizismus, die auf den antiken griechischen Philosophen Pyrrho von Elis (etwa 365–275 v. Chr.) zurückgeht.

388 Erler (1994), Hossenfelder (1995).

Aus jener athenischen Schule des Epikur stammt die Bezeichnung der „Philosophen des Gartens" – es war eine vertrauensvolle Gemeinschaft mit um den inspirierten Lehrer sich scharenden Schülern und Wohlgesonnenen (dabei auch Sklaven und Frauen), die eine eher rückzügliche Vita contemplativa pflegten.[389] „Befreien muß man sich aus dem Gefängnis der Alltagsgeschäfte und der Politik"[390], schreibt Epikur, und ist damit geradezu das völlige Gegenteil von Niccolò Machiavellis republikanischen Leitbildern, nach denen der Mensch zur Gestaltung des Staates aufgerufen ist, sofern dieser nicht verfallen soll. Der Sinn der Philosophie ist für Epikur dabei nicht primär ein abstrakter Bildungs- oder Erkenntnisgewinn, sondern diese diene der Erreichung der Glückseligkeit (*eudaimonía*), deren Wesen er in der Lust, d. h. für ihn: die *Schmerzfreiheit* ansiedelte. „Leeres Geschwätz", so tut er (Widerspruch z. B. von moderneren Erkenntnis- oder Wissenschaftstheoretikern provozierend) kund, sei „die Rede jenes Philosophen, durch die keine menschliche Leidenschaft geheilt wird. Wie wir einer Heilkunst nicht bedürfen, die nicht imstande ist, Krankheiten aus dem Körper zu vertreiben, bedürfen wir auch einer Philosophie nicht, die nicht das Leiden der Seele vertreibt."[391] Diese Zentrierung auf ein lustvolles Leben in der Lehre des Epikur ist häufiger gründlich, zumeist i. S. einer eher vulgär-hedonistischen Lebensführung, missverstanden worden. Schon der römische Dichter Quintus Horatius Flaccus (genannt Horaz, 65–8 v. Chr.) weiß wohlgenährt und fehlinterpretierend zu vermelden, er sei ein „Epicuri de grege porcum"[392], also ein Schweinchen aus der Herde des Epikur – und übersah dabei nicht nur die zentrale Regel der *Genügsamkeit* bei jenem Alten, sondern verkannte insbesondere das Ziel dessen Lebensweise, welche in der Befreiung von Unlust und damit in der Überwindung der Angst liegt, womit der Mensch die Seelenruhe (*ataraxía*) erwerbe und den Schicksalsschlägen gegenüber resistent würde. Einzig lüstlingsartige Ausschweifungen zu propagieren, lag Epikur fern.

„Grenze der Größe der Lustempfindungen", unterweist Epikur uns Spätergeborene nun, sei „die Aufhebung alles Schmerzenden. Wo auch immer das Lustspendende auf-

389 Epikur hat hier vermutlich die Rolle des autonomen Denkers, mit der Zeit wohl auch die ähnlich eines verehrten heiligen Menschen, ja vielleicht eher die eines „Gurus" – mit allen Nachteilen einer solchen Hochschätzung für die kritische Vernunft – eingenommen. Dafür spricht, dass seine Schüler Katechismen seiner Philosophie zum Auswendiglernen erhielten. Zudem schworen sie, Epikur zu gehorchen und nach seinen Erkenntnissen zu leben. Solch ein erwünschtes unkritisches Adeptentum vor dem Hintergrund einer angemaßten geradezu letztinstanzlichen Unfehlbarkeit ermöglichte neben der apodiktischen Begründung der Lehrsätze die relativ unverfälschte Tradierung der Lehre (Hossenfelder, 1995, 1998). Hierbei wäre für freie und fähige Geister, die den Meister hinterfragen, natürlich wiederum kaum Lob zu erwarten und es zementierte darüber hinaus fehlerhafte Ansichten in dogmatischer Weise. Epikur agierte damit nicht in der Art eines Sokrates, der gerade zu philosophischen Disputen einlud, und das denkbare philosophische Ideal der freien, potentiell universellen Verstandestätigkeit unbekümmerter praktisch umsetzte.

390 Epikur, Weisungen, 58, zitiert nach Epikur, Übers. Krautz (S. 93).

391 Epikur, Us., Frag. 221, übers. zitiert nach Epikur, Übers. Laskowsky (S. 93). Dass dies durchaus konsequent zu nehmen ist, beweist u. a. Epikurs Brief an Pythokles, dem er übermittelte: „Jede Bildung, mein Glückseliger, fliehe, wenn du dein Schiff startklar gemacht hast." (Epikur, Us., Frag. 163, zitiert nach Epikur, Übers. Krautz, S. 61). Die Künste lehnte Epikur damit ab, die klassischen Epen nannte er: „das Geseire Homers" (Epikur, Us., Frag. 228, übers. zitiert nach Hossenfelder, 1998, S. 110). Einzelwissenschaften und die formale Logik hielt er für überflüssig (Us., Frag. 227 ff., 242 f., 257, zitiert nach Hossenfelder, 1998, S. 110). Die Möglichkeit geistiger Lust wird negiert (Us., Frag. 229a, zitiert nach Hossenfelder, 1998, S. 110).

392 Horaz, Epistulae (I, 4, 16 [Brief an Albius Tibullus], S. 195).

tritt, da gibt es, solange es anwesend ist, nichts Schmerzendes oder Leiderregendes oder beides zusammen."[393] Damit steht er in einem gewissen Abstand zu den früheren philosophischen Hedonisten Eudoxos von Knidos (398–345 v. Chr.) oder Aristippos von Kyrene (etwa 335–360 v. Chr.), die die Lust (*hēdonē*)[394] zwar auch (obwohl in anderer Weise als Epikur) als das *höchste Gut*[395] ansahen, aber im Epikureismus ist der Hedonismus u. a. mit der Einsicht in die mangelnde Fähigkeit der Vernunft, einen höchsten Wert zu setzen, behaftet.[396] Zudem bestimmt Epikur den ehemals durch äußere Gegebenheiten der metaphysischen Weltordnung definierten Begriff der *eudaimonía*[397] als rein durch die innerpsychischen Empfindungen des jeweiligen Menschen (dem Telos der *ataraxía*) festgelegt.[398] Der Lustbegriff Epikurs beinhaltet in diesem Zusammenhang erstens, dass es nach ihm nur *eine* Lust[399] und deren nicht mehrere Arten gibt, dass jene zweitens rein sinnlicher Natur[400] sei, und drittens Lust als Unlustfreiheit aufzufassen wäre, womit die Höchstgrenze der Freude in der Beseitigung der Unlust liege.[401] Der scheinbare Widerspruch zwischen der Seelenruhe (*ataraxía*) und der Lust löse sich theoretisch auf, wenn man beide als Freisein von Unlust, d. h. als weiten Begriff sieht: lustvoll ist es nach Epikur, im Seelenfrieden zu leben, denn es gebe ja nicht mehr Lust, als die Aufhebung aller Qualen. Man erlange die Glückseligkeit in der bezweckten Seelenruhe also schon, indem man allein die Unlust vermeide.[402] „Eine unüberbietbare Freude erzeugt das Bewußtsein, einem großen Übel entgangen zu sein; und darin liegt das Wesen des Guten, wenn man es richtig erfaßt […]."[403] – „Wenn wir also sagen, die Lust sei das Ziel, meinen wir damit nicht die Lüste der Hemmungslosen und jene, die im Genuß bestehen, wie einige, die dies nicht kennen und nicht eingestehen oder böswillig auffassen, annehmen, sondern:

393 Epikur, Entscheidende Lehrsätze, III, zitiert nach Epikur, Übers. Krautz (S. 67).

394 Was das als sprachphilosophisch sinnvoller Begriff auch immer sein möge, denn die Substantivierung rein funktionaler Vorgänge wäre hier besonders zu befürchten. Wir begnügen uns daher mit der groben Explikation i. S. dessen, was man alltagspsychologisch als Lebenslust, Zufriedenheit aus körperlicher und geistiger Gesundheit bezeichnen könnte.

395 Das heißt einem selbst nicht rational begründeten *Endwert* (Eudoxos), der ausschließlich in der *sinnlichen* Empfindung liege (Aristipp). Aristoteles referiert in seiner *Nikomachischen Ethik* (Aristoteles, NE, 1172b 9 ff. u. 1101b 28 ff.) Eudoxos' Positionen. Zu Aristipp finden sich bei Diog. Laert., Bd. 1 (II. Buch, Kap. 8) einschlägige Belege. Aristoteles selbst hat jedoch die Lust nicht als höchstes Gut aufgefasst (siehe Aristoteles, NE, X., 1173b 33–1174a 20 ff.).

396 Denn die Vernunft schließt nur aus Gegebenem, wie die Mathematik aus Axiomen ableitet, kann weder erste Ursachen, erste Gründe noch erste Werte aus sich setzen (jedenfalls zeigt bis heute niemand einen erwiesenen Weg dazu), bleibt mithin stets formales Vermögen (Instrument) und wird somit nie selbst ontisch konstituierend.

397 Im Sinn eines gelungenen Lebens, welches von einem *guten Dämon*, wohlgemut-gesunden Geist, gelenkt wird.

398 Hossenfelder (1995, 1998).

399 Siehe Epikur, Entscheidende Lehrsätze, IX, zitiert nach Epikur, Übers. Krautz (S. 69).

400 Siehe Epikur, Us., Frag. 67 u. 409: Geistige Lust leite sich mithin von der körperlichen ab und sei keine eigenständige Lustart.

401 Epikur unterschied allerdings eine kinetische und eine statische (oder *katastematische*) Lust, wobei Erstere bei einer Tätigkeit der Unlustbeseitigung auftrete und variieren könne. Die Interpretation und Implikationen dieser Ansicht bleiben indes in der Diskussion (siehe Erler, 1994, S. 155 ff.) umstritten.

402 Siehe z. B. Epikur, „Brief an Menoikeus", 128 f., zitiert nach Epikur, Übers. Krautz (S. 47).

403 Us., Frag. 423, übers. zitiert nach Epikur, Übers. Laskowsky (S. 99).

weder Schmerz im Körper noch Erschütterung in der Seele zu empfinden."[404] Dass es hierbei auf die Langfristigkeit bzw. Dauerhaftigkeit des Überwiegens der Lust wesentlich ankommt, illustriert die folgende Erklärung:

> Und gerade weil dies [die Lust] das erste und in uns angelegte Gut ist, deswegen wählen wir auch nicht jede Lust, sondern bisweilen übergehen wir zahlreiche Lustempfindungen, sooft uns ein übermäßiges Unbehagen daraus erwächst. Sogar zahlreiche Schmerzen halten wir für wichtiger als Lustempfindungen, wenn uns eine größere Lust darauf folgt, daß wir lange Zeit die Schmerzen ertragen haben. Jede Lust also ist, weil sie eine verwandte Anlage hat, ein Gut, jedoch nicht jede ist wählenswert; wie ja auch jeder Schmerz ein Übel ist, aber nicht jeder ist in sich so angelegt, daß er immer vermeidenswert wäre. Doch durch vergleichendes Messen und den Blick auf Zuträgliches und Unzuträgliches ist dies alles zu beurteilen. Denn wir verfahren mit dem Gut zu bestimmten Zeiten wie mit einem Übel, mit dem Übel ein andermal wie mit einem Gut.[405]

Epikurs Lehre ist damit vor allem eine auf das praktische Dasein gerichtete, nicht transzendente Heilslehre, die die Fährnisse der menschlichen Existenz freudig-erträglich gestalten will, so sich die Übel nicht von vornherein vermeiden lassen. „Des Fleisches Stimme ist: Nicht hungern, nicht dürsten, nicht frieren! Denn wenn einer dies besitzt und erwarten kann, es zukünftig zu besitzen, könnte er selbst mit Zeus um das Glück wetteifern."[406] Zur Ermittlung der tunlichsten Handlungen rät Epikur uns: „An alle Begierden richte man diese Frage: was wird mir geschehen, wenn das erfüllt wird, was die Begierde erstrebt, und was, wenn es nicht erfüllt wird?"[407] Zudem anempfiehlt er seinen Lesern: „Nicht vergewaltigen sollen wir unsere Veranlagung, sondern überreden. Und überreden werden wir die notwendigen Begierden, indem wir sie erfüllen, die nur anlagebedingten ebenso, insofern sie nicht schaden, die schädlichen aber, indem wir sie scharf zurechtweisen."[408] Dadurch wird die vernünftige Überlegung, das Abwägen und Urteilen, als wesentliches Moment des weisen Handelns erkannt:

> Denn nicht Trinkgelage und aneinandergereihte Umzüge, auch nicht das Genießen von Knaben und Frauen, von Fischen und allem übrigen, was eine aufwendige Tafel bietet, erzeugen das lustvolle Leben, sondern ein nüchterner Verstand, der die Gründe für jedes Wählen und Meiden aufspürt und die bloßen Vermutungen vertreibt, von denen aus die häufigste Erschütterung auf die Seelen übergreift.
> Für all dies ist die Einsicht Ursprung und höchstes Gut. Daher ist die Einsicht sogar wertvoller als die Philosophie: ihr entstammen alle übrigen Tugenden, weil sie lehrt, daß es nicht möglich ist, lustvoll zu leben, ohne einsichtsvoll, vollkommen und gerecht zu leben. […] Denn die Tugenden sind ursprünglich verwachsen mit dem lustvollen Leben, und das lustvolle Leben ist von ihnen untrennbar.[409]

Was nun aber sind die größten Gefahren für die Glückseligkeit? Was heißt es zu tun, respektive zu lassen? Denn es hänge ja, wie der Weise aus Samos vorträgt, von *uns* und *unserem* Handeln ab, ob wir die *eudaimonía* erwürben. Werte sind Epikur keine objektiven Entitäten mehr, die in einer metaphysischen Ontologie (u. a. auch der, der Zwecke) ähnlich wie physikalische Objekte fest verankert wären, mithin unabhängig von einer subjektiven Anschauung existierten, sondern an das Individuum und seine lebendige

404 Epikur, „Brief an Menoikeus", 131, zitiert nach Epikur, Übers. Krautz (S. 49).
405 Epikur, „Brief an Menoikeus", 129 f., zitiert nach Epikur, Übers. Krautz (S. 47).
406 Epikur, Weisungen, 33, zitiert nach Epikur, Übers. Krautz (S. 87).
407 Epikur, Weisungen, 71, zitiert nach Epikur, Übers. Krautz (S. 95).
408 Epikur, Weisungen, 21, zitiert nach Epikur, Übers. Krautz (S. 83 ff.).
409 Epikur, „Brief an Menoikeus", 132, zitiert nach Epikur, Übers. Krautz (S. 49).

Auffassung gebunden. Die *eudaimonía* wird somit ausdrücklich subjektiviert, die ideale Erfüllung einer impliziten Weltordnung spielte (anders als z. B. bei Platon und Aristoteles) keine Rolle mehr.[410] Es ist dies die Privatisierung aller Werte, die im Hellenismus das Individuum mit konstituierte. Wenn, wie hier, die Wahl der Zwecke nur in der Einzelperson liegt, wäre die Erreichung dieser Ziele wiederum dann am sichersten anzunehmen, wenn man sich einzig das vornimmt, was auch in Erfüllung gehen kann, man sich folglich an den natürlichen Gegebenheiten orientierte und sich in ihnen einrichtete. Dies versuchten die hellenistischen Philosophen und deshalb konnten sie die Ansicht aufrecht erhalten, dass man einen für alle gültigen Glücksweg finden könne.[411] Wer ausschließlich das begehrt, will Epikur uns sagen, was stets unzweifelhaft verfügbar sein wird, wird darin also immerdar glücklich leben. Es liege in unserer Macht und wir müssten einzig hier in unserer Lebenskunst hinreichend fehlerfrei sein. In dieser Hinsicht der richtigen Lebensführung und zutreffenden Sicht der Dinge, was uns die Glückseligkeit verschaffte, spricht Epikur nun die *Furcht*, die *Begierde* und den *Schmerz*[412] an (eine wohl schon vor seiner Zeit weiter verbreitete Ansicht) – Angst und Qualen, die es (bis auf gewisse wenige Ausnahmen[413] vielleicht) möglichst auszuschalten gelte und Wünsche, die man bezüglich ihrer Folgen bewerten und ggf. nicht ausleben solle. Was die Furcht anbelangt, kommt natürlich zuvörderst die Besorgnis gegenüber dem Tod in Betracht; Epikur schrieb über ihn an Menoikeus:

> Gewöhne dich ferner daran zu glauben, der Tod sei nichts, was uns betrifft. Denn alles Gute und Schlimme ist nur in der Empfindung gegeben; der Tod aber ist die Vernichtung der Empfindung. Daher macht die richtige Erkenntnis – der Tod sei nichts, was uns betrifft – die Sterblichkeit des Lebens erst genußfähig, weil sie nicht eine unendliche Zeit hinzufügt, sondern die Sehnsucht nach der Unsterblichkeit von uns nimmt. Denn es gibt nichts Schreckliches im Leben für den, der im vollen Sinne erfaßt hat, daß nichts Schreckliches im Nicht-Leben liegt.[414]

Hier wird ebenso vernehmbar, dass für Epikur, wie schon für Aristipp und Protagoras (das verwandelt-spätere: „cogito, ergo sum“[415] Descartes), die menschlichen Apperzeptionen das Primäre, zuverlässig erfassbare und gegebene sind. Eine unsterbliche Seele nahm er nicht an. Weder seien die Schmerzen beim Hinscheiden, noch das Totsein an sich, noch die Befürchtung der Empfindungslosigkeit im Tode, noch auch der Verlust von Genuss schrecklich oder unerträglich. Denn für den Weisen würden die Körperqualen stets das Geringere gegenüber der Lust sein: „Es verharrt das Schmerzende nicht ununterbrochen im Fleische, sondern das Extrem ist nur ganz kurze Zeit zugegen; was aber das Lustspendende im Fleische gerade noch überwiegt, verweilt nicht viele Tage. Die langewährenden Gebrechen hingegen enthalten ein Übermaß an Lustspendendem im Fleische über das Schmerzende.“[416] Der Schmerz schien somit für Epikur als das ei-

410 Hossenfelder (1998, S. 51 ff.).
411 Hossenfelder (1998, S. 56).
412 Siehe z. B. Epikur, Entscheidende Lehrsätze, X, zitiert nach Epikur, Übers. Krautz (S. 69).
413 Siehe Epikur, u. a. Weisungen, 73, zitiert nach Epikur, Übers. Krautz (S. 95).
414 Epikur, „Brief an Menoikeus“, 124 f., zitiert nach Epikur, Übers. Krautz (S. 43).
415 Descartes (1644/1922, Erster Teil: „Über die Prinzipien der menschlichen Erkenntnis“, Nr. 7., S. 2).
416 Epikur, Entscheidende Lehrsätze, IV, zitiert nach Epikur, Übers. Krautz (S. 67).

gentliche Lebensübel auf. Jener sei jedoch dank der Überlegung, dass er im schlimmsten Fall nur kurze Zeit zu spüren sein würde (bis er entweder aufhört oder der Betroffene stirbt), nur im Leibe zu erwarten und dränge nicht vollends *überwältigend* in die Psyche vor. Ein immerwährendes Genießen bis „in alle Ewigkeit" sei zur Glückseligkeit darüber hinaus überhaupt nicht nötig:

> Das Fleisch erlangte die Grenzen der Lust nur im Unbegrenzten, und nur unbegrenzte Zeit könnte sie verschaffen. Das Denken jedoch, wenn es bezüglich des Zieles und der Grenze des Fleisches Reflexionsfähigkeit erlangt und die Ängste im Hinblick auf die Ewigkeit gelöst hat, verschafft das vollkommene Leben, und wir bedürfen der unbegrenzten Zeit nicht mehr. Vielmehr flieht es weder die Lust, noch scheidet es, wenn die Verhältnisse sein Ausscheiden aus dem Leben bewirken, als mangelte ihm irgend etwas am vollendeten Leben.[417]

„Die unbegrenzte Zeit enthält [also nach Epikur] ebensoviel Lust wie die begrenzte"[418]. – Als weitere Furchtquelle kommen daneben die Launen von Göttern in Frage, gegen die sich ein Sterblicher (wie man als religiös Glaubender u. U. meinte) nicht zu schützen vermag. Diese höheren Wesenheiten bestünden laut Epikur aus unvergänglichen Atomkonglomeraten[419] – Götter, deren Existenz er mithin explizit anerkennt[420], die gleichwohl keine große praktische Bedeutung hätten, da die Natur ohne einen Rückgriff auf ihre Einwirkungen auskomme:

> [M]an darf <auch>[[421]] bei den Himmelserscheinungen nicht annehmen, Bewegung, Richtungswechsel, Verfinsterung, Aufgang und Untergang und die ihnen zugeordneten Vorgänge würden von irgendeinem Wesen gelenkt, das sie einrichtet oder eingerichtet hat und zugleich auch noch die volle Glückseligkeit verbunden mit Unvergänglichkeit besitzen kann. Denn keineswegs harmonieren Alltagsgeschäfte, Sorgen, Wutausbrüche und Gunsterweise mit Glückseligkeit, sondern all dies pflegt bei Schwäche, Angst und Abhängigkeit von der Umwelt aufzutreten. Ebensowenig darf man annehmen, die Himmelserscheinungen, die zugleich zusammengeballtes Feuer sind, besäßen die Glückseligkeit und nähmen aus freiem Willen die bekannten Bewegungen an. Vielmehr muß man ihre volle Würde wahren bei allen Benennungen, die man für derartige Gedanken verwendet […].[422]

Um von religiösen Ängsten frei zu sein, müsse man dementsprechend einzig an die *würdige Seligkeit* der (nur graduell vom Menschen unterschiedenen) Götter glauben, woraus zu schließen wäre, dass sie nicht so *niedrig* gesinnt seien, den Irdischen Probleme zu bereiten – ja, sich überhaupt um sie zu bekümmern, denn das „glückselige und unvergängliche Wesen hat weder selbst Sorgen, noch bereitet es sie einem anderen."[423] Zudem wäre es wohl wirklich „[s]innlos […] von den Göttern zu erbitten, was einer sich selbst zu verschaffen imstande ist."[424] Wunder o. Ä. stünden somit nicht zu erwarten bzw.

---

417 Epikur, Entscheidende Lehrsätze, XX, zitiert nach Epikur, Übers. Krautz (S. 73).

418 Epikur, Entscheidende Lehrsätze, XIX, zitiert nach Epikur, Übers. Krautz (S. 71).

419 Erler (1994, S. 149 ff.), siehe Us., Frag. 354. Atome sind dabei als das wahrhaft *letzte* unteilbare ontische Element im Kosmos zu sehen, also im heutigen Sinn z. B. eher als *Strings* (i. S. einer Stringtheorie, siehe Greene, 2012) o. Ä. einzuordnen, und wären mit unserem rezenten Atombegriff nicht mehr zu identifizieren.

420 Epikur, z. B. „Brief an Menoikeus", 123, zitiert nach Epikur, Übers. Krautz.

421 Emendatorischer Zusatz in der zitierten Stelle.

422 Epikur, „Brief an Herodot", 76 f., zitiert nach Epikur, Übers. Krautz (S. 35).

423 Epikur, Entscheidende Lehrsätze, I., zitiert nach Epikur, Übers. Krautz (S. 67).

424 Epikur, Weisungen, 65, zitiert nach Epikur, Übers. Krautz (S. 95).

zu befürchten. Glaubte man an diese idealen Divinitäten, würde nun nach Epikur auch derjenige, der als vergängliche Kreatur die Glückseligkeit erlangte, gewissermaßen vergöttlicht: „Denn es gleicht keinem sterblichen Wesen der Mensch, der inmitten unsterblicher Güter lebt."[425] Solch eine Tendenz zur Selbstüberhöhung (durch Identifikation mit einem fantasierten idealen Objekt) ist indes wiederum intellektuell provokant, psychologisch auffällig (besonders, wenn sie mit doktrinär-autoritärem Gehabe einhergeht) und reizt zur Kritik (Weiteres s. u.). Inwiefern durch diese Konstruktion von Göttern, die es einerseits *unzweifelhaft* gebe, welche andererseits aber wieder auch ziemlich *egal* seien, ebenso ganz pragmatische Erwägungen zur Vermeidung von Prozessen wegen Gottlosigkeit (die, siehe Sokrates, damals in Athen zur Hinrichtung führen konnten) bewusst oder unbewusst beteiligt waren, bleibt gleichwohl spekulativ.[426] – Zur Erreichung der Ziele der Furchtfreiheit und Glückseligkeit wäre nach Epikur daneben jedoch auch das vernunftgeleitete Streben nach Naturerkenntnis sinnvoll; Epikur entwarf dabei einen deterministischen Materialismus auf der Grundlage Leukipps und Demokrits Ansichten (besonders hinsichtlich deren Atomtheorie).[427] Dem widersprechend bejahte er i. S. einer kompatibilistischen Position die Willensfreiheit, die er mit unverursachten, absolut zufälligen Abweichungen in der Bewegung der Atome konstituierte[428], ein Fatalismus war ihm daher fremd. Epikur notierte: „Es ist nicht möglich, die Angst bezüglich der entscheidendsten Gesetzmäßigkeiten zu lösen, wenn man nicht verstanden hat, welches die Gesetzlichkeit des Alls ist, sondern von sich aus irgend etwas auf Grund der Mythen argwöhnt. Es ist also nicht möglich, ohne Naturforschung unbeeinträchtigte Lustempfindungen zu erlangen."[429] Soviel in etwa zum Thema der Maßnahmen, die einen Menschen vor den grundlegenden Mächten der Sterblichkeit, des Schmerzes und den vorgestellten Einflüssen höherer Wesen real sicherten. Man kann die skizzierten Inhalte der Philosophie Epikurs damit als einen Versuch werten, durch rationale, stimmige Überlegungen, *unnötige* Befürchtungen auszuräumen – und gerade durch die hierdurch evozierte feste Überzeugung zu befähigen, ruhig und glücklich zu leben. Das modal gleiche Vorgehen übte Epikur auch betreffend menschlicher Bedürfnisse, wie nun zu zeigen sein wird.

Diese Begierden würden einerseits durch den Lustbegriff Epikurs selbst gewissermaßen limitiert. Denn, wenn die Höchstgrenze der Lust in der Abwesenheit aller Unlust liegt, kann es kaum mehr geben als die Vermeidung der, bzw. Freiheit von Qualen. Es wäre damit illusionär, quasi „positive" Lüste anzunehmen, die mehr wert seien, als der

[425] Epikur, „Brief an Menoikeus", 135, zitiert nach Epikur, Übers. Krautz (S. 51).

[426] Siehe zum Vorwurf der Hypokrisie (Heuchelei, Scheinheiligkeit), der schon im Altertum gegen Epikur erhoben worden war, Erler (1994, S. 167 ff.). Es könnten dabei insgesamt jedoch mehr Gründe für die Mutmaßung vorliegen, dass die Aufrechterhaltung eines idealen Objektes erstrebt wurde, um durch die *cognitio Dei* eine *imitatio Dei* zu gewährleisten, sich selbst also vergöttlicht zu wähnen.

[427] Epikurs Erkenntnistheorie und Naturerklärungen können aufgrund des begrenzten Rahmens in diesem Kontext nicht behandelt werden; sie sind aus heutiger Sicht auch eher nur philosophiehistorisch interessant. Für eine Einführung dazu siehe Hossenfelder (1995, 1998).

[428] Überliefert in Lukrez, Natur, II. Dass aber solch eine Zufallsdeklination wiederum nicht als genuin willentlich aufgefasst werden kann, wird in den noch zur Verfügung stehenden Quellen nicht diskutiert.

[429] Epikur, Entscheidende Lehrsätze, XII, zitiert nach Epikur, Übers. Krautz (S. 69 ff.).

dauerhafte Gemütsfrieden i. S. der *ataraxía*. Ins Auge sticht hier die Langfristigkeit, die nicht irgendwelche episodischen Events (den Orgasmus beispielsweise) für das Beste hinstellt, sondern die *immerwährende* Unberührtheit von *allen* Befürchtungen usw. Es ist damit durchaus ein „großes" Konzept, das uns Epikur dartut: Nichts im Leben, rein gar nichts, könne den Weisen in eine dergestalt geängstigte Aufregung und „Unreinheit" seiner Person bringen, dass er nicht mehr glückselig wäre. Da nun in diesem Zusammenhang alle notwendigen Bedürfnisse leicht zu befriedigen seien, es nie wirklichen existenziellen Mangel gebe, der die Lust dauerhaft überwiege, müsse man auch davor keine Angst mehr haben. Man wäre immer gewappnet, allezeit fähig, jedes Leid ruhig zu ertragen: nie müssten wir verzweifeln, nimmer unter der Last von Entbehrungen und Schmerzen untergehen.[430] Ein *Größenselbst*[431] erfüllte sich, etwas Überirdisches geradezu, wie Epikur selbst meinte, und für das er sich wohl durchaus selbstgebilligterweise verehren ließ. Doch wäre dies nicht eine *Fiktion* der Erfüllung (und Erfüllbarkeit) einer an sich unerreichbaren Forderung an das Leben? Wäre es nicht vor allem nur eine Art imaginierter, eingebildeter „Krücke", um besser zu leben – respektive nicht unterzugehen? Dazu wird weiter unten noch zu handeln sein. Hier wollen wir zunächst den weiteren Zusammenhang der ethischen Lehre des Epikuros aufrollen.

Stets problemlos seien die grundlegenden (notwendigen) Begierden deshalb zu stillen, da es nicht primär darauf ankomme, sie mit kostbaren Gütern zu befriedigen, sondern auch das Einfache hierzu tauge. Nicht aufwändige Festmahle seien nötig, es reiche alleine schon Wasser und Brot.[432] Die Art wie die Unlust beseitigt würde, sei also ziemlich gleichgültig und habe keinen Einfluss auf die Höhe der schließlichen Lust, da es allein darauf ankomme, *dass* der Mangel aufgehoben werde.[433] Wie gesagt: Es gibt neben der kurzfristigen Unlusteliminierung auch die Notwendigkeit eher langfristigerer körperlicher Belange, die es ebenso zu berücksichtigen gilt. Epikur schrieb in jenem Kontext an Menoikeus:

> Denn bescheidene Suppen verschaffen eine ebenso starke Lust wie ein aufwendiges Mahl, sooft das schmerzhafte Gefühl des Mangels aufgehoben wird; auch Brot und Wasser spenden höchste Lust, wenn einer sie aus Mangel zu sich nimmt. Sich also zu gewöhnen an einfache und nicht aufwendige Mahlzeiten befähigt zu voller Gesundheit, macht den Menschen unbeschwert gegenüber den notwendigen Anforderungen des Lebens, stärkt unsere Verfassung, wenn wir uns in Abständen zu aufwendigen Mahlzeiten aufmachen, und entläßt uns angstfrei gegenüber dem Zufall.[434]

---

430 Hossenfelder (1998) schreibt: „Vielleicht darf man so interpretieren, daß alle Unlust des Weisen auf den körperlichen Bereich eingeschränkt bleibt, aber nie bis in die Seele vordringt, so daß deren Ruhe und Ausgeglichenheit, die Ataraxie, nie bedroht wird" (S. 97).

431 Siehe Kernberg (2010).

432 Was allerdings als Dauermahlzeit für alle Tage ernährungsphysiologisch ungünstig wäre. So wurde (wie antike Quellen nach Erler, 1994, S. 71 berichten) die lange Krankheit Epikurs vor seinem Tod (der jedoch erst im für seine Zeit fabelhaften Alter von 72 Jahren eintrat) auch als Folge seiner „Diät" ausgelegt (siehe z. B. Us., Frag. 190 f.). Dass Epikur bewusst war, man dürfe die Bedürfnislosigkeit nicht übertreiben, weil man dadurch einen ähnlichen Fehler begehe wie die maßlosen Genießer, bezeugt gleichwohl die Überlieferung (Epikur, Gnomologicum Vaticanum, 46, zitiert nach Epikur, Übers. Laskowsky, S. 87).

433 Hossenfelder (1998, S. 84).

434 Epikur, „Brief an Menoikeus", 130 f., zitiert nach Epikur, Übers. Krautz (S. 49).

Das vorgestellte Glücksrezept, ausschließlich Verfügbares zu begehren, soll dabei, wie gesagt, nicht durch die Entwertung des Nichterreichbaren, sondern durch die Behauptung, dass das zum Glück Notwendige *stets* zu erlangen sei, praktisch erfüllt und umgesetzt werden.[435] „Wer die Grenzen des Lebens erkannt hat", lehrt Epikur in diesem Sinn, „weiß, daß leicht zu beschaffen ist, was das schmerzende Gefühl des Mangels aufhebt und das gesamte Leben vollkommen werden läßt. Also bedarf er keiner Verhältnisse, die Konkurrenzkämpfe in sich bergen."[436] Mit dieser Aussage setzt er sich wiederum deutlich von Machiavelli ab, aber natürlich auch von evolutionär-biologischen Denkmustern sowie denen des konkurrenzorientierten modernen Kapitalismus. Vielleicht war solches seinerzeit in südlich-sonnigen Sklavenhalterstaaten wirklich möglich – jenseits einer gehobenen Bedürfnisstruktur des mitteleuropäischen 21. Jahrhunderts und daneben allgemein einer z. B. ausgeprägteren damaligen nordischen Naturkargheit (i. S. v. strengen Wintern nebst kühlen Sommern, folglich schlechteren Ernten). Die Mahnung: „Nichts ist ausreichend für den, dem das Ausreichende zu wenig ist"[437], dürfte hier jedoch ganz besonderes Gewicht entfaltet haben. Ja, wie sehr Epikur ein *diesseitiges* Lustprinzip des Lebens leitete, womit er eine Jenseitsorientierung, wie sie in vielen Religionen üblich ist, gar nicht als wesentlich begriff, zeigt die Stelle: „Geboren sind wir nur einmal; zweimal ist es nicht möglich, geboren zu werden. Notwendig ist es, die Ewigkeit hindurch nicht mehr zu sein. Du aber bist nicht Herr des morgigen Tages und schiebst dennoch das Erfreuliche auf. Das Leben geht unter Zaudern verloren, und jeder einzelne von uns stirbt in seiner Unrast."[438]

Die menschlichen Bedürfnisse gliedert Epikur nun in die notwendigen (anlagebedingten Grundbedürfnisse), die natürlichen (nur anlagebedingten wie z. B. die Sexualität) und denjenigen, die aus leerem, ziellosen Wähnen herrührten:

> Wir müssen […] berücksichtigen, daß die Begierden zum einen anlagebedingt, zum andern ziellos sind. Und zwar sind von den anlagebedingten die einen notwendig, die andern nur anlagebedingt; von den notwendigen wiederum sind die einen zum Glück notwendig, die andern zur Störungsfreiheit des Körpers, die dritten zum bloßen Leben. Denn eine unbeirrte Beobachtung dieser Zusammenhänge weiß ein jedes Wählen und Meiden zurückzuführen auf die Gesundheit des Körpers und die Unerschütterlichkeit der Seele: denn dies ist das Ziel des glückseligen Lebens. Um dessentwillen tun wir ja alles, damit wir weder Schmerz noch Unruhe empfinden. […] Denn nur dann haben wir ein Bedürfnis nach Lust, wenn wir deswegen, weil uns die Lust fehlt, Schmerz empfinden […].[439]

„All jene Begierden, die nicht wieder zu einer Schmerzempfindung führen, wenn sie nicht erfüllt werden, sind nicht notwendig, sondern enthalten ein leicht auslöschbares Verlangen, wann immer es sich zeigt, daß ihre Gegenstände schwer zu beschaffen sind oder Schaden hervorrufen."[440] Des Weiteren: „Wo immer bei jenen anlagebedingten Be-

---

435 Hossenfelder (1998, S. 63 ff.).

436 Epikur, Entscheidende Lehrsätze, XXI, zitiert nach Epikur, Übers. Krautz (S. 73). Die Implikationen der Auslegung des Begriffes der „Grenzen des Lebens" werden uns noch beschäftigen, denn sie stellen einen auch bei anderen Autoren (wie Lao-tse) zu beobachtenden Limes dar, der ein je spezifisches „Existenzsystem" (wie man sagen könnte) konstituiert.

437 Epikur, Weisungen, 68, zitiert nach Epikur, Übers. Krautz (S. 95).

438 Epikur, Weisungen, 14, zitiert nach Epikur, Übers. Krautz (S. 83).

439 Epikur, „Brief an Menoikeus", 127 f., zitiert nach Epikur, Übers. Krautz (S. 45 ff.).

440 Epikur, Entscheidende Lehrsätze, XXVI, zitiert nach Epikur, Übers. Krautz (S. 75).

gierden, die nicht wieder zu einer Schmerzempfindung führen, wenn sie nicht erfüllt werden, ein heftiger Drang erhalten bleibt, entstehen sie eben durch ziellose Erwartung, und sie lassen sich nicht etwa wegen der ihnen eigenen Anlage nicht auslöschen, sondern nur wegen der ziellosen Erwartungshaltung des Menschen."[441] Diese Aussagen sind etwas verwirrend, und insbesondere mit dem Lustbegriff Epikurs (sensu Abwesenheit von Unlust) sowie hinsichtlich des Zieles seiner Philosophie (der Gesundheit des Körpers und der Unerschüttertheit der Seele) zu interpretieren. Die Einteilung der notwendigen Begierden in die zum Glück, zur Störungsfreiheit des Körpers bzw. zum bloßen Leben dienlichen, scheint hierbei teils schwierig und partiell unklar. Sie ist mit Epikurs Aussage: „Des Fleisches Stimme ist: Nicht hungern, nicht dürsten, nicht frieren! Denn wenn einer dies besitzt und erwarten kann, es zukünftig zu besitzen, könnte er selbst mit Zeus um das Glück wetteifern"[442], wohl nur unter etwas willkürlich deutenden (auch begrifflichen) Verrenkungen in Einklang zu bringen. Hier könnte Epikur nachvollziehbarer- und sinnvollerweise vermutlich eher folgendermaßen *gelesen* werden: Für die Störungsfreiheit des Körpers und die Seelenruhe als oberste Ziele reicht es im Grunde (zur Not) auch aus, die wesentlichen Grundbedürfnisse (einfaches Essen und Trinken, Schlafen, elementarer Schutz vor Witterung und Kälte) erfüllt zu bekommen (das Leben eines Diogenes von Sinope „in der Tonne"), wodurch allein schon soviel Unlust beseitigt würde, dass die Existenz i. S. v. Epikur noch als lustvoll bezeichnet werden könnte (denn die Unlust überwöge nicht radikal). Selbstgenügsam zu sein, bzw. sein zu können, würde hier mithin wesentlich. Darüber hinaus kann die gänzliche Beseitigung von Unlust durch gewisse rein anlagebedingte soziale Begierden (sozialer Kontakt, Freundschaft, Sexualität u. Ä.) ermöglicht werden; die Erfüllung derselben wäre jedoch *nicht unbedingt* für ein basallustvolles Leben notwendig. Das, was die Glückseligkeit gerade ausmachte: die körperliche Gesundheit und Seelenruhe hätte man ja schon. Ähnlich wie beim Schmerz, der regelhaft leicht zu verachten sei, besäße man meist ein Mehr an Lust. Dafür spricht die Aussage Epikurs: „Die Lustempfindung im Fleische wächst nicht mehr, wenn erst einmal das schmerzhafte Gefühl des Mangels aufgehoben wird, sondern variiert nur."[443] Ziellos und leicht verzichtbar würden schließlich all jene Begierden, die sich aufgrund von leerem Wähnen gebildet haben (Einbildungen also, die mehr oder weniger neurotisch-sekundär sind, wie wir heute sagten): Jeder vernünftige Mensch kann im Grunde z. B. auf noble Preise, riesige Geldmengen, Ruhm – oder ein Smartphone –, verzichten. Auch hierbei handelt es sich natürlich um moderne Interpretationen (und vielleicht auch inklusive gewisser philologischer Luxationen): Wir wissen nicht immer ganz genau, welche Inhalte Epikur in seine Begriffe legt: was „variieren" bedeuten soll, ist beispielsweise in den Quellen nicht zu ersehen.[444]

Ferner scheint es möglich, dass sich Epikur teils in seiner Lehre irrte, bzw. seine personale Stellung unrichtig einschätzte, und seine Philosophie u. U. auch ein Produkt

[441] Epikur, Entscheidende Lehrsätze, XXX, zitiert nach Epikur, Übers. Krautz (S. 75).
[442] Epikur, Weisungen, 33, zitiert nach Epikur, Übers. Krautz (S. 87).
[443] Epikur, Entscheidende Lehrsätze, XVIII, zitiert nach Epikur, Übers. Krautz (S. 71).
[444] Hossenfelder (1998, S. 86 f.).

psychischer Störungen war (z. B. des autoritär-narzisstischen Größenwahnes des alternden „Gurus“[445]). So ist auf jeden Fall die gottgleiche Stellung eines Weisen zu hinterfragen, die Hoffnung auf eine stetig-hinreichende Lust noch dazu, denn es gibt auch Schmerzen (bei unbehandelten Krebserkrankungen zum Beispiel), die sehr intensiv und nicht nur kurzfristig sind. Eine Garantie für das geradezu überirdische Glück auf Erden auszusprechen, scheint wahrhaft zu viel des Guten. Epikurs Lebensregeln können bei ihrer Anwendung wohl vielleicht einzig eine gewisse (mehr oder weniger deutliche) Verbesserung des Glücklichseins mit sich bringen[446] – was auch schon ein beträchtlicher Fortschritt im Leben eines Menschen zu sein vermag. Dass sein dargestelltes „Rezept der Lebenskunst“ aber u. U. über die Grenze zur Ideologie – hin zu einer Form des mehr oder weniger „frommen“ (authentisch gläubigen) Selbstbetruges[447] und habitualisierten Charakterpanzerung – gehen könnte, diskutierte Epikur wiederum verständlicherweise nicht. Freimütig gesagt: Kein Guru hat ein Interesse, seine Jünger durch Selbstkritik und wesentliche nachträgliche Einschränkungen seiner Lehre zu verunsichern, ihnen intellektuell den Boden unter den Füssen wegzuziehen[448]: seine persönliche Stellung, Sicherheit geradezu, hinge u. U. davon ab (denn eine Entwertung eines vormals idealisierten Objektes kann drastische Formen annehmen).

Cicero fasst nun in *De finibus bonorum et malorum*[449], worin er auch Epikurs Positionen referiert, dessen diesbezüglichen Haltungen prägnant zusammen:

> Epikur [beschreibt] das Glück des Weisen immer so […], dass er seine Begierden in Schranken hält, den Tod nicht scheut, in Betreff der unsterblichen Götter ohne alle Furcht ist, die Wahrheit kennt und nicht ansteht, das Leben zu verlassen, wenn es so besser ist. So ausgerüstet, befindet der Weise sich stets in der Lust; zu jeder Zeit überragt bei ihm die Lust den Schmerz, da er des Vorgegangenen sich dankbar erinnert und das Gegenwärtige in seiner ganzen Fälle [*sic*] und Annehmlichkeit bewusst erfasst; er sorgt sich nicht um das Kommende, sondern geniesst in dessen Erwartung das Gegenwärtige. So ist er von jenen Fehlern [verkehrter Lebensstile, Anmerkung d. Verf.], die ich vorhin erwähnte, völlig frei und wird von einer hohen Freude erfüllt, wenn er das Leben des Thoren [*sic*] mit dem seinigen vergleicht. Treffen den Weisen einmal Schmerzen, so sind sie doch nie von einer solchen Stärke, dass er nicht immer mehr haben sollte von dem, was ihn erfreut, als von dem, was ihn ängstigt. Vortrefflich ist der Ausspruch Epikur's, dass das Schicksal dem Weisen nur wenig in den Weg trete; dass die grössten und wichtigsten Angelegenheiten nach seinem Rath [*sic*] und seiner Anweisung besorgt werden, und dass selbst ein unendlich langes Leben nicht mehr Lust gewähren könne, als schon das jetzige beschränkte gewähre.[450]

---

445 Respektive eines Zwangssystemes, wie man analytisch anhand des Nachstehenden mutmaßen könnte: „Schlimm ist der Zwang, doch es gibt keinen Zwang, unter Zwang zu leben“ (Epikur, Weisungen, 9, zitiert nach Epikur, Übers. Krautz, S. 81). Äußerer, unmittelbarer Zwang kann hier wohl kaum gemeint sein, sonst würde die Aussage nicht sinnvoll scheinen. Angesprochen würden also mehr diesbezüglich intrinsisch psychisch-kognitive Tendenzen.

446 Ähnlich bereits Held (2007, S. 180 ff.).

447 Siehe Us., Frag. 600 f., in denen Epikur behauptet, selbst bei *lebendiger Röstung des Leibes* noch ausrufen zu können, wie *angenehm* dies sei und wie *unberührt* es ihn ließe (Übersetzung nach Hossenfelder, 1998, S. 97). Solches für die sehr überwiegende Mehrheit normal schmerzempfindlicher Personen (d. h. solcher ohne Vorliegen einer krankhaften *Analgesie*) anzunehmen, ist gleichwohl nicht eingängig.

448 Hossenfelder (1998, S. 20) berichtet, dass Epikur von seinen Anhängern sogar als Erlöser (*sôtêr*) gefeiert wurde, und solche Huldigungen eher gefördert habe.

449 Dt.: Über das höchste Gut und Übel.

450 Zitiert nach Cicero, De finibus (I. Buch, § 62 f., S. 21, die Paragrapheneinteilung im Text wurde weggelassen).

Wir haben also im Vorstehenden gesehen, dass nach Epikur weder der Tod noch die Gottheit(en), nicht die Schmerzen und auch nicht die menschlichen Bedürfnisse solcherart schrecklich ins Leben eines Weisen einzugreifen vermögen, dass er verzweifeln müsste, die *ataraxía* und *eudaimonía* verliere. Bevor wir freilich zu einer letztlichen, reformulierenden Bewertung der Philosophie Epikurs übergehen können, müssen zunächst noch weitere Einzelheiten dargestellt werden. Es kommen hierbei eher allgemeinere Betrachtungen ins Spiel, durch deren Umsetzung ein Mensch sich hinsichtlich jener Ziele im Leben manifest nütze. Einerseits sind es abgeleitete Güter, andererseits konkrete Lebensregeln[451], deren Klugheit mitunter unmittelbar evident scheint. Als Oberstes ist die Einsicht (*phrónesis*) i. S. einer praktischen Vernunft, die die Zwecke erkennt, nach denen zu handeln wäre, zu erwähnen.[452] Dass das weise Leben hier eine Art *systemischen* Charakter aufweise, mithin wie als *ein* Prinzip, das sich in verschiedenen Dimensionen ausfaltet, zu interpretieren sein könnte, lässt sich aus dem Nachfolgenden erkennen: „Es ist nicht möglich", sagt Epikur uns da, „lustvoll zu leben, ohne einsichtsvoll, vollkommen und gerecht zu leben <ebensowenig, einsichtsvoll, vollkommen und gerecht zu leben,>[453] ohne lustvoll zu leben. Wem aber jener Maßstab nicht zu Gebote steht, <mit dessen Hilfe>[454] es möglich ist, einsichtsvoll, vollkommen und gerecht zu leben, der vermag auch nicht lustvoll zu leben."[455] Man ist hier wiederum an den altgriechischen Begriff des Nomos erinnert: wir haben ihn im vorherigen Kapitel als Derivat der gesunden bioenergetischen Pulsation im Menschen und der darauf fußenden Charakterstruktur[456] zu erneuern versucht. Eine biophysikalisch-psychologische Funktionsweise also, in der habituell antisoziale Haltungen unwahrscheinlicher würden, und gewisse Liebesbefähigungen und deren Abkömmlinge stärker sich ausbildeten. Gerade weil die Liebesfähigkeit voll gegeben wäre, lebte man vernünftig(er), rational-sachlich(er) orientiert und sozial kompetenter. Solch eine Art System: Ein weiser, selbstgenügsamer, bescheiden-vernünftiger Gesamtzustand, der durch die Handlungskonsequenzen verstärkt würde, weil er ein Glück, eine Lust, eine Befriedigung wäre für den Menschen, könnte hier von Epikur gemeint worden sein. Um diese Eigenart zu ermöglichen respektive zu erhalten rät unser Philosoph – im Gegensatz zu Machiavelli, der das Humanum, den Menschen, der Nützlichkeit und dem Staat unterordnete[457] – gradlinig: „Lebe im Verborgenen!"[458] als das Sicherste und Beste.[459] Tugenden, wie etwa die Treue im Patriotismus, sind für Epikur noch dazu keinesfalls Selbstzwecke, sondern durch die

451 Hossenfelder (1998, S. 98 ff.).

452 Siehe Epikur, „Brief an Menoikeus", 132, zitiert nach Epikur, Übers. Krautz.

453 Emendatorischer Zusatz in der zitierten Stelle.

454 Emendatorischer Zusatz in der zitierten Stelle.

455 Epikur, Entscheidende Lehrsätze, V, zitiert nach Epikur, Übers. Krautz (S. 67).

456 Des genitalen Charakters nach Reich (1933/1989, insbesondere S. 217 ff. und S. 330 ff.).

457 Es träfen hier früher athenischer Individualismus und eine sehr überwiegend vorteilsbasierte Staatsorientierung aufeinander, welche zwar das neuentdeckte Individuum in der Form des Renaissancemenschen mit seiner Handlungspotenz requirierte, diesen aber dann durchaus hinsichtlich eines Kollektives einschätzt: Der Staat bleibt das Größere, dem es sich unterzuordnen habe.

458 Epikur, Us., Frag. 551, übers. zitiert nach Epikur, Fragmente, 43, Übers. Laskowsky (S. 102).

459 Siehe dazu auch Epikur, Entscheidende Lehrsätze, XIII, zitiert nach Epikur, Übers. Krautz (S. 71).

Lust, mithin ebenso dem Telos der Glückseligkeit legitimiert, also abgeleitete Mittel für diese. In einem Brieffragment an Anaxarchos schrieb er so z. B.: „Ich aber rufe zu fortdauernden Lustempfindungen auf und nicht zu sinnlosen und nichtssagenden Tugenden, die nur verworrene Illusionen über mögliche Früchte in sich bergen."[460] In diesem Zusammenhang erkennt Epikur Herrschaft und Königtum zwar als zur Sicherung des Lebens dienlich an.[461] Im Vergleich dazu sei jedoch das Leben im Verborgenen das Bedeutsamere: „Wenn auch die Sicherheit vor den Menschen bis zu einem gewissen Grad eintritt durch eine bestimmte Macht, Störungen zu beseitigen, und durch Reichtum, so entspringt doch die reinste Sicherheit aus der Ruhe und dem Rückzug vor der Masse."[462] Mit jedoch einer gewissen Ähnlichkeit zu Machiavelli, der durch die Annahme einer Gesetzlichkeit der Natur und Geschichte (*necessità*) vorausplanend staatspolitisch sinnvoll agieren möchte, ist daneben auch bei Epikur der Zufall (*tyche*) keine generell übermächtige Bedrohung für das Leben des Weisen. Allerdings hielt der athenische Philosoph es nicht sehr mit politischen Belangen, wollte sich nicht aufreiben, nicht schädigen lassen und verweilte lieber dort, wo er potenziellen Angriffen am wenigsten ausgeliefert war, nämlich in der Zurückgezogenheit vor der Menge.[463] In puncto des verborgenen Lebens ist gleichwohl nicht das Eremitendasein regelhaft angeraten worden, sondern zumeist nur die Unauffälligkeit des Lebensstiles[464]; zudem wären die inneren Maßstäbe des Weisen erwartungsgemäß andere, als die der großen Masse.[465] Dabei half Epikur verständlicherweise die Grundansicht, dass die Welt nicht durch den Eingriff höherer Mächte gesteuert werde, die natürlichen Phänomene ohne Rückgriff auf sie naturalistisch erklärbar seien, es mithin in diesen mit „rechten Dingen" zugehe. Die moderne Quantenphysik erlaubt zwar Interpretationen, nach denen alles physikalisch denkbare möglich ist, und es nur eine Frage der Wahrscheinlichkeit sei, wie oft es geschehe – was freilich für das praktische Leben eines Menschen vernachlässigt werden könnte (die Newton'sche Physik z. B. beschreibt das extrem wahrscheinlichste Procedere bei nichtrelativistischen Verhältnissen). Ob es nun absolute Zufälle wie den Atomzerfall eventuell gibt, wäre für eine lebensphilosophische Betrachtung eher unerheblich. „Nur bei geringfügigen Problemen", konnte Epikur also sich selber beruhigend auch im Licht modernerer Erkenntnisse noch plausibel schreiben, „kommt dem Weisen ein Zufall dazwischen, die größten und entscheidendsten hat bereits die Überlegung geregelt, regelt sie im stetigen Zeitverlauf eines Lebens und wird sie regeln."[466]

---

460 Epikur, Us., Frag. 116, übers. zitiert nach Epikur, Übers. Krautz (S. 53).

461 Epikur, Entscheidende Lehrsätze, VI, zitiert nach Epikur, Übers. Krautz (S. 67).

462 Epikur, Entscheidende Lehrsätze, XIV, zitiert nach Epikur, Übers. Krautz (S. 71).

463 Siehe Epikur, Entscheidende Lehrsätze, XIV, zitiert nach Epikur, Übers. Krautz (S. 71).

464 Nach der Überlieferung Epikurs durch Plutarch (um 45 bis etwa 125 n. Chr.) in dessen Schrift *De tranquillate animi* (Us., Frag. 555), solle ein sehr ehrgeiziger Mensch nichtsdestotrotz einen starken Drang des Sich-Hervortuns (als dann erstrangiges, notwendiges Bedürfnis) *ausleben*, wenn die Unterdrückung mehr Unlust bereite als die Befriedigung. Überhaupt sah Plutarch (siehe Plutarch, MS) die Epikureer kritisch und hinterfragte die Möglichkeit nach deren Philosophie glücklich zu leben, verneinte insbesondere die Lehre, dass die Beseitigung des Schmerzes schon das Höchste der Lust sei.

465 Hossenfelder (1998, S. 100 ff.).

466 Epikur, Entscheidende Lehrsätze, XVI, zitiert nach Epikur, Übers. Krautz (S. 71).

Welche weiteren Hinweise kann uns unser Philosoph nun noch geben? Was wäre nach seiner Meinung zu beachten, um glücklich zu leben? Epikur behandelte hier vor allem die Begründung der Gerechtigkeit und das kluge Verhalten in diesem Betreff, die er als eine Art Vertrag zum gegenseitigen Nutzen ansprach; er sagt: „Gerechtigkeit ist nicht etwas an und für sich Seiendes, sondern ein im Umgang miteinander an jeweils beliebigen Orten abgeschlossener Vertrag, einander nicht zu schädigen und sich nicht schädigen zu lassen."[467] Des Weiteren: „Für all jene Lebewesen, die keine Verträge darüber abzuschließen vermochten, einander nicht zu schädigen und sich nicht schädigen zu lassen, gab es kein Recht oder Unrecht. Genauso verhält es sich auch mit jenen Völkern, die es nicht vermochten oder nicht bereit waren, Verträge darüber abzuschließen, einander nicht zu schädigen und sich nicht schädigen zu lassen."[468] Daraus folge nun: „Die Ungerechtigkeit ist nicht an und für sich ein Übel, sondern nur durch die aus dem Argwohn erwachsende Furcht, es werde mißlingen, den für solche Angelegenheiten eingesetzten Strafrichtern verborgen zu bleiben."[469] In Bezug des Rechtes als Vertrag wäre allerdings zu fragen, wer, wann, wo und wie solch eine Übereinkunft denn *wirklich* schlösse, sie sei doch vielmehr ein rein geübter Gebrauch von teils eher vagen Verhaltensmaßstäben, in den ein Mensch hineinsozialisiert würde, und der sich mittels Gewaltdrohungen ermächtigte, weiterhin zu gelten. An diesem Punkt kann man einerseits dazu gelangen, Epikur für zu theoretisch zu halten, andererseits wäre seine Ansicht wiederum sinnvoll, denn sie untermauerte die Vorsicht und das Leben im Verborgenen. Es gebe in dieser Welt eben keine *naturartige* Gerechtigkeit (wie sie z. B. Platon als eine der höchsten Ideen annahm), auf die man sich immerdar verlassen könne – wahrhaft barbarische Attacken sind damit erwartbar. Das Recht würde bei Epikur zudem das anerkannt Nutzbringende in einer Gemeinschaft und könne sich *wandeln*, wenn der Nutzen (als die Grundlage des Rechtes) sich ändere: „Im Hinblick auf das Gemeinwesen ist das Recht für alle dasselbe; denn es ist etwas Nutzbringendes in der wechselseitigen Gemeinschaft. Im Hinblick auf die jeweilige Besonderheit eines Landes und der sonstigen Bedingungen erweist sich nicht für alle dasselbe als rechtsverbindlich."[470] Einerseits existiere somit eine allgemeine Vorstellung *von* Recht (als eine naturrechtliche Grundlage, quasi als Idee), andererseits wird die nutzenorientierte Befriedungsleistung des Rechtes zum Kriterium, ob es gut oder schlecht sei.[471] Obwohl Epikur rechtspositivistisch denkt, verneint er ein *absolutes* positives Recht, daneben ferner implizit einen *statischen* Idealstaat, allerdings zugunsten einer gewissen Willkür: „Wo aber dadurch, daß die Verhältnisse sich gewandelt haben, dasselbe noch bestehende Recht nicht mehr nutzbringend ist, da war es damals rechtsverbindlich, als es nutzbringend war für die wechselseitige Gemeinschaft der Bürger. Später jedoch war es nicht mehr rechtsverbindlich, als es nicht mehr nutzbringend war."[472] Wer das wirklich bestimmen soll (und kann), ist wiederum fraglich, zumal es die Rechtssicherheit

[467] Epikur, Entscheidende Lehrsätze, XXXIII, zitiert nach Epikur, Übers. Krautz (S. 77).
[468] Epikur, Entscheidende Lehrsätze, XXXII, zitiert nach Epikur, Übers. Krautz (S. 77).
[469] Epikur, Entscheidende Lehrsätze, XXXIV, zitiert nach Epikur, Übers. Krautz (S. 77).
[470] Epikur, Entscheidende Lehrsätze, XXXVI, zitiert nach Epikur, Übers. Krautz (S. 77).
[471] Hossenfelder (1998, S. 104 ff.).
[472] Epikur, Entscheidende Lehrsätze, XXXVIII, zitiert nach Epikur, Übers. Krautz (S. 79).

und die Probleme des Vertrauensschutzes tangierte. Dass also durch die naturrechtliche Rechtsidee (als das im Leitsatz gesellschaftlich Zuträgliche) mittels eines eher fiktiven gesellschaftlichen Vertrages das konkret Nützliche Recht werde, basiert auf teils ungenauen Annahmen und ist keinesfalls stringent erwiesen. Allerdings kann Epikur zugute gehalten werden, dass solche Probleme eventuell generell nicht auszuräumen sind, also praktisch immer ein Rest an despotischer Willkür bei der Erhebung einer Norm zum staatlichen Recht vorläge, womit der Versuch es (zumal in seiner Zeit) allein empirisch-vernünftig ohne Bezugnahme auf z. B. höhere Wesen oder metaphysische Maximen zu begründen, schon als Vorteil zu werten wäre. – Schließlich legt Epikur dem Individuum daneben noch als praktische Losung folgende Einsicht zur Berücksichtigung ans Herz: „Wer heimlich gegen etwas von dem verstößt, was man untereinander vereinbart hat […], der kann nicht darauf vertrauen, daß er verborgen bleiben wird, selbst wenn er in der jeweiligen Situation tausendmal verborgen bleibt. Denn es ist bis zu seinem Hinscheiden ungewiß, ob er auch verborgen bleiben wird."[473] Allgemeiner artikuliert er in diesem Zusammenhang: „Tue nichts im Leben, was dir Angst bereitet, wenn es von deinem Mitmenschen entdeckt wird."[474] Solches wäre natürlich heutzutage mit modernen Verjährungsfristen zu relativieren, stellte aber an sich durchaus sinnvolle Thesen dar (DNA-Material z. B. kann noch nach Jahrzehnten Mörder überführen). Die wahrhaft geübte Gerechtigkeit erzeuge, und dieser Schluss scheint wirklich lebensklug und bedeutsam, die Seelenruhe (mit).[475]

Als weitere wichtige personale Befähigung, als *Trait* wie Psychologen sagen würden, ist die oben schon erwähnte Selbstgenügsamkeit (*autarkeia*) des Weisen hervorzuheben, weil sie für die Glückseligkeit wesentlich wichtig zu sein scheint. Denn wer etwas nicht benötigt, hat auch keine diesbezüglichen Sorgen. Schlicht und glaubhaft ist Epikur mit der knappen Sentenz: „Der Selbstgenügsamkeit größte Frucht: Freiheit"[476] überliefert. An Menoikeus schrieb er darüber hinaus in etwas mehr erläuternder Absicht:

> Auch die Selbstgenügsamkeit halten wir für ein großes Gut, nicht damit wir es ganz und gar mit dem Wenigen genug sein lassen, sondern um uns dann, wenn wir das Meiste nicht haben, mit dem Wenigen zu begnügen, da wir im vollen Sinne überzeugt sind, daß jene am lustvollsten den Aufwand genießen, die seiner am wenigsten bedürfen, und daß alles Anlagebedingte leicht, das Ziellose aber schwer zu beschaffen ist.[477]

Zur Freundschaft, die bei Epikur, wie generell in der Antike, als wichtige Lebensinstitution gehandelt wird, gibt unserer Philosoph darüber hinaus folgende Hochschätzung: „Von dem, was die Weisheit für die Glückseligkeit des gesamten Lebens bereitstellt, ist das weitaus Größte der Erwerb der Freundschaft."[478] Damit wird nicht nur implizit angedeutet, wie wesentlich die Unterstützung durch andere in Verhältnissen fehlender Sozialstaatlichkeit zu sein vermag, sondern auch der „einfache" kommunikative soziale Verkehr untereinander wird als durchaus positiv konnotiert. Es ist eben meist nicht das Eremitendasein das Lustvollste und Beste (obschon es Einsiedler geben könnte, für die

[473] Epikur, Entscheidende Lehrsätze, XXXV, zitiert nach Epikur, Übers. Krautz (S. 77).
[474] Epikur, Weisungen, 70, zitiert nach Epikur, Übers. Krautz (S. 95).
[475] Epikur, Us., Frag. 519, zitiert nach Hossenfelder (1998, S. 100).
[476] Epikur, Weisungen, 77, zitiert nach Epikur, Übers. Krautz (S. 97).
[477] Epikur, „Brief an Menoikeus", 130, zitiert nach Epikur, Übers. Krautz (S. 49).
[478] Epikur, Entscheidende Lehrsätze, XXVII, zitiert nach Epikur, Übers. Krautz (S. 75).

das individuell gilt), sondern die kooperative Gemeinschaft. Die athenische Schule des Epikur basierte hier zentral auf gegenseitigem Vertrauen und auf Freundschaft.[479] Epikur hatte wohl ferner die sozial intelligente Fähigkeit, hier eine entspannte Atmosphäre aufzubauen, was wiederum sekundär durch die Maßgaben des Regelsystemes seiner Lehre rückwirkend verstärkt würde, das auch als kognitive Regulierung emotionaler Befindlichkeiten (i. S. einer kognitiven Verhaltenstherapie[480]) wirken kann. Spieltheoretisch würde damit die (partielle) Abtrünnigkeit von der sozialen Kooperation zumindest tendenziell vermindert – sich ein dementsprechender positiver sozialer Attraktor etablieren. Darüber hinaus war Epikur ein geschickter und rührseliger Schulorganisator, der Anhängergemeinden nicht nur in Griechenland, sondern auch in Kleinasien unterhielt, und der um den Zusammenhalt der gesamten Schule und die unverfälschte Bewahrung seiner Lehre bemüht war.[481] Deshalb kann seine nüchtern daherkommende Einschätzung: „Jede Freundschaft ist um ihrer selbst willen zu wählen. Ihren Anfang jedoch nimmt sie beim Nutzen“[482], durchaus ebenso für ihn nicht unwillkommen gewesen sein. Freundschaften zu schließen wäre erstrebenswert, denn sie erhöhten, zumal in einem unsicheren sozialen Umfeld, die persönliche Überlebenswahrscheinlichkeit und milderten eine u. U. entstehende Befürchtung, keine Unterstützung in Notlagen finden zu können usw., ab. Epikur schreibt in diesem Tenor: „Nicht in dem Maße stützen wir uns auf die Unterstützung von seiten der Freunde wie auf das Vertrauen in ihre Unterstützung.“[483] Dass ihm aber bewusst war, man dürfe „machiavellistisch“ besehen nicht naiv sein in Bezug zu Freunden, es also durchaus auch „falsche Freunde“ unter ihnen geben könnte, bezeugt der folgende Gedanke: „Ein Freund ist weder, wer immerzu nur Unterstützung begehrt, noch, wer dies niemals mit Freundschaft verknüpft. Denn der eine erschachert sich für seine Gunst die Gegenleistung, der andere schneidet von vornherein die Zuversicht für die Zukunft ab.“[484] Auch hier erkennen wir eine zeitlos-praktische Handlungsklugheit Epikurs. Damit nun haben wir die Umrisse dessen ethischer Philosophie hinreichend nachvollziehbar gemacht, so dass wir zu eingehenderen Wertungen übergehen können.

Prinzipielle und langfristige Lustorientierung bei Bescheidenheit in den Bedürfnissen mittels rational-vernünftiger Überlegungen, Naturforschung sowie politisch eher unauffälligem Benehmen, Freundschaft und sozialem Sicherheitsstreben sind also die groben Kennlinien des epikureischen Lebensstiles: Man bedürfe nicht viel für ein glückliches Leben, und dieses Wenige sei leicht erreichbar. Da es keine unsterbliche Seele, mithin keine Jenseitsexistenz für Menschen gebe und der Tod empfindungslos mache, könnten wir uns ganz auf dieses Diesseits konzentrieren, seine Gefahren, seine Freuden. Viele transzendente Aspekte würden praktisch absurd. Das sind für unseren Philosophen die

[479] Hossenfelder (1998, S. 14 ff.).

[480] Vergleiche dazu z. B. Beck (1979) und Beck, Rush, Shaw und Emery (1986). Insbesondere die kognitive Therapie der Depression ist dabei evident wirksam (siehe Grawe, Donati und Bernauer, 2001).

[481] Erler (1994), Hossenfelder (1998, S. 108 f.).

[482] Epikur, Weisungen, 23, zitiert nach Epikur, Übers. Krautz (S. 85).

[483] Epikur, Weisungen, 34, zitiert nach Epikur, Übers. Krautz (S. 87).

[484] Epikur, Weisungen, 39, zitiert nach Epikur, Übers. Krautz (S. 87 ff.).

Grundlagen, die sich aus seiner Auslotung der Grenzen des Lebens ergeben.[485] Und die diesbezügliche Einschätzung Epikurs scheint in der Tat nicht einfach zu widerlegen sein, wenn man sich rein an die empirischen Daten hält und dem, was als wahrscheinlich bzw. wissenschaftlich evident beschrieben wird. Zwar sind die Sätze unseres Weisen aus Samos nicht letztbegründet (wer vermöge das schon?), es kann uns gleichwohl ausreichen, dass sie trotz strenger Prüfung nicht falsifiziert würden. Wir nehmen sie damit heuristisch-hermeneutisch geradezu ähnlich wie naturwissenschaftliche Hypothesen, die (vorläufig) gelten, bis sie zu Fall gebracht wurden.[486] Zwar implizieren jene Sätze meist humanes Verhalten und statuieren keine Behauptungen über unabhängige, rein unbelebt-naturalistische Zusammenhänge – allerdings zeitigten auch sie Wirkungen und Folgen, die bewertet werden können, und damit die Tauglichkeit des Ansatzes nahe legen oder nicht.[487] Ganz pragmatisch betrachtet kann man so beispielsweise glaubhaft finden, dass ein selbstgenügsamer Mensch durchaus wohl ein höheres Maß an subjektiver Handlungsfreiheit (d. h. eine Unabhängigkeit von nötigenden Einflüssen) erleben wird. Einem, dem das Billigste und Einfachste gut genug ist (insofern es die physiologischen Anforderungen ähnlich gut erfüllt wie das Aufwendige), hat manche Sorgen nicht. Wer den Schmerz nicht fürchtet, weil er weiß, dass jener nicht lang währt oder nicht schlimm ist (bzw. in heutigen Tagen sich sehr oft gut behandeln lässt), entwickelt eine diesbezügliche Angstfreiheit und Gelassenheit. Diese Zuversicht ist das, was Epikur meinte und wollte. Man würde nicht von grundlosen Ängsten verschlungen, sondern im Seelenfrieden glücklich verweilen, was in seinen Zeiten (und beim damaligen Kenntnisstand) wohl durchaus attraktiv sein konnte. Zu einer zentralen Frage, die auch uns Heutige hier umzutreiben vermag, wird indes, ob die Schmerzfreiheit tatsächlich *immer* das Höchstmaß an Lust darstellt. In diesem Kontext sind Epikurs Bemerkungen zum Liebesgenuss aufschlussreich, er sagt:

> Ich erfahre von dir, daß deine körperliche Erregbarkeit ziemlich häufig nach Erfüllung im Liebesgenuß verlangt. Sooft du nun weder die Gesetze brichst noch konventionelle Anstandsgebote verletzest, keinen dir Nahestehenden kränkst, nicht deinen Körper zerrüttest und nicht unentbehrliche Mittel verschleuderst, geh so, wie du willst, deiner Neigung nach! Unausweichlich indes ist es in der Tat, sich nicht zumindest in eines dieser Hemmnisse zu verstricken. Denn Liebesgenuß hat noch nie genutzt, man darf zufrieden sein, wenn er nicht schadete.[488]

Solch ein dadurch angeratener mönchisch-nonnenhafter Stil müsste gleichwohl in unseren Tagen – allein schon an den Kriterien Epikurs gemessen – übertrieben wirken.

---

[485] Die epikureische Lehre tendiert damit in die Richtung der von Baltes und Staudinger (2000), Kunzmann und Baltes (2005) aber auch von Glück (2016) vertretenen Definition von Weisheit i. S. eines Expertenwissens über die fundamentalen Themen des menschlichen Lebens (vgl. oben, Kap. 2).

[486] Siehe Popper (1934/1984).

[487] Ferner scheint neben solch einer Art Überprüfbarkeit eine hinreichende Kohärenz, innere Logik sowie die Verallgemeinerungsfähigkeit der ethischen Lehre Epikurs als Kriterien der Wissenschaftlichkeit prima facie nicht absprechbar (ähnlich schon Euringer, 2003). Die moderne biologische und psychologische Forschung haben zudem das Lustprinzip bislang nicht widerlegt. Auch der Vorwurf eines *naturalistischen Fehlschlusses* (Hume, 1739/1973, 3. Buch, 1. Teil, 1. Abschn., insbesondere S. 211 f.; ähnlich Moore, 1903/1996, Kap. I, 10. ff.), dass also aus einem Sein kein Sollen folge, trifft hier kaum, denn Epikur setzt gerade kein kategorisches Müssen, sondern beschreibt vornehmlich (mehr oder weniger taktische bzw. strategische) soziale Erwägungen respektive die praktischen Folgen hinsichtlich Handlungen oder Unterlassungen.

[488] Epikur, Weisungen, 51, zitiert nach Epikur, Übers. Krautz (S. 91).

Dass ein verheirateter Philosoph in die Komödie gehöre, wie Nietzsche[489] meinte (und Sokrates ironischerweise nur zum Beweis desselben zu dienen vermöge), ist zudem nicht erwiesen. Besonders scheint die Realangst vor unbehandelbaren Geschlechtskrankheiten in unseren Tagen weniger gut begründet als damals. Sittliche Aspekte unterscheiden sich wohl ebenso, genauso wie die materiellen. Daher würde rezent einer veränderten Bewertung nicht prinzipiell zu widerraten sein. Dass der Liebesgenuss, noch *nie* genutzt habe, stellt noch dazu eine „großzügige" Behauptung dar, die sich als Allsatz gar nicht verifizieren lässt. Vielmehr sollten die für die Lebensqualität durchaus positiven Wirkungen orgastischer Freuden nicht zu gering veranschlagt werden: Nicht das „sichere Grau" scheint hier uns nötiger als alles andere, sondern die Ermöglichung der tieferen geschlechtlichen Befriedigungsfähigkeit. Neben den von Epikur genannten außenweltlichen Faktoren mag hier bei ihm in diesem Zusammenhang auch eine gewisse Neigung zur (u. U. neurotischen) Verachtung und zu Zwangshaltungen bestanden haben (Weiteres dazu s. u.), die ihn die Sexualität eher nicht voll bejahen ließen. „Weisheit" als Form der Angstbewältigung wird so zum Thema einer seelischen Vertreibungsgeschichte aus dem „Paradies" – als Modus, diesen Verlust zu kompensieren und lebbar zu machen. Das aber wären die individuellen Gründe des Epikur und nicht die Maximen seiner Lehre, die uns Heutigen hingegen durchaus erlaubten, den sexuellen Neigungen (unter gewissen vernünftigen Prämissen) nachzugehen.

Ist nun aber das *Höchstmaß* der Lust die Beseitigung des Schmerzes oder nicht? – Man kann vielleicht antworten: Im „großen Bogen" des Gesamtlebens mag die gelassene *ataraxía* das Höchste sein; darin wirkten allerdings im dazu relativ „kleineren" Rahmen auch viele positive Lustepisoden mit, die nicht nur Schmerzbeseitigungen, sondern wahre Beglückungserlebnisse darstellten. Schmerz, Hunger, Witterungseinflüsse und Angst könnten eventuell tatsächlich vornehmlich unter dem Gesichtspunkt der Lust als Unlustreduzierung behandelt werden. Daneben gibt es wohl freilich auch Lustquellen, die nicht nur aus Vermeidungen resultierten (siehe die Sexualität, den sozialen Umgang sowie das Kunstvergnügen[490]). Als exemplarischer Beleg dafür kann der bekannte Versuch von Olds und Milner[491] gelten, bei denen die Autoren Ratten Gehirnelektroden implantierten und den zuerst nahrungsdeprivierten Tieren ermöglicht wurde, zwischen Futter oder der elektrischen Reizung im Gehirn zu wählen.[492] Es zeigte sich, dass die elektrische Stimulation stets bevorzugt wurde. Danach installierte man eine Möglichkeit der elektrischen Selbstreizung durch die Tiere (indem sie den Stromkreis bei einem Hebeldruck selbst schließen konnten); die Experimentatoren stellten dabei resümierend fest: „There are numerous places in the lower centers of the brain where electrical stimulation is rewarding in the sense that the experimental animal will stimulate itself in

[489] Nietzsche (1887/1968c, 3. Abhandlung, 7.).

[490] Genussgifte wie z. B. Alkohol gehören hier theoretisch auch dazu, sind jedoch (weil gesundheitlich meist bedenklich) eher kritisch zu sehen – konstituierten daher ein reifes, weises Leben oft gerade nicht mit. Zu bedenken wären regelhaft die nachteiligen Folgen des Gebrauches, die den Nutzen vermutlich in der größeren Zahl der Fälle überwögen.

[491] Olds und Milner (1954).

[492] Nach Birbaumer und Schmidt (2010, S. 698).

these places frequently and regularly for long periods of time if permitted to do so."[493] Die Tiere schalteten hier bis zu 5000-mal und mehr pro Stunde den Strom ein – bis zur völligen Erschöpfung. Dabei wies die Stimulation spezieller Strukturen des Mittelhirnes (des periventrikulären Systems) den gegenteiligen Effekt auf: die Ratten versuchten, jede Art von elektrischer Reizung dieser Hirnteile zu verhindern. Olds sprach daher von *Pleasure centers* (rezent als *Belohnungszentrum* bezeichnet) bzw. von *Bestrafungs- und Aversionszentren*.[494] Dass in diesem Zusammenhang eine Übertragung auf den Menschen möglich ist, und sehr wohl außerordentliche praktische sowie theoretische Bedeutung für die Psychologie hat, ist z. B. hinsichtlich des Entstehens von Süchten anzunehmen.[495] Die Hypothese von einer realen „positiven Lust" (die über die Beseitigung von Unlust hinausginge) wäre damit plausibel, stellte jedoch eine neuzeitliche Reformulierung und Interpretation der epikureischen Philosophie dar: Epikur selbst hätte dem wohl nicht zugestimmt. Für ihn gab es hier nur die *Variation* der Lust, d. h. differierende Wege, einen Mangel zu beheben, der, wenn weggefallen, bereits das „Höchste der Gefühle" erzeuge.[496] Damit „versteckte" er aber hinter einer begrifflich fundierten Anschauung u. U. wesentliche Lebensfreudeoptionen. Ihm ging es daher vielleicht vor allem um die Darstellung eines kompakten Glaubenssystemes, durch das er zumindest für sich immerdar *alle* Befürchtungen als unbedeutend *ansehen* konnte – welches eine etwas habitualisiert-krampfhafte (zwanghafte) Form der Lebensangst-Eliminierung vermuten lässt, und so u. U. letztlich objektiv doch nicht ganz möglich sein könnte[497]. Zwei Seiten des geglückten Lebens vermögen wir also hier zu trennen: die Schadensvermeidung und das Verschontwerden vom Schlechten und Nachteiligen, indes gleichfalls die Freuden und den Jubel des orgiastisch Lebendigen und seiner diesbezüglich nicht abträglichen Taten. Was hätte Epikur gesagt, wenn er – par excellence – Beethovens Musik gekannt hätte? Die Künste zu verachten, z. B. Homers Hexameter-Epen als *Geseiere*[498] abzutun, scheint uns jedenfalls zu negativ – weil zu lustfeindlich.[499]

Die „Grenzen des Lebens" – ihr Bemessungsergebnis setzte darüber hinaus auch in diesem Kontext gleichsam den Horizont für die Ausprägung dessen, was „Weisheit" genannt würde. Welche Umrisse man hier zeichnete, bestimmte wesentlich mit, was für richtig und tunlich gehalten werden kann. Zielhierarchien, Werte, die eher innen- oder außenweltliche Orientierung u. a. m. hängen von jenem Resultat ab. Je nachdem, was man dabei annähme, schaffte die Notwendigkeit, Sinnhaftigkeit der ihnen beigeordneten Kalküle. Daher müssen solche Betrachtungen wesentlich mit einfließen in die Beurteilung zum Begriff der Weisheit, wie als ob es sich hierbei vor allem auch um die „Skizze der Welt" handele, in der ein Individuum *ernstlich* lebt. Und, Wirkungen erfährt, müsste man

493 Olds und Milner (1954, S. 426).
494 Birbaumer und Schmidt (2010, S. 698).
495 Birbaumer und Schmidt (2010, S. 698 ff.).
496 Epikur, Entscheidende Lehrsätze, XVIII, zitiert nach Epikur, Übers. Krautz (S. 71).
497 Siehe dazu ähnlich schon Held (2007, S. 180 ff.).
498 Hossenfelder (1995, S. 124), siehe Epikur, Us., Frag. 227–229, insbesondere Frag. 228.
499 Solche ungebührlichen Deklassierungen könnten obendrein als Anzeichen für pathologisch-narzisstische Tendenzen (siehe Kernberg, 2010) in Anspruch genommen werden.

hinzufügen, denn allein subjektiv überzeugende Wahnideen bewährten sich nicht, hätten keine realen außenweltlich-unabhängigen Kausalsukzessionen im Gepäck, infizierten einzig die psychische Erlebnisqualität (jedoch mit allen Rückwirkungen, die dadurch ggf. sekundär erzeugt würden). Schöpfergottheiten wie *Quetzalcoatl*, die gefiederte Schlange mesoamerikanischer Kulturen (etwa der Azteken) oder die Trinität der Christen wären hierbei ähnliche Vorstellungen, indes meist ohne schwerwiegende klinische Relevanz. „Weise zu sein" hieße somit allgemein auch *objektiv* sein zu wollen, d. h. möglichst nichts zu glauben, wofür es keinen hinreichenden Beleg gibt. Im Wortstamm „weise" schwingt sehr deutlich das Substantiv „Wissen" mit: Nur wer weiß ist weise, könnte man sagen. Ist Weisheit damit jedoch lediglich eine Art Erkenntnis-, Wahrheits- oder Wissenschaftstheorie, der oft sowieso obligate Modus cognoscendi sozusagen vieler Konkreta? Die im vorigen Kapitel entworfene Formel: „Weise sei das wahr-kluge (weil nicht über- oder untertriebene, langfristig lustvolle, überlebensdienliche) Leben im Größten (der umfassendsten realen räumlich-zeitlichen Welt)" zeigte dabei freilich, dass „Weisheit" deutlich mehr eine *praktische* Angelegenheit wäre, keine nur theoretische. Aber Objektivität und Wahrheit hinsichtlich einer Welterkenntnis müssten dabei jedenfalls, meinen wir, durch einschlägiges Vorgehen hinreichend, so es menschenmöglich ist, gesichert werden, denn Verkehrtes anzunehmen schadete wohl allzu meist. Die „Grenzen des Lebens" können dabei, wie Epikur zeigte, durch Erfahrung und Überlegung gefasst und bemessen werden – indem man einsähe, auf was es schlicht wesentlich „ankommt" im Leben. (Dazu sind natürlich wieder logisch willkürliche Setzungen von Nöten wie das Lustprinzip.) Zu einem unklaren, weiteren Teil würden jene Grenzen – was prekärer schiene – eher intuitiv zu fassen sein. („Wahnideen" also, wie der Spötter riefe . . . – die sich indes später u. U. als real erwiesen). Einsteins Einsicht in die Abhängigkeit des Raumes und der Zeit von der *Masse* gehört wohl hier hin. Ein Mut und ein Bauen auf die Richtigkeit der geistigen Produktionen – also gerade zunächst ein gewisses Nichthinterfragen, Nichtzweifeln, sondern Vertrauen in sich, mithin in die „Korrektheit" dessen, was da lebt. („Quetzalcoatl ist doch der Größte! Wer zweifelt wird schon sehen, was ihm geschieht!" ruft da nochmals der Schmähredner.) Es ist also ein Spannungsfeld zwischen Spontanität und intuitiver Einsicht versus Realangst und Überprüfungsnotwendigkeit, welches sich da auftut, denn Irrtümer könnten im schlimmsten Fall tödlich enden. Doch Trial-and-error zu üben wie das spielende Kind, kreativ zu kombinieren, „Dummheiten" nicht rigide-vorschnell als „unweise" zu verkennen, sondern als „Würfelklimpern eines ewigen Probierens" und als Ausdruck des baren Funktionierens anzuerkennen, welches es zu ergründen gilt, würde (teils mit Hilfe späteren systematischen Experimentierens) aus den Intuitionen oft das real behauptbare, „positive", explizite Wissen sozusagen destillieren.

Epikur hat bei der Bemessung der Grenzen des Lebens nun einen *soliden* Weg gewählt, könnte man sagen. Bis auf die Annahme von (indes praktisch unwirksamen) Göttern halste er sich hier keine prinzipiellen Wagnisse auf: er war wohl eben ein epistemisch konservativer, sicherheitsorientierter Mensch.[500] Lieber das Wenige gewiss

[500] Dass seine Naturerklärungen im Licht der modernen Physik, Chemie oder Meteorologie teils einfach unrichtig sind, ist hier nicht so sehr wichtig, denn es kommt primär auf das Grosso-modo-Vorgehen an,

richtig, als auf vage Annahmen, metaphysische Magnifizienzen wie beispielsweise die ewige Wiederkehr oder ähnlich auf eine samsaragemäße Wiedergeburt bzw. das Nirwana zu setzen, die es allesamt am Ende vielleicht überhaupt nie gab und geben wird. Epikur wählte, symbolisch gesprochen, die „Erde" als sein Element. Selbstgenügsam in einem sonnigen Garten Athens lebend, klug-bedürfnisarm bis in eine ggf. ungesunde Übertreibungstendenz[501] hinein war er keiner, der den Weg des Himmels (Kong-tse) oder den Weg des Tao (Lao-tse) ergründen wollte wie diese frühen chinesischen Philosophen, die vom orakelhaft-alchemistischen *Buch der Wandlungen*[502] inspiriert waren. Epikur erscheint vielmehr als jemand, der sich auf seinen gesunden Menschenverstand verlässt, die Vernunft als „weise Retterin" begreift. Dies zwar anders als es etwa zwei Jahrtausende später Kant versuchen wird, weil Epikur mehr das konkret Vernünftige i. S. einer Handlungsklugheit explizierte (also die Vernunft als Mittel sah), weniger das allgemein Gesetzliche in ihr zu bestimmen suchte. – „Einfache", verstehbare Überlegungen, „simple", klare Sätze: Sind sie nicht das Schwerste im Leben? Denn die Konsequenzen können gravierend sein und unerwünscht, wenn man sie wirklich ernst nimmt. – Alle Menschen sind sterblich! – Weisheit wird damit auch zu einem Produkt der Grade des Ernstes, den man übt, so dass man vermuten könnte, sie sei in ihrem affektiven Kernaspekt gerade der existenzielle, gewissermaßen „tödliche" Ernst, damit auch die u. U. den Tod „überwindende" Ernsthaftigkeit. Gewissermaßen das, auf was man es „ankommen" lässt bzw. ankommen lassen muss.

In einer modernen wissenschaftstheoretischen Betrachtung, die die Möglichkeit sicheren empirischen Wissens fragwürdig sein lässt[503], sind naturalistische Annahmen natürlich fallible Hypothesen. „Weisheit" kann deshalb (auch wenn wir nicht sagen können, dass wir dies sicher wüssten), insofern sie empirische Bezüge hat, wohl nur ein Glaubenssystem darstellen. Der auch etwas über-mutige, übermütige Satz: „Weisheit heißt, nicht mehr zu zweifeln"[504], übertönte dabei nur vollkräftig die Ungewissheiten beispielsweise hinsichtlich der Überkomplexität und des Zufalles in den Details, könnte jene aber nicht prinzipiell beseitigen.

Als das psychologisch Wesentliche bei unserem Philosophen zeigt sich in diesem Kontext, dass er die *eudaimonía* durch die Schaffung ernsthaft als richtig betrachteter Überzeugungen gewinnen möchte. Jeder könne glücklich sein auf seinem Weg, übermittelt uns Epikur. Nicht nur der Tod mache uns gleich, sondern auch das Denken in Bezug zur Glückseligkeit: Arme und Reiche würden sich kaum mehr unterscheiden, Junge und Alte, ja sogar Kranke und Gesunde. – Doch ist hier nicht auch der Wunsch mächtiger Vater der Behauptung, dass solches wahrhaft gelingen könnte und leicht erreichbar sei? Das Verlangen, keine Furcht und Besorgnis zu spüren in *keiner* Lebenslage: nicht im Sterben, nicht

und dabei hat Epikur durchaus *naturalistische* Erklärungen gesucht (auch wenn sein Vorgehen oft wohl eher spekulativ und dogmatisch war).

501 Siehe Erler (1994, S. 71 f.).

502 Siehe I Ging.

503 Siehe Popper (1934/1984).

504 Siehe etwa Konfuzius, LY, Übers. Moritz (IX, 29): „Der Weise ist frei von Zweifeln" (S. 56), was aber eher nur psychologisch und nicht epistemisch-wissenschaftstheoretisch gemeint gewesen sein dürfte.

bei schwerem Hunger oder Folter zu verzweifeln, unwiederbringlich (seelisch) zerstört oder geschädigt zu werden. Das wäre schön, wenn es wahr wäre – sehr schön . . . –, doch zu herrlich, um real zu sein?

Was in einer abgeschwächten Form der relativen Zuversicht, dass es *kaum* Lebenszustände gebe, die nicht (mehr) zu „beherrschen" wären, als richtig, weise und sinnvoll lebbar aufleuchtet, wird bei einer Verabsolutierung nicht nur unglaubwürdig, sondern daneben u. U. auch zum Ausdruck einer Pathologie. Denn der von seinen Schülern vermutlich jüngerhaft-ehrlich hochverehrte Weise Epikur wurde, wie wir glauben, u. a. durch eine Selbstidealisierung zum großen *Vorbild* seiner sozialen Umgebung[505], und in seiner sachlich nicht ganz hinreichend begründbaren Auffassung, immerdar glückselig zu leben, vermutlich auch durch die sozialen Rückwirkungen seiner Umgebung gleichzeitig ebenso stabilisiert. Eine wechselseitige Beziehung zur Beseitigung der Lebensangst wäre hier denkbar, was durch die autoritären Züge des späten Epikur, seinen Anhängern zu dekretieren[506], wohl teils untermauert wurde. In dieser intellektuell-autoritären Gewalt offenbarte sich jedoch eventuell gleichfalls die Schwäche und die Angst einer Person, die gerade nicht zuversichtlich war, durch die Vernunft und ihre kritische Potenz die wahre Lehre als *wahr* zu behaupten. Sondern es obwaltete nach unserer Mutmaßung im Geheimen ferner die Befürchtung, das „System der Sicherheit", welches durch die Lehre (fiktiv) begründet (d. h. psychologisch ermöglicht) wurde, zu verlieren. Epikur war bedacht darauf, keine Abweichungen zuzulassen, ja seine Schüler *schwören*[507] zu lassen, seine Maximen lebend umzusetzen.[508]

---

505 Siehe dazu insbesondere Bandura (1977b, 1973/1979) aber daneben auch die Objektbeziehungstheorie der modernen Psychoanalyse (vgl. einführend Hinz, 2002).

506 Siehe Hossenfelder (1998, S. 14–21).

507 Siehe Hossenfelder (1995, S. 100–102; 1998, S. 14–21).

508 Eine psychische Form der Selbstüberhebung i. S. eines narzisstischen Größenselbstes (siehe Kernberg, 2010) hinter der Fassade des (angeblichen) Selbstgenügsamkeitslebens zu vermuten, läge nicht ganz fern. Epikur wird zwar einerseits als feine und vornehme Persönlichkeit geschildert, dessen Milde, Güte und tiefe Auffassung von Freundschaft gerühmt wurde (Hirschberger, 1980a, S. 275). Dies könnte indes teils auch Ergebnis einer äußerlichen, sozial erwünschten Verehrungshaltung gewesen sein, zumal es auch andere, durchaus nachteiligere Behauptungen über ihn gibt, wie die des ehemaligen, abtrünnigen Epikurschülers Timokrates (in dessen Werk *Erheiterungen*, siehe Diog. Laert., Bd. 2, X. Buch, S. 191 f.). Nach Timokrates hätte Epikur sich zweimal des Tages infolge Überladung übergeben, wäre wissenschaftlich oft sehr schlecht beschlagen gewesen, hätte von Alltagsdingen noch weniger Ahnung gehabt, und u. a. mit verschiedenen Hetären zusammengelebt. Sein körperliches Befinden sei lange Jahre eher kläglicher Art gewesen, so dass er sich nicht aus seinem Tragsessel zu erheben vermochte. Wenn dies so zutraf (und es keine böswillige Verleumdung o. Ä. darstellt), deutet es auf eine neurotische Essstörung bulimischen (respektive bulimisch-anorektischen) Typs, welche durchaus mit zwanghaften und narzisstischen Aspekten einhergehen kann. Andererseits spricht für die These des Vorliegens eines Größenselbstes, dass Epikur (nach Hossenfelder, 1998, S. 14–21) bestrebt war, sich als absolut selbständiger Denker in Pose zu setzen, der von keinem Vorgänger abhänge. Darüber hinaus sah er sich u. U. tatsächlich als unfehlbare Instanz, an deren Erkenntnissen keine Zweifel gestattet waren. Epikur scheint zudem eine Neigung zu bissigem Spott gehabt zu haben und übte scharfe Polemiken gegen andere Philosophen. Zum Beispiel erging er sich (so Diog. Laert., Bd. 2, X. Buch, S. 192) in seinen 37 Büchern des verlorengegangenen Hauptwerkes *Über die Natur* in vielfältigen Streitereien mit anderen Autoren und besonders mit seinem Lehrer Nausiphanes, den er als *Meerlunge* (gemeint ist die altgriechische Umschreibung für Nebel), *ungebildeten Gesellen*, *Betrüger* und *Hurer* schmähte. Platons Anhänger bezeichnete Epikur als *Dionysosschmeichler*,

Dass dabei Epikurs Lehre auch als Ausdruck eines gesunden (oder gesünderen) Zustandes angesehen werden könnte, den es zu erreichen bzw. zu bewahren galt, Epikur jedoch zweitens doch wieder Störungen (die gerade jene wohlgeratene Konstitution negierten) zugeschrieben bekommt, löst sich auf. Das Gesündere (und Natürlichere wie wir glauben) der mit der Lust verschwisterten Tugend und damit der Weisheit als Lebenssystem[509] wurde wohl u. U. teils nur als intuitive Vermutung erlebt, als korrekte Zielvorstellung, die Epikur erahnte und deren Qualitäten er real erlangen wollte. Ein *Heilungsversuch* also durch die Philosophie in der Tat, weil Epikur es einerseits nötig hatte, andererseits das Gesunde trotzdem auch noch hinreichend erahnte (erspürte) – was gleichwohl nach mehr als zwei Jahrtausenden eine spekulative Mutmaßung darstellt. Indes muss solches ausgesprochen werden dürfen, sonst tendierte es denkbarerweise zum intellektuellen Selbst- und Lebensführungsbetrug, zur jüngerhaften Erstarrung, die eventuell geistig-psychisch weiteres Wachstum blockierte. Zu einer Art *folie à deux*[510] durch eine starke Zentralperson: Dem großen, verehrten Weisen, der dem neurotischen neuzeitlichen „Guru" schließlich in Wahrheit ein wenig glich.[511]

Das nun ist starker Tobak für den armen Epikuros (und rauchen soll man ja nicht, das sagt gerade *er* uns). – Was also ist denn hier wirklich das Richtige? – Weisheitsversuchend gesagt: das *weiß* niemand (und nicht einmal das, dass es *niemand* weiß, weiß man, ad infinitum). Wir alle sind jedoch aufgerufen, *nachzudenken* in unseren Leben insbesondere über das gute und nachteilige Handeln vor allem in Bezug zum langfristigen Lebensglück: das lehrt uns Epikur zu Recht, zumindest erscheint es sinnvoll. Wir *selbst* sollten mithin das Geheimnis der Weisheit ergründen, und nicht irgendwelche Meister für uns sinnen lassen: das lehrte uns Epikur eher nicht. Wir sollten uns aber trotzdem gerade nicht überheben, nicht hypertrophieren. Wir benötigen die Hybris auch gar nicht oder das Aufwändige (es stellt oft eine neurotische Ersatzbefriedigung dar, die *nie* genügen können wird), sondern *sehr wenig* ist ausreichend zum gelingenden Dasein. Wir sollten rational vernünftig und sozial agieren, aber auch sozial vorsichtig (denn das „Kranke" und „Böse" am Menschen sind auch real). Und das, was daraus entsteht, braucht sich nicht per se gering achten, als sei es nur ein Abglanz des Glückes der Reichen und Erfolgreicheren. Sondern auch

Platon als *Goldjungen*, Aristoteles als *Verschwender,* der sich (nachdem er das väterliche Vermögen durchgebracht) auf allerhand *Faseleien* und *Quacksalbereien* kapriziert habe. Epikur verunglimpfte Protagoras als *Packträger* und *Schreibgehilfen Demokrits*, Heraklit als *Allumrührer*. Demokrit selbst (den Epikur in seiner Atomtheorie wesentlich übernahm) wurde von ihm zum *Geschwätzkundigen* ernannt, die Kyniker zu *Feinden Griechenlands*, die Dialektiker waren seiner Meinung nach *Vielverderber* und den Pyrrhon schließlich bezeichnete Epikur (obwohl er selbst reine Bildung gering schätzte) schlicht als *unwissend* und *ungebildet*. Inwieweit hier bei Epikur i. S. der Psychoanalyse projektive Tendenzen eine Rolle gespielt haben, lässt sich kaum mehr hinreichend sichern, scheint allerdings auch nicht ganz unwahrscheinlich. – Echt(er) wirkt in diesem Gesamtkontext nun aber die u. U. wohl geradezu ontisch erlebte Bescheidenheit des Lao-tse (von der man freilich auch nichts Sicheres weiß), der lehrt, dass der heilige Mensch nicht auf sein Verdienst bestehe, sich nicht groß mache, genau deshalb jedoch seine Größe vollenden könne (Lao-tse, Übers. v. Strauß, z. B. Kap. 34 u. 77).

509 Epikur, Entscheidende Lehrsätze, V, zitiert nach Epikur, Übers. Krautz (S. 67), wörtliches Zitat siehe oben.

510 Siehe Tölle und Windgassen (2014, S. 188 f.).

511 Und von dem sich (insbesondere in seiner Dogmatik) rational begründet zu lösen, tatsächlich auch eine Befreiung gewesen sein konnte.

diese können prinzipiell nicht (kategorisch) mehr Lust erringen, weil die unmittelbaren, basalen, unbezweifelbaren Grenzen des Lebens für alle ziemlich gleich sind: der Tod, der Schmerz, die Angst, der Hunger usw. (zumal, wenn eine existenziell-medizinische Grundversorgung für alle gegeben ist). Es kommt dabei darauf an, das wirklich gesunde Funktionieren zu erreichen, weil die daraus resultierende Organlust die Glückseligkeit zentral ausmacht.[512] Eine frohe Botschaft also ist es, die Epikur uns (wenn wir ihn modern interpretieren) übermittelt, und für die wir ihm herzlich dankbar sein können.

Dabei ist seine Sozialethik wie sie sich besonders aus dem Satz: „Tue nichts im Leben, was dir Angst bereitet, wenn es von deinem Mitmenschen entdeckt wird“[513], eine nutzenbasierte Lebensgestaltungsmaxime, die wie die Goldene Regel[514] und die des kategorischen Imperatives Kants[515] mit gewissen umsichtigen Einschränkungen zur Handlungsregulation geeignet scheint.[516] Epikur meinte hier wohl vor allem nicht notwendige respektive nicht natürliche Begierden, also durchaus meist wirklich fragwürdige Impulse. Bei seiner Aufforderung würde man wiederum in einer Langfristorientiertheit zu beurteilen haben, welche Folgen und Vorteile überwögen, die des Tuns oder die des Lassens. Natürlich würde solches bei begrenzten und beschränkt fähigen Lebensformen immer nur ein Versuch sein können – damit ebenso ein Hoffen, dass die gewählte Handlung die bessere sei, denn niemand kann grundsätzlich die ganze Breite aller zukünftigen Konsequenzen abschätzen. Zu bedenken wäre dazu insbesondere, dass das heute als „Fehler“ Erscheinende morgen sehr als richtig aufleuchten könnte – und vice versa. Angst ist aber darüber hinaus kaum immer ein guter Ratgeber, siehe die vielfältigen Formen neurotischer Befürchtungen. Daher sollte hier weiterhin geprüft werden, ob die Besorgnisse wirklich triftig sind – was bei eher diffusen Lebensängsten teils auch nicht immer ganz einfach scheint. Es könnten jedoch – in einem etwas anderen (wohl teils eher nicht von Epikur gemeinten) Bezug –, konträr gesehen, Fälle eintreten, in denen die ängstliche Selbstbeschneidung grundverkehrt wäre: Ein Wille zum Leben, zur Behauptung, zum aggressiven Kampf – ein Wille zur Macht gar wie Nietzsche[517] es nennen würde – das konkret Beste würden. Schwache Appeasementpolitik bei destruktiv-bösartigen Gegnern ist (siehe Churchills Abwendung von Chamberlains Nachsicht bei Hitlers Imperialismus) zu hinterfragen. Manche Ängste müssten tatsächlich überwunden werden, damit gerade das Tief-Lebendige der Lust aufsteige. Es ist deshalb ebenso zu eruieren, ob es in einem speziellen Einzelfall wirklich nachteilig wäre, etwas aktiver zu handeln – ob es nicht eine Erweiterung, Gesundung darstellte z. B. die vermeintlich sichere aber verklemmte Prüderie nebst Überangepasstheit zu verlassen. (Auch hier können wir von der, die Kraft einer

[512] Hier wäre die tiefe sexuelle Befriedigbarkeit wichtig, die wahre Erfüllung in ungebremsten Orgasmen (vgl. Reich 1933/1989), mithin eine seelische Gesundheit ohne pathologische Erstarrungen und Fehlhaltungen usw.

[513] Epikur, Weisungen, 70, zitiert nach Epikur, Übers. Krautz (S. 95).

[514] In positiver Form beispielsweise: „Und wie ihr wollt, daß euch die Leute tun sollen, so tut ihnen auch!“ (Bib., Lk 6,31, teilweisen Fettsatz weggelassen).

[515] Kant (1785/1974a [insbesondere BA 25–BA 96]; 1788/1974b).

[516] Ähnlich bereits Euringer (2003, S. 73 f.).

[517] Siehe z. B. Nietzsche (1886/1968b, Neuntes Hauptstück, 259.).

starken Liebe kündenden, Musik Beethovens lernen . . .) – Man sieht, es ist sogar mit den „weisen" Lehren vielleicht nicht ganz so einfach wie wir es teils gerne hätten. Immer ist man individuell aufgefordert, stets hat man selbst das Lebensrisiko: Hier „Existenzkochrezepte" zu suchen, zu erwarten, welche man nur eins-zu-eins zu erfüllen bräuchte, und alles würde gut, scheint noch nicht sehr weise.

Was könnte oder müsste nun Niccolò Machiavelli zu Epikur einwenden? – „Wer nicht wagt, der nicht gewinnt", sagt ja ein bekanntes Sprichwort – nur: Was gibt es überhaupt zu erlangen, würde Epikur wohl zu bedenken gegeben haben, wenn das Wenige schon genug ist? – Wiederum scheinen uns die Grenzen des Lebens, hier mehr als Schranken des Gewollten, aufschlussreich, wobei es um das oberste Ziel i. S. einer logisch willkürlichen Setzung geht. Strebte einer individualistisch nach privatimer Glückseligkeit und überließe das Gesellschaftliche anderen, oder würde er eher das Kollektiv, den Staat, im Auge haben, die künftige Entwicklung und Bewahrung des Gemeinwesens? Als Vertreter des hellenistischen Individualismus, der in einer eher politisch instabilen Zeit lebte, hat Epikur seine Antwort an uns übermittelt. Seine Lehre könnte mit einigen Reformulierungen (etwa wie o. g.) in seinen Kerngehalten wohl durchaus zum allgemeinen ethischen Gesetz werden. Leider sind realiter Individuuen denkbar und zu erwarten, die sich nicht an dieses hielten – bzw. (und noch dazu) justiziable Gesetze erließen, die solch ein Prädikat unter vernünftig-gutmütigen Menschen gar nicht erlangten. Jene Personen haben teils ein schwer zu verleugnendes Anrecht auf Sitze in geschlossenen Anstalten unterschiedlicher Art, teils werden sie Staatspräsidenten o. Ä. und unterhalten Armeen, Geheimpolizeien und gnadenlos lebensfeindliche Richter. Solche Konstellationen erfordern ggf. einschlägige Maßnahmen der Vita activa – wenn es nicht wirklich finster werden soll. Damit ist eigentlich schon alles gesagt, denn es höbe teils die Tragik der Machtsysteme mit ihren hässlichen Seiten an. In diesen Belangen müsste man schon klären, ob epikureische Tugenden nicht manifest schädlich würden und reichlich naiv wären, sollten sie unbedarft politisch implementiert werden. Die Überlegenheit eines lustorientierten Stiles vor dem des Machtkampfes zu postulieren, ermangelte jedenfalls den Nachweisen. Auch hier kündigt sich ein Bedeutungsgehalt des Wortes „weise" an, der es gerade nicht als Massenphänomen, sondern vielmehr als *Ausnahmeeigenschaft* konstituiert. Man kann eine Weisheit, die über die Handlungsklugheit hinausgeht, eventuell wirklich nur im privaten, kaum im öffentlichen Leben gewinnen. Und die, die es trotzdem versuchten wie Jesus, stehen zumindest in der ernsten Gefahr, einen hohen Preis (ihr Leben) dafür zu entrichten. – Es ist somit ein Entschluss nötig, welchen Weg man gehen möchte – beschreiten muss (wobei ein wirklich freier Wille, als Widerspruch in sich selbst, kaum nachzuweisen ist[518]).

Zudem wäre zu prüfen – die Ketzer bringen uns weiter –, ob das, was Epikur uns überlieferte und wahrscheinlich wollte, nicht auch potenziell teils reaktionär sei, da es

[518] Denn etwas das ist, wirkt und gleichzeitig völlig unbestimmt wäre, scheint unmöglich: Es wäre eine *Existentia* ohne *Essentia* (Schopenhauer, 1839/1912, S. 527 f.). Der „Wille" kann vielleicht nur bedeuten, mit einer gewissen *relativen* Macht „Stopp!" zu sagen bei Handlungen o. Ä., die nicht tunlich scheinen (Locke, 1689/1968, Buch II, Kap. XXI, u. a. Nr. 47.; Straßmaier, 2006).

mit einem gewissen rigiden Unterdrückungsmoment Handlungen ausschlösse, die eventuell doch einmal (und sei es nur gefahrlos-probeweise) gelebt werden sollten. Dazu kämen, was vielleicht noch schlimmer ist, implizite Denk- und Hinterfragungsverbote hinsichtlich kreativer Änderungen der von ihm statuierten Lehre. Zu erwägen wäre hier, dass die Maximen unseres Philosophen u. U. erst dann wirklich weise erschienen, wenn man schon geheilt und seelisch gesund *ist*: Wie als Stabilisatoren dieses Zustandes bei dem es gälte, krank und unglücklich machende Einflüsse i. w. S. zu vermeiden. Wäre einer noch nicht so befreit und mehr neurotisch o. Ä., vor allem aufgrund von Verdrängungen u. dgl. (d. h. Panzerungen) unglücklich, würde eine epikureische Lebensstrategie wohl teils nur dieses Kranke befestigen und die Entwicklung des Gesunden im schlimmsten Fall geradezu sabotieren. Gäbe es da nicht doch „Dinge", die ausgelebt werden müssten, um der Heilung willen? Um die Trauer „hinter" negativen Impulsen in sich zu erleben, dürfte man Wut u. Ä. in dieser Anschauung teils nicht verkehrt (wie etwa bei asketischen Zwangskranken üblich) unterdrücken.[519] Hier stets zu vermuten, das Klügste sei das angepasst Brave, verbaute teils die langfristige Entwicklung hin zur Befähigung größerer Einsicht und Lebensklugheit, erschaffte u. U. ein falsches Selbst[520] (mit allen Gesundheitsproblematiken die darin lägen) mit. Auch „feurige" Taten könnten somit weise sein: Teils wie als Ausdruck einer unerkannten Tiefe und Wahrheit, welche uns zu ihnen führen „wollen".

Aber, es gilt dabei zu berücksichtigen, dass die Lehre Epikurs tatsächlich Heilungsqualitäten aufweisen könnte, ganz so wie er es sah. Es kommt daher auf den *weisen* Gebrauch der „weisen" Lehre an, ein Metadiskurs und Metaproblem höben an, selbstverständlich potenziell im unendlichen Regress . . . – wie als ob einer immer schon wissen müsste, was wirklich passend sei und sich danach zu richten habe –, wobei die Intuition, Kreativität und die von Nietzsche apostrophierte große Vernunft des Leibes[521] u. U. wie als Schätzer und Erfüller jener Anforderung wirkten. Nur hätten sie leider mit dem gleichfalls unendlich unbestimmbaren Makel zu kämpfen, ob es nun wirklich vernünftig und weise sei (und nicht etwa eine irrige Illusion), was sich da durch sie als „Weisheit" illuminierte. Unabhängige und hinreichend strenge Überprüfungen tun damit Not.

Als weiterer Punkt wäre zu erwähnen, dass die Lehre des Epikuros (wie u. a. auch die des Lao-tse) beispielsweise vor den Anforderungen des herrschenden gewinnorientierten

---

519 Siehe das bei der *Rational-Emotiven Verhaltenstherapie* nach Albert Ellis (2008) aber auch den körpertherapeutischen Richtungen nach Reich (1933/1989) bzw. Lowen (1984, 1958/1992) oder dem *Psychodrama* nach Moreno (2008; vgl. auch Kriz, 1994) angewandte angeleitete willentliche emotionale Ausagieren unterdrückter, z. T. erstmals innerlich wahrgenommener Gefühle. So wird der Rational-Emotiven Verhaltenstherapie, die explizit auch das rückhaltlos ehrliche Ausdrücken von Gefühlen beinhaltet (Kriz, 1994, S. 168 f.), von Grawe et al. (2001, S. 402–415) bei guter Qualität der siebzehn berücksichtigten Evaluationsstudien (mit 713 Patienten) eine sehr gute Wirksamkeit im je betrachteten Prae-Post-Vergleich bescheinigt. Was hier im relativ komplexen therapeutischen Geschehen spezifisch wirkt, wird damit indes nicht eindeutig aufgeklärt; wesentlich scheinen jedoch die intellektuelle Aufrichtigkeit u. a. bezüglich Empfindungen sowie die tätige Überwindung irrationaler Überzeugungen zu sein (Straßmaier und Werbik, 2018b, S. 80 ff.).

520 Nach Winnicot (z. B. 1990).

521 Nietzsche (1968a, „Von den Verächtern des Leibes", S. 35).

Wirtschaftssystemes von manchen als kontraproduktiv eingeschätzt werden würde. Dies zeigt schon Epikurs Geringschätzung für das geschäftige Aufhäufen von Besitztümern. Außerdem „soll" der heutige (westliche) Mensch nicht wenig konsumieren, sondern so viel wie möglich. Diese Einstellung wäre jedoch, ganz egal für wie ökonomisch sinnvoll sie angesehen wird, weder nachhaltig noch gesund – und genau hier setzen auch die Maximen des Epikur ein und ermöglichten die Konzentration auf das Wesentliche unter Vermeidung ungesunder Irrwege. Und in der Tat scheint es angängig, wenigstens einige Ängste und schadenstiftende Begierden und etliche Schmerzen durch einen negativ-hedonistischen Lebensstil der abwägenden vernunftgeleiteten Lustorientiertheit philosophisch zu entmachten, und andere zumindest erträglich zu gestalten. Wer das gesundrichtige an Lebensmitteln einnimmt, das rechte Maß an (auch sportlicher) Betätigung übt und sich in ungute soziale Händel nicht einlässt, gerecht und vernünftig zu urteilen sucht, wird zumindest mit einer höheren Wahrscheinlichkeit keine oder weniger negative Gefühle, psychische respektive somatische Krankheiten oder schädliche soziale Interaktionen nebst ihren materialen Folgen erleiden. Auch die Tendenz zur Vereinzelung und rücksichtslosen kapitalismusinduzierten Konkurrenz bzw. zu Egoismus der Menschen westlicher Prägung und alles, was man unter einer *Typ-A-Persönlichkeit*[522] subsumieren kann, würde durch Beherzigung epikureischer Lebensformen abgemildert.[523] Daneben entwirft Epikur keine Utopie, sondern verspricht das Glück hier und jetzt und gemahnt uns an die Werte des echten Nachdenkens, d. h. an die Philosophie als Mittel zum Entwurf tragfähiger Lebensweisen. Epikur ist kein Moralist, sondern geht von einem Lustbegriff aus, den jeder einfach in seinem Leben nachvollziehen kann. Schließlich ist die Erkenntnis, dass auch der materiell Arme in etwa die gleiche Glückseligkeitschance besitzt wie der Reiche, wenn er nur die richtige innere Einstellung hat, dem sozialen Frieden zuträglich.[524] Epikurs Lebensphilosophie stellt dabei eine Art *Belief System*[525] i. S. der Rational-Emotiven Therapie[526] dar, das bei gesundem Gebrauch helfen kann, irrationale Überzeugungen und Ängste usw. abzubauen.[527]

[522] Im Jahr 1959 beschrieben die Kardiologen Friedman und Rosenman diese ihnen prognostisch bezüglich koronarer Herzerkrankung ungünstig scheinende psychologische Motivstruktur. Es handelt sich bei ihr in erster Linie um ein Verhaltensmuster, das durch Ungeduld, Ruhelosigkeit, Ehrgeiz, Wettbewerbsstreben sowie Ärger und Feindseligkeit ausgezeichnet ist (die ggf. auch unterdrückt sein können). Konträr dazu werden Personen des *Typs B* als mehr zufrieden und gelassen beschrieben. Heute gilt jedoch weniger die Typ-A-Persönlichkeit insgesamt als besonderer Prognosefaktor für Herzinfarkte, sondern es sind (siehe Chida und Steptoe, 2009) vielmehr allein die Facetten Feindseligkeit und Ärger diesbezüglich evident.

[523] Wobei sich indes ein Spannungsfeld zwischen dem relativ unverzüglichen Genuss und dem Belohnungsaufschub einstellen könnte, der wiederum (siehe Mischel, 2015) als charakterliche Fähigkeit zur Karenz einen Prädiktor u. a. für eine langfristig höhere Leistungsfähigkeit, einen gesünderen Lebensstil und bessere Stressbewältigungsfähigkeit(en) darstellt.

[524] Hossenfelder (1998).

[525] Was eine subjektive Einschätzung und Interpretation der äußeren wie inneren Wirklichkeit beinhaltet. Das, was wir *glauben*, beeinflusst unser Tun, ein Satz, der wiederum an die Aussage des späten Stoikers Epiktet gemahnt: „Nicht die Tatsachen selbst beunruhigen die Menschen, sondern die Meinungen darüber" (Epiktet, Ethik, Kap. 5, S. 19).

[526] Ellis (2008).

[527] Nach Ellis (2008) werden psychische Störungen durch solche suboptimalen Einstellungen bzw. Bewertungsmuster („Dogmen" wie man sagen könnte, die subjektiv belastend sind, und die die Umsetzung von

Gleichzeitig ist jedoch zu sehen, dass es viele Lebensansichten geben könnte und nicht nur die des Epikur, dass also nicht nur ein Recht, sondern auch eine Legitimität für andere Lebensstile denkbar sind. Niemand scheint verpflichtet, die Unlustmeidung in der Art des Epikur zu betreiben – andere Werte könnten schließlich höher geschätzt werden als jene. Zum Beispiel könnte die naturwissenschaftliche Erkenntnisgewinnung (ähnlich Aristoteles) vom Ziel der *eudaimonía* abgekoppelt gedacht und als Selbstzweck betrieben werden. Daneben ist der kategorische Imperativ Kants zu erwähnen. Man sieht auch hier wieder: Ein einen „Meister" idealisierendes Jüngertum „lohnt" sich gerade nicht, wenn man zur wahren „Weisheit" vordringen will.[528] Wir müssen im Grunde selbst denken, lernen, leiden – und schließlich sterben . . . – selbst leben und lieben. Die dogmatische Erstarrung wie sie Epikur autoritärerweise favorisiert zu haben scheint[529], kann im Sinne der Weiterentwicklung der Wissenschaften noch dazu kaum Ideal sein – auch wenn es verständlich ist, dass das „Gute" bewahrt werden soll, indem man es vor Angriffen schützt, stellt dies doch ebenso eine Immunisierungsstrategie[530] dar, die letztlich nicht zu befürworten ist. Soviel Vertrauen in die „Stärke des Guten" (die Richtigkeit und Überzeugungskraft der Lehre) sollte man durchaus haben, meinen wir, dass man zuversichtlich ist, selbst die kräftigste rationale Anfeindung und Überprüfung „milde lächelnd" zu überstehen. Das dann wäre der glaubhafte Beleg der Weisheit . . .

Vergleicht man Epikurs Lehre mit der Überlieferung beispielsweise des Lao-tse muss die Zentrierung des Griechen auf die rein irdische Handlungsklugheit auffallen. Transzendente Aspekte (z. B. eines Tao) kennt er nicht. Wenn Machiavelli proto-nationalistisch, ja teils proto-faschistisch erscheint, macht Epikur einen frühaufklärerischen Eindruck. Das Leben soll *vernünftig* einseh- und bestimmbar sein. Metaphysische Prinzipien jenseits der statischen Götter lehnte er ab. Zwar war er Hedonist, stellte indes im Vernunftgebrauch das Wesentliche und Oberste vor. In der Komparation zu den Lehren eines Jesus von Nazareth[531] könnte man den zwar empirisch orientierten Epikuros deshalb von der Tendenz her gewissermaßen früh-kognitivistisch heißen. Ein handlungsaktives Liebesgefühl, eine *emotive* Mitmenschlichkeit, eine als natürlich begriffene geschwisterliche Verbundenheit der Menschen, sieht man bei ihm nicht als wesentliches Agens. Vielmehr schreibt Epikur: „Laßt euch nicht täuschen, ihr Menschen, nicht verführen, noch hintergehen! Es gibt – glaubt es mir – für die *Denkenden* [Hervorhebung v. Verf.] keine natürliche gegenseitige Gemeinschaft. Wer etwas anderes sagt, täuscht und betrügt euch."[532] Im Vergleich zu Kant könnte Epikur freilich als eher empiristisch und erkenntnisunkritisch

Lebenszielen behindern) hervorgerufen – welche es zu erkennen und u. a. mittels sokratischem Disput zu beseitigen gelte.

528 Zu bedenken wäre in diesem Zusammenhang insbesondere, dass die *Idealisierung* einen Abwehrmechanismus darstellen kann (Milch, 2002; vgl. Kernberg und Hartmann, 2010), um gerade tieferes Erleben und die Entwicklung reiferer Lebensformen zu verhindern.

529 Hossenfelder (1995, 1998).

530 Siehe dazu für den empirisch-wissenschaftlichen Bereich Popper (1934/1984, Abschn. 19 ff.).

531 Wenn man ihn konsequent areligiös als normal sterblichen Menschen, gleichsam als Sozialphilosophen und nicht als Gottes Sohn sieht.

532 Epikur, Fragmente, zitiert nach Epikur, Übers. Laskowsky (S. 101).

genannt werden. Eine *intelligible* Sphäre[533], die über die Welt der Erscheinungen hinausgehe, ist ihm noch fremd. Epikurs Ableitungen beziehen sich als pragmatische Produkte der Lebenserfahrung auf beobachtbare oder vermutlich eintretende Gegebenheiten; er ist dabei eher noch naiver Realist, einer, der an den Sinnesdaten nicht zweifelt. In einer weiteren Hinsicht könnte man ihn auch proto-utilitaristisch nennen, denn das größte Glück der größten Menschenzahl[534] wäre durchaus auch sein Ziel gewesen.

Was würde nun, um den obigen Faden wieder aufzunehmen, ein in erster Linie zweckrationaler Nutzenoptimierer, ein Adept der Lehren des Niccolò Machiavelli im individuellen, nichtöffentlichen Leben hinsichtlich der athenischen Genügsamkeit und Ethik des Epikuros zu bemerken, einzuwenden – ja etwa überraschenderweise zu lernen haben? Oder, welche Einsichten erwürbe ein Epikureer hier gar von Machiavelli? Machen wir uns daran, es zu erkunden. Ein Teil der epikureischen Lebensphilosophie wäre doch ebenso in erster Linie vom Nutzenkalkül bestimmt: Das (negativ-)hedonistisch Richtige, dessen Folgen indes langfristig die Besseren sein sollen. Allgemein würde man vor allem deshalb sich beschränken, Bedürfnisse nicht hypertroph kultivieren, Taten unterlassen, wenn die einem die Seelenruhe beeinträchtigten oder gar raubten. Es scheint da aber eine andere Ausprägung, Interpretation des Wortes „Nutzen" vorzuliegen als bei Machiavelli, der dies vornehmlich materiell (und machttechnisch) deutete. Epikur nähme jedoch kaum eine solche Haltung der Händler und Krieger ein: Es ging ihm gerade nicht um Profit, nicht um Ansehen oder die Mehrung politischer Macht, sondern individuell ums eigene Glück. Beide Handlungszüge könnten damit zwar als *selbstbezogen* bezeichnet werden, allerdings mit differenten Aspekten hinsichtlich der Bedeutung des egoistischen Momentes. Während ein ausgefuchster, hartgesottener Machiavellist im sozialen Verkehr lügend seinen eigenen Vorteil brutal über alles stellte, in der Sphäre der Mitmenschen damit oft destruktiv (weil beispielsweise vertrauenszerstörend und ausnutzerisch) wirkte, würde ein Epikureer nur eine harmlose(re) Form der Lebenslustorientiertheit agieren, den Mitmenschen nicht schlicht „verwerten" wie einen nützlichen Idioten, sondern ihn schon allein vor dem Hintergrund des eigenen Seelenfriedens gerecht(er) zu behandeln suchen. Und er hätte daneben eine andere „Münze" als soziale Gegenleistung: nämlich ein glücklicheres Gefühlserleben bei seinen Mitmenschen erzeugt, Freundschaft, statt Feindseligkeit und Ablehnung z. B. Jenes wiederum käme ihm zugute. Nun könnte man mutmaßen, solch ein Leben wie das des Epikuros wäre zuvörderst eines für Angsthasen und weniger „robuste" Personen. Leute, die eine „dicke Haut" haben (Gefängnisse nicht fürchten usw.) müssten hierbei „verkehrte Rücksichten" nicht üben: Der wirklich Starke, der Psychopath, wie Nietzsche vielleicht angenommen hätte, habe solches gar kaum nötig, könnte lächelnd rauben, stehlen, morden wie es ihm gefalle. Was scherten geradezu akademische Gewissenshubereien à la Kant, wenn man gar nicht recht weiß, was ein Gewissen ist. („Das merkwürdige Pfaffengesumse, das diese Moralsusen von Bürgern immer so jämmerlich blöde macht.") „Weisheit" würde in diesem Zusammenhang eher eine abhängige Variable grundlegenderer psychischer Faktoren (wie z. B. dem der

[533] Kant (1781/1992a, 1781/1992b).
[534] Sensu Hutcheson (1726/1986, S. 71).

Lebensangstneigung), und durch die diesbezüglichen sozialen Optimierungstechniken charakterisiert – sich freilich teils damit auch in Frage stellen, respektive geradezu selbst aufheben. Epikur statuierte dazu eher eine statische, Machiavelli eine eher dynamische Lebensform, wobei diese Letztere jedoch gleichsam teils nur wie eine Abart des Gesunden erschiene. Zu bedenken ist zugunsten einer eher unternehmenden Lebensweise, dass man auch etwas wagen müsste im Leben, und die Qualität desselben ebenso vom Erreichen sozialer Ziele und Wünsche abhängen könnte, sofern basale Sicherheitsinteressen nicht übermäßig tangiert würden (denn „unter" seinen Möglichkeiten zu bleiben, ist frustrierend). Wer allerdings als Mensch antisozial-persönlichkeitsgestörten Normvarianten angehörte, weniger Furcht und keinen inneren ethischen Anfechtungen ausgesetzt ist, vermöge in diesem Kontext (wie er u. U. meinte) „voller" zu leben – ja, er müsste es teils u. a. aufgrund seiner tendenziellen körperlichen Untererregbarkeit. Ein Vertreter dieses Typs Mensch würde subjektiv wohl oft „vor Langeweile umkommen", wollte er Epikurs Stil umsetzen, würde allerdings Lustquellen, Befriedigungserlebnisse u. U. nicht teilen, beispielsweise die *langfristige* Zuversicht und Liebesfähigkeit. Sein Kredo wäre im Extrem, sich wie eine lodernde Flamme in allgemein abgelehnten Taten zu verzehren, und würde einzig eventuell in einschlägigen Subpopulationen einer Gefängnishierarchie beachtet: Der skrupel- und gewissenlose Bankräuber, der Geldautomaten reihenweise in die Luft sprengte, wäre da der „Größte". Aber eben nur dort: Es wäre nichts wirklich Großes, Größtes, nach dessen Maßen er gelebt hätte (denn langjährig eingesperrt zu werden, enormen Schadenersatz leisten zu müssen, könnte man nicht unbedingt als das letztlich Beste, Lustvollste, Klügste ansehen).[535] Er würde seinen brutalen Egoismus agiert haben, und darin seine schmale(re) Genugtuung erleben, das wirklich Großartige, Faszinierende in der Welt könnte er gar nicht fassen, geschweige denn erfühlen. Nun sind indes nur die weitaus Wenigeren wirklich so fragwürdig antisozial befähigt; das Meiste, was machiavellistisch heißen könnte in den Maximen der Menschen, wäre subklinischer Egoismus gepaart mit freundlich täuschender Heuchelei z. B., um einen (gerade) noch rechtmäßigen Vorteil zu erlangen. Die „Grauzone" zwischen klarem Rechtsbruch und wahrhaft heiligenmäßiger Tugendhaftigkeit würde mithin zur Spielwiese ethisch verbrämter eigensüchtiger Momente: die Legalität träte z. T. in Konflikt mit einer subjektiv erlebten Legitimität. Und genau für solche Fälle – dem phänomenal besehen „Normalen" – hielte Epikur doch einige „Heilmittel" bereit, die tatsächlich befriedigendere Lebensweisen zu evolvieren hälfen.

Was würde nun sein, wenn man annähme, die soziale Sphäre der Mitmenschen würde nicht zu hohen Prozentteilen aus ethisch gewissenhaften, entsprechend orientierten psychisch voll gesunden Individuen bestehen, sondern – wagen wir es weise zu sein – um solche verkappten Machiavellisten (die sich teils lediglich mehr oder weniger fähig und klug tarnten, sich freilich in Wahrheit oft darüber hinaus keinen Deut um die Moral, das menschlich Gute, die Liebe und ihre Mitgeschöpfe scherten, wie etwa typischerweise im

[535] Hare (2005, S. 178 ff.) stellte hier ein Programm für Psychopathen vor, um diese davon zu überzeugen, ihre Einstellungen und Verhaltensweisen zu ändern, da die nicht in ihrem *eigenen* Interesse seien, sie ihre Stärken und Fähigkeiten besser einsetzten, wenn sie ihre Bedürfnisse sozialverträglich befriedigen würden (Straßmaier, 2018c, S. 183), was recht eigentlich auf ein epikureisches Kalkül hinausläuft.

neoliberalen Kapitalismus verwirklicht)? Individuen, die verbesserungswürdige Strategien lebten, nicht weil sie grundböse wären, sondern aus subjektiver Interpretation ihrer Überlebensnotwendigkeiten und emotionalen Befindlichkeiten in einer spieltheoretischen Manier zu diesen Schlüssen hingeführt würden.[536] Dass es in diesem Zusammenhang zu selbstwertdienlichen Verzerrungen hinsichtlich der Einschätzung des eigenen Handelns kommen könnte, ist nicht unwahrscheinlich. Wir sehen uns vermutlich alle (zumindest zeitweise) gern als Opfer, als reine Lichtgestalten, denen übel mitgespielt wurde, während wir in Wahrheit hinter dieser Fassade auch andere Haltungen unser Eigen zu nennen vermögen.[537] Diejenigen Aspekte in den betrachteten Sozialverhältnissen, die unsere vorteilhaften Haltungen (und ggf. Handlungen) legitimierten, würden geradezu *gesucht* und in der Bewertung besonders hervorgehoben. Erneut scheint es uns, es sei der Ernst, die Ernsthaftigkeit, die zu zentralen Eigenheiten dessen würden, was wir „Weisheit" nennten. Sich die tiefen, wahren Motive in aller (u. U. „finsteren") Reinform hier vor Augen zu führen, befreite gerade auch von den u. U. durch die Verleugnung bewirkten Erlebnisblockaden der noch tiefer sitzenden „guten" (emotionellen) Gründe fürs Schlechte(re) und führte uns erkennend zurück zu einer lichteren Einfachheit – reduzierte das „unreine" Oxid gleichsam zum gediegenen Metall. Diese Gründe können, neben somatisch-genetischen Faktoren, tiefenpsychologischer aber auch gruppendynamischer Natur sein, bzw. ungünstige Konditionierungen spiegeln: meistens gehen sie alle Hand in Hand. Es ist wie *eine* Tragödie mit mehreren Akteuren. Die echte Glückseligkeit erwürbe man, wie wir glauben, dabei ja gerade nicht durch Scheinbarkeiten: Es müsste schon wirklich stimmen, gewissermaßen *körperlich* wahr sein (befreit von pathologischen Panzerungen schließlich), damit es (auch einen selbst) als Lebensart überzeugte. Epikur teilte hierzu mit: „Man soll sich nicht den Anschein geben, als treibe man Philosophie, sondern man soll wirklich philosophieren. Es nützt uns auch nichts, uns den Anschein der Gesundheit zu geben, sondern wir müssen wirklich gesund sein."[538] Was setzte einer also dahinter, wie existenziell nähme er dies Unternehmen im Leben, das Unterfangen der Weisheit, der Heilung: wie „tief" würde er es erleben, darunter leiden – wirklich bis zum letzten Grund? Es ist dies besonders natürlich das Feld der Überwindung krankheitswertiger respektive subklinischer Fehlhaltungen; die Erhöhung der Ernsthaftigkeit korrelierte hier wohl oft mit der Gesundung.

Wäre nun Epikurs Lehre für jene unvorteilhaften Sozialverhältnisse (viele egoistische Machiavellisten, wenige gesund-liebende „Weise") tauglich? Da gäbe es die Fragen, wie sehr man Sozialbeziehungen ehren sollte, welche leider vor allem einseitig unempathisch machiavellistisch als Nutzenquelle des anderen (beispielsweise i. S. eines pathologischen Narzissmus[539]) organisiert sind. Müsste da nicht der wahrhaft gutmütige(re) Epikureer sehr aufpassen, nicht ausgenutzt zu werden? Wäre es nicht weiser, wenn er hier andere Maximen lebte? – Aber dann ginge er u. U. der Frucht seiner Liebe auch für sich verlustig,

[536] Das heißt sekundären Entwicklungen i. S. v. „Verschlechterungen" einer ursprünglich auch altruistischeren Funktionsweise.

[537] Siehe z. B. Trivers (1985, 2011) sowie die Darstellung in Pinker (2010, S. 724 ff.).

[538] Epikur, Gnomologicum Vaticanum, 38, Übers. Laskowsky (S. 85).

[539] Siehe dazu den umfangreichen Sammelband von Kernberg und Hartmann (2010).

würde am Ende im schlimmsten Fall derselbe (lieblos übertriebene) Machiavellist wie die vielen anderen. Insbesondere die Probleme aus Täuschung und Lüge dürften hier virulent werden, bei denen zu raten wäre, die Wahrheit nicht auf dem Altar *irgendeines* Menschen Egoismus aufzuopfern. Das Thema der „falschen Freunde" müsste darüber hinaus wohl auch eher sicherheitsorientiert gehandhabt werden. Man darf hierbei sagen, dass die Lehre Epikurs ja gerade solche verfänglichen, riskanten Verhältnisse nicht ausschließt, mehr noch: sie zur Grundlage hat. Sie ist eben ein Versuch, die potenziellen Tatbestände der Angst, des Schmerzes und die aus den Bedürfnissen des Menschen stammenden Notwendigkeiten annehmbar zu gestalten, indem man die richtige Lebensart übt. Insbesondere die Selbstgenügsamkeit, Bedürfnisarmut und das Leben im Verborgenen sicherten hier vor untragbaren Auswirkungen des unsozialen respektive kranken Sozialgebarens der Mitmenschen. Epikur sagt: „Der Weise, der selbst auf das Notwendigste beschränkt ist, versteht besser zu geben als zu nehmen. Einen solchen Schatz an Selbstgenügsamkeit hat er gefunden."[540] Einer Lebensform einen Vorwurf zu machen, sich ängstlich zurückzuziehen, wenn dies wirklich indiziert wäre, scheint kaum haltbar. Niemand kann etwas dafür, somatisch kein „Herkules" zu sein. Weises Leben bedeutete damit auch eine Existenz, die die realen Bedingungen derselben anerkennt und bestmöglich danach handelte, evolutionsbiologische Fitness dadurch zu optimieren sucht. Verkehrtes (und auch aufgesetzt-falsches) Heldentum wäre mithin nicht gefragt. „Weise" würde also gerade der Schutz vor den Untugenden der Machiavellisten: Den hybriden Egoismus, die gewissenlose Unwahrhaftigkeit im Verbund mit destruktiver Nutzengenerierung abzuwehren – die Liebe zu bewahren: das „Licht des Lebens".

Machiavelli und Epikur sind, wenn man die Aussagen in ihren Werken betrachtet, ein relativer Gegensatz. Zwar beinhaltet das des Atheners auch das Kosten-Nutzen-Denken, verabsolutiert es aber nicht wie Machiavelli, ordnet es, statt des Staates, dem persönlichen Glück unter. Wir sollen klug und maßvoll sein, damit es *uns* (in unseren wahrhaft berechtigten Belangen) immerdar gut gehe. Machiavelli *opferte* indes seine Protagonisten einer externen Vorstellung von Macht: Sein Principe diente ihr und nur sehr mittelbar seiner *eudaimonía*. Sein Glück dürfte ihn im Grunde gar nicht interessieren, wenn es der Staatsraison zuwiderliefe. Hier wäre ein Vorrang der macht- und nutzenbasiert verstandenen „Pflicht" vor der vielleicht doch eher menschenliebenden, natürlichen Neigung wirksam (ähnlich wie bei Kant, doch diesen teils konkret-inhaltlich auf den Kopf stellend). Ihr müsst bei der Zeit lügen, betrügen, morden, sagt Machiavelli allen Fürsten, damit ihr eure Reiche nicht verliert: das ist eure Obliegenheit vor dem zweckrationalen Ideal des Herrschenwollens. Und diese Satzung scheint sinistererweise auch noch wie ein ehernes humanes Gesetz auf, ja es macht sich anheischig, kategorisch-imperativ sein zu wollen, um für *alle* Regierenden mutatis mutandis zu gelten: Der „Charme" des *Il Principe* Machiavellis, sich nichts vorzumachen, liegt ebenso darin begründet. Dabei kommen indes – neben einer eher genetisch-konstitutionellen Normvariabilität des Menschen (i. S. v. Robustheit, Angstfreiheit u. Ä.) – ggf. ferner antisoziale Störungen zum Tragen. (Seine Eminenz Kardinal Cesare Borgia hätte wohl durchaus hohe Punktzahlen auf der

[540] Epikur, Gnomologicum Vaticanum, 31, Übers. Laskowsky (S. 83).

Psychopathie-Checklist von Hare[541] erreicht.) Die langfristige Verantwortungshaltung und eine diesbezüglich solide Planung bei Taten solcher Personen wäre deshalb gerade nicht zu vermuten, was nun einen bzw. den wesentlichen Grund darstellte, warum sie scheitern. Das könnte Epikur im Auge gehabt haben, als er schrieb: „Gute Menschen verdienen den Neid nicht, und die Schlechten schaden sich selbst um so mehr, je mehr ihnen alles glückt."[542] Man vermag im Grunde à la longue nicht erfolgreich gegen das natürliche Empfinden und Wollen der Menschen zu regieren. („Die beste Festung, die es gibt", sagt schon Machiavelli selbst, „ist, beim Volk nicht verhaßt zu sein."[543]) Dafür reichte dem Florentiner gleichwohl, genau dieses Volk verachtend mit Täuschungen abzuspeisen. Kann es nun aber ein „Licht" im „Finsteren" geben, eine Wahrheit in der Lüge, ein richtiges Leben im Falschen? Für die relativ kurzfristige Machterhaltung vielleicht, denn Menschen lassen sich betrügen. Abraham Lincoln (1809–1865) wird die Bemerkung zugeschrieben: „You can fool all the people a part of the time, or a part of the people all the time; but you can never fool all the people all the time."[544] Wenn man bedenkt, dass Herrschende auch Vorbilder sind, sollte man mithin keinesfalls raten, die Lüge zum Ideal zu erheben: Sie „funktioniert" am Ende auch nicht (d. h. die Wahrheit wird schließlich *immer* siegen, genauso wie wir am Ende alle sterben werden). – Die Antwort auf die Frage, warum sich einer allerdings der Mühsal der Macht unterziehen soll, ihr Knecht zu werden vor der Lust und dem Glück, könnte Machiavelli nur mit der Überlebensnot geben, denn für ihn ist der Staat der Garant der Ordnung vor dem barbarischen Chaos. Zwingen müssten wir nach ihm, damit wir nicht gezwungen werden; hassen, damit wir der feindseligen Herrsch- und Habsucht usw. des anderen entkommen. Ein Ringen ums Überleben stellte sich dar, der uns an sozialdarwinistische Anschauungen, sowie den Hobbes'schen Kampf aller gegen aller erinnert: wie ein System ex negativo allen Lichts und jeglicher Liebe, letztlich als totaler Krieg. Und auch individuell würde bei vorherrschender machiavellistischer Lieblosigkeit und Egoismus etc. (jedoch mehr unter höflichen Verrenkungen und Floskeln) entsprechende Abwehren der Klugheit und Schläue erforderlich. Denn echte Tugend mutierte, ähnlich wie es Friedrich II. beklagt[545], unter solchen Systemparametern eines Willens zum Vorteil und der Macht zu einer Art Fremdlizenz, ausgenutzt zu werden – Wahrheit vielleicht wirklich oft zur (angeblichen) Lüge und vice versa. Individuen, welche hehre Vorsätze übten, würden als „Schwächlinge" in die Gefahr kommen bald „ausgemerzt" zu sein. So sei „das Leben", wenn wir es beispielsweise wie Nietzsche auslegten – und deshalb vor allem scheint Jesus gekreuzigt worden zu sein. Unter solche Räder zu kommen, kann für einen aufgeklärt-vernünftigen Menschen gleichwohl keine Option darstellen. Es mutet daher praktisch als ein schlimmer Fehler der „Heiligen" und „Weisen" an zu glauben, *jeder* könne so leben wie sie, obwohl nicht auszuschließen ist, dass jeder es *könnte* . . .

---

541 Hare (2005, S. 30 ff.).

542 Epikur, Gnomologicum Vaticanum, 37, Übers. Laskowsky (S. 85).

543 Machiavelli (1532/1978, Kap. XX, S. 91).

544 Talking of Victory (1886), [in *Milwaukee Daily Journal* vom 29. Oktober 1886].

545 Siehe das Vorwort der „Denkwürdigkeiten" der *Geschichte meiner Zeit* (Friedrich der Große, 1742/1913, S. 2 f.), wörtlich zitiert oben, Kap. 2.

Machiavelli nahm die reale Welt der weit verbreiteten pathologischen Charakterpanzerungen (i. S. v. mehr oder weniger offensichtlichen psychischen Störungen) zur Grundlage seiner Doktrin, entfaltete keine Heilungsperspektive, sondern versuchte allein Machterringungsabsichten und i. w. S. die der Bewahrung einer Herrschaft umzusetzen, mit allen tauglichen Mitteln zu optimieren. Die Gier würde natürlich und wäre nicht etwa Ausdruck einer Unfähigkeit zur Befriedigung. Nichts schien ihm verpönt, nichts verboten, nichts (außer das, was machttechnisch nachteilig wäre) ggf. von *vornherein* zu unterlassen. Das so verstanden Beste im Schlechten (und ggf. auch skrupellos durch Schlechtes) zu erreichen, könnte seine Devise sein. (Und wenn das Unternehmen nicht von Erfolg gekrönt würde, sagte man teils im Tone unverbesserlicher SS-Angehöriger, sie wären nur einfach noch nicht hart genug gewesen.) Allerdings, wäre dies nicht eine tödliche Selbstüberhebung über das natürliche Funktionieren, dem sich ein Fürst (abgeschwächt ebenso ein individueller Machiavellist im ausschließlich privaten Leben) da hinzugeben hätten? Ein Totschlag, Mord auch an *ihrer* innersten Natur: an der Liebe, der Wahrheit und an einer natürlichen protorechtlichen Reziprozität? Solch ein Mensch müsste „sterben" bei lebendigem Leib. Dass dies gerade nicht epikureisch wäre, bedarf keiner Erläuterungen mehr.

Man vermag schließlich zu mutmaßen, dass die „Macht" einfach nicht glücklich macht, so viel man auch immer von ihr besäße. Denn stets bliebe man ein „kleiner" Mensch, ein Fünkchen vor der Ewigkeit (und noch viel weniger). Es gähnte die menschliche Leere und die Ohnmacht aus der scheinbaren Stärke wie als seien sie die Herolde eines versteckten Unvermögens. „Ein jeder scheidet aus dem Leben, als sei er gerade geboren"[546], sagt Epikur. Wir verlieren vielleicht noch dazu auf jenem Wege der Macht genau das, auf das es im Leben ankommt – und vieles, was es i. S. einer machiavellistischen Lebensstrategie zu gewinnen gäbe, wäre einzig Blech und Tand im Vergleich dazu.

[546] Epikur, Weisungen, 60, zitiert nach Epikur, Übers. Krautz (S. 93).

5 Konfuzius – Lehrer der 10.000 Generationen?

Etwa zwei Jahrhunderte vor Epikur wirkte als Zeitgenosse des Pythagoras und des Heraklit in China Konfuzius[547], der wie allgemein angenommen wird, im Jahre 551 v. Chr. im Teilstaat *Lu* (gelegen im Südwesten der heutigen Provinz Shandong am Unterlauf des Gelben Flusses) als Sohn einer verarmten niederen Aristokratenfamilie zur Welt kam.[548] Von seinem Vater, der vermutlich vor dem fünften Lebensjahr des Konfuzius starb, wird überliefert, er habe sich im Alter von 70 Jahren eine neue blutjunge Frau genommen, damit sie ihm endlich einen Sohn gebäre. Das China dieser Zeit befand sich nach dem Beginn der Staatlichkeit mit der Xia-Dynastie (etwa um das Jahr 2100 v. Chr.) im Umbruch durch zentrifugale Kräfte aufmüpfiger Vasallen und den Einfall fremdstämmiger Invasoren. Die Macht der Zentralgewalt leitete sich spätestens in der patriarchalischen Zhou-Dynastie (11.–3. Jahrhundert v. Chr.) ethisch-physikalisch als durch den Himmel (*tian*) legitimiert ab. Der Herrscher wurde als „Himmelssohn" zum Verbindungsglied zu dem in Naturerscheinungen „redenden" Firmament und legitimierte sich durch ein „Mandat des Himmels", den es durch sittliche Amtsführung gütig zu stimmen hieß (*tianming-Konzept*[549]). In der Zhou-Zeit wurden den menschlichen Umgangsformen und der Etikette, dem Ahnenkult mit den ihn begleitenden Opferzeremonien sowie den Normen der innerfamiliären Unterordnung große Bedeutung beigemessen. Konfuzius wuchs in wenig vermögenden Verhältnissen auf, heiratete, wie berichtet wird, mit etwa 19 Jahren und hatte drei Kinder. Er bekleidete zunächst einige bescheidene Verwaltungsposten, lehrte, und ordnete wohl daneben alte Schriften, war anschließend angeblich Statthalter eines Ortes namens Zhong-du, später eine Art Arbeitsminister im Staate Lu, wobei dies u. U. historisch zweifelhafter sein kann. Nach dem vergeblichen Bemühen, dem Verfall der Sitten entgegenzuwirken, begab er sich auf eine etwa 13-jährige Wanderschaft durch die damaligen chinesischen Teilstaaten, um einen Herrscher zu finden, der seine Lehren anwenden würde, was ihm jedoch nicht gelang. Er war dabei einer der vielen reisenden Gelehrten seiner Zeit, die eine Anstellung als Fürstenberater anstrebten. Seine späten Jahre verbrachte er wieder in seiner Heimat Lu, wo er, wie es heißt, im Alter von etwa 72 Jahren 479 v. Chr. starb.[550]

Konfuzius hat als erster in der Geschichte des chinesischen Geisteslebens eine Art Schule gegründet, wobei die Zahl seiner Adepten fraglich bleibt: sie schwankt zwischen

---

547 Die chinesische Form dieses von den Jesuiten im 17. Jahrhundert lateinisierten Namens lautet Kong Qiu, später auch als Meister Kong, Kong-tse, Kung-tse oder Kong-fu-zi transkribiert.

548 Solche und die folgenden biographischen Mitteilungen basieren jedoch auf der Überlieferung deutlich später geborener Personen wie dem Si-ma Qian in seinen *Historischen Aufzeichnungen* (*Shi-ji*) etwa 400 Jahre nach Konfuzius (Moritz, 2002), so dass die Möglichkeit durchaus nicht von der Hand zu weisen ist, Geschehenes und Erdichtetes vermischten sich ggf. auch in stilisierend-verehrender Absicht.

549 Siehe Legge (1960a; 1960b, z. B. S. 505–510), Lagerwey und Kalinowski (2008a, 2008b) sowie Paul (2010, S. 39 ff.). Was mit dem europäischen Gottesgnadentum nicht in eins gesetzt werden darf, da ein westlicher Monarch *Dei gratia* seiner spirituellen Machtbasis bei erfolgloser oder unmenschlicher Regierungsweise (anders als in China durch Entzug des himmlischen Mandates) nicht verlustig gehen konnte.

550 Moritz (2002), van Ess (2003, S. 12 ff.), Jaspers (1957); vgl. auch Chin (2009), Schuman (2016) und Wilhelm (1950).

einigen wenigen (22 in den *Lun-yu*), 72, 77 oder gar 3000. Wie bei Sokrates besitzen wir auch von Konfuzius nichts Schriftliches, das er sicher selbst verfasst hätte. Möglicherweise hat er eigene Arbeiten auch nie angefertigt bzw. hinterlassen[551] und nur durch die mündliche Lehre gewirkt, die dann von seinen Schülern aufgezeichnet und kompiliert worden ist.[552] Hierbei stellen die im Ton vorsichtigen und moderaten *Gespräche* (*Lun-yu*)[553] die wichtigste Quelle dar, die im 3. bis 2. Jahrhundert v. Chr. oder etwas später durch namentlich unbekannte Autoren zusammengestellt worden sind. Es bleibt damit bislang unklar, was Konfuzius wirklich selbst sagte und was ihm lediglich zugeschrieben wird. Ob sich dieser Zustand je entscheidend bessern lassen wird, ist ebenso ungewiss. Für eine nicht philologische Metabetrachtung kann es jedoch ausreichen all das, was übereinstimmend als Überlegungen des Konfuzius deklariert wird, als von ihm herkommend einzustufen. Wenn nur auf die Lehre, den philosophischen Gehalt abgestellt wird, eine Erwägung der Richtigkeit und Versuch zur Weisheit vorgenommen werden sollen, kann es letztlich unerheblicher bleiben, wer was authentisch sagte. Allein auf den Gedanken, nicht auf die Urheberschaft, kommt es schließlich an.

Konfuzius' zentrales Anliegen bestand nun darin, die Menschen über die seiner Meinung nach einzig gültige Regel des Zusammenlebens zu belehren, die eine harmonisch geordnete Gemeinschaft begründe, und die die Welt aus den Abgründen des Chaos führe.[554] „Er forderte die Menschen auf, sich zurückzunehmen, um miteinander zu sein. So predigte er Verantwortungsbewußtsein, Sozialisierungsfähigkeit, Einordnungsbereitschaft."[555] Er selbst hatte mit der gesellschaftlichen Einsetzung seiner Ansichten zu Lebzeiten keinen durchschlagenden Erfolg – nicht ein Fürst wollte sie umsetzen –, wurde jedoch nichtsdestotrotz im Laufe der Jahrhunderte der Tradierung und Interpretation zu einer sehr wesentlichen, wenn nicht zur zentralen philosophischen Gestalt vieler ostasiatischer Kulturen.[556] Es ist also vorwiegend eine ethisch-politische Lehre für die Gesamtheit der Menschen und keine individualistische Anweisung für den

[551] Alte Werke wie das *Buch der Lieder* (*Shi*) könnten von Konfuzius aber u. U. redigiert und herausgegeben worden sein.

[552] Moritz (2002), van Ess (2003, S. 12 ff.); vgl. auch Wilhelm (1950). Über die Rezeptionsgeschichte der konfuzianischen Lehre in der deutschen Philosophie des ausgehenden 18. und beginnenden 19. Jahrhunderts informiert Lühmann (2003).

[553] Konfuzius, LY, Übers. Moritz; siehe daneben auch Konfuzius, Übers. Wilhelm. Eine Bibliographie aller möglichen Textzeugen des *Lun-yu*, die zu einer kritischen Ausgabe verwendet werden könnten, gibt Simson (2006).

[554] Es folgt hier zuerst eine konzise Darstellung seiner Lehre, die weiter unten genauer diskutiert werden wird.

[555] Moritz (2002, S. 161).

[556] Hier soll im Weiteren nur die Konfuzius persönlich zugeschriebene Lehre entwickelt werden, nachfolgende Auslegungen respektive Umformungen wie die des Mengzi, Xunzi oder anderer bleiben aus Platzgründen weitgehend unberücksichtigt. Allgemein ist zwischen dem philosophischen Konfuzianismus, dem Staatskonfuzianismus und dem volkstümlichen Konfuzianismus zu unterscheiden, wobei allein der (ausschließlich westliche) Begriff „Konfuzianismus" irreführt, da es sich bei den hierdurch bezeichneten Ansichten keinesfalls nur um eine (oder wenige) kohärente Schule(n) handelt, sondern um teils sehr differierende Ausformungen unterschiedlicher Richtungen. So ist der Staatskonfuzianismus erstmals während der Han-Zeit (206 v. Chr. bis 220 n. Chr.) als Ideologie der Herrschenden entstanden und forderte z. B., im Gegensatz zu Konfuzius, strikten Gehorsam (Paul, 2010, S. 16 ff.).

Einzelnen, wie er z. B. am glücklichsten lebe, die unser Philosoph ausfaltete. Konfuzius zielt auf die Mitte der Gesellschaft, nicht auf Außenseiter, Exzentriker oder Einsiedler im Mantel der Weisheit. Es ging ihm darum, die Aufgaben, Pflichten und Rollen von Menschen zu ordnen und dadurch die Gefahr des Chaos zu beseitigen. Dazu griff er auf die ethische Tradition der von ihm verehrten alten Herrscher der Vorzeit und insbesondere auf die der frühen Zhou-Dynastie zurück.[557] Er ist also kein Umstürzler oder sozialer Experimentator gewesen, kein „Linker", um modern zu reden, sondern durchaus (und damit ähnlich wie Luther) einer, der das ihm subjektiv als altes, rechtes Maß Erscheinende aus dem Niedergang und der Verkommenheit späterer Zeiten wieder einsetzen wollte. Im Mittelpunkt seiner Anschauungen steht bei Konfuzius vor allem der Begriff der kultischen Riten und Zeremonien (*li*)[558], deren Vernachlässigung von ihm als sehr wesentlicher Grund für die sozialen Verwerfungen seiner Epoche betrachtet wurde. „Konfuzius sprach: ‚Ich übermittle, aber ich schaffe nichts Neues. Ich glaube an das Alte und liebe es. […]'"[559] Als klassischer Beleg für die Differenzierung von soziologischem „Oben" und „Unten", der Scheidung ferner von Funktionen und Rollen, wird von ihm Folgendes überliefert: „Der Herrscher muß Herrscher sein, der Untertan muß Untertan bleiben. Der Vater sei Vater, der Sohn Sohn."[560] Diese konservative Grundansicht führt der nachstehende Ausspruch näher aus:

> Konfuzius sprach: „Ein junger Mensch soll in der Familie ehrfürchtig und gehorsam gegenüber seinen Eltern sein. Außer Haus begegne er den Menschen so, wie sich ein jüngerer Bruder gegenüber seinem älteren Bruder verhält, mit Achtung und Aufrichtigkeit; er sei durchdrungen von Liebe zu allen und eng mit dem Guten verbunden.
> Wenn ihm bei all dem noch Kraft bleibt, dann soll er sich den Büchern widmen."[561]

Dabei scheint allerdings eine Interpretation des *Lun-yu* möglich, bei der solch eine Loyalität gegenüber den Eltern und älteren Geschwistern nicht absolut, sondern von noch höheren Prinzipien wie denen der Gerechtigkeit (*yi*) und Menschlichkeit (*ren*) moderiert würde.[562] Somit sind die *li* des Konfuzius kaum als starr und keineswegs als quasi finster-reaktionäre Rollen zu sehen (und damit auch nicht unveränderlich archaisch oder „ewig-gestrig"), zumal in der von ihm betrachteten dynastischen Frühzeit und ihrem Brauchtum Unterschiede statthatten. Wesentlich scheint vor allem, dass es überhaupt eine konservierende, humanistisch orientierte *Regel* gebe, nach der ein gesellschaftlicher Kontext zugunsten der allgemeinen Vermeidung von Chaos usf. auszurichten wäre[563],

---

557 Siehe Konfuzius, LY, Übers. Moritz (III, 14; VIII, 18–21; XX).

558 Der später nach einem Prozess der Dehnung auch das bezeichnete, was zu tun respektive zu lassen sei, also ebenso i. S. v. Sittlichkeit und Anstand verwendet wurde, womit auch das Benehmen, die Mimik, die Höflichkeitsformen und die Kleidung thematisiert wurden (siehe insbesondere Konfuzius, LY, Übers. Moritz, Kap. X).

559 Konfuzius, LY, Übers. Moritz (VII, 1, S. 38). Wichtige Komponenten der konfuzianischen Lehre dürften so bereits Jahrhunderte vor Kung-tse existiert haben (Paul, 2010, S. 77).

560 Konfuzius, LY, Übers. Moritz (XII, 11, S. 74).

561 Konfuzius, LY, Übers. Moritz (I, 6, S. 6).

562 Paul (2010, S. 55 ff.). Eine Auslegung des *Lun-yu* muss wohl stets eine Frage der Gewichtung und damit teils subjektiv willkürlich bleiben.

563 Paul (2010, S. 62 f. u. 70 f.).

was im Ansatz bereits auf den kategorischen Imperativ Kants[564] verweist. Eine Rückkehr zu angemessenen Sitten würde hierin ebenso zur Rückkehr zum rechten Weg des *dao* (oder *tao*) interpretiert: das „Alte" (das somit kaum als Selbstzweck fungierte) um des darin befindlichen Guten und Menschlichen willen bewahrt, was jedoch bei Kong-tse nicht vor allem ontisch-individualistisch, sondern gesamtgesellschaftlich gemeint ist.[565] Nebenbei bemerkt, behauptete Konfuzius auch nicht von sich, ein „erleuchteter" oder „heiliger" Mensch zu sein, der mit überlegenem Wissen geboren worden wäre, so dass das Lernen (*xue*) bei ihm einen hohen Stellenwert besitzt.[566] In jenem Zusammenhang der Reorganisation durch die überkommenen *li* erscheint es bei einiger Überlegung nun weniger merkwürdig als zunächst vielleicht gedacht, wenn Konfuzius die Richtigstellung der Sprachverwendung für vordringlich hielt, um die Ordnung der Gemeinschaft zu erreichen.[567] Er meinte damit, dass das ethische Sollbild mit einer Benennung korrekt erfüllt werden, z. B. der Fürst das beispielhaft Rechte *tun* müsse, wodurch niemand wagen würde, anders zu handeln.[568] Konfuzius erläutert sich hierzu folgendermaßen:

> Zi-lu [ein Schüler] sprach zu Konfuzius: „Wenn Euch der Herrscher des Staates Wei die Regierung anvertraute – was würdet Ihr zuerst tun?"
> Der Meister antwortete: „Unbedingt die Namen richtigstellen [*zheng ming*]."
> Darauf Zi-lu: „Damit würdet Ihr beginnen? Das ist doch abwegig. Warum eine solche Richtigstellung der Namen?"
> Der Meister entgegnete: „Wie ungebildet du doch bist, Zi-lu! Der Edle ist vorsichtig und zurückhaltend, wenn es um Dinge geht, die er nicht kennt.
> Stimmen die Namen und Begriffe nicht, so ist die Sprache konfus. Ist die Sprache konfus, so entstehen Unordnung und Mißerfolg. Gibt es Unordnung und Mißerfolg, so geraten Anstand und gute Sitten in Verfall. Sind Anstand und gute Sitten in Frage gestellt, so gibt es keine gerechten Strafen mehr. Gibt es keine gerechten Strafen mehr, so weiß das Volk nicht, was es tun und was es lassen soll. Darum muß der Edle die Begriffe und Namen korrekt benutzen und auch richtig danach handeln können. […]"[569]

Jeder solle sich nach dieser *zheng-ming-Doktrin* so verhalten, wie es sittlich angemessen sei und somit *dao* entspreche, wenn er dem ihm zugemessenen ethischen Konzept wahrlich gerecht werden will: Kein Despot oder Tyrann kann also positiv konnotiert „Herrscher" (d. h. einer, der sich u. a. um das Wohl des Volkes bemüht[570]) genannt werden, denn er wäre es, unter den Gesichtspunkten der Wahrhaftig- und Redlichkeit betrachtet, nicht. Es wäre damit keineswegs illoyal, solch einen Unmenschen zu kritisieren, anzugreifen oder letztlich zu entmachten. Das Sinistere u. a. auch eines menschenfeindlichen Autokraten (ggf. schmeichlerisch, heuchlerisch oder überanpasserisch unwahr) für licht zu erklären, war Konfuzius' Sache daher gerade nicht.[571] Vielmehr argumentierte er daneben für

564 Kant (1785/1974a [insbesondere BA 25–BA 96]; 1788/1974b).
565 Moritz (2002), van Ess (2003, S. 12 ff.), Jaspers (1957); vgl. auch Wilhelm (1950) und Paul (2010).
566 Siehe z. B. Konfuzius, LY, Übers. Moritz (I, 1; II, 15–17; VII, 20, 22; XV, 30 f., 39; XVI, 9).
567 Dieser Grundgedanke wird etwa 24 Jahrhunderte später mit den nötigen Änderungen zur Leitidee der Sprachphilosophie, die philosophische Probleme bekanntlich vor allem als semantische Verwirrungen begreift (vgl. z. B. Wittgenstein, 1953/1984a).
568 Konfuzius, LY, Übers. Moritz (XII, 17, S. 75; ähnlich auch I, 5), vgl. Moritz (2002).
569 Konfuzius, LY, Übers. Moritz (XIII, 3, S. 79).
570 Siehe z. B. Konfuzius, LY, Übers. Moritz (XX, 2).
571 Siehe z. B. Konfuzius, LY, Übers. Moritz (I, 3; V, 25; XIV, 22; XVII, 13; XVIII, 1).

eine gesellschaftliche Handlungssteuerung der Einzelmenschen durch das gute Vorbild, das dem Strafen überlegen sei, und welches durch die ethischen Amtsführungspraxen von staatlichen Funktionsträgern erst stichhaltig musterhaft würde, so dass die legitime Macht auch an die Moral gebunden sei.[572] „Wer nach sittlichen Grundsätzen regiert, gleicht dem Polarstern; er behält seinen Platz, und die anderen Sterne umkreisen ihn."[573]

> Will man [jedoch] Gehorsam durch Gesetze und Ordnung durch Strafe, dann wird sich das Volk den Gesetzen und Strafen zu entziehen versuchen und alle Skrupel verlieren.
> Wird hingegen nach sittlichen Grundsätzen regiert und die Ordnung durch Beachtung der Riten und der gewohnten Formen des Umgangs erreicht, so hat das Volk nicht nur Skrupel, sondern es wird auch aus Überzeugung folgen.[574]

Solche Ansichten könnten als alleiniges Prinzip jedoch, wenn sie eins-zu-eins ernst genommen würden, kaum realistisch und tragfähig sein – müssten also mindestens zum Teil eher als metaphorisch eingeschätzt werden.[575] Zu spärlich ideal geartet, zu wenig gesund auch scheinen oft des „normalen" Menschen charakterliche Strukturen – zumal wenn man die historischen Bedingungen der Zeit des Konfuzius mit Pauperismus und verbreiteter Bildungslosigkeit der Massen miteinbezieht. Wenn das Konzept der guten, alten Sitten als Lösung auf eine aktuelle gesellschaftliche Situation angewandt werden soll, ergibt sich zudem die Schwierigkeit der Variabilität von Auslegungen und Interpretationen hinsichtlich dessen, was als sozial richtig respektive akzeptabel angesehen würde – bzw. als solches gelten könnte. Es geht hier ja nicht um die rigide Übertragung verflossener Ansichten auf rezente Verhältnisse, sondern um die Begründung eines sinnvollen, flexiblen Modus vivendi. Nicht mehr nur die Geburt, der soziologische Stand (wie ehedem in der verehrten Vorzeit der Xia-, Shang- und Zhouperiode[576]) legen daher bei Konfuzius fest, was das sittliche Handeln (*ren*) sei, sondern es werden intrinsische (innere) Momente in allen Menschen gesucht und begründet, die jenes Tun und Lassen i. S. einer Selbststeuerung und Eigenerziehung arrangieren sollen. Eine dieser Einflussgrößen wäre die Goldene Regel[577]:

---

572 Siehe z. B. Konfuzius, LY, Übers. Moritz (XX, 2). Zudem sollten nur hierfür kompetente Personen mit Ämtern bestallt werden (Konfuzius, LY, Übers. Moritz, VIII, 14).

573 Konfuzius, LY, Übers. Moritz (II, 1, S. 9, Absatzformatierungen weggelassen; vgl. hinsichtlich der Form der Machtausübung auch XV, 33).

574 Konfuzius, LY, Übers. Moritz (II, 3, S. 9), siehe des Weiteren ähnlich auch Konfuzius, LY, Übers. Moritz (I, 5; II, 1; II, 19 f.; XII, 17–19; XV, 33).

575 Paul (2010, S. 36 f.).

576 Deren ethische Maße in den Tagen unseres Philosophen jedoch kaum mehr als überzeugendes Wirken zur Geltung gebracht wurden (siehe Konfuzius, LY, Übers. Moritz, V, 7; VII, 3).

577 Die zwar, so Kant, auch ein Verbrecher nutzen könnte, um gegen seinen strafenden Richter zu argumentieren (Kant, 1785/1974a, [BA 68] S. 62, Fußnote), was jedoch etwas zu eng und zu kurz gegriffen scheint, da auch ein Rechtsbrecher, wenn er sich in der hypothetischen Lage eines Opfers befände, Rechtschutz wünschen würde (Paul, 2010, S. 58 ff.). Die Goldene Regel wird so durch die Hintertür doch wieder ähnlich Kants kategorischen Imperativ allgemein sinnvoll, da auch sie bei einer Abstraktion die *generelle* Reziprozität bei Vorliegen hinreichend vergleichbarer Ausgangslagen bejahte. Konfuzius waren darüber hinaus jedoch die rein neigungslose (unemotional-rationale) Pflichtethik transzendentaler und apriorischer Art Kants fremd – Konfuzius versuchte seine Ethik keineswegs letzterhand zu begründen, sondern sie vor allem als pragmatisch lebbare Sozialverbesserungsstrategie vorzutragen.

> Ran Qiu wollte wissen, was sittliches Verhalten [*ren*] sei.
> Konfuzius antwortete ihm: „Begegne den Menschen mit der gleichen Höflichkeit, mit der du einen teuren Gast empfängst.
> Behandle sie mit der gleichen Achtung, mit der das große Opfer dargebracht wird.
> *Was du selbst nicht wünschst, das tue auch anderen nicht an* [Hervorhebung v. Verf.].
> Dann wird es keinen Zorn gegen dich geben – weder im Staat noch in deiner Familie.[“[578]][579]

Auch die folgende Textstelle ist hier aufschlussreich:

> Zi-gong fragte den Konfuzius: „Gibt es ein Wort, das ein ganzes Leben lang als Richtschnur des Handelns dienen kann?“
> Konfuzius antwortete: „Das ist ‚gegenseitige Rücksichtnahme [*shu*]‘. Was man mir nicht antun soll, will ich auch nicht anderen Menschen zufügen.“[580]

In solch einem gegenseitigen Achthaben machte man sich mit anderen gleich und entgrenzte sich hin zu einer Teilhabe an der Gemeinschaft. „Konfuzius sprach: ‚Von Natur aus sind die Menschen einander ähnlich. Durch die Erziehung entfernen sie sich voneinander.‘“[581] Prinzipiell-kategorische Unterschiede bestanden deshalb für Kong-tse zwischen den Menschen nicht – es gibt für ihn keine „Untermenschen“. Treu und loyal, ausgerichtet auf die „Mitte“, habe man darüber hinaus seinen sozialen Platz, seine Rolle und Pflicht auszufüllen (*zhong*)[582], wobei das Gefühl der Menschenliebe einfließen solle:

> Fan Chi [ein Schüler] wollte wissen, was sittliches Verhalten [*ren*] sei.
> Konfuzius antwortete: „Die Menschen lieben.“
> Daraufhin fragte Fan Chi nach der Weisheit.
> Konfuzius sprach: „Weisheit heißt, die Menschen zu kennen.“
> Doch Fan Chi verstand nicht sofort. So setzte der Meister hinzu: „Man soll Gerades auf Verbogenes setzen, damit auch das Verbogene gerade werde.“[583]

Das ethisch korrekte Handeln würde zudem mindestens zum Teil im Zuge einer Art Selbstüberwindung geschehen, wie die folgende Stelle zeigt:

> Yan Hui wollte wissen, was sittliches Verhalten [*ren*] sei.
> Konfuzius antwortete ihm: „Sich selbst überwinden, die eigenen Wünsche und Begierden bezwingen, sich von Anstand, Höflichkeit und guten Sitten leiten lassen, das ist sittliches Verhalten. Wer nur einen Tag so handelt, wird schon von allen ob seines guten Verhaltens gelobt. Es hängt von uns selbst ab, das Rechte zu tun. Oder muß man sich dabei etwa auf andere verlassen?“[584]

Dies könnte jedoch unter negativen Umständen zu einer charakterlichen Habitualisierung, letztlichen Formalie und Erstarrung ausarten, und je nach weiterer historischer Interpretation schließlich zu einer Art fragwürdigen Dressur führen. Nichtsdestotrotz wird, allgemein betrachtet, die Fähigkeit zur Integration in die Gemeinschaft zentralisiert und im Ideal vor allem durch die Mitmenschlichkeit (via empathischen Liebe und Reziprozität) funktional ausgestaltet. Im Kontext mit den zwei gerade explizierten Regeln des

[578] Das fehlende Abführungszeichen ist wohl ein Druckfehler, siehe Konfuzius, Übers. Wilhelm (S. 351 f.).
[579] Konfuzius, LY, Übers. Moritz (XII, 2, S. 71).
[580] Konfuzius, LY, Übers. Moritz (XV, 24, S. 102).
[581] Konfuzius, LY, Übers. Moritz (XVII, 2, S. 112, Absatzformatierungen weggelassen).
[582] Konfuzius, LY, Übers. Moritz (XIII, 19; XIV, 7) und Moritz (2002, S. 195); vgl. auch Paul (2010, S. 53 ff.).
[583] Konfuzius, LY, Übers. Moritz (XII, 22, S. 77).
[584] Konfuzius, LY, Übers. Moritz (XII, 1, S. 71).

shu und *zhong* ließe sich die potenzielle Vielfalt von konkretisierten spezifischen Handlungen mit der zusätzlichen Einhaltung weniger aber grundlegender Tugenden erklären – und dadurch die nötige Feinabstimmung im menschlichen Umgang bewerkstelligen:

> Zi-zhang fragte Konfuzius, was es heiße, sittlich zu handeln.
> Der Meister antwortete: „Überall fünf Grundsätze verwirklichen – das ist Sittlichkeit."
> Zi-zhang wollte daraufhin wissen, was das für Grundsätze seien.
> Konfuzius sagte: „Höflichkeit, Großmut, Aufrichtigkeit, Eifer und Güte.
> Der Höfliche genießt mehr Achtung,
> durch Großmut gewinnt man Sympathie.
> Aufrichtigkeit schafft Vertrauen.
> Eifer bringt Erfolg.
> Wer Güte hat, kann anderer Menschen Herr und Leiter sein."[585]

Die sittliche Mitmenschlichkeit (*ren*) könne also mit solchen moralischen Sollgrößen, jedoch im Verbund mit den eher generellen Maßgaben des *shu* und *zhong*, als wesentlich prosoziales Handeln verwirklicht werden – gesetzt natürlich, man *bemüht* sich darum. Ähnlich wie der moderne Rechtsgrundsatz von „Treu und Glauben" i. S. einer geforderten Redlich- und Lauterkeit des Handelnden (den *bona fides* im römischen Recht) anstrebt, wird dabei die Ausrichtung auf „Maß und Mitte" bei Konfuzius bedeutsam, die verhindere, dass eine der Tugenden für sich exorbitant würde – und damit eine gesunde Balance untergräbt. Dies bezeugt vom Grunde her die folgende Stelle. „Konfuzius sprach: ‚Maß und Mitte bewahren – das ist die *höchste* [Hervorhebung v. Verf.] Tugend. Sie ist selten geworden, seit langem schon'"[586], was wiederum heißt, dass jede Tugend nur dann sittlich und mitmenschlich (*ren*) sein würde, wenn sie *angemessen* ist. Dies macht wiederum den unbestimmten Begriff der „Angemessenheit" (*yi*) nötig (das natürlich die Gefahr der logischen Willkürlichkeit respektive die des unendlichen Regresses heraufbeschwört). Hier würde allerdings die Menschenliebe als *gefühlhafte* Handlungsneigung regulieren, indem sie Verhalten nahe legt bzw. unwahrscheinlicher macht. „Konfuzius sprach: ‚Nur wer selbst gut ist, hat auch ein richtiges Maß, um andere zu lieben oder zu hassen.'"[587] Es ist damit auch wieder ein gewisser Pragmatismus zu erkennen – sowie eine hinreichende Flexibilität gegeben, ein Anpassungs- und Biegsamkeitspotential, welches die Lehre des Konfuzius praktisch lebbar gestaltet.[588]

Wie aus dieser Darlegung zu erkennen ist, wird die sittliche Mitmenschlichkeit (*ren*) für Konfuzius zum Modus vivendi des *dao*: des Wandelns auf dem rechten Weg. Die Humanität aufzugeben, käme nach ihm nicht in Betracht[589] – „Konfuzius sprach: ‚Ein Mann von starkem Willen und hoher Moral wird niemals versuchen, sein Leben auf Kosten seiner Überzeugung zu retten. Er ist sogar bereit, sein Leben für seine Überzeugung zu

---

585 Konfuzius, LY, Übers. Moritz (XVII, 6, S. 113 f.).

586 Konfuzius, LY, Übers. Moritz (VI, 29, S. 37, Absatzformatierungen weggelassen). Vergleiche Konfuzius, Übers. Wilhelm, („Dschung Yung" [*Maß und Mitte*]); dort sagt er: „Die Mitte ist die große Wurzel aller Wesen auf Erden, die Harmonie ist der zum Ziel führende Weg auf Erden. Bewirke Harmonie der Mitte, und Himmel und Erde kommen an ihren rechten Platz, und alle Dinge gedeihen" (Konfuzius, Übers. Wilhelm, [„Dschung Yung" A.] S. 587, Absatzformatierung weggelassen).

587 Konfuzius, LY, Übers. Moritz (IV, 3, S. 21).

588 Moritz (2002, S. 196 f.).

589 Siehe z. B. Konfuzius, LY, Übers. Moritz (IV, 5).

opfern.'"[590] Im Kontext dieser Mitmenschlichkeit kommt bei Konfuzius (bzw. seiner Überlieferung durch seine direkten Schüler) der Ehrfurcht der Kinder gegenüber ihren Eltern (*xiao*) sowie gegenüber den älteren Brüdern (*ti*) eine die Sittlichkeit selbst konstituierende Stellung zu, was auf einen umfassenden autoritär-patriarchalischen Hintergrund deutet:[591]

> You-zi [ein Schüler des Konfuzius] sprach: „Es gibt selten Menschen, die ihren Eltern mit Ehrfurcht, ihren älteren Brüdern mit Achtung begegnen und die trotzdem gegen die Obrigkeit rebellieren wollen. Das aber hat es noch nie gegeben: daß einer, der die Rebellion gegen die Obrigkeit nicht will, dennoch Aufruhr und Unordnung stiftet.
> Dem Edlen geht es stets vor allem darum, dem Leben einen festen Grund zu geben. Ist der Grund gefestigt, eröffnet sich der rechte Weg.
> Ehrfurcht gegenüber den Eltern und Achtung gegenüber den älteren Brüdern – das sind die Wurzeln der Sittlichkeit."[592]

Die Familie würde so aber auch zum Sozialisationsagenten für eine real oft wohl autoritäre bis autokratische (Fürsten-)Herrschaft; sich selbst hintanstellender Gehorsam formierte sich implizit als gesellschaftliches Regulativ, durch das im Endeffekt allzu meist „brave", loyale Untertanen belohnt würden, sich in traditionalistisch orientierten Gesellschaften zu fügen, und diese stabilisierten.[593] Dabei mag es der einzelnen Person durchaus um das unablässige Bemühen gehen, den eigenen Platz im Sinne der Ordnung des Ganzen auszufüllen, was als Anpassungsleistung imponierte, die allerdings ambivalent bewertet werden könnte. Das von Konfuzius angesprochene Menschentum erreichte eine Person also vor allem nur im Zuge der moralischen Selbsterschaffung, Selbstkultivierung[594] auch und besonders mittels sozialen Lernens, bei dem die (Selbst-)Kritik und Verbesserung im Vordergrund stünden.[595] Daher sollte Bildung nach Konfuzius allen zugänglich sein, Standesunterschiede nicht gemacht werden.[596] Dass das humanistische Ideal der Menschenliebe in einer harmonierenden Gesellschaft jedoch kaum ausnahmslos für jedes Individuum gleichermaßen erreichbar sein wird, gestand auch unser Philosoph zu: „Wenn ein Mann von hohem Rang die rechte Bildung erwirbt, dann lernt er, die Menschen zu lieben. Erwirbt der gemeine Mann die rechte Bildung, dann ist er leicht zu regieren."[597] Bildungsstoff i. S. des konfuzianischen *Lun-yu* sind nun die Klassiker der Lieder (*Shijing* u. a. mit Moralinhalten[598]), das *Shujing* als Klassiker der Urkunden mit den Grundlagen

590 Konfuzius, LY, Übers. Moritz (XV, 9, S. 100, Absatzformatierungen weggelassen).

591 Moritz (2002, S. 197 ff.).

592 Konfuzius, LY, Übers. Moritz (I, 2, S. 5). Angenommen wird, dass dies auch die Lehrmeinung des Konfuzius darstellt, die nur von einem Schüler vorgetragen wurde.

593 Und das, wie zu vermuten steht, auch dann, wenn der „eigentliche", korrekt interpretierte Konfuzius hier eine gewisse moralische Flexibilität vor dem Hintergrund der Menschlichkeit (*ren*) zuließe, was der Fall zu sein scheint. Kung-tse selbst vertrat keinen tumben Untertanengeist, sondern die Kritik im Dienste der Menschlichkeit (*zhong*), die sich besonders auch im Konzept des *zheng-ming* i. S. eines korrekten Sprachgebrauches manifestiert, und wollte gerade die *Humanität* der Verhältnisse einrichten respektive sichern. Die geschichtliche Erfahrung zeigt jedoch, wie im Verlauf neo- und staatskonfuzianischer Auslegungen eine lebensfeindliche Deutung seiner Schriften Einzug halten konnte.

594 Siehe etwa Konfuzius, LY, Übers. Moritz (XIV, 42).

595 Siehe Konfuzius, LY, Übers. Moritz (IX, 24 f.; XI, 4; XIV, 29; XVI, 9; XIX, 5 f.).

596 Konfuzius, LY, Übers. Moritz (XV, 39).

597 Konfuzius, LY, Übers. Moritz (XVII, 4, S. 113).

598 Siehe Legge (1960b).

der Politik[599], das *Yijing*[600] als Klassiker der Wandlungen und Richtschnur des korrekten Denkens und Handelns, die Texte zur Geschichte (*Chūnqiū*, dt.: *Frühlings- und Herbstannalen*) sowie die zu den Riten[601], was später als die fünf Klassiker des Konfuzianismus bezeichnet werden wird.[602] Damit wären die Ethik, Lesen und Schreiben, Geschichte, die Literatur sowie Musik Lehrinhalte gewesen; darüber hinaus scheint Konfuzius indes ebenso das Rechnen, Bogenschießen und Wagenlenken vermittelt zu haben, was jedoch letztlich spekulativ bleibt.[603] Hinsichtlich des intellektuellen Curriculums erfahren wir bei Kung-tse folgende Präzisierungen:

> Konfuzius sprach: „Zi-lu, hast du von den sechs Tugenden gehört, die zu sechs Verirrungen werden?“
> Zi-lu verneinte.
> Daraufhin der Meister: „Setz dich! Ich erzähle es dir!
> Gut sein wollen, aber keine Bildung haben – das führt zu Einfalt.
> Weise sein wollen, aber keine Bildung haben – das bedeutet, ohne Orientierung und Ziel zu sein.
> Aufrichtig sein wollen, aber keine Bildung haben – dadurch fügt man sich selbst Schaden zu.
> Immer offen und freimütig sein wollen, aber keine Bildung haben – das führt zu Grobheit.
> Den Mut lieben, aber keine Bildung haben – so werden Unordnung und Aufruhr verursacht.
> Konsequent sein wollen, aber keine Bildung haben – das führt zu fanatischer Besessenheit.“[604]

Vorbildhaftigkeit sei somit nicht eine natürliche Anlage, sondern müsse *ausgebildet* werden, und setze Erkenntniswillen, Wissen sowie die Korrektur von Irrtümern voraus. „Konfuzius sprach: ‚Einen Fehler machen und ihn nicht korrigieren – das erst heißt wirklich einen Fehler machen.‘“[605] Das von ihm vertretene Idealbild ist dabei (neben dem *daren*, großen Menschen, und *shengren*, dem Weisen[606]) das des edlen Menschen (*junzi*), welches er immer wieder mit Charakterattributen konkretisiert hat. Einige davon seien exemplarisch genannt: „Konfuzius sprach: ‚Dem Edlen ist die Pflicht die Richtschnur seines Verhaltens. Er folgt den Regeln des Anstands und der Schicklichkeit. Er ist bescheiden in seinen Worten. Er ist aufrichtig in seinem Verhalten. Fürwahr, so ist ein Edler.‘“[607] Dieser leide unter seinem Unvermögen, jedoch nicht darunter, dass die Menschen ihn nicht erkennen[608]; er hasse den Gedanken, nichts von bleibender Anerkennung geleistet zu haben[609]. Er sei selbstbewusst, jedoch nicht streitsüchtig, gesellig, aber ohne Kumpanei[610] und möge Eintracht und Harmonie[611], beurteile die Menschen jedoch nicht nur nach ihren Reden, sondern ebenso nach ihren Taten[612], und verwerfe Worte nicht ausschließlich wegen des Menschen,

599 Siehe Legge (1960a).
600 Siehe I Ging.
601 Legge (1960c) und Li Gi, Riten.
602 Paul (2010, S. 39).
603 Paul (2010, S. 45).
604 Konfuzius, LY, Übers. Moritz (XVII, 8, S. 114 f.).
605 Konfuzius, LY, Übers. Moritz (XV, 30, S. 103, Absatzformatierungen weggelassen; ähnlich auch IX, 24 f.).
606 Was indes beim *shengren* auf eine schier übermenschliche Größe referiert, die kaum je erreicht zu werden vermag.
607 Konfuzius, LY, Übers. Moritz (XV, 18, S. 101 f., Absatzformatierungen weggelassen).
608 Konfuzius, LY, Übers. Moritz (XV, 19).
609 Konfuzius, LY, Übers. Moritz (XV, 20).
610 Konfuzius, LY, Übers. Moritz (XV, 22).
611 Konfuzius, LY, Übers. Moritz (XIII, 23).
612 Konfuzius, LY, Übers. Moritz (V, 10).

der sie gesprochen hat[613]. Der Edle sei den Dingen der Welt gegenüber vorurteilslos[614]; ihm ginge es um innere Werte, nicht um Materielles[615]; er sei bedacht in seinen Aussagen und klug im Handeln[616]; er helfe seinen Mitmenschen, Gutes zu vollbringen, keinesfalls indes zum Bösen[617]; er sei ausgeglichen und innerlich ruhig[618] und lasse sich nicht wie ein Werkzeug behandeln[619]. Der Edle stehe mit niemandem im Wettstreit (außer vielleicht beim Bogenschießen)[620]; er lebe würdevoll ohne Hochmut[621]; strebe nach Höherem[622] und sei ehrfürchtig dem Befehl des Himmels, großen Männern und den Worten der Weisen gegenüber[623]. Er handele wie er denkt und spreche wie er handelt, sei also redlich.[624]

> Konfuzius sprach: „Neun Dinge sind es, auf die der Edle sorgsam achtet:
> Beim Sehen achtet er auf Klarheit, beim Hören auf Deutlichkeit, in seiner Miene auf Freundlichkeit,
> im Benehmen achtet er auf Höflichkeit, im Reden auf Ehrlichkeit,
> im Handeln auf Gewissenhaftigkeit. Wenn ihm Zweifel kommen, fragt er andere. Ist er im Zorn,
> bedenkt er die Folgen.
> Angesichts eines persönlichen Vorteils fragt er sich, ob er auch ein Anrecht darauf hat.“[625]

Daneben wird als Ausspruch des Konfuzius überliefert: „Der Edle hütet sich vor dreierlei: In der Jugend, wenn der Körper noch nicht entwickelt ist, hütet er sich vor sinnlichen Vergnügungen. Im Mannesalter, wenn er seine volle Kraft erreicht hat, hütet er sich vor Streitsucht. Im Greisenalter, wenn die Kräfte schwinden, hütet er sich vor Geiz.“[626] Dass es freilich in der Realität oft weniger „himmlisch“ zugeht, die „niedere Minne“ dominiert, hat sich auch Konfuzius eingestanden – und eine gewisse frustrative Resignation scheint in der folgenden Textstelle fühlbar:

> Konfuzius sprach: „Es war mir bisher nicht vergönnt, einen Weisen zu sehen. Könnte ich wenigstens einen Edlen sehen, dann würde ich mich schon freuen.“
> Der Meister sagte weiter: „Es war mir bisher auch nicht vergönnt, einen wirklich guten Menschen zu treffen. Könnte ich einen finden, der wenigstens beharrlich danach strebt, dann wäre ich schon zufrieden.
> Aber Nicht-Haben und so tun, als habe man,
> das Volle vorspiegeln, wo alles leer ist,
> sich beschränken müssen, aber Luxus vortäuschen –
> wie kann man da beharrlich nach dem rechten Weg streben?“[627]

Die Menge der gemeinen oder niederen Menschen (*xiaoren*) überwiegt daher auch in der Beurteilung unseres Philosophen sehr. *Xiaoren* seien, gewissermaßen als menschlich-

613 Konfuzius, LY, Übers. Moritz (XV, 23).
614 Konfuzius, LY, Übers. Moritz (IV, 10).
615 Konfuzius, LY, Übers. Moritz (IV, 11).
616 Konfuzius, LY, Übers. Moritz (IV, 24).
617 Konfuzius, LY, Übers. Moritz (XII, 16).
618 Konfuzius, LY, Übers. Moritz (VII, 37).
619 Konfuzius, LY, Übers. Moritz (II, 12).
620 Konfuzius, LY, Übers. Moritz (III, 7).
621 Konfuzius, LY, Übers. Moritz (XIII, 26).
622 Konfuzius, LY, Übers. Moritz (XIV, 23).
623 Konfuzius, LY, Übers. Moritz (XVI, 8).
624 Konfuzius, LY, Übers. Moritz (II, 13).
625 Konfuzius, LY, Übers. Moritz (XVI, 10, S. 109 f.).
626 Konfuzius, LY, Übers. Moritz (XVI, 7, S. 109, Absatzformatierungen weggelassen).
627 Konfuzius, LY, Übers. Moritz (VII, 26, S. 42).

moralisches Gegenbild zum *junzi*[628], nach Konfuzius' Meinung u. a. hart bis zur Grausamkeit, u. U. verlogen, heuchelnd, liebedienerisch[629], teils hochmütig[630], bildeten Cliquen[631], hätten schlechte Manieren, und seien oft nur auf den eigenen Vorteil bedacht[632]. „Einen Gemeinen […], der sich richtig zu verhalten weiß, gibt es nicht"[633], ihn „zieht es nach unten"[634], er „ist innerlich verkrampft und lebt stets in Nöten und Ängsten."[635] All das Schlechte, Böse und Unwahre am Menschen zu beseitigen, war nun Konfuzius' sozialpolitisches Ziel, wobei die Übergröße dieser Probleme kaum zu verleugnen sein wird – und damit auch die Erfolgschancen eines solchen Unternehmens durchaus einhegte. Unrecht solle man dazu nach seiner Auffassung mit Gerechtigkeit vergelten[636], überliefert wird folgender Ausspruch:

> Jemand fragte den Meister: „Soll man mit Güte [*de*[637]] vergelten, wenn einem Unrecht geschieht?"
> „Womit willst du dann Güte vergelten?
> Unrecht ist mit Gerechtigkeit, Güte mit Güte zu vergelten", entgegnete der Meister.[638]

Auch zu eher sozialpraktischen Belangen der Freundschaft geben die Quellen Auskunft. „Konfuzius sprach: ‚Es gibt drei Arten Freundschaft, die förderlich sind, und drei Arten Freundschaft, die von Übel sind. Freundschaft mit Aufrichtigen, mit Treuen, mit Erfahrenen ist förderlich. Freundschaft mit Speichelleckern, mit Prinzipienlosen, mit Schwätzern ist von Übel.'"[639] Darüber hinaus teilt das *Lun-yu* zu den „guten" und „schlechten" Freuden instruierend mit:

> Konfuzius sprach: „Es gibt drei Arten von Freuden, die förderlich sind, und drei Arten von Freuden, die von Übel sind.

---

628 Siehe Paul (2010, S. 32 f.).

629 Konfuzius, LY, Übers. Moritz (IV, 11; V, 25).

630 Konfuzius, LY, Übers. Moritz (XIII, 26).

631 Konfuzius, LY, Übers. Moritz (II, 14; XIII, 23).

632 Konfuzius, LY, Übers. Moritz (IV, 11; IV, 16).

633 Konfuzius, LY, Übers. Moritz (XIV, 6, S. 88).

634 Konfuzius, LY, Übers. Moritz (XIV, 23, S. 93).

635 Konfuzius, LY, Übers. Moritz (VII, 37, S. 45). Man kann damit vermuten, dass Konfuzius hier die weitverbreiteten psychischen Störungen respektive subklinischen Fehlhaltungen des Menschen insbesondere i. S. einer dysfunktionalen Gepanzertheit (siehe Reich, 1933/1989) meinte (wobei weitere psychologisch wirksame Faktoren denkbar sind), und mit einigen der Charakteristika des *junzi* das diesbezüglich gesunde Individuum visionierte.

636 Eine unterschiedslose Liebe zu allen Menschen wie sie der utilitaristisch am Wohle des Volkes ausgerichtete Mozi (etwa 468 bis etwa 376 v. Chr.) vertrat (siehe Mo Di, GdK sowie Mo Di, LdH), wäre damit nach Konfuzius als die soziale Ordnung gefährdend einzustufen. Gleichwohl steht bei Kung-tse die Menschlichkeit (*ren*) prinzipiell *über* dem positiven Recht – der reine *Legalismus* (Erläuterungen s. u.) würde abgelehnt: Ein Handlungsstrang sei ohne Humanität niemals wirklich der rechte Weg (*dao*). Dass dies nach klassisch-konfuzianischem Verständnis auch für hohe und höchste Personen gilt, machte die Einrichtung des so genannten *Zensorats* in der Ming-Zeit deutlich. Diese Behörde sollte die gesamte Verwaltung beobachten und Fälle von Untüchtigkeit, Rechtsbeugung und Korruption ahnden aber daneben auch den höchsten Würdenträgern (wie Ministern und dem Kaiser selbst) Kritik und Ermahnungen zukommen lassen (und war damit gewissermaßen eine Art „Himmelfahrtskommando", dem kritisch-loyale Ratgeber leicht zum Opfer fallen konnten, vgl. Hucker, 1966 sowie Paul, 2010, S. 80 u. 92).

637 Im Deutschen daneben etwa als „Moral" oder „Tugend" übersetzt.

638 Konfuzius, LY, Übers. Moritz (XIV, 34, S. 94).

639 Konfuzius, LY, Übers. Moritz (XVI, 4, S. 108, Absatzformatierungen weggelassen).

> Sich an Musik und guten Umgangsformen erfreuen, über die Vorzüge anderer reden und sich darüber freuen, viele wertvolle Freunde haben und sich darüber freuen
> – diese Freuden sind förderlich.
> Freude an Verschwendung, an Müßiggang, an Schwelgerei
> – solche Freuden sind von Übel."[640]

Konfuzius ging es, wie aus der bisherigen Darlegung zu erkennen ist, damit um die Vorbildlichkeit eines Menschen in Denken und Handeln – täuschende psychische Doppelbödigkeit, doppelte Moralen, doppelte Buchführungen usw. könnten in seinem Namen, durch seine Ethik, keinesfalls etabliert werden. Vielmehr stehen die Aufrichtigkeit, Redlichkeit, Zuverlässigkeit, Vertrauenswürdigkeit sowie gewinnende Umgangsformen bei unserem Philosophen als Ideale im Vordergrund. „Vier Dinge lehrte der Meister: Die alten Schriften verstehen, richtig handeln, treu und standhaft sein, aufrichtig und glaubwürdig sein."[641] Im Chinesischen komprimiert sich dies in die Formel des *zhong shu zhi dao*, also das „*dao* von *zhong* und *shu*"[642], womit der Weg des Konfuzius darin besteht, sich in den anderen liebend hineinzuversetzen, um zu erfahren, was im konkreten Fall zu tun respektive zu lassen sei, und sich damit auch für das Wohl des Mitmenschen sozial zu engagieren. Er verkündete damit eine sozialpraktische Lehre – keine, die die Einzelperson zu einer ontischen Weltschau oder einer randständigen Glückseligkeit führte. Es ist ein Aufruf darin an alle Menschen, sich zumindest ernsthaft um die so verstandene Liebe zu bemühen. „Konfuzius sprach: ‚Wollten alle das Gute, dann gäbe es nichts Böses mehr."[643] Dies verweist natürlich auf die Nächstenliebebotschaft des Jesus von Nazareth einige hundert Jahre später, könnte indes ebenso aus Nützlichkeitserwägungen rein atheistisch (als Vermeidungsstrategie von Konflikt- und Gewaltspiralen) begründet werden. Allerdings bleibt insbesondere Konfuzius die Schwäche, nicht ausreichend gesagt zu haben, wie diese Liebe faktisch bei grausamen, egoistischen Umgebungsbedingungen ohne all zu große Einbußen überhaupt sinnvoll sein soll. Zu lieben, wenn alle sich liebten, wäre kein Problem; allein oder sehr vereinzelt darin zu stehen indes schon. Zudem kann die Menschenliebe wohl nicht die einzige Motivationskraft sein, der Hunger und die „beutejagende" Vorteilssuche dürften nicht verleugnet werden. Dass der Meister in diesen Fragen wohl auch nur ein „normaler" Mensch war, und die von ihm gemeinte moralische Perfektion zu erreichen nicht behauptete, sagte er indes selbst. „Konfuzius sprach: ‚Was Vollkommenheit und wahre Sittlichkeit betrifft – wie könnte ich es wagen, mich dessen zu rühmen! Ich strebe danach, ohne nachzulassen; ich lehre andere, ohne müde zu werden – das könnte von mir gesagt werden, aber nicht mehr.'"[644] Dabei vertrat auch unser Philosoph, ähnlich wie Epikur, eine gewisse Rückzugs- und Vermeidungsklugheit – von ihm ist überliefert: „Betritt nicht ein Land, in dem unsichere Verhältnisse herrschen. Bleibe nicht in einem Staat, worin Unordnung ist. Herrscht Ordnung in der Welt, dann tu dich hervor, andernfalls halte dich zurück."[645] Auch

640 Konfuzius, LY, Übers. Moritz (XVI, 5, S. 108).
641 Konfuzius, LY, Übers. Moritz (VII, 25, S. 42).
642 Paul (2010, S. 54).
643 Konfuzius, LY, Übers. Moritz (IV, 4, S. 21).
644 Konfuzius, LY, Übers. Moritz (VII, 34, S. 44).
645 Konfuzius, LY, Übers. Moritz (VIII, 13, S. 48, Absatzformatierungen weggelassen).

in puncto der Einfachheit gleicht er ein wenig dem jüngeren Griechen. „Konfuzius sprach: ‚Einfachste Nahrung, zum Trinken nur Wasser und den gekrümmten Arm als Kopfkissen – auch dabei kann man glücklich sein. Hingegen sind unrechtmäßig erworbene Reichtümer und Ehren für mich nur wie flüchtige Wolken, die am Himmel treiben.'"[646]

Aus dem Gesagten wird schließlich offensichtlich, dass Konfuzius selbst kaum als reiner, hohler Ritualist, erstarrter Zeremonienmeister oder psychisch maskierter Traditionalist gesehen werden dürfte, obschon es Vertreter der *ru* (seinen Nachfolgern i. S. der konfuzianischen Exegese und Weiterentwicklung der Lehre) gegeben hat, auf die dies zutraf. Zudem fällt es schwer, Konfuzius als nur oberflächlichen Moralisten zu interpretieren. Kultivierte konventionelle Sittlichkeit sowie zeremonielle Rituale scheinen für Kong-tse eher das unentbehrliche Instrumentarium zur Harmonisierung und Ordnung sozialer Verhältnisse gewesen zu sein – keinesfalls alleinige Selbstzwecke.[647] Denn wie wir uns geben, wie wir sein wollen und sind, beeinflusste nicht nur die soziale Mitwelt, sondern auch uns selbst. Und nur der, der echte Mitmenschlichkeit (*ren*) erlebe, könne dabei auch mit den Gebräuchen (*li*) etwas sozial positives anfangen. Die folgenden zwei Stellen des *Lun-yu* erhellen dies. „Der Meister sprach: ‚Ein Mensch ohne Menschenliebe, was hilft dem die Form? Ein Mensch ohne Menschenliebe, was hilft dem die Musik?'"[648] Und weiter: „Lin Fang fragte nach den Regeln feierlicher Bräuche und Zeremonien. Konfuzius antwortete: ‚Das ist eine wichtige Frage. Die Zeremonien sollten eher schlicht als prunkvoll sein. Bei einem Begräbnis ist die Trauer wichtiger als die minutiöse Beachtung der zeremoniellen Regeln.'"[649] Man muss also schon die „Gefühlsmelodie" *erleben* können: leere Formeln sind kaum gemeint, um den „Text" der Sitten angemessen und glaubhaft sozial in Szene zu setzen.[650] Am ehesten vielleicht könnte man die *li* des Kong-tse also als eine Art psychisches „Geländer"[651], einen „Handlauf" hinsichtlich der Bewältigung sozialer respektive sonstiger Lebensanforderungen sehen. Sie gäben Rückendeckung und Stütze bei schwierigen Problemen und verhinderten ein Abgleiten einerseits in z. B. Exzesse, andererseits sollten sie auch nicht seelisch zu tief einschneiden und reglementieren, um die lebendige Eigenart eines jeden nicht gänzlich abzutöten. Gebräuche organisieren und festigen ein soziales Miteinander; es ist nicht nur das positive Recht, das geschriebene Gesetz – sondern auch das ungeschriebene wesentlich. Es ginge also um die Kultivierung der Gefühle, die Veredelung des Menschen. Für Konfuzius war, wie zu vermuten ist, die sittliche Mitmenschlichkeit (*ren*) daher durchaus mehr wert, als die alleinigen Gebräuche (*li*). Um der echten Menschlichkeit willen *auch* sittlich zu sein, dürfte ihm deshalb als Maxime mehr entsprochen haben, als umgekehrt Zeremonien erstarrt und lebensfeindlich über das gesunde Empfinden und seine Handlungstendenzen zu stellen.

---

646 Konfuzius, LY, Übers. Moritz (VII, 16, S. 41, Absatzformatierungen weggelassen).

647 Siehe ähnlich Paul (2010, S. 60 ff.).

648 Konfuzius, Übers. Wilhelm (Gespräche, III, 3, S. 119).

649 Konfuzius, LY, Übers. Moritz (III, 4, S. 15, Absatzformatierungen weggelassen).

650 Konfuzius, LY, Übers. Moritz (III, 3; III, 26). Das Kap. X des *Lun-yu*, in dem vielfältige Formalismen berichtet werden, scheint in diesem Zusammenhang eher unauthentisch zu sein (Paul, 2010, S. 61).

651 Siehe etwa Konfuzius, LY, Übers. Moritz (VIII, 8).

Damit nun scheinen die Kernelemente der Lehre des Kong-tse hinreichend dargelegt, so dass wir zu einer eingehenderen Bewertung übergehen können (eine Zusammenstellung wesentlicher Aussagen des klassischen Konfuzianismus gibt Tabelle 5.1).

Tab. 5.1: Plausible und hinreichend begründete Positionen des klassischen Konfuzianismus (nach Paul, 2010, S. 91 und S. 126 f).

Zu den relativ gut fundierten Aussagen des klassischen Konfuzianismus insbesondere nach dem *Lun-yu* des Konfuzius, daneben aber auch nach Werken des Mengzi (Menzius, etwa 372 bis etwa 289 v. Chr.) und Xunzi (etwa 313 bis etwa 238 v. Chr.) gehören zentral folgende Auffassungen:

(1) Staat, Gesellschaft und positives Recht sollten auch auf die Menschlichkeit bzw. die Moralität gründen.
(2) Oberste Richtschnur für moralisch wichtige Entscheidungen sei *ren*, *dao* oder *ren dao*[652]. Insbesondere sollten moralisch wichtige Entscheidungen nicht, oder nicht primär in Orientierung an Fürst, Vater, Freund, spezifischer Konvention, Erfolg oder Misserfolg gefällt werden. Der Mensch sei letztlich moralisch autonom.
(3) Die Menschlichkeit genüge unter anderem der Goldenen Regel.
(4) Argumente und Kritik sind unentbehrliche Mittel der Humanität. Sie wären in möglichst sachgerechter, unmissverständlicher, konsistenter und ansprechender Form vorzutragen.
(5) Unmenschlichkeit sollte beseitigt werden; Widerstand gegen sie könne Pflicht sein. Versagten dabei alle gewaltfreien Mittel, so könnte auch Gewalt legitim werden.
(6) Selbstachtung oder Würde seien letztendlich höhere Werte als das Leben.
(7) Leben ist ein sehr hoher Wert.
(8) Alle Menschen sind in bestimmter Hinsicht von Natur aus gleich. Sie gehören zur selben biologischen Art; sie haben prinzipiell dasselbe moralische Potential.
(9) Verdienst, Leistung und Charakter sollten wichtiger als Herkunft oder Klassenzugehörigkeit sein.
(10) Strafen dürfen nur dann vollzogen werden, wenn die Schuld zweifelsfrei erwiesen ist. Eine Sippenhaftung bleibt ausgeschlossen. Die Unschuldsvermutung muss Anwendung finden.

Als erstes muss bei Konfuzius also die zentrale Bedeutung des Althergebrachten ins Auge stechen. Er erscheint uns als solider, respektabler Herr, ehrfurchtsgebietend-selbstbewusster Gelehrter, der einem im Grunde die Wahrheit sagen, der einem helfen und leiten würde. Es ist eine psychisch-menschliche Stärke in seiner Lebensart, seinem Ideal des *junzi*, die wir als Nachgeborene (die die Wirren und Grausamkeiten der damaligen Zeiten teils mit Komfort, Sicherheit und Rechtsstaatlichkeit eingetauscht haben) vielleicht oft kaum mehr angemessen wertschätzen können. Die Orientierung an den *li* wirkt dabei wie eine Art „seelisches Rückgrat" eher förmlicher Standards, die jedoch bei angemessener Anwendung durch die geübte Menschlichkeit und Liebe „flüssig", d. h. lebendig-nichterstarrt bleiben können. Es ist eine vor allem aufs Soziale bezogene Lehre – ontische oder gar ontologische Spekulationen und Begründungen, ausladende theologische Erwägungen werden skeptizistisch oder agnostisch vermieden. Es ging Konfuzius um die Ordnung der Gegenwart und Zukunft, um ein harmonischeres Zusammenleben aller Menschen, und nicht um naturphilosophische Probleme, logische oder transzendentale Querelen. Seine Handlungsratschläge könnten hier oft als klug und in einem gutmütigen, nicht übermäßigen Sinn von Anpassung als meist tauglich

[652] Das heißt: „Weg des Menschen" (eine Formulierung des Xunzi, siehe Hsün-Tzu, Werke).

eingeschätzt werden – und auf dieses pragmatische Ziel hin beurteilt mithin auch als vernünftig. Gleichzeitig erhebt sich jedoch die Frage, ob es mit einem alleinigen Bemühen um Wahrheit, Schicklichkeit, Menschlichkeit usw. getan sein könnte, wenn man zu einer wie auch immer gearteten „tieferen" Einsicht und auch spontan sozialem Verhalten vordringen will. Kong-tses Lehre erscheint also möglicherweise nur als ein Teil einer Weisheit, nämlich insbesondere als vorstellbare Leitlinien wie man sozial akzeptabel und langfristig sicher miteinander umgehe, ein Reich regiere und Menschen helfe (also zuvörderst i. S. einer Handlungsklugheit, einer Art selbstveredelnden Diplomatie). Es ist, und das meinen wir nicht pejorativ, vor allem die relativ leicht erschließbare soziale Allerweltsbesonnenheit, die er verdeutlichte: Das, was man insbesondere in konservativen Milieus auch heute noch verbreitet gutes Benehmen und Anständigkeit heißen könnte – „Schwiegermuttertugenden" sozusagen. Die begrifflich schwammige Doktrin einer politischen Korrektheit[653] reifer westlicher Demokratien wie Deutschland entspricht hierbei wohl mehr oder weniger dem, was Konfuzius sich als wünschenswerte Amtspraxen einer Regierung vorstellte. Das Bemühen, Lernen und Verbessern würde jedoch auch in allgemeinen Kontexten regelhaft zu einer geübten Pflicht, deren Früchte nicht mehr von alleine aus einer befreiteren seelischen Tiefe quellten, sondern erarbeitet und sozial elaboriert werden müssten – allerdings mit der nachteiligen Neigung, zur „Pflichtübung" oder gar zur heuchlerischen Scheinheiligkeit zu entarten. Damit würden sie vielleicht, als eine Gefahr, ebenso zu einer Verfälschung, Verdunkelung und Blockierung mutieren, zu neurotischen Verhaltenskodices mit lustfeindlichen Sollsystemgrößen etwa. Ähnlich wie Epikur schätzte demnach auch Kong-tse die Einhaltung der Sitten als für ein sicheres Leben dienlich ein, lebte allerdings nicht als zurückgezogener philosophischer Hedonist wie der Grieche unter Freunden auf einer sonnig-abgeschiedenen Parzelle eines Städtchens[654], sondern wollte die Welt gestalten. Auch hierin sieht man seine Stärke – wohl i. S. einer Extraversion, die Konfuzius von einsamkeitsverehrenden Weisen anderer Provenienz (insbesondere des Lao-tse) teils sehr deutlich trennte.

Konfuzius sollte damit einerseits historisch interpretiert werden. In seiner Zeit konnte seine Lehre einen gesamtsozialen wie individuellen Gewinn darstellen und war damit hinsichtlich eines gelungenen Lebens vermutlich öfter klug und nützlich, vermied, wie angedeutet, wohl teils Angst und vermittelte damit u. U. ein höheres psychisches Sicherheitsempfinden. Andererseits müsste man die Auslegungen späterer Epochen[655], die zu einem mehr oder weniger großen Missbrauch, einer Verfälschung und Verunglimpfung der eigentlichen Kernbotschaften des Kong-tse führten, in Rechnung stellen – und dürfte sie nicht etwa mit Konfuzius' echtem Wollen und Meinen in eins setzen. Hier ist insbesondere eine geübte Interpretation i. S. des *Legalismus* des Han Fei (um 280–233 v. Chr.) von Bedeutung, den der Letztere in dem nach ihm *Han Feizi* benannten Werk niedergelegt

653 Die sich zumindest für das medial vermittelte Bild als Versuch insinuiert, mit juristischer Reinheit, Wahrheit und Redlichkeit voran zu gehen, was natürlich immer wieder einmal mehr oder weniger schlimm schief gehen kann: Wir sind alle nur fehlbare Menschen.

654 Athen war damals noch keine Millionenmetropole, sondern hatte schätzungsweise wohl bestenfalls einige tausend Einwohner.

655 Siehe für eine Einführung dazu Paul (2010) und van Ess (2003).

hat.[656] Mehr oder weniger alle späteren Kaiser von China mussten oder wollten solche Konzepte bei der Ausübung ihrer Macht berücksichtigen, auch wenn sie vorgaben „konfuzianisch" zu sein, achteten sie die Liebe und die Menschlichkeit kaum so wie Konfuzius es lehrte.[657] Ähnlich wie im Christentum, in dem päpstliches Hurer- und Pharisäertum, Kreuzrittermetzeleien, Konquistadorengier oder zynisch-vernunftwidrige und sadistische Inquisitionsprozesse die wahre Botschaft Jesu pervertierten, ist, sobald herrschaftliche Machtkalküle ins Spiel kommen, wohl stets die Verfinsterung und Verkehrung jeden auf Liebe basierenden Glaubens, jeder diesbezüglichen Lehre oder Philosophie in ihre baren Gegenteile zu befürchten. Heilige, Edle oder Weise sind, wie u. a. nach unserer jahrzehntelangen persönlichen Erfahrung zu vermuten steht, sehr vereinzelte, seltene Wesen, womit wiederum die Fragen nach den charakterologischen Gründen und sozialen Ursachen jener Makel, Mankos oder Missachtungsneigungen in den Fokus treten, aber auch bereits die Kritik des Lao-tse an Konfuzius aufscheint. Gewiss hat gerade auch dieser Kong-tse durch die rücksichtnehmende, liebesbasierte Mitmenschlichkeit ein zentrales Rüstzeug für die Schaffung zugewandterer sozialer Verhältnisse bereitgestellt – wenn auch zunächst nur als externe Doktrin, nach der man leben, zu der und mit der man sich erziehen und für die man sich bemühen muss – und noch nicht als tiefe originäre Neigung, die in die Pflicht einflösse und sie emotional stützte. Jene Maximen des Konfuzius anzuwenden, kann indes wohl vor allem nur bei der Erziehung von Kindern angeraten werden; Erwachsene gleich Unmündigen zwangspädagogisch zu „behandeln", griffe meist fehl: Umerziehungslager o. Ä. sind, weil sie die Würde des Lebens und seine grundlegenden Freiheitsrechte verachten, nicht konsistent als staatliche Rechtsimperative wünschbar.[658]

Nicht jedes „Krumme" wird darüber hinaus auch schon durch das Vorbild des „Geraden" wieder recht gesund, dazu sind die menschlichen Charakterstörungen regelmäßig zu sehr verfestigt und zu tief, die darin wirkenden Gefühlskräfte zu stark, der Hunger und die Bildungsferne noch dazu teils zu groß. Es bestünde deswegen die leider sehr reale Gefahr, dass ein echter Konfuzianer von insbesondere antisozial Gestörten (oder

[656] Siehe Han Fei, KdS. Den Angelpunkt dieser Doktrin bilden das Gesetz, eine Methode des politischen Handelns sowie die, der Macht. Die Gesetze müssten streng und mit unfehlbarer mechanischer Sicherheit wie Naturgewalten strafen. So bliebe der Fürst oberhalb jeder persönlichen Verantwortung, denn nicht er, sondern die Menschen selbst töteten sich ggf. durch ihre Taten. Nur der Fürst dürfe frei sein, für andere gelte die bis ins Totale gehende Unterdrückung von Handlungen, Reden und Gedanken. Han Fei vertrat eine negative Anthropologie, die die Menschen als von Natur aus schlecht ächtete (Wilhelm, 1998, S. 182 ff., siehe auch Wilhelm, 1987).

[657] Diese Diskrepanz zwischen Ideal und Wirklichkeit, vielleicht besser gesagt zwischen wahrhaft „heiligem" Sein und teils vermutlich oft neurotischem Schein, fand damals ihren Ausdruck in der fast sprichwörtlichen Sentenz *wai ru nei fa* (übers.: „äußerlich konfuzianisch, innerlich [aber] legalistisch" zu sein, siehe Paul, 2010, S. 90 ff.). Ähnliches könnte – ohne die Werte der Wahrheit, Liebe und Menschlichkeit prinzipiell in Frage stellen zu wollen – auch heute im Kanon der Political Correctness westlicher Demokratien wie Deutschland beklagt werden: Ein quasi-humanistischer Schein ummantelt (neben den Machterhaltungswünschen usw. selbst) insbesondere erbarmungslos kapitalistische, teils merkantilistische Interessen. – Wie oben (in Kap. 3) vermutet, würde es sich jedoch allgemein besehen dabei oft eher um maligne systemische Wirkungen, z. B. i. S. einer Tragik der Machtsysteme, denn um Böswilligkeit der Entscheider handeln (wovon es natürlich auch Ausnahmen geben könnte).

[658] Siehe dazu die Argumente Kants, unten, Kap. 9.

Psychopathen) lächelnd benutzt, beraubt, entwürdigt und schließlich u. U. einfach beseitigt würde – wenn der Philosoph es nicht vermöge, sich angemessen zu wehren.[659] Mit den nötigen Änderungen gilt dies auch für die Führung eines Gemeinwesens, das „unverbesserlichen" Individuen zwar einerseits die Hand einer „guten Mutter" reichen können soll, andererseits aber auch realistisch-aggressiv bewahren muss, was sonst sozial entgleiste. Weder das Verbrechen, die Mafia, noch hybrid-unsozialer Eigennutz dürfen gesamtstaatlich hypertrophieren, wenn die langfristige Prosperität und Gesundheit einer modernen Gesellschaft erhalten bleiben sollen. Konfuzius scheint uns dabei zu verkennen, wie leicht ein Mensch durch unsoziale Erziehungspraktiken langfristig verschlechtert wird, und wie schwer es allgemein fällt, durch Lernen, Bemühen und diesbezügliche Einsichten und Verbesserungen zur Gesundheit zurückzukehren. Es ist gewissermaßen ein „therapeutischer Größenwahn" bei Konfuzius zu spüren, ein etwas naiver Glaube vielleicht, eine Hoffnung und ein Wunsch darin, dass sich ein *xiaoren* zum *junzi* zu entwickeln vermöge, wenn er sich nur etwas mehr befleißigte.[660]

Zudem wäre der moralphilosophische Relativismuseinwand bei sittlichen Belangen zu berücksichtigen. Je nachdem, wie man die *li* des Konfuzius praktisch auslegte und explizierte, was als gute Sitte also für wert und wichtig gehalten würde, pauste sich schließlich als gesellschaftliche Wirkung durch, wäre darin aber teils kaum mehr als eine Doktrin. Nicht alles, was altväterlich und würdigen Tones überliefert wird, müsste deswegen bereits auch wahrhaft gesunder- und sinnvollerweise zu bewahren sein. Hier eine Auswahl zu treffen nach etwas progressiveren Kriterien, würde (auch) zum Versuch zur Weisheit. – Doch was ist dieses Richtige(re)? Andersherum gefragt: Was scheint das am ehesten Kritikwürdige bei Kong-tse? – Wir vermuten logisch willkürlich, auf dass es sich in einer Diskussion und Überprüfung bewahrheite: Es sei die geforderte oder doch zumindest befürwortete Ergebenheit vor den historischen Gebräuchen bis in eine ehrfürchtige Erstarrungsneigung hinein, die dem Konfuzius (und insbesondere seinen neokonfuzianischen Adepten) nicht nur das Rückgrat stärkte, sondern sie, bei Übertreibung, auch psychisch-physiologisch (als Panzerung[661]) vom tiefen Lebendigen tendenziell abschnitte. Wer so konventionell ausgerichtet ist – spaßhaft gesagt: nahezu in die Aura tugendboldischer Verzückungen gegeben scheint – ja dem könnte auch das befreite Lachen abhanden kommen, die Pulsation des Lebendigen: ein Lachen *über* die Zwangsmoral und ihre rituellen Verrenkungen, über die „komischen" lustfeindlichen Regeln, die nicht im Lebendigen selbst wurzelten.[662] Zwar wäre schon allein aus utilitaristischen Erwägungen die rück-

[659] Allerdings lehrte Konfuzius auch, Worten und insbesondere Schmeicheleien usw. zu misstrauen (siehe z. B. Konfuzius, LY, Übers. Moritz, u. a. I, 3; XI, 21).

[660] Natürlich ist es sehr spekulativ, wenn man vermutete, dass hier die persönliche Angst des Kong-tse eine Rolle gespielt haben könnte – und seine Lehre vor allem ein Angstvermeidungsunternehmen gewesen sei, das einerseits im sozialen Nahbereich (durch liebendes, gutes Benehmen usw.) und andererseits gesamtgesellschaftlich Konflikte entschärfte. Konfuzius wäre also auch aus *persönlichen* Gründen eher zur Harmonie (harmonischen Umgebungen und Verhältnissen) geneigt gewesen, weil er sie selbst u. U. psychisch nötig(er) hatte.

[661] Siehe Reich (1933/1989).

[662] Was indes in mehrschichtiger Weise gefährlich sein kann, siehe die Metapher des greisen und blinden Mönches und Bibliothekars Jorge von Burgos in *Der Name der Rose* (Eco, 1980/1986) der, um die Freude

sichtnehmende Menschlichkeit durchaus zu bewahren – was aber gleichfalls als Ausdruck tiefster empathischer Lebensliebe begriffen werden könnte. Insbesondere jedoch die aufs Äußerliche bezogenen sittlichen Normen des Konfuzius scheinen uns Nachgeborenen eines anderen Kulturkreises hierbei weit eher als fragwürdigere Anpassungen an das ehedem sozial Gewünschte, und nicht als universell begründet.

Dass die chinesische Kultur bis ins beginnende 20. Jahrhundert von Rückständigkeit geprägt war, ist dabei natürlich schwerlich nur einem Faktor zuzuschreiben. Allerdings könnte die konfuzianische Staatsdoktrin (die noch dazu verhärteter war, als Konfuzius' eigentliche Lehre) ihren eventuell tatsächlich erheblichen Teil dazu beigetragen haben, zumal sie in gesellschaftlich mehrfacher Weise (z. B. in die Familien, Bürokratie sowie die Produktionsverhältnisse) vergangenheitsverhaftet und innovationsfeindlich einwirkte.[663] Ihre Forderung nach unbedingtem Gehorsam, der u. a. im Widerspruch zu Kong-tses Überlieferung stand, zeichnet daneben wohl auch jeden diktatorischen Führerstaat aus. Nötige Veränderungen des Alten und soziale Reformen etwa nach damaligen modern-westlichen Mustern waren unter der Ägide der späten Kaiser der Mandschudynastie (1644–1911) wohl auch daher kaum zu erwarten.[664]

Individuell könnte eine unrichtige Aufrechterhaltung konfuzianischer Maximen mithin die Neigung zu dem verstärken, was in der psychoanalytischen Tradition falsches Selbst[665] genannt wird: Eine oberflächlich besehen teils hübsch-angenehme, indes eigentlich oft abstoßend-unechte psychische Maskierung, die gerade nicht von tiefer Weisheit, sondern von einer vielleicht meist nur braven, wenig kühnen Gemütsart kündete.[666] Ungefähr wie bei der Unterweisung Jesu, dessen wahre Botschaft der Liebe und Vergebung nicht nur selten mit den Ansichten der erzklerikalen, teils schwer reaktionären Orthodoxie kontrastiert, müsste eine solcherart verfestigte Maske z. T. der ursprünglich er- und gelebten Mitmenschlichkeit (*ren*) zuwiderlaufen, sie in Formen zwingen und zementieren, die das Lebendige im Grunde schwächten oder gar irreversibel schädigten. Etwas abweichend davon sieht man die vermutlich eigentlich intendierte gesellschaftliche Ausrichtung der Sozialphilosophie des Konfuzius jedoch auf einen vor allem (früh-) kommutaristischen Modus vivendi gerichtet, der mittels Bemühung und Anwendung der Goldenen Regel, einer Korrektur zu Maß und Mitte des Handelns, zur Verwirklichung von *dao* i. S. eines sozial rechten Lebens führen soll. Lao-tse fragte hier wie als dialektische Antithese, ob man nicht eher die Einsamkeit und Stille suchen müsse, um

und das Lachen zu töten, seinen sie behandelnden größten literarischen Schatz vergiftet und schließlich gar die gesamte unschätzbar wertvolle Klosterbibliothek in Brand setzt.

663 Schon Weber (1920) machte den orthodoxen Konfuzianismus für das Fehlen modernerer Staatsstrukturen im damaligen China verantwortlich.

664 Revolutionen gegen das Althergebrachte sind im Namen des Kong-tse meist kaum zu begründen (außer vielleicht, wenn sie zugunsten zentraler Güter wie *ren* und *dao* wirkten – um die sich der Staatskonfuzianismus jedoch wiederum nicht so sehr bekümmerte, wie von Konfuzius selbst gefordert). Daher verwundert es nicht, wenn in der Zeit der Republik nach dem Ende der chinesischen Monarchie die Losung: „Zerschlagt den Konfuziusladen" bei Intellektuellen populär wurde (Moritz, 2002, S. 213 ff.).

665 Siehe Winnicot (z. B. 1990).

666 Die Angst „das Gesicht zu verlieren", würde dabei u. U. mit solch einer Verinnerlichung konfuzianischer Sollsysteme und Rollenanforderungen usw. in Verbindung stehen.

so „tief“ zu gelangen, dass im Zuge des daraus resultierenden Erlebens und Nicht-Tuns, Nichteiferns sowie der Verbundenheit mit dem zumeist ontisch verstandenen Tao (dem Universum, der Natur), der daraus resultierende Weg auch der schlichtere, wahr-soziale, ja „heiligere“ sein würde – und ein immerwährendes vorsätzliches oder gar zwangsmäßiges Bemühen einfach weniger sinnvoll erscheinen ließe. Am Ende könnte es freilich weise sein, dass man sich in einer Synthese einesteils aktiv anstrengte, sich durch innere wie äußere Konfliktlösungen zu befähigen, das laotisch gelassene Tun des Nicht-Tun zu erreichen, also gewissermaßen eine „Bemühung zum Nichtbemühen“ zu üben.

Im Wege der Selbsterziehungslehre des Konfuzius könnten, tiefenpsychologisch betrachtet, frühe innerpsychische Konflikte insbesondere aufgrund einer geübten, eher beflissenen Anpassung teils nicht erkannt sowie daher auch oft kaum gelöst werden; seine Philosophie würde bildlich zu häufig eher wie Eisenbänder um ein gefülltes Holzfass durchschnittlich meist lediglich stabilisieren. Gleichwohl etablierten sich dabei durch soziale Rückwirkungen tendenziell positivere Verhaltensweisen via Konditionierung bzw. Frustrationsvermeidung, was zu weniger Aggressionen führte[667] – oder dysfunktionale Gedanken, die mit ebensolchen Gefühlsneigungen in Verbindung stehen, verminderten sich i. S. einer kognitiven Verhaltenstherapie[668]. Menschenliebende Rücksichtnahme und wahrheitsorientierte Reziprozität scheinen daher im Grunde gesundes Verhalten und haben weit eher pro- statt antisoziale Folgewirkungen, könnten dessen ungeachtet eine grundlegend gesunde psychische Struktur bei Erwachsenen nachträglich aber vermutlich nicht ohne Weiteres heilend erschaffen.[669] Es wäre damit oft mehr der in der Tiefe gestört gebliebene Schein der Gesundheit. Ein relativ oberflächlicher Verhaltenskodex, der intrinsische Konflikte, „laute“ sthenische Gefühle des Zornes und Hasses beispielsweise abmilderte, läge vor, und nicht die echt energetisch-substanzielle „wirklich gesunde“ Konstitution[670]. Damit hätte man, wie gesagt, nur ein falsches Selbst, die gehorsame Anpassung, ein fromm tuendes Gebaren erzeugt – über den Abgründen der „Hölle“.[671]

In diesem Zusammenhang erheben sich auch die Fragen, wie weit eine Verehrung der Vorfahren gehen dürfte, denn nach Konfuzius soll ja der korrekte Gebrauch von sozialen Zuschreibungen geübt werden[672]. Absolute, allezeit und ausnahmslos geltende Ehren für soziale Rolleninhaber unabhängig von ihrem Tun und Lassen werden von Konfuzius gerade nicht als sinnvoll begriffen und gefordert. Auch hier scheinen sich Schwierigkei-

667 Siehe Straßmaier und Werbik (2018a).

668 Siehe dazu z. B. Beck (1979) und Beck et al. (1986).

669 Die verstehende humanistisch ausgestaltete *klientenzentrierte Gesprächspsychotherapie* nach Rogers (u. a. 1981) mit den an Konfuzius erinnernden Kernelementen der Wertschätzung, Echtheit und Empathie gegenüber dem Hilfesuchenden wird in Deutschland von offizieller Seite (des Gemeinsamen Bundesausschusses) nur bei Depressionen als belegt wirksam eingeschätzt. Diese Entscheidung könnte allerdings begründet bestritten werden (Eckert, 2007). Zu vermuten bleibt, dass das Verfahren letztlich nur bei relativ leichten psychischen Problemen sinnvoll ist (vgl. Grawe et al., 2001, Tausch und Tausch, 1990, sowie Tausch, 1997).

670 Die eventuell ähnlich des von Fromm (z. B. 1964/2000, S. 34–63) beschriebenen *biophilen Menschen* oder ähnlich der von Reich (1933/1989, insbesondere S. 217–236) als genitaler Charakter bezeichneten Organisation aussehen könnte.

671 Siehe dazu unten, Abb. 8.1.

672 Siehe Konfuzius, LY, Übers. Moritz (XIII, 3).

ten aufzutun, wenn Personen andere berechtigt ablehnen und dann als schnöd-agierend von unkundigen Dritten geschmäht werden. Wie immer, wenn der Schein wichtiger als das Sein wird, kommt es dabei u. U. zu Verwerfungen, wenn wahre Liebe gar nicht mehr möglich oder nicht gesund wäre – und verlangte eigenwillige Lösungen, die in der Lehre des Konfuzius aber kaum ganz komplikationslos feil geboten würden. Kurz gesagt: Auch das abweichende Verhalten, das Exzentrische, das „Andere" könnten „weise" sein (und eventuell gerade das) – auch das „Unbrave", Laute, Ketzerische. Soziale Probleme dürften also kaum zwangsneutralisiert und zugunsten einer realiter oft wohl reaktionären Machtsicherung des Überkommenen verdrängt werden, wenn jemand wirklich gesunden wollte. Letzteres wäre dann lediglich das Spielfeld anpasserischer Subordinationen, die den Betreffenden indes nicht immer klar sein müssten, wenn man die tiefenpsychologischen Vorgänge einer (psychisch gemeinten) Muttervergiftung[673] (i. S. einer Benutzung des Kindes für eigene emotionelle Zwecke der Erziehungsperson) kennt.[674]

Zudem wird die Möglichkeit sehr verschiedener *li* von Konfuzius überhaupt nicht thematisiert; soviel überzeitliche Unvoreingenommenheit war in seinem historischen Kontext wohl auch nicht zu erwarten.[675] Es handelt sich bei seiner Lehre noch um einen durchaus vormodernen Stabilisierungsversuch[676] gesamtgesellschaftlicher Missstände und Konflikte, so dass es ihm mithin nicht primär um gültige theoretische Lösungen moralphilosophischer Art zu gehen brauchte. Doch verpflichtet uns das nicht in vergleichbarer Weise, ebenso historisch und theoretisch bedingt und unhinterfragt altertumsverhaftet zu sein.[677] Zu erwägen wäre insbesondere, dass auch ein Handeln aus Liebe sich sittlich unterschiedlich ausprägen könnte: die *eine* Form des „korrekten" Tuns eben gar nicht abschließend zu bestimmen sein würde, es allzu meist potentiell vielgestaltig bliebe, was als „gut" und „schlecht" benannt wird[678].

Das „Richtige" soll, moralphilosophisch betrachtet, demgegenüber bei Konfuzius praktisch eher autoritär dekretiert werden (denn den Weisen zu widersprechen wäre nicht edel[679]), revolutionäre, fortschrittsgewandte Diskurse darüber sind real schwer

673 Siehe dazu die Erläuterungen z. B. bei Maaz (2003).

674 Allerdings muss betont werden, dass eine Legitimierung von Verbrechen o. Ä. im Namen der Befreiung von sittlichen Zwängen kaum zu billigen wäre: Man kann eine „höhere" Humanität nicht durch die Negierung von Grundsätzen der Menschlichkeit langfristig erfolgreich herbeiführen. Privater oder politischer „Terrorismus" sind nicht gesund, sondern wollen die Gesundheit zerstören.

675 Dass eine multiethnische Interpretation der Mitmenschlichkeit (*ren*) bei je differenten *li* vorstellbar sein könnte, muss jedoch gerechterweise beachtet werden. Ansonsten artete eine sittliche Ausgestaltung leichter wohl in intoleranten Chauvinismus aus. Zu sagen ist in diesem Kontext allerdings auch, dass Konfuzius eine sachlich-vernünftige Diskussion über *ren* und *dao*, Menschlichkeit und rechten Weg, vermutlich durchaus befürwortet hätte.

676 Es sollen bei Konfuzius die „Guten" und „Gerechten" herrschen, Checks and Balances im modernen Sinne einer staatlichen Gewaltenteilung wurden von ihm nicht eruiert.

677 Schon Nietzsche (1883–1885/1968a, II. Teil, „Von der Selbstüberwindung") sah die Wertschätzungen, auf dem Flusse des Werdens befindlich, als veränderlich an.

678 Wie Moore (1903/1996) betonte, lässt sich das moralische Gutsein, was also wirklich „gut" *ist*, inhaltlich wohl nicht definieren. Zudem könnte gerade die Einteilung in Kategorien des Richtigen und Verkehrten Teil einer psychischen Blockierung sein, und u. a. das weisere Verständnis behindern.

679 Konfuzius, LY, Übers. Moritz (XVI, 8).

vorzustellen, und jenes vermeintlich Ordnungsgemäße schwänge sich dann mittels der sozialen und intellektuellen Macht konfuzianischer Grandseigneurs und der ihnen entspringenden Tradition schließlich zu einer „ewigen Weisheit" auf, bliebe aber streng betrachtet allenthalben logisch willkürlich. Ob es aus pragmatischen Gesichtspunkten jedoch klug sein würde, des Chinesen Appelle gänzlich in den Wind zu schlagen, mag bezweifelt werden. Es besteht gleichwohl aufgrund der konservativen Ausrichtung (mit der Bewahrung der alten Sitten als prädestiniert gedachten Ausprägung von *ren* und *dao*) bei Konfuzius stets die spürbare Gefahr, dass auch die *gutgemeinte* Mitmenschlichkeit und vermeintlich rücksichtnehmende Liebe zur Reproduktion neurotischer Familien- und autoritärer Gesellschaftsstrukturen führen bzw. wesentlich dazu beitragen könnten. Auch der patriarchalische Hintergrund könnte dies begünstigen.[680] Eine alleinige „Verkrampfungsoptimierung" – Dressur und Selbstdressur – können jedoch kaum gesund und weise genannt werden. Es bleibt freilich gleichfalls zu betonen, dass die reziproke Liebe und Mitmenschlichkeit (*ren*) im Zuge einer Ausmittelung zum Optimum (des Maßes und der Mitte des Handelns) durchaus einen sozialen Weg und Versuch eines weisen Lebens eröffnete – wenn (und vielleicht *nur* dann, wenn) es sich um den Modus vivendi der ungebremst genitalen Lebenskraft handelte, Sitte und Neigung in eines flössen[681], das Lebendige so leben „will" ohne extern „gewollt" zu werden. Damit wären wir allerdings bei laotischen Ansichten. Neben der übermäßigen Ehrfurchtstendenz müsste also wieder das unbedingte Bemühen[682] bei Konfuzius kritischer gesehen werden; es scheint hier tatsächlich einen ambivalent einzuschätzenden Vorgang zu bezeichnen.

Konfuzius' konservative Verklammerungsneigung sozialer Verhältnisse und Beziehungen funktionierte daher teils eher als Prokrustesbett – für freiheitsliebende Individualisten wäre solches natürlich weniger zufriedenstellend; schwer erträglich müsste es wohl oft für den kreativ-divergenten Geist sein, und bei revolutionärem Renegatentum hört der Spaß bekanntlich sowieso auf. Von Kung-tse vernimmt man daneben weder Genaueres zum Thema Sexualität, noch weiß er viel zu sagen über zwischengeschlechtliche Beziehungen oder die Partnerschaft zwischen Mann und Frau[683] (über gleichgeschlechtliche ganz zu schweigen). Eine konstruktiv-destruktive individuelle wie gesellschaftliche Streitkultur positiv zu konnotieren, anstatt in vermutlich doch eher konservativen Interpretationen von *ren* und *dao* zu verbleiben, fiele Konfuzius schwer. Dass die „banale" Lebenslust bei

680 Denn Konfuzius befürwortete mehr die Tugenden aus einer väterlichen Autorität und die des Gehorsams sowie die Hintansetzung des Weiblichen. Konfuzius verehrte vor allem die „alten Vorväter"; über die Hochachtung vor „großen (Ur-)Müttern" (als maternalistisches Prinzip) erfahren wir nichts.

681 Schiller hat in seiner Abhandlung „Über Anmut und Würde" bereits Ähnliches gedacht (vgl. Tugendhat, 1993, S. 118–120). Nach ihm sollen „*Vernunft und Sinnlichkeit* – Pflicht und Neigung – *zusammenstimmen*" (Schiller, 1793/1992, S. 365, kursiv im Original). „Es soll [also, so Schiller] der Mensch, und nicht nur etwas in ihm, moralisch sein" (Tugendhat, 1993, S. 119).

682 Welches, um psychoanalytisch zu reden, von einem positiven Herangang und Streben zu einem *Widerstand* (des nicht loslassenkönnenden Aktivismus) zu werden vermag.

683 Eine der wenigen Äußerungen zu diesem Thema ist die Nachstehende. „Konfuzius sprach: ‚Mit Frauen sowie mit Untergebenen umzugehen ist schwierig. Ist man vertraut mit ihnen, so werden sie anmaßend. Hält man auf Distanz, dann sind sie unzufrieden'" (Konfuzius, LY, Übers. Moritz, XVII, 25, S. 119, Absatzformatierungen weggelassen). Die Atmosphäre um Konfuzius ist, wie Jaspers (1957, S. 164) sagt, maskulin.

ihm nicht ein wichtiges Thema war[684], ist philosophiegeschichtlich hinzunehmen, bleibt nichtsdestotrotz ein theoretischer Nachteil, dann nämlich, wenn die Überzeugungskraft der Lebensanschauung unter die Lupe genommen wird. Es fragte sich schlicht: Warum sollte man eigentlich so leben wie Konfuzius es lehrte? Sicherlich wäre in diesem Betreff der alleinige Rekurs auf die positive Lust i. S. eines Vulgärhedonismus zu kurz gefasst und zu seicht. Auch Epikur hat ja nicht für Schwelgereien und Ausschweifungen plädiert, sondern für die Beschränkung. Bei Konfuzius liegt die Sache aber noch etwas anders: er *priorisiert* die durch *ren* und *dao* ausgemittelte externe Norm, Sitte und Anpassung an sie, was teils sozialförderlich, nützlich und klug und damit gesund sein mag[685], aber von einer Befreiung des Menschen hin zu einer vitaleren Verfassung, größeren Befähigung und der tiefen Heilung psychischer und psychophysiologischer Erkrankungen scheint er grosso modo damit doch leider weiter entfernt als uns Modernen lieb sein sollte. Viel eher wären jene gelebten konservativen Sitten ja vermutlich oft gerade das gewesen, was (weil unrichtig und zu rigide interpretiert) krank gemacht hatte, respektive das, was die Gesundung wesentlich behinderte oder verunmöglichte.[686] Warum man freilich in jener hedonistischen Betrachtung über die utilitaristische Unlustvermeidung durch sozial angepasstes Verhalten hinaus so wacker die ältlichen Normen und schön-scheinenden Tugenden einhalten soll, bleibt unbeantwortet. Es wird dies einfach – gleichsam als Ukasse eines Zaren – willkürlich gesetzt und gefordert. Denn Konfuzius sagt nicht: Weil das Lebendige im Grunde so *ist*, sollt ihr dem tunlichst nachgeben, eure sekundär-negativen und sonstigen nachteiligen Erlebniswelten abstreifen, um endlich zu den Menschen zu werden, die ihr wahrhaft seid.[687] Nein, Konfuzius belässt es bei der Auferlegung von ethischen Normen, letztlich von Sittenstrenge und der Verehrung des moralisch übermächtigen Althergebrachten, und hier scheint er uns eher einem römisch-katholischen Reaktionär als Luther ähnlich. Im traditionellen Konfuzianismus geht das dann so weit, dass es reichlich einerlei wird, ob

[684] Doch war er auch kein Antihedonist, denn er äußerte: „Etwas zu mögen ist besser, als es nur zu kennen. Noch besser ist es aber, dadurch Freude zu gewinnen" (Konfuzius, LY, Übers. Moritz, VI, 20, S. 35, Absatzformatierung weggelassen).

[685] „Konfuzius sprach: ‚Wer ohne Sittlichkeit [*ren*] ist, wird ein Leben in Bedrängnis nicht lange aushalten können. Er wird auch kaum lange in Freude leben. Wer hingegen zu anderen Menschen gut ist, findet darin Zufriedenheit. Darum ist der Weise immer bestrebt, sich so zu verhalten'" (Konfuzius, LY, Übers. Moritz, IV, 2, S. 21, Absatzformatierung weggelassen). Ferner wäre es oft wohl vorteilhaft hinsichtlich einer inklusiven evolutionären Fitness, *kin selection* (siehe Storch, Welsch und Wink, 2013), bzw. eines *reziproken Altruismus* (siehe Trivers, 1971, sowie Buss, 2014) oder aus spieltheoretischer Perspektive der Vermeidung von sozialer Abtrünnigkeit bezüglich kooperativen Verhaltens (siehe Axelrod, 1987).

[686] Wer sich nie getraute, kritikwürdigen Personen zureichend begründet zu widersprechen, emotional aufrichtig auch diesen gegenüber zu sein, schadete (rein psychologisch besehen) meist sich selbst (obwohl es von den sozialen Folgen in konservativen Milieus oft wohl besser erschiene, zu schweigen). Ist aber Schweigen immer Gold? – wird so zur Frage der energetischen Ladung und Begabung und der Angst vor sozialen oder rechtlichen Zwangsmitteln sowie der Zulässigkeit von „Scheiterhaufen". Indes wird in der Überlieferung ebenso gerade von aufrichtigen Konfuzianern berichtet, die im Zuge einer kritischen Loyalität (*zhong*) bewiesen, dass sie den eigenen Tod eher in Kauf nahmen, als unter Verleugnung nötiger Kritik die Menschlichkeit zu verraten (siehe für Beispiele Paul, 2010).

[687] Kung-tse blieb im *Lun-yu* hinsichtlich der grundlegenden Natur des Menschen indifferent. Erst der klassische Konfuzianer Mengzi behauptete, dass der Mensch wesensmäßig gutartig sei (siehe Meng Zi, Werke, Buch VI, A 2.), was später z. B. vom Konfuzianer Xunzi bestritten wurde (siehe Hsün-Tzu, Werke).

die geübte Sittlichkeit dem Lebendigen dient oder nicht, es befördert oder im schlimmsten praktischen Fall, der eigentlich schon theoretisch *ren* widerspricht, psychisch abtötet. Das Leben darf gleichwohl nicht zur Maske, zum Ritual oder zu hohlen Dehors erstarren, wenn es gesunden soll. Ein falsches Selbst und Heuchelei sind nur „unheilige" Notlösungen, die kaum in allen Lebensbereichen überzeugen. Solches ist selbst auch schon in des Konfuzius eigenen Lehrsätzen angelegt, man muss sie nur „richtig" (was immer das sprach- und aussagenlogisch *genau* sei) verstehen, denn es kann nach Kung-tse im Grunde kein *rechtes* Handeln gegen die Liebe, kein sittlich-gutes Tun gegen die Menschlichkeit und den Versuch zur generellen Friedfertigkeit[688] geben. Im Verbund mit rezenten psychologischen Theorien käme man damit zu einem verstehenden, und am Ende vermutlich zu einem verzeihenden Modus. Wir sind alle Früchte an einem „Lebensbaum" („Früchtchen" ebenso ein wenig: seien wir konfuzianisch aufrichtig, nietzscheanisch freiheitlich, jesuanisch vergebend und kantisch ein Maß für alle). In diesem Zusammenhang wäre ein hedonistisches Konzept wohl doch als das bislang überzeugendste einzuschätzen: Was anderes als die basale, organismische Lust, sowie die Vermeidung von Schmerz, bewögen ein Wesen denn im Grunde, etwas aufzusuchen oder zu meiden? Die abstrakte Moralnorm hängt in der Regel energetisch gleichsam an einem „seidenen Faden", solange sie allein gegen konträre innere Tendenzen gefordert wird – wie klug, nützlich und herrlich sie „an und für sich" betrachtet auch immer sei. Dieses Problem anzugehen hieße, Menschen wahrhaft zu verbessern. Nicht die Zwangsmoral scheint à la longue die Lösung, sondern die Befreiung des prosozialen energetischen Tiefenwesens: die Ermöglichung der Pulsation des Lebendigen und all dessen, das aus ihr stammt.

Was das „Edle" als spezifische Qualität ausmache, *weiß* also niemand, und selbst das lässt sich, weil infinit regressiv, nicht sichern. Zu mannigfach könnten einerseits die Anforderungen und konkreten Handlungen sein.[689] Andererseits bahnte solch eine relativistische Sicht, wie wir glauben, erst die nötige Akzeptanz und langfristig auch Ungepanzertheit (die ihr als funktionellen Aspekte verbunden sein könnten), um für das Lebendige in allen Gesichtspunkten zu optieren, es nicht etwa vorschnell, mutlos und ängstlich in Korsette eines fragwürdigen, letztlich nicht begründeten Ideales einzupferchen (und dann darunter als konkret psychisch Betroffener – meist wegen Nichterreichung – zu leiden). Jenes annehmende Bejahen müsste indes quasi göttlich-großzügig, weitherzig und tief sein – was wiederum wohl jeden Menschen überforderte. Allgemein hieße das damit in diesen Bereichen ebenfalls, mehr Vertrauen zu haben, dass eine diesbezügliche Entledigung von fragwürdigen Sollgrößen nicht mehr Gewalt, Chaos und Egoismus usf. bedeutete (das sind u. U. nur Zwischenstufen, nicht der Grund[690]), sondern schließlich ein „Licht"[691] zum Vorschein brächte, das durchaus wert sein würde, in Reinform er-

688 Wobei ein Sich-Wehren in den Grenzen des sittlich Gebotenen bzw. denen der Gerechtigkeit möglich ist.

689 Dass am Ende jedoch eine Sicht stünde, die alles konkrete Verhalten als mehr oder weniger „edel" einstufte, wäre denkbar, allerdings sprachanalytisch kaum tragfähig. Denn wenn alles „brillant" ist, wäre nichts mehr ausgezeichnet: Es bedarf der Unterscheidung (wie willkürlich auch immer), damit jenes (und wohl auch jedes ähnliche, präzidierende) Wort sinnvoll bleibe.

690 Siehe dazu unten, insbesondere Abb. 8.1.

691 Was zwar bislang spekulativ anmutet, indes letztlich und in Wahrheit auch i. S. einer tatsächlichen phy-

reicht und erhalten zu werden.[692] Darum kann Jesus von Nazareth berechtigt lehren: „Wenn ihr nicht umkehrt und werdet wie die Kinder, so werdet ihr nicht ins Himmelreich kommen."[693] Konfuzius scheint hier eine wirkliche organische Ahnung (eine Wahrnehmung, eine Kenntnis dessen) gehabt zu haben, woraus er vermutlich die Eigenarten eines *junzi* inhaltlich z. T. schöpfte, die natürlich letztlich subjektiv und logisch willkürlich bzw. u. U. unvollständig sind und ggf. teils auch unrichtig sein könnten. Sein „Fehler", seine politisch nützliche aber individuell teils unweise anmutende Lösung war, den Weg zum Heil über die externen Größen der alten Sitten zu wählen[694], was aufgrund der politisch relativ instabilen Lage des damaligen Reiches der Mitte und der Orientierung auf die soziale Außenwelt in der Philosophie des Kung-tse verständlich wird. Besser schien es Konfuzius also nach dieser Interpretation, nach alten, „guten" (wie er meinte) Maßen zu *ordnen*, als entgegengesetzt soziale Machtvakua mit u. U. exazerbierenden Verbrechensraten o. Ä. in Kauf zu nehmen – was für ihn ebenfalls langfristig bedeutete, die Menschen zu erziehen. Und sehr wahrscheinlich hat er darin relativ „oberflächlich" besehen auch Recht: als Pragmatiker sozusagen – bezahlte als Preis dafür jedoch mit einer Art Lebensreglementierung und Panzerung. Denn es ist, wie gesagt, keineswegs sicher, dass eine Norm, ein Verhaltenskodex usw. – nur weil sie in verflossener Zeit verehrt wurden – auch als einziges oder bestes Resultat einer Explikation von *ren* (hinsichtlich *dao*) gelten könnten und damit ausgemachterweise allein gesund und verehrungswürdig seien. Auch hier obwaltete ein unendlicher Begründungsregress. Bei Konfuzius ist (anders als bei Lao-tse) die menschliche Kultur zwar nicht der Gegensatz zum Natürlichen, sondern seine Ergänzung und seine sittliche Konkretisierung.[695] Allerdings heißt das nicht automatisch, dass das Alte stets unhinterfragt bleiben darf.[696] Gerade wenn, wie Kung-tse will, der Mensch zum Guten geleitet werden soll, sollte wohl die regelmäßige (ggf. auch progressive) Veränderungsbereitschaft hinsichtlich suboptimaler Institutionen

sikalischen Energie (siehe u. a. Reich, 1948/1974, sowie oben, Kap. 2) verstanden werden könnte, die sich im gesunden Fall als Prosozialität manifestierte.

692 Allerdings wäre hier auch ernstlich zur Vorsicht zu raten, denn eine einfältige „Volkspsychotherapie" einzig und allein durch Abschaffung der Polizei (und allgemein aller staatlichen Machtinstitute) müsste leider bei den real-rezenten Verhältnissen fatale Konsequenzen haben. Es kommt in diesem Zusammenhang also insbesondere darauf an, dass bei den nachwachsenden Generationen keine psychischen Störungen erzeugt werden bzw. entstehen.

693 Bib., Mt 18,3. „Himmelreich" könnte dabei wohl ausschließlich als die *irdische* Glückseligkeit des liebenden, schaffenden und wissenden Menschen (Reich, 1989, S. 3) begriffen werden und der Aufruf, wie die „Kinder" zu werden, als Rückgewinnung des gesund-natürlichen charakterlichen Funktionierens.

694 Eine Kritik, die schon Lao-tse geübt haben soll (siehe Wilhelm, 1998).

695 „Konfuzius sprach: ‚Ist ein Mensch mehr natürlich als gebildet, dann ist er unkultiviert. Unterdrückt die Bildung eines Menschen seine Natur, dann ist er eine Schreiberseele. Erst wenn Bildung und Natur ausgeglichen sind, ist man ein Edler.'" (Konfuzius, LY, Übers. Moritz, VI, 18, S. 35, Absatzformatierungen weggelassen). Siehe dazu auch Wilhelm (1998, S. 154 ff.).

696 Was der klassische Konfuzianismus auch nicht prinzipiell theoretisch forderte – aber vermutlich in seinen gelebten praktischen Aspekten als konservative Idee *förderte*. Ähnlich wie sich heutige streng konservative Mütter oder Schwiegermütter über „zu buntes" Treiben ihrer Kinder oder Schwiegerkinder echauffierten, wären auch klassische Konfuzianer manchmal ethisch zu sehr auf die *eine*, ihnen einzig als gelungen scheinende Interpretation von Mitmenschlichkeit usw. festgelegt.

und Normen u. Ä. gegeben sein.[697] Eine stetige Adjustierung der Rechte, Pflichten und die der Sitte(n) an den Kriterien von Mitmenschlichkeit (*ren*), der Goldenen Regel sowie der rücksichtsvoll(er)en Liebe wäre gerade nach Konfuzius vorzunehmen und nicht etwa traditionalistisch-erstarrt wegzukürzen.[698] In solch einem flexiblen, „flüssigen" Modus könnte eventuell tatsächlich eine soziale Genesung (über lange Zeiträume von Generationen betrachtet) statthaben. Das allerdings, was Konfuzianer wohl doch eher im Sinne hatten, das Alte nämlich hinzustellen als ultimatives Maß für alles Neuere, würde, wie es scheint, lediglich ad hoc soziologisch „abmildern"[699], langfristig jedoch kaum die Vielen grundlegend heilen. Diese Art „Volkspsychotherapie" über die Implementierung der wohlmeinend als gesund eingeschätzten alten Sitten forderte allzu meist nur die artige Assimilation und nicht die freiheitliche Entwicklung. Zwar kann eine Kultur als Vervollständigung des gesunden Natürlichen vorgestellt werden, hingegen wohl praktisch oft nur in prinzipieller Selbstbestimmung möglicher sozialer Individualität und genereller sittlicher Zwanglosigkeit. Nicht die *einzig* gute Norm würde es da geben, sondern *jeder* müsste in einer gewissen Bandbreite sein moralisches Wirken *eigens selbst* begründen[700], wie als moralisch autonomes, organismisch adäquates Handeln und Unterlassen unter dem allgemeinen vernünftig-menschlichen, juristischen Gesetz. Hier spräche man indes zu den Menschen, als wären sie alle gesundheitsorientierte Heilige, alle Begeisterte dieses Selbstüberwindungs- und Erkenntnisgewinnungsweges, was man jedoch (siehe Machiavelli und die moderne klinische und evolutionäre Psychologie sowie die Geschichte der Menschheit) wiederum leider kaum annehmen darf.

Was nun müsste deshalb in Bezug zur Auffassung dieses Florentiners zu Kung-tse gesagt werden? Hören wir „unseren" Machiavelli nicht schon seit geraumer Zeit, wie er in einem geistigen Nebenzimmer vor sich hin kocht – ahnen wir nicht, wie er sich die Haare raufte und schlimme Grimassen schnitte, wenn er allein den Namen „Konfuzius" aus der Entfernung vernähme? Die beiden werden es sicherlich nicht leicht miteinander haben. Harmonie geradezu ideologisch zwangszuverordnen käme für manchen kämpferischen Patrioten, insofern er sich wahrhaft schlimmen Feinden gegenübersieht, dem Aufruf zur Selbstverstümmelung, Suizid gar gleich. Eine manchmal doch etwas sehr moralisierende Menschlichkeitsethik müsste teils (Über-)Lebensoptionen verunmöglichen. Schon allein die Forderung: „Bitte immer schön aufrichtig sein!" würde die Zwerchfelle von substanziell Kriminellen erbeben lassen. Und hier kommt also – in unserer polemischen Persiflage – würdig und ernst der honorige Herr Kung-tse daher, rät alle Nase lang „vorbildlich" zu sein, um jeden in der Welt tüchtig zu veredeln und merkte u. U. gar nicht, dass es Men-

[697] Was wiederum von Konfuzius durchaus prinzipiell bejaht werden könnte, denn Fehler und Unmenschlichkeit seien zu vermeiden. Allein die praktische Umsetzung seiner Lehre würde bei der überwältigenden Mehrzahl der Menschen eher die konservative Anpassung bewirken, und nicht die umwälzende (Selbst-) Überwindung, nicht den vereinzelten tief gesunden Weg, sondern die tendenziell repressive soziale Ein- und Unterordnung.

[698] Was auf Poppers (1945/1992a; 1945/1992b) Konzept einer offenen Gesellschaft verweist.

[699] Wäre, wie gesagt, besser als Chaos und Gewalt usw.

[700] Kohlbergs Theorie moralischer Stufen (Kohlberg, 1981, 1984, 1995) würde hier zudem verschiedene Ausrichtungen und Ausprägungen ethischer Urteile erwarten lassen.

schen gibt, die davon recht wenig wissen *wollen*, merkwürdig feixend dreinschauen bei solchen Reden und sich „natürlich" keinen Deut um sie scheren. „O drolliger Konfuzius, ist Er nicht einfach nur lächerlich? *Besten Dank* dafür!" wären wohl deren Gedanken – bevor sie den Herrn aus China hereinlegen und ausnehmen. Oder hat man schon einmal ein Raubtier, einen Tiger etwa, gesehen, der sich von schönen Worten zähmen ließe? Natürlich nicht. – Es scheint dies generell das Problem der „Liebe" in einer Welt, in der es oft vor allem ums „Fressen", um Ressourcen, geht – und damit ums bare Überleben.

Gleichzeitig würde der Italiener vermutlich durchaus auch positives Interesse an dem chinesischen Gelehrten gezeigt haben, lässt der sich doch offensichtlich vorzüglich zur Beherrschung der Massen einsetzen und gesellschaftlich als geistigen Überbau einer Regierungsgewalt implementieren. Dass des Konfuzius Lehre über die Jahrhunderte, Jahrtausende so dermaßen wesentlich im ostasiatischen Raum gewirkt hat, müsste Machiavelli imponieren. Gleichzeitig pfiffe der Florentiner wohl freilich auf die wahrhafte Fundierung in der Liebe und Wahrheit, notgedrungen, wie wir ihm zugute halten wollen – der Schein alles Edlen i. S. v. Kung-tse reichte ihm vollkommen aus.[701] Verzerrend und zynisch wäre es aber, wenn ein machiavellistischer Machthaber Konfuzius allein als „Möchte-gern-Manufakteur von Musterknaben" bezeichnete, denn es scheint uns (als unsere reformulierende Interpretation) sehr wohl der *ernste* Versuch in der Lehre des Kung-tse vorhanden, eine vielleicht grundlegend gegebene Kooperativität und Gutmütigkeit des gesunden Menschen (in der konfuzianischen Terminologie als entsprechende Handlungstendenzen eines *junzi* expliziert) wieder herbeizuführen.[702] Der Chinese hatte vermutlich, wie es echte Weisheitslehren begründenden Menschen wohl allgemein zukommen könnte, eine teils bessere Wahrnehmung tiefer emotional-energetischer und sozialer Vorgänge als die meisten seiner Zeitgenossen, damit hingegen auch ein *anderes* Ziel als diese – und ergänzend dazu auch ein anderes, als des sich mit dem schnöden „Klein-Klein" der „normalen" Menschen befassenden Machiavelli. Dem ging es nun beileibe nicht individuell um das edle, gesunde, ja heilige Handeln, sondern vor allem nur ums Überleben des Staates (in einer Zeit der ungebremsten Vorteilssuche und -sucht der politischen Herrschaftssubjekte). Konfuzius ist hier dem kriegerischen antisozialen „Urwalddenken" der zügellosen (und darin bösen) Macht i. S. des Alles-ist-erlaubt-was-nützt-Kalküles zugunsten einer Gemeinschaftlichkeit entrückt – oder besser gesagt: Kong-tse möchte jenen bedingungslosen Krieg aller Souveräne gegen ihresgleichen zurücktauschen in ein friedliches Einvernehmen gegenseitiger Rücksichtnahme, d. h. nach unserer Interpretation ein höheres Niveau erklimmen. Machiavelli weilte auf einer eher partikularen protonationalistischen Stufe des Wir-gegen-sie-Denkens, während Konfuzius die gesamte Menschheit im Blick hatte.[703]

---

[701] Siehe Machiavelli (1532/1978, Kap. XVIII, S. 73 f., ausführlich zitiert oben in Kap. 3).

[702] Dass dies allerdings mit den von Konfuzius bereitgestellten Mitteln schwerlich hinreichend gelingen könnte – die oftmaligen psychischen Störungen von Homo sapiens sind kaum je ohne Hilfe vollständig lösbar – müssen wir ebenso zugestehen.

[703] „Der Heilige vermag die ganze Erde als eine Familie anzusehen und das ganze Reich der Mitte als einen Menschen" (Konfuzius, „Li Ki" Abschn. „Li Yün", zitiert nach Wilhelm, 1950, S. 107 [Nachweis S. 204], siehe Konfuzius, Li Gi [3. Kap., II. Teil, 6., S. 37]). Diese Auffassung verweist inhaltlich auch bereits auf

„Ach, wie schön, wenn all diese Liebesbotschaften wirklich wahr wären und auf Erden funktionierten!“ hörte man da wieder aus dem fingierten Nebenraum, doch nun etwas höhnisch und ärgerlich schallen. „Ach wie herrlich, wenn es keinen Betrug gäbe und alle lieb und nett wären, Halleluja ihr Narren!“ – Doch hatte nicht auch Konfuzius gesehen, dass nicht nur die Liebe, sondern auch der Hass sein „Recht“ habe in der Welt[704], man vorsichtig sein müsse bei den Menschen, weil Unaufrichtigkeit sich leicht hinter schönen, heuchlerischen Fassaden verbirgt? Durch solche Kriterien der Klugheit geschützt, soll man sich, so Konfuzius, dennoch bemühen, nach Höherem streben, lernen und wachsen. Wiederum muss die Frage nach dem intrinsischen Anreiz hierzu gestellt werden, die Frage, warum man also nach externen Normen sich richten soll. Wir meinen, weil es eine tiefste Neigung dazu gibt, der Mensch im gesunden lebendigen Grunde selbst kooperativ, lern- und entwicklungswillig *ist*.[705] In einem gewissen vormodernen Anklang zu Kant stellt unser Philosph dazu folgendes klar:

> Zi-lu sagte zu Konfuzius: „Von allen Tugenden schätzt der Edle doch wohl den Mut am meisten?“
> Der Meister antwortete: „Der Edle stellt die Pflicht über alles.
> Wenn der Mann von Rang Mut hat, aber kein Pflichtgefühl besitzt, so wird er zum Rebellen.
> Wenn der gewöhnliche Mensch Mut hat, aber kein Pflichtgefühl besitzt, so wird er zum Räuber.“[706]

Damit wird jedoch ebenso mitgeteilt, dass es gerade keine ursprüngliche Natur sei, zu der man nach Kong-tse zurückkehren müsse, sondern die neue, „höhere“ Ebene des Humanums erschieße sich erst durch das ethische Sollen und seine Erfüllung. Anders als Kant, gab Konfuzius jedoch kein ausschließlich intellektuelles Instrument zur Ausmittelung jener Pflicht – ein kategorischer Imperativ wurde nicht vorweggenommen – sondern diese soll inhaltlich primär auf die apodiktisch behaupteten alten Sitten abgestellt werden, welche in den spezifischen Sozialsituationen durch die Mitmenschlichkeit (*ren*), die Goldene Regel sowie des Maßes und der Mitte des Handelns aktualisiert würden. – „Ja genau!“ tönte es da noch einmal aus Machiavellis imaginären Nebenraum: „Es ist die *Pflicht*, die Pflicht als Patriot so zu handeln. Wir *dürfen* nicht glauben, wo wir nicht

---

den Begriff der *Menschheit* bei Kant; so lesen wir bei ihm: „Der Mensch ist zwar unheilig genug, aber die *Menschheit* in seiner Person muß ihm heilig sein. In der ganzen Schöpfung kann alles, was man will, und worüber man etwas vermag, auch *bloß als Mittel* gebraucht werden; nur der Mensch, und mit ihm jedes vernünftige Geschöpf, ist *Zweck an sich selbst*“ (Kant, 1788/1974b, [A 155 f.], S. 210, kursive Hervorhebungen gesperrt im Original). Es wäre beides u. E. eine mehr oder weniger abstrakte Umschreibung für die „größte Ingroup“, zu deren Konstituierung und Achtung wir uns empathisch (sensu Konfuzius) oder durch Maßgabe der reinen praktischen Vernunft (i. S. v. Kant) ertüchtigen sollten.

704 „Zi-gong fragte Konfuzius: ‚Kennt der Edle auch Haß?‘ Der Meister antwortete: ‚Er kennt ihn. Er haßt alle, die die Fehler anderer breittreten; er haßt alle, die sich unten befinden und jene verleumden, die höher stehen; er haßt die Mutigen, sofern sie keinen Anstand kennen, er haßt die, die ihren Standpunkt unbedingt durchsetzen wollen und sich dabei jeder Einsicht verschließen‘“ (Konfuzius, LY, Übers. Moritz, XVII, 24, S. 118, Absatzformatierungen weggelassen). Gewalt und Kriege sind u. a. daher nicht immer und für alle Fälle auszuschließen, binden sich aber an die Maximen der Menschlichkeit (*ren*) bzw. denen der Gerechtigkeit, ähnlich wie es das konfuzianische Konzept der nötigen Kritik an Fürsten (bei einer inhumanen Amtsführung) vorstellt.

705 Und erhebliche antisoziale Taten dagegen oft eher eine Störung, Verschlechterung, bzw. einen Verlust dieser Ursprünglichkeit bedeuteten.

706 Konfuzius, LY, Übers. Moritz (XVII, 23, S. 118).

vertrauen können. Also seid die besseren Betrüger, die kleineren Narren, als alle Artig-Sittsamen euch weismachen wollen! Denn haben wir nicht auch die Pflicht zu überleben, *alles* zu tun, damit unser Land nicht untergehe, wir nicht der Knechtschaft und dem Elend verfallen, unsere Häuser nicht gebrandschatzt, unsere Frauen nicht geschändet, unsere Kinder nicht versklavt werden?" – Wir sehen, der kluge Niccolò gerät (in unserer rein literarischen Zuschreibung[707]) außer sich . . .

Ein Metadiskurs über den Begriff der Pflicht, weitläufiger gesagt den des praktischen Handelns i. S. der Umsetzung des Richtig-Erkannten, ist also angebracht.[708] Je nachdem, welches höchste Oberziel man in einem Diskurs oder durch sonstige Überzeugung als handlungsbestimmend einsetzte, bahnte hierbei füglich den weiteren Lauf der Dinge. Es scheint uns in diesem Kontext auch eine Frage, welche „Denkrichtung" vornehmlich geübt würde: eher Top-down, d. h. von der Ratio zum Gefühl, um dieses zu „bändigen", zu moderieren usf., oder Bottom-up von den mehr oder weniger auch intuitiven Emotionen zu einer rationalen Vernunftebene hin, um diese ebenso mit eher affektiven Aspekten zu bereichern bzw. durch diese zu leiten. Jede diesbezügliche Einseitigkeit würde wohl, wie anzunehmen sein könnte, schaden. Allgemein können wir in diesem Zusammenhang zuerst Pflichten aus religiösen Hypothesen (den Glaubenskonzepten) annehmen, die bislang aber kaum erweislich und damit metaphysisch wären. Zweitens kämen Pflichten aus philosophischen Überlegungen in Betracht, die gleichwohl letztlich vermutlich stets in einem unendlichen Begründungsregress, einer dogmatischen Behauptung oder der logischen Willkür des Psychologismus endeten. Drittens wären Pflichten aus empirisch-wissenschaftlichen Daten denkbar, bei denen freilich von einem Sein nicht auf ein Sollen geschlossen werden könnte (dass etwas *ist*, implizierte nicht, etwas Bestimmtes tun oder lassen zu *sollen*).[709] Viertens kämen Setzungen wie Rechtspflichten; fünftens subjektive Gefühlspflichten in Betracht, die wir gleich erläutern werden. Da es aber insgesamt bis heute keinen Weg zu geben scheint, eine wahrhaftige Pflicht[710] nachzuweisen, insbesondere weil jede dazu nötige Behauptung vermutlich letztlich (im infiniten Begründungsregress) unendlich unbestimmbar bliebe, bleibt praktisch nichts anderes übrig als willkürlich etwas mit pragmatischer Überzeugungskraft zur Pflicht zu *erklären*. Pflichten würden mithin nicht schlüssig deduziert, sondern einfach behauptet.[711] Rechtspflicht ist

[707] Die allerdings nicht ganz unwahrscheinlich ist, denn Machiavelli teilte kurz vor seinem Tod seinem langjährigen Freund Francesco Vettori mit Brief vom 16. April 1527 folgendes, für uns sehr aufschlussreiche Bekenntnis mit und schrieb: „amo la patria mia più dell'anima" (Machiavelli, 1963, S. 1136), übers.: Ich liebe mein Vaterland mehr als meine Seele (Münkler, 1987, S. 295), das seine nutzenbasierte realistische Motivation und Haltung in dieser Frage umreißt und ihn als innigen Patrioten seiner Heimatstadt Florenz zu erkennen gibt (siehe dazu ebenso oben, Kap. 3).

[708] Was hier natürlich nur summarisch resümierend geschehen kann.

[709] Hume (1739/1973, 3. Buch, 1. Teil, 1. Abschn., insbesondere S. 211 f.), ähnlich Moore (1903/1996, Kap. I, 10. ff.).

[710] Das heißt eine mental explizierbare abstrakte Norm, nach der man ethisch oder rechtlich mit philosophisch-logischer Strenge handeln *muss*.

[711] Das einzige Müssen, die einzige strenge „Pflicht" (als jedoch semantische Begriffsdehnung) die echt und unerbittlich vor uns stehen, scheinen damit die Vorgänge der angenommenen ontischen Kausalität des Seins: also physikalische Abläufe, die, so wie sie passieren, ablaufen „müssen". Vielleicht darum wirkt der Satz: „Sterben verboten" komisch. Wer wahrhaft andere gegen ihren Willen *zwingen* will, muss bei

das, was der Souverän (und seine Vertretungsinstitutionen) zur Pflicht erklären und nicht das, was diese bewiesenermaßen zum unbedingten Sollen erheben könnten.[712] Wir behaupten: Auch der kategorische Imperativ Kants kann absolute Pflichten nicht schlüssig ableiten[713], die Goldene Regel ebenso nicht. Immer bliebe bei der Frage, was allgemeines Gesetz sein soll, ein Spielraum des freien Ermessens, stets könnte man auch gegen die Reziprozität argumentieren. Pflichten wären demnach in Wahrheit gar keine Zwangsinstitute wie das Wort „Pflicht" sie suggeriert. Wir gehen hier u. U. dem Sprachspiel, den konnotierten Vorstellungen und Gefühlen auf den Leim. Nur weil es das kognitive Abstraktum des Wortes „Pflicht" *gibt*, könnte uns weismachen, dass es das, was dieses Wort bezeichnen soll, *auch* tatsächlich *objektiv* gebe. Nur scheint indes niemand bislang zu wissen, wie dies genau begründet und nachgewiesen werden könnte – es existiert wohl allein als Vorstellung in unseren „geistigen Räumen", dass man etwas ethisch oder rechtlich tun (oder lassen) *müsse*. Pflichten muten also gleichsam an wie Daumenschrauben der Mächtigen, die diese anderen anlegen wollen – die wir uns aufbürden lassen oder selbst uns auferlegen.

Das wäre allerdings lediglich die eine, vornehmlich intellektuelle Seite der Medaille. Würde einer ausschließlich logischen Forderungen genügen wollen, würde nichts anderes eine Rolle spielen, könnte eine Rechenmaschine, ein Psychopath damit „zufrieden" sein. – Gefühle, Emotionen sind aus evolutionär-psychologischer Sicht überlebens- und reproduktionsdienliche subjektive Bewusstseinsereignisse (*Qualia*), die allgemeinpsychologisch gesehen mit ihnen verbundene bevorzugte Erlebens-, Verhaltens- und Handlungsweisen implizieren. Solche subjektiven Erlebnisse sind jedoch oft ebenso Teil dessen, was eine Pflicht – hier gleichwohl ausschließlich pragmatisch – begründete. Man handelte also nicht immer allein aus geistiger Veranlassung einer logischen Proposition heraus (ist nicht nur ein Vernunftwesen), erfüllte eine Norm teils nicht ausschließlich, weil man sich von ihr mental überzeugen lässt, sondern eine „Pflicht" wäre außerdem im gesunden Fall partiell eine emotionale Erlebnisweise oder kann sie zumindest praktisch sein. Man hätte damit z. B. die „Überlebenspflicht", „Liebespflicht", „Dankespflicht", was aber eine andere sprachliche Explikation beinhaltete. Nicht mehr vor allem Top-down, sondern eher Bottom-up legte man nun das Wort „Pflicht" aus. Nicht mehr die isolierte logische Begründung zählte, sondern auch die emotionale wäre angesprochen. Solche „Gefühlspflichten" stammen aus biophysikalischen Vorgängen organismischer Aktivation und spiegeln die Notwendigkeiten des lebenden Wesens wider.

Konfuzius schiede daher von Machiavelli hierin u. a. die divergierende Explikation dessen, was „Pflicht" genannt würde. Für Kong-tse wäre es ein *sittliches* Sollen, für Machiavelli eher eine Frage des *Überlebens* des Staates und damit mehr oder weniger auch die der Wohlfahrt seiner Bürger. Beides wäre aber letztlich (logisch betrachtet) wiederum nur gesetzt, nicht gültig geschlossen. Dass wir indes überleben wollen, und daher in

persistent widerstrebenden Kontrahenten letztlich hinreichend *existenziell* wirkende Maßnahmen (Tod, Schmerz, Hunger) drohen bzw. anwenden. Aus diesem Blickwinkel scheint nun Machiavelli tiefer, ehrlicher und realistischer sein zu wollen als Konfuzius.

712 Im Wort „Gesetz" schwingt bereits das „gesetzt" mit.

713 Vergleiche dazu die ausführlicheren Darlegungen unten, Kap. 9.

der Regel alles zu tun bereit sind, was dies in einer prekären Situation gewährleistete, steht uns nichtsdestotrotz durchaus organismisch näher, ist affektiv zwingender als jede abstrakte Norm: Todesangst oder der bare Hunger hebeln ethische Gesetze aus; das Wort: *Necessitas non habet legem*[714] (Not kennt kein Gebot) könnte damit auch ein Wahlspruch Machiavellis gewesen sein. Er und Konfuzius lebten, wie man nun besser erkennt, vermutlich in divergenten Sprachspielen der Pflicht und luden diese noch dazu mit je spezifischen Gefühlen auf. Es scheinen gleichsam zwei verschiedene Planeten: Machiavelli lehrte aus, und existierte als politisches Subjekt im „krokodilbevölkerten" Dickicht des Alles-ist-erlaubt-wenn-es-nützt-Kalküles, das emotional mit patriotischen Gefühlen des Kampfes und der Schläue assoziiert ist; Konfuzius versuchte sich demgegenüber als liebesgegründeter harmoniegeneigter Bewahrer, der mit Vorbildlichkeitswünschen Völkern voranging und damit Konflikte mittels einer tugendhaften Regierung möglichst von vornherein verhütete. Der eine sicherte dank der machiavellistischen „Tugenden" des moralischen Scheins, der klugen Listigkeit und der skrupellosen Macht usf. gegen das Chaos, der andere mit denen der sittlichen Rückbesinnung und geübten Mitmenschlichkeit. Beide beinhalten damit utilitaristische Argumente. Allein die Wege zum Ziel der Wohlfahrt und Ordnung des Gemeinwesens scheinen meist deutlich verschieden, und situational differenziert unterschiedlich tauglich. Unsere Vermutung daraus könnte sein: Je tiefgreifender die Not durch maximale Feindschaft von Kontrahenten, je größer die daraus resultierende Angst und wahrgenommene Ohnmacht, desto fundamentaler wird die Bereitschaft des Menschen, wirklich alle Mittel zur Interessen- und Überlebenswahrung einzusetzen. Machiavelli kämpfte hier mehr den potenziell tödlichen Kampf des Löwen und des Fuchses – es ist die ultimative Aggressions- und Hassens-„Pflicht", die er anriet. Konfuzius versuchte hingegen die ethische Sollenspflicht der Menschenliebe aufzurichten und wollte ihre Macht nutzen, uns vor dem Niedergang in den Hass zu bewahren. Konfuzius strebte vermutlich danach, jene machiavellistische Härte gar nicht aufkommen zu lassen bzw. abzumildern, psychische Hasserstarrungen möglichst zu vermeiden, zumindest jedoch, sie nicht als regelmäßige Handlungsmacht zuzulassen.

Konfuzius und Machiavelli machen aus diesem Blickwinkel deshalb einen relativ inkommensurabelen Eindruck. Das mag auch dadurch begründet sein, dass der Chinese eher längerfristige Entwicklungen im Auge hatte, als der zumeist hinsichtlich kürzerer Zeitläufe orientierte strategisch-taktische Italiener, der ja nun kein Reich ordnen will über Jahrhunderte[715], sondern im *Principe* den Erwerb und nachträglichen Erhalt eines Fürstentumes, in den *Discorsi* die Klugheitsregeln der machtorientierten (Tages-)Politik unter republikanischen Vorzeichen behandelte.[716] Grundlegend dürfte außerdem das Menschenbild beider sein, das sich unterscheidet. Niemals hätte Machiavelli geglaubt, dass vorbildliches Handeln der einen, andere Menschen vorbildlich mache[717]: Im Ge-

[714] Siehe z. B. Kant (1797/1982a, [AB 41 f.] S. 343 f.).

[715] Und gerade durch seine Zyklustheorie des Aufstieges und Zerfalles von Herrschaften dem schon theoretisch entfernt war.

[716] Siehe Machiavelli (1531/1966, 1532/1978).

[717] Was allerdings im Lichte des *Beobachtungslernens* (siehe Bandura, 1977b, 1973/1979) psychologisch betrachtet eine negative Übertreibung Machiavellis darstellen könnte.

gensatz dazu hätte er dies mehr wie eine Einladung an Kriminelle verstanden, unlautere Vorteile (noch) leichter zu generieren.[718] Zudem erschien dem Florentiner in nietzscheanischer Manier die sittliche Anpassung als geradezu ungesund, verhinderte sie doch kreative Handlungsoptionen und Entwicklungen nebst Erweiterungen von Möglichkeiten. So bescheiden und nicht-materiell orientiert zu sein, wie es Konfuzius als edle Haltung des *junzi* propagiert, würde bei den Helden Machiavellis, ob der nötigen ausladenden Handlungsmacht und ihren Herrschaftswünschen, allzu meist kontraproduktiv. Es ginge hier bestenfalls nur um das kluge Maß solcher profanen Begierden. Der Ehrliche und der Anständige wären nach Machiavelli also die wahrlich Dummen – wobei die Folgen solcher Taten der naiven Gutmütigkeit für den Florentiner verständlicherweise unbedingt vermieden werden müssten. Machiavellis ideale Protagonisten geben uns damit das Bild harter, liebesverlorener, gefühlsgeminderter sowie kalkülhaft strategisch-taktischer politischer Kämpfer und schlauer Krieger und wären bei weitem nicht dermaßen regelorientiert, dass man, wie bei Konfuzius, eine Tendenz zum *Zwangscharakter*[719] zu vermuten hätte. Vielmehr neigten die charakteristischen Hauptfiguren des Italieners tendenziell zu antisozialen Störungen i. S. einer Psychopathie. Machiavelli war vermutlich eher einer großen – „kosmischen" wie man sagen könnte – Freiheitlichkeit verpflichtet, gleichwohl diese unter den alleinigen Vorzeichen der Macht über Menschen optierte und kaum unter denen der Liebe (oder abgewandelt des Tuns des Nicht-Tuns, „quasi in der Liebe des Tao" wie bei Lao-tse). Man gewinnt den Eindruck, Konfuzius und Machiavelli seien wie Hund und Katz': was dem einen lieb und teuer, wäre dem anderen töricht oder widerwärtig.

Machiavelli der Gottlose, der den „Himmel" als blanke, schrankenlose Handlungsfreiheit sähe (wie wir interpretieren) und nicht als *Regulativ* einer Herrschaft, müsste Rollenanforderungen zuvörderst hinsichtlich der Optimierung von Machtoptionen einschätzen

[718] Schon allein die propagandafreie und geradezu philosophisch-strenge Redlichkeit, Aufrichtigkeit eines edlen Menschen (*junzi*) nach Kung-tse stets schön die Wahrheit zu sagen, wäre Machiavelli eine Form der politischen Idiotie gewesen. Gleichzeitig könnte jedoch in heutigen modernen Verhältnissen die politische Berechenbarkeit als Wert erscheinen, die allerdings teils mit den *versteckten* staatlichen Interessen, Taktiken und Strategien konfligierte.

[719] Nach dem ICD-10 (10. Revision – BMG-Version 2014, Kap. F60.5) wäre eine solche Akzentuierung, gesteigert zum klinischen Vollbild eine „Persönlichkeitsstörung, die durch Gefühle von Zweifel, Perfektionismus, übertriebener Gewissenhaftigkeit, ständigen Kontrollen, Halsstarrigkeit, Vorsicht und Starrheit gekennzeichnet ist" (Bundesministerium für Gesundheit der Republik Österreich, 2014, S. 231). Nach dem ICD-10 (Weltgesundheitsorganisation, 1997, Kap. F60.5, S. 155 f.) müssen neben allgemeinen Kriterien insbesondere der Dauer, Ausprägung, Schwere und des Beginnes mindestens *vier* der folgenden Eigenschaften oder Verhaltensweisen vorliegen, um klinisch von einer anankastischen (zwanghaften) Persönlichkeitsstörung zu reden (vgl. Tölle und Windgassen, 2014, S. 117 f.):

1. Starker Zweifel und übermäßige Vorsicht
2. Ständige Beschäftigung mit Details, Regeln, Listen, Ordnungen, Organisation oder Planungen
3. Perfektionismus, der die Fertigstellung von Aufgaben behindert
4. Überzogene Gewissenhaftigkeit, Skrupelhaftigkeit
5. Unverhältnismäßige Leistungsbezogenheit unter Verzicht auf Vergnügen bzw. zwischenmenschliche Beziehungen
6. Übermäßige Pedanterie und Befolgung von Konventionen
7. Rigidität und Eigensinn
8. Unbegründetes Bestehen auf Unterordnung anderer unter die eigenen Gewohnheiten oder unbegründete Abneigung, die anderen etwas machen zu lassen.

und keineswegs als eigene sittliche Kategorie des Sollens. Für ihn wären all die Höflichkeitsregeln meist nur Larven, die einen Kampf aller gegen aller (und den bis aufs Messer, wenn es sein müsste) bemäntelten. Machiavelli beriet im Geiste der Renaissance des Borgiapapstes Alexander VI., der bekanntlich ein Gipfel der Frivolität, Kriminalität und des machtbesessenen Egoismus auf dem Stuhle Petri darstellte. Als typisch für Weisheitslehren könnte sich nichtsdestotrotz herausstellen, dass eine irgendwie (ob religiös oder säkular philosophisch) geartete Klasse eines Oberzieles, eines „Heiligen", Sakrosankten impliziert wäre, es also gerade keine omnipotent sein wollende Freiheitlichkeit gebe, sondern stets auch eine innerlich erlebte Grenze existierte. „Weisheit" könnte daher, wie wir glauben, kaum Selbstüberschätzung, könnte kein irres Cäsaren- oder Psychopathentum, nie Größenwahn sein – sonst wäre sie nicht „in der" Wahrheit, kaum rein und tief „im" Leben, und diente ihm somit nur unvollkommener als möglich. Immer wäre da im Umkehrschluss also etwas, von dem man sich leiten ließe, das einen begrenzte, seien es die Kategorien des politischen Nutzens (wie bei Machiavelli), die Klugheit hinsichtlich der *eudaimonía* (Epikur), dem „Himmel" und seine ihm zugeschriebenen menschlichen Normen und Handlungstendenzen (Konfuzius), dem Tao (Lao-tse), die herzlich-verzeihende Lebens- und Nächstenliebe (Jesus) oder die Schlüsse und Argumente der Vernunft und ihrer praktischen Folgen (Sokrates, Kant). Weisheit beinhaltete mithin die Abdankung infantiler Größenvorstellungen zugunsten eines betrachteten Ausschnittes existenter Wirkungsgefüge und dessen realistischen Fürwahrhaltens i. S. eines Realitätsprinzipes. Man würde quasi „mehr", indem man „weniger" wird. Gleichzeitig würden wir aber umgekehrt oft wohl der Langfristigkeitsbeziehung des Lebens authentischer gewahr und uns selbst aufgrund unserer Sterblichkeit darin relativieren: Es wäre der Beginn einer Selbsttranszendenz[720]. Der implizit gesetzte Terminus „betrachteter Realitätsausschnitt" bedeutet dabei unsere humane Beschränktheit. Auch hier sollten wir davon ausgehen, dass nicht alles erkannt wird (wohl ebenso prinzipiell nicht insgesamt erkannt werden kann), sondern jeweils vermutlich nur ein Teil. Es gibt daher eventuell schwerlich allein die *eine* Weisheit, sondern deren viele – je nachdem, in welcher „Welt" man lebte (an welchem Realitätsausschnitt man teilhat). Die Weisheit des Niccolò Machiavelli wäre eine andere als die des Kung-tse.

Uns scheint nach diesem kurzen Ausflug ins Allgemeine, dass rezent (und besonders für mitteleuropäische Verhältnisse) Aspekte *beider* Autoren zu berücksichtigen sein werden. Gäbe es keine Charakterpathologien des Menschen (keinen überstarken oder verbreiteten kranken, ggf. habituell verfestigten irrationalen Hass)[721] und hinreichend gesicherte Lebensgrundlagen für alle, würde eine auf Liebe gegründete Mitmenschlichkeit (*ren*) durchgreifender wirken können und vielleicht tatsächlich u. a. über das Modelllernen[722] Staatssubjekte häufiger zum Guten (oder Besseren) leiten. In (hoch-)aggressiven, vielfach und tief frustrierten, gestörten sowie bildungsfernen Milieus müsste eine solche Vorbildwirkung allerdings oft verpuffen – und in der mildesten Form belächelt

720 Vergleiche Levenson et al. (2005), Ardelt (2008) und oben, Kap. 2.

721 Wobei auch wirtschaftliche Zwänge durch kapitalistische Produktionsverhältnisse das individuelle Handeln, Verhalten und Erleben von Personen strukturieren können (vgl. Habermas, 1981a, 1981b).

722 Siehe dazu Bandura (1977b, 1973/1979).

werden. Allein auf Konfuzius' Lehre zu setzen, kann auch deshalb die Wohlfahrt und Gesundheit eines rezent-realen Gemeinwesens vermutlich nicht vollends sichern. Mitmenschlichkeit und liebende Rücksichtnahme müssten außerdem eher von selbst und spontan sich einstellen, nicht vor allem aus Zwang.[723] Doch als moralische Hilfslinien für die vielen Menschen in tagtäglichen Brotbeschäftigungen, die keine radikalen weisheitssuchenden Individualisten, sondern pragmatisch in soziale Zusammenhänge eingebunden sind, kann die Lehre des Kong-tse ein Mittel der Orientierung und regelnden Stabilisierung werden – das Leben, sich bemühend, Schritt für Schritt (etwas) besser zu gestalten, respektive Fehler und unnötige Konflikte zu vermeiden.[724] Inwieweit dies aber selbst ein seelischer Widerstand wäre (oder werden könnte) gegen die *tiefgehende* Genesung, zeigte sich erst im Einzelfall. Die authentische (vorher verdrängte) Wut wiederzuerleben, könnte Zwangssymptome u. U. bessern. Divergenz, zumal diese nicht absolut, sondern sozial-relativ zu definieren ist, würde hier zum Gesunden. Soziale Rollen als verbindlich einzuordnen, über die man keinesfalls hinwegtreten dürfe, könnte – *ultra posse nemo obligatur*[725] – in einzelnen Bereichen daher für die individuelle Weisheits- und Gesundheitsverbesserung kritisch gesehen werden und zwar dann, wenn Rollen nicht mehr aus einem inneren Wollen heraus ausgefüllt würden und dieses lediglich formal konkretisierten, sondern selbstständige Macht über die Person erlangten, um diese gegen ein inneres Wünschen und Vermögen zu bestimmen. Auch hier kommen wir zum Punkt der psychophysiologischen Erstarrungen und mehr oder weniger ritualisierenden „feinen Manieren". Solange man im sittlichen Tun allerdings liebend-authentisch, frei und lebendig bliebe, kann eine Kenntnis der Rollenanforderungen jedoch ein „Geländer", ein Anhalt, sein, sozial kompetent(er) zu agieren.

In diesem Zusammenhang fragt sich generell, wie hoch die Nützlichkeit und der Beitrag von Bildung, u. a. auch zur Ausformung eines edlen Menschen (*junzi*), anzusetzen wäre. Kann es ohne Schulung *nur* grobe Klötze, Einfaltspinsel, schädliche versus selbstschädliche Narren geben wie Konfuzius[726] suggeriert? Und vor allem, was soll „Bildung" eigentlich sein? – Nun ist es im Bereich der Erkenntnistheorie wohl eher doch so, dass es eine reine, ausschließlich empirische Anschauung nicht gibt, mithin keine *tabula rasa* des Geistes, sondern sich Wahrnehmung und Vernunftleistungen als *konstruktive* Vorgänge darstellen, in denen implizite Vorannahmen eine Rolle spielen könnten.[727] Bei Gegen-

723 Lao-tse und Konfuzius hätten bezüglich der liebenden Rücksichtnahme zu einer Meinung finden können,

724 Konfuzius belehrte also vornehmlich den „kleinen Mann" sich tendenziell zu veredeln – die wahre menschliche Größe könnte anders gestaltet sein („Edle" – nach unserer Explikation ähnlich genitaler oder biophiler Charaktere nach Reich bzw. Fromm – sind jedoch auch nach Kung-tse selten, wahre Weise

725 Nach Kirchner und Michaelis (1907/2000), übers. etwa: Über das Können hinaus kann niemand verpflichtet sein. Römischer Rechtssatz, der auf Celsus (um 100 n. Chr.) zurückgeht und in den justinianischen Digesten (50.17.185 [Buch L]) als „Inpossibilium nulla obligatio est" nachgewiesen ist (siehe

726 Konfuzius, LY, Übers. Moritz (XVII, 8, S. 114 f., Zitat siehe oben).

727 Siehe für die humanbiologischen Abläufe Birbaumer und Schmidt (2010). „Ähnlich wie in der digitalen Photographie, werden die Sinnesreize in den Sinnesorganen und im Nervensystem in aufeinander folgenden Prozessen mehrfach abgebildet. Das Resultat wird uns über Sinneseindrücke und Empfindungen

ständen der Moralphilosophie wären dazu probeweise analoge Verhältnisse zu vermuten. Es gäbe mithin kein kompetent-natürliches ethisches Tun, zu dem man „zurückkehren" könnte, sondern allzu meist müsste zu einer „emotionalen Basis" eine (ggf. vermittelte) kognitive Modifikation treten, d. h. auch eine Art Bildung dazukommen, um angemessenes menschliches Sozialhandeln zu ermöglichen. Doch hält diese Sicht einer weiteren Prüfung stand? Bildung ist ja doch etwas anderes als ganz grundlegende implizite Annahmen über den Aufbau der Welt, anderes als z. B. der Raum- und Zeit-, Gleichheits-, Farb- oder der Längenbegriff. Die Verhältnisse aus der Erkenntnistheorie sind hier vielleicht gar nicht übertragbar. Gleichzeitig scheint aber ebenso – weil allein schon die sinnliche Erkenntnis mutmaßlich konstruktiv arbeitet – kaum genau anzugeben zu sein, ob eine Art reine, natürliche „Moral" (ohne Bildung) auftritt. Als das wahrscheinlichste sollte hier vermutlich gelten, dass einem tiefen Erleben (z. B. dem, der Liebe) auch gewisse mental repräsentierte kognitive Inhalte beizuordnen wären.[728] Ein spontanes Verhalten, das den Maximen der Goldenen Regel entspricht, könnte in einer affektiven Vorform daher durchaus natürlicherweise auftreten. Ein künstlicher Grundsatz, über den ein Subjekt nachsinnen müsste, wäre dabei bereits etwas Sekundäres (Probleme könnten zudem und darüber hinaus schlicht kognitiv unüberblickbar sein, um sie mit irgendeiner Regel überhaupt zu beherrschen). Allerdings erschlössen sich entgegengesetzterweise nicht sämtliche und insbesondere nicht alle komplexeren soziale Probleme in ähnlich intuitiver Art. Viele „Anstandspflichten" oder Kenntnisse über den Aufbau und das Funktionieren der Welt und das der Gesellschaft müssten erlernt werden. Die Antwort auf unsere obige Frage sollte daher in einer groben Abschätzung „Jein" lauten: Es könnte ein gewisses spontan-natürliches soziales Handeln geben, welches aber auch hinreichender, erlernter Einsichten

als *erfahrungsgeprägte* [Hervorhebung v. Verf.] Wahrnehmung bewusst" (Birbaumer und Schmidt, 2010, S. 299).

728 Zum Beispiel ähnlich der Affektlogik von Ciompi (1986, 1997). Wir betreten hier freilich schwieriges empirisch-psychologisches Terrain, das noch nicht exakt erkundet ist, und durchaus einige Fragen offenlässt. So ist entwicklungspsychologisch bislang z. B. nicht klar, bis zu welchem Grad Emotionen für sich stehen, in welchem Ausmaß sie sich früh entfalten und ob sie zuverlässig unterschieden werden können. Ungeklärt ist, inwieweit die Basisemotionen von Kindern angeboren sind oder sich dem widersprechend doch eher als Folge von Erfahrungen darstellen. Die sozialen Emotionen (Verlegenheit, Stolz, Scham und Schuld) entstehen jedoch im zweiten Lebensjahr und sind Teil der Entwicklung eines rudimentären Selbstbewusstseins sowie des ersten Erkennens der Reaktionen anderer Menschen auf die eigene Person. In der Kindheit werden die emotionalen Reaktionen der Kinder generell betrachtet mehr und mehr durch das wachsende kognitive Verständnis von Ereignissen und Emotionen beeinflusst (Siegler et al., 2016, Kap. 10, S. 353–396). In allgemeinpsychologischer Perspektive (referiert nach Becker-Carus und Wendt, 2017, S. 549 ff.) ist offen, ob sich Emotionen stets (auch) als voll bewusstes kognitives Bewertungsresultat ergeben oder ob nicht ferner „kognitionslose" Emotionen (i. S. v. spontanen Reaktionen auf Gemochtes respektive Gefürchtetes) auftreten. Die Gruppe der „Bewertungstheorien der Emotion" sieht hier unsere *bewusste* Einschätzung der jeweiligen äußeren Reizsituation als bestimmend an. In der Theorie von Zajonc (Zajonc, 1984) wird dazu konträr vermutet, dass ebenfalls kognitiv nicht erkannte und somit auch nicht bewusst bewertete Reize (die wir allerdings dennoch emotional als angenehm oder unangenehm i. S. einer unbewussten „Beurteilung" erleben) existieren. Solch eine Hypothese wird durch die Hirnforschung, als Möglichkeit der Emotionsentstehung, unterstützt. *Präkognitive* Emotionen können demnach auftreten, die allerdings doch auch immer eine primitive automatische Einschätzung der Reize (im Sinne von sympathisch vs. unsympathisch) implizieren. So betrachtet beinhalten wohl alle Emotionen eine Art von Bewertung, wobei nur deren Ausmaß und Bewusstheit unterschiedlich sind.

bedarf, um spezielle (u. a. soziale) Anforderungen zu meistern. Wesentlich würde wohl, mit welchen hauptsächlichen Emotionsqualitäten (wie Lust bzw. Liebe, Aggression respektive Angst) man an die „Welt" herangeht. Es scheint hier also insgesamt besehen mehr die Frage wichtig, wie „dick" oder „dünn" die erlernte „ethische Schicht" aus Normen usw. wäre. Ein dünnes „Häutchen" reichte bildhaft gesprochen eventuell vollkommen aus, um in einem laotischen Tun des Nicht-Tuns sinnvoll und anständig sozial zu agieren.[729] Je umfassender jedoch, kompakter und damit schwerfälliger das Konvolut emotional-moralischer Sollgrößen würde, desto einschneidender wären auch die Verstellungen (desto größer die Heuchelei), die es ggf. bewirkt. Hier betreten wir mithin wieder das Gebiet der Psychopathologie. Besonders die als funktionell anankastisch bekannten Vorgänge zeigen dabei partiell eine gewisse (vielleicht noch nicht pathologisch auffällige) Übereinstimmung mit Konfuzius' Sozialphilosophie und einigen seiner berichteten Vorlieben.[730] In einem ganz pragmatischen Sinn (den Kong-tse wohl bevorzugt hätte) könnte es aber, wie gesagt, bis zu einem bestimmten Grad annehmbar scheinen, über die Verhaltensnormen in bestimmten Bereichen gut unterrichtet zu werden. (Um z. B. bei einem Opernbesuch nicht aus dem Rahmen zu fallen, würde die Kenntnis von einschlägigen Verhaltensnormen oft helfen.) Dabei sollten indes die negativ einzustufenden Prozesse der „Verbildung" beachtet werden, also einer Verschlimmbesserung einstmals potenter Vermögen auch i. S. einer suboptimalen sozialen Angleichung und Verdummung. Je nachdem, was einer als Bildungskanon vorstellte, würde bei Beachtung und Umsetzung ja entsprechend wirken. Kämen krude Inhalte in würdige Positionen, resultierte kaum eine Optimierung. Als „Bildung" dürften deshalb in der Regel nur rational vermutlich wirklich stimmige Curricula bezeichnet werden, vorzugsweise die der Naturwissenschaften oder die der erkenntniskritisch betriebenen Philosophie – daneben abgeschwächt auch die der Künste und die der Gesellschafts- und Geschichtswissenschaften. Es müsste also schlicht *wahr* sein, wenn es „gute" Bildung sein soll: „Märchen" gleich welcher Provenienz (ob z. B. religiöse, moralische oder mythische) brächten in diesem Sinne oft kaum weiter. Man sollte mithin primär versuchen, „immer näher" an die Wirklichkeit heranzukommen, fortschreitend korrekter sie zu sehen usw., und nicht etwa mit vorgefassten Ansichten voreingenommen Normen und Meinungen über die Welt hinsetzen, die in Wahrheit vielleicht gar nicht so echt, edel und erhaltungswürdig sind. Verkehrtheiten bleiben nicht nur unrichtig, wenn

729 Das meint insbesondere eine flexible, wenig einengende Panzerung nach Reich (1933/1989), die die emotionelle Natürlichkeit und optimale charakterliche Befähigung sicherte, welche sodann durch Kenntnisse über Externa usf. zielführend moderiert würden.

730 Neben den oben genannten Lehrinhalten z. B. folgende: „Worüber der Meister häufig sprach – das waren die Lieder, die historischen Dokumente und die Riten. Das waren oft seine Themen" (Konfuzius, LY, Übers. Moritz, VII, 18, S. 41). „Der Meister war freundlich, doch voll *strenger* [Hervorhebung v. Verf.] Würde, er war *ehrfurchtgebietend* [Hervorhebung v. Verf.], doch *nicht heftig* [Hervorhebung v. Verf.]; er war höflich und doch innerlich ausgeglichen" (Konfuzius, LY, Übers. Moritz, VII, 38, S. 45, Absatzformatierungen weggelassen). Einem Zwangscharakter teils tendenziell widersprechend wird aber auch vermerkt: „Von vier Dingen war der Meister völlig frei: Er war frei von Voreingenommenheit, von Absolutheit, die keinen Zweifel zuläßt, von Starrsinn und von Egoismus" (Konfuzius, LY, Übers. Moritz, IX, 4, S. 51). Es ist hier allerdings kritisch zu hinterfragen, was davon eher der Verehrung und Idealisierung entsprang. Besonders, wenn von „vollkommener Freiheit von etwas" gesprochen wird, können Zweifel hinsichtlich der letztlichen Stimmigkeit einer Behauptung aufkommen.

sie ernst und achtbar daherschreiten, sie behindern vor allem u. U. unkreativ die weitere Aufklärung und Erkenntnis. So könnte es sich beispielsweise in erheblichen Teilen mit den Riten der Zhou, die Konfuzius einst verehrte, verhalten. Bildungsstoff wie die fünf Klassiker des Konfuzianismus, in denen u. a. das schickliche Handeln oder mythologische Spekulationen Thema sind, würde höchstens zu einer Anpassung in verflossenen Subpopulationen höfischen Umfelds taugen[731], führte aber (wie zu befürchten ist) teils zur Erstarrung und Verdunkelung. Es lässt sich daneben allgemein vermuten, dass es ebenso die individuelle Konstitution ist – Extraversion versus Introversion z. B. – die den Herangang an die Welt und die Beschäftigung mit ihr moderiert. Zu was ist ein Mensch zu empfinden überhaupt fähig, wird somit vielleicht zur wesentlichen Frage und zur Aufgabe eines Versuches zur Weisheit. Die Hypothese einer „natürlichen Moral" wäre aus dieser Sicht eher nebensächlich. Vielmehr käme es auf eine positive Veränderung, Erweiterung der *erlebten* Sicht auf die Welt an, woraus dann ein anderes spontanes soziales Verständnis sowie dementsprechende Emotionsreaktionen und Urteile resultierten. „Weise zu sein" könnte daher u. U. insbesondere heißen, wirklich so „normal" und gesund zu sein, um das Tiefstmögliche in der Wahrnehmung respektive in der Erkenntnis nicht zu unterbinden, es nicht als gefährlich zu hassen, keine Furcht vor ihm zu haben – um es freudig zu begrüßen, angemessen daraus zu leben und, so indiziert, gerne in ihm zu teilen.

Bei Konfuzius' Lehre kann uns in diesem Kontext auffallen, wie nah sie den Unterweisungen Jesu steht, obschon sie Jahrhunderte früher in einem gänzlich anderen Kulturkreis verfasst worden ist. Frappant ist ferner das Konzept des *tian-ming*, das zwar keine eschatologische Heilslehre für die singuläre Person mit sich brachte, aber die korrektive Instanz des „Himmels" über alles Menschentum hinsetzte, die in unserer Interpretation vor allen inhaltlichen Konkreta sinngemäß besagt: „Auch du großer König bist nur ein Zwerg vor jenem und der Ewigkeit. Wer das missachtet wird daran zugrunde gehen!" Die Nächstenliebebotschaft des gemeinschaftlichen prosozialen Handelns, die Kooperativität und Beschneidung eines überbordenden Egoismus würden hier wesentlich. Altruismus und Humanität dürften keinesfalls einfach und ungestraft psychisch respektive gesellschaftlich „beseitigt" werden, ansonsten drohten spätestens mittel- bis langfristig substanzielle negative Reaktionen.

Erst wenn ein Gesellschaftssystem dermaßen von antisozialen Strategien (und so agierenden Personen) dominiert würde, dass die Kooperativität und Liebe de facto kaum mehr hinreichend wirkten, kämen wie als Notlösungen (u. U. ähnlich einer psychoanalytischen Regression) machiavellistische Strategien als „Normalvariante" zum Zuge. Etwas makaber gesagt: Erst wenn alle Nahrungsvorräte aufgebraucht sind, in der größten Not – würden ganz gewöhnliche Menschen zu Kannibalen. Ein Versuch zur „Weisheit" wäre es mithin, die Folgen der Beseitigung der natürlichen Kooperativität[732] und Liebe zu kennen,

[731] Zentrale konfuzianische Werke wie das *Lun-yu* waren lange Jahrhunderte (d. h. schon ab der Han- und Tang-Dynastie, Letztere von 618–907 n. Chr., voll ausgeprägt in der Song-Zeit, 960–1279 n. Chr.) Prüfungsinhalte der Beamtenexamina im kaiserlichen China (Moritz, 2002, S. 178 f.; Paul, 2010).

[732] Siehe zur Bewährung eines primären Altruismus die modernen Untersuchungen von Warneken und Tomasello (2006, 2007, 2009), Warneken et al. (2007), Liszkowski et al. (2006), Olson und Spelke (2008), Rakoczy et al. (2008) sowie Warneken (2013). Vergleiche daneben auch Bauer (2006, 2011) und Bregman (2020).

die diesbezüglichen Grenzen zu respektieren. Die Goldene Regel und die daraus sich ableitende Mitmenschlichkeit (*ren*) würden in diesem Sinne zu allgemeinen menschlichen Konzepten, die sich in vielen Kulturen irgendwie finden. Deshalb kann Konfuzius' Lehre nicht gänzlich und begründet abgelehnt werden, denn sie normierte vielleicht zum ersten Mal in der Geistesgeschichte explizit die Kooperativität und mitmenschliche Rücksichtnahme, ohne die kein Gemeinwesen lange wird bestehen können. Uns scheinen allein die Konzepte des *unablässigen* bewussten Mühens um sittliche Vollkommenheit (als bis ins Neurotische gehende Anpassung) sowie die praktisch doch wieder leichter auftretende *dogmatische* Nichthinterfragbarkeit, Starrheit und zu schwer mögliche Abänderung von potentiell unperfekten, überkommenen und konkreten moralischen Regeln zu bemängeln. Tugendterror ist wenig angenehm[733], insbesondere wenn er moralisch-sadistische Färbung annimmt und als psychisches Sollsystem habitualisiert wird. Sitten verändern sich zudem und sollten sich evolvieren, weil die Welt sich umgestaltet und eine andere wird; sie dürfen nicht zur Absolutheit erstarren bei der keine Ausnahmen oder Einzelfallmodifikationen statthaben können. Es wird jedoch vermutlich immer einen Kerngehalt an ethischen Prinzipien geben (ähnlich den unveräußerlichen Grundrechten im modernen Sinn), die unwandelbar allgemein stets zur Anwendung drängen. Die soziale Rücksichtnahme, Aufrichtigkeit und Wahrhaftigkeitsstrebung, daneben die Reziprozität der Goldenen Regel i. S. des Konfuzius könnten solches sein und machen ihn, weil er damit die Menschlichkeit, Menschheit i. S. Kants ehrt, sympathisch. Und er hatte Recht darin, sie nicht aufzugeben – man würde kalt, leer und eine wahrhaft arme Figur ohne sie.[734]

Konfuzius lebte in einer politisch instabilen Zeit des Niederganges der nominellen Zentralgewalt der Dynastie der *östlichen Zhou* (770–221 v. Chr.) u. a. durch insubordiniert handelnde Partikularfürsten. Es waren Jahrhunderte kriegerischer Auseinandersetzungen, die in Umfang und Intensität zunahmen, bis sie in der Zeit der *Streitenden Reiche* (481–221 v. Chr.) kulminierten.[735] In solchen Verhältnissen überbordender destruktiver Gewalttätigkeit ist es nicht verwunderlich, dass ein wandernder Gelehrter und gewesener höherer Staatsbeamter wie Konfuzius nichts anderes herbeisehnte als *Frieden*. Aus diesem historischen Umfeld heraus ist die Lehre des Kung-tse als sinnvoller Ordnungsversuch zu verstehen: als eine Philosophie, die mithin u. U. weniger psychopathologisch, denn schlicht vor allem geschichtlich determiniert sein könnte.[736]

---

733 Weder für den „Täter" (weil er nicht entspannt-lustvoll zu sein vermag) noch für das „Opfer" (da man ihm die Entspanntheit, Lust und individuelle ethische Freiheit raubte).

734 Und, es würde einem in Rückwirkung auch nützen, dann nämlich, wenn sie erwidert wird. Die folgenden Verse Rückerts verdeutlichen dies – und auch eine generelle antimachiavellistische Hoffnung (welche indes gewisse vernünftig-realistische Zügel benötigt, wie wir meinen):
„Jemehr die Liebe gibt, jemehr empfängt sie wieder;
Darum versiegen nie des echten Dichters Lieder.
Wie sich der Erdschooß nie erschöpft an Lust und Glück;
Denn alles was er gibt, fließt auch in ihn zurück." (Rückert, 1839, [XIX., 32.] S. 250; Absatz nach der zweiten Verszeile weggelassen, Schreibweise der Umlaute normalisiert).

735 China (2007), vgl. auch Paul (2010).

736 Zu beachten wäre auch, dass wir über Konfuzius' Persönlichkeit lediglich indirekte Zeugnisse durch die Äußerungen von Schülern besitzen, von denen wir nicht wissen, wie authentisch und zutreffend sie sind.

Dafür spricht der pragmatische Charakter der vertretenen Ansichten und die weniger extravagante Ausrichtung auf das beharrlich bemühende Verbessern und die Bewahrung des Sicherheit versprechenden Alten. Ähnlich wie Machiavelli, der ebenso wie Konfuzius eine Laufbahn als Staatsbeamter absolvierte, bevor er zwangsweise verabschiedet wurde, hatten beide vornehmlich gesellschaftliche Ambitionen, waren also keine ontisch-schauenden Einsiedler, die darin ihr Genügen fanden. Beiden ging es zentral um das Wohl des Ganzen, Machiavelli als „harter" florentinischer Patriot, der realistisch-sein-wollend nutzenbasierte Maximen vertrat, während Kong-tse nicht die Verhärtung, sondern die liebende Besinnung auf eine bessere Vergangenheit mit ihren, wie er meinte, anständigeren Umgangsformen unter Beachtung von Mitmenschlichkeit forderte. Der eine wollte die „Härte des Lebens" mit Härte und Schläue meistern; der andere versuchte, diese Verhältnisse zur Liebe und ihren sozialpraktischen Abkömmlingen zurückzuentwickeln, womit er aber gewissermaßen vorwärts gerichtet agiert hätte. Ob man sich indes mit einer vornehmlich äußerlichen Sittenanpassungs- und Wohlverhaltensanstrengung immer nützte, ist hinsichtlich der generellen mehr oder weniger offenen hyperegoistischen Aggression und Täuschungslist antisozialer Personen und der durch sie geschaffenen Verhältnisse nicht garantiert.[737] Vielmehr fehlten dem wahrhaft „eingefleischten" Konfuzianer hier u. U., je nach Grad der habitualisierten psychischen Hemmungen, z. T. die nötigen freien und gesunden, doch kundig-klugen Aggressionen: die „Löwentatze" und die „Fuchsschläue" der Selbstliebe, um sich adäquat zu wehren, zu schützen und sich langfristig zu bewahren. Konfuzius hätte in diesem Zusammenhang wohl eher den eigenen Tod in Kauf genommen als die Preisgabe der Wahrhaftig- und Menschlichkeit. Ihm wäre die Bewahrung seiner personalen Würde, d. h. auch des erlebten Gefühles, das in den Maximen seiner Lehre semantisch erfasst und kommuniziert wird, wohl tatsächlich über alles gegangen. Diese kritische Loyalität und liebende Ausfüllung des eingenommenen sozialen Platzes (*zhong*) jedoch von allen Menschen als Mindestleistung zu begehren, wäre zu viel verlangt. Ab einer gewissen Härte der Verhältnisse ist es für ein beschränktes Mangelwesen wie Homo sapiens allzu meist wohl nur realistisch möglich, begrenzt ideal (i. S. v. Konfuzius) zu handeln.

> Ob in diesem Zusammenhang eine persönliche Reaktion ähnlich der des Galileo Galilei (1564–1642) vor der Inquisition der katholischen Kirche nicht doch teils tunlicher wäre, ist natürlich kaum schlüssig zu beweisen. Galilei, der viele Bewunderer und einige hochmögende Gönner und Freunde (z. B. den Erzbischof von Siena) besaß, wurde von der Inquisition befragt und gezwungen, seiner physikalischen Auffassung abzuschwören. Dass er beim Hinausgehen aus dem Gerichtssaal im Sinne seines heliozentrischen Weltbildes ein: „Und sie [die Erde] bewegt sich doch" gesprochen haben soll, bleibt indes Legende.[738] Allerdings scheint sein Widerruf durchaus menschlich verständlich und vielleicht auch angemessener, als eine doch eher tendenzielle masochistische Selbstopferung. Er impliziert nämlich die Erkenntnis der Überlegenheit des wahrhaftigen Denkers über die Beschränktheit und eventuellen psychischen Bösartigkeit seiner Gegner, deren sittenwidrige Regeln und „Moralen" man gar nicht mehr ernstlich wichtig nehmen kann. Ähnlich wie beim Eid, den die Wehrmachtsangehörigen unter Hitler

[737] Für gutmütige, prosozial strukturierte Individuen wäre zu erwägen, ob ein evident-erhebliches soziales Problem eben gerade nicht durch *eigenes* suboptimales Verhalten, sondern durch das fehlerhafte von anderen wesentlich verursacht würde, mithin eine Verstärkung der eigenen sozialen Bemühungen usw. auch nicht zielführend wäre.

[738] Galileo Galilei (2007).

schworen, um umso besser in der tödlichen Vernichtungsmaschinerie benutzt zu werden, wäre eine lichte Freiheitlichkeit auch über jedes Versprechen, insofern diese dem Lebendigen dient, nicht abwegig. Denn wer – siehe das Konzept des *zheng-ming* des Konfuzius – das intellektuelle Derivat der Liebe, d. h. die Wahrhaftigkeit gebrauchte, um gerade diese beiden zu vernichten, könnte kaum als würdig, ehrenhaft und ethisch unanfechtbar gelten.

Die *Tragik* der Machtsysteme liegt hierbei insbesondere darin, die systemischen Arten des Handelns nach menschlichen Liebesgesichtspunkten ins Grausame und Unmenschliche zu verkehren, wie als wären die Lüge, das Schlechte und Böse doch das eigentlich machtvollere Instrumentarium, welches nur bei sehr vereinzelten Individuen effektiven Widerstand hervorrufen würde. Letztlich müssen solche psycho-ontogenetisch sekundären Herrschaftsmodi jedoch an der vermutlich grundlegenden kooperativen Natur des Menschen[739] scheitern – ob heute oder in zehntausend Jahren – weil diese in jedem Kind immer aufs Neue zur Welt kommt und sich durch die Aufklärung mittels Forschung und Vernunftgebrauch[740] zunehmend ans Licht hebt. Konfuzius' Lehre kann dabei, sofern sie klassisch-kritisch[741] adaptiert und wahrhaft humanistisch interpretiert wird und dadurch emotional „flüssig" bleibt, Individuen und damit Gesellschaften z. T. zum friedlicheren und klügeren Handeln anleiten und so bis zu einem gewissen Grad positiv(er) strukturieren; sie ist praktisch lebbar von und unter allen Menschen guten Willens – könnte die Einzelperson aber nach unserer Deutung kaum wesentlich „weiser" machen im Sinn dessen, was die Worte „große ontische Einsicht" und „Transzendenz" bedeuten.

739 Siehe beispielsweise Warneken und Tomasello (2006, 2007, 2009), Warneken et al. (2007), Liszkowski et al. (2006), Olson und Spelke (2008), Rakoczy et al. (2008) sowie Warneken (2013). Vergleiche daneben auch Bauer (2006, 2011), Bregman (2020) und unten, insbesondere Abb. 8.1.

740 Siehe Singer (1981/2011).

741 Also vornehmlich nach den Maßgaben des Kung-tse selbst (und nicht etwa als nachmalige neokonfuzianische Verfälschung z. B. i. S. einer Staatsdoktrin).

6 Lao-tse – Weg der universellen Integration?

Das, was man heute unter dem Sammelbegriff *Daoismus* (oder *Taoismus*) beschreibt, beinhaltet zwei Hauptströmungen: die des philosophischen[742] sowie die des religiösen Taoismus[743]. Zwischen diesen beiden ist eine exakte Abgrenzung nicht möglich, sie verzahnen sich teils, allein, weil die Lehren des Lao-tse[744] einen der Grundsteine zu beiden legte.[745] Ob aber Lao-tse jemals gelebt hat, ist umstritten, ja u. U. sogar unwahrscheinlich. Obwohl seine Existenz vom chinesischen Historiker Sima Qian (145 bis um 90 v. Chr.) unter Vorbehalten bekundet, eigentlich mehr als Erzählung erwähnt wird[746], muss uns die kritische Überprüfung dessen Mitteilungen wohl doch eher dazu bringen anzuerkennen, dass es sich hinsichtlich Lao-tses irdischem Wandel ausschließlich um Legenden handelt, und nicht um die verbriefte geschichtliche Wahrheit.[747]

Jener Überlieferung des Sima Quian nach wurde Lao-tse in einem Ort der heutigen Provinz Henan (Honan) geboren. Da er ein etwas älterer Zeitgenosse des Konfuzius gewesen sein soll, könnte dies etwa im siebten bis sechsten Jahrhundert v. Chr. datiert werden, was indes – schon angesichts der wenig verbürgten Existenz des Lao-tse – unsicher bleiben muss.[748] Der Geschlechtsname des Lao-tse war angeblich *Li*, sein Jugendname *Erl* (Ohr), sein Gelehrtenname *Be Yang* (Graf Sonne) – nach seinem Ableben erhielt er die Bezeichnung *Lao Dan* (altes Langohr, d. h. alter Lehrer). Konkret wird berichtet, dass Lao-tse als Archivar in einer Bibliothek am Hof des Herrschergeschlechtes der Zhou diente. Als er nach Jahren des dortigen Aufenthaltes Chaos und den Verfall des Reiches vorhersah, soll er deren Territorium jedoch verlassen haben. An einem innerchinesischen Grenzpass habe ihn darauf ein Beamter gebeten, seine Weisheit aufzuzeichnen, worauf Lao-tse ein Konvolut von etwa 5000 Zeichen niedergelegt habe. Diese angebliche Urversion des *Tao Tê King*[749] (dem neben der Bibel wohl meistübertragenen Werk) übergab er den Quellen nach dem Grenzwächter und reiste alsdann weiter nach Westen, kein Mensch weiß wohin – und niemand kennt sein Grab.[750]

Weniger eindeutig abschätzbar bleibt hier also, ob es erstens die Person des Lao-tse (so wie von Sima Quian berichtet) überhaupt je gegeben hat, sie zweitens in etwa ein Zeitgenosse des Konfuzius war, den Lao-tse angeblich getroffen haben soll. Drittens muss

742 Siehe einführend z. B. Kaltenmark (1981), v. Strauß (1992) sowie Wilhelm (1987, 1998).

743 Siehe einführend z. B. Blofeld (1986), Kohn (2009), Reiter (2003) und Schipper (1993); vgl. daneben zur Vertiefung Kohn (2000), Pregadio (2011a, 2011b) bzw. Schipper und Verellen (2004).

744 Anders geschrieben auch Laotse, Laozi, Laudse oder Lao-tzu, was jeweils soviel viel wie „alter Meister" bedeutet.

745 Wie daneben auch die des Zhuang Zi (Dschuang Dsi oder Chuang-tzu), um 365 bis etwa 290 v. Chr., siehe Dschuang Dsi, BvB.

746 Siehe Sima Qian, Werke.

747 Siehe z. B. Boltz (1993) und Graham (1986).

748 Zudem werden in der Literatur auch andere Lebensdaten diskutiert, die in späteren vorchristlichen Jahrhunderten liegen (vgl. Chan, 2017 und Kohn, 2000).

749 Übersetzt etwa: „Buch von Weg und Tugend" (Lao-tse, Übers. v. Strauß, Einband) oder „Buch vom Sinn und Leben" (Lao-tse, Übers. Wilhelm, S. 13).

750 Kohn (2009, S. 22), Wilhelm (1998).

als fraglich angesehen werden, ob die Unterweisungen des Lao-tse wirklich nur von ihm stammen oder diese nicht doch über die Jahrhunderte von mehreren Autoren verfasst worden sind.[751] Letzteres wäre allein aus hermeneutischen Gesichtspunkten nicht unerheblich, da *ein* Denker wohl eine eher konsistentere Ansicht in Stil und Inhalt gegeben hätte, die wahrscheinlich auch eher auf eigenem Erleben fußte, als die konglomerierende Komposition divergenter Verfasser. Ob diese Fragen jedoch jemals geklärt werden können, ist heute nicht abzusehen, so dass wir (ähnlich wie schon bei Konfuzius' Philosophie) schlicht davon ausgehen, es habe irgendwann einmal einen (oder mehrere) Philosophen o. Ä. gegeben, der (bzw. die) das *Tao Tê King* niederschrieb(en), ob nun in den frühen Zeiten des sechsten Jahrhunderts v. Chr. oder später. Wenn wir im Folgenden von Lao-tse als dem Autor des *Tao Tê King* sprechen, implizieren wir immer dies als stillen Vorbehalt. Genauso wie bei Kung-tse, kommt es auch hier letztlich nur auf das Werk, die Weltanschauung an.[752]

Zu diesen skizzierten biographischen Unklarheiten respektive denen zur Textentstehung sowie -stellung, treten – neben den Änderungen des Sprachgebrauches des Chinesischen über die Jahrhunderte bzw. Jahrtausende selbst – insbesondere die Schwierigkeiten der Übersetzung in linguistisch grundsätzlich anders funktionierende Sprachen. Zu beachten ist dabei, dass schon das moderne Chinesisch in verschiedene, untereinander nur begrenzt verständliche Dialekte zerfällt, wobei die allen zugrunde liegende Schriftsprache nur ein gewisses, nicht absolutes, Band der übergreifenden Verständigung bereithält, weil einzelne ihrer Zeichen in differenten Idiomen je unterschiedliche Bedeutungen

751 Siehe dazu z. B. den Überblick in Chan (2017).

752 Demgemäß wird hier auf eine weitere Ausfaltung fachphilologischer Erwägungen zu Person und Werk des Lao-tse verzichtet (die zudem jeden vernünftigen Rahmen sprengen würden). Siehe dazu Chan (2017), Simon (2009), Kohn (2000, 2009) bzw. Wohlfahrt (2001) und die dort angegebene Fachliteratur. Insbesondere betrifft dies die offenen Fragen zu den im Jahr 1993 entdeckten so genannten *Guodian-Fragmenten* (804 Bamusstreifen mit Schriftzeichen etwa aus dem Jahr 300 v. Chr.) sowie die zu den im Jahr 1973 aufgefundenen *Mawangdui-Fragmenten*. Bei diesen (siehe Möller, 1995) datiert der ältere *Text A* vor das Jahr 206 v. Chr. Beide Funde haben inhaltlich jedoch hinreichend große Ähnlichkeit mit dem von Wang Bi (226–249 n. Chr.) editierten Lao-tse-Kommentar (siehe Wang Bi, Kom.), der modernen Übertragungen wie der von Richard Wilhelm u. a. zugrunde liegt (wobei zu erwähnen ist, dass es noch viele weitere antike Kommentare gibt), so dass die überkommene Textgrundlage wohl prinzipiell oft nicht in Zweifel gezogen, sondern teils nur in einzelnen Punkten modifiziert werden würde. Allgemein ist jedoch zu sagen, dass auch die Ausgabe des Wang Bi nicht etwa im modernen Sinne inhaltlich feststeht, sondern in einer Überlieferungsgeschichte zu sehen ist, die ebenso textuelle Umformungen beinhalten kann. Im Folgenden werden daher auch die in den Mawangdui-Fragmenten wiedergegeben Aussagen mit denen anderer Übersetzungen berücksichtigt, um, wie zu hoffen ist, eine insgesamt validere, tragfähigere Interpretation zu ermöglichen.
Wie Möller (1995) sagt, hat das „Daodejing […] weder einen Autor noch einen ‚Urtext' in unserem Sinne" (S. 15). Vielmehr handelt es sich bei dessen Textcorpus am wahrscheinlichsten um eine Art „philologischer Zwiebel" (Simon, 2009, S. 269 ff.) bei der verschiedene Schichten zu trennen wären – Zusätze, Kommentare, Umarbeitungen verschiedener Personen in unterschiedlichen Zeiten geschehen sein könnten, wodurch die teils zu konstatierende innere Schwerverständlichkeit, ja teilweise Inkonsistenz herrühren mögen. Ziel unserer Untersuchung soll demgemäß sein, den vor allem philosophisch und psychologisch betrachtet wahren Kern der Lehre einzugrenzen, mithin das, was wirklich stimmen könnte in seinen Qualitäten festzustellen – also eine moderne Reformulierung des *Tao Tê King* vorzuschlagen. Wir gehen dabei a posteriori (der persönlichen Kenntnis, Erfahrung und Intuititon) davon aus, dass es solch einen tatsächlich *realen* Gehalt gibt, um den mehr oder weniger verzerrende (teils mystische) Elemente angeordnet worden sein könnten.

aufweisen können. Zwar dient die logografische chinesische Schrift – jedes Zeichen steht im Prinzip für ein Morphem[753] – als einigendes Fundament, das die Sprecher der unterschiedlichen chinesischen Sprachvarianten zu einer großen kulturellen Gemeinschaft mit einer Jahrtausende alten schriftlichen Tradition verbindet. Doch ist damit nicht etwa sicher gewährleistet, dass es nicht wesentliche semantische Unterschiede über die Zeiten und Mundarten beispielsweise bezüglich grammatikalischer Fügungen gibt bzw. geben könnte.[754] Außerdem ist vielmals eine begriffliche Ambiguität zu beklagen.[755] Diese Problematik muss umso mehr für lang verflossene Epochen gelten. Man erinnere sich, wie wenig bereits das Mittelhochdeutsch der mediävalen Minnesängerliteratur eines Walther von der Vogelweide (ca. 1170 bis um 1230) und Heinrich von Morungen (gestorben etwa im Jahr 1220) heute noch ohne einschlägige Spezialkenntnisse verstanden werden kann. Schon allein aus solchen Gründen scheint es durchaus schwieriger, eine valide Darstellung der wirklich intendierten Gedanken und Meinungen des Lao-tse zu konstituieren. Eine Übertragung aus dem Chinesischen wäre damit häufig bereits selbst eine mehr *auslegende* Anschauung des jeweiligen Bearbeiters und nicht etwa die Umsetzung von idealsprachlichen Zeichen der einen Art in die einer anderen. Wir haben es hier nicht mit mathematischen Gleichungen zu tun, die durch ein Gleichheitszeichen das Chinesische vom Deutschen trennen, sondern reale Sprachen, Sprachspielmuster teils ganz unterschiedlichen Aufbaues und Wirkens.

Wie um diesem wenig vorteilhaften Zustand die Krone aufzusetzen, muss hinsichtlich der Philosophie des Lao-tse noch dazu eine aphoristisch begründungslose Kürze konstatiert werden, deren Propositionen von ihm kaum erläutert, sondern meist einfach apodiktisch gesetzt werden. In solch einer Prägnanz liegt dagegen nicht nur ein intellektueller Reiz, sondern gleichfalls das Potential zu mächtigen Verwirrungen, wie die doch erheblichen Unterschiede in den vorliegenden Übertragungen des *Tao Tê King* in unsere Sprache beweisen. Wenn schon die alleinige Übersetzungsproblematik des Chinesischen zu interpretativen Darstellungen einlädt, diese teils geradezu nötig macht, muss solches durch ein mitunter nicht hinreichend expliziertes, oft wenig eindeutiges philosophisches Sujet vermehrt, vielleicht sogar potenziert werden. Bereits Jaspers[756] widerrät deswegen ausdrücklich, hier nur eine Verdeutschung zu Rate zu ziehen, und auch wir werden mehrere Translationen[757] in einer hermeneutischen Abstimmung zueinander zur Grundlage nehmen. Nur dadurch gelingt es möglicherweise, den dichten semantischen „Nebel", der den vermuteten gültigen Inhalt des *Tao Tê King* häufig zu verschleiern weiß, gleichsam (zumindest in Teilen) aufzulüpfen – mit der Sonne des Verstandes zu verdampfen.

---

753 Wobei schon in Sima Quians Zeiten etwa 10.000 Zeichen bestanden haben könnten, und heute mehr als 100.000 existieren.

754 Siehe z. B. Gassmann und Behr (2005), Karlgren (2001) und Norman (2002).

755 In Lao-tse, Übers. v. Strauß machte der Bearbeiter Tonn (1992) z. B. folgende Einlassung: „Bei der Übersetzung strebte Strauß die möglichste Genauigkeit an […]; allerdings läßt die Vieldeutigkeit der chinesischen Wortbegriffe einen gleichgeltenden deutschen Ausdruck oft nicht auffinden" (S. 8).

756 Jaspers (1957, S. 899).

757 Diese sind alphabetisch gereiht: Lao-tse, MF; Lao-tse, Übers. Schwarz; Lao-tse, Übers. Simon; Lao-tse, Übers. v. Strauß; Lao-tse, Übers. Wilhelm und spiegeln als Auswahl natürlich auch eine gewisse Willkür wider, die indes – wie zu hoffen ist – nicht sehr ausschlaggebend sein muss.

Doch muss uns – „truth *lies* in interpretation“[758] (im doppelten Wortsinn verstanden) – bei solch einem Unterfangen jeweils klar bleiben, dass *wir* es sind, die Lao-tse *deuten* (respektive das, was wir für sein Werk *halten*), und nicht etwa er uns höchstselbst eine Art Vorlesung gibt über das, was er wahrhaft meint. Eine Darstellung seiner Lehre (und noch viel mehr ihre Bewertung) sind letztlich demzufolge auch durch uns determiniert – unser Horizont, unsere Grenzen und Notwendigkeiten fließen in sie ein, die aus den zugrunde liegenden Übertragungen eine Art „Essenz“ destillieren wollen, welche einer human-beschränkten Meinung nach am wahrscheinlichsten, triftigsten aufscheint.

Bei der sich anschließenden inhaltlichen Synopse lehnen wir uns einerseits teils an die Ausführungen von Jaspers[759] an, werden dabei indes nur diejenigen Aussagen feststellen, die übereinstimmend in mehreren Übertragungen ins Deutsche hinreichend gleichsinnig vorkommen. So soll dem Problem der bereits zu sehr deutenden Übersetzungen so weit es geht begegnet werden. Das *Tao Tê King* ist allerdings darüber hinaus auch schon als chinesischer Text ein „schwieriger“ und noch dazu vielgestaltig, verwendet eine teils kryptische Sprache, dessen Sinn – respektive die Referenz vieler der gebrauchten Symbole – unklar bleiben. In der Vergangenheit sind in Folge dieser Ungewissheiten und den damit verbundenen Auslegungsspielräumen, grob gesagt, folgende Ansätze als semantisch-interpretative Hauptstränge vertreten worden:

Das *Tao Tê King*
- als Darstellung eines mythologischen Bewusstseins,
- als Ausführungen zu einer tiefen Mystik,
- als vor allem von religiöser Bedeutung,
- als Charakterisierung hauptsächlich als Werk der Philosophie, das vor einem metaphysischen Hintergrund einen Versuch der daoistischen Selbstkultivierung und Regelung gibt,
- verstanden i. S. einer Lebensphilosophie,
- oder einer Lehre, die primär Frieden und gesellschaftspolitische Ordnung realisieren möchte sowie u. a.
- als eine Art Anti-Sprachphilosophie.[760]

Wir wollen, bevor wir den Text interpretativ verständlich machen, uns nun jedoch vor allem auf eine konzise Wiedergabe der Lehre konzentrieren. Wichtige Begriffe in ihr sind *dao* (oder *tao*, meist als „Weg“ übersetzt), *de* (Tugend), *ziran* (Natürlichkeit) und *wuwei* (Nichthandeln i. S. v. Nichtgeschäftigsein). In den klassischen Übersetzungsgrundlagen wie vor allem der des Wang Bi unterteilt sich das *Tao Tê King* in 81 Kapitel, wobei die ersten 37 den ontischen Aspekten des Tao (dem Großen und Ganzen seines Wesens sozusagen) gewidmet sind, und die verbleibenden 44 den Implikationen desselben für den konkreten Menschen bzw. die Gesellschaft respektive dem, was wir Modernen Staat heißen würden.[761] So hebt das erste Kapitel mit folgenden Sentenzen an:

[758] Wohlfahrt (2001, S. 172, kursiv im Original).
[759] Jaspers (1957, S. 898–934).
[760] Nach Chan (2017), Einzelbelege siehe dort.
[761] In den Seidentexten der Mawangdui-Fragmente (siehe Lao-tse, MF) wurde eine gerade umgekehrte

Tao, kann es ausgesprochen werden,
ist nicht das ewige Tao.
Der Name, kann er genannt werden,
ist nicht der ewige Name.
Das Namenlose ist des Himmels und der Erde Urgrund,
Das Namen-Habende ist aller Wesen Mutter.[762]

Des Weiteren wird das Tao folgendermaßen erläutert:

ein unerschöpfliches gefäß ist das Dau [Tao]
urgründig, dem urahn aller dinge vergleichbar
urtief und doch allgegenwärtig[763]

Ziemlich verwandt transkribiert Simon diese Stelle:

Dao [Tao] ist leer wie ein leeres Gefäß und wendet man es an,
nimmt es wohl keine Fülle an. Eine Untiefe ist es, oh,
und gleichsam der Ahn der zehntausend Dinge[[764]].
[…]
verborgen in der Tiefe ist es, oh,
und scheint doch existieren zu können.
Ich weiß nicht, wessen Kind es ist;
es scheint älter als Gottheiten zu sein.[765]

Eine weitere Umschreibung ist:

Je und je ist es [das Tao] unnennbar
und wendet sich zurück ins Nicht-Wesen.
Das heißt des Gestaltlosen Gestalt,
des Bildlosen Bild.[766]

Ernst Schwarz notiert dies als:

es dehnt sich hin unendlich, namenlos
und strömt zurück in das nichtdingliche
so nenn ich es gestaltlose gestalt
ding der nichtdinglichkeit[767]

Gemeint ist also, wie wir auslegen, etwas ganz Primäres, welches, da es gerade alles umfasste, nicht recht bezeichnet, nicht sinnvoll betitelt zu werden vermag, denn nur Einzeldinge könnten wir deiktisch-hinzeigend benennen. Es scheint uns damit das Tao

Stellung aufgefunden. Auch die Abschnitteinteilung ist bei diesen teils noch nicht wie später vorhanden. Inhaltlich müssen aber keine gravierenden Diskrepanzen konstatiert werden.

762 Lao-tse, Übers. v. Strauß (Kap. I, S. 57). Siehe ähnlich Lao-tse, Übers. Schwarz (S. 51), Lao-tse, Übers. Simon (S. 9) und Lao-tse, Übers. Wilhelm (S. 41), der Tao jedoch generell mit „SINN“ übersetzt, was manchem bereits zu wertend scheinen könnte, da Tao ja gerade das Wort für etwas Unsagbares, Namenloses, mihin Unprädizierbares sein soll. Lao-tse, MF (S. 144) expliziert „ewige Tao“ mit „stetiges Dao“.

763 Lao-tse, Übers. Schwarz (Kap. 4, S. 54).

764 Die Metapher Lao-tses für die vielfältigen Gegenstände und Prozesse der Welt.

765 Lao-tse, Übers. Simon (Kap. 4, S. 21). Ähnlich Lao-tse, MF (S. 154), der als Attribut des Tao „tiefgründig“ und nicht „tiefstill“ schreibt wie Lao-tse, Übers. v. Strauß (S. 61), was durchaus ein Unterschied sein kann. In Lao-tse, Übers. Wilhelm (S. 44) wird die erste Zeile statt „Dao ist leer“ mit „Der SINN ist immer strömend“, also geradezu als etwas Gegenteiliges übertragen.

766 Lao-tse, Übers. v. Strauß (Kap. XIV, S. 71). Ähnlich Lao-tse, Übers. Wilhelm (S. 54) und Lao-tse, MF (S. 177).

767 Lao-tse, Übers. Schwarz (Kap. 14, S. 64).

als etwas, das ist – und doch wieder nicht; gespensterhaft wie es etwa ein unerkanntes Quantenfeld für Physiker wäre und trotzdem totaler als ein Teil, mehr als nur eine neue Energieform. Es mutet uns an als kernhaft-fundamentale Einsicht, schauend im Goethe'schen Sinn: Ein *Erlebnis*, eine Form einer Determinierung ebenso durch es in unserem konkreten Sein, ohne dass wir erführen, ob es dieses vermeintliche Etwas, das Tao, irgendwo tatsächlich gibt – wie als ob die „Ewigkeit" selbst uns unbestimmt bestimmte. So liest man darüber hinaus als weitere Beschreibungen des Tao: Es allein beharre und wandele sich nicht, wäre vor Himmel und Erde entstanden[768]; es sei Richtmaß seiner selbst[769]; es sei einfach und einfältig[770]; still und unbegreiflich vollkommen[771]; und wer ihm zuwiderhandele, ende früh[772]. Daneben erklärt Lao-tse:

> Rückkehr ist Taos Bewegnis,
> Schwachsein ist Taos Gepflegnis […]
>
> Alle Wesen entstehen aus dem Sein,
> Das Sein entsteht aus dem Nichtsein.[773]

Wie ein Topf durch die innere Ausbuchtung, ein Haus durch die Höhlung der Wohnräume erst ihren Gebrauch erhielten, soll Tao als Nichtsein wahrhaft existieren und wirken.[774] Manche der frühen Kommentatoren haben sich dabei mit sprachlogisch problematischen Bildungen positioniert – der Taoist Chén Jingyuán (gestorben 1094 n. Chr.) brachte das Ganze mit einem für humorvolle Philosophen[775] schon ziemlich lustigen Begriffskonglomerat auf den Punkt und meinte: „*Dao* ist die Leere des Leeren, das Nichts des Nichts."[776] Wir wollen hier vorsichtiger zu Werke gehen und keine unbewiesenen sinnlosen Aussagen als sicher hinstellen, sondern Tao (d. h. das, was wir meinen, das es sei, wenn man mystische Spekulationen abzieht) möglichst rational überzeugend verstehen lernen. Doch zuerst fügen wir noch Schippers Erläuterungen zu diesem zentralen Gegenstand an:

---

768 Lao-tse, Übers. v. Strauß (Kap. XXV, S. 88). Siehe ähnlich Lao-tse, MF (S. 206), Lao-tse, Übers. Simon (S. 85), Lao-tse, Übers. Schwarz (S. 75) und Lao-tse, Übers. Wilhelm (S. 65).

769 Lao-tse, Übers. v. Strauß (Kap. XXV, S. 88 f.). Siehe ähnlich Lao-tse, MF (S. 206), Lao-tse, Übers. Simon (S. 85 f.), Lao-tse, Übers. Schwarz (S. 75) und Lao-tse, Übers. Wilhelm (S. 65).

770 Lao-tse, Übers. v. Strauß (Kap. XXXII, XXXVII, S. 99 u. S. 107). Siehe ähnlich Lao-tse, Übers. Wilhelm (S. 72 u. S. 77). Lao-tse, Übers. Schwarz (S. 82 u. S. 87) übersetzt hier mit den Termini „unverdorben" bzw. „Unverdorbenheit"; Lao-tse, Übers. Simon (Kap. 32, S. 105) schreibt: Tao sei "das ungehobelte Stück Holz" und „bezeichnungslose […] Einfachheit" (Kap. 37, S. 117), so dass *Einfalt* wohl eher i. S. v. natürlicher Schlichtheit denn als geistiges Minderleistungsvermögen zu verstehen ist.

771 Lao-tse, Übers. v. Strauß (Kap. XXV, S. 88 f.). Siehe ähnlich Lao-tse, Übers. Wilhelm (S. 65). Lao-tse, Übers. Schwarz (S. 75) und Lao-tse, MF (S. 206) setzen hier nur die Stille des Tao, nicht seine Vollkommenheit.

772 Lao-tse, Übers. v. Strauß (Kap. XXX und LV, S. 96 u. S. 132 f.). Siehe ähnlich Lao-tse, Übers. Schwarz (S. 80 u. S. 105), Lao-tse, Übers. Wilhelm (S. 98) und Lao-tse, MF (S. 78 u. S. 219).

773 Lao-tse, Übers. v. Strauß (Kap. XL, S. 111). Siehe ähnlich Lao-tse, Übers. Simon (S. 129), Lao-tse, Übers. Schwarz (S. 40), Lao-tse, Übers. Wilhelm (S. 83) und Lao-tse, MF (S. 40), der hier allerdings: „Die Wende ist des Daos Bewegen" (ohne insgesamte Kursivierung) schreibt.

774 Lao-tse, Übers. v. Strauß (Kap. XI, S. 68). Siehe ähnlich Lao-tse, MF (S. 170), Lao-tse, Übers. Simon (S. 39), Lao-tse, Übers. Schwarz (S. 61) und Lao-tse, Übers. Wilhelm (S. 51).

775 Die nicht gleich mit dem Schürhaken gegen Andersdenkende vorgehen, wie es von Wittgenstein wegen seines angeblichen Angriffes auf Popper erzählt wird (siehe Edmonds und Eidinow, 2001).

776 Chén Jingyuán zitiert nach Simon (2009, S. 306, kursiv im Original).

> By definition, the Tao is indefinable and can be apprehended only in its infinitely multiple aspects. A principle at once transcendent and immanent, the Tao is unnameable, ineffable, yet present in all things. It is far more than a mere „principle." The first meaning of the character *tao* is „way": something underlying the change and transformation of all beings, the spontaneouse process regulating the natural cycle of the universe. It is in this process, along this *way*, that the world as we see it, the creation of which we are an integral part, finds its unity. […] The Tao may make whole, but is not itself the Whole.[777]

Dieses ewige Tao nun bedinge die nachfolgenden Erscheinungen des „Eins", „Zwei" usf. wie als Metaphern für spätere Bildungen, welche indes von Lao-tse nicht näher bestimmt wurden:

> Tao erzeugt Eins,
> Eins erzeugt Zwei,
> Zwei erzeugt Drei,
> Drei erzeugt alle Wesen.
> Alle Wesen tragen das ruhende Yin
> und umfassen das bewegende Yang.
> Der vermittelnde Lebensodem [gedacht als Lebensenergie *Qi*]
> bewirkt die harmonische Vereinigung.[778]

Hier sind verschiedene Interpretationen möglich. Im antiken *Buch der Wandlungen*[779] liest man: „Ein Yin, ein Yang, das nennt man Dau [Tao]."[780] Das aktive männliche, und passive weibliche Prinzip würde also durch es zusammengefasst und erst *in* Tao vollgültig verständlich. Gao Yo, ein Exeget, der um das Jahr 200 n. Chr. lebte, schrieb dagegen: „Das Eine ist das Dau; die Zwei (Zweizahl) ist der Geist; die Drei (Dreizahl) das einigende Tschi [Qi-Energie]. Man sagt aber auch, das Eine ist das Ur-Tschi (Yuan-Tschi); die Zweizahl, die es gebar, sind der Himmel und die Erde. Die Zweizahl gebar die Dreizahl, und die Dreizahl gebar die Vielzahl. Der Himmel und die Erde fanden ihren Platz, und das Yin und Yang durchströmten alles. So entstanden alle Dinge"[781] Dass solche Fragen je entschieden werden, ist nicht nur ungewiss, sondern vielleicht ganz unmöglich, denn sie stellen vormoderne Muster von semireligiösen, teils ersichtlich anthropomorphen Welterklärungsversuchen dar, also vor allem unprüfbare Behauptungen. Jedoch könnte, wie oft, ein Körnchen Wahrheit in ihnen liegen, die antike Intuition hier doch etwas richtig erahnt haben. Zunächst wollen wir aber sehen, was von Tao fernerhin ausgesagt wird:

> Das große Tao ist überströmend,
> es kann links sein und rechts.
> Alle Wesen verlassen sich auf es, um zu leben,
> und es versagt nicht.
> Ist Verdienstliches vollendet,
> nennt es dies nicht sein.

---

777 Schipper (1993, S. 3 f., kursiv im Original).

778 Lao-tse, Übers. v. Strauß (Kap. XLII, S. 114). Siehe ähnlich Lao-tse, MF (S. 42), Lao-tse, Übers. Simon (S. 133), Lao-tse, Übers. Schwarz (S. 92) und Lao-tse, Übers. Wilhelm (S. 85). Vergleiche dazu auch die Anmerkungen in Lao-tse, Übers. Backofen.

779 Siehe I Ging.

780 *Buch der Wandlungen*, zitiert nach Schwarz (1980, S. 8).

781 Gao Yo, zitiert nach Lao-tse, Übers. Schwarz (S. 177 f., Anmerkungen des Übers.).

Es liebt und nährt alle Wesen
und macht sich nicht Herr.
Ewig ohne Verlangen,
so kann es klein genannt werden.
Alle Wesen kehren sich (zu ihm),
und es macht sich nicht Herr,
so kann es groß genannt werden.
Daher: Der heilige Mensch macht sich nie groß,
darum kann er seine Größe vollenden.[782]

Im großen Tao gibt es Lao-tse zufolge somit keine Unterscheidungen, keine Mittel-Zweck- oder gar Kosten-Nutzen-Erwägungen; es ist unseres Erachtens auch kein getrennter Weltgeist, kein *lógos*, göttlicher Sinn, der „über" den materiellen Dingen „schwebt", sondern eher wie eine „Tiefe" zu sehen, aus der alles „quillt". Das ewige Tao scheint so als Metapher einer primordialen Uranfänglichkeit auf (einer monadischen Singularität vergleichbar), aus der sich das Namenhabende (die Weltbegriffe) erst herausbildeten – und sei vor allem mittels Versenkung und Meditation erfahrbar. Aus diesen geradezu archaischen ontologischen Spekulationen lässt sich allerdings ferner ermessen, was Wittgenstein bewog, wenn er im *Tractatus* anordnen möchte: „Wovon man nicht [sinnvoll] sprechen kann, darüber muß man schweigen."[783] Es mag hier aber eventuell im Grunde tatsächlich das gleiche *Tacet!*, wie es die Stille des laotischen Tao vorstellt, gemeint sein. Solche starren Grenzen der vernünftigen Sagbarkeit transzendierte unser Weiser nun tendenziell in seinen Mitteilungen (wie Wittgenstein selbst es in seiner späten Philosophie auf seine Weise tat), setzte sich jedoch notwendig damit auch den Plagen der Sprachverunklarung aus – den Fragen nach dem Sinngehalt seiner Reden. Lao-tse versuchte von etwas „Unsagbarem" zu künden, meinen wir, das ihm als großes Tao tiefster Sinn war. In ihm, dem großen Tao, sei Sein und Sollen nicht geschieden, sittliche Ordnung und Weltgesetz in eines verlagert. Ob dieses Einssein gleichwohl als *vor* der Welt und ihr damit außerweltliches Ziel gedacht werden muss, wie Jaspers[784] es sah, ist nicht erwiesen. Rein naturalistisch betrachtet, ist man an die Versuche zu einer Großen Vereinheitlichten Theorie, an die „Weltformel" erinnert, die alle bekannten Grundkräfte einbände[785] – wobei jedoch von Lao-tse kaum ein neuzeitlich verfasster physikalischer

[782] Lao-tse, Übers. v. Strauß (Kap. XXXIV, S. 101). Siehe ähnlich Lao-tse, Übers. Schwarz (S. 84) und Lao-tse, Übers. Wilhelm (S. 74). Lao-tse, MF (S. 227) und Lao-tse, Übers. Simon (S. 111 ff.) weichen teils, etwas den Sinn ändernd, ab.

[783] Wittgenstein (1918/1984b, [7.] S. 85).

[784] Jaspers (1957, S. 902).

[785] Wie z. B. die Stringtheorie oder die Theorie der Quantengravitation, welche versucht, die Regeln der Quantenmechanik auf den Raum selbst anzuwenden und nicht nur auf die Eigenschaften von raumzeitlichen Partialobjekten (siehe z. B. Pauldrach, 2015, und Greene, 2012). – Daneben könnte uns der Begriff „ewiges Tao" indes ebenso an die *Nullpunktsenergie des Vakuums* verweisen, dem „Nichts" in dem gemäß der Heisenberg'schen Unschärfebestimmung Quantenfluktuationen auftreten (spontan Teilchen mit ihren Antiteilchen entstehen und wieder zerfallen, weil nicht gleichzeitig alle Größen festgelegt sein können), aus dem die Welt im Urknall interessanten Spekulationen nach entstanden sein soll (was aber kein philosophisch-logisches „Nichts" bedeutete, sondern die sich je ausgleichend-aufhebenden Energien, die dem leeren Raum *als solchem* u. U. zukommen könnten (vgl. u. a. Meschede, 2015, und Turtur, 2014).

Reduktionismus gemeint sein wird. Tao – insofern es überhaupt kosmologisch real ist – bleibt denkbarerweise für alle Zeiten metaphysisch und spekulativ; man kann es vermutlich einzig intuitiv erfahren, *schauen* – und diese subjektive Körperaktivation als anspruchs-, prunk- und schmuckloses „Einfach-so" wirken lassen. „Daoistisch antinomisch ausgedrückt: *Dao* ist eine Antwort, die eine Frage ist"[786], womit wir also wieder mit einem etwas erheiterten Gesicht zurückblieben – lächelnd auch aufgrund unserer prinzipiellen ontisch-organismischen Beschränkungen.

In vergleichbar schwierig zu deutender Sprache wurde von Lao-tse nun zudem folgendes als Erkenntnis, Einsicht respektive individuelle psychische Wahrheit hingestellt:

> Der Welt Allerweichstes überwindet
> der Welt Allerhärtestes.
> Das Nicht-Seiende durchdringt
> das Zwischenraumlose.
> Daran erkenne ich den Wert des Nicht-Tun.
> Die Lehre des Nicht-Sprechen,
> den Wert des Nicht-Tun
> erreichen wenige in der Welt.[787]

Neben dem Prinzip des Nicht-Tuns[788], das wir hier als Aufforderung zur Nichtgeschäftigkeit, zur Hektikvermeidung und zum Verzicht auf verkehrt-nutzenorientierte willentliche psychophysiologische Verkrampfungen, also des Nichtverlassens des tiefen und zentralen organismischen Wollens, auslegen, lehrte Lao-tse als generelle Lebensanweisung dazu (und daraus) die Maximen des Nichtzwingens, Nichthassens sowie Nicht-Wagens:

> wer den mut hat zu verzweifeltem wagnis, stirbt
> wer den mut hat, nichts aus verzweiflung zu wagen, lebt
> mut in beiden fällen –
> doch nützt der eine, der andere schadet
>
> wer weiß, wen und warum der himmel haßt?
> so fällt auch dem weisen haß und strafe schwer
>
> das Dau [Tao] des himmels streitet nicht und siegt immer
> redet nicht und findet immer die antwort
> ruft nicht, und alle eilen von selbst herbei
> verhält sich still und vermag doch weise zu lenken
>
> des himmels netz ist von gewaltiger größe
> weitmaschig, und doch entschlüpft ihm nichts[789]

[786] Simon (2009, S. 304, kursiv im Original).

[787] Lao-tse, Übers. v. Strauß (Kap. XLIII, S. 116). Siehe ähnlich Lao-tse, MF (S. 46), Lao-tse, Übers. Simon (S. 137) und Lao-tse, Übers. Wilhelm (S. 86). Lao-tse, Übers. Schwarz (S. 93) schreibt ab der fünften Zeile: „so weiß ich denn: / nicht wider die natur handeln / fördert der dinge gedeihen / aber belehrung ohne worte / handeln, doch nicht wider die natur – / gar selten trifft man dergleichen / in dieser welt" (Schrägstriche v. Verf. als Absatzsymbol eingefügt).

[788] „Tao ist ewig Nicht-Tun, / und doch bleibt nichts ungetan" (Lao-tse, Übers. v. Strauß, Kap. XXXVII, S. 104, Schrägstrich v. Verf. als Absatzsymbol eingefügt). Siehe ähnlich Lao-tse, Übers. Schwarz (S. 87), Lao-tse, Übers. Simon (S. 117) und Lao-tse, Übers. Wilhelm (S. 77).

[789] Lao-tse, Übers. Schwarz (Kap. 73, S. 123). Siehe ähnlich Lao-tse, MF (S. 129) und Lao-tse, Übers. Wilhelm (S. 116). Lao-tse, Übers. Simon (S. 223 ff.) sowie Lao-tse, Übers. v. Strauß (S. 156) übertragen die ersten Zeilen i. S. v.: Hat man Wagemut, dann tötet man; hat man Mut, nicht zu wagen, dann lässt man leben.

Überdies übermittelte uns Lao-tse die Maßgabe des einfachen, im Grunde bescheidenen Handelns – eine Art „großartige Antigroßartigkeit", ein Nicht-sich-selbst-wesentlichnehmen – somit die Preisgabe allen pathologischen Narzissmus[790]:

> Das Tun sei Nicht-Tun,
> Das Geschäft sei Nicht-Geschäft,
> Der Genuß sei Nicht-Genuß,
> Das Große sei Kleines,
> Das Viele sei Weniges.
>
> Vergeltet Feindschaft mit Wohltun.
>
> Plant das Schwere in seinem Leichtsein,
> Tut das Große in seinem Kleinsein.
> Die schwierigen Geschäfte der Welt
> beginnen ja mit Leichtsein,
> Die großen Geschäfte der Welt
> beginnen ja mit Kleinsein.
> Daher: Der heilige Mensch tut nie das Große,
> darum kann er sein Großes vollenden.
> Wer leichthin verspricht,
> hält sicher selten.
> Wem vieles leicht ist,
> wird sicher vieles schwer.
> Daher: Der heilige Mensch behandelt es als schwer,
> darum wird ihm lebenslang nichts schwer.[791]

Als eines der Zentren der philosophisch-taoistischen Ethik kann wohl das folgende Kapitel gelten, das Empathie sowie materielle wie persönliche Bescheidenheit wertschätzt:

> Ich habe drei Kleinode, ich halte sie fest und bewahre sie.
> Eines heißt Liebe,
> das zweite Genügsamkeit,
> das dritte nicht zu wagen, in dem was unter dem Himmel ist,
> vorne zu sein.[792]

---

790 Siehe dazu Kernberg und Hartmann (2010) und darin insbesondere Kernberg (2010).

791 Lao-tse, Übers. v. Strauß (Kap. LXIII, S. 142 f.). Die ersten Zeilen daraus werden von verschiedenen Übersetzern ziemlich unterschiedlich transkribiert. Lao-tse, Übers. Schwarz (S. 113) schreibt: „handle – doch nie der natur zuwider / tu – doch nicht der taten wegen / schmeck – doch nicht um geschmack zu finden / großes wird aus geringem, wenig wächst und wird viel / vergelte übelwollen mit güte" (Schrägstriche v. Verf. als Absatzsymbol eingefügt). Lao-tse, Übers. Wilhelm (S. 106) gibt die Stelle wie folgt wieder: „Wer das Nichthandeln übt, / sich mit Beschäftigungslosigkeit beschäftigt, / Geschmack findet an dem, was nicht schmeckt: / der sieht das Große im Kleinen und das Viele im Wenigen. / Er vergilt Groll durch LEBEN" (Schrägstriche v. Verf. als Absatzsymbol eingefügt). Lao-tse, MF (S. 97) sagt: "Handle das Nicht-Handeln. / Bewältige die Aufgabe der Aufgabenlosigkeit. / Schmecke das Geschmacklose. / Nehme das Kleine für groß. / Nehme das Wenige für viel. / Begegne Empörung mit Kraft" (Schrägstriche v. Verf. als Absatzsymbol eingefügt; ohne insgesamte Kursivierung). Und Lao-tse, Übers. Simon (S. 195) setzt: „Man tue das Nicht-Eingreifen, / man leite ohne zu leiten, / man schmecke das, was ohne Geschmack ist. / Man betrachte das Kleine als groß, das Wenige als vieles, / man vergelte Hass mit *De*" (kursiv im Original; Schrägstriche v. Verf. als Absatzsymbol eingefügt). *De* sei hier nach Lao-tse, Übers. Simon (Glossar, S. 250) das, was spontan aus Tao hervorgehe, die Lebensmanifestationen, die aus dieser „Tiefe" stammten (weitere Erläuterungen s. u.). Man kann mithin geneigt sei, hier *vielfältigere* Erscheinungen indiziert zu sehen und nicht nur das, was wir Deutschen unter dem recht speziellen Begriff der „Güte" subsumieren.

792 Lao-tse, Übers. Simon (Kap. 67, S. 209), ähnlich Lao-tse, Übers. Wilhelm (S. 110). Lao-tse, Übers. v. Strauß (S. 149) schreibt: „Nun habe ich drei Schätze, / die ich bewahre und schätze: / Der erste heißt: Barmher-

Daneben ist jedoch auch eine eher unpersönliche Sicht auf die Mitwelt überliefert, die die höchste Güte als ein funktional ahumanes Tun einzig aus Tao bestimmt:

> Himmel und Erde haben keine Menschenliebe [*ren*[793]];
> Sie nehmen alle Wesen für einen Heu-Hund [[794]].
> Der heilige Mensch hat keine Menschenliebe;
> Er nimmt das Volk für einen Heu-Hund.[795]

In diesem Tenor ist auch die zentrale ethische Vorstellung des Lao-tse, die einen Zerfall, eine Degeneration moralischer Haltungen erkennt, verständlich – am eindeutigsten scheint dies wieder Victor v. Strauß' Übertragung zu verdeutlichen:

> Hohe Tugend (tut) keine Tugend,
> daher ist sie Tugend.
> Niedere Tugend (tut) unfehlbar Tugend,
> daher ist sie nicht Tugend.
> Hohe Tugend (tut) Nicht-Tun,
> und es ist ihr nicht ums Tun.
> Niedere Tugend tut,
> und es ist ihr ums Tun.
> Hohe Menschenliebe tut,
> und es ist ihr nicht ums Tun.
> Hohe Gerechtigkeit tut,
> und es ist ihr ums Tun.
> Hohe Sittlichkeit tut,
> und entspricht ihr keiner,
> dann streckt sie den Arm aus und erzwingt es.
> Darum: Verliert man Tao, (hat man)
> danach Tugend.
> Verliert man die Tugend, (hat man)
> danach Menschenliebe.
> Verliert man die Menschenliebe, (hat man)
> danach Gerechtigkeit.
> Verliert man die Gerechtigkeit, (hat man)
> danach Sittlichkeit. […][796]

---

zigkeit, / der zweite heißt: Genügsamkeit, / der dritte heißt: Nicht wagen, im Reich voran zu sein" (Schrägstriche v. Verf. als Absatzsymbol eingefügt). Lao-tse, Übers. Schwarz (S. 117) sagt: „ich habe drei schätze / die halte ich fest / der erste – mitleid / der zweite – sparsamkeit / der dritte – angst, sich vorzudrängen" (Schrägstriche v. Verf. als Absatzsymbol eingefügt). Und Lao-tse, MF (S. 114) setzt: „Nun, / drei Schätze habe ich stets, / die ich halte und schätze: / der erste heißt: Fürsorglichkeit, / der zweite heißt: Einschränkung, / der dritte heißt: nicht wagen, der Welt voranzustehen" (Schrägstriche v. Verf. als Absatzsymbol eingefügt).

793 Was vermutlich eher i. S. v. „Humanität" oder „sittlicher Menschenliebe" zu übersetzen wäre und weniger als „emotionale Liebe" (vgl. Lao-tse, Übers. Simon, S. 22 f., Kommentar des Übersetzers).

794 Die im alten China benutzten Opfertiere aus Stroh, die nach der religiösen Zeremonie einfach weggeworfen wurden und so achtlos der Vernichtung anheimfielen.

795 Lao-tse, Übers. v. Strauß (Kap. V, S. 62), ähnlich Lao-tse, MF (S. 156), Lao-tse, Übers. Schwarz (S. 55), Lao-tse, Übers. Simon (S. 23) und Lao-tse, Übers. Wilhelm (S. 45).

796 Lao-tse, Übers. v. Strauß (Kap. XXXVIII, S. 107 f.). Hier variieren die verwendeten Übertragungen u. a. hinsichtlich der benutzten Begriffe. Lao-tse, MF (S. 31) spricht von „Höhere Kraft", statt von Tugend; Lao-tse, Übers. Schwarz (S. 88) und Lao-tse, Übers. Simon (S. 121 f.) bedienen sich des unübersetzten chinesischen Begriffes *de*; Lao-tse, Übers. Wilhelm (S. 81) schreibt das Wort „LEBEN". Allen Übertragungen ist allerdings gemeinsam, dass sie den Abfall von Tao auch mit Veränderungen in der ethischen Herangehensweise in Zusammenhang bringen und jene Umgestaltungen eher negativ konnotieren.

Lao-tses Lehre sieht hier keine (mit den nötigen Abänderungen) jesuanische Menschenliebe als zentrales moralisches Movens, sondern noch etwas Höheres. Sagen könnte man vielleicht: Man soll nicht lieben *wollen*, man soll „einfach" lieben. Und selbst dieses „soll" wäre schon verkehrt, insofern mit der hohen Tugend Taten schlicht und wahr die tiefsten humanen Absichten *spontan* zur Geltung gebracht würden. Das Sollen würde so zum Wollen, und dieses gar völlig abgeschafft im Modus des Nicht-Tuns. In Tao zu wandeln hieße nun also nach unserer Deutung dieses zu achten: Das Tun des Nicht-Tuns als Weg der Ewigkeit in sie zurück.[797]

Es ist daher kein unbedingter Widerspruch zu den beiden Vorzitaten, wenn man bei Lao-tse die durchaus humanitär ausgerichteten Mitteilungen liest:

> Der Berufene versteht es immer gut, die Menschen zu retten;
> darum gibt es für ihn keine verworfenen Menschen.
> Er versteht es immer gut, die Dinge zu retten;
> darum gibt es für ihn keine verworfenen Dinge.
> Das heißt die Klarheit erben.
> So sind die guten Menschen die Lehrer der Nichtguten,
> und die nichtguten Menschen sind der Stoff für die Guten.
> Wer seine Lehrer nicht werthielte
> und seinen Stoff nicht liebte,
> der wäre bei allem Wissen in schwerem Irrtum.
> Das ist das große Geheimnis.[798]

Daneben könnte eine wie oben verstandene Liebe auch als Selbstliebe ausgestalten werden, d. h. gerade nicht masochistisch entarten, weil jene ebenso die gerechtfertigte Selbstverteidigung erlaubte, wenn diese aus Tao, der Stille, der Ewigkeit und ihrer Kraft stammte:

> ein wahrer feldherr ist nicht kriegswütig
> ein wahrer kämpfer ist nicht zornmütig
> ein wahrer bezwinger des feinds nicht streitsüchtig
> ein wahrer lenker der menschen aber ist demütig
> das nenne ich De[799] des nichtstreitens
> das nenne ich kraft der menschenlenkung
> nenn ich höchstes, das dem himmel gleicht
> seit alters her[800]

Wer weich und nicht rigide wie ein junges Kind sei (genauerer Beleg dazu s. u.), würde in der Verteidigung und Menschenführung kompetenter. Daher könnte unseres Weisen Überlieferung kaum zu repressiven Machtzwecken gebraucht werden, sondern diente

---

797 Natürlich handelt es sich hierbei um ein weniger konkretes Sprachspiel – Sprache quasi als „Musik" einer ungehörten Dimension.

798 Lao-tse, Übers. Wilhelm (Kap. 27, S. 67). Ähnlich Lao-tse, MF (S. 212), Lao-tse, Übers. Schwarz (S. 77), Lao-tse, Übers. Simon (S. 93 f.) und Lao-tse, Übers. v. Strauß (S. 91 f.).

799 Das heißt eine spirituelle „Kraft" aus Tao oder eine Ausprägung eines tiefen Wesens, die als konkrete Tugendhaftigkeit wirkt (vgl. Lao-tse, Übers. Simon, S. 250 sowie Chan, 2017). Näheres dazu siehe unten.

800 Lao-tse, Übers. Schwarz (Kap. 68, S. 118). Siehe ähnlich Lao-tse, MF (S. 118), Lao-tse, Übers. Simon (S. 211), Lao-tse, Übers. v. Strauß (S. 151) sowie Lao-tse, Übers. Wilhelm (S. 111), der hier für *de* „LEBEN" schreibt.

vielmehr meist der Friedensstiftung. Lao-tse lehrt in diesem Kontext indes vor allem für das Individuum, den Berufenen, den heiligen Menschen und äußert:

> Auch die schönsten Waffen sind Unglückswerkzeuge,
> alle Wesen verabscheuen sie.
> Darum, wer Tao hat, führt sie nicht.
> […]
> Waffen sind Unglückswerkzeuge, nicht des Weisen Werkzeuge.
> Wenn er es nicht vermeiden kann und sie braucht,
> sind ihm Frieden und Ruhe doch das Höchste.
> Er siegt, aber ungern.
> Es gern tun, ist: sich freuen, Menschen zu töten.
> Wer sich freut, Menschen zu töten,
> kann sein Ziel in der Welt nicht erreichen.
> […]
> Wer viele Menschen getötet, beweine sie
> mit Trauer und Wehklage.
> Wer im Kampfe gesiegt, der stehe wie bei
> der Leichenfeier.[801]

Dieser Lehrspruch behandelte den eher individuellen Einsatz von Verteidigungsmitteln, der nächste will vornehmlich einem Herrscher als Leitlinie dienen:

> wer fürsten dient im dienste des Dau [Tao]
> erzwingt nicht mit waffen gehorsam im reich
> sie schlagen zurück auf den schlagenden
>
> dornengestrüpp überwuchert den boden
> wo kriegsvolk gehaust hat
> hinter den großen armeen
> ziehen hungerjahre
>
> gut ist siegen – und damit genug
> man wage nicht, zwingherr zu sein
> siegen und sich nicht brüsten
> siegen und sich nicht rühmen
> siegen und nicht stolz auf den sieg sein
> gezwungen nur sei man ein sieger –
> nicht, um zu zwingen […][802]

Generell wertet Lao-tse das Nicht-selbstbezogen-sein positiv, fordert geradezu eine Aufgabe des rigiden, übertriebenen Egoismus:

> Der Vollkommene hat beständig keinen [selbstbezogenen] Geist,
> den Geist des Volkes nimmt er als seinen Geist.
> Zu denen, die es gut meinen, verhalte ich mich wohlmeinend,
> zu denen, die es nicht gut meinen, verhalte ich mich auch wohlmeinend;
> so erreichen alle den Zustand des Guten.
> Denjenigen, die mir vertrauen, vertraue ich,
> denjenigen, die mir nicht vertrauen, vertraue ich auch;

[801] Lao-tse, Übers. v. Strauß (Kap. XXXI, S. 97), in den zentralen Aussagen ähnlich Lao-tse, MF (S. 221), Lao-tse, Übers. Schwarz (S. 81), Lao-tse, Übers. Simon (S. 103 f.) und Lao-tse, Übers. Wilhelm (S. 71).

[802] Lao-tse, Übers. Schwarz (Kap. 30, S. 80). Siehe ähnlich Lao-tse, MF (S. 219), Lao-tse, Übers. Simon (S. 101), Lao-tse, Übers. v. Strauß (S. 96) und Lao-tse, Übers. Wilhelm (S. 70), der hier für Tao, wie stets, „SINN“ schreibt.

so erlangen alle Vertrauen.
[…]
der vollkommene Mensch behandelt die Menschen des Volkes
wie seine Kinder.[803]

Noch deutlicher wird dieser rundweg antinarzisstische Tenor im folgenden Spruch:

Der Aufgeblasene steht nicht fest.
Wer sich selbst zur Schau stellt, erstrahlt nicht.
Wer sich selbst vorzeigt, ist nicht erhellt.
Wer sich selbst lobt, hat keinen Erfolg.
Wer sich selbst zu sehr gefällt, ist nicht von Dauer.

Vom Dao [Tao] her heißt das:
„zu üppige Speisen, zu viel Getue".
Allgemein wird das verachtet.
Also wird, wer etwas will, dabei nicht verweilen.[804]

Aber auch die Jagd nach reiner hedonistischer Sinnenfreude, weltlichen Genüssen aller Art, sah unser Weiser kritisch, denn er sagt:

Die fünferlei Farben machen der Menschen Augen blind.
Die fünferlei Töne machen der Menschen Ohren taub.
Die fünferlei Würzen machen der Menschen Gaumen schal
Rennen und Jagen machen der Menschen Herzen toll.
Seltene Güter machen der Menschen Wandel wirr.

Darum wirkt der Berufene für den Leib und nicht fürs Auge.
Er entfernt das andere und nimmt dieses.[805]

Wie Jaspers[806] vermutlich richtig einschätzte, gehören Absichtlichkeit, Sich-selbst-spiegeln, Sich-selbst-wollen hier u. U. funktionell zueinander. Solche Haltungen könnten mithin als Blockierung tieferer Antriebe wirken, in denen gerade das autonom organismische Nicht-tun (*wuwei*) spontan zur Geltung gebracht würde. Das „Große-Ganze", die charakterlich angstfreie Weite, das Radikale auch darin, dem gerade die Welt als Totalität zum Thema wird und genügte, ginge im „Klein-Klein" des schnöden Mittel-

[803] Lao-tse, Übers. Simon (Kap. 49, S. 151); ähnlich Lao-tse, Übers. v. Strauß (S. 122). Lao-tse, MF (S. 61) übersetzt: „Das Taugliche gilt ihm als tauglich / und das Untaugliche gilt ihm gleichfalls als tauglich. / So erhält er die Tauglichkeit. / Das Glaubwürdige gilt ihm als glaubwürdig / und das Unglaubwürdige gilt ihm gleichfalls als glaubwürdig. / So erhält er die Glaubwürdigkeit" (Schrägstriche v. Verf. als Absatzsymbol eingefügt, allgemeine Kursivierung weggelassen). Lao-tse, Übers. Schwarz (S. 99) schreibt: „gut heißt er die guten / gut aber auch die unguten: / denn gut ist aller dinge De / wahr nennt er die wahren / wahr aber auch die unwahren: / denn wahr ist aller dinge De" (Schrägstriche v. Verf. als Absatzsymbol eingefügt). Und Lao-tse, Übers. Wilhelm (S. 92) meint sagen zu können: „Zu den Guten bin ich gut, / zu den Nichtguten bin ich auch gut; / denn das LEBEN ist die Güte. / Zu den Treuen bin ich treu, / zu den Untreuen bin ich auch treu; / denn das LEBEN ist die Treue" (Schrägstriche v. Verf. als Absatzsymbol eingefügt). Die differierend eingesetzten Begriffe ändern wie ersichtlich auch den Sinn in erheblicher Weise.

[804] Lao-tse, MF (Kap. 24, S. 198, allgemeine Kursivierung weggelassen). Obwohl die verwandten Begriffe sich etwas unterscheiden, scheint der Generalnenner des nicht-selbstischen Handelns auch auf bei Lao-tse, Übers. v. Strauß (S. 87), Lao-tse, Übers. Schwarz (S. 74), Lao-tse, Übers. Simon (S. 83) und Lao-tse, Übers. Wilhelm (S. 64).

[805] Lao-tse, Übers. Wilhelm (Kap. 12, S. 52). Ähnlich Lao-tse, MF (S. 172), Lao-tse, Übers. Schwarz (S. 62), Lao-tse, Übers. Simon (S. 41) und Lao-tse, Übers. v. Strauß (S. 69).

[806] Jaspers (1957, S. 906).

Zweck-Denkens und der noch fragwürdigeren (oft neurotischen) Selbstbespiegelungen (u. Ä. m.) geradezu zugrunde, würde befriedigendere Lebenserfahrungen minimieren oder völlig eindampfen. Es wäre wie ein Absterben, ein Totsein vor der Zeit. – Was taolos sei, sagt Lao-tse[807], das ende früh . . . – In diesem Kontext wäre die Einheit relativ gegensätzlich scheinender Vorgänge in Tao aufgehoben und zugunsten einer einseitigeren Sicht und Erlebnisweise isoliert. „Kleine" Ziele hätte den Menschen okkupiert, die apostrophierte Güte des Tao, das alle Wesen liebe, die Erleuchtung darin vielleicht, wären entschwunden. Wir wären bildhaft zu verspannten, verklemmten Individuen, wahrhaft „kleinen Rädchen" geschrumpft – das Faszinosum der Welt, die Großgeartetheit Taos würden wir nicht mehr erleben. Allgemein sieht Lao-tse wohl deshalb psychophysiologische Erstarrungen als Kennzeichen des Niederganges:

> Der Mensch
> tritt ins Leben weich und schwach,
> er stirbt hart und stark.
> Alle Wesen
> treten ins Leben weich und zart,
> sie sterben trocken und dürr.
> Darum: Das Harte und Starke ist Begleiter des Todes,
> das Weiche und Schwache ist Begleiter des Lebens.
> Daher: Ist ein Kriegsheer stark,
> dann siegt es nicht.
> Ist ein Baum stark, dann ist er am Fall.
> Das Starke und Große bleibt unten,
> das Weiche und Schwache bleibt oben.[808]

Weibliches und Männliches in einem selbst sowie, mit den nötigen Änderungen, in der Welt (symbolisiert als *Ying* und *Yang*) gehören je zusammen und sollten individuell nicht etwa voneinander abgespalten, und damit einseitig lebend, verdrängt werden, weil eine gesellschaftliche Doktrin, Maxime oder Meinung dies verlangt. Homo sapiens hat vielleicht öfter als gedacht eine grundlegend bisexuelle Natur. Nur das Ganze wäre in der Tat das Wahre.[809] Eine pervertierte Form der puritanisch-rigiden moralischen Reinheit (als dann illusorische, unrealistisch-übertriebene Makellosigkeit)[810] verleugnete das Potential des Menschen und verhinderte seine Weiterentwicklung. Wesentlich war für Lao-tse hier, das es das *de* sei, welches unverfälscht aus Tao stammt.[811] In dem Maße wie jene Erstarrungen verhütet, aufgehoben, geheilt werden, würden wir nachgiebig wie ein Kind,

---

807 Lao-tse, Übers. v. Strauß (Kap. XXX und LV, S. 96 u. S. 132 f.). Siehe ähnlich Lao-tse, MF (S. 78 u. S. 219), Lao-tse, Übers. Schwarz (S. 80 u. S. 105) und Lao-tse, Übers. Wilhelm (S. 98).

808 Lao-tse, Übers. v. Strauß (Kap. LXXVI, S. 159). Ähnlich Lao-tse, MF (S. 135), Lao-tse, Übers. Schwarz (S. 126), Lao-tse, Übers. Simon (S. 231) und Lao-tse, Übers. Wilhelm (S. 119).

809 Ein Formulierung, die an Hegel (1807/1988, Vorrede) erinnert, aber nicht in seinem Sinn einer Ganzheit (die wesenhafte Entwicklung sei und erst an ihrem Ende das würde, was sie in Wahrheit ist) gebraucht wird.

810 Ein Thema, das auch Philip Roth (2000/2002) in seinem Roman *Der menschliche Makel* behandelte.

811 „Wer der Tugend Fülle in sich hat, / gleicht dem neugeborenen Kinde" (Lao-tse, Übers. v. Strauß, Kap. LV, S. 132, Schrägstrich v. Verf. als Absatzsymbol eingefügt). Ähnlich Lao-tse, MF (S. 78), der statt Tugend (*de*) das Wort „Kraft" setzt, sowie Lao-tse, Übers. Schwarz (S. 105), Lao-tse, Übers. Simon (S. 169) und Lao-tse, Übers. Wilhelm (S. 98), der für Tugend „LEBEN" schreibt.

weiser leben, und ohne krankhafte (vermeidbare) menschliche Schwäche sein – d. h. zurückkehren in und zu Tao:[812]

> Kenne ihr Männliches und bewahre ihr Weibliches –
> sei der Welt Flußlauf.
> Sei der Welt Flußlauf
> und die beständige Kraft verläßt dich nicht.
> Wenn die beständige Kraft dich nicht verläßt,
> kehrst du wieder zurück zur Kleinkindlichkeit.
>
> Kenne ihr Unbeflecktes und bewahre ihr Beflecktes –
> sei der Welt Tal.
> Sei der Welt Tal
> und die beständige Kraft genügt.
> Wenn die beständige Kraft genügt,
> kehrst du wieder zurück zum Zustand unbehauenen Holzes.
>
> Kenne ihr Weißes und bewahre ihr Schwarzes –
> sei der Welt Muster.
> Sei der Welt Muster
> und die beständige Kraft bleibt unbeschadet.
> Wenn die beständige Kraft unbeschadet bleibt,
> kehrst du wieder zurück ins Unbeschränkte.
>
> Wird das unbehauene Holz in Stücke geteilt,
> dann werden Geräte daraus.
> Nimmt der Heilige sie in Gebrauch,
> dann wird er zum Leiter aller Beamten.
> Nun,
> großes Schnitzwerk schneidet nichts weg.[813]

Und aufgrund dieser Radikalität, der Freiheit und Größe des laotischen Denkens, das den Menschen prinzipiell als von der Kultur korrumpiert, verschlechtert, ja geradezu verfinstert begreift, verwundert es nicht, wenn unser Weiser das Abtun aller moralischen (Zwangs-)Bemühungen forderte. Gleichzeitig muss allerdings gemahnt werden, das Kind hier nicht mit dem Bade auszuschütten. Doch zunächst die überlieferten Worte:

> Laßt fahren die Heiligkeit, gebt auf die Klugheit!,
> und des Volkes Wohl wird sich verhundertfachen.
> Laßt fahren die Menschenliebe [*ren*[814]], gebt auf
> die Gerechtigkeit[[815]]!,
> und das Volk wird zurückkehren zu Kindespflicht
> und Elternliebe.
> Laßt fahren die Geschicktheit, gebt auf den Gewinn!,
> und Diebe und Räuber wird es nicht geben.
> In diesen Drei –

---

812 Siehe dazu ebenso Lao-tse, Übers. v. Strauß (Kap. X, S. 67), was sich ähnlich übertragen auch bei Lao-tse, MF (S. 167), Lao-tse, Übers. Schwarz (S. 60) und Lao-tse, Übers. Wilhelm (S. 50) findet.

813 Lao-tse, MF (Kap. 28, S. 214), ähnlich Lao-tse, Übers. Schwarz (S. 78) und Lao-tse, Übers. Wilhelm (S. 68). Lao-tse, Übers. Simon (S. 97) und Lao-tse, Übers. v. Strauß (S. 93) differieren vor allem in der Übertragung der letzten Strophe, lassen jedoch insgesamt betrachtet den selben Tenor erkennen.

814 Vermutlich wiederum eher i. S. v. „Humanität" oder „sittlicher Menschenliebe" zu übersetzen und weniger als „emotionale Liebe" (vgl. Lao-tse, Übers. Simon, S. 62 f., Kommentar des Übersetzers).

815 Lao-tse, Übers. Simon (S. 63) überträgt dies als „verwerft die Angemessenheit des Handelns", was stimmiger sein könnte.

„Nimmt man den Schein nicht als genügend an,
Drum soll man haben, dran man halten kann;
Man zeige Lauterkeit, ziehe Einfalt an,
Sein Eignes mindre, wenig wünsche man."[816]

Zum Thema der Bildung übermittelt unser Autor folgendes als weise:

Wer lernen tut, nimmt täglich zu;
Wer Tao tut, nimmt täglich ab,
nimmt ab und wiederum nimmt ab,
um anzulangen im Nicht-Tun,
„Nicht-Tun, und doch bleibt nichts ungetan."

Übernimmt er das Reich,
(so ist es) stets durch Nicht-Geschäftigkeit.
Solange einer Geschäftigkeit hat,
verdient er nicht, das Reich zu übernehmen.[817]

Insbesondere die geradezu als Wissensfeindlichkeit imponierende Haltung des Lao-tse, die wie es scheint alles nicht taogemäße Erwägen und Beurteilen zumindest tendenziell unterbinden möchte, sollte wohl Anlass zu reformulierenden Überlegungen geben. Diskursive Wissenschaften mutieren hier in der Auslegung von Taoisten zu etwas geradewegs Gefährlichen.[818] Im Gegensatz zum Denken von Konfuzianern, wäre Tao bei jenen als ein Weg respektive Quell der Weisheit und allgemein der höheren Form des ganzheitlichen Verständnisses zu sehen, der sich erst dann zeige bzw. erfolgreich beschritten werden könne, wenn das bewusst-zielorientierte Mittel-Zweck-Räsonieren in den Hintergrund trete. Zuvor verbliebe man immer in einer Teilbetrachtung verhaftet, nähere sich der Erkenntnis des Ganzen gerade nicht. Ob allerdings die begrifflich-mathematisch basierten Großhirnvermögen des Menschen allesamt unweise seien, konnte Lao-tse natürlich kaum schlüssig ableiten – so bleibt es allein wiederum Behauptung, wenn man folgendes liest:

Wenn geistig Fähige nicht hoch geschätzt werden,
wird das Volk nicht gegeneinander kämpfen.
Wenn schwierig zu erlangende Waren nicht hoch bewertet werden,
wird kein Mensch aus dem Volk zu einem Räuber gemacht.
Sieht man nämlich das Begehrenswerte nicht vor Augen,
wird keinem im Volk der Geist verwirrt.
Was dies anbetrifft – ein Vollkommener schafft damit Ordnung:
Er versetzt ihren Geist in Leere,
füllt ihre Bäuche,
schwächt ihre Entschlusskraft
und stärkt ihre Glieder.
Er lässt beständig das Volk kein Wissen und keine Wünsche haben.
Er lässt nun die Wissenden nicht wagen zu handeln.
Er handelt, ohne einzugreifen,
dann ist da nichts, was nicht in Ordnung gebracht würde.[819]

[816] Lao-tse, Übers. v. Strauß (Kap. XIX, S. 79), in den zentralen Aussagen ähnlich Lao-tse, MF (S. 190), Lao-tse, Übers. Schwarz (S. 69), Lao-tse, Übers. Simon (S. 63) und Lao-tse, Übers. Wilhelm (S. 59).

[817] Lao-tse, Übers. v. Strauß (Kap. XLVIII, S. 121), in den zentralen Aussagen ähnlich Lao-tse, MF (S. 59), Lao-tse, Übers. Schwarz (S. 98), Lao-tse, Übers. Simon (S. 149) und Lao-tse, Übers. Wilhelm (S. 91).

[818] Kaltenmark (1981, S. 85 ff.).

[819] Lao-tse, Übers. Simon (Kap. 3, S. 19). Ähnlich Lao-tse, MF (S. 152), Lao-tse, Übers. Schwarz (S. 53),

Unser Weiser war also kein Aufklärer, sondern eher das glatte Gegenteil davon, wie auch die nächste Stelle zeigt:

> Die vor alters gut waren, Tao zu tun,
> klärten damit das Volk nicht auf,
> sie wollten es damit einfach erhalten.
> Das Volk ist schwer zu regieren,
> wenn es allzu klug ist.
> Durch Klugheit das Land regieren,
> ist des Landes Verderben.
> Nicht durch Klugheit das Land regieren,
> ist des Landes Segen. […][820]

Wie ein Machthaber mit Machiavellis geistigem Rüstzeug im Gepäck solch eine Maxime ins Menschenfeindliche und Sinistere verkehren könnte, bleibt zu untersuchen. „Ein Schritt" weiter, sagte schon Jaspers hier ganz zu Recht, „und es handelt sich um eine raffinierte Erleichterung der Menschenbeherrschung durch Dummhalten"[821]. Doch wollen wir vor einer diesbezüglichen Diskussion zunächst erst noch zusätzliche wesentliche Inhalte der Überlieferung entfalten und kommen damit zu den eher gesellschaftlichen sowie gesamtstaatlichen Implikationen und Ratschlägen des Lao-tse. Auch dort wird das zutreffende, „weise" Handeln aus Tao abgeleitet, womit sich in Verwaltungsdingen und in den Fragen des rechten Verhaltens eines Herrschers das Nicht-Tun, insbesondere i. S. eines unmerklichen Wirkens, als richtig erweise. Ein wenig ist man an den Führungsmodus des modernen *Leading from behind*[822] erinnert, wenn man folgendes liest:

> Herrscht ein ganz Großer,
> so weiß das Volk kaum, daß er da ist.
> Mindere werden geliebt und gelobt,
> noch Mindere werden gefürchtet,
> noch Mindere werden verachtet.
> Wie überlegt muß man sein in seinen Worten!
> Die Werke sind vollbracht, die Geschäfte gehen ihren Lauf,
> und die Leute denken alle:
> „Wir sind frei."[823]

Wiederum wird die metaphysische Vorstellung respektive das subjektive Erleben von Tao als wirkmächtig apostrophiert, auf dass das gesamte Reich sich *von allein* regele:

> das Dau [Tao] tut nichts, und nichts bleibt ungetan
> wenn die fürsten und könige es zu wahren verstünden
> die dinge wandelten sich von selbst
> wandelten sich und gediehen
> ich hielte sie nieder mit unverdorbenheit, die keine namen braucht

Lao-tse, Übers. v. Strauß (S. 60) und Lao-tse, Übers. Wilhelm (S. 43), die jedoch alle vom „Herz" reden, dass geleert werden solle, nicht vom „Geist", ansonsten im Tenor übereinstimmen.

820 Lao-tse, Übers. v. Strauß (Kap. LXV, S. 146), in den zentralen Aussagen ähnlich Lao-tse, MF (S. 103), Lao-tse, Übers. Schwarz (S. 115), Lao-tse, Übers. Simon (S. 203) und Lao-tse, Übers. Wilhelm (S. 108).

821 Jaspers (1957, S. 923).

822 Siehe z. B. Hill und Lineback (2011) sowie Devos, de Wit und Lubberding (2018/2019).

823 Lao-tse, Übers. Wilhelm (Kap. 17, S. 57). In den zentralen Aussagen ähnlich Lao-tse, MF (S. 186), Lao-tse, Übers. Schwarz (S. 67), Lao-tse, Übers. Simon (S. 57) und Lao-tse, Übers. v. Strauß (S. 77).

mit unverdorbenheit, die keine namen braucht
wären sie ohne begierde
ohne begierde durch ruhe
die welt ordnete sich von selbst[824]

Taos Weg sei eben, gerade und groß – es sei Schlichtheit, grob nahezu wie unbehauenes Holz. Prunk und Konsum zeigten den Abfall von Tao und nicht etwa wahren, tiefen Wohlstand an:

Hätte ich Wissen in großem Maße
und ginge den großen Weg,
wäre meine Sorge einzig abzuweichen.
Der große Weg ist sehr eben.
Die Menschen lieben die Gebirgspfade[[825]] sehr.

Das Herrscherhaus ist sehr verkommen.
Die Felder liegen sehr brach.
Die Kornspeicher sind sehr leer.
Die Kleidung ist schmuckvoll und prächtig –
am Gürtel hängt ein scharfes Schwert.
Der Speisen ist man satt
und Güter und Besitz gibt es im Überfluß.
Das heißt: „Räuberei".
Räuberei ist nicht der Weg.[826]

Ein Herrscher solle daher vor allem Vorbild sein und nicht geschäftig. Er solle nicht eingreifen durch Erlasse usw., sondern an die Neigung zur autonomen Nutzengenerierung seiner Untertanen glauben, mithin die gesunde Selbststeuerung ermöglichen:

ein land regiert man nach regel und maß
krieg führt man ohne regel mit list
das reich aber erringt man ohne taten
woher weiß ich, daß die welt so ist?
daher:
je mehr verbote
um so ärmer das volk
je mehr scharfe waffen im volk
um so wirrer der staat
je geschickter die menschen
um so mehr seltene waren
je mehr gesetze
um so mehr diebe und räuber
darum sagt der weise:
ich tue nichts, und das volk wandelt sich von selbst
ich verhalte mich still, und das volk findet das maß

[824] Lao-tse, Übers. Schwarz (Kap. 37, S. 87). In der zentralen Aussage übereinstimmend bei Lao-tse, MF (S. 233), Lao-tse, Übers. Simon (S. 117 f.), Lao-tse, Übers. v. Strauß (S. 104) sowie Lao-tse, Übers. Wilhelm (S. 77).

[825] Gemeint sind nach unserer Auslegung vermutlich vor allem die sinnvoll scheinenden taktisch-strategischen Verbesserungswünsche von konkreten Sach- oder Lebenspositionen.

[826] Lao-tse, MF (Kap. 53, S. 73, ohne insgesamte Textkursivierung). Vom Tenor hinreichend ähnlich bei Lao-tse, Übers. Schwarz (S. 103), Lao-tse, Übers. Simon (S. 163) und Lao-tse, Übers. v. Strauß (S. 129). Lao-tse, Übers. Wilhelm (S. 96) weicht hier in einer schon deutlich interpretativ scheinenden Übertragung ab.

ich bleibe tatenlos, und das volk gelangt zu wohlstand
ich bin begierdelos, und das volk findet zur unverdorbenheit[827]

Ausbeutung und Knechtung des Volkes sowie das machtorientierte Handeln der herrschenden Schicht(en) stellten eine nachteilige Form des Tuns dar, das den Einklang zwischen Staatsspitze und den Regierten störe:

Was den Hunger des Volkes angeht:
Nimm den Verzehr einer Menge Steuergetreide
seitens der Oberen:
Deswegen hungert es.

Was das angeht, dass das Volk nur schwer in Ordnung
zu halten sei:
Nimm die Maßnahmen der Oberen:
Deshalb ist es schwer in Ordnung zu halten.

Was das angeht, dass das Volk den Tod als etwas Leichtes ansieht:
Nimm den Umfang, in dem die Oberen seine Leben einforderten:
Deshalb sieht es den Tod als etwas Leichtes an.

Was nun diejenigen angeht, die nichts haben,
ihr Leben einzusetzen,
diese tun gut daran, das Leben hochzuschätzen.[828]

Ein Handlungseingriff, der eigentlich nur in der Form des Nicht-Tuns zu denken wäre, solle zur rechten Zeit erfolgen, d. h. wenn der in Frage stehende Vorgang sich noch kaum entfaltet habe, womit ein „Wehret den Anfängen!“ die sinnvollste Strategie würde:

Ruhiges ist leicht zu halten,
Noch nicht Verheißenem ist leicht vorgebeugt.
Zartes ist leicht zu brechen,
Feines ist leicht zu zerstreuen.

Wirke, wenn noch nichts geschehen ist.
Ordne, wenn noch nichts in Unordnung ist.

Ein Baum, mit beiden Armen zu umfassen,
erwächst aus einem winzigen Sproß.
Ein Turm, neun Stockwerke hoch,
entsteht aus einem Korb Erde.
Ein Anstieg, von hunderten, tausenden Schritten,

827 Lao-tse, Übers. Schwarz (Kap. 57, S. 107). Im Wesentlichen übereinstimmend bei Lao-tse, MF (S. 82), Lao-tse, Übers. v. Strauß (S. 135 f.) sowie Lao-tse, Übers. Wilhelm (S. 100). Lao-tse, Übers. Simon (S. 177) schreibt u. a. hinsichtlich des Waffenbesitzes abweichend nicht das „Volk“, sondern die „Höfe“.

828 Lao-tse, Übers. Simon (Kap. 75, S. 229). Im Kerngehalt der *ersten drei* Strophen übereinstimmend bei Lao-tse, MF (S. 133), Lao-tse, Übers. Schwarz (S. 125), Lao-tse, Übers. v. Strauß (S. 158) sowie Lao-tse, Übers. Wilhelm (S. 118). Die letzte Strophe wird jeweils unterschiedlich, teils geradezu kontradiktorisch übertragen. Lao-tse, MF (S. 133, ohne Kursivierung) schreibt: „Nun, / allein nichts für das Leben zu tun: / Das ist weiser als das Leben zu schätzen.“ Lao-tse, Übers. Schwarz (S. 125) teilt mit: „nur jene wissen das leben wahrlich zu schätzen / die nichts tun, es zu stören“. Übers. v. Strauß (S. 158) meint sagen zu können: „Nur wer nichts um des Lebens willen tut, / ist weise gegen den, der das Leben hochschätzt.“ Und Lao-tse, Übers. Wilhelm (S. 118) setzt: „Wer aber nicht um des Lebens willen handelt, / der ist besser als der, dem das Leben teuer ist.“ (Schrägstriche bei allen Zitaten v. Verf. als Absatzsymbol eingefügt). Ersichtlich wird die Dunkelheit, vielleicht sogar obskurantische Hermetik der betreffenden Textstelle, die man deshalb kaum philosophisch interpretieren kann bzw. darf.

beginnt unter dem Tritt eines Fußes.
Wer handelt scheitert dabei.
Wer festhält, verliert's.
Gerade daher wird der Heilige
nicht handeln und also scheitert er nicht,
nicht festhalten und also verliert er nichts.

Geht das Volk den Aufgaben nach,
so scheitert es stets bei der Vollendung.
Also heißt es:
Sei auf das Ende so achtsam wie auf den Beginn,
dann wirst du nicht an der Aufgabe scheitern.
Gerade daher
begehrt der Heilige, ohne zu begehren
und schätzt keine schwer zu erwerbenden Güter.
Er lernt, ohne zu lernen
und wendet sich dem wieder zu,
was die Menge hinter sich ließ.
Er vermag es,
den eigenen Lauf der zehntausend Dinge zu unterstützen. [*sic*]
und wagt doch nicht zu handeln.[829]

Dem klassisch-chinesischen Denken war die Ansicht einer mindestens in Teilen progredienten Geschichte, die sich aus einfacheren Anfängen zu immer neuen Höhen kulturell-wissenschaftlicher Vervollkommnung aufschwänge, fremd. Eine unentschiedene, offene Zukunft konnte so kaum vorgestellt werden. Vielmehr antizipierte man den ewigen Ablauf eines unendlich bewegten Lebens in den Banden des Tao.[830] Menschliche Wesen schwankten dementsprechend lediglich zwischen einer Gemäßheit und einem Abweichen hinsichtlich Tao – wobei das Nichthandeln, wie Lao-tse meinte, gerade die vollkommenste Angleichung an es bewirke. Damit kommen die höchsten Ehren nicht einem „gottlos-klugen", strategisch-taktischen Beurteilen und quasi technischem Operieren zu, sondern einer – faktisch als gegenteilig erscheinenden – gelassenen Ruhe des Zusehens. Nicht die Steigerung der Effizienz und Effektivität i. S. des Fleißes seien mithin das Rechte und implizite Maß eines Herrschers, sondern der unmerkliche Eingriff des versteckten „Großen":

Wer trachten wollte, das Reich zu nehmen
und es zu machen,
ich sehe, daß es ihm nicht gelingt.
Das Reich ist ein geistiges Gefäß,
es kann nicht gemacht werden.
Der Macher zerstört es, der Nehmer verliert es.
Denn ein Wesen –

[829] Lao-tse, MF (Kap. 64, S. 100 f., ohne generelle Kursivierung). Ähnlich Lao-tse, Übers. Simon (S. 199 f.) und Lao-tse, Übers. Wilhelm (S. 107). Lao-tse, Übers. Schwarz (S. 114) transkribiert die letzten Zeilen wie folgt: „geht zurück den weg, den die menschen gingen / um den dingen zurückzuhelfen zu ihrer natur / und wagt nur eines nicht: wider die natur zu handeln" (Schrägstriche v. Verf. als Absatzsymbol eingefügt). Lao-tse, Übers. v. Strauß (S. 144 f.) schreibt in der vierten Strophe statt „festhält" bzw. „festhalten", „nimmt" (nehmen), und übersetzt die letzten Zeilen als: „Allen Wesen verhilft er zu ihrer Freiheit / und wagt doch nicht, zu tun" (Schrägstrich v. Verf. als Absatzsymbol eingefügt).

[830] Jaspers (1957, S. 920 f.).

„bald geht es vor, bald folgt es nach,
bald atmet es warm, bald kalt darein,
bald wird es stark, bald wird es schwach,
bald steigt es auf, bald stürzt es ein."
Daher: Der heilige Mensch
meidet das Übersteigen,
meidet die Überhebung,
meidet das Überragen.[831]

Keinesfalls riet Lao-tse zu Leichtsinnigkeit oder Unernsthaftigkeit, noch wollte er eine verkehrte Bindung an irdische Güter, denn überliefert werden die nachstehenden Worte:

Das Schwere ist des Leichten Wurzel.
Das Ruhige ist des Unruhigen Herr.
Daher:
Der heilige Mensch wandelt den ganzen Tag,
ohne von ruhigem Ernst zu weichen.
Hat er auch prächtige Gebäude,
gelassen bewohnt er sie und verläßt sie ebenso.
Wie aber, wenn der Gebieter der zehntausend Streitwagen
um seiner selbst willen leicht nimmt das Reich?
Nimmt er es leicht, so verliert er die Vasallen.
Ist er unruhig, so verliert er die Herrschaft.[832]

Der Idealzustand einer Gesellschaft wäre aufgrund des oben Gesagten nicht der jeweilig optimale Status innerhalb einer generellen Entwicklung hin zu besseren Lebensbedingungen; eher nahm Lao-tse hier eine retrograde Perspektive ein, rückte das schlichte Leben und die Rückkehr zur Natur in den Vordergrund. Die Menschen sollten keine eigenverantwortlichen, kompetenten, wissensgesteuerten Staatssubjekte sein, wie es eine moderne Demokratie erfordert, sondern „vor die Kultur" in eine von Lao-tse positiv konnotierte Primitivität zurückkehren – was, leicht einsehbar, durchaus problematisch zu werden vermag, insbesondere da es dem evolutionären Verbesserungs- und Anpassungsgedanken und seinen diesbezüglichen realen Handlungsmotiven grundlegend widerspricht. Nur ein Schritt weiter, sagte Jaspers[833], wohl wiederum zu Recht, und es würde statt der Schlichtheit bare Rohheit Faktum:

Ein Land mag klein sein
und seine Bewohner wenig.
Geräte, die der Menschen Kraft vervielfältigen,
lasse man nicht gebrauchen.
Man lasse das Volk den Tod wichtig nehmen
und nicht in die Ferne reisen.
Ob auch Schiffe und Wagen vorhanden wären,
sei niemand, der darin fahre.
Ob auch Panzer und Waffen da wären,

831 Lao-tse, Übers. v. Strauß (Kap. XXIX, S. 95). Im Tenor übereinstimmend bei Lao-tse, MF (S. 217), Lao-tse, Übers. Schwarz (S. 79), Lao-tse, Übers. Simon (S. 99) sowie Lao-tse, Übers. Wilhelm (S. 69).

832 Lao-tse, Übers. v. Strauß (Kap. XXVI, S. 90); gut übereinstimmend mit Lao-tse, Übers. Schwarz (S. 76) und Lao-tse, Übers. Wilhelm (S. 66). Im Tenor ähnlich, jedoch mit nicht sinnentstellender, individuell etwas abweichender, Übertragung Lao-tse, MF (S. 210) und Lao-tse, Übers. Simon (S. 91).

833 Jaspers (1957, S. 922).

sei niemand, der sie entfalte.
Man lasse das Volk wieder Stricke knoten
und sie gebrauchen statt der Schrift.
Mach süß seine Speise
und schön seine Kleidung,
friedlich seine Wohnung
und fröhlich seine Sitten.
Nachbarländer mögen in Sehweite liegen,
daß man den Ruf der Hähne und Hunde
gegenseitig hören kann:
und doch sollen die Leute im höchsten Alter sterben,
ohne hin und her gereist zu sein.[834]

Man sollte also u. a. eine zeitgeschichtliche Begrenztheit des Lao-tse mit berücksichtigen, wenn man zutreffend genug erfassen will, wo das rational-rationelle Kalkül dysfunktional und unweise zu werden beginnt. Denn das laotische Tao meinte ja vor allem die „Einfalt" und „Primitivität" i. S. eines Verhaftetseins im ontisch sowie individual-organismisch verstandenen Anfang eines vermuteten Lebensgrundes, und muss infolgedessen nicht unbedingt ebenso stets auf einer niedrigen Stufenleiter der menschlich-kulturellen Entfaltung vollzogen werden. Wir könnten in diesem Sinne „urtümlich" auch bei einem hohen zivilisatorischen Standard sein. Es ginge hier deshalb mehr, wie wir interpretieren, um die *funktionellen* Lebensweisen. Inwieweit der taoistische Ansatz dabei Teil einer validen Weisheit zu sein vermag, ist in der nun sich anschließenden Würdigung weiter zu untersuchen.

Das philosophisch-taoistische Programm ist, wie aus dem oben Gesagten augenfällig gefolgert werden kann, ein grundlegend monistisches. Es erinnert, obwohl es nicht bedeutungsgleich ist, an die wechselseitige Bezogenheit der Gegensätze bei Heraklit (um 520 bis um 460 v. Chr.). In dessen Begriff des *lógos*, verstanden als göttliche Weltvernunft und Werdegesetzlichkeit[835], in denen alle Prozesse des Seins verliefen[836], wird Verwandtes artikuliert, das sich im überlieferten Satz: „Eins ist alles"[837], gemeint als dem Gemeinsamen in der Verschiedenheit, verdichtete. „Gott ist Tag Nacht, Winter Sommer, Krieg Frieden, Sattheit Hunger; er wandelt sich […]"[838], was an die chinesische „Seins-Mixtur" des Ying und Yang anklingt. Aber auch Heraklits berühmtes πάντα ῥεῖ (*panta rhei*): „Alles ist in Fluß"[839], könnte mühelos Eingang finden in den laotischen Gedankenkorpus. Nur in jenem Sinn war Heraklit der Krieg, begriffen allein als *dialektischer* Widerstreit, der Vater aller Dinge.[840] Nun ist es indes wohl zu weit geschritten, das Tao des Lao-tse und den herakliteischen *lógos* als eines zu nehmen.[841] Gemeinsam ist beiden vielleicht vor allem

834 Lao-tse, Übers. Wilhelm (Kap. 80, S. 123). In den zentralen Aussagen sinngemäß deckungsgleich bei Lao-tse, MF (S. 110), Lao-tse, Übers. Schwarz (S. 130), Lao-tse, Übers. Simon (S. 241) und Lao-tse, Übers. v. Strauß (S. 164).
835 Hirschberger (1980a, S. 28 f.).
836 Heraklit, Frag. (u. a. B 1 und B 2).
837 Heraklit, Frag. (B 50, S. 19, ohne Kursivierung).
838 Heraklit, Frag. (B 67, S. 23, ohne Kursivierung).
839 Heraklit, Frag. (65 A 3, S. 38 f., ohne Kursivierung).
840 Heraklit, Frag. (B 80).
841 Siehe z. B. Wohlfahrt (2001, Kap. 8) und die dort zitierte Literatur.

das Bedürfnis nach einer Art „wissensbasierten" ontischen Gesamterklärung der Welt.[842] Jedenfalls mutet uns die Ahnung, die Lao-tse als Tao hinstellte[843], etwas reichlich unklares, kaum zu prüfendes, nicht empirisch zu sicherndes zu. Ein wenig besser vielleicht steht es beim *lógos* des Heraklit, der als „Weltgesetz" zumindest prinzipiell vernünftig ausforschbar zu sehen wäre, und damit letztlich kein so hochgradiges Glaubenspostulat darstellte. Als einfühlsames Individuum „weiß" man gleichwohl u. U. (wie man wähnt), was Lao-tse mit Tao mutmaßte, bejahte intuitiv die Apostrophierung der Leere des Tao, doch erfüllte es einen mit Unbehagen und Skepsis hinsichtlich der wahren Berechtigung solch einer Annahme. Man erführe gern mehr und müsste dabei über sich lächeln . . . – tja, eine „harte Nuss" also.

Uns scheint dabei, dass die laotische Lehre nicht nur ein spekulativ mystischer Zirkus esoterischer Annahmen sei, sondern jene auf einer Wirklichkeit basiert, die mithin real aber meist nicht voll erkennbar sich darstellt – was zu erweisen natürlich wiederum kaum möglich sein wird. Lao-tse hat etwas gesehen, erkannt, beschrieben, meinen wir, was es wahrhaft gibt, allerdings auch „Fehler" begangen, daher eine Reformulierung, Rationalisierung i. S. einer „Vernünftigmachung" Not tut. Lao-tses ontische Spekulationen wären daneben jedoch – es muss unbedingt genauer ausgeführt werden – ein Paradebeispiel für Verhältnisse, über die der frühe Wittgenstein des *Tractatus* (wie oben schon angerissen) den Mantel des Schweigens gehüllt hätte. So schrieb er: „Es gibt allerdings Unaussprechliches. Dies *zeigt* sich, es ist das Mystische"[844], und verweist uns damit auf die funktionelle Dichotomie der Ausdrücke „sagen" und „zeigen". „Wir fühlen, daß, selbst wenn alle *möglichen* wissenschaftlichen Fragen beantwortet [gesagt] sind, unsere Lebensprobleme noch gar nicht berührt"[845] wurden. Es blieben immer Erlebnisse, die sich ausschließlich „zeigen" könnten, ein Staunen etwa oder ein Erschauern, welche in ihrer ontischen Dimension des Gemeinten sprachlogisch sinnvoll nicht feststellbar wären. In seinen späteren Untersuchungen hat Wittgenstein das Eindeutigkeitsdogma seiner Abbildtheorie der Sprache bekanntermaßen revidiert und den Gebrauch derselben zum Maßstab genommen, womit die Werkzeughaftigkeit innerhalb von *Sprachspielen* thematisiert wurde.[846] Der Sinn eines Wortes würde somit nicht durch die *eindeutige* Zuordnung zum betreffenden Weltkörper (oder Vorgang) hergestellt, sondern er ist „das, was die Erklärung der Bedeutung erklärt"[847], mithin jenes sich bei der Verklarung des Satzes schließlich zutreffend Vorgestellte. So betrachtet wird es also mehr zu einer Frage der relativ hinreichenden Sicherheit, ob die gewählte semantische Interpretation auch

[842] Eine Leistung des neuronalen *Interpretiermodules* (Gazzaniga, 2012, S. 89 ff.): Wir können gar nicht anders, als uns ständig einen „Reim auf alles" zu machen.

[843] Zu dem indes niemand gezwungen werden soll, siehe: „Taos Verehrung, seiner Tugend Wertschätzung / ist niemandes Gebot und immerdar freiwillig" (Lao-tse, Übers. v. Strauß, Kap. LI, S. 125, Schrägstrich v. Verf. als Absatzsymbol eingefügt). Im Sinn ähnlich Lao-tse, MF (S. 67), Lao-tse, Übers. Schwarz (S. 101), Lao-tse, Übers. Wilhelm (S. 94) und Lao-tse, Übers. Simon (S. 157).

[844] Wittgenstein (1918/1984b, [6.522] S. 85, kursiv im Original).

[845] Wittgenstein (1918/1984b, [6.52] S. 85, kursiv im Original).

[846] Siehe dazu den Überblick bei Lueken und Raatzsch (2002) und daneben vor allem Wittgenstein (1953/1984a).

[847] Wittgenstein (1953/1984a, [§ 560.] S. 449).

die wirkliche Bedeutung sein kann. Diese Erwägungen wollen wir vorausschicken, und unsere nachfolgenden Reformulierungsbemühungen mit ihnen sprachanalytisch positionieren und absichern.

Ein gewichtiger Einwand gegen Lao-tse Ansichten, gleich zu Beginn vorgetragen, ist, dass der Mensch nicht von Tao und einem großen Schauen allein zu leben vermag, sondern er sich seine Verhältnisse vernünftig, klug und wissensbasiert einrichten (können) muss, soll er als Individuum und Spezies überleben. Eine Verdammung des nutzenbasierten Weltwissens als „unweise" kann damit eigentlich, sofern das kognitive Erwägen nicht wirklich zu einseitig wird, kaum jenes Prädikat verdienen. Die *generelle* Geringschätzung menschlicher Kulturleistungen wäre hier ebenso fragwürdig. Allein, es bleibt auszuforschen, wo das rechte Maß und die Mitte bei diesen Gegenständen liegen. Wie bei vermutlich jedem radikalen Ansatz – und ein solcher ist die Lehre des Lao-tse – besteht die Gefahr der Schädigung in einer puristischen Anwendung der Inhalte durch „Strenggläubige", die ein am Ende nicht ganz Richtiges gewissermaßen ideologisch-borniert umsetzen. Es ist um des Wahren und Gesunden willen dazu aufzurufen, diejenigen, die als „große Weise" hingestellt sind nicht zu idealisieren, sich nicht geistig-menschlich klein zu machen vor ihnen, sondern aufrichtig zu fragen, warum denn sein soll, was von jenen gewollt wird. Auch der Unglaube kann Tugend sein und das Gedeihliche schützen. Aber umgekehrt soll man jene Lehrer auch *hören* können, zu *sehen* versuchen, was sie zu schauen glaubten, damit man an ihnen wachse. Ein möglichst „reiner Spiegel" (stimmiges, objektiv-rationales Bewusstsein) ist also wünschenswert.

In systematischer Hinsicht muss nun das Tao selbst, weil aus ihm alles Weitere bestimmt würde, hinterfragt werden. Dabei sind zwei Hauptvarianten der Auslegung möglich[848]: Erstens die der *ontologischen* Interpretation des Tao als begrifflich-philosophischer „Boden" für alle weiteren Behauptungen, die sich aus ihm herleiten lassen. Zweitens wäre eine *kosmologische* Deutung nicht auszuschließen, die sich mit der Frage befasste, was Tao als ontisches Substrat, Materie oder Energie denn wahrhaft sei und wie sich alles Detailliertere daraus entfaltet habe. Zwar verböte sich nach traditioneller Anschauung von Taoisten wohl allein die Erkundigung danach – in einer echten, unerbittlichen Philosophie betrachtet, darf jedoch nichts diese sakrosankte Stellung einnehmen. Obwohl wir nicht wissen, ob unser Mitmensch Tao hinreichend gleichartig erlebte wie wir – es ist allein ein viel zu vages, unklares Konzept – stellen wir die Untersuchung seiner voran. Es könnte dabei als eigentlich gar nicht vorhanden eingeschätzt werden, dann nämlich, wenn wir Tao als eine ausschließlich *subjektive* Form einer *Empfindung* ansähen, der in der restlichen Welt selbst so überhaupt nichts entspricht. Es würde damit zu einem fiktiven Etwas, das in die Welt „hineingesehen" würde, zu einer Art projektiven Generalhypothese aus der Wahrnehmung sehr langfristiger und umfänglicher Prozesse, welche sich indes mit den nötigen Änderungen auch funktionell wirksam im Individuum darstellten. Sozusagen eine erlebte, gefühlte Metapher für die Ewigkeit, das Empfinden ihrer unermesslichen Größe in allen Dimensionen (des Raumes, der Zeit und den Massen wie Energien) und den vermeintlichen „Effekten" der Äonenorientierung als

[848] Nach Chan (2017).

subjektives Konstrukt in der Person. Weil man sich die Ewigkeit *vorstellte*, würde dieses Denken (dieses Schema) zur Gefühlsmacht. Ein „Zurückfallen" in die, wie man meinte, unwillkürliche Schlichtheit des Einfach-so des Tao, würde sich hier u. U. in einem weniger präfrontal aktivierten Gehirn manifestieren und daneben vielleicht in einer stärkeren Erregung rechtshemisphärischer Bereiche. Der sprachlich, planend, wollende „Um-zu-Modus" wiche dem mehr holistischen Verhalten des nicht strategisch-taktisch gewollten Tuns. Dies aber letztlich nur, weil wir etwas wie Tao imaginierten und eine gewisse subtil subjektive Form der „Gewissheit" entwickelten, dass es dies als Handlungsmacht ebenso für uns gibt. Wir irrten uns hier nicht über die Wirkungen dieser Vorstellung aber über den prinzipiellen ontisch-ontologischen Status des Tao.[849]

Solch eine „vernünftige" Interpretation, die das unwirklich Transzendente und immanent Unklare, das begrifflich Zweifelhafte hinter sich ließe, schiene uns im Lichte moderner Theorien angemessener als eine ins Mystische changierende archaische Lehre. Moderne wissensbasierte Anschauungen sind eben nicht geradezu per se die schlechteren, nur weil ein Weiser dies vor langer Zeit wähnte, sondern sehr wohl ein berechtigter Teil der vielgestaltigen kognitiv-emotionalen Vermögen des gesunden Menschen. Wie gesagt, wir verdanken ihnen oft unser Überleben. Und sollten eben deshalb nicht in ein „dunkles Geraune" regredieren, sondern zu ermessen suchen, in welchen Punkten jenes suboptimal Verklarte zutreffende Formulierungen böte, wenn man es im Lichte einer sinnvollen Sprache und empirisch-logischen Untersuchung reformulierte. Den Wahlspruch der Aufklärung, dass Vernunft und Glaube nicht widersprechen dürfen, sollten wir nicht preisgeben. Aus diesen Gründen scheint es berechtigt, das laotische Tao nicht in einer kosmologischen Hinsicht zu explizieren, nicht als Entität nach der wir suchen könnten, sondern als *innerpsychische Orientierung*, die gewisse psychophysiologischen Folgen zeitigte (also wiederum mehr i. S. eines Belief System der Rational-Emotiven Therapie[850]).

Als weitere Hauptkomponente der Überlieferung des Lao-tse ist daneben der Begriff *de* näher zu erläutern, der im Wesentlichen die konkreten Auswirkungen des Tao insbesondere im Menschen meint. Dabei sind mehrere Interpretationsvarianten zu beachten. Zum einen könnte *de* als nährende Kraft aller Wesen gesehen werden, die sich aus dem Tao herleite, also i. S. von lat. *virtus*. Nach der Lehrauslegung des Wang Bi[851] hingegen wäre *de* eher als das genuine Wesen des Menschen (*zhen*) zu umschreiben, also als das, was uns alle im Grunde natürlicherweise ausmache und in der Tiefe konstituiere.[852]

> In either case, the concept of *de* emerges as a Daoist response to the question of human nature, which was one of the most contested issues in early Chinese philosophy. The two readings of the *Laozi*, despite their differences, agree that it is an inherent *de* that enables a person to conform to the way in which Dao operates. „Virtue" may be corrupted easily, but when realized, it radiates the full embodiment of the

[849] In Kant'scher Perspektive wäre es bei diesem Sujet, insofern wir seine wahre Existenz annähmen, zudem wie bei allen Onta natürlich illusorisch, rein und an sich erkennen zu wollen. Prinzipiell immer wären wir in der Welt der Erscheinungen und damit auch der, der Auslegungen der Realität, angesiedelt.

[850] Ellis (2008).

[851] Siehe Wang Bi, Kom.

[852] Nach Chan (2017).

> Dao understood in terms of *qi* on Heshanggong's view[853], or the flourishing of authenticity on Wang Bi's interpretation. As such, Dao points not only to the „beginning" but also through *de* to the „end" of all things.[854]

Zu vermuten wäre allerdings, dass die beiden Interpretationen des Heshang Gong vs. Wang Bi lediglich scheinbar unterschieden seien. Eine „Kraft des Tao" würde nämlich mit dem „Wesen" des betreffenden Individuums in einem konkreten Vorgang zusammenfallen, wenn man eine biologische Lebensenergie (wie hier das Qi) annimmt. Die begriffliche Abtrennung von etwas energetisch-leiblichen, das erst die Psyche vitalisiere, den Menschenleib zum wahren Menschen mache, käme mithin gar nicht als realistisch in Betracht, sondern indizierte eher ein erstarrtes, mechanistisches Verständnis der Verhältnisse. Denn weil wir vielmehr jene Kraft innehätten, würde sie uns auch zum Wesen: beides wäre funktionell eins[855].

Als weitere begriffliche Ausgestaltung der Lehre des Lao-tse ist der oben schon etwas erläuterte Handlungsmodus des Nicht-Eingreifens, Nicht-Tuns (*wuwei*) zentral. „The concept of *wuwei*, ‚nonaction' [*sic*] serves to explain naturalness in practice"[856], meint mithin das, was sich natürlicherweise als Handlung einstelle, wenn wir uns Tao und *de* „überlassen".

> *Wuwei* ultimately derives its meaning from *wu*, which as an ethical orientation privileges „not having" over the constant strivings of the mundane world. This constitutes a radical critique of a world given to the pursuit of wealth and power. More important, in being „empty," [*sic*] the person of Dao is shown to be „full"; without desire, he or she is able to rediscover the riches of *ziran* [Natürlichkeit] and finds fulfillment.[857]

In relativer Differenz zu den Philosophien des Konfuzius und Epikur wäre *wuwei* somit als laotischer Generalmodus des Lebens zu werten, mithin kaum als konkrete Handlungsmaximen. Es bezeichnet die prinzipielle Art des Funktionierens, die eine andere sei, bzw. sein soll, als die den „normalen" Menschen kennzeichnende mit all seinem Getriebensein von konsumptiven Wünschen und Machtinteressen respektive Begierden. Nicht die gänzliche Abschaffung derselben soll dabei indes bewirkt werden, nicht die Askese, sondern das Zurückkommen in ein primäres natürliches Maß.[858]

> Sages are not a different kind of being, god-like, with a radically different nature; rather, they are individuals who manage to realize their authentic *de* to the full. Unlike the cosmological interpretation which essentially traces „sagehood" to a special inborn sage-nature, the idea of an authentic ontological core assures the possibility of attaining sagehood. Being one with Dao does not describe any mystical union with a divine source or sacred power, but reflects a mode of being that accords with the assumed original nature marked by natural goodness and the absence of excessive desire.[859]

In solch einer Deutung käme die Qi-Energie als Faktor hinsichtlich einer individuellen Variation einer allen gemeinsamen natürlichen Anlage (*ziran*) und Tugend (*de*) zur Geltung.

---

853 Heshang Gong (ca. 100 n. Chr.), siehe Ho-Shang Kung, Kom.

854 Chan (2017, keine Seitenzählung vorhanden, Hervorhebungen im Original).

855 Siehe zur funktionellen Identität Reich (1942/1987, 1933/1989).

856 Chan (2017, keine Seitenzählung vorhanden, Hervorhebung im Original).

857 Chan (2017, keine Seitenzählung vorhanden, Hervorhebungen im Original).

858 Und wäre dies im realen Grunde (d. h. ohne eschatologische Spekulationen) nicht sehr ähnlich des Aufrufes des Jesus von Nazareth: „Wenn ihr nicht umkehrt und werdet wie die Kinder, so werdet ihr nicht ins Himmelreich kommen" (Bib., Mt 18,3, ohne generellen Fettsatz)?

859 Chan (2017, keine Seitenzählung vorhanden, Hervorhebung im Original).

Mit diesen vorangestellten Erläuterungen wollen wir nun eine weiterführende Auslegung dessen versuchen und dazu neben den oben genannten psychologischen Ansätzen auch solche der körperorientierten Psychotherapie berücksichtigen, die auf, dem laotischen Denken ähnlich scheinenden, funktionellen Gegebenheiten beruht.[860] Grundsätzlich und kurzgefasst gesagt tauche, so Reich, im Zuge einer erfolgreichen Entpanzerungsbehandlung (*Vegetotherapie*) mehr und mehr ein autonomes, sichtbares, nicht-willkürliches, körperliches Erregungspulsieren auf, das letztlich in der Fähigkeit zur orgastischen Zuckung (dem *Orgasmusreflex*) gipfele. Jene Erregungswellen wären prinzipiell gleichartig den wellenartigen Bewegungen, die bei einem sich ungehindert schlängelnden Wurm zu sehen sind.[861] Diese fühlen sich aus der Innenperspektive an, als ob ein „Etwas" in einem flutet, sich wogend bewegt und durch veränderte Leibempfindungen letztlich die Handlungstendenzen in seinem Sinne ändert – damit ebenso die Person langfristig psychisch transformiert. Wir werden andere, wenn wir uns tief entspannen, und es gewinnt ein spontan lebendiges Etwas in uns Macht. Dieses vermeinte Reich als Lebensenergie[862] objektivieren zu können. Wenn wir nun versuchen, alle sekundären psychischen Haltungen (also solche, die sich in mehr oder weniger dysfunktionalen Panzerungen manifestieren) loszulassen, fallen wir in jene Spontanität der Lebensenergie zurück und erlangen – ungewillkürt – ihre ursprünglichen Verhaltenstendenzen und -motive.

Obwohl das Tao, wie oben dargelegt, u. U. lediglich unser Inbegriff zur „Ewigkeit" darstellt, der sich sekundär psychosomatisch auswirkte und damit selbst indirekt fiktiv zu bestätigen schiene, könnte das Qi des Taoismus dagegen durchaus real sein. Es wäre, wenn es sie gibt, wohl am wahrscheinlichsten die Lebensenergie Reichs. Mit diesen beiden Annahmen und denen zur Entpanzerung selbst, käme eine rationale Reformulierung der laotischen Weisheit in die Reichweite des Möglichen. Der Weg der Erreichung dieser Lebensweise wäre der der Entpanzerung und Freisetzung des pulsierenden Energieströmens. Die Maxime des Tuns des Nicht-Tuns als zentrales Theorem des Taoismus würde als das unwillkürlich „handelnde Verhalten" aus der pulsativen Unmittelbarkeit jener Energie verstanden.[863] „Tue nur das, was die Energie, die du bist, von sich aus ‚will' – ohne dass ‚du' es gewollt hast", könnte man hier probeweise formulieren. Der präfrontale Um-zu-Denkstil müsste also tendenziell untergewichtet werden. Das „Leben" selbst wäre wichtig und nicht das „Lebensschach". Zwar könnte man die Mittel-Zweck-Praktik nicht gänzlich stornieren, sollte aber anstreben, jenes *wuwei* hinreichend oft bzw. ausdauernd genug einzunehmen und weiterzuentwickeln. In Verbindung der beiden Hauptelemente der laotischen Lehre, des Tao als Ewigkeitsperspektive und des Qi als Lebensenergie, würden wir annehmen,

860 Siehe Reich (1933/1989) sowie abgewandelt seinen Schüler Lowen (1984, 1958/1992).

861 Siehe Reich (1933/1989, S. 485 ff.).

862 Siehe Reich (1948/1974); vgl. für Näheres oben, Kap. 2.

863 Das *wuwei* (Nicht-Eingreifen, Nicht-Tun) reduzierte in der psychologischen Dimension des Erlebens vermutlich die als kartesisch bezeichnete (bzw. so erlebte) Trennung von Körper und Geist und würde in psychoanalytischer Sicht Abwehrmechanismen, z. B. denen der Abspaltung, Isolierung sowie Verdrängung, entgegenwirken. Man solle mithin gewissermaßen (vor allem psychisch) „jung" bleiben (bzw. wieder werden).

dass die Einnahme der Langfristorientierung bei der Möglichkeit einer hinreichend freien Energiepulsation zu einer vertieften introversiven Haltung führt – unter tendenzieller Mächtigkeitsverminderung von sekundär-rigiden Ich-Funktionen, also dessen, was man unter dem Begriff „Egoismus" grob subsumieren kann. Dafür spricht, dass „Schwachsein" ein Kennzeichen des Tao im Menschen sei, der Vollkommene nicht selbstbezogen wäre, Hartes vom Weichen überwunden werde. Dies meint in einer neuzeitlichen Sicht vielleicht nichts anderes als die Lösung des Panzers unter Freiwerdung pulsativer Empfindungen und ein entsprechend darauf bauendes Handeln. Hohe Tugend, sagt Lao-tse, tue keine Tugend, sie ist nicht wollend-tugendhaft, sondern „in der" Lebensenergie, und ihrem funktionierenden Einfach-so verhaftet (wie wir interpretieren), des spontanen oft sehr zweckmäßigen (jedoch *unzweckhaften*) Verhaltens. Hier wird auch verständlich, warum die höchste ethische Haltung bei unserem Weisen nicht die Humanität oder sittliche Menschenliebe (*ren*) ist wie bei Konfuzius, sondern einzig ein Weg aus Tao, ein lebendiges Einssein mit der Lebensenergie in Frage kommt. Nichts psychisch Aufgesetztes wollte unser Weiser, nichts Sekundäres, nichts Unreines mithin. Das ist seine Radikalität. In westlich-christlichen Metaphern wäre dem wohl die *Unio mystica* einer spirituellen Vereinigung mit dem Göttlichen als Vorstellung ziemlich ähnlich. Allerdings mit dem wesentlichen Unterschied, dass es sich bei der Überlieferung des Lao-tse, wie wir ihn reformulieren, nicht um Mystik, sondern um eine rational gegebene Option im Sein handelte, wenn es die Lebensenergie wirklich gibt. Es wäre kein fauler Zauber mehr, sondern wahrhaft möglich. Und indem Lao-tse das Lebendige und seine vermutete Energie des Qi als im Grunde gutartig begriff, musste ihm jede Forderung nach bemühter sittlicher Anpassung geradezu ein Gräuel werden, verschlechterte, panzerte diese doch wieder, verminderte gerade den freien Fluss der Energie, um in mehr oder weniger tödlicher, lebensverneinender Weise psychophysiologische Erstarrungen (z. B. als Riten, Pflichten, allgemeinen gesellschaftlichen Zwängen und dergleichen) einzusetzen. Auch in Fragen der Herrschaft und des Kämpfens würde sich solch eine ungepanzerte Herangehensweise durchpausen. Lao-tse stellte hier eine durch und durch nicht pathologisch-narzisstische, nicht sadistische, nicht konsumistisch-verschwenderische – und vor allem eine im Grunde *friedliche* Strategie vor. Dies alles wird fassbar, wenn man die Ungepanzertheit als funktionell sich real auswirkend begreift. So, wie unser Weiser sagte, könnte ein wirklich psychisch gesunder Mensch leben, wenn er die Ewigkeitsperspektive dergestalt verinnerlichte, dass er vornehmlich danach trachtete, eins zu sein mit Qi. Er würde nur dann kämpfen, wenn es unbedingt nötig wäre, wäre als Feldherr kaum kriegswütig noch persönlich streitsüchtig, würde auf den Sieg, den narzisstischen Triumpf pfeifen, und käme als Herrscher nicht wie ein finsterer Despot daher, der mit einem triefend blutigen Schwert regiert. Er wäre so liebenswürdig wie die unerstarrte „Schwäche", wie das nachgebende Pulsieren der Energie in ihm es ihm *fühlen* und *geistig* erleben machte – und dies auch für andere und allgemein für alle außenweltlichen Belange. Die echte Bescheidenheit eines laotischen heiligen Menschen resultierte wohl am ehesten, wie wir meinen, aus jener Ewigkeitsperspektive und der Identifikation mit der organismischen Lebensenergie. Wer das „Größte" im Visier hat, kümmerte sich nicht mehr eitel um unnötigen materiellen Gewinn, nähme Verdienstliches nicht in egoorientierter Weise zur Erhöhung seiner selbst – das wäre *lächerlich*, ob der Dimensionen seines Lebensher-

anganges. Es wäre schon lange nicht mehr um ihn selbst und seine „kleinen" Ichbezügen zu tun, sondern der umfänglichste Bogen spannte sich wie von Unendlichkeit zu Unendlichkeit. Wer vor dieser Äonenorientierung als geistigen Hintergrund – und emotional *in* ihr lebte und kognitiv bewusst konkret realisierte, was es denn für einen Wert habe, was andere, „normale" Menschen wichtig nehmen, wertete diese Vorgänge anders. Es scheint *alles* „Ewigkeit" zu werden, alles Tao, und das Handeln würde nur wie ein momentanes „Aufleuchten" eingeordnet, um von jenem Immerwährenden, stets Veränderlichen wieder „verschlungen" zu werden. Was sollen da historische Reiche erschaffen werden? Was das Bemühen um heldenhafte Großtaten? Was seichte Despoten-Prasserei und erstarrte Menschenverachtung? Nur das Einfach-so-Tun des pulsierenden Lebendigen zählte, das Nicht-Tun: Nur die „Ewigkeit" wie sie in sich, durch sich und mit sich wirkte, wäre von Belang. Deshalb wäre ein Weiser, obgleich in großgesinnter Weise ontisch gleichgültig wie Tao selbst es sei, zur Barmherzigkeit geneigt: Es scheint uns dies – neben der Empathie aufgrund fehlender pathologischer Erstarrungen – als eine Frucht der stillen Großartigkeit in der er lebte – eine Magnifizienz, die in seiner Empfindung alle Wesen durchdränge. Es ist wie ein lebensliebender „Geist", das Tao, das allen Wesen im Grunde etwas Gutes zubilligte, ihren Überlebenskampf in der Ewigkeit *versteht*. Und ihnen deshalb hilft, sie unterstützt und liebt. Wir wären wie Früchte an einem Baume – dem Tao – der Ewigkeit, die sich durch alles weben. Der Weise behandele alle Menschen wie seine Kinder[864], was nach unserer Auffassung nur den auf alle Menschen erweiterten Kreis der Empathie bedeuten kann, worin die bekannte sozialpsychologische Trennung in eine *Wir-* und *Sie-Gruppe* (u. U. mit Negierung grundlegender Rechte für die Letztere) nicht vollzogen würde.

Sehr irdisch muss nach diesem geradezu himmlischen Flug allerdings angemerkt werden, dass die verstehende Freundlichkeit auch Grenzen haben könnte, insbesondere wenn der, dem geholfen würde, seinen „Retter" tödlich hasst. Auch Helferneurosen sind möglich. Es wären hier im ersteren Fall durchaus Personen denkbar, vor denen man sich in Acht nehmen sollte, und das meint nicht nur die apolitisch motivierten Massenmörder des 20. Jahrhunderts wie z. B. Fritz Haarmann, Jeffrey Dahmer, Andreij Tschikatilo oder Ted Bundy, die hinreichend zu bessern wohl kaum mehr möglich gewesen sein würde. In dieser Hinsicht wäre eine gesunde reaktive Aggressivität in ihrer vollen Potenz, dazu eine tief gesinnte Befähigung zum Misstrauen i. S. einer Anti-Naivität überlebensdienlich: Am verkehrten Platz zu menschlich-idealistisch zu sein, könnte folglich nicht geraten werden. Wohl aber scheint wiederum die Art und Weise, wie man mit Aggressionen usw. umginge, wesentlich: „Wer sich freut, Menschen zu töten, / kann sein Ziel in der Welt nicht erreichen."[865] Sie wären wohl eher etwas Aufgezwungenes als etwas selbst Gewolltes: Nicht der Weise würde „kämpfen", sondern die Welt mit ihm.[866] Taogemäßes

[864] Siehe z. B. Lao-tse, Übers. Simon (Kap. 49, S. 151).

[865] Lao-tse, Übers. v. Strauß (Kap. XXXI, S. 97, Schrägstrich v. Verf. als Absatzsymbol eingefügt), ähnlich Lao-tse, MF (S. 221), Lao-tse, Übers. Schwarz (S. 81), Lao-tse, Übers. Simon (S. 103 f.) und Lao-tse, Übers. Wilhelm (S. 71).

[866] Und mehr noch, denn: „Weil er [der Weise] nicht streitet, / darum kann keiner in der Welt mit ihm streiten" (Lao-tse, Übers. v. Strauß, Kap. XXII, S. 83 f., Schrägstrich v. Verf. als Absatzsymbol eingefügt); ähnlich Lao-tse, MF (S. 200), Lao-tse, Übers. Simon (S. 77) und Lao-tse, Übers. Wilhelm (S. 62).

Handeln müsste damit in unserer Interpretation auch das Wehren, das *aggredior* (u. a. auch i. S. des Herantretens an die Dinge) allgemein umfassen. In solch einem Betreff der Aggression und des Misstrauens u. Ä. bleibt wohl notwendig öfter ein Moment Tragik – etwas, das sich nicht in „kosmisch-heitere" Harmonie zurückverwandeln lässt, wie als monalisahaftes Lächeln potentiell Teil alles Weltlichen.

Einzusehen wäre es damit vor dieser Deutung, wenn unser Weiser forderte, alle Klugheiten und viele menschlichen Anpassungen, möglichst alles falsche Selbst[867] wie wir Modernen sagten, fahren zu lassen. Auch eine Ode Pessoas verdeutlicht dieses ambitionierte Ziel:

> Um groß zu sein, sei ganz: entstelle und
> verleugne nichts, was dein ist.
> Sei ganz in jedem Ding. Leg, was du bist,
> in dein geringstes Tun.
> So glänzt in jedem See der ganze Mond,
> denn er steht hoch genug.[868]

Hervortreten würde im Grunde schließlich das gesunde Lebendige, allerdings mit dem Vorbehalt, dass neurotische u. Ä. Fehlhaltungen bei Sistierung des Zweck-Mittel-Wohlverhaltens der sozialen Erwünschtheit zunächst erst in eher nachteiligen Handlungsstilen weiterlaufen könnten. Klug angepasste, sittlich zwanghaft funktionierende Menschen würden bei einseitiger Lösung dieser psychophysiologisch erstarrten Normorientierung zuerst wohl oft relativ unerfreuliche Handlungstendenzen offenbaren.[869] Das *allein* wäre noch nicht weise, sondern schädliche Narretei. Erst wenn solche oberflächlich befreiten Personen sich zum primären Pulsieren *fortentwickelten*, vollständig entpanzerten, würde das: Werde, der du bist![870], als hier hochgeschätzte Forderung, mit liebendem Leben erfüllt. Der Aufruf zum Aufgeben aller verkehrten Anpassungen wirkte damit als eine mindestens *zweischneidige* Angelegenheit – und aus heutiger psychotherapeutischer Perspektive vielleicht auch als etwas einfältig respektive naiv, d. h. wäre in der Gefahr zum „therapeutischen Größenwahn" zu mutieren, obwohl er im Grunde die richtige Stoßrichtung mit der rechten Emphase kundtat.

Neben der o. g. Äternitaseinstellung, wie wir es einmal nennen wollen, wäre allerdings die utilitaristische Kompetenz des Menschen zu wahren. Es scheint die Natur, die solches fordert, indem sie Entgegengesetztes tendenziell à la longue eliminierte. Dies bedeutet, dass handwerklich-technische Fertigkeiten, künstlerisch-naturwissenschaftliche Disziplinen durchaus entwickelt werden sollten – sich jedoch als Teilvermögen des Menschen zu verstehen haben, die ähnlich wie die pulsative Ewigkeitsorientierung, das rechte Maß nicht überschreiten dürfen, soll das Gesamtsystem „Mensch" und das der Gesellschaft nicht suboptimal funktionieren. Das eine Partialvermögen befruchtete das andere: die „weise" Äternitasorientierung mit pulsativer Identifikation genauso wie das präfrontal-

867 Nach Winnicot (z. B. 1990).

868 Fernando Pessoa (1888–1935), nach Pessoa (1986, S. 173, Ode VIII der „Oito Odes da Presença", verfasst unter dem Heteronym Ricardo Reis).

869 Siehe dazu unten, insbesondere Abb. 8.1.

870 Verändert nach Pindar, Od. („Zweite Pythische Ode", Vers. 72, S. 73).

bewusste Planen, Handeln und Strukturieren. Hier scheint Lao-tse zu einseitig, zu wenig von *dieser* Welt und ihren Überlebensnotwendigkeiten zu sein, denn eine verdummende Taoverehrung, die technologische Rückständigkeiten, technische Ungeschicklichkeiten und allgemeine Unfähigkeiten erzeugte, kann nicht langfristig ohne beträchtliche Nachteile i. S. eines kategorischen Imperatives gewollt werden. Ein bösartiger Herrscher (oder eine dementsprechende Oligarchie, Plutokratie o. Ä.) könnten sich solch einer Tao-Naivität u. U. leichterhand bedienen, um ein wirklich perfides Unterdrückungssystem zu erschaffen, Menschen zum Nutzvieh quasi zu degradieren des eigenen hybriden Vorteiles. Es wäre nach unserer Auffassung damit insgesamt einfach nicht weise zu glauben, dass man die betreffenden Großhirnvermögen (der Gescheitheit, Planung, Forschung usw.) möglichst „abschaffen" sollte; sie sollten vielmehr als Teil der „Weisheit" anerkannt werden. Ungesunde Denkstile, Grübeleien, verkehrtes Glauben und Meinen usf. durch großgeartetes Abtun aller Oberflächlichkeiten zu überwinden, wäre indes als Rat entgegengesetzt durchaus ebenso bedenkenswert.

Es ist jedoch nicht gesagt, dass allein ein taokonformes Tun-des-Nicht-Tuns schon zu den sinnvollsten, sachlich-menschlich besten Resultaten führen würde. Manche Sozialverhältnisse insbesondere in moderneren Zeiten bedürfen, wie wir durchaus vermuten dürfen, auch eines eher *diplomatischen* Heranganges und einer tieferen Informiertheit über die gängigen Umgangsformen (den *li* des Konfuzius), damit man nicht nachteilig-dysfunktional fehlgreife in seinem Verhalten. Ungeschlachtheit ist nicht immer klug. Symptomatisch für diese Kritikpunkte ist, dass Lao-tse kaum zweckmäßige Ratschläge gab, wie Menschen ihr Leben besser einrichten könnten. Über hedonistische Belange wird kein Wort verloren – Geschlechtsverkehr, Lebenslust und Freude wurden nicht direkt angesprochen und damit weithin ausgespart. – Warum aber? Wären sie nicht ein wesentlicher Bestandteil dessen, was „weise" genannt werden könnte, wenn sie als naturgemäße Begierden und nicht als pervertierte Raserei nach Lüsten aufkämen? An diesem Punkt ein persönliches Desinteresse des Lao-tse zu vermuten, schiene gleichwohl sachlich unzutreffend, da sich wohl verschiedene Gelehrte in der unübersichtlichen Überlieferungsgeschichte des *Tao Tê King* als Verfasser, Kompilatoren sowie Kommentatoren versucht haben könnten. Ganz abstrakt und ohne Bezug auf irgendein Individuum ist dem Text allerdings eine Tendenz zu einer eher *schizoiden*[871] Weltsicht attestierbar. Das „Große und Ganze", der Rückzug und die Stille stehen (neben dem des gerade Gesagten der reduzierten hedonistischen Komponente) sehr im Vordergrund; der Umgangsmodus usw. für die ganz alltäglichen Querelen, Probleme und Sorgen ergibt sich höchstens als Produkt aus der rechten Einsicht in das Tao und ist zudem deutlich untergewichtet.

Zudem ist ferner die Möglichkeit gegeben, dass einige weitere Ratschläge des Laotse im Grunde wirklich einfach unsinnig (mystisch), respektive falsch sind – ja kontraproduktiv und gefährlich wären, würde man sie unbedarft und unkritisch umsetzen. Betrachten wir dazu im Weiteren auch, was Niccolò Machiavelli, quasi aus dem ganz anderen Horizont der italienischen Renaissance zugeschaltet, einzuwenden hätte. Besonders in puncto der Herrschertugenden und denen der Staatsverwaltung vertrat er

[871] Vergleiche Tölle und Windgassen (2014, S. 111 f.) sowie ICD-10 F60.1 (Weltgesundheitsorganisation, 1997).

divergierende Ansichten. Im Sujet des Krieges, der von Lao-tse als mit *List* zu führen behandelt wurde, bei dem der nicht Zornesmütige, nicht Triumphierende usf. langfristig obsiege, mögen keine so beträchtlichen Unterschieden festzustellen sein, obschon einige Aussagen kontrastieren (Weiteres dazu s. u.). Die diesbezüglichen Behauptungen unseres Weisen machen dabei mehr den Eindruck strategischer Reife und könnten teils sehr wohl taugen. Machiavelli hätte vermutlich vor allem innenpolitisch andere Standpunkte gehabt. Wie bereits in den Vorkapiteln ausgeführt, ergab sich vieles daraus aus dem negativeren Menschenbild des Florentiners, der kaum zu glauben geneigt gewesen wäre, seine Mitmenschen durch Nicht-Tun und einer heiligenmäßigen Vorbildlichkeit zu läutern. Vielmehr, wir wiederholen uns hier etwas, müsste er beträchtlichere Nachteile durch solches Handeln befürchtet haben – weil es allein, u. U. bis in den Exzess, ausgenutzt würde. Es wandeln eben nicht nur Heilige bzw. solche, die es werden wollen, auf diesem Planeten, sondern allzu meist reproduktionsorientierte, teils aggressive Wesen mit „Klauen" und „Zähnen", die regelmäßig Hunger und Durst haben usf., Schmerz empfinden sowie gewisse Krankheiten entwickeln können.[872] Fraglich wäre insofern beispielsweise die laotische Mitteilung, dass einer, der durch Klugheit das Land regiert, dessen Verderben bewirke.[873] Wäre der Begriff „Klugheit" hier gleichbedeutend mit (letztlich doch) durchsichtigen Ränken, Intrigen, lügnerischer Schläue und allgemein im Halo von Täuschungen zu verorten, wäre die Aussage nicht ganz unplausibel, weil die Unehrlichkeit und Verkommenheit der Herrschenden kein gutes Maß für die normalen Bürger abgäbe, diese vielmehr zu ähnlichen sekundären Haltungen anleiten würde – bzw. solche schlicht nötiger machte. Jedoch meint das, mit dem (von Lao-tse abgelehnten) konfuzianischen Wertesystem verbundene Wort „Klugheit" (*zhi*) hier weniger einen praktischen Begriff der staatspolitisch-machiavellistischen „Geschicklichkeit", sondern mehr das, was rezent als „theoretische Kenntnis" firmierte.[874] Lao-tse hätte hier deshalb eher die, in heutigen Worten gefassten, wissenschaftlich evidenzbasierten Gesellschaftsprogramme gemeint – und stellte sich damit wiederum außerhalb einer neuzeitlichen vernunftgemäßen Aufklärung. Er wollte vermutlich durch die schlichte Einfalt und unverfälschte Natürlichkeit des Herrschers ebensolche Konkretionen in der Bevölkerung induzieren, was allerdings schon eine reichlich harmonisierend-idealisierende (wenn nicht zu sagen utopische) Doktrin darstellte, bei der immerhin zumindest auf niedrigen Stufen der gesellschaftlichen Entwicklung (im nicht urbanisierten Umfeld vorchristlicher Epochen) manches davon u. U. nicht ganz illusorisch gewesen sein mag.[875] Gleichwohl

[872] Eine Idealisierung des heiligen Menschen (bzw. des weisen Herrschers), des *shèngrén* als allein einer Person des großen ontischen Schauens, die seine tierischen Seiten nicht wahr- oder annimmt, wäre mithin verfehlt. „Wahre Worte sind nicht schön, / schöne Worte sind nicht wahr" (Lao-tse, Übers. v. Strauß, Kap. LXXXI, S. 165, Schrägstrich v. Verf. als Absatzsymbol eingefügt) könnte man in diesem Kontext recht erfrischend zu Lao-tses eigenen Einsichten ausrufen (Zitat ähnlich bei Lao-tse, MF, S. 112, Lao-tse, Übers. Schwarz, S. 131, Lao-tse, Übers. Simon, S. 245 und Lao-tse, Übers. Wilhelm, S. 124).

[873] Lao-tse, Übers. v. Strauß (Kap. LXV, S. 146), in den zentralen Aussagen ähnlich Lao-tse, MF (S. 103), Lao-tse, Übers. Schwarz (S. 115), Lao-tse, Übers. Simon (S. 203) und Lao-tse, Übers. Wilhelm (S. 108).

[874] Lao-tse, Übers. Simon (S. 202 ff., Anmerkungen des Übers.).

[875] Das russische Pendant des gutmütigen „Väterchen Zar" wäre ähnlichen Musters – auch wenn dies kaum die Realität abbildete, sondern oft allein den *Wunsch* der Geknechteten widerspiegelte, spräche es für die

ist es kaum empirisch erwiesen oder sonst schlüssig, dass in komplexen Gesellschaften solches Regieren mittels Vermeiden von „Klugheit", d. h. hier eigentlich „Wissen", immer das Mittel der Wahl wäre. Zu befürchten wäre heutzutage leider genau das Gegenteil: Wer evidenzbasierte gesellschaftliche Maßnahmen („Heilungsversuche" mithin im positiven Fall) verfemte, verunmöglichte oft wohl die Besserung. Ob es zudem i. S. des von Lao-tse vertretenen frühchinesischen Protoliberalismus (wie man es nennen könnte) stets voll ausreichend gewesen wäre, alles vernünftig planende und steuernde Herrschaftshandeln, bis auf unmerkliche Reste sozusagen, aufzugeben – das Wohl des Volkes somit weit überwiegend nur von ihm selbst kommend zu erwarten, ist fraglich. Insgesamt besehen wäre jedenfalls zu vermuten, dass eine wahre (gültige) intuitive „Weisheit" mit wahrer (gültiger) Forschung und entsprechenden Programmen letztlich *in eines* flössen, Vernunft (Wissen) und Glaube (intuitive Weisheit) keine generellen Feinde sein müssten. Auch die Aufklärung vermag zu jenen Tugenden des primären „Einfach-so" zurückzuführen, wie die obigen Ergebnisse der körperorientierten Psychotherapie wahrscheinlich machen. Man darf in die Potenz der Vernunft und ihren Unternehmen der Wissenschaften durchaus vertrauen, wenn diese stets hinterfragbar und korrigierbar bleiben.[876] In diesen genannten Bereichen irrt also unser Philosoph, meinen wir, in teils rückwärtsgewandter, evolutionswidersprechender Art.

In dazu kontrastierender Weise dürfte indes die Forderung nach Bannung von scharfen Waffen, gemeint also Instrumenten zu Kampf und Tötung, modern also vor allem Schusswaffen aller Arten, sinnvoll sein. Dass die rechtliche Verregelung andererseits Unrechtmäßigkeiten fördere, kann wiederum allgemein kaum als gesichert gelten; sie würde in heutigen Verhältnissen meist eher nur lähmend bremsen, unnötigen Aufwand darstellen. Ab eines gewissen Grades der gesellschaftlichen Komplexität geht es jedoch nicht ohne normierende Vorschriften: kein Vertrag würde geschlossen, kein Handel durchgeführt, Investitionen nicht getätigt werden usf., würde es an Rechtsicherheit mangeln. Auch in diesen Bereichen scheint unser Weiser noch zu sehr dem Altertum verhaftet, und auf moderne ökonomische Austauschbeziehungen nicht ohne erhebliche Verschlechterungen anwendbar zu sein. Man sieht: ebenfalls deshalb ist Aufklärung, die verstandesgemäß-vernünftige Anwendung von Wissen entschieden sinnvoll. – Hingegen wäre die Orientierung des Lao-tse auf das bedürfnisarme Leben schon geradezu epikureisch zu nennen, auch wenn es nicht unter negativ-hedonistischen Auspizien stattfand. Solches stellt wohl auch eine Einsicht dar, die in mehreren Kulturen und Kontinenten gleicherweise entstehen konnte, und sich möglicherweise auch bilden musste, da es eine einfache Grunderfahrung expliziert. Wer wenig bedarf, lautet sie, ist schlicht unabhängiger.[877]

Möglichkeit einer Herrschaft eines „guten Königs", der ohne machiavellistische Verbrechen und Verstellungen usw. auskommt, wahrhaft das lebte, was er in seiner Rede usw. zu sein vorgibt. Allerdings, es wäre auch wieder ein *vormoderner* Ansatz, dem die echte Volksherrschaft im lebendigen politischen Diskurs nichts bedeutete, und der vielleicht oft nur die neurotischen Bedürfnisse der Beherrschten nach einem „starken Führer" verriete (vgl. Reich, 1933/1986).

876 Vergleiche Popper (1934/1984) und Singer (1981/2011).

877 Oder: „Der Selbstgenügsamkeit größte Frucht: Freiheit", wie es von Epikur, Weisungen, 77 prägnant überliefert wird (zitiert nach Epikur, Übers. Krautz, S. 97).

Nicht nur aus der Sicht Machiavellis sollte man aufgrund des bislang Gesagten damit grosso modo erwägen, die zumindest tendenziell antimodernistische und antitechnologische Lehre des Lao-tse nicht als Ganzes als Form der Staatsführungskunst einzusetzen. Ihre Anwender müssten u. U. notwendig scheitern, weil die Menschen und ihre Verhältnisse auch den Kampf, die Konkurrenz, die Vorteilssuche, die kluge technische Entwicklung und Technologie zum Thema haben (müssen). Intrigen, Dummheit, Neid, Missgunst und Vernichtungswillen u. Ä. m. träten teils unausrottbar hinzu. Die Krankheit gehört zum Leben; psychische Störungen lassen sich, wie gesagt, zudem meist nicht nur durch die Vorbildwirkung alleine bessern. Pathologische Begierden sind zwar an sich oft aufheb- oder minderbar, gesunde zeitigten aber teils vergleichbar fatale Folgen. Es ist in mancher Hinsicht auch einfach mehr ein systemisches Funktionieren (voran z. B. die eliminativen Konkurrenzbeziehungen im Kapitalismus), das das Schlechte, Böse, Nachteilige erzeugte, und nicht so sehr das Böse, Schlechte und Kranke an den je handelnden Personen (obwohl solches natürlich ein ungünstiger Faktor zu sein vermag). Eine Ausnahme stellt hier vielleicht die Strategie des „Herrschens aus dem Verborgenen" dar, weil sie die Bevölkerung nicht unnötig gängelte, maßregelte und damit gegen sich aufbrächte usf. sowie den Anfängen nachteiliger Entwicklungen frühzeitig wehrte.

Unseres Weisen Lehre wäre daher vor allem auf individueller Ebene zu bedenken. Dort indessen vermag sie den Menschen zu dienen, rückte sie doch all die in heutigen Tagen rasch überbordenden kognitiven Vermögen in ein gesünderes, angenehmeres Licht, die vor allem zu Gunsten des utilitaristischen, geschäftsmäßigen Vorteiles und der übermäßigen Anpassung an gesellschaftliche Vorgaben wirkten. In diesem Zusammenhang scheint die Radikalität des Lao-tse förderlich, soweit sie selbst sich ebenso Übertreibungen enthält und auch die von ihr inkriminierten Fähigkeiten in ihren angestammten Bereichen und ihrer angemessenen zeitlichen Dauer usf. zulässt und wertschätzt. Das intuitiv-natürliche „Schauen" sollte dem tendenziell „positivistischen" Denken, Wissen und Forschen nicht als überlegen kontrastiert oder beides je gegeneinander ausgespielt werden.[878] Es sind eher zwei gleichberechtigte „Systeme" an kognitiven Vermögen, die sich ergänzen können. Ein Höheres käme dadurch zustande, ein Vollkommeneres vielleicht[879], und übermäßig Rückwärtsgewandtes würde vermieden. Ob durch eine Änderung vieler Menschen in solch einer Hinsicht auch eine gesamtstaatliche resultierte, ist eventuell wahrscheinlich; diese wäre in ihren Formen und Maßen aufgrund des hyperkomplexen Gemenges jedoch kaum genauer (respektive hinreichend sicher) vorhersagbar. In der individuumzentrierten Sicht käme dem laotischen Programm damit sozusagen die Rolle als Korrektiv der konfuzianischen Wertorientierung zu – und vice versa. Es wäre dies geradezu ein Musterbild einer dialektischen Synthese: Erst beide, Kong-tse und Lao-tse zusammen, ergäben mit den je durch die entsprechenden Positionen bewirkten Abänderungen des je anderen ein u. U. lebbareres, gesünder und brauchbarer

[878] Zu bedenken wäre, dass es wohl stets auch einer empirischen Überprüfung bedarf, d. h. zuvörderst ebenso einer Überprüfbarkeit, wenn Illusionen, Wahn und Mystik das, was wir Realität nennen, nicht völlig überwuchern sollen.

[879] Und das auch in evolutionsbiologischer Hinsicht einer besseren Anpassung respektive Befähigung usw.

scheinendes Konzept. Freiheit *und* Maß, Ursprünglichkeit *und* soziale Klugheit, wären als Vermögen dem Optimum vermutlich näher, um von beiden Paaren das situational beste, glücklichste, weiseste zu erhalten respektive zu potenzieren. Allerdings ist dabei der doch deutlicher sich unterscheidende Akzent zwischen konfuzianischer und laotischer Philosophie augenfällig und zu berücksichtigen. Denn es handelt sich bei Lao-tses Lehre nicht um einen primär soziopolitischen Entwurf mit einer Hinwendung zu den guten alten Sitten (*li*), sondern um einen ontisch-individualistischen Ansatz tiefer Befreiung, der erst sekundär auch gesellschaftliche Implikationen mit sich brächte. Das Tao des Lao-tse ist *Stille* – wirklich, erfahrbar – wie uns jedenfalls scheint – gleichsam ein sehr, sehr großes „Rad", das sich außerordentlich langsam in den Maßen des Ewigen dreht und doch unwandelbar bleibt.[880] Es ist wie der ontische „Hintergrund" vor dem alles andere erst seine Bedeutung und Namen, seinen Wert und seine Stellung erhält und nicht etwa das *zhong shu zhi dao*[881] des Konfuzius als Weg der liebend-empathischen Mitmenschlichkeit und Bemühung. Das Tao des Konfuzius ist nicht das laotische Tao. Deshalb sind beide Philosophen auch zu Distanz zueinander verurteilt, der eine nur begrenzt mit dem anderen vereinbar. Ein wenig scheint es, als wäre es ebenso der Gegensatz zwischen Intro- und Extraversion, schweigender Zurückgezogenheit und Schlichtheit versus offensiverem sozialen Bemühen. Lao-tse hätte vielleicht zum Letzteren gesagt, sich nicht bemühen zu *wollen*, all das Berechnende, Kluge sein lassen zu können zugunsten eines ursprünglichen Einfach-so, das aber i. S. des Kong u. U. auch ungeschlachter, weniger elaboriert, schlechter angepasst und eventuell minder tüchtig wäre. Es scheint ferner auf als der Unterschied zwischen einem Pflichtpanzer und der pulsativen Lebensenergie: ein Dilemma, in dem der „brävere" (eher zwanghafte) Konfuzius zugunsten der Sitten urteilte, der radikalere (eher schizoide[882]) Lao-tse indes die tiefe(ere) spontan-energetische Wahrheit und Einsicht priorisierte. Zu bedenken wäre, dass nicht nur die Gepanzertheit über-, sondern auch die Ungepanzertheit *untertrieben* werden könnten. Das bei der praktischen Umsetzung der jeweiligen Lehren wirksame Maß an charakterlicher, psychophysiologischer Rigidität auf eine wirklich optimale Größe zu bringen, ist wohl das, was unter dem oben genannten Begriff „Korrektiv" je sinnvoll gemeint werden kann. Auf die Fähigkeit zur Lösung aller Bremsungen kommt es jedoch schließlich entscheidend an, womit der Primat der laotischen Sicht vor der konfuzianischen bejaht werden könnte.

Niccolò Machiavelli müsste, wie bereits betont, jenem doch eher auch zeitgebundenen Theorieversuch mittels der „Reinheit", „Heiligkeit" des Herrschers zur Lauterkeit, Gesundheit seiner Untertanen zurückzukehren wohl ebenso skeptisch gegenüberstehen wie er die Ansätze des Kong-tse (nach Abklingen einer Echauffiertheit eventuell) teils belächelt haben würde. Es ginge ihm beides an der Realität stracks vorbei und begriffe nicht die Eigentümlichkeiten der Machtsysteme, denen nicht etwa das psychisch Weiche, Edle und Gute, sondern das Harte, Skrupellose und bis ins Extrem eroberungskriegerisch

880 Siehe auch Smullyan (1994).

881 Paul (2010, S. 54), siehe Kap. 5.

882 Ein Attribut, das, wie gesagt, ausschließlich die *Textqualität* und nicht eine konkrete Person kennzeichnen kann.

Vorteilsbezogene zugeeignet sind. Die Aussagen des Lao-tse: „Der Welt Allerweichstes überwindet der Welt Allerhärtestes […]“[883] sowie: „Ist ein Kriegsheer stark, / dann siegt es nicht“[884], hätte der Florentiner als glaubhafte Kriegsstrategien kaum nachvollziehen können, insofern sie als Kampf- respektive Truppenstärke interpretiert würden.[885] Lao-tse wäre für Machiavelli, politisch betrachtet, wohl ein gefährlicher Illusionist gewesen, denn es verhielte sich, würde der gewitzte Italiener gesagt haben, leider oft genau umgekehrt als die Lehren des Lao dartun. Das Harte siege, das Fuchsschlau-Löwenmutige, das optimiert Verlogene, die Heuchelei und professionelle Scheinheiligkeit – jedenfalls auf kurze Frist, wie wir anfügen. Man dürfe dem „normalen“ Menschen mithin kaum die Befähigung zu jenen hohen Tugenden zuerkennen, sondern müsste sich vielmehr regelhaft auf das ethisch Schlimme (oder Schlimmste gar) einstellen. Einschränkend sollte jedoch erwähnt werden, dass die politischen Umstände wie auch der geistige Überbau sich durchaus unterschieden. Der Florentiner schrieb in der Hochzeit päpstlicher Verkommenheit und einem schwierigen Puzzle staatlicher Territorien und Machtansprüche. Die Chinesen hingegen wähnten das technologisch bis in die Renaissance dem Westen überlegene[886] Reich der Mitte als Zentrum der Welt umringt von Barbarenvölkern und waren davon überzeugt, dass alles Nützliche und Wünschenswerte im eigenen Land entdeckt oder erfunden worden sei, und man daher ausländische Erzeugnisse respektive Ideen überhaupt nicht nötig habe. China sah sich zudem nahezu nur in der Zeit der Streitenden Reiche (etwa 475–221 v. Chr.) mit ähnlichen intensiven politischen Problemen wie Machiavelli konfrontiert, was in den späteren historischen Epochen dagegen zurückging, als sich das ganzchinesische Kaisertum in der Qin-, Han- sowie den folgenden Dynastien relativ dazu stabilisierte (auch wenn es späterhin teils wieder zeitweise in Teile zerfiel und es partiell zu Unruhen kam[887]). Aus solch einer eher zentristischen Perspektive ohne ähnlich starke politisch-militärischen Gegenmächte kam es nicht so sehr wie bei Machiavelli auf die Bewahrung der Heimat im schier nicht enden wollenden Kampf gegen machthungrige Feindstaaten an, so dass ein politisches Programm ein anderes sein konnte, dem Fürsten schlicht anders geraten werden konnte. Vielleicht auch deshalb entfaltete Lao-tses Lehre eine beträchtlichere Attraktivität und vermochte sich neben dem Konfuzianismus im sinoasiatischen Raum zu behaupten.

883 Lao-tse, Übers. v. Strauß (Kap. XLIII, S. 116). Siehe ähnlich Lao-tse, MF (S. 46), Lao-tse, Übers. Schwarz (S. 93), Lao-tse, Übers. Simon (S. 137) und Lao-tse, Übers. Wilhelm (S. 86).

884 Lao-tse, Übers. v. Strauß (Kap. LXXVI, S. 159, Schrägstrich v. Verf. als Absatzsymbol eingefügt). Ähnlich Lao-tse, MF (S. 135), Lao-tse, Übers. Schwarz (S. 126), Lao-tse, Übers. Simon (S. 231) und Lao-tse, Übers. Wilhelm (S. 119).

885 Verstünde man die Härte bzw. Stärke eines Kriegsheeres eher in taktisch-strategischer Hinsicht, also mehr i. S. v. Starrheit der verteidigten Linien usw. oder in der Unflexibilität eines Planes, könnten die Aussagen gleichwohl stimmiger sein.

886 Siehe z. B. die Porzellan-, Seide- und Papierherstellung, die Verwendung von Schießpulver, den Buchdruck sowie u. a. die Eisenverhüttung (vgl. Institut für Geschichte der Naturwissenschaften der Chinesischen Akademie der Wissenschaften, 1989).

887 Nach Pinker (2011, 296 ff.) soll der *An-Lushan-Aufstand*, eine Rebellion während der chinesischen Tang-Dynastie im achten Jahrhundert n. Chr. bei der geschätzte 36 Millionen Personen ums Leben gekommen sein sollen, umgerechnet auf die Weltbevölkerung Mitte des 20. Jahrhunderts 429 Millionen Opfer bedeuten und damit der verhältnismäßig schlimmste jemals zu verzeichnende Konflikt gewesen sein.

Aus diesen Erwägungen lässt sich die Vermutung ableiten, dass auch die machiavellistischen „Tugenden" *Teil* (nicht das Gesamte also) einer sinnvollen Lebensstrategie sein könnten. Seien wir einfach ehrlich, autonom, unideologisch, „moralinfrei", d. h. auch vernünftig-rational genug. Schon Lao-tse selbst gibt das zu, indem er uns mitteilt, dass Kriege ohne Regel mit List[888] geführt werden sollten. Das heißt nichts anderes: Man darf und muss sich im Grundsatz potentiell mit sämtlichen zur Verfügung stehenden tauglichen Mitteln, Schlichen und Strategien – jeglichen, restlos allen – wehren *können*, um nicht selbst vernichtet zu werden. Masochistische Akzentuierungen wie sie uns bei Konfuzianern oder streng gläubigen Katholiken entgegen kommen, sind nicht gefordert. Man soll mithin nicht die andere Wange hinhalten, muss sich nicht ans Kreuz schlagen lassen, muss nicht jedem immer und unbedingt die Wahrheit sagen. Nichtsdestotrotz wären rein okkupatorisch-exploitierenwollende Angriffskriege u. Ä. m. in diesem Zusammenhang kaum die Taten von taoistischen Weisen (denn jene schlügen, neben dem Tötenwollen, in ihrer Grausamkeit zurück auf den Schlagenden[889]). Sich selbst und die Heimat zu schützen wäre indes „gestattet", ein gutartiger Patriotismus, der dem Leben und nicht der Erstarrung folgte und dient durchaus möglich. Damit scheint uns wiederum, dass die Handlungsmaximen Machiavellis ebenso reformuliert werden sollten, nun jedoch i. S. des *wuwei*, *ziran* und *de* des Lao-tse: dem Nicht-Tun des tief natürlichen, gesunden Menschen (wie wir meinen) und den „einfach so" handelnden, wirkenden „Tugenden" des Lebendigen selbst. „Nichts im Übermaß"[890] zu verwirklichen, wird auch hier Devise. Und solches mitnichten deshalb, weil wir es etwa schwächlich, naiv und doktrinär verblendet so verordneten, sondern weil es *à la longue* nicht gut und (lebens-)dienlich, ergo „weise" zu sein scheint, abweichend zu agieren. Denn die gnadenlose Unbedingtheit eines „totalen Krieges", die Ausrottung und Demütigung möglichst aller Feinde nebst der Inbesitznahme ihrer Güter erschaffte zumeist Folgeprobleme vermittels der Verunmöglichung echten Friedens und den Wohltaten durch ihn. Man muss als Sieger auch das „Siegen" lassen können (den Besiegten eine neue Chance geben, quasi ihnen verzeihen), ganz so wie Lao-tse und später Jesus lehrten, wenn einem die Frucht des Gewinnes dauerhaft erhalten bleiben soll. Daher könnte auch der Florentiner fehlgedeutet, in seiner Richtigkeit, Validität missverstanden werden – er selbst sich ferner eventuell ebenso dabei geirrt haben – wenn er den Boden des berechtigten Wehrens u. Ä. verließe, um dem bösartigen, psychophysiologisch antisozial erstarrten Machtprinzip überbordende Geltung einzuräumen.

Machiavellis Fürst[891] ist nun in diesem Kontext eine vorzügliche Veranschaulichung dessen, was Lao-tse den „Macher"[892] des Reiches genannt haben würde. Solch ein Mensch

888 Lao-tse, Übers. Schwarz (Kap. 57, S. 107). Übereinstimmend bei Lao-tse, MF (S. 82), Lao-tse, Übers. Simon (S. 177), Lao-tse, Übers. v. Strauß (S. 135) sowie Lao-tse, Übers. Wilhelm (S. 100).

889 Siehe Lao-tse, Übers. Schwarz (Kap. 30), ähnlich Lao-tse, MF (S. 219), Lao-tse, Übers. Simon (S. 101), Lao-tse, Übers. v. Strauß (S. 96) und Lao-tse, Übers. Wilhelm (S. 70).

890 Überliefert in Diels (1922, Kap. „73a Die sieben Weisen", [521] S. 215 [Zeile 10]).

891 In Machiavelli (1532/1978).

892 Lao-tse, Übers. v. Strauß (Kap. XXIX, S. 95). Im Tenor übereinstimend Lao-tse, MF (S. 217), Lao-tse, Übers. Schwarz (S. 79), Lao-tse, Übers. Simon (S. 99) sowie Lao-tse, Übers. Wilhelm (S. 69).

zerstöre das Land, lesen wir, solch ein Nehmender *verliere* das Imperium: Niemals sei ein derartig wollend-planendes Machthandeln von längeren, dauerhaften Erfolg gekrönt. Bestätigt sich diese Aussage freilich bei einem Blick in die Geschichte? Ehrlich gesagt: wir wissen es nicht. Es kommt wohl sehr darauf an, was man unter „längeren Erfolg" versteht. Jedenfalls erscheint besonders die europäisch dominierte, westlich-politische Vergangenheit meist als das „Machen" par excellence. Es könnten jedoch ebenfalls andere Gründe (mit) vorgelegen haben wie z. B. die *generelle* Neigung, nach einer Hochphase niederzugehen, die den Zerfall von Herrschaften schließlich Wirklichkeit werden ließe.[893] – „Was itzund prächtig blüht / sol bald zutretten werden. / Was itzt so pocht und trotzt ist Morgen Asch und Bein / Nichts ist / das ewig sey / kein Ertz / kein Marmorstein."[894] – Langfristig betrachtet wäre es somit denkbar, dass das antisozial erstarrte „Machen", die Übertreibung der Strategien des Niccolò Machiavelli insbesondere zugunsten der Macht eines fürstlichen Parvenüs, einer Junta, eines Diktators, nicht das Optimum darstellten. Stets wären oppositionelle Gegenbewegungen dadurch mitbewirkt; wenige nur wären wirklich zufrieden mit solch einem Staat, denn es mangelte ihm an den Früchten der Wahrheit, Gerechtigkeit und Menschenliebe. In diesem Sinne könnte der „Macher des Reiches" tatsächlich zum Scheitern verurteilt sein, denn man kann die Menschen vermutlich nicht dauerhaft mit Lügen und Vorgeblichkeiten abspeisen, um den eigenen Machtvorteil über alles zu stellen. Hier wird die laotische Metapher, die das Reich als „geistiges Gefäß"[895] sieht, d. h. als sozial-kognitives Konstrukt *in* den Menschen, evident. Eine taugliche(re) Staatsräson und -klugheit würde damit u. U. sein, möglichst jenen Zustand, der von Lao-tse durch das Nicht-Tun des heiligen Herrschers (*shèngrén*) erzeugt werden sollte, bewusst planend, wollend, handelnd herbeizuführen, also die Vernunft und die tief natürliche Spontanität in *ein* Ziel fließen zu lassen. Allein die Mittel unterschieden sich hier, nicht der Zweck. Möglicherweise hieße für Vernünftige genau dies, Tao zu wahren, um dem vorzeitigen Untergang zu wehren.

In Kant'scher Perspektive der Statuierung eines allgemeinen Gesetzes müsste Ähnliches zu folgern sein, denn ein Angriffskrieg bzw. generell bösartig-kriminelle Machtattitüden könnten als Maximen unseres Willens kaum vollgültig gewollt werden, da sie gegen unsere eigenen Interessen liefen. Niemand kann aus ganz originären Überlebensgründen wünschen, solches kategorisch zu erlauben. Die Sichtweise und Anwendung der Vernunft

[893] Siehe für Zyklustheorien der Staatsformen z. B. Platon, *Der Staat* [Politeia] oder Polybios, Hist. (VI. Buch), aber auch Machiavellis eigene Geschichtsauffassung. Nach moderner Sicht wäre der Ausbruch speziell von Kriegen jedoch eher in einem *Poissonprozess*, d. h. der je „erinnerungslosen" Zufälligkeit jedes Ereignisses zu beschreiben (Richardson, 1960, siehe z. B. die Darstellung bei Pinker, 2011), wobei eine vergangene Ereignishäufung die Inzidenz des zukünftigen Geschehens nicht beeinflusste. Überlegungen bezüglich Kreisläufen oder Dialektiken von Konflikten (oder zu notwendigen Triebentladungen infolge einer Aggressionsstauung) würden damit schlicht zu Irrtümern, denn allein das Maß der Zufälligkeit, d. h. die Kriegswahrscheinlichkeit könne i. S. eines nicht stationären Poissonprozesses historisch variieren (Straßmaier, 2018a, S. 283 f.).

[894] „Es ist alles Eitel" (Gryphius, 1663/1987, S. 5, Umlaute der modernen Schreibung angepasst, sonstig abweichende Rechtschreibung und Schrägstriche im Original).

[895] Lao-tse, Übers. v. Strauß (Kap. XXIX, S. 95). Im Tenor übereinstimmend bei Lao-tse, MF (S. 217), Lao-tse, Übers. Schwarz (S. 79), Lao-tse, Übers. Simon (S. 99) sowie Lao-tse, Übers. Wilhelm (S. 69).

zeigten uns hier – und das doch deutlich im Einklang mit dem „unvernünftigen" Laotse – dass das „Weise" nicht etwas Extravernünftiges ist (das außerhalb der Erfassbarkeit durch das Denken liegt), sondern eher der Satz zu gelten scheint, dass alles Wahre mit allem Wahren zusammenstimmt.

Leider vernachlässigen, ignorieren der kriminell psychopathische Mensch, der blutrünstige Despot solche Erwägungen, und es kommt ihnen oft wohl nur auf die bare Stärke, List und Finesse an und nicht auf liebenswürdigere Kognitionen. Die „Liebe" würde von ihnen (auf kurze Frist gedacht) geradezu beseitigt, ausgehebelt, und lediglich die Macht, die Brutalität und der materielle kriegerische Kampf respektive ihre Derivate in Form anderweitiger Vorteile fänden ihr Sujet. Es ist Teil der Tragik der Machtsysteme, und der sie oft untermauernden Psychopathologie des Menschen, dass sie das Gesunde krank und die Liebe in die tödliche Erstarrung treiben (können). Um solches zu verhindern, diente „Weisheit" unseres Erachtens in erster Linie. Man kann jedoch bislang, soweit wir wissen, schrecklicherweise keine „Geheimwaffe der Weisheit" erfinden, mit der man immerdar „obsiegen" würde. Leider nein. Auch Epikur schaffte das nicht und Jesus wurde ans Kreuz geschlagen für seine Lehre. „Weisheit" kann damit auch die Einsicht in die Unerbittlichkeit der Niederlage, des Verlustes, des unausweichlichen Vernichtetwerdens sein. Es wäre teils wohl auch eine entsetzliche Wahrnehmung der „Grandiosität des Absurden"[896], das die Wesen beständig in ein „grausam-amüsantes", „fröhlich-tödliches", potenziell sehr schmerzliches „Spiel" namens irdische Existenz schleuderte als seien sie Samenkörnchen eines magnifiken Zufalles, eines atheistischen Einfach-so von Massen und Energien, von Quantenfeldern. Ja, was für ein Gott müsste das sein, der *diese* Welt, unser Universum: Goethe, Einstein und Beethoven – Hitler, Stalin, die Konzentrationslager erschuf, zuließ und doch von reiner Liebe spricht? Kein transzendenter Gott eben – das ist die am wahrscheinlichst' dünkende Lösung – kein Satan. Diese machen zu sehr den Eindruck, philosophisch-naturwissenschaftliche Irrtümer zu bilden, leere Mengen, mystifizierte psychische Wahrnehmungen anderer Vorgänge, und Gott selbst mutierte derart zu einer humanen Schwäche, Krücke sozusagen des spirituell bedürftigen Menschen und jeglich' wunderbaren Beweise, alle zu Heiligsprechungen aufgeführten Mirakel litten letztlich unter ihrer nicht vorhandenen Validität. Der Sinn wäre mithin eher die Aufhebung aller Suche nach ihm und das philosophische Annehmen dessen, was uns umgibt, sei es gut und schön, herzbrechend und markverzehrend, dionysisch-orgiastisch oder erbarmungslos und hinterlistig. Denn es ist alles „Ewigkeit": Alle Wesen sind aus ihr geboren, alle werden in sie zurückfallen. – Tao.

[896] Vergleiche Camus (1942/1989), dessen Sisyphos bis zu seinem Tode freudig den Stein wälzt, was sich bei Nietzsche (1883–1885/1968a; 1908/1999b, „Warum ich so klug bin", 10.) und seiner ontischen Perspektive der ewigen Wiederkehr allen Seins nochmals verschärft: das Sinnlose ewig aufs Neue und dies in der Haltung des *Amor fati* (Liebe zum Schicksal) wissend bejaht.

7 Sokrates – der Sinn des vernünftigen Fragens

Nach dem patriotischen Strategen Machiavelli, dem freundschaftlichen Vermeider langfristig unguter Lüste Epikur, dem sittlich gefestigten Konfuzius, und dem radikalen Abtuer aller Oberflächlichkeiten Lao-tse steht nun also Sokrates (469–399 v. Chr.) im Zentrum. Warum wurde er nicht gleich zu Anfang behandelt, wird man vielleicht fragen. Seine überaus wichtige Stellung, lautet die Antwort, wird jedoch erst deutlicher, wenn man sieht, wie wenig die vor ihm behandelten Autoren allein für den Begriff und die Funktion von Weisheit zu leisten vermögen. Insbesondere konstituiert Sokrates einen zu Lao-tse ziemlich konträren Entwurf. Von den in den vorhergehenden Kapiteln behandelten Philosophen beschäftigt sich keiner dergestalt methodisch oder gar methodenkritisch mit dem bewussten Hinterfragen und Abwägen von Argumenten wie der Lehrer des Platon. Sokrates bildet damit gleichsam das Rückgrat allen anderen modernen philosophischen Fragens; das Forschen nach dem Sinn und der Berechtigung einer Aussage, das Unerbittliche sozusagen in der Philosophie, das Reflektieren auf das Denken selbst, beginnt eigentlich erst mit ihm. – Sokrates der „Schutzheilige". Sokrates der erste wirkliche Philosoph und Begründer einer Tradition. Sokrates der Revolutionär, der die intellektuelle Methode, den primären ethischen Wert und das wesentliche Lebensziel im Auge hatte: so wird ihm noch in unseren Tagen gehuldigt[897]. Standfestigkeit, Wahrheitsliebe, Prinzipien- und Rechtstreue bezahlte er mit dem Leben.

Die wesentlichsten Fakten seiner Existenz – jedoch meist mit großer Vorsicht hinsichtlich ihrer historischen Stimmigkeit zu betrachten – sind schnell aufgezählt. Sokrates gehörte nicht dem athenischen Adel an, sondern bestenfalls der Mittelschicht, genoss aber das Bürgerrecht der vor dem Peloponnesischen Krieg angesehenen und florierenden Stadt. Sein Vater Sophroniskos soll Steinmetz oder Bildhauer gewesen sein, seine Mutter Phainarete Hebamme. Selbst hat er den väterlichen Beruf vermutlich nie ausgeübt, es zog ihn vielmehr zur Philosophie. Wohl durch ein kleines Erbe und den ansässigen Athenern zufließenden staatlichen Unterstützungen (Theatergeld), später auch durch Beihilfen vermögender Anhänger, lebte er mit (sehr) bescheidenen materiellen Standards relativ unabhängig. Verehelicht war er mit Xanthippe, insgesamt zeugte er drei Söhne. Sokrates diente in mittleren Jahren als Soldat (*Hoplit*) in mehreren Schlachten respektive Feldzügen (Belagerung von Potidäa, Kämpfe bei Delion und Amphipolis); seine Tapfer- nebst Unerschütterlichkeit werden erwähnt[898], körperliche Strapazen sollen ihn nicht über Gebühr belastet haben[899]. Er ging in ärmlicher Kleidung und barfuß, hielt sich auf Märkten

---

897 Siehe Morrison (2011, [Vorwort des Herausgebers] XIII).

898 Siehe Platon, *Laches*, 181 und *Symposion* 219–221 (Zählung hier und unten jeweils nach der Stephanus-Ausgabe).

899 Siehe Platon, *Gastmahl* [Symposion] 219 f., Übers. F. D. E. Schleiermacher: „Dies nun war alles früher geschehen, hernach aber machten wir den Feldzug nach Potidaia zusammen, und waren dort Tischgenossen. Da nun übertraf er zuerst in Ertragung aller Beschwerden nicht nur mich, sondern alle insgesammt [*sic*]. Denn wenn wir etwa irgendwo abgeschnitten waren und wie es im Felde wol [*sic*] geht hungern mußten: so war das nichts gegen ihn wie es die Andern aushielten. Und auch wenn hoch gelebt wurde verstand er allein zu genießen auch übrigens zumal aber im Trinken, wiewol [*sic*] er es immer nicht wollte, wenn

auf aber auch in Sportstätten (*Gymnasien*) und war anscheinend bei der Jugend populär. Ein Adonis ist er jedoch vermutlich nicht gewesen; ob es allerdings stimmt, dass er abstoßend ungestalt war: dick mit gedrungenen Körperproportionen, Stülpnase, Wulstlippen und Glubschaugen bleibt letztlich ungewiss und ist als Charakterisierung vielleicht nur einigen seiner Schüler zu verdanken, die vor dieser Folie äußerlicher Hässlichkeit sein (angeblich) besseres, schönes und edles inneres Wesen hervorheben wollten. Spätestens um das Jahr 423 v. Chr. muss Sokrates wohl eine in Athen allgemein bekannte Person gewesen sein, ein „bunter Hund" also wie man blumig sagt, der selbst mehrere Rollen in ihn verspottenden Komödien spielte[900], was einen gewissen Humor beweist. Er besuchte Trinkgelage (*Symposien*) und war, mit dem bereits Gesagten, insgesamt besehen kein weltabgewandter, generell lustfeindlicher Asket, obschon er anspruchslos in Bedürfnissen auftrat. Irgendwann gegen Ende des fünften Jahrhunderts v. Chr. soll er Einladungen des Makedonenkönigs Archelaos erhalten haben, daneben auch von Skopas aus Krannon (Thessalien) und Eurylochos aus Larisa, die ihrem Hof durch Dichter und Denker Glanz verleihen wollten – Gunstbeweise, die Sokrates gleichwohl ausschlug. Im Jahr 406 v. Chr. hatte unser Philosoph (als *Prytane*) den Vorsitz im athenischen Exekutivrat inne, sonst allerdings niemals eine bedeutende Stellung im Staat. Sokrates war ein Freund des später verbannten Alkibiades[901] und verweigerte als Ratsherr im Arginusenprozess[902] in einem unabhängigen Votum der aufgebrachten Volksmenge gegenüber eine ungesetzliche Zustimmung zur Hinrichtung von fähigen Strategen[903]. Wenige Jahre später ignorierte er während der Schreckensherrschaft der Dreißig Tyrannen, die zur Machtsicherung bestrebt waren, möglichst viele Athener in ihre Verbrechen zu verwickeln, einen Befehl zur willkürlichen Verhaftung eines Unschuldigen nebst dessen angeordneten Hinrichtung. Im Jahr 399 v. Chr. (ein wirklich gesichertes Datum) wurde er nichtsdestotrotz im Alter von etwa 70 Jahren wegen Religionsfrevels (ἀσέβεια) sowie des Vorwurfes, er verführe die Jugend[904], von einem Volksgericht Athens zum Tode verurteilt und durch Gift im erzwungenen Selbstmord hingerichtet. Da die alleinigen, so genannten „zersetzenden Reden" des Sokrates für ein Todesurteil nicht ausreichten, berief man sich auch auf von unserem Philosophen hin und wieder angeführte dämonische Zeichen (einer inneren Stimme seines „Dämons", Weiteres dazu s. u.), was als illegaler Gottesglaube deklariert, multipliziert und „geahndet" wurde.[905] Eine mögliche Flucht lehnte Sokrates aufgrund

er einmal gezwungen wurde, übertraf er alle, und, was das wunderbarste ist, niemals hat irgend jemand den Sokrates trunken gesehen."

900 Den *Wolken* des Aristophanes, dem *Konnos* des Ameipsias, danach auch in den *Schmeichlern* des Eupolis (Diog. Laert., Bd. 1, Kap. V; Döring, 1998, S. 147).

901 Alkibiades (um 450–404 v. Chr.) ist als bedeutender athenischer Staatsmann, Redner und Feldherr in die Geschichte eingegangen. Während der zweiten Hälfte des Peloponnesischen Krieges fungierte er als strategischer Berater, militärischer Befehlshaber und Politiker, wechselte bei verschiedenen Gelegenheiten jedoch die Seiten, diente Athen, dann dessen Feind Sparta und schließlich den Persern (siehe z. B. Heftner, 2011).

902 Eine juristische Aufarbeitung der während der Schlacht bei den Arginusen 406 v. Chr. (einer der letzten großen Kriegshandlungen im Peloponnesischen Krieg) unterlassenen Bergung von Schiffbrüchigen, wobei die Befehlshaber der Flotte angeklagt waren (siehe z. B. Bleckmann, 1998).

903 Siehe Platon, *Apologie*, 32.

904 Siehe Xenophon, Mem. (1, 1, 1).

905 Döring (1998, S. 152).

ihrer prinzipiellen Illegalität dennoch ab; rechtstreu zu handeln sei nach ihm wegen der ansonsten zu befürchtenden Untergrabung des Gemeinwesens notwendig. Die genauen Anlässe dieses Prozesses liegen indes im Dunkeln; politische Motive sind aber wahrscheinlich eher auszuschließen. Unter Umständen könnten persönliche Beweggründe aus der subjektiven psychischen Verletzung der Ankläger (des Meletos, Anytos und Lykon) durch Sokrates dadurch in den Vordergrund rücken. Eine ausführliche Anklageschrift und die diesbezüglichen Argumentationen sind nicht überliefert.[906]

Sokrates erlebte als junger Mann das Athen des Perikleischen Zeitalters (443–429 v. Chr.), damit eine kulturelle Blüte, in der z. B. die Akropolis errichtet worden war, und die athenische Polis ihre Rolle als Hegemon im Attischen Seebund (einem Zusammenschluss vieler griechischer Stadtstaaten) wahrte respektive ausbauen konnte. Doch der sich hinziehende Peloponnesische Krieg (431–404 v. Chr.) untergrub diese einstmalige Beständigkeit und Prosperität, wendete sie tendenziell in eine allgemeine politische und moralische Destabilisierung – zumal er für Athen in einer Niederlage endete, der große Gegner Sparta durch Unterstützung der Perser obsiegte. Eine Sittenverderbnis hob an, von der auch Thukydides (vor 454 – um 397 v. Chr.) berichtet[907], die einherging mit generellem Misstrauen, berechnender Verlogen- sowie Verschlagenheit, Eidbrüchigkeit und dergleichen mehr. Zudem wütete im Jahr 429 v. Chr. eine ganz Athen heimsuchende Seuche (wohl die Pest), die ein Drittel der Bevölkerung tötete, und der auch Perikles zum Opfer fiel.[908] Durch sie erodierte in vielen Bewohnern Athens insbesondere das, was man langfristige Klugheit und moralische Besonnenheit nennen könnte, noch weiter zugunsten eines geradezu schrankenlosen Hedonismus und der Jagd nach der Lust des Augenblickes.[909] Vor dem Hintergrund dieser historischen Ereignisse wird es verständlicher, warum sich Sokrates berechtigt bemüßigt sehen konnte, seinen Mitbürgern überhaupt unablässig hinterfragend und mahnend zu begegnen. – Sein expliziter philosophischer Werdegang ist im Einzelnen hingegen nicht bekannt und liegt nahezu gänzlich im Dunkeln. Er könnte aber wohl tatsächlich ein Schüler des athenischen Denkers Archelaos gewesen sein, der wiederum Ansichten seines eigenen Lehrers Anaxagoras durch schon länger verbreitete Anschauungen anderer modifiziert hatte.[910] Damit wäre anzunehmen,

---

906 Diog. Laert., Bd. 1 (Kap. V), Döring (1998), Spierling (2017, S. 27 ff.).

907 Siehe Thukydides, PK (III, 82 f.).

908 Kinder und Hilgemannn (1989, S. 59 ff.).

909 Thukydides schreibt: „Deshalb erhob man Anspruch darauf, sich schnellen Genuss zu verschaffen und seinen Spaß zu haben, da man als Eintagsfliegen Leib und Leben ebenso wie Hab und Gut einschätzte. Und im Voraus sich anzustrengen für das als schön erachtete Ziel war keiner bereit, da für allzu ungewiss gehalten wurde, ob man nicht vor dessen Erreichung tot sein werde; was auf der Stelle Freude bereitete und von überall her zu diesem Zweck Fortschritt versprach, das war auf einmal gleichbedeutend mit ‚gut' ebenso wie mit ‚nützlich'. Gottesfurcht oder irgendein von Menschen gemachtes Gesetz konnte sie nicht aufhalten, da man beim ersten aus der Beobachtung, dass alle ohne Unterschied dahingerafft wurden, den Schluss zog, fromm erwiesene oder auch unterlassene Verehrung laufe auf dasselbe hinaus, hinsichtlich von Gesetzesverstößen aber niemand damit rechnete, eine rechtliche Ahndung zu erleben und somit für sein Tun eine Bestrafung auf sich zu ziehen, wohingegen viel bedrohlicher die bereits verhängte über ihnen schwebe, vor deren Herabstürzen es doch nur recht und billig sei, noch ein wenig vom Leben zu haben" (Thukydides, PK, Buch II, 53., S. 377, Satzzählungen weggelassen).

910 Döring (1998).

dass Sokrates zwar die frühgriechische Naturphilosophie kannte, diese jedoch irgendwann und aufgrund nicht konkret überlieferter Erwägungen hinter sich ließ, um sich ab jener Zeit vornehmlich mit sittlichen Fragen zu beschäftigen.[911] Teils wird vertreten, ein Spruch des Orakels von Delphi, der da lautete: Niemand sei weiser als Sokrates[912], habe denselben zu seiner Wendung bewogen. Dass solches wirklich geschehen ist, lässt sich gleichwohl historisch nicht zuverlässig belegen.

Texte hat Sokrates nicht verfasst, sondern ausschließlich durch die Rede gewirkt. Wir kennen ihn nur durch Dritte, vor allem den Platon, der ihm in seinen Dialogen[913] ein Denkmal gesetzt hat.[914] Dieses Problem der allzu meist *fiktional* überlieferten Gestalt, bei deren Ausführungen (insbesondere bei Platon) man nicht entnimmt, was der echte Sokrates äußerte, und was teils idealisierend (oder diffamierend) dazu erfunden wurde, ist letztlich wohl kaum entwirrbar. In der Vergangenheit sind dazu folgende Hauptlösungsstrategien vertreten worden:[915]

- Der kritische Eklektizismus, der davon ausgeht, dass allen gängigen Zeugnissen über Sokrates ein gewisser Grad an Authentizität zukommt, man also eine vergleichende kritische Sichtung der Dokumente vornehmen müsse.
- Die Negierung der Möglichkeit der Konstruierung einer hinreichend gesicherten sokratischen Philosophie – es handele sich also bei den überkommenen Aussagen um „Sokratesdichtung".
- Der Auffassung, allein Platons Frühdialoge seien als sokratische Werkwiedergabe geeignet: Dieses auch deshalb, weil der darin vermittelte Sokrates der heute einzig philosophisch relevante ist. Sokrates würde damit zum Sonderproblem der Interpretation Platons.
- Schließlich der Versuch, die Texte der relevanten Sokratesüberlieferung als die jeweils individuelle Reflexion auf eine wahre Person und Lehre zu verstehen, also die Philosophie des echten Sokrates aus den Widerspiegelungen in den Schriften seiner Schüler usw. zu entschlüsseln.

Es kann damit weniger aussichtsreich aber sehr mühselig sein exakt zu bestimmen, was geschichtlich bzw. philologisch korrekt ist – und wird es vermutlich auch in Zukunft bleiben (wenn nicht ganz unverhofft neue entsprechend substantielle Schriften entdeckt würden). Für unsere weitere Darstellung scheint es deswegen ratsam, die Quellen kritisch zu betrachten und zu deuten. Wir konstruieren aus ihnen ein Bild des Philosophen Sokrates und interpretieren dieses ohne sagen zu können, ob es wirklich zutrifft. Für unsere Erkundung mag es jedoch wie bei den früheren chinesischen Autoren Konfuzius und

[911] Der in Platons *Phaidon* 96-102 gegebene Werdegang des Sokrates scheint dabei wahrscheinlich unauthentisch, da er schließlich in die Annahme der Ideenlehre seines Schülers mündet – und nicht in die Ethik (Döring, 1998, S. 154).

[912] Siehe Platon, *Apologie*, 21.

[913] Siehe Erler (2007).

[914] Daneben aber auch durch Aristoteles (*Metaphysik*) und Xenophon (*Memorabilien*, *Gastmahl*, *Apologie*). In *Die Wolken* des Aristophanes, einer Komödie, wird er, wie gesagt, parodiert (Döring, 1998).

[915] Nach Döring (1998).

Lao-tse ausreichen, lediglich auf die allgemein akzeptierten grundlegenden Werkaspekte Bezug zu nehmen. Stets also wird hier wieder als stiller Vorbehalt mitgeflüstert, dass es nur *unsere* Meinung sei, unser Sokrates-Imago, welches wir zeichnen. Dabei stützen wir uns vor allem auf die *Apologie* des Platon, weil dieser Dialog inhaltlich mit der Charakteristik anderer Autoren (des Aischines aus Sphettos) hinsichtlich des sokratischen Denkens gut übereinstimmt. Zusätzliche Quellen werden nur dann berücksichtigt, wenn sie dem nicht widersprechen.[916] – Wenden wir uns nun also unserem Philosophen zu, so wie er darin überliefert wird.[917]

Sokrates sprach grundsätzlich mit geradezu allen Menschen, die ihm über den Weg liefen, war mithin kein ungesellig-elitärer Akademiker, führte seine Gegenüber indes methodisch aufs intellektuelle „Glatteis" ihrer ungeprüften, nicht recht erwogenen und vorschnellen Meinungen über das Gute und insbesondere denen hinsichtlich Tugenden. Sokrates erschien auf dem Plan als einer, der die seiner Meinung nach vorliegenden unerwiesenen Vorstellungen seiner Mitmenschen aufzeigte, und ihnen damit nach unserer heutigen psychologischen Einschätzung (weil er teils psychische Abwehren angriff) mitunter schwer „auf die Nerven" gehen musste. Seine Mitbürger stellte er also bloß, verletzte sie hierdurch, duldete (oder goutierte) insgesamt wohlfeile Scheintugendhaftigkeit nicht einfach um des lieben Friedens willen. Sokrates kann daher kein „weiser Schweiger" genannt werden, sondern lebte das Gegenteil davon. Diogenes Laertius berichtet:

> Oft genug sei es vorgekommen, daß er [Sokrates] bei seinen Unterredungen von den durch seine Nachforschungen gereizten Beteiligten unsanft angefaßt und zerzaust und meist verächtlich behandelt und verlacht wurde. Das alles aber habe er mit unerschütterlicher Langmut über sich ergehen lassen. So sei er einmal auch durch einen Fußtritt beschimpft worden und habe, als jemand seine Verwunderung darüber äußerte, daß er sich das gefallen lasse, erwidert: „Wie? Hätte mich ein Esel getreten, hätte ich diesen etwa gerichtlich belangt?"[918]

Bei Platon wird er ganz in jenem Sinne u. a. mit folgender Rede überliefert:

> Denn den Tod fürchten, ihr Männer, das ist nichts anderes, als sich dünken man wäre weise und es doch nicht sein. […] Und wie wäre dies nicht eben derselbe verrufene Unverstand, die Einbildung etwas zu wissen, was man nicht weiss. Ich nun, ihr Athener, übertreffe vielleicht um dasselbe auch hierin die meisten Menschen. Und wollte ich behaupten, dass ich um irgend etwas weiser wäre: so wäre es um dieses, dass da ich nichts ordentlich weiss von den Dingen in der Unterwelt ich es auch nicht glaube zu wissen; gesezwidrig [*sic*] handeln aber und dem besseren, Gott oder Mensch, ungehorsam sein, *davon weiss ich* [Hervorhebung v. Verf.], dass es übel und schändlich ist.[919] Im Vergleich also mit den Uebeln [*sic*], die ich als Uebel [*sic*] kenne, werde ich niemals das wovon ich nicht weiss, ob es nicht ein Gut ist fürchten oder fliehen. […] Ich bin euch, ihr Athener, zwar zugethan und Freund, gehorchen aber werde ich dem Gotte mehr als euch, und so lange ich noch athme und es vermag, werde ich nicht aufhören nach Weisheit zu suchen und euch zu ermahnen und zu beweisen, wen von euch ich antreffe, mit meinen gewohnten Reden, wie, Bester Mann, als ein Athener aus der grössten und für Weisheit und Macht berühmtesten Stadt, schämst du dich nicht für Geld zwar zu sorgen wie du dessen aufs meiste erlangest, und für Ruhm und Ehre, für Einsicht aber und Wahrheit und für deine Seele, dass sie sich aufs beste befinde sorgst du nicht und hierauf willst du nicht denken? Und wenn Jemand unter euch dies läug-

916 Ein Vorgehen, welches bereits Döring (1998) empfiehlt.

917 Zur aktuellen Diskussion sokratischer Positionen siehe insbesondere Morrison (2011) sowie Bachmann (2013), Hardy (2011), Leiter-Rummerstorfer (2017) und Vlastos (1994).

918 Diog. Laert., Bd. 1 (Kap. V, S. 71 f.).

919 Was gleichwohl auch hinterfragt werden könnte.

> net [*sic*], und behauptet er denke wol [*sic*] darauf, werde ich ihn nicht gleich loslassen und fortgehn; sondern ihn fragen und prüfen und ausforschen. Und wenn mich dünkt er besize [*sic*] keine Tugend, behaupte es aber: so werde ich es ihm verweisen, dass er das wichtigste geringer achtet und das schlechtere höher. So werde ich mit Jungen und Alten, wie ich sie eben treffe verfahren und mit Fremden und Bürgern, um soviel mehr aber mit euch Bürgern, als ihr mir näher verwandt seid. Denn so, wisst nur, befiehlt es der Gott. Und ich meines Theils glaube, dass noch nie grösseres Gut dem Staate widerfahren ist als dieser Dienst, den ich dem Gott leiste.[920]

Sokrates ging es also um ideelle Belange, nicht um materielle. Eine in diesem Sinne verstandene Selbstsorge war ihm das Erste.[921] Dabei wird die Unterscheidung zwischen dem Selbst des Menschen, seiner „Seele", und jenen erst durch vor allem psychische Tätigkeit vermittelten Gütern augenfällig.[922] Jenseits aller sprachphilosophischen Feinheiten können wir als praktisch Denkende jedoch wohl sinnvoll formulieren, man solle mithin zuerst seine eigenen psychischen Schwächen respektive Störungen heilen oder zumindest bessern, und nicht mit mehr oder weniger krankem menschlichen Funktionieren Erfolge, vermeintliche Segnungen wie Ehre, Macht oder Geld zu erlangen suchen. Es tritt uns hier wiederum, wie schon bei den in den Vorkapiteln dargestellten Autoren, eine Form der Proto-Psychotherapie entgegen, die nun im sokratischen Dialog das Richtigere, Wahrere, damit Gesündere (wie zu hoffen ist) erreichen möchte. Dies gilt denkbarerweise umso mehr, als der überlieferte Sokrates keine weiteren Untersuchungen zum Wesen der Seele anstellte, etwas, das erst sein Schüler Platon mit seiner Ideenlehre zu präzisieren glaubte. Sokrates übernahm vielmehr die verbreiteten Vorstellungen seiner Zeit. Nach diesen wurde die Seele als Träger des Lebens, Organ des Denkens und Empfindens sowie als Medium der ethischen Verantwortung betrachtet.[923] Dabei postulierte er eine bestimmte Über- und Unterordnung der entsprechenden Vermögen. Nach Sokrates gilt insbesondere, „dass man nämlich nicht das Leben am höchsten achten muss, sondern das gut leben."[924] Das blanke Existieren habe nach ihm, wenn überhaupt, nur einen relativ geringen Wert: Allein das sittlich Gute zu verwirklichen, ermögliche das Lebensglück.

Natürlich stellt sich hier die Frage, was nun dieses moralisch Gebotene, Gute, überhaupt sei und wie es begründet werden könnte. „Das glücksentscheidende [eudaimonistische] Wissen, das Sokrates im Blick hat, ist die komplexe Fähigkeit einer Person, ihr Urteilen, Wollen und Handeln mit einem möglichst genauen Wissen über ihre vorrangigen Lebensziele zu lenken und mit den verschiedenen, glücksrelevanten Dingen des Lebens im Sinne ihres elementaren Glücksstrebens erfolgreich umzugehen. […] [U]nd das Gutsein, das Sokrates als ein glücksentscheidendes Wissen charakterisiert, ist die Fähigkeit

---

920 Platon, *Des Sokrates Verteidigung* [Apologie], 29 f., Übers. F. D. E. Schleiermacher.

921 Siehe z. B. Platon, *Des Sokrates Verteidigung* [Apologie], 36.

922 Was die Seele überhaupt sei, ist in moderner Sicht natürlich hinterfragbar, insbesondere wenn man bedenkt, dass das Subjekt zum Tun gleichsam hinzuerfunden sein könnte, wie schon Nietzsche (1887/1968c, 1. Abh., 13.) anmerkte. Den „Blitz" beispielsweise von seinem „Leuchten" zu trennen, ergibt wohl nur sprachbedingten Unsinn. Für Kant wäre die Seele ein Paralogismus der *transzendentalen Apperzeption*, ein Zirkelschluss des „Ich denke" auf eine Substanz, die denkt (Kant, 1781/1992b, B 404). Die Seele ist damit für ihn kein Objekt, sondern eine *Idee* (d. h. eine heuristische Fiktion).

923 Döring (1998, S. 158).

924 Platon, *Kriton*, 48, Übers. F. D. E. Schleiermacher.

zu einer gelingenden Lebensführung."[925] Eine Prüfung von Prima-facie-Auffassungen führte dabei zu *reflektierten* Meinungen, die, wenn sie sich weiter bestätigten, befestigt würden, und sich in der Seele verankerten.[926] Eine der Inschriften am Apollotempel von Delphi lautete bekanntlich: „Erkenne dich selbst"[927], was damit auch der Leitsatz des Sokrates gewesen sein mag. Wenn man sich um die Erkenntnis des solcherart „Guten" bemühe, entwickele man nach ihm ebenso die von ihm thematisierte vorteilhafte seelische Verfassung. Ein gelingendes Leben würde damit zum wissensbasiert-fähigen Gebrauch konditionaler Güter (also solcher, die je nach Art der Benutzung gute oder schlechte Folgen zeitigen). Es wäre ein Metawissen und nicht einfach nur eine technisch-berufliche Fachkenntnis. Deshalb ist Rechenschaft über unser Tun nötig, sind Überlegungen und Prüfungen sinnvoll – eben um suboptimales Handeln zu vermeiden. Die Kurzformeln: *Tugend ist Wissen* und: *Niemand tut wissentlich Übles*[928], bezeichnen hier den Umstand, dass das Wissen (Erkennen) der Tugend ihr Tun faktisch begründe. Denn keiner, der an das einzige Glück durch das sittlich gute Leben glaube, würde die *eudaimonía* durch absichtlich verkehrtes moralisches Handeln gefährden oder gar vernichten wollen.[929] Amoralische Handlungsziele liefen für Sokrates gegen das oberste Ziel eines gelingenden Lebens.[930] – Das sokratische gute Leben ist daneben ein gemischtes, es enthält die *Einsicht*, die *Vernunft* und die *Lust* und möchte wahre Lust mit wahren (validen) Meinungen verknüpfen.[931] Sokrates spricht hier der reiflich erwogenen Konsequenz auch eine Handlungsmacht zu, die durch konfligierende emotionelle Einflüsse nicht in Frage gestellt würde, und sagt: „Denn nicht jezt [*sic*] nur, sondern schon immer habe ich ja das an mir, dass ich nichts anderem von mir gehorche, als dem Saze [*sic*], der sich mir bei der Untersuchung als der beste zeigt."[932] Es rückt damit der Weg der ethischen Wissensgewinnung in den Brennpunkt. Die als *Homo-mensura-Satz* bekannte und Protagoras (um 490 – um 411 v. Chr.) zugeschriebene Sentenz: „[D]er Mensch sei das Maass [*sic*] aller Dinge, der seienden wie sie sind, der nichtseienden, wie sie nicht sind"[933], bezeichnet dabei vermutlich das, was wir Gegenwärtigen im weiteren Sinn als die Trennung von Faktizität und Geltung bezeichnen. Obwohl die genaue Übersetzung als auch die Interpretation nicht völlig eindeutig und unumstritten sind, sollte die Homo-mensura-Aussage wohl am ehesten i. S. einer prinzipiellen Subjektivität von Erscheinungen gedeutet werden. Bei einer Abwägung aller Handlungsresultate würde also ein von Sokrates als *Messkunst*[934] bezeichnetes Vermögen besonders notwendig werden.[935] Hierbei würden

925 Hardy (2011, S. 15). Siehe dazu Tabelle 7.1.
926 Siehe Platon, *Menon*, 98.
927 Γνῶθι σεαυτόν (*gnṓthi seautón*), meist einem der sieben Weisen zugeschrieben, erster Beleg des Gedankens bei Heraklit (Frag. B 116).
928 Siehe Platon, *Protagoras*, 358.
929 Siehe Platon, *Kriton*, 47.
930 Siehe z. B. Hardy (2011, S. 47 ff.).
931 Siehe Platon, *Philebos*, 51, 60–64, sowie Hardy (2011, S. 56).
932 Platon, *Kriton*, 46, Übers. F. D. E. Schleiermacher.
933 Protagoras nach Platon, *Theaitetos* [Theaetet], 152, Übers. F. D. E. Schleiermacher.
934 Siehe Platon, *Protagoras*, 356 ff.
935 Für eine Diskussion dazu siehe z. B. Hardy (2011, S. 137 ff.).

Kombinationen von emotionellen Wünschen mit einem je dazugehörigen Wissen um die Folgen (d. h. Kognitions-Motivations-Paare) miteinander verglichen und eine Handlung aus Willensschwäche liefe letztlich darauf hinaus, dass man sich über die „Größe" des verwirklichten „Guten" irrte, „für geringeres Gute mehr Böses erhält."[936] Es sei dabei nach Sokrates nicht so, dass eine divergierende Lusttendenz das vermeintlich bessere Wissen quasi „überwinde", sondern man fehlte in der Abwägung der insgesamten Konsequenzen (die jeweils mit Lust, respektive Unlust zusammenhingen). Wahres, valides Wissen würde hier mithin gleichbedeutend sein mit: das langfristig schließlich auch Lustvolle(re) zu tun; wirklich gute Gründe würden zu hinreichenden emotionell-energetischen Beweggründen; die erfolgreiche Ausübung der Kunst des Abwägens generierte nicht lediglich Wissen, sondern die Herrschaft des Wissens[937]. Dass freilich das „Gute" immer ausreichend klar geistig entwickelt zu werden vermag, es niemals verschleiernde Ambivalenzen, abgespaltene Gefühlswelten, es kaum epistemische Fragwürdigkeiten hinsichtlich der Folgen und Wünschbarkeiten gebe, Ziel- und Wertkonflikte, schicksalhafte Zufälle, Tragik daneben, nicht auftreten könnten, ist – vornehm gesagt – nicht erwiesen. Doch, und das ist wesentlich zu erwähnen, *bestritt* Sokrates in diesem Kontext ja gerade, dass er ein unfehlbares Wissen jener Art besitze. Sokrates' Dialoge bei Platon enden nicht mit eindeutigen, gültigen Lösungen: Unser Philosoph behauptete nicht, angeben zu können, was z. B. das Gute, das Tapfere oder das Gerechte seien. Die *Suche* war deshalb für ihn unerlässlich. Und noch dazu erklärte er sinngemäß, dass es für alle Menschen nicht möglich wäre, solch eine *sichere* Wahrheit zu erlangen.[938] Hören wir, wie er selbst von Platon überliefert wird:

> So auch als er [Sokrates' Freund Chairephon] einst nach Delphoi [*sic*] gegangen war, erkühnte er sich hierüber ein Orakel zu begehren […] Er fragte also, ob wol [*sic*] Jemand weiser wäre als ich [Sokrates]. Da läugnete [*sic*] nun die Pythia, dass Jemand weiser wäre. […] Bedenket nun, weshalb ich dieses sage; ich will euch nämlich erklären, woher doch die Verläumdung [*sic*] gegen mich entstanden ist. Denn nachdem ich dieses gehört, gedachte ich bei mir also: Was meint doch wol [*sic*] der Gott? und was will er etwa andeuten? Denn das bin ich mir doch bewusst, dass ich weder viel noch wenig weise bin. Was meint er also mit der Behauptung ich sei der weiseste? Denn lügen wird er doch wol [*sic*] nicht; das ist ihm ja nicht verstattet. Und lange Zeit konnte ich nicht begreifen was er meinte; endlich wendete ich mich gar ungern zur Untersuchung der Sache auf folgende Art. Ich ging zu einem von den für weise gehaltenen, um dort, wenn irgendwo, das Orakel zu überführen und dem Spruch zu zeigen: Dieser ist doch wol [*sic*] weiser als ich, du aber hast auf mich ausgesagt. […] Im Gespräch mit ihm schien mir dieser Mann zwar vielen andern Menschen auch am meisten aber sich selbst sehr weise vorzukommen, es zu sein aber gar nicht. Darauf nun versuchte ich ihm zu zeigen, er glaubte zwar weise zu sein, wäre es aber nicht; wodurch ich dann ihm selbst verhasst ward und vielen der Anwesenden. Indem ich also fortging, gedachte ich bei mir selbst, als dieser Mann bin ich nun freilich weiser. Denn es mag wol [*sic*] eben keiner von uns beiden etwas tüchtiges oder sonderliches wissen; allein dieser doch meint zu wissen, da er nicht weiss, ich aber wie ich eben nicht weiss, so meine ich es auch nicht. Ich scheine also um dieses wenige doch weiser zu sein als er, *dass ich, was ich nicht weiss, auch nicht glaube zu wissen* [Hervorhebung v. Verf.]. Hierauf ging ich dann zu einem Andern von den für noch weiser als jener geltenden, und es dünkte mich eben dasselbe, und ich wurde dadurch ihm selbst sowol [*sic*] als vielen Andern verhasst. Nach diesem nun ging ich schon nach der Reihe, bemerkend freilich und bedauernd, und auch in

[936] Platon, *Protagoras*, 355, Übers. F. D. E. Schleiermacher.

[937] Hardy (2011, S. 152).

[938] Was uns Heutigen mit der wissenschaftstheoretischen Annahme des prinzipiellen Vermutungswissens im empirischen Bereich (Popper, insbesondere 1934/1984) geläufig ist.

> Furcht darüber, dass ich mich verhasst machte; doch aber dünkte es mich nothwendig des Gottes Sache über alles andere zu sezen [*sic*]; und so musste ich denn gehen immer dem Orakel nachdenkend, was es wol [*sic*] meine, zu Allen welche dafür galten etwas zu wissen. […] Die berühmtesten dünkten mich beinahe die armseligsten zu sein, wenn ich es dem Gott zufolge untersuchte, Andere minder geachtete aber noch eher für vernünftig gelten zu können. […] Nach den Staatsmännern nämlich ging ich zu den Dichtern […]. Ich erfuhr also auch von den Dichtern in kurzem dieses, dass sie nicht durch Weisheit dichteten, was sie dichten, sondern durch eine Naturgabe und in der Begeisterung, eben wie die Wahrsager und Orakelsänger. […] Und zugleich merkte ich, dass sie glaubten um ihrer Dichtung willen auch in allem übrigen sehr weise Männer zu sein, worin sie es nicht waren. Fort ging ich also auch von ihnen mit dem Glauben, sie um das nämliche zu übertreffen wie auch die Staatsmänner. Zum Schluss nun ging ich auch zu den Handarbeitern. *Denn von mir selbst wusste ich, dass ich gar nichts weiss um es gerade heraus zu sagen* [Hervorhebung v. Verf.], von diesen aber wusste ich doch, dass ich sie vielerlei schönes wissend finden würde. Und darin betrog ich mich nun auch nicht; sondern sie wussten wirklich was ich nicht wusste, und waren in sofern [*sic*] weiser. Aber, ihr Athener, denselben Fehler wie die Dichter, dünkte mich, hatten auch diese trefflichen Meister. Weil er seine Kunst gründlich erlernt hatte, wollte jeder auch in den andern wichtigsten Dingen sehr weise sein; und diese ihre Thorheit verdekkte [*sic*] jene ihre Weisheit. […] Aus dieser Nachforschung also, ihr Athener, sind mir viele Feindschaften entstanden, und zwar die beschwerlichsten und lästigsten, so dass viel Verläumdung [*sic*] daraus entstand, und auch der Name, dass es hiess [*sic*] ich wäre ein Weiser. Es glauben nämlich jedesmal die Anwesenden, ich verstände mich selbst darauf, worin ich einen Andern zu Schanden mache. Es scheint aber, ihr Athener, in der That der Gott weise zu sein, und mit diesem Orakel dies zu sagen, dass die menschliche Weisheit sehr weniges nur werth ist oder gar nichts, und offenbar nicht dies vom Sokrates zu sagen, sondern nur mich zum Beispiel erwählend sich meines Namens zu bedienen, wie wenn er sagte: *Unter euch ihr Menschen ist der der weiseste, der wie Sokrates einsieht, dass er in der That nichts werth ist was die Weisheit anbelangt* [Hervorhebung v. Verf.]. Dieses nun gehe ich auch jezt [*sic*] noch umher nach des Gottes Anweisung zu untersuchen und zu erforschen, wo ich nur einen für weise halte von Bürgern und Fremden; und wenn er es mir nicht zu sein scheint, so helfe ich dem Gotte und zeige ihm, dass er nicht weise ist. Und über diesem Geschäft habe ich nicht Musse [*sic*] gehabt weder in den Angelegenheiten der Stadt etwas der Rede werthes zu leisten, noch auch in meinen häuslichen; sondern in tausendfältiger Armuth lebe ich wegen dieses dem Gotte geleisteten Dienstes.[939]

Wenn diese Darstellung so oder in etwa so zutrifft, darf man in gewissem Sinne dankbar sein, nicht auf Orakel hören zu müssen . . . Solch eine Art der strengen Prüfung durch Findung von Gegenbeispielen, wie sie ebenfalls Popper[940] (in einem anderen, naturwissenschaftlichen Kontext allerdings) einsetzte, konnte sozial wirklich nicht sehr opportun sein. Ungewollte „Zwangsbeglückungsmaßnahmen" wenden sich teils gegen den Anwender derselben. Schon erwähnt wurde, dass es dabei jedoch nicht erwiesen ist, dass eine Weissagung tatsächlicher Grund für die Bemühungen unseres Philosophen war. Ob eine posthume Idealisierung durch Platon vorliegt, ist gleichwohl kaum mehr zu entscheiden.

Im Gegensatz zu den Sophisten hatte Sokrates bei seinen Anstrengungen keinen Zweifel, dass es ein unabhängiges und unveränderliches „Gute" für Menschen gibt und nicht alles nur relativ wäre – jeder seine eigenen Werte besitze.[941] Jene Anschauung leitete sich wohl am ehesten aus seiner religiösen Überzeugung ab. Sokrates war kein Atheist oder jemand wie Epikur, der den Gottheiten nur eine ideale Randexistenz zusprach, sondern diese vielmehr als potentiell real wirksam einschätzte. Insbesondere die von Platon erwähnte göttliche innere Stimme des Sokrates (sein „Dämon"), die ihm von

939 Platon, *Des Sokrates Verteidigung* [Apologie], 21–23, Übers. F. D. E. Schleiermacher.
940 Siehe Popper (1972/1998, S. 13 ff.; 1934/1984 u. 1963/2000).
941 Döring (1998, S. 160 f.).

zu meidenden Dingen abriet (wie er glaubte), also ausschließlich eine Warnerfunktion ausfüllte, wäre hier zu nennen.[942]

> Dass ich aber ein solcher bin, der wol [*sic*] von dem Gotte der Stadt mag geschenkt sein, das könnt ihr hieraus abnehmen. Denn nicht wie etwas menschliches sieht es aus, dass ich das meinige sammt [*sic*] und sonders versäumt habe, und so viele Jahre schon ertrage dass meine Angelegenheiten zurükkstehen [*sic*], immer aber die eurigen betreibe an jeden einzeln mich wendend, und wie ein Vater oder älterer Bruder ihm zuredend, sich doch die Tugend angelegen sein zu lassen. Und wenn ich hievon [*sic*] noch einen Genuß hätte und um Lohn Andere so ermahnte, so hätte ich noch einen Grund. [...] Hievon [*sic*] nun ist die Ursach, was ihr mich oft und vielfältig sagen gehört habt, dass mir etwas Göttliches und Daimonisches widerfährt, was auch Melitos in seiner Anklage auf Spott gezogen hat. Mir aber ist dieses von meiner Kindheit an geschehen, eine Stimme nämlich, welche jedesmal, wenn sie sich hören lässt, mir von etwas abredet, was ich thun will, zugeredet aber hat sie mir nie. Das ist es, was sich mir widersezt [*sic*] dass ich nicht soll Staatsgeschäfte betreiben. Und sehr mit Recht scheint es mir sich dem zu widersezen [*sic*].[943]

Es wäre also gewissermaßen ein Hilfsdienst gewesen, den Sokrates seinem Gotte geleistet habe, tagein, tagaus in Athen umherzugehen und den Leuten ihr Scheinwissen usw. vorzuführen.[944] Sokrates könnte hier tatsächlich subjektiv als solch ein göttliches Medium gehandelt haben, was nicht nur als Ausschmückung derjenigen zu sehen wäre, die über ihn berichteten. Dass sich „der historische Sokrates [...] bei seinem Tun als eine Art Beauftragter Gottes verstand, darf [...] wohl als sicher gelten."[945] Sokrates wandte dabei die von ihm so genannte „Hebammenkunst" (*Maieutik*) an, bei der er einer Person zu einer Erkenntnis verhalf, indem er sie durch geeignete Fragen dazu veranlasste, den betreffenden Sachverhalt selbst herauszufinden. Es meint dies das, was man heute als sokratisches Gespräch bezeichnet:

> Von meiner Hebammenkunst nun gilt übrigens alles, was von der ihrigen [der Tätigkeit echter Hebammen gilt]; sie unterscheidet sich aber dadurch, dass sie Männern die Geburtshülfe [*sic*] leistet und nicht Frauen, und dass sie für ihre gebärenden Seelen Sorge trägt, und nicht für Leiber. Das grösste aber an unserer Kunst ist dieses, dass sie im Stande ist zu prüfen, ob die Seele des Jünglings missgestaltetes und falsches zu gebären im Begriff ist; oder gebildetes und ächtes [*sic*]. Ja auch hierin geht es mir eben wie den Hebammen, ich gebäre nichts von Weisheit, und was mir bereits Viele vorgeworfen, dass ich Andere zwar fragte, selbst aber nichts über irgend etwas antwortete, weil ich nämlich nichts kluges wüsste zu antworten, darin haben sie Recht. Die Ursach davon aber ist diese, Geburtshülfe [*sic*] leisten nöthiget mich der Gott, erzeugen aber hat er mir gewehrt. Daher bin ich selbst keinesweges etwa weise, habe auch nichts dergleichen aufzuzeigen als Ausgeburt meiner eigenen Seele. Die aber mit mir umgehn, zeigen sich zuerst zwar zum Theil gar sehr ungelehrig; hernach aber bei fortgeseztem [*sic*] Umgange alle denen es der Gott vergönnt wunderbar schnell fortschreitend, wie es ihnen selbst und Andern scheint;

---

942 Solche Wahrnehmungen würden heutzutage zumeist i. S. einer psychopathologischen Entwicklung gedeutet. Halluzinierte, subjektiv tatsächlich „gehörte" Stimmen (die objektiv betrachtet freilich nur eingebildet wären) indizierten bei Persistenz der Phänomene das Vorliegen einer schizophrenen Psychose (vgl. Weltgesundheitsorganisation, 1997, F20.0). – Wir wollen aber nicht so weit gehen, Sokrates gleich für wahnsinnig zu erklären (seine innere Stimme trat ja, wie berichtet wird, auch nicht dauerhaft auf), sondern jenen „Dämon" nur als durchaus auch naturalistisch erklärbare Erscheinung (z. B. als tiefenpsychologisch zu verstehende Gefühlsabspaltung respektive einer Veränderung der Hirntransmitterkonzentrationen) einordnen.

943 Platon, *Des Sokrates Verteidigung* [Apologie], 31, Übers. F. D. E. Schleiermacher.

944 Siehe Platon, *Des Sokrates Verteidigung* [Apologie], 23, 30, 31, 33.

945 Döring (1998, S. 161). Daneben könnte auch die Liebe, von der unser Philosoph in der Überlieferung immer wieder spricht, ein zusätzliches Motiv gewesen sein.

> und dieses offenbar ohne jemals irgend etwas etwa von mir gelernt zu haben, sondern nur selbst aus sich selbst entdekken [*sic*] sie viel schönes, und halten es fest; die Geburtshülfe indess [*sic*] leisten dabei der Gott und ich.[946]

Nun wird aus dem Vorgetragenen ebenso einsehbar, dass Sokrates keinen Tugendkatalog vermitteln wollte, wie als gäbe es fertige Moralfibeln, die ein jeder nur auswendig lernen und korrekt anwenden müsste, um sein Glück zu machen. Hier war er dem kompromissloseren Epikur nicht zu vergleichen. Vielmehr komme es nach Sokrates auf die richtige sittliche Haltung, die Besonnenheit an[947], was die Fähigkeit zum Überdenken von sozialen und ethischen Belangen meint. Von Xenophon sind dazu folgende Erinnerungen an Sokrates überliefert:

> Daß seine Freunde redefertig, brauchbar für das thätige Leben und gewandt würden, damit eilte Sokrates nicht; er glaubte vielmehr, vorher noch eine *vernünftige Erkenntnis* [Hervorhebung v. Verf.] ihnen einflößen zu müssen. Denn wer diese Fähigkeiten, meinte er, ohne Vernunft besitze, dem könnten sie nur dazu dienen, ihn in Ungerechtigkeiten zu stärken und ihn in der Ausführung seiner schlechten Handlungen zu unterstützen.[948]

Jene, mit der Hebammentätigkeit verglichene sokratische Methode (wenn man dergestalt reden darf), charakterisierte regelhaft drei logisch-argumentationstechnische Eigenschaften:[949]

(1.) Die Annahme, dass eine genaue Definition des Untersuchungsgegenstandes möglich ist, diese Feststellung korrekt gegeben wird, d. h. die wirkliche Natur des Erkenntnisobjektes darin zutreffend beschrieben worden sei.
(2.) Die Versuche zur Widerlegung vielleicht unzureichend durchdachter Behauptungen, was insbesondere die Definitionsvorschläge betrifft (*sokratischer Elenchos*).
(3.) Die Strategie der Überprüfung der Stimmigkeit des vertretenen Gesamtkonzeptes.

Nachdem unser Philosoph also einen seiner Dialogpartner zu einer Begriffsbestimmung motiviert hätte, um z. B. die Natur der Tapferkeit zu definieren (allgemein also die Frage: „Was ist X-heit?“ beantwortet worden wäre)[950], höbe die zweite Stufe an. In dieser Phase stellte Sokrates tiefer gehende, einschlägig wichtige Fragen zu jener Ansicht, ihren Implikationen und Folgen usw., welche vom Gegenüber ebenfalls mit Antworten versehen würden. Solche Aussagen hätten dann jedoch danach die logische Funktion von Prämissen in einem weiteren Schussgefüge. Denn wenn die zuerst gegebene Begriffsdefinition wirklich wahr wäre, diese zweiteren Präzisierungen ebenso stimmten, dürften keine Diskrepanzen, logischen Widersprüche zwischen ihnen auftreten. Träten aber solche Unvereinbarkeiten zu Tage, müsste *irgendetwas* (die Definition oder die weiteren Präzisierungen oder bei-

946 Platon, *Theaitetos* [Theaetet], 150, Übers. F. D. E. Schleiermacher.
947 Die indes wieder der *phrónesis* Epikurs ähnelt (siehe Epikur, „Brief an Menoikeus“, 132, zitiert nach Epikur, Übers. Krautz).
948 Xenophon, Mem. (IV. Buch, 3. Kap., 1, S. 130 f).
949 Siehe Döring (1998, insbesondere S. 162 ff.), Erler (2007), Martens (2004), Figal (2006) und Benson (2011).
950 Was in *jedem* Tapferen vorhanden sei und bewirkte, dass er tapfer *ist*, wäre hierbei z. B. bei der Definition der Tapferkeit wesentlich. Damit würde nicht nur eine Zuordnung eines Ausdruckes zu einem Inhalt i. S. einer bloßen Konvention (einer Wortersetzungsregel) vorgenommen.

des) als falsifiziert betrachtet werden und wäre schließlich zu ändern – respektive die Unlösbarkeit des Problemes zu konstatieren.[951] Hielten die Dialogteilnehmer die Prämissen einerseits für evidente Tatsachen, müssten sie folgern, dass die Antwort auf die eingangs gestellte Definitionsfrage falsch sei. Dass der sokratische Widerlegungsversuch hier tatsächlich die *Ausgangsfrage* entscheiden sollte, würde eine Deutung des Zusammenhanges behaupten, die von Vlastos[952] vertreten wurde. Indes schiene bei ihr problematisch, dass der Wahrheitsgehalt der Prämissen ja meist gerade ebenfalls nicht hinreichend sicher gewesen wäre. Nach der Interpretation von Benson[953], sollte allerdings weder die Falschheit der Antwort auf die Ausgangsfrage nachgewiesen noch die Plausibilität dieser Antwort im Vergleich mit derjenigen der Prämissen untersucht werden. Es schien vielmehr nur um die Überprüfung der Stimmigkeit des *Gesamtkonzeptes* gegangen zu sein. Diese Sicht hat insofern mehr Gewicht, als sie zumindest im positiven Fall tatsächlich aufzeigen könnte, dass eine Definition nicht widerlegt worden ist, und mithin (jedenfalls bis auf Weiteres) gelten könnte. In moderner Zeit sind ähnliche Schwierigkeiten auch beim Kritischen Rationalismus Poppers[954] zu konstatieren, der mittels eines Modus-tollens-Schlusses durch einen, dank Beobachterübereinstimmung festgesetzten *Basissatz* als zweiten Prämisse, die generelle Hypothese zu einem empirischen Naturgesetz zu Fall bringen will. Hierbei ist natürlich der falsifizierende Basissatz selbst (der im Zuge strenger Prüfungen, also Widerlegungsversuchen, ermittelt würde) auch nicht völlig sicher, sondern eben nur festgesetzt. Die Unsicherheiten verschöben sich auf ihn und generierten eine zunächst vergleichbar unentscheidbare Gesamtsituation.

In der Auffassung des Sokrates würde ein Mensch jedenfalls umso besser und glückseliger leben, je weiter er aus seiner epistemisch prinzipiell fehlbaren, unvollkommenen und unwissenden Position es in Richtung der Erkenntnis des wirklichen, validen Wissens bringe, und desto näher er damit dem wahren Guten treten könne.[955] Sokrates scheint aufgrund dessen nicht als vornehmlich querulatorischer Geist auf, sondern kann vielmehr als tatsächlicher Mahner und Besserer verstanden werden. In diesem Tenor ließ Platon unseren Denker Folgendes sprechen:

> Und wenn ich wiederum sage, dass ja eben dies das grösste Gut für den Menschen ist, täglich über die Tugend sich zu unterhalten, und über die andern Gegenstände, über welche ihr mich reden und mich selbst und Andere prüfen hört, *ein Leben ohne Selbsterforschung aber gar nicht verdient gelebt zu werden* [Hervorhebung v. Verf.], das werdet ihr mir noch weniger glauben wenn ich es sage. Aber *gewiss* [Hervorhebung v. Verf.[956]] verhält sich dies so, wie ich es vortrage, ihr Männer, nur euch davon zu überzeugen ist nicht leicht.[957]

---

951 Siehe Benson (2011).

952 Siehe Vlastos (1994, insbesondere S. 1–29).

953 Siehe Benson (2011).

954 Siehe dazu vor allem Popper (1934/1984, 1972/1998, 1963/2000).

955 Was, kritisch besehen, allerdings nicht schlüssig erwiesen ist. Wie regelmäßig, müsste auch hier eine letztlich willkürliche Setzung von Hypothesen, etwa denen zur Seele, konstatiert werden, aus der bei quasi axiomatischer Annahme dann erst alles Weitere gefolgert zu werden vermag. Im empirischen Bereich ist (vermutlich) alles „Sumpfland" (Popper, 1934/1984, S. 75 f.) und auch diese Aussage selbst, regressus ad infinitum.

956 Wieder weiß Sokrates hier scheinbar etwas, was wir (wie uns scheint) nicht wissen.

957 Platon, *Des Sokrates Verteidigung* [Apologie], 38, Übers. F. D. E. Schleiermacher.

Das erwähnte sokratische Gespräch implizierte folglich im Grunde auch eine primäre Bestimmung des Wesentlichen am Menschen, welches nach Sokrates die Seele sei, für die – konsequent fortgeschritten – erst einmal *gesorgt* werden müsse, bevor man sich (im größeren als wirklich notwendigen Umfang) um anderes kümmern könne. Deshalb, so Sokrates, habe er sich . . .

> mit nichts eingelassen, wo ich weder euch noch mir etwas nuz [*sic*] gewesen wäre, vielmehr nur darauf bedacht, wie ich jedem einzeln die meines Dafürhaltens grösste Wohlthat erweisen könnte, mich dessen allein, wie ich behaupte befleissiget, bemüht jeden von euch zu bewegen, dass er weder für irgend etwas von dem seinigen eher sorge bis er für sich selbst gesorgt habe wie er immer besser und vernünftiger wo möglich werden konnte, noch auch für die Angelegenheiten des Staates eher als für den Staat selbst, und nach derselben Weise auch nur für alles andere sorgen möchte.[958]

Allerdings kam vermutlich so mancher nicht aus den ersten Anfängen eines hinterfragenden Dialoges hinaus. Die erste Stufe des Disputes könnte, wie gezeigt, im Nachweis von unsinnigen Folgen, nicht gewollten Konsequenzen für den Betreffenden gelegen haben oder im Aufweis von mit zuvor vertretenen Argumenten widersprechenden Ergebnissen[959], d. h. in dem Verfahren, das als *sokratische Elenktik* bekannt ist.[960] Sodann erst würde (i. S. einer *Protreptik)* die Hinführung zum Stichhaltigeren erfolgen. Solch ein Gesprächsmodus kann natürlich ziemlich rasch als Sophisterei, Wortverdreherei usf. erscheinen, zumal wenn der Gegenüber intellektuell nicht ganz auf der Höhe des Fragenden ist. In diesem Zusammenhang machte es dann leichter einen etwas unglaubwürdigen Eindruck, wenn der Prüfende von sich selbst behauptete, dass er ebenso wenig wisse wie sein Gesprächspartner. Hier sind wir aber wahrscheinlich bereits im Bereich dessen, was die moderne Psychologie als narzisstische Verletzung bezeichnet. Aus einer derartigen Infragestellung vermeintlicher Richtigkeiten, der diesbezüglichen Destabilisierung der Person, resultierte dann der im antiken Athen der Zeit unseres Denkers als Schimpfwort gebrauchte Begriff *Ironie* (εἰρωνεία)[961], die man dem Sokrates i. S. v. „Verstellung zum Zwecke der Irreführung" nachsagte. Sokrates ist dabei wohl gründlich missverstanden worden: Die Destruktion von unzutreffenden Ansichten diente ihm ausschließlich zur Erschaffung besser begründeter Überzeugungen über das Wesen des Guten (siehe Tabelle 7.1). Es war, um ein Wort aus dem Bereich der Makroökonomie zu übertragen, die schöpferische Zerstörung[962], die er anstrebte. Sokrates lebte vermutlich tatsächlich als der zutiefst von seiner Lehre überzeugte Mensch wie er von Platon geschildert wurde, ansonsten würde auch sein aufrechter Gang in den Tod (den er leicht hätte abwenden können) nicht zu verstehen sein. Das, was wir Rezenten „sokratische Ironie" titulieren, die mithin mehr oder weniger taktisch-strategische Selbstverkleinerung und „Dummstellung", war unserem Philosophen vermutlich nicht regelhaft zu eigen, obwohl Sicherheit dazu natürlich kaum mehr zu gewinnen sein wird.

Da nach Sokrates allein das sittlich gute Handeln auch das Lebensglück ermögliche, musste es für ihn zum Schaden gereichen, würde man vorsätzlich (wissentlich) Böses

---

958 Platon, *Des Sokrates Verteidigung* [Apologie], 36, Übers. F. D. E. Schleiermacher.
959 Siehe als Beispiele Platon, *Des Sokrates Verteidigung* [Apologie], 20 u. 24.
960 Döring (1998, S. 162 f.).
961 Döring (1998, S. 163).
962 Siehe Schumpeter (1942/2005, Kap. 7).

bzw. Unrechtes tun. In diesem Zusammenhang vertrat er gewissermaßen einen ethischen Rigorismus des Guten, wie das folgende Zitat zeigt:

> Also weder wiederbeleidigen darf man, noch irgend einen Menschen misshandeln, und wenn man auch was es immer sei von ihm erleidet. Und siehe wol [*sic*] zu, Kriton, wenn du dies eingestehest, dass du es nicht gegen deine Meinung eingestehest. Denn ich weiss wol [*sic*], dass nur Wenige dieses glauben und glauben werden. Welche also dies annehmen, und welche nicht, für die giebt [*sic*] es keine gemeinschaftliche Berathschlagung; sondern sie müssen nothwendig einander gering achten, wenn Einer des Andern Entschliessungen sieht. Ueberlege [*sic*] also auch du recht wol [*sic*], ob du Gemeinschaft mit mir machst, und dies auch annimmst, und wir hievon [*sic*] unsere Berathung anfangen wollen, dass niemals weder beleidigen noch wiederbeleidigen recht ist, noch auch wenn einem übles geschieht sich dadurch helfen, dass man wieder übles zufügt; oder ob du abstehst und du keinen Theil haben willst an diesem Anfang. Ich meines Theils habe schon immer dieses angenommen und auch jezt [*sic*] noch.[963]

Tab. 7.1: Sokratische Positionen im Überblick (nach Hardy, 2011, S. 309 f.).

Kriterien des Eudaimonismus des Sokrates:[964]

- *Subjektivität*: d. h. Personen handeln, weil sie damit ihre eigenen Interessen eines elementaren Glücksstrebens als gelingendes Leben verfolgen (was auch Handlungen zugunsten Dritter miteinschließen kann).
- *Universalität*: Alle Menschen hätten dieselben übergeordneten modalen Ziele, erstrebten das bestmögliche Wissen über glücksentscheidende, gute oder schlechte Handlungen, i. S. eines eudaimonistischen, moralisch-gerechten Wollens.
- *Intellektualität*: Genaues Nachdenken und sokratische Rechenschaftsgabe lässt Menschen ihre Handlungsziele erkennen.
- *Fallibilität*: Einsicht, dass Menschen sich irren können, weshalb wahrheitssichernde Methoden bzw. der irrtumseingrenzende Umgang mit Meinungen nötig werden.

Sokratische Konzeption des glücksentscheidenden Wissens:[965]

- Fähigkeit von Menschen, mit externen konditionalen Gütern sowie ihren eigenen, je speziellen Fähigkeiten, den Tugenden, i. S. ihres elementaren Glücksstrebens erfolgreich umzugehen.
- Erwerb eines möglichst genauen Wissens über gute bzw. schlechte Sachverhalte und Handlungen, vor allem über den Zusammenhang verschiedener guter und schlechter Eigenschaften der für das Glücksstreben relevanten Verhältnisse und Handlungen.
- Aufruf an Menschen, ihre spontanen Meinungen auf eine wahrheitsfördernde und irrtumsvermeidende Weise zu prüfen und sich dabei zugleich neue Meinungen unter den jeweils bestmöglichen epistemischen Bedingungen zu bilden und in derselben Weise mit ihren Wünschen und Emotionen (i. S. angenehmer oder unangenehmer Empfindungen) umzugehen.
- Menschen sollten sich über die allgemeinen, vorrangigen modalen und inhaltlichen Ziele ihres Handelns Klarheit verschaffen, ihr Urteilen, Wollen und Handeln mit dem Wissen über diese Ziele lenken und dabei Irrtümer, akratisches Handeln (d. h. Willensschwäche, Handeln wider besseres Wissen) sowie die Manipulation durch andere Personen vermeiden bzw. überwinden.
- Dabei sollte auf die glücksrelevanten Interessen anderer Menschen Rücksicht genommen werden.

963 Platon, *Kriton*, 49, Übers. F. D. E. Schleiermacher.

964 Verändert nach Hardy (2001, S. 309), wobei die platonische Ideenlehre gerade nicht mehr als original sokratische Position miteinbezogen wird.

965 Hardy (2001, S. 310).

Das schlimmste sei folglich das Unrechttun, und nur deshalb solle man auf die Vergeltung verzichten, denn auch diese wäre eine Form des ethisch Zweifelhaften.[966] Vergehen zu erleiden, füge der Seele keinen Schaden zu, unrecht zu handeln aber sehr wohl. Solche Überzeugungen, die wiederum natürlich nur Vermutungswissen darstellen[967], wurden für unseren Philosophen nun zur Grundlage seiner politisch-gesellschaftlichen Handlungsmaximen. Im Prinzip sei nach ihm jeder Bürger verpflichtet, allen Geboten der Gesetze sowie denen der Institutionen der Polis Folge zu leisten, wie ferner ihren Repräsentanten, was auch dann gelte, wenn Leib und Leben in Gefahr gebracht würden.[968] Ein Disput über ein Recht, das zum Unrecht wurde, würde nicht geführt, ein übergesetzlicher Notstand keinesfalls anerkannt, Machtmissbrauch, Verbrechertum im Mantel des positiven Rechtes und dergleichen oft nicht angemessen thematisiert – außer wenn explizites Unrecht gefordert würde, dürfte man sich nicht wehren.[969] Die von den Sophisten diskutierten Probleme nach der Legitimation der Erlasse, die der gesetzgebenden Körperschaften usw., gab es für Sokrates nicht. Er war in diesem Kontext gerade kein wirklich Infragestellender mehr – war kein „Sophist", für den er von seinen Zeitgenossen teils nur diffamierend gehalten wurde, und hat sich damit klar für die Loyalität zum geltenden Recht ausgesprochen, sich außerdem (so weit wir wissen) nie etwas zu Schulden kommen lassen. „Sokrates hat mit der grenzenlosen Reflexion der Sophisten, die er sich zu eigen machte, nicht die Auflösung der menschlichen Substanz, sondern das Substantielle des Denkens selbst im inneren Handeln zu verwirklichen und zu erwecken gesucht."[970] Solche wandelnden ethischen Helden, lästigen moralischen Stechmücken[971], integren Zeigefingerheber provozieren leicht all die „normalen" Menschen mit deren nicht idealen Lässlichkeiten (deren charakterlichen „Barabbasfreundschaft") – besonders, wenn man sie ihnen, wie Sokrates es tat, jahrelang unter die Nase reibt. – Fünfhundert dieser Individuen (wie zu vermuten steht) saßen schließlich über ihn zu Gericht und verurteilten ihn mehrheitlich zum Tode.

War Sokrates nun also ein „Weiser" oder ein „Narr"? – Diese provokante Frage steht unausgesprochen mit den oben mitgeteilten Einzelheiten im Raum. Es wäre zwar wohl schon zu viel verlangt von einem Sterblichen, sie endgültig entscheiden zu wollen – sie

966 Ähnlich hatte sich schon Heraklit geäußert: „Sie suchen Sühnung umsonst, indem sie mit Blut sich besudeln, wie wenn einer, der in Schmutz getreten, sich mit Schmutz abwüsche" (Heraklit, Frag., B 5, S. 7–9, ohne Kursivierung). Jesus von Nazareth (siehe Bib., Mt 5–7) steht in der Bergpredigt der Aussage des Sokrates gleichfalls nahe. Lao-tse (vgl. *Tao Tê King*, z. B. Kap. 63) vertrat den Standpunkt, Übelwollen mit *de* (je nach Übersetzung i. S. v. Wohltun, Kraft, Güte oder Leben) zu erwidern. Konfuzius hingegen antwortete mit „Gerechtigkeit" (siehe Konfuzius, LY, Übers. Moritz, XIV, 34). Kant (1785/1974a, 1788/1974b) hätte vergleichbar Konfuzius', das allgemein als Recht erkannte oder das ethisch-kategorisch Richtige angesetzt. Für Epikur ist Unrechttun nur unter dem Bestrafungsgesichtspunkt wirklich ungünstig (siehe Entscheidende Lehrsätze, XXXIV). Und Machiavelli (z. B. 1532/1978, Kap. XVIII) wäre – nun ja – sehr geneigt gewesen, allein das als sinnvoll zu werten, was ihm zum Vorteil, d. h. vor allem zum Machtnutzen gereicht, worüber Nietzsche (siehe z. B. Nietzsche, 1894/1999a, 61.) wiederum gejubelt hätte.

967 Was auch Sokrates (siehe Platon, *Gorgias*, 508 f.) zugesteht.

968 Döring (1998, S. 164 ff.).

969 Siehe Platon, *Des Sokrates Verteidigung* [Apologie], 32.

970 Jaspers (1957, S. 126).

971 Martens (2015).

allerdings zu stellen, könnte dennoch ganz in des Sokrates Sinn angebracht sein. Wenn wir ehrlich sind, dürften wir wohl in etwa antworten: Wir *wissen* es nicht aber wir vermuten, es könnten beide Anteile verwirklicht worden sein. Sehen wir also zu . . .

Sokrates' Bemühen scheint, so wie es oben expliziert wird, hinsichtlich einer anhebenden Fachphilosophie, also als „professionelles" Nachdenken durchaus fruchtbar, wenn man allein den methodisch-argumentativen Modus betrachtet – freilich in anderen Aspekten fernerhin „furchtbar" gewesen zu sein. Sokrates präsentiert sich uns als bedeutender Philosoph, daran wollen wir nicht rütteln; war er hingegen auch ein überragender Weiser? Das klingt wie die Erkundigung, ob eine Metaphysik möglich oder gar nötig sei. Denn was würde eine „Weisheit", wenn sie nicht auch *kritisches* Nachdenken implizierte, das an der Realität zu scheitern vermag, hier anderes darstellen als eine abgehobene Sache praktisch unprüfbarer, geradezu esoterisch-immunisierter Anschauungen oder eines Wissens, das letztlich gerade keine Unsicherheiten mehr in sich trüge. „Weisheit" hieße sodann, nicht mehr zu zweifeln, und geriete in die Nähe von religiösen Glaubensinhalten. Dass „Weisheit" jedenfalls bedeuten müsse, sie solle sich gefälligst – möglichst im großen Rahmen für alle Zeit – bewähren, ihre Behauptungen, ihre Hypothesen usw. müssten, um technisch zu reden, funktionieren, darf aber wohl als sehr tunlich gelten. Man überwände den Zweifel also quasi intuitiv dort, wo er aktuell gar nicht (mehr) nötig wäre. Wo allerdings der absolut richtige logische Ort des „gar nicht mehr nötig" sei, und da beißt sich die Schlange in den Schwanz, könnten wir anscheinend nicht wissen. Es zutreffend zu ahnen, käme, wie wir meinen, aber der „Weisheit" wiederum ziemlich nahe. Sie wäre also die recht erfasste Idee dessen, wie es wirklich sei.

Hier würde mithin u. a. zu ermitteln sein, ob das „unsterbliche Fragen", das in alle Ewigkeit nie genug gefragt haben wird, nicht nur ein „Teilchen" wäre einer umfassenderen Ansicht – ja als himmelschreiende Künstlichkeit zum Widerstand zu werden vermag gegen die Erfassung dessen, was uns als „Weisheit" anmutete. Tut hinsichtlich des unablässigen Fragens und seiner Problematik deshalb nicht einfach Lachen Not? Ruft so nicht die „Erleuchtung"?, die das immerwährende Ausforschen nach ideell-grandiosen Wesenheiten (den Einhörnern der Weisheit) auch *sein lassen kann* zugunsten eines Unbefragten, ganz Natürlichen, der Eingegliedertheit in die Welt? (Man stelle sich unablässig sokratisch diskutierende Wölfe vor: bekäme man da nicht Lust auszuwandern?) Sind also das Denken, seine Maximen und Strategien sowie seine Funktionsweisen allein kaum der ganze Konstrukt- bzw. Begriffsinhalt von „Weisheit", sondern vielmehr nur *ein* wesentliches Element?

Solch eine Argumentation erinnert etwas an Nietzsches leidenschaftliche Bejahung des tiefsten Lebendigen, die bei ihm ja geradezu eine Apotheose des dort zuerkannten Willens zur Macht ist – und deshalb wohl musste Nietzsche sich am vernünftelnden Sokrates und dessen Art der fortwährenden Quaestiones abarbeiten.[972] Die nachstehenden Zitate aus der Schrift *Götzen-Dämmerung* zeigen uns dabei zusammengeballt das gesamte Ausmaß Nietzsches diesbezüglicher Abneigungen; das erste lautet:

[972] In der *Digitalen Kritischen Gesamtausgabe Werke und Briefe* (Nietzsche, 2009) u. a. auf der Grundlage der Edition von Colli und Montinari wird Sokrates über 360 Mal erwähnt.

> Auf décadence bei Sokrates deutet nicht nur die zugestandne Wüstheit und Anarchie in den Instinkten: eben dahin deutet auch die Superfötation des Logischen und jene *Rhachitiker-Bosheit*, die ihn auszeichnet. Vergessen wir auch jene Gehörs-Hallucinationen nicht, die, als „Dämonion des Sokrates", in's Religiöse interpretirt [*sic*] worden sind. Alles ist übertrieben, buffo, Karikatur an ihm, Alles [*sic*] ist zugleich versteckt, hintergedanklich, unterirdisch. – Ich suche zu begreifen, aus welcher Idiosynkrasie jene sokratische Gleichsetzung von Vernunft = Tugend = Glück stammt: jene bizarrste Gleichsetzung, die es giebt [*sic*] und die in Sonderheit alle Instinkte des älteren Hellenen gegen sich hat.[973]

Es ist dabei natürlich kaum mehr zu bestimmen, wie wüst und zerrüttet (oder monströs[974]) der Grieche wirklich war, um in einer letzten psychischen Rettungsanstrengung gleichsam zur Vernunft „zu fliehen": alles Gute der gesunden Triebhaftigkeit auf ihrem Altar darzubringen – protokantisch darin, wir gestünden es zu – aber ist das alles ein Grund, der die Methode des kritischen Fragens selbst betrifft und begründet abwertet? Eine doppelte Befruchtung (Superfetation) des Logischen (oder durch das Logische?) zu bemängeln (was immer Nietzsche damit auch sinnvollerweise gemeint haben könnte), obwohl im Grunde nur der Versuch einer vernünftigen Argumentation vorliegt, die die weitere philosophische Ethik inspirierte, muss übertrieben wirken. Es mag zwar sein, dass Sokrates (nach heutigen psychologischen Theorien begutachtet) eine gewisse Bosheit im Bloßstellen anderer agierte und dabei ein Machtgefühl erlebte – genauso gut wäre freilich denkbar, dass es sich (teils) ebenso um *Wahrheitsliebe*, das echte Bemühen um Besserung seiner Mitmenschen gehandelt hat. Vielleicht war Sokrates tatsächlich eine Persönlichkeit mit einer *hypomanisch* geprägten *schizoaffektiven Störung*[975] (oder zumindest einer diesbezüglichen Akzentuierung), aber sind wir ehrlich: wir wissen es nicht. Sein Schüler Platon hat vermutlich in der wohl durchaus vorhandenen Verehrung nebst ggf. vorliegenden Idealisierungsanstrengung vieles verwischt. Was hier ein wirklich „komischer", lustiger Charakter wäre, *Buffo*, oder nicht, bleibt möglicherweise für alle Zeiten unklar. Bei jenen schrillen Tönen Nietzsches müsste jedenfalls auch er (als einsame, stark kurzsichtige Person mit chronischen Verdauungsbeschwerden) kritisch hinterfragt werden, welche Überempfindlichkeiten (Idiosynkrasien), mithin Projektionen er in seinem Urteil auslebte, *er* der „vornehme" Philosoph (oder neurotische Vornehmtuer?[976]). Ob nun *alles* versteckt, hintergedanklich, unterirdisch bei einem Wesen sei, könnte zudem kein Mensch nachweisen und wirkt wie großsprecherische, pathologisch-narzisstische Verachtung. Da das Stochern im Nebel auch langweilig sein kann, lassen wir die psychologischen Mutmaßungen hier fürs erste. Als einzig philosophisch Relevantes bleibt dann anscheinend die Gleichsetzung von Vernunft mit Tugend und Glück übrig. Das ist allerdings eine Frage, die es lohnt, tiefer behandelt zu werden.

---

973 Nietzsche (1888/1999c, „Das Problem des Sokrates", § 4., S. 69, kursive Hervorhebung im Original gesperrt).

974 Siehe Nietzsche (1888/1999c, „Das Problem des Sokrates", § 3.).

975 Weltgesundheitsorganisation (1997, F25), wobei jene Dysfunktion konkret durch das zeitweise Hören von Stimmen, daneben vornehmlich durch leutselig-distanzarmes extravertiertes Benehmen vermutet werden könnte (vgl. Tölle und Windgassen, 2014, S. 269). Inwieweit allerdings das Gebaren des Sokrates nicht auch als Reaktion auf die noch gestörteren Beschränktheiten seiner sozialen Umgebung auftrat, ist kaum mehr aufzuklären.

976 Siehe Overbeck (1906/2011).

Doch zunächst abermals zu Nietzsche, der sich zu diesem Leitgedanken noch ausführlicher einließ:

> Wenn man nöthig hat, aus der *Vernunft* einen Tyrannen zu machen, wie Sokrates es that, so muss die Gefahr nicht klein sein, dass etwas Andres den Tyrannen macht. Die Vernünftigkeit wurde damals errathen als *Retterin*, es stand weder Sokrates, noch seinen „Kranken" frei, vernünftig zu sein, – es war de rigueur, es war ihr *letztes* Mittel. Der Fanatismus, mit dem sich das ganze griechische Nachdenken auf die Vernünftigkeit wirft, verräth eine Nothlage: man war in Gefahr, man hatte nur Eine Wahl: entweder zu Grunde zu gehn oder – *absurd-vernünftig* zu sein … Der Moralismus der griechischen Philosophen von Plato ab ist pathologisch bedingt; ebenso ihre Schätzung der Dialektik. Vernunft = Tugend = Glück heisst bloss: man muss es dem Sokrates nachmachen und gegen die dunklen Begehrungen ein *Tageslicht* in Permanenz herstellen – das Tageslicht der Vernunft. Man muss klug, klar, hell um jeden Preis sein: jedes Nachgeben an die Instinkte, an's Unbewusste führt *hinab*…[977]
>
> Sokrates war ein Missverständniss [*sic*]; *die ganze Besserungs-Moral, auch die christliche, war ein Missverständniss* … Das grellste Tageslicht, die Vernünftigkeit um jeden Preis, das Leben hell, kalt, vorsichtig, bewusst, ohne Instinkt, im Widerstand gegen Instinkte war selbst nur eine Krankheit, eine andre Krankheit – und durchaus kein Rückweg zur „Tugend", zur „Gesundheit", zum Glück … Die Instinkte bekämpfen *müssen* – das ist die Formel für décadence: so lange das Leben *aufsteigt*, ist Glück gleich Instinkt.[978]
>
> Hat er das selbst noch begriffen, dieser Klügste aller Selbst-Überlister? Sagte er sich das zuletzt, in der *Weisheit* seines Muthes zum Tode? … Sokrates *wollte* sterben: – nicht Athen, *er* gab sich den Giftbecher, er zwang Athen zum Giftbecher … „Sokrates ist kein Arzt, sprach er leise zu sich: der Tod allein ist hier Arzt … Sokrates selbst war nur lange krank …"[979]

Mit diesen Einwänden ließ Nietzsche einerseits durchblicken, dass er Sokrates u. U. in einer unzutreffenden Weise interpretiert, ja vielleicht gar nicht recht verstanden hat. Der meinte nämlich mit seiner vernünftigen Methode kaum eine *repressive* Zwangsmoral einzusetzen, sondern mit ihr vor allem das wahrhaft langfristig Beste *herauszufinden*. Dass die Vernunft mit ihrer emotionellen Basis bei Sokrates zwingend konfligiert und als ihr funktioneller Widerpart zu sehen sei, es notwendig einen gewissermaßen avernünftig-gesunden Instinkt gebe, der die bewusst abwägende Kognition geradezu ausheble, unnötig mache usf. und mithin als „Krankheit" figuriert, ist die bare Behauptung Nietzsches.[980] Andererseits könnten sensu Freud durchaus Abwehrtendenzen der Vernunft gegen emotionelle Erregungen auftreten – sowie seelische Zerrüttungszustände, die die Vernünftigkeit als Notstrategie geboten sein ließe. (Vielleicht hätte Nietzsche in seinen späten Jahren mehr zu ihnen Zuflucht nehmen müssen, anstatt in den Wahnsinn zu gehen?) Wesentlich scheint hier, dass weder die alleinige Vernunft, noch ihr (bei Nietzsche) apostrophierter Gegensatz (das Gefühl, der Instinkt, die Spontaneität usw.) *isoliert* zuträglich wären bzw. als je einzige Begründungsstruktur für gesundes Handeln taugten. Jedwede ethische Kategorie und sämtliches Müssen aus der Vernunft und *nur* aus ihr ableiten zu wollen, bleibt am Ende jedoch, wie in allgemeiner Sicht zu bedenken

---

977 Nietzsche (1888/1999c, „Das Problem des Sokrates", § 10., S. 72, kursive Hervorhebungen im Original gesperrt).

978 Nietzsche (1888/1999c, „Das Problem des Sokrates", § 11., S. 73, kursive Hervorhebungen im Original gesperrt).

979 Nietzsche (1888/1999c, „Das Problem des Sokrates", § 12., S. 73, kursive Hervorhebungen im Original gesperrt).

980 Siehe dazu auch die Kritik an Lao-tse, oben, Kap. 6.

wäre, vermutlich illusorisch.[981] Aber auch das Gegenteil, die Verdammung der bewussten Reflexion, wäre kaum überlebensdienlich. Die behandelten diesbezüglichen philosophischen Lehren haben, wie wir glauben, daher Recht *und* Unrecht in einem – die Wahrheit spaziert zumeist durch alle Beete.

Sokrates wollte seine Mitmenschen vermutlich im Grunde schlicht „zur Vernunft bringen", d. h. zur Vernünftigkeit erziehen. Die werten, teils ach so tugendhaft sich fühlenden athenischen Bürger sollten sich über ihr Leben, den darin wirkenden Denk- und Urteilsweisen usw. (endlich) bewusst(er) werden. Sie sollten einsehen, wer sie selbst *sind* und wie *wenig* sie wissen – d. h. ferner wie *viel* sie falsch machen. „Freut euch der Wahrheit, denn sie ist Teil der gesunden Lebenskraft!" könnte darin der *liebende* Wahlspruch gelautet haben. Den real gefährlichen Aspekt von irrationalen Anschauungen (nebst damit verschwisterten Gefühlen) überwinden zu helfen, wäre darin Ziel gewesen.[982] Sokrates dabei als ersten wirklichen Aufklärer zu sehen, ist deshalb berechtigt. Er ist der Vorläufer einer sehr viel später erst sich mit Kants Vernunftkritiken und Pflichtethik zeigenden Wertschätzung des durch das gesetzmäßig Richtige sich bestimmen lassen wollende Denken. Kant, der den Menschen als unter der Idee der Freiheit tätigen Selbstgesetzgeber kategorischer Imperative konzipierte, darin dieser seine Würde fände, weil er nicht fremdbestimmt sei durch die Naturkausalität, und wie als Bürger zweier Welten lebe: in der intelligiblen Vernunftwelt und im sinnlich erfahrbaren empirischen Relativ. Eine intellektuell konsistente Person zu sein, die sich nur nach dem als richtig Erkannten strukturiert und verhält, ein vernünftiges, rationales Wesen, das war dabei wohl auch bereits des Sokrates ideeller Ausblick und perspektiver Zielpunkt. Er stellte mithin die Art und Weise dar – er *war* sie, wollte sie bei anderen erschaffen, lebte und starb für sie – sich überhaupt einmal etwas wie *Klarheit* zu verschaffen über das, was man vielleicht ein gutes, weises, glückliches Leben nennen könnte. Diese methodologische Grundlage haben wohl alle Späteren mehr oder weniger von ihm. Ein Epikur konnte erst als mindestens zum Teil impliziter Sokratiker zu seinem negativen Hedonismus kommen, denn ohne vernünftige Besinnung und Abwägung – der Liebe zur Wahrheit – sind Philosophien generell kaum sinnvoll.

Allerdings ist die Intuition, dass sich das Glück „erdenken" ließe, wie gesagt in seiner Einseitigkeit unserer Meinung nach nicht zielführend. Wir kommen hier zum Stichwort der *Intellektualisierung*[983], mithin einer in der Psychoanalyse bekannten Abwehrstrategie gegen schmerzliche, verdrängte oder abgespaltene emotionelle Inhalte unerwünschter Gefühlswelten, der es ebenso zu wehren gilt. Der Mensch ist nicht nur „Kopf" allein: darin könnte Nietzsche prinzipiell richtig liegen. Die Lebenslust, das große Ja-sagen-wollen *und* Ja-sagen-sollen bei ihm, der das Leben nicht als „Krankheit" abwertet, sondern uns aufgibt es zu lieben mit ganzem Herzen, ganzem Denken, leidenschaftlich mit Leib und Seele und in alle Ewigkeit wieder und wieder – kann ein Faktor der „Weisheit" sein. In

[981] Siehe dazu die Begründungen unten, Kap. 9.

[982] Siehe ähnlich die rezente Rational-Emotive Verhaltenstherapie nach Ellis (2008), die u. a. den (modern verstandenen) sokratischen Dialog einsetzt.

[983] Siehe z. B. Ehlers (2002, S. 17), vgl. A. Freud (1936/1974) und S. Freud (1916/17 bzw. 1932/33/1989).

Bezug dazu müssten Ansätze, die die Lust untergewichten (wie in der Stoa und bei Kant), relativiert werden. Denn synthetische Sätze a priori, das wahrhaft kategoriale Müssen, sind nicht erwiesen.[984] Es gibt für Sterbliche (wie wir wieder mit einem Regress hypostasieren) keinen ontisch-epistemischen „ersten Fixpunkt", durch den wir i. S. einer prima causa unsere Argumente fest und sicher zu gründen vermögen. Wir können uns vermutlich bis in alle Ewigkeit hinein auch nicht am „eigenen Schopfe der Vernunft" aus dem Schlamassel dieser infiniten Unbegründbarkeit „herausziehen". Und auch die so genannte reine Vernunft und ihre Prinzipien sind uns wohl nicht sicher erkennbar. Dass wir wie als Faktum der Vernunft[985] ethische Gesetze wahrnehmen, heißt dabei nicht zwingend, dass diese Inhalte wahrhaft nötigend sind und gleichsam wie notwendige kausale Naturabläufe wirken. Wir wissen empirisch wirklich nur, dass wir nichts wissen, und wohl nicht einmal das, ad infinitum. – Seien wir also auch vernünftig! Die Vernunftmethode selbst führt dazu, u. a. Kant zu reformulieren. Wir sollten, wie uns scheint, die Vernunft wertschätzen und anwenden zu Nutz' und Frommen u. a. des allgemein Rechten, d. h. guten Willens. Aber wir sind im strengen logischen Sinne dazu nicht verpflichtet – täten indes gut daran es zu berücksichtigen, wenn wir die Folgen betrachteten. Auch hier gilt: Mehr zu lachen tut Not. Denn Sokrates bleibt in Ratlosigkeit zurück – er weiß (meinte er) nur, dass er nichts weiß. Dieser Zustand, so extrapolieren wir, ist chronisch. Ethische Debatten, moralische Begründungen wären somit, wie wir vermuten, stets unbegründbar. Also bedürfte es der logisch willkürlichen Setzung. Woher nehmen wir deren Inhalte (außer aus dem Denken)? Antwort: Wir fühlen, empfinden, haben Emotionen – und diese werden zum Thema geistiger Erkenntnisprozesse über die Welt, leiten schließlich mehr oder weniger unser Wollen und Handeln mit. Moralisch zu sein heißt mithin vermutlich nicht nur abstrakt das Pflichtmäßige zu tun. Das scheint letztlich unableitbar, inhaltlich unbeweisbar. Sind wir ehrlich, was „moralisch sein" bedeutet, *wissen* wir gar nicht. Wir glauben nur und fühlen.[986]

Meinte Nietzsche also (als Gegensatz zur von ihm so begriffenen „décadence" des Sokrates) recht eigentlich verstanden das Tun-des-Nicht-Tuns Lao-tses, wenn er bei einem aufsteigenden Leben das Glück mit dem Instinkt identifiziert?[987] Wäre die große Gesundheit[988] aller dynamitgeladenen Kraftprotze (der Übermenschen Nietzsches, etwas karikiert) als „Ideal eines menschlich-übermenschlichen Wohlseins und Wohlwollens, welches oft genug *unmenschlich* erscheinen wird"[989] damit (reformuliert) doch nur ein im Grunde sanftes Wesen? Nietzsche wollte das „wahre" humane Lebendige befreien, irrte sich aber nach unserer Auffassung hinsichtlich der Qualitäten desselben, denn der Mensch ist im

[984] Siehe dazu die Begründungen unten, Kap. 9.

[985] Kant (1788/1974b, [A 81 f.], S. 161).

[986] Vergleiche Haidt (2001), der in einer sozialpsychologischen Erklärung der Moral kognitiv (re)interpretierte intuitive Gefühle als wesentlich ansieht.

[987] Was hier auf- und was absteigend wäre, würde natürlich wiederum (wie wir glauben) kaum schlüssig nachzuweisen sein, bliebe meist willkürliche Schätzung.

[988] Nietzsche (1908/1999b, „Also sprach Zarathustra", § 2., S. 337).

[989] Nietzsche (1908/1999b, „Also sprach Zarathustra", § 2., S. 338 f., kursive Hervorhebung im Original gesperrt).

Grunde, wenn gesund, wohl kein unsoziales Untier. Reduzierte sich somit alles diesbezügliche letztlich darauf, den Begriff „Gesundheit" „gesund" zu definieren, und „Weisheit" würde das, was aus ihr stammt? – was indes in der Gefahr der Zirkularität stünde. Die Lebensart als Kombinationen von Gefühlen mit Kognitionen, emotionellen Motiven mit kognitiven Einstellungen usw. wäre jedenfalls entscheidender als das alleinige Denken. Darin gäben wir Sokrates Recht. Gleichzeitig müsste indes das gewahrt bleiben, was wir als psychologisch gesund bezeichneten: ein Kriterium wäre uns die orgastische Potenz[990]. Vielleicht würde dadurch manche Diskrepanz zu Nietzsches Sicht schließlich aufgehoben.

Doch welche Biegung, Haarnadelkurve, hätte Sokrates noch nehmen sollen, um vollgültig vorbildlich zu sein? Gewiss, eine despektierliche Frage, aber versuchen wir es, ihr eine freiheitliche Antwort zu geben. Das epikureische „Lebe im Verborgenen!"[991] hat er augenscheinlich nicht wichtig und vorweg genommen. Er muss unter der Art seiner Zeitgenossen wohl auch gelitten haben, um so sozial unklug zu agieren. Sokrates hat – und das ist nicht abwertend, sarkastisch oder spöttisch gemeint – sich selbst und seine Nächsten vermutlich ebenso verwirrt. Zwar wäre sein Impetus der primär wichtigen seelischen Selbstsorge, Selbstverbesserung usw. durchaus bedenkenswert. Reif und sicher gegründet zu sein in der Erkenntnis des Richtigen wäre ein Vorteil hinsichtlich der Bewältigung schwieriger Lebensaufgaben. Allerdings würde das durch das allein sprachlich-kognitive Vorgehen zu erwartende Endergebnis des Nichtwissens praktisch wenig hilfreich sein – weniger dienlich jedenfalls als erhofft, wie wir glauben. Sokrates hat wohl nicht vermutet, dass seine Arbeitsweise *an sich* auch ein methodisches und geradezu methodologisches Hindernis sein könnte bei der Findung dessen, was ihm vorschwebte. Den Weg, den er ging und für uns ausleuchtete, wurde damit ebenso zu seinem Schicksal. Erst wir Späteren könnten in einem metadiskursiven Überblick weitere „Landschaften" einsehen und beurteilen. Unser athenischer Freund befände sich mit seiner sokratischen Praktik indes u. U. in der Lage einer Fliege, die eine Glasscheibe nicht erkennt und wieder und wieder sich abmüht, diese mit aller Kraft zu durchfliegen (dabei natürlich durch das, für sie anscheinend unsichtbare Glas) voraussichtlich *auf immer* daran gehindert werden wird. Die psychische Selbstsorge nach Sokrates wäre damit zwar als an sich sinnvoll zu präferieren, der dazu zu gehende Weg müsste gleichwohl ein etwas anderer sein als der, den unser Philosoph ein- und vorschlug. Wir dürften als „Glasscheibenkundige" (oder -kundigere) nur noch dort à la Sokrates fragen, wo u. a. die Sprachspiele keinen Unsinn generierten, zudem wirkliche Einsicht zu erwarten wäre, und müssten anderenfalls zusätzliche Methoden in Ansatz bringen bzw. entwickeln. Wir vermuten deshalb: Sokrates hätte seine Untersuchungen willkürlich abbrechen können, um sich zurückzuziehen wie Lao-tse es beispielsweise tat. Es war eher eine Obsession, die er hätte überwinden müssen zugunsten eines Einfach-so-lebens, welches in einem „Garten" mit Freunden auch zu leben wert gewesen wäre.[992] Zumal, wenn man den Hedonismus des späteren Epikur etwas

990 Reich (1933/1989), vgl. oben, Kap. 2 und Kap. 3.

991 Epikur, Us., Frag. 551, übers. zitiert nach Epikur, Fragmente, 43, Übers. Laskowsky (S. 102).

992 Ohne sozialen Selbstschutz zu gehen, wirkte schließlich sehr unklug – egal wie philosophisch ehrenwert die Wahrheitsliebe darin auch gewesen sein mag.

antizipiert hätte, das gute Leben, die *eudaimonía* (auch) durch die Lust begründete und nicht nur durch vorbildliches, wahrhaftiges und rechtstreues, soziales Handeln. Diese Pflichten sind zwar wichtig, letztlich aber als „Pflichten" im strengen Sinne mutmaßlich nicht ableitbar (es scheint hier immer dieselbe o. g. Denkfigur am Werke). Eher müssten wir uns logisch als Setzung auf einen grundlegend gesunden Lebenszustand beziehen (wie Jesus und Lao-tse es aufzeigten), daraus die Pflichterfüllung zumeist folgte wie als wäre sie ein spontanes Wollen. „Gesunde Wölfe" also werdend, um im obigen Bild zu bleiben, die sich verständigten, wie sie ihr Leben besser einrichten könnten. Ob es dabei aber eine Norm zur geradezu selbstmörderischen Fremdverbesserung gibt, wäre durchaus fraglich – und so etwas mutet bei Sokrates u. U. ganz i. S. Nietzsches als verkappte Eigentötungstendenz an.

Man bemerkt bei solchen Erwägungen den Unterschied zwischen einer rein philosophischen zu einer auch naturwissenschaftlich-psychologischen Betrachtung. Als Philosoph wäre Sokrates ein kapitaler, standhafter und konsequenter Denker, der durch sein Handeln nicht widerrufen wird, überzeugend konsistent sozusagen auch in der Lebenspraxis. Aber genau *das* mutierte bei einer psychologischen Begutachtung zum fragwürdigen Vorgang, dessen unbewusste Dynamik, rigiden und damit dysfunktionalen ethischen Inhalte Anlass zu Bedenken gäben. Insgesamt würde man Sokrates damit eher nur als Entwickler *einer* (hier: intellektuellen) Methode wertschätzen können, deren Nützlichkeit für die wissenschaftliche Forschung allerdings sehr hoch angesetzt werden muss. Denn wer nicht methodisch-vernünftig „fragt" (allgemein verstanden), bekommt (vom empirischen Relativ, generell besehen) auch keine verwertbare „Antwort". Das diesbezügliche Verdienst des Sokrates ist unbezweifelbar. Hierbei könnte er „weise" genannt werden. Als Lebensstilvorbild taugte er, in puncto seiner ständigen psychologisch destabilisierenden Hinterfragungen anderer, die Abwehren, Angst und Hass provozierten, eher nicht. Dort erscheint er teils mehr als „Narr".

Aber auch bei einem selbst, ausschließlich dem fragenden Individuum, müsste die sokratische Prüfung irgendwann vom vorteilhaften Betrachten und Evaluieren zum Beschwernis, ja vielleicht zum zwanghaften und kraftraubenden Müssen umschlagen. Nehmen wir im folgenden in Augenschein, was uns Lao-tse (erfundenerweise nach unserer begrenzten Meinung natürlich) zu Sokrates zu sagen gehabt haben könnte:

> Ich grüße meinen teuren Freund in fernen griechischen Landen, meinen lieben Sokrates, möge Er sich wohl befinden!
>
> Der Weise ist kein Schwätzer, der den Leuten auf die Nerven geht. Der Weise ist ein wahrhafter Helfer, er weiß zu wahren das rechte Maß und redet nicht ohne wirklichen Grund, sondern tut vorbildlich Nicht-tun: die Taten seines tiefsten Wesens, die Taten des Tao einfach ohne ständig zu erwägen und zu zweifeln. Wie wären wir geworden, wenn alles das falsch wäre? Das Fragen, mein Freund, heißt, wie ihr selbst sagt, dass ihr nicht wisst. Wenn ihr es aber richtig wähntet, dann würdet ihr unmerklich tun, liebend in Tao: alle Menschen anleiten zur Tiefe dessen. Denn was ist unser Wissen darin anderes, als das Vertrauen zur Richtigkeit der Tiefe, die Zuversicht im Tun des Nicht-Tuns: das große Steuern mit geringstem Wirken – und nichts bleibt ungetan. Lasst also fahren die Klugheit! Lasst fahren die Gerechtigkeit, die aufgesetzte unbedingte Rechtstreue! Lasst fahren das ständige Fragen und Sinnen! – um nichts festzuhalten, nichts erringen zu wollen! Denn *so* werdet ihr es gewinnen und lange währen.
>
> Lao-tse (in der Hoffnung, dass dieser Brief Euch erreichen möge auf seinem weiten und gefährlichen Wege).

Es ginge also wie eingangs angesprochen u. a. ums Vertrauen, das Vertrauenkönnen. Müssten wir denn tatsächlich ständig Nachdenken, um zu erfahren, was das Gute, was die Tugend(en) ausmacht und was tugendhaft sei? Lassen sich diese ethischen Lemmata denn eigentlich überhaupt hinreichend verbalisieren, argumentativ erforschen wie als wären sie dingliche Entitäten? Ein „Wesen", geradezu eine „Substanz des Guten" wäre prinzipiell ja kaum angebbar, weil alles handlungsmäßige Gute ein einzigartiges, sehr spezielles Tun eines Individuums wäre und wir das Wörtchen „gut" wohl nicht zu definieren vermögen.[993] Das einzige, was wir auf den Wegen des Sokrates erfahren könnten, scheint also, dass wir in ethischen Belangen auf diesen Wegen *nichts* erfahren können, was wenig tröstlich anmutet (auch wenn es alle anbelangt, die diesen Weg gehen). Es wäre zwar generell meist eine hochzuschätzende Methode, weil diese (mit den nötigen Änderungen) naturwissenschaftlich wertvoll und ergiebig sein kann, als methodischer Weg der persönlichen Weisheit aber unvollkommener als nötig bliebe. Es wäre zwar weise zu sagen, dass man nichts weiß, aber u. U. nicht weise, überall dabei stehen zu bleiben. Auch der Nazarener Jesus lehrte, dass „Tugend" kein Inhalt, sondern ein *Weg* sei, nämlich insbesondere der des liebenden Verzeihens. Es käme also gar nicht so innig nur aufs alleinige Wissen an, egal ob man dies in antiken griechischen Maßen als das Wissen um das Gute fasste, oder im kantisch vernunftkritischen Kontext als das abstrakte Vermögen zur Selbstsetzung von Maximen, die zu allgemeinen Gesetzen zu werden vermögen. Moral und Tugend könnten ebenso im empathischen Fühlen, einem positiv verstandenen Mitempfinden liegen, auch wenn wir Kants Zustimmung hier nicht bekommen hätten (sondern eher die von Schopenhauer[994]). Vernunft und Denken wären somit regelmäßig zu wenig in diesen Fragen. Sie könnten bestenfalls Werkzeuge sein, u. a. um zu einem tieferen ethischen Procedere zurückzufinden. Man sollte als Grund der Ethik daher wohl vor allem anzunehmen wagen, dass das Leben in der Tiefe nicht grausam, schlecht und moralisch unwert ist, sondern es (neben dem oft unumgänglich nötigenden sich Nährenwollen und den Gefahren des „Gefressenwerdens") ein Jasagen, Lieben und einen Schaffensdrang darstellt.[995] Wer sich dazu intellektuell zurückwände, dies als Maxime setzte, fände eventuell zurück zu dem, was Lao-tse Tao nannte und Jesus als Nächstenliebe konkretisierte – gelangte zurück zum autonomen Pulsieren (u. U. auch einer vermuteten Lebensenergie)[996].

Kants Diktum: „Der Mensch ist von Natur böse"[997] (obwohl er auch die Anlage zum Guten habe), könnte wohl erst dann gelten, wenn man einerseits Vernunftkriterien des ethisch Guten definiert und dem widersprechende Inhalte abwertet, sowie andererseits den allenthalben zu konstatierenden unsozialen Hyperegoismus usf. des Menschen als „normal" und als nichthintergehbar annähme (wie wohl ebenso Machiavelli praktisch

[993] Siehe Moore (1903/1996). Dies beträfe auch den *guten Willen* bei Kant (Kant, 1785/1974a, BA 1), da der zirkulär „das Gute", dessen wir erst habhaft werden wollen, bereits begrifflich impliziert.

[994] Siehe Schopenhauer (1840/1979).

[995] Siehe dazu als Resultate der Altruismusforschung bei Kleinkindern Warneken und Tomasello (2006, 2007, 2009), Warneken et al. (2007), Liszkowski et al. (2006), Olson und Spelke (2008), Rakoczy et al. (2008) sowie Warneken (2013). Vergleiche daneben auch Bauer (2006, 2011) und Bregman (2020).

[996] Siehe für Näheres dazu oben, Kap. 2.

[997] Kant (1793/1982b, [B 27] S. 680, ohne Großbuchstabensatz).

glaubte). Dass solche Vernunftgründe und die für eine ethische Zurechenbarkeit unbedingt erforderliche Entschlussfreiheit jedoch klar erwiesen, respektive real gegeben sind, ist nicht gesagt, sondern nur angenommen bzw. gesetzt, jedoch in facto ziemlich ungewiss.[998] In Wahrheit scheint uns das Leben im Grunde jenseits der Kategorien von Gut und Böse angesiedelt: es lebt einfach nach seinen Maßen. Alle Moral ist späterhin „dazuerfunden" worden oder als Produkt psychisch-kognitiver Prozesse (z. B. auch neurotischer Art) zu sehen. Jenes Einfach-so-tun des Lao-tse scheint der zutreffendere ontische Moralgrund, die energetische Basis. Dabei ist nicht ausgemacht, dass in diesem Grunde (stets nur) ein bösartiger Räuber zum Vorschein käme.[999] Unsere dabei antikantische sowie antimachiavellistische Ahnung ist, dass sich für Gesunde erweise: „Hohe Tugend (tut) keine Tugend, / daher ist sie Tugend. / Niedere Tugend (tut) unfehlbar Tugend, / daher ist sie nicht Tugend."[1000] Nur wer das Böse am Menschen, wie der Florentiner, als unweigerlich stetig wirksam sieht, könnte auch zu allgemeingesetzlich-kategorischen Maximensetzungen aufrufen, um eben dieses Böse endlich zu „moralisieren". Dabei hätte er aber nur einen „Deckel" auf einen „brodelnden Topf" installiert (das Freud'sche *Über-Ich*, das ein strenger Zuchtmeister sein soll) und nicht vermocht, das wahre Problem zu *lösen* (oder gar davor einzusehen, welche Verstrickungen in der Tiefe überhaupt obwalteten).

Aber wäre es denn immer verfehlt, nachzudenken, was gut und richtig sei? Denn ein solches Vermögen wäre kaum entstanden, um es möglichst wieder abzuschaffen; diese Sicht der Evolutionsbiologie müsse doch ebenso beachtet werden. Sokrates könnte auf den Brief des Lao-tse daher etwa wie folgt (wie wir wieder fingiert annehmen) geantwortet haben:

> Lieber, verehrter Meister Lao aus dem fernen chinesischen Reiche, habt Dank für Eure Nachricht!
>
> Ihr sagtet, lasst sein alles Denken, lasset fahren die Klugheit: Ich aber frage, was sein wird, wenn wir nicht sinnen! Ist die Vernunft denn etwas Böses, so dass wir sie nicht nutzen dürften, ist sie etwas Verkehrtes, das zu unterbinden wäre? Auch das suchende Denken ist doch Natur, ebenso Teil der Welt: Macht Ihr deshalb nicht den gleichen Fehler, den Ihr mir vorwerft, nur eben umgekehrt? Ihr sagtet mir: denkt nicht. Ich frage Euch mit gleichem Recht: Warum allein das Nichtdenken sinnvoll sei. Ihr hofftet auf das Gute im Grund, ich aber sehe auf das Verkommene im Jetzt. Wie wollt ihr helfen Euren Nächsten, wenn ihr sie nicht hinführt zu ihren Fehlern, ihrem Nichtwissen, ihren Einbildungen, die der Grund unmenschlicher und fehlerhafter Taten sind und die schließlich alle ins Unglück stürzen können? Nur die wenigsten werden von allein zu Weisen, sondern man muss aufzeigen, muss sich um Verbesserungen bemühen. Man muss denken, um sich zu bewahren, um sein Leben sinnvoll einzurichten, um vorauszusehen alles Übel. Mit Verlaub, weiser Lao, Eure Weisheit funktioniert nicht für die Vielen, sie ist zu wenig von dieser Welt. – Und was genau ist eigentlich Euer Tao? Stimmt es, dass es heiße Luft in Schläuchen sei, die köstlich riecht, wenn man an ihr schnuppert, aber schnell verfließt ins unerfassliche Irgendwo? – Deshalb tut Fragen Not. Deshalb ist das Suchen heilsam, auch wenn wir nur darin fänden, nicht zu wissen: Dies allein macht uns bescheiden und vorsichtig, macht uns die Überheblichkeit meiden und das Rechte der Gemeinschaft, die es zu bewahren gilt, achten.
>
> In großer Wertschätzung verfasst. Sokrates aus Athen.

[998] Siehe dazu die Begründungen unten, Kap. 9.

[999] In Abzug zu bringen wäre, was durch das soziale Feld der Umgebungsbedingungen zur begreiflichen Überlebenssicherung (als Kampf gegen den Hunger oder echte Lebensfeinde o. Ä.) notwendig ist.

[1000] Lao-tse, Übers. v. Strauß (Kap. XXXVIII, S. 107, Schrägstriche v. Verf. als Absatzsymbol eingefügt).

Man sieht zwei Sprachspielspieler ungleicher Provenienz bei denen ein Dialog noch lange weitergehen könnte – ein Disput zwischen sokratischen Hinterfragungen und laotischem Glauben. In moderner psychoanalytischer Sprechweise artikuliert: die „Deutungen" des Lao-tse wären wahrscheinlich zu tief, zu universell und damit ebenso zu primärprozesshaft für die (was wir nicht abwertend meinen) relativ oberflächlichere, eher abstraktbegriffliche Welt des Griechen Sokrates. Hier hätte Nietzsche anscheinend Recht, wenn er vom „Tageslicht der Vernunft"[1001] spricht. Dabei ist der Vermutung die Tür geöffnet, beides erst sei das weisere. Das begriffliche Fragen *und* das eher intuitiv-fühlende lassen können des Eruierens. Das eine befruchtete das andere und vice versa. Nicht nur müsste Lao-tse mit den sittlichen Bezügen eines Konfuzius – wenn situational angemessen – verbunden werden, sondern auch mit der Klarheit des Verstandes eines Sokrates. Es macht mithin den Eindruck, dass die bislang in den Vorkapiteln untersuchten Autoren, jeweils nur *Teilaspekte* einer Weisheit erfasst haben. Als Abstraktum derselben würde also vornehmlich das wirksam, was wir in etwa als das „Optimum des Wünschbaren, welches bewährt über alle Zeiten funktioniert" bezeichnen könnten – also wieder das sagenhafte „Einhorn" (hier mehr als Ich-Ideal i. S. der Psychoanalyse), welches indes wohl niemand je en détail ausforschen oder gar domestizieren können wird. Nichts anderes also als ein taufrisches und letztlich mutmaßlich unerreichbares Übermenschentum. Es wäre aber meist zu vermeiden, nur (mehr oder weniger manierlich gehorchend bzw. selbstinduziert folgsam-angepasst) hinsichtlich der Erreichung solcher Idealvorstellungen zu *streben*, wenn ernsthaft-existenzielle Fragen überzeugend mit weisen Antworten, mit Leben (spontan-natürlicher, gesunder Lebendigkeit, d. h. der Pulsation und deren Abkömmlingen) erfüllt werden sollen – und nicht ausschließlich eine weniger herz- und kernhafte Optimierung von Äußerlichkeiten, technisch-utilitaristisches Gebaren usf. beabsichtigt wird. Es gibt, meinen wir, einen Zweck im Leben, im Lebendigen selbst, der nicht durch sekundäre äußere Berechnungen, Mittel-Nutz-Kognitionen usw. dominiert werden darf, sofern man zu etwas wie Weisheit vordringen will. Es leuchtet ebenso darin der zuträgliche, gute Sinn der meditativen Versenkung, der *vita contemplativa* auf (die damit nicht per se Verfallstendenzen sensu Machiavelli spiegelte). So lässt sich vermutlich auch das von Baltes und Staudinger[1002] als „weise" definierte Expertenwissen über fundamentale Lebensfragen besser erreichen bzw. vertiefen. Es verweist dies ferner auf die Fähigkeit zur gesunden kreativen Divergenz, die des Öfteren nicht gut gelitten wird – u. a. nicht von Machthabern mannigfacher Coleur. Die Methode des Sokrates, freiheitlich auszuforschen, was der Fall ist und wie es zu erklären bzw. zu deuten wäre, scheint in diesem großen Zusammenhang zentral. Sie begünstigte das Bewusstwerden von Gefühlen bzw. ermöglichte eine differenziertere Wahrnehmung derselben insbesondere durch mehr Achtsamkeit, eine höhere intellektuelle Auseinandersetzung und Hinterfragung nebst mehr Empathie. Sie diente dem Leben, dem Lebendigen, insofern sie sie nicht übersteigert wird.

[1001] Nietzsche (1888/1999c, „Das Problem des Sokrates", § 10., S. 72).
[1002] Baltes und Staudinger (2000).

Der sokratische Intellektualismus als Methode ist damit – „Nichts im Übermaß“[1003] – von seinen ggf. vorhandenen apodiktischen, ja eventuell sogar dogmatisch wirkenden Zügen zu befreien. Es ist nicht bewiesen, dass des Sokrates Stil allein „seligmachend“ sei. Das Leben ist und bleibt ein „schwieriges“ Problem, es ist nicht ausrechenbar, nicht gänzlich auszuklügeln, ein „Richtig“ und „Falsch“ lassen sich in erheblich vielen Fällen gar nicht begründen. Was optimal wäre als Handlung zeigte sich streng genommen zudem erst am Ende aller Zeiten – niemand kann heute schon sagen, ob z. B. das einst so bezeichnete „Schlechte“ irgendwann nicht doch sehr viel Gutes bewirken würde. In der Sicht Nietzsches käme dazu noch der fundamentalere Einwand, der die Wahrheit in einen *Perspektivismus*[1004] auflöste, diese somit gar nicht für alle Wesen dieselbe sei, ein allgemein geltendes „segensreich und richtig“, „verkehrt und zu unterlassen“ schlicht nicht angebbar wären. Ja – sagte Sokrates – wenn man alles genau *wüsste*, dann wäre man „gut“. Wie allerdings die Quantenmechanik lehrt, können wir eine unendlich präzise Kenntnis prinzipiell nicht erlangen (die Plancklänge ist die unterste Grenze[1005]), was in Verbindung mit der Chaostheorie[1006] (und dem Vielkörperproblem) schon theoretisch zur notwendigen Unvorhersagbarkeit vieler Resultate führt. Wir vermögen somit auch jenseits des Vermutungscharakters aller empirischen Hypothesen grundsätzlich nicht zu wissen, was genau wird aus unseren Taten. Intuitive Einschätzungen gewinnen damit wiederum einen höheren heuristischen Wert. „Weisheit“ ist insgesamt besehen damit wohl nicht nur sokratische Klugheit, bedarf ihrer aber, wie gesagt, als Werkzeug. Das Leben bleibt meist eben auch, wie wir meinen, Lebenskunst im Ozean einer absurd-zufälligen Schicksalhaftigkeit, es kann nicht völlig rationalisiert, rein vernünftig „verwissenschaftlicht“ werden. Wir können damit nur *versuchen*, unsere Existenz zu meistern.

Mit Konfuzius hätte Sokrates hingegen andersartige Kalamitäten erlebt, denn der Chinese wäre als lernbegieriger, sich bemühenwollender, bildungsbeflissener Mensch höchstens ein wenig zu sittlich eingeengt aufgetreten, zu sehr fixiert auf das Althergebrachte seiner sinozentristischen Auffassung der *li*. Dass man diese Sittlichkeit auch zu diskutieren vermag, ja hinterfragend sistieren sollte (oder gar müsste), wäre Meister Kong wohl teils als ähnlich „zersetzend“ aufgestoßen wie den Zeitgenossen, die sich in Athen an Sokrates stießen. Es ist in diesem Punkt immer das wesentliche Moment der psychischen Destabilisierung, mithin die Gefahr der Aktualisierung beträchtlicher Angstgefühle gegeben. Das Denken, die Philosophie, die sittlichen und religiösen Anschauungen können ein sehr notwendiges „Stützgerüst“ sein für Menschen, damit sie in, im Grunde unverstandenen, Zusammenhängen überleben. Auch Mythen haben ihre wichtige(n) Funktion(en). Wer sie zerstörte, stieße Menschen in eine Art von „Abgrund“. Es war des-

[1003] Überliefert in Diels (1922, Kap. „73a Die sieben Weisen“, [521] S. 215 [Zeile 10]).

[1004] Nietzsche (1882/1973, § 374.) nahm hier unendliche Interpretationsmöglichkeiten im perspektivischen Charakter des Daseins an. Ähnliches hatte bereits Leibniz (1646–1716) in seiner *Monadologie* (Leibniz, 1714/1998, § 57.) formuliert. Daneben wäre ferner Kants Analyse der reinen Vernunft (Kant 1781/1992a, 1781/1992b) in eher prinzipieller Hinsicht zu nennen. Auch Fechner (1860, S. 3 ff.) konzipierte in der Folge seinen *psychophysischen Parallelismus* abhängig von der Ich- bzw. Außenweltsicht.

[1005] Siehe z. B. Greene (2012).

[1006] Siehe Argyris et al. (2010).

halb u. U. historisch betrachtet zu früh für des Sokrates Kritizismus, zu früh für die nach heutigen Maßen recht unwissenden Athener, solch eine Belastung durch Infragestellung auf sich zu nehmen. Und, agierte Sokrates in seinen ständigen Hinterfragungen nicht doch vor allem ein Unbewusstes? Wäre es mithin gar eine Art eines undurchschauten, unepikureisch-bösen „Spaßes" gewesen? Wie in einer selbstschädlichen Aggression erst viele andere – und dann in deren rächenden sozialen Replik sich selbst „hinabzustoßen", zu opfern geradezu auf einem Altar eines unerkannten, vage angenommenen „Gottes": seines Dämons, seiner Störung? Sokrates der „Gottesnarr", der es nicht vermochte, darin auflösend weiterzuschreiten, sondern wiederholte, in einem *Wiederholungszwang*[1007] verhaftet war – einer tödlich-unvorteilhaften tiefenpsychologischen Dynamik anheim fiel. Da Evidenz dazu nicht zu erhalten sein wird, sollten wir hier tunlichst abbrechen und weiterziehen.

Jesus von Nazareth aber würde den Sokrates eventuell teilweise unterstützt haben, denn er war wie er ein Aufrüttler, Richtigsteller und Mahner, wobei der Grieche nun allerdings kaum solch ein herzliches Verzeihenwollen stiftete wie der bekannte jüdische Wanderprediger. Sokrates wollte argumentieren und war darin (jenseits ggf. vorliegender Obsessionen) nicht vor allem affektiv inspiriert. Gleichwohl ist er als ein vergleichbar religiös-divinal orientierter „Überzeugungstäter" überliefert, der aber keinen universellen Blickwinkel darbot und uns somit nicht den Bogen ewigkeitsbezogener Handlungsmaßgaben erschloss. Jesus hätte dagegen mehr gelehrt, dass man die intellektuelle (Über-) Härte, das Unversöhnliche des Fragens und des Kalküles zugunsten einer verzeihenden Liebe und herzlichen Natürlichkeit tendenziell überwinden sollte. Kern dieser Heilslehre wäre in einem gewissen Unterschied zu der des Sokrates vielleicht gerade die Lösung von Anankasmen und Verletztheiten sowie „Dogmatiken des Rechtens", des insbesondere emotionalen Rechthaben- und Nichtaufgebenwollens anscheinend „sehr begründeter" Positionen gewesen, die zwar wirklich bestehen können, deren Preisgabe indes oft ebenso geboten schiene. Kriege können nicht „gewonnen" werden (denn alle sind Verlierer am Ende) – nur wenn man sich verzeihend die Hände reicht, wird Frieden möglich. Die Botschaft des Vergebens lautete darin, alle Beteiligte als „kleine" Geschöpfe vor der Ewigkeit (vor Gott, wie Gläubige sagen würden) zu begreifen, um u. a. die verkrampften Selbstüberhöhungstendenzen solcher Wesen zu einer wieder entspannten Tiefe zurückzuführen.

Aus diesen Erwägungen wird erneut das vorgetragene Postulat verständlicher, man solle ebenso emotionelle Faktoren und Data miteinbeziehen. Hier ist, vielleicht noch vor Lao-tse, an den epikureischen Hedonismus zu denken, denn Lust und Unlust machen den Eindruck, psychologisch primär zu sein. Was anderes als die Lust setzte in der organismischen Tiefe denn das, was die athenische Philosophie im sprachkritisch vagen Begriff des „Glückes" ansiedelte? Alles gedeihlich geratene einer Handlung im eudaimonistischen Sinne des Sokrates würde durchschnittlich betrachtet ein entsprechendes Wohlgefühl begründen, und vielleicht nur deshalb wirklich als triftige und zu präferierende Alternative gesetzt sein. In diesem Bezug stellte Sokrates vermutlich jedoch zu sehr

[1007] Im Sinne der Psychoanalyse (siehe z. B. Freud, 1916–1933/1989) sowie zur Erläuterung Reichard (1997, 2002).

auf rein außenweltliche Bezüge bei der Glückserringung ab, indem er die *eudaimonía* als Folge sittlich und rechtlich hervorragend gelungener Handlungen auffasste. Dass *nur* das darin gute, vorzügliche Leben einen erheblichen Wert besitze, ist freilich nicht erwiesen.[1008] Anzumerken ist, dass das „gute Leben" i. S. des Sokrates in seinem Begriff der *eudaimonía* kein zuvörderst hedonistisches war; dessen Ausgestaltung von Weisheit leitete sich viel eher von seiner Auffassung des glücksrelevanten Wissens ab, und nicht von der Ermöglichung respektive dem Bewahren einer langfristig lustvollen Glückseligkeit bzw. Seelenruhe wie bei Epikur. Sokrates priorisierte darin die epistemische und methodologische Komponente. Er war ein Besserer, der seine Mitbürger, sein Publikum mit seiner Fragerei stach wie eine Bremse[1009], und dem sich die Philosophie gerade nicht als Mittel zum guten, individualistisch verfassten, lustvollen Leben darstellte, weil sie als Antrieb (oder doch nur freudschen Rationalisierung?) der dekonstruierenden sozialen Hinterfragung diente. Der Begriff der Weisheit des Sokrates und der des Epikur sind nicht identisch, das gute Leben des einen nicht das des anderen.

Insbesondere müssten in diesen Bezügen ebenfalls die Wahrheits- und Rechtstreue des Sokrates diskutiert werden. Und das scheint um so einleuchtender, je stärker man utilitaristische Berechnungen im Geiste Machiavellis berücksichtigte. Je nachdem, welche obersten Ziele man in den diesbezüglichen Kalkülen und Mittel-Zweck-Hierarchien einsetze, variierte eben auch die moralischen Wertschätzungen. „Macht" und „Geld" versus *eudaimonía* sowie Liebe besäßen je eigene Opportunitäten. Dass man indes die Wahrheit innerhalb eines gelingenden, gesunden Lebens signifikant beugen kann (beugen *darf*, wenn es einem gelingen soll), ist gleichwohl nicht bewiesen und wäre eventuell ebenfalls humane Selbstüberhebung. Obwohl das Meer der Lüge auf diesem Planeten tief und wahrhaft ausladend anmutet, heißt das nicht, man solle unbedingt in ihm mitschwimmend Meister aller Täuschungen sein oder es zu werden versuchen. Zu beachten wäre insbesondere, dass die äußere Lüge einen von der eigenen inneren Wahrheit „abschneiden" könnte, bis diese u. U. nicht mehr erkennbar ist. So besehen gäbe es kein „falsches" Leben im „richtigen", was aber vielleicht nur das beträfe, was man als „Lebenslüge" bezeichnete und nicht die oft verzeihlichen „Ungenauigkeiten" des täglichen Lebens. Es müsste damit der *Stil* der Wahrheit, die Wahrheitsliebe herrschen, wenn man wahr in die psychische Tiefe treten möchte.[1010] In diesem Zusam-

[1008] Überhaupt: Den „Wert des Lebens" ermessen oder ermitteln zu wollen, scheint geradezu typisch für menschliche Willkür und epistemische Absurdität – für humane Hybris – und seien die Gründe auch so honorig wie die des Sokrates.

[1009] Martens (2015).

[1010] Was bekanntlich ebenso der ideelle Herangang der Psychoanalyse (siehe z. B. Freud, 1916–1933/1989) ist, die durch die valide Deutung der verborgenen psychischen Verhältnisse (wie sie meint) zu einer echteren und gesünderen charakterlichen Artung (und Heilung von Symptomen usw.) leitete. Die äußere Wahrheit führte also zur inneren Gesundheit, was sich in den körperorientierten Therapien nach Reich und Lowen noch dazu als Freilegung des Orgasmusreflexes (Reich, 1933/1989) objektivierbar dartäte. Jede lügenhafte Verstellung induzierte hier wohl ferner eine „Verstellung" i. S. einer muskulären Panzerung, die wiederum (wenn chronisch respektive habituell verfestigt) das freie energetische Pulsieren beeinträchtigte bzw. verhinderte. Im Wahren ist wahrlich alles wahr – dieser analytische Satz gälte hier wie als empirische Heuristik transformiert: Tiefe Gesundheit wäre dabei u. a. Wahrhaftigkeit bis ins Letzte. Freilich, so vermag man einzuwenden, wären ziemlich leicht auch Verhältnisse auszudenken,

menhang kann nochmals die Frage nach dem pragmatischen „Wert" der Macht gestellt werden, also die Erkundigung, die die Weisheit derselben (d. h. die Machtausübung) ins Visier nimmt. Zwar ist es wohl unumgänglich, eine gewisse persönliche Mächtigkeit zu entwickeln respektive zu bewahren (wir würden sonst umkommen), ob allerdings die politische Auslegung von Macht i. S. eines Renaissancefürsten überhaupt allgemein wünschbar wäre, bleibt fraglich. Denn sie verleugnete in ihrer prinzipiellen Radikalität des Kampfes die doch auch grundlegend vorhandene Kooperativität des Menschen sowie den generellen in der Biologie bekannten Gedanken der Symbiose, d. h. einer lebendigen Vernetzung von Geben und Nehmen zum gegenseitigen Nutzen der betreffenden Spezies. Alles unter einen Machtgesichtspunkt zu subsumieren, unter Prämissen des Kampfes, wäre nicht nur unliebenswürdig, sondern vermutlich auch unnatürlich. Es wäre teils nicht das Optimum der Ressourcenverwendung, oft nicht das Beste für alle Beteiligten, sondern nachgerade wie eine Notstrategie zu werten – der Krieg sozusagen als Clausewitz'sche Diplomatie mit anderen, letzten Mitteln[1011]. Was indessen übrigbliebe nach solch einer mit modernen Waffen geführten Auseinandersetzung lässt sich mit Schrecken nur noch als die generationenlange Verwüstung bezeichnen.[1012] Wiederum gilt: Kriege können nicht gewonnen werden. Es scheint eine kurzsichtige, dumm-böse Illusion, ein archaischer, undurchdachter Primitivismus, eine u. a. tiefenpsychologisch bedingte Form sozialer Unweisheit, durch die Anwendung kriegerischer Machtmittel politische Interessen durchsetzen zu wollen. Wir können solche Strategien nicht als gut und richtig allgemein befürworten, weil die Folgen langfristig ebenfalls sehr nachteilig für *uns* selbst wären. Machiavellistische Angriffskriege setzten regelhaft den Keim des eigenen Verderbens. Die machiavellistische Klugheit *selbst* rät also, den machiavellistischen Stil der Macht und Täuschung letztlich aufzuheben.[1013] Sie generierten einen

in denen die Verstellung, die Lüge und Täuschung durchaus überlebensdienlich würden (Machiavelli hätte uns hier zugelächelt). Bei Tieren sind solche Strategien sicherlich häufiger anzutreffen, aber allzu meist eher i. S. genetisch bedingter Mimikry, Anlocktaktiken oder Tarntrachten (siehe Wickler, 1968, und Storch et al., 2013, S. 407) bzw. des Versteckens vor Fressfeinden u. Ä. gegeben, und weniger als systemisch „verlogenes" Verhalten (was noch dazu bereits sehr anthropomorph wäre, weil es menschliche Begriffe und ein zumindest rudimentäres, quasi humanes Denkvermögen voraussetzte). Die Lüge im außermoralischen Sinne wird somit zum Vermögen von höheren Tieren insbesondere Primaten. Es wäre darin allerdings ein zweischneidiges Können, welches bei unweisem Gebrauch bei einem selbst nachteilige Folgen zeitigte – womit sich der gedankliche Kreis schließt – und wir durch den Wunsch nach Befriedigung, Freude und Gesundheit einsichtsvoll aufgefordert würden, möglichst in der Wahrheit zu leben. Jesus von Nazareth lehrt: „Wer mir nachfolgt […] wird das Licht des Lebens haben" (Bib., Joh 8,12, Fettsatz weggelassen), was, wie wir vermuten, vernünftig-rational reformuliert auch eine ausschließlich diesseitige Energie, eine wirkliches „Licht" bedeuten könnte (Reich, 1948/1974, und oben, Kap. 2), das nicht durch Unwahrhaftigkeit, d. h. eine Bremsung oder Blockade, verdunkelt werden sollte.

1011 Siehe v. Clausewitz (1832–1834/1905, 1. Buch, 1. Kap., 24.).

1012 Siehe rezent z. B. die Verhältnisse im Nahen und Mittleren Osten.

1013 Was gleichwohl realistisch betrachtet nur bei allgemeinem Kooperativitätswillen nebst hinreichender Wahrheitsliebe möglich wäre, denn sobald die Gegenseite betrügen und unlautere Vorteile erringen *will*, würden unweigerlich Gegenstrategien nötig. Einzusehen, dass man als Gesamtheit einen höheren Nutzen generierte, wenn man weise zusammenarbeitete, bildete hier wohl den Keim des wahren Aufschwunges (der mithin vor allem auch die Intelligenz und entsprechenden Mentalitäten – also die Gesundheit – der Entscheider sowie die des Souveräns nötig bzw. wünschenswert machte). Vergleiche dazu auch Pinker (2011) und die einschränkende Kritik dessen Position durch Straßmaier (2018a).

relativ *kurzfristigen* Vorteil auf Kosten sehr viel umfänglicherer langfristiger Nachteile. Man dürfte also diese Form der Machtausübung nicht generalisieren, nicht aus ihrem angestammten natürlichen Refugien verallgemeinern. Löwen, die Gazellen reißen und verspeisen, haben in ihrem Tun „Recht"; die Auslöschung von Völkerschaften aus ideologischen Prinzipien oder um politischer Machtfantasien willen, wäre hier nicht das gleiche „nur" auf höherer Entwicklungsstufe, sondern die Pervertierung durch ein darin bösartig-gestörtes Menschentum. Das jedoch würde lediglich die eine Seite der Medaille ausmachen, die durch das hypertrophe Machtprinzip und die es regelhaft tragenden charakterlich pathologischen Motive (z. B. von Parvenüfürsten, Diktatoren oder von Entscheidern in nicht freiheitlich-rechtstaatlichen Regimen) gekennzeichnet wird. Als *Verteidigungsstrategie* gegen einen solch bösartigen Machtanspruch hingegen, müsste die dann als Gegenmacht erscheinende Tendenz sinnvoller und gesünder wirken. Niemand kann von uns, wie wir glauben, natürlicherweise verlangen, wir sollten uns verzagt und impotent in den eigenen Untergang fügen: So ist das gesunde Lebendige nicht. Womit wir also wieder bei unserem verehrten Philosophen wären, der als soziale Person so reichlich töricht agiert zu haben schien, dass man sich seiner gern entledigen wollte . . .

Es muss der Stil der Wahrheit, die Wahrheitsliebe herrschen, sagten wir oben, und meinten dies damit auch als Voraussetzung für die Weisheit. Ob das indes auch heißen muss, sich immer und unter allen Umständen klar erkennbaren Vernichtungswünschen durch unlauter-scheinheilige Rechtsprechungen zu unterwerfen, ist dabei freilich nicht unbestreitbar. Wäre es hier nicht gesünder, sozialer und fähiger, einer solcherart ausgestalteten (Schein-)Rechtlichkeit die Gefolgschaft zu verweigern? Wenn ein wirklicher Rechtsbrecher einen echten Versuch zu einem vernünftig-gerechten Gesetz annimmt, sich dem Urteil unterwirft (wie etwa der Mörder Rodion Raskolnikow, die Hauptfigur in Dostojewskijs Roman *Schuld und Sühne*[1014]), mag das als Läuterungsversuch und Umkehr angehen. Wie aber müsste solches wirken, wenn beispielsweise die Mitglieder der Weißen Rose oder die angeklagten Verschwörer vom 20. Juli 1944 demütig das Verfahren mit dem geifernden Vorsitzenden Richter Freisler am damaligen Volksgerichtshof anerkannt hätten? „Wenn Recht zu Unrecht wird, wird Widerstand zur Pflicht"[1015], wäre dies nicht ein wahrhaft noch tieferer, standhafterer Satz? Denn er würde die sozialen Grundlegungen des Rechtes bewahren wollen, und nicht bei dessen fragwürdigen positiven Ausgestaltungen respektive ihrer böswilligen Umsetzung, oberflächlich stehenbleiben. Der Sinn des Rechtes, sein *Geist*, wären doch jedenfalls wesentlicher, sollte man meinen. (Es gibt zudem kaum ein Recht ohne ein es untermauerndes Naturrecht.) – Sokrates war zur Zeit seiner Verurteilung indes ein gealterter Mann[1016] und entsagte wohl gern weiteren Wanderungen und Querelen[1017]: die Interpretation Nietzsches, dass er sterben *wollte*, scheint auch deshalb nicht ganz abwegig. Sokrates ahndete sich vielleicht tatsäch-

[1014] Dostojewskij (o. J.).

[1015] Bertolt Brecht zugeschrieben.

[1016] Und mit seinen, für seine Epoche hervorragenden, ungefähr 70 Lebensjahren jemand, der mutmaßlich nicht mehr allzu weit bis zu seinem natürlichen Ableben gehabt hätte (wie er selbst verlautete, siehe Platon, *Des Sokrates Verteidigung* [Apologie], 38).

[1017] Siehe Platon, *Des Sokrates Verteidigung* [Apologie], 37.

lich implizit, indem er seine Feinde machen ließ, denn er wusste, dass es seinen Richtern (und den Athenern) sehr verdrießlich aufstoßen würde, wie er selbst weissagte[1018]. Er verwirklichte darin u. U. in der Tiefe auch die Vergeltung des redlichen, betagten Grandseigneurs, der keine große Lust mehr hatte, sich weiterhin schurigeln zu lassen. Es lagen mithin spezielle personale Bedingungen vor, die Sokrates' Verhalten der Verweigerung einer Flucht zureichend begründet haben könnten. Eine Verallgemeinerung, sich immer und unter allen Umständen fügsam liquidieren zu lassen, wäre, meinen wir, indes kaum zu rechtfertigen und eben gerade kein „philosophischer Heroismus", sondern teils nur sklavische Schwäche, Feigheit oder irrige Demut vor bösartigen Machthabern, die den lichten Geist grundlegender Codices unerträglich beugten. Die Freiheit unter dem Gesetz kann erweitert werden mit einem allgemeinen, gewissermaßen über es wachenden Widerstandsrecht[1019] gerade gegen solche Verhältnisse, in denen Unrecht in Gestalt positiver Vorschriften sich sinister aufschwingt, die Sonne der Liebe, Vernunft und Sozialität zugunsten von Terror und Despotentum auszulöschen.

Dass der Florentiner Patriot Niccolò Machiavelli uns hier beipflichten würde, bedarf eigentlich keiner Erwähnung. Er spräche der unbedingten Rechtstreue und Wahrheitsliebe eines Philosophen kaum größere Relevanz zu als zur Sicherung herrschaftlicher Macht oder zur Landesverteidigung usw. nötig wäre. Der Italiener war kein rühriger, redelustiger Menschenverbesserer wie Sokrates – sondern eine Art moralfrei-pragmatischer Realist der Macht. Ist die „Macht" jedoch das Erste, Oberste, Wichtigste und ihre Sicherung primär, würde alles Humane, Wahrheitsliebende usw. potentiell verdunkelt und oxidiert, das Recht unter der ggf. „nötigen" Lüge staatlich lizenziert vernichtet, die Menschen zum Material degradiert und letztlich wie Dinge würdelos abgenutzt. Solches wären gerade diejenigen Handlungsweisen, durch die Personen wie Sokrates mit konstruierten Anklagen in den Tod geschickt würden. Das „Problem" dieser geistig „leichten" Operationen ist jedoch, dass sie sich ausgehend von ihrer Losgetrenntheit, am grünen Tisch menschenverachtender Strategen schier sehr einfach aussprechen und planen, indes nur sehr viel schwerer umsetzen und später (sowie dauerhaft) behaupten lassen könnten. Zehntausend Menschen beispielsweise zu liquidieren, ist allein logistisch schwierig umzusetzen und à la longue kaum moralisch zu rechtfertigen. Das hat auch Machiavelli gewusst. Der psychische Aufwand ist (für Nichtpsychopathen) immens hoch: sie würden darunter oft zerbrechen oder innerlich „vereisen", hätten schließlich doch zu viel „Herz" gehabt – wären zu „weich" gewesen (was wir gleichwohl nicht als Makel, sondern als Zeichen ihrer relativen Gesundheit einschätzten). Machiavelli wäre hier eher der Apologet wahrlich „armer Heroen", die unter ihrer systemischen Machtattitüde psychisch (offen oder verborgen) zugrunde gingen und nicht etwa durch sie zu einem langfristig glückseligen Zustand kämen. *Natürlich* nicht . . . – Denn willkürlich ein Oberziel zu instantiieren, das so abstrahiert-verengt ist, um die prosozialen Seiten und Wünsche des Menschen zu knechten respektive auszuschalten, kann für niemand

[1018] Siehe Platon, *Des Sokrates Verteidigung* [Apologie], 39.

[1019] In der Bundesrepublik Deutschland als Ultima Ratio verfassungsrechtlich verankert in Art. 20 Abs. 4 des Grundgesetzes.

Gesunden (weil rigide panzernd) wirklich befriedigend sein. Das Lebendige besteht vermutlich einfach nicht nur aus einem Willen zur Macht (hier greift Nietzsche fehl), es gibt im Grunde wohl ebenso mindestens einen „Willen" zur Liebe, Wunsch zur Wahrheit und zum Schaffen. Das eine die anderen okkupieren zu lassen, führte nicht zum langfristigen Glück.[1020] Wir erinnern uns des: „Nichts im Übermaß"[1021], als einer metakognitiven Vorschrift. – „Macht" muss austariert werden mit „Wahrheit" und „Liebe", dies behaupten wir, damit jene dauerhaft bzw. individuell glückstiftend sei.

Wir lernen aus diesen kurzen Überlegungen, man solle nicht einseitig werden. Und dies gelte, wie wir wiederum meinen, für alle bisherigen Weisheitslehrer. Sie müssten sich (u. a.) aneinander „ausmitteln", optimieren – ja gesunden! Es sind die bisher vorgetragenen Positionen eventuell tatsächlich nur Aspekte eines noch nicht vollständig begriffenen „Wesens von Weisheit". – Und könnten wir hoffen, dieses zu erfassen? – Mit Sokrates gesprochen bliebe uns zuvörderst nach ihm zu suchen, ganz in der nie versiegenden Hoffnung uns ihm anzunähern, um dabei lichter, wahrer und richtiger zu werden. Allerdings wissen wir auch nicht, dass es überhaupt eine befriedigende Lösung in diesen Fragen gibt oder geben kann. (In der Mathematik sind Gleichungen bekannt, die nicht lösbar sind.) Die „Weltformel der Weisheit", das „Einhorn", mit dem sich alle Lebensprobleme entfernen ließen, sofern man nur zutreffend genug die Maximen umsetzte, sind wohl illusionär. Wir bleiben insgesamt fehlbar, schwach und sterblich und können uns nie darüber erheben. Wir sind eben gerade nicht „wie Gott" (hier irrte Epikur), haben kein Idealselbst, sondern existieren als schmerzfühlende Geschöpfe im subjektiv erlebten Strome der Zeit. Der großartige Impetus einer „Weisheitssuche" scheint damit selbst problematisch, denn er höbe sich vom Einfach-so des Natürlichen u. U. zu sehr ab. Ähnlich wie man es mit der expressiven Wahrheitsliebe (anderen gegenüber im Gespräch usw.) übertreiben könnte, könnte man mit der intensiven *Suche* nach Weisheit zu weit gehen, ja geradezu blockiert-zwanghaft werden darin. Zu zeigen vermag sich ferner, dass notwendige Unvereinbarkeiten in unseren natürlichen Motiven und Wünschen, mithin Konflikte und schwerwiegend wirksame Schicksale denkbar wären, die sich bei weisem Handeln nicht hätten vermeiden lassen. Die Möglichkeit eines grausamen Fatums ist gegeben. Der (oder ein) Reiz des Lebens könnte dabei darin liegen, die teilweisen Diskrepanzen zwischen den einzelnen humanen Vermögen (bspw. die der Macht vs. die der Liebe, die der Wahrheit vs. die der materiellen Wohlfahrt, die zwischen bewusstem Denken vs. „tiefem" Berührtsein und spontanem Handeln) erfahrend *auszutarieren* und damit – Maß und Mitte übend[1022] – zu meistern. Insgesamt

[1020] Was unter geänderten Vorzeichen auch in wirtschaftlichen Fragen bei der dann zu einseitigen Betonung kurzfristiger finanzieller Ergebnisse gelten kann, wenn langfristige geschäftsschädliche Rückwirkungen ausgeblendet werden.

[1021] Überliefert in Diels (1922, Kap. „73a Die sieben Weisen", [521] S. 215 [Zeile 10]).

[1022] Ähnlich Konfuzius, LY, Übers. Moritz (VI, 29) sowie Konfuzius, Übers. Wilhelm („Dschung Yung" [*Maß und Mitte*], A. sowie B. 1.), wobei dessen diesbezüglichen Ansichten erweitert bzw. reformuliert werden würden. Unser hier vorgestelltes Verständnis von Maß und Mitte basiert dem gegenüber auf der freien bioenergetischen Pulsation und auf der orgastischen Potenz sensu Reich (1933/1989), inkludierte indes – i. S. v. kognitiver Elaboriertheit und vernünftiger Welterkenntnis – auch die Vermögen der rationalen Urteilskraft. Es würden also nicht vor allem nur Emotionen oder Tugenden wie bei Konfuzius am un-

besehen kommt es jedoch vermutlich gerade nicht auf unser subjektiv erlebtes Glücklichsein an in dieser Welt – nur Versuche stellen wir dar, verwirklichte Möglichkeiten im Raumzeitkontinuum, nahezu unaufhörlich interpretierende Tiere in der Ewigkeit, die diese (so wie es aussieht) nie wirklich erfassen können werden. „Weisheit" ist schließlich möglicherweise gar kein tieferes Ziel des Lebens, keines der Evolution, die vermutlich vor allem die Erhaltung des Genomes, d. h. die Weitergabe des Lebens an unsere Nachkommen forciert. Eine gewisse Handlungsklugheit würde u. U. dazu vollständig genügen. Und trotzdem fragen wir also, neugierig und ebenso unausrottbar narrenhaft, vor den Äonen dieses Universums und aller die u. U. noch folgen werden. Ist es nicht schön, dass man uns diese unaufhörliche Wissbegier nicht austreiben kann? – Stimmt es also doch sehr, dass ein „Leben ohne Selbsterforschung […] gar nicht verdient gelebt zu werden"[1023]? – Seien wir sokratisch ehrlich darin und sagen: Wir wissen es nicht . . . – Doch des Sisyphos' Stein: wir lieben ihn.

Inwieweit uns Niccolò Machiavelli hier wieder „merkwürdige" Mimen gespiegelt hätte, ist ungewiss. Er würde, weil zwar ethisch kläglichere aber dafür sehr realistische Ziele vor Augen, kaum Sinn für Weltverbesserungen und Ewigkeitsattitüden gehabt haben. Ihm war es oft rein ums politische Überleben gegangen. Die Diktatoren dieser Erde sind seine kaltfeurig-begeisterten Zuhörer. Straflager für Oppositionelle wären nötig, nicht die von Beethoven vertonte Ode „An die Freude" Schillers[1024] oder gar bonobohafte orgiastisch-dionysische Feiern. Machiavelli *könnte* in einer Welt teuflischer Verlogenheit ferner keine lichte Wahrheitsliebe anraten. Man müsste schon die Welt selbst ändern, das Lebendige geradezu, hätte er mitgeteilt. – Sokrates versus Machiavelli[1025]: das bedeutete auch einen Wechsel in den obersten Zielen. Man solle also gerade nicht die Macht (und die Täuschungslist als ihr Mittel) als das Erste nehmen, wollen und aufrechterhalten, ja hypertrophieren lassen. Es wäre nicht weise, sich ihnen mehr als unabänderlich notwendig auszuliefern. Es gäbe viel Besseres als sie, Befriedigenderes. Aber was für ein höhnisches Gelächter verwandelt sadistischer Lustausbrüche müsste da anheben bei mörderischen Potentaten – doch lachten sie aus Weisheit?

Homo sapiens kann anscheinend ganz verschieden funktionieren, je nachdem wie gesund und seelisch befreit er lebt und wie sein Handlungsumfeld geartet ist. Er kann lieben und töten, die Liebe und den Tod zum Prinzip machen. Nur wäre es klaräugig und klug, beides als gleichwertig zu setzen? Als Prinzip wohl eher nicht, um logisch willkürlich zu reden. Als konkrete Taten eventuell durchaus, was aber sodann sehr von der Spielumgebung, der Welt in der wir leben, abhinge. (Notwehr müsste jedenfalls gestattet sein.) Es hängt ab von den Werten, die wir bewahren wollen; hängt ab von dem, für das wir zu sterben bereit sind. Letztlich sind es der Schmerz und das Überlebenwollen, die

harmonischen Überschießen gehindert, sondern ebenfalls grundlegendere (wie wir glauben) Lemmata mit- und aneinander ausgemittelt (siehe, unten Kap. 10). Somit wären beispielsweise die „Wahrheit" als unerbittliche Pflicht, die „Liebe" und die sittlichen Konkretionen situational diskutabel.

1023 Platon, *Des Sokrates Verteidigung* [Apologie], 38, übers. v. F. D. E. Schleiermacher.

1024 Schiller (o. J., S. 133 ff.).

1025 Aber ähnlich auch Machiavelli versus Epikur, Lao-tse, Konfuzius und, wie wir vorausgreifen, ebenso Jesus und Kant.

uns „klein“ machten (z. B. unter Folter). Wer darin „göttlich“ wäre (keinen Schmerz und keine Angst verspürte bzw. ihnen nicht zum Opfer fiele), könnte immerdar das Glück des reinen, tiefen Lebens lächeln. Wir erinnern uns hier an Epikur . . . Man müsste also „größer“ werden als all die Niedrigkeiten unserer Existenz (bescheidener in den Bedürfnissen zudem), sodann vermögen *wir* über das Böse und Entbehrungsreiche Hohn zu lachen. Nur, kann dies wirklich und ohne Einbildungen in einem rational atheistischen Universum gelingen? Bereits bei Epikur haben wir Zweifel angemeldet. Es bleibt uns auch deshalb aufgegeben möglichst so zu leben, dass unser Glück nicht in Gefahr gerät. Das „Böse“ müsste gewissermaßen frühzeitig erkannt und umschifft werden. Schon Sophokles (496–406 v. Chr.) dichtet, wie wir glauben, deshalb zurecht: „Wem Gott verführt das Herz zum Unheil, / Der meint das Gute und gerät in Schuld“[1026]. Allein aus diesem praktisch-philosophischen Grunde wäre die Methode der sokratischen Hinterfragung sehr anzuraten.

Uns wird daneben indes ferner nahe gelegt, das fundamentale Nicht-sicher-wissenkönnen eines empirischen Gesetzes oder eines moralischen Wertes als wesentlich zu erfassen. Erstarrte Dogmen, über die zu lachen verboten ist, sind wohl schließlich auch weniger überlebensdienlich. Es wäre dabei hinzunehmen, altehrwürdige Ansätze im Lichte rezenter Kenntnisse kreativ zu reformulieren. Dies beträfe vermutlich prinzipiell alle hier betrachteten Autoren: Die „Kronleuchter“ müssen wohl sämtlich etwas niedriger gehängt werden (wie gesagt: mehr zu lachen tut Not). Wir dürften im Grunde wohl *gar keine* moralische Haltung fixieren (d. h. als unumstößlich richtig, bewiesen und sicher) annehmen. Alles scheint jenseits tautologischer mathematischer Systeme (oder die der Logik) „Sumpfland“. Forderungen nach einer unübersteigbar unbedingten Rechtstreue, ja absolute ethische Gebote jeglicher Fasson wären letztlich engstirnig. Wir können vermutlich überhaupt nicht *wissen*, was gut und nicht-gut *ist*, respektive nachweisen, dass man so und nicht anders handeln *muss* (und auch *diesen* Satz nicht, ad infinitum). Instantiierte psychische Sollsysteme (wie z. B. das, niemals eine Beleidigung zu ahnden, keinesfalls zu vergelten) könnten selbst einfach willkürlich und aufgesetzt sein.[1027] Sie wären vermutlich oft als Erstarrungen, kognitive Festsetzungen zu sehen, die mit somatischen Panzerungen funktionell korrelierten, und das mutmaßlich tiefere spontane Lebendige blockierten. – Hieße das in summa, man solle doch wollen, das so sich darstellende tiefste Natürliche, die Liebe wie wir z. B. meinen könnten, nicht aufzugeben? Wäre das eine zentrale, weise Maxime, deren Attraktoren wir zu erschaffen hätten? (Jesus würde uns zunicken.) Und wer davon abirrte, würde sich zwangsläufig verschlechtern, begäbe

[1026] Sophokles, Antigone ([622 f.] S. 30, Schrägstrich v. Verf. als Absatzsymbol eingefügt), als wohl der erste Beleg des geflügelten Wortes: Wen Gott verderben will, den schlägt er mit Blindheit.

[1027] Die Forderung des Sokrates zum unbedingten Guttun (dem Nichtvergelten usw.) würde hinsichtlich ihrer sozial-kognitiven Wirkungen zudem zur *Verstärkung* der Aggressionen anderer führen. „Herabsetzungen, denen die Opfer nicht erfolgreich entgegentreten, können […] für sie weitreichende Folgen haben, denn *duldsame* Empfänger von Verunglimpfungen bieten sich implizit zum Empfang weiterer Schmähungen an, werden (letztlich) ihre Stellung in der sozialen Hierarchie (mit der dazugehörigen Macht und Reputation) verlieren, weil sie sich als unfähig erwiesen, der Demütigung entgegenzutreten – und erleiden einen Verlust an Selbstachtung aus eben diesem Grund“ (Straßmaier, 2018c, S. 165, Hervorhebung im Original, in Wiedergabe von Einsichten der sozial-kognitiven Lerntheorie Banduras, 1973/1979).

sich auf die Straße des Bösen – und wäre es auch so notwendig wie der Florentiner uns übermittelte: wer dabei bliebe und einen „Staat" (eine hypertrophe Habitualisierung) daraus machte, müsste langfristig scheitern. Wie wir hier rieten, so würden unsere Leben sich gestalten. Seien wir deshalb klug, und hören wir auch auf unseren Leib und seine große Vernunft wie Nietzsche lehrte[1028] – aber nicht wie er meinte[1029].

Das lebendige Fragen und Untersuchen nicht zu wollen, kann aus den o. g. Gründen insgesamt unweise sein; das lebendige Fragen und Untersuchen als *unaufhörlich* zu wünschen, allerdings genauso. Es scheint hier ein Kontinuum auf, dessen beiden Pole jeweils in Reinform in praxi meist utopisch, unnatürlich und suboptimal wirkten.[1030] Immer weich zu sein wie ein neugeborenes Kind, würde narrengleich. Andauernd trutzig-stark zu kämpfen, hart zu werden wie ein Diamant[1031], wäre als stetiges, allein herrschendes Prinzip unvernünftig (weil somatisch ungesund und perspektivlos unsozial). Die Lösung liegt wohl in der Fähigkeit zur *Flexibilität*. („In die gleichen Ströme steigen wir und steigen wir nicht; wir sind es und sind es nicht."[1032]) – Begrifflich kann in abstrakter Weise daher vermutlich folgendes resümiert werden: Eine „Weisheit" auf Kosten der Klugheit führte potentiell in den vermeidbaren Untergang und wäre nicht weise. Eine Klugheit ohne „Weisheit" wäre indes selbst nicht klug. Die „wahre Weisheit" erzeugte sich also erst als (und mit) eine(r) Art Meta-Metavermögen, geradezu als intellektueller „Lender of last resort", um die Wirkung(en) aller (Meta-)Aspekte nochmals in einer abwägenden Betrachtung hinsichtlich ihrer klug-langfristigsten Richtigkeit und Wünschbarkeit zu erwägen.

Zum Schluss wollen wir, um klarer zu sehen, noch einmal zusammenfassen. Wie ersichtlich, ging es uns mit dem obigen nicht um weitere allein fachphilosophische oder gar philologische Erläuterungen. Wir wollten nur versuchen, die Berechtigung der Positionen und die der Lebensweise des Sokrates einzuordnen. Wir kommen dabei zu dem Ergebnis, dass das vernünftige Fragen nicht aufgegeben werden darf, denn es strebt zum Licht, dient im Grunde dem Leben, ist ein wertzuschätzendes sinnvolles Vermögen, das allerdings wie alles andere auch nicht hypertrophieren darf (nicht übertrieben werden sollte). Dieses „Dürfen" und „Sollen" bemessen wir dabei rein pragmatisch aus den antizipierten Konsequenzen und setzen es nicht etwa als a priori erwiesen, sondern als unsere Art des höheren, vernünftigen Glaubens, fallibel bis auf Weiteres fest. Die Grenzen des Wissens zu kennen, könnte wie wir mithin wähnen, durchaus „weise" sein (denn wir wüssten sodann, was wir ganz konkret nicht recht wissen, vermögen demzufolge richtiger zu leben und schädliche Einbildungen u. Ä. zu vermeiden). Außerdem generierte uns das wahrheitsliebende, kritische Denken die systematische Untersuchungsmethode und -methodologie empirischen Zuschnittes, ohne die wir als biologische Spezies vielleicht bereits wieder untergegangen wären. Großhirnvermögen allerdings, die sich

[1028] Nietzsche (1883–1885/1968a, I. Teil, „Von den Verächtern des Leibes", S. 35).

[1029] Denn unser Leib spricht nicht nur die „Sprache" eines Willens zur Macht.

[1030] In der Meditation könnte der eine (das Nicht-bewusst-Denken) jedoch als Erfahrung sinnvoll sein.

[1031] Wie Nietzsche (1883–1885/1968a, III. Teil, „Von alten und neuen Tafeln", § 29) es als neue Norm will und Machiavelli es für staatspolitisch klug hält (um neben z. B. einer heuchlerischen Frommtuerei die Härte des Grausamen überhaupt üben zu *können*).

[1032] Heraklit (Frag., B 49a, S. 19, ohne Kursivierung).

(u. U. abwehrend intellektualisierend sensu Freud) „verselbstständigen", die den anderen berechtigten Vermögen des Menschen das Wasser abgraben, also Vernunft, die unvernünftig wird darin, kann nicht mehr als „weise" gewollt werden. Denn sie schädigte die Erhaltung und Entwicklung des Lebens, wäre nicht das Beste (wie wir natürlich wieder fehlbar und keineswegs kategorisch imperativ annehmen). Aus der Erkenntnis des prinzipiellen Vermutungscharakters aller empirischen Hypothesen muss uns hier ebenso die undogmatische Gestaltung in menschlichen Bereichen, in Moral und Ethik, folgen. Wir müssen flexibel und damit „jung" bleiben, dürften im Grunde (wohl) *nichts* endgültig für alle Zeiten und Welten ethisch festsetzen, denn es wären u. U. kranke, todesgeneigt machende Erstarrungen. Alle pflichtmäßigen Kategorien (wie wir natürlich wiederum ohne Beweis mutmaßen), wären potentiell davon ebenso betroffen: es gibt (meinen wir) kein absolutes (kein universell begründbares, wirklich erwiesenes) ethisches Müssen. „Weise zu sein" heißt damit auch von *dieser* Welt zu sein – indes ihre liebenden, lichten, lustvollen Aspekte nicht den negativ beleumundeten der hypertrophen Macht, Vernichtungsaggression und Falschheit zu opfern. Denn es wäre nicht das Optimum, wie wir glauben: Macht, welche sich überhöhte, höbe sich darin in ihrer pragmatischen Rechtfertigung (als das situational Beste) selbst auf. Genauso wie die Vernunft werkzeughaft dient, dienen auch die machiavellistischen „Tugenden" (des fuchsschlau kämpfenden Löwen) dem Leben, Lebendigen selbst. Und nur dann haben sie für uns einen handlungsorientierten Wert. Wir kommen ferner zu der Einsicht, der Vermutung, dass wir bislang (mit den hier besprochenen Autoren) nur Aspekte einer Weisheit gesehen haben. Was „weise" *ist*, bleibt vielleicht bis in alle Ewigkeit unklar, ist ein „Einhorn", dem wir (weil attraktiv) nachstellen wollen – aber ganz i. S. des Sokrates ebenfalls nachsteigen sollten. Teil einer diesbezüglichen Erkenntnis müsste, im Gegensatz zu diesem Griechen, indes auch die Ewigkeitsperspektive eines Lao-tse, das tief-natürliche Sistieren allen verkehrten Kognizierens sein – freilich ebenfalls die Sicht eines reformierten Nietzsche oder Camus. „Lebe lebensliebend, tief das Lebendige gewähren lassend – mithin gesund, vernünftig, sozial und schaffend – dass du immer wieder so existieren wolltest, in alle Ewigkeit, in allen vielleicht noch folgenden Wiederholungen dieses Universums", würde sodann unsere Maxime. Liebe den Fels, den du wälzen wirst dein Leben lang, weil es das Lebendige ist, das dies „will" – weil es das Lebendige ist, das dadurch *gewollt*, bejaht und gerechtfertigt wird.

Um diese Ansicht weiter zu entwickeln, zu substantiieren und eventuell ein wenig zu bewähren, wenden wir uns nun im folgenden dem Nazarener Jesus zu, werden ihn gleichwohl in unserer schließlichen Auslegung nicht als gottgesandten Heiland der Welt begreifen, nicht als Salvator mundi, sondern rational reformuliert als sozialphilosophischen Weisen.

8 Jesus – Menschenliebe versus Masochismus

Jesus von Nazareth als historische Person zu beschreiben ist nicht einfach. Zu spärlich, fragmentarisch oder interpretationsfähig sind die diesbezüglichen Quellen, auch wenn sein Wirken beispielsweise bei ur- und frühchristlichen sowie römischen Autoren voneinander unabhängig aufscheint. Neben den Aussagen vor allem in den synoptischen[1033], gnosisnahen[1034] oder judenchristlichen[1035] Evangelien, darüber hinaus den Evangelienfragmenten[1036], finden sich in den rabbinischen Zeugnissen[1037], daneben bei Geschichtsschreibern wie Flavius Josephus[1038] (37/38 – nach 100), Plinius d. J.[1039] (61 – etwa 120), außerdem bei Tacitus[1040] (55/56 – ca. 120), Sueton[1041] (70 – ca. 130), Thallus[1042] (erstes Jh. n. Chr.) oder dem Mara bar Sarapion[1043] (Lebensdaten unbekannt) mehr oder weniger kurzgefasste Erwähnungen über den Juden Jesus, genannt Christus. Daneben sind Aussagen des *Neuen Testamentes* außerhalb der Evangelien wie z. B. die des Paulus[1044], in denen er sich auf ausdrückliche Jesusworte bezieht, überliefert, was teilweise ebenso für

---

1033 Dem Markus-, Matthäus und Lukas-Evangelium (siehe Bib.; Ersteres entstanden etwa um 70 n. Chr., die beiden folgenden niedergelegt ungefähr im letzten Viertel des ersten Jahrhunderts n. Chr.) nebst der so genannten *Logienquelle Q* (siehe Tiwald, 2016), verfasst nach 50 n. Chr.

1034 Dem Johannes-Evangelium (siehe Bib.), entstanden in Syrien 75–100 n. Chr., und dem Thomas-Evangelium (siehe Plisch, 2007), eine apokryphe Sammlung von 114 Sprichworten, wohl geschrieben in Ostsyrien 75–140 n. Chr.

1035 Dem Nazaräer-, Ebionäer sowie Hebräer-Evangelium (verfasst im zweiten Jahrhundert), welche nur eher fragmentarischen Charakter aufweisen und meist ethische Akzente setzen (siehe Vielhauer und Strecker, 1987).

1036 Dem *Papyrus Egerton* (zweieinhalb teils stark beschädigte Blätter unbekannter Herkunft, überwiegend datiert um das Jahr 200 n. Chr.), dem Petrus-Evangelium (entstanden wohl etwa in der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts in Syrien) sowie dem so genannten *Oxyrhynchos Papyrus 840*, ein kaum sicher genug zeitlich zu bestimmendes kleinformatiges Pergamentblatt mit winziger Schrift (siehe je die entsprechenden Abschnitte in Hennecke und Schneemelcher, 1987) – als auch das in seiner Echtheit bis heute umstrittene geheime Markus-Evangelium (siehe Smith, 1973), d. h. zwei Fragmenten eines Evangelientextes, die in einem Brief des Clemens von Alexandria (ca. 150–215) überliefert sein sollen.

1037 Deren Authentizität indes teils angezweifelt wird (siehe z. B. Maier, 1992); Überlieferungen in Goldschmidt (2002), vgl. P. Schäfer (2007).

1038 Insbesondere das u. U. christlich überarbeitete oder interpolierte „Testimonium Flavianum" in den *Antiquitates Iudaicae* (Flavius Josephus, AI, XVIII, 3, 3.), die eine um 93 n. Chr. erschienene Weltgeschichte des jüdischen Volkes überliefern (daneben aber auch ebenda XX, 9, 1., wo der Bruder Jesu, Jakobus, erwähnt wird, was ziemlich sicher nur von Josephus zu stammen scheint).

1039 Plinius, Epistulae, X (die amtliche Korrespondenz mit Kaiser Trajan in der Plinius über Christenverfolgungen referiert).

1040 Tacitus, Annalen, 15, 38 ff. (eine Beschreibung des Brandes Roms, für den Kaiser Nero die Christen verantwortlich machte).

1041 Sueton, Biografien, „De vita Caesarum libri VIII" (dort den Lebensabriss zu Kaiser Claudius).

1042 Verfasser einer dreibändigen Weltgeschichte, die fast vollständig verloren ist, und der sekundär vom Chronographen Julius Africanus (um 170–240) hinsichtlich einer Sonnenfinsternis bei Jesu Kreuzigung erwähnt wird, siehe Julius Africanus, Chron.

1043 Vermutlich ein heidnischer syrischer Stoiker, der in einem Brief an seinen Sohn u. a. Jesus erwähnt (siehe Schulthess, 1897).

1044 Siehe insbesondere Bib., 1. Kor 7,10; 1. Kor 9,14 und 1. Kor, 11,24 f.

Schriften der Apostolischen Väter[1045] gilt.[1046] Jedoch besitzen wir keine Selbstzeugnisse Jesu: Es gibt keine Texte, keine Briefe – nicht ein einziges Artefakt.[1047] Alles in allem betrachtet scheint gleichwohl folgendes als das überaus Wahrscheinlichere festzustehen: Jesus von Nazareth hat *tatsächlich* gelebt und ist keine Erfindung und kaum eine nur mythische Gestalt. Was allerdings diesem charismatisch-palästinischen Wanderprediger als originale Lehre wirklich zuzuschreiben wäre, bleibt zu erkunden. Bevor wir solches in Angriff nehmen, wollen wir, wie stets, erst eine Zusammenschau seiner biographischen Daten geben, wie sie sich uns aus kritischer historischer Reflexion darstellen könnten.[1048]

Die Geburt Jesu könnte kurz vor Ende der Regentschaft des Herodes I. (auch bekannt als Herodes der Große, 37–4 v. Chr.) in Nazareth stattgefunden haben; Jesu Vater Joseph war wohl Holz- und Steinarbeiter und seine Mutter Maria brachte neben Jesus mehrere weitere Kinder zur Welt, wobei die Namen der Brüder Jesu teils überliefert sind. Judäa war seit der Eroberung durch Pompeius 63 v. Chr. eine klientelstaatliche Monarchie unter römischer Oberhoheit, später zeitweise abhängige Reichsprovinz unter dem Statthalter Pontius Pilatus (Präfektur 26–36 n. Chr.). Gegen die römische Fremdherrschaft erhoben sich die Juden u. a. 66–74 in einem Aufstand, in dessen Verlauf im Jahre 70 die Zerstörung Jerusalems samt des zweiten Tempels sowie der Beginn der Diaspora zu beklagen waren. Wie bei vielen anderen antiken historisch bedeutsamen Personen wissen wir auch über Jesus nichts hinsichtlich seiner Kindheit und persönlichen Entwicklung bis in jene Zeit, da er öffentlich in Erscheinung getreten ist. Allerdings scheint wahrscheinlich, dass er eine elementare jüdische Bildung i. S. einer Vertrautheit mit den religiösen Traditionen seines Volkes genossen hat, denn er lehrte ebenso in Synagogen und wurde während der Periode seines öffentlichen Wirkens teils mit dem Titel „Rabbi" verehrt. In der dritten Dekade des ersten Jahrhunderts schloss er sich dem später hingerichteten Johannes dem Täufer an, der die Israeliten als charismatischer Asket zur geistig-moralischen Umkehr aufrief und durch eine Taufe im Jordan ihre Errettung bei dem, seiner Meinung nach unmittelbar bevorstehenden, Weltgericht Gottes in Aussicht stellte. Die dabei offerierte Option einer rituellen Form der Sündenvergebung, die jenseits der Sühnemöglichkeiten des institutionalisierten Judentumes stand, musste jedoch die priesterliche Macht desselben wie in einem Misstrauensvotum herausfordernd desavouieren. Auch Jesus hat sich von Johannes taufen lassen, bat um die Vergebung seiner Verfehlungen und rechnete mit dem nahenden Gottesgericht – trat jedoch bald unabhängig von Johannes als eigenständiger Heilslehrer auf, der stärker auf die *Gnade* Gottes verwies, die allen Menschen zuteil werden könne.[1049] Hierbei könnte Jesus nichtsdestotrotz einige Lehren, Bilder und Themen des Täufers übernom-

[1045] Wie die des Papias, der Anfang des zweiten Jahrhunderts Bischof von Hierapolis in Kleinasien war, oder einigen Klemens- respektive Ignatiusbriefen.

[1046] Theißen und Merz (2011, S. 35 ff.), vgl. Nogossek, Schröter und Jacobi (2017), Stegemann (2010), Strotmann (2019) und Wolter (2019).

[1047] Stegemann (2010, S. 129 ff.).

[1048] Eine Zusammenstellung wichtiger Texte zur Jesusforschung in historischer Sicht seit dem 18. Jahrhundert gibt Zager (2014); für eine Streitschrift über den Sinn der historischen Forschung zu diesem Sujet siehe Wengst (2013).

[1049] „Der Täufer verkündigt das Gericht, öffnet aber einen Weg zum Heil durch die Taufe. Jesus verkündigt das Heil, droht aber im Hintergrund mit dem Gericht" (Theißen und Merz, 2011, S. 250).

men haben, erscheint indes insbesondere in puncto der strengen Protestaskese desselben und der, nach Jesus, noch vorhandenen Gnadenfrist bis zum Jüngsten Gericht durchaus eigenständig abzuweichen. Ab dieser Zeit war er wohl der nichtsesshaft-heimatlose und ausstrahlungsreiche Wanderprediger als den ihn die Evangelien zeigen, der vorwiegend in den Orten am Nordwesten des Galiläischen Meeres (des Sees Genezareth) auftrat, sich aus Fischern und Bauern zwölf Jünger wählte mit Petrus an der Spitze, die, wie er lehrte, als Vertreter der zwölf Stämme Israels wieder i. S. einer repräsentativen Volksherrschaft über ihr Land gebieten würden. Es begleiteten ihn daneben Frauen niederer Herkunft wie beispielsweise Maria Magdalena, was für einen damaligen jüdisch-religiösen Lehrer ungewöhnlich war. Die nächsten Verwandten Jesu hielten ihn allerdings aufgrund seiner messianischen Ambitionen für im Kopfe nicht ganz gesund[1050], auch wenn sie später bei seinem Tod am Kreuz zu seinen Anhängern gehörten.[1051] Wenn man bedenkt, wie viele ähnlich gelagerte Fälle von religiösem Prophetentum[1052] in jener Epoche in den Tod führten, mag diese Reaktion realistisch verständlich sein.

Im Zentrum der Botschaft Jesu stand der jüdische Gottesglaube einer ungeheuren ethisch-sozialen Energie, die zur Rettung des Menschen – insbesondere der Armen, Schwachen und Kranken – leite oder aber bei Ablehnung zum „Höllenfeuer" einer Verdammnis würde. Nach Jesus hatte jeder die Wahl und damit die Chance zur Umkehr und Besserung, wobei er keinen expliziten Nachweis verlangte, keine Taufe, denn die Güte seines Gottes war allen Menschen auch ohne solche Rituale gewiss. Zwei traditionelle Bilder verband er in neuer Weise darin: Gott war ihm einerseits König und andererseits Vater, dessen *Wohlwollen* sich in seiner Regentschaft allerdings durchsetzen würde – anders als noch im *Alten Testament*, wo ein teils furchterregender, zorniger Jahwe beschrieben wird. Jesus lehrte vor allem in Gleichnissen, nicht in Regelwerken oder Lehrsätzen und wirkte – so jedenfalls die Evangelien – daneben als charismatischer Heiler, was dazu führte, dass die bedürftigen Menschen zu ihm strömten. Diese angeblich wunderhaften Genesungen (oder gar Auferweckungen von den Toten) seien nach ihm die Zeichen einer beginnenden Herrschaft Gottes auf Erden und damit ebenso Ausdruck der Kraft des rechten Glaubens an dessen Macht und dessen Reich.[1053]

Natürlich konnte solch eine Person in den seinerzeitigen gesellschaftlichen Verhältnissen kaum ohne offizielle Aufmerksamkeit, Verdacht oder Widerspruch des Synhedrions[1054] zu erregen, agieren, zumal Jesus die Oberhoheit der Pharisäer gerade nicht anerkannte,

[1050] Siehe die Reaktion seiner Angehörigen bei der Apostelnominierung durch Jesus: „Und als es die Seinen hörten, machten sie sich auf und wollten ihn festhalten; denn sie sprachen: Er ist von Sinnen" (Bib., Mk 3,21).

[1051] Theißen und Merz (2011, insbesondere S. 216 ff. u. S. 492 ff.) sowie Stegemann (2010).

[1052] Welches, träte es heute wie das des biblischen Jesus von Nazareth auf, nach modernem Verständnis u. U. als manifester religiöser Größenwahn (F22.0, Weltgesundheitsorganisation, 1997) diagnostiziert werden könnte. Freilich müssten für eine angemessene Beurteilung die *damaligen,* doch sehr verschiedenen geistesgeschichtlichen und sozialen Bedingungen beachtet werden. Damit wäre die Behauptung einer „göttlichen Sendung" nicht als so dermaßen außergewöhnlich und bizarr einzuordnen, wie sie rezent im Zeitalter fortgeschrittener naturwissenschaftlicher Aufklärung vielen erschiene.

[1053] Theißen und Merz (2011, insbesondere S. 492 ff.); Näheres zur Lehre Jesu siehe unten.

[1054] Des Hohen Rates, also des höchsten religiösen und politischen Gremiums des damaligen Judentumes, der unter dem Vorsitz des amtierenden Hohenpriesters tagte.

sondern ihnen eine meist heuchlerische Abart religiösen Tuns attestierte, ihre Macht damit in Frage zu stellen schien. Allerdings ging es Jesus, so wie wir ihn durch die Bibel kennen, nicht um irdische Machtfragen, denn er war kein politischer Revolutionär oder gar umstürzlerischer Rebell. Vielmehr stand er jenen konventionellen jüdischen Religionsvertretern in manchem nahe, handelte prinzipiell ebenso religiös, inspiriert vom „Willen Gottes", um von *diesem* her das gesamte Leben zu durchdringen. Zum Verhängnis schien Jesus nicht die solcherart theologischen Interpretationsdifferenzen geworden zu sein, sondern erst seine Kritik am real geübten Tempelkult des orthodoxen jüdischen Glaubens – auch indem er weissagte, dass Gott einen neuen Tempel an die Stelle des alten errichten werde[1055]. In der, in ihrer Historizität gleichwohl umstrittenen Tempelreinigung, d. h. der Vertreibung der Händler und Geldwechsler aus dessen Bereich[1056], vollzog Jesus eine symbolische Handlung, die die *wirtschaftlichen* Interessen der Tempelaristokratie Jerusalems nachteilig tangierte und deren Protagonisten darum manifest gegen ihn aufbrachte – vielleicht ferner, weil er die moralisch-religiöse Berechtigung jener geldlichen Gewinnabsichten generell abstritt und einen wahrhaften Tempelkult wieder einsetzen wollte. Zudem befürchtete man wohl Unruhen durch Jesu Wirken, denen die Römer nicht tatenlos zusehen würden.[1057]

Vermutlich deshalb wurde Jesus nach einem Verrat aus dem engsten Jüngerkreis (wie es heißt durch Judas Iskariot) von der Jerusalemer Aristokratie zu Beginn des Passafestes verhaftet und mit der vordergründigen Anklage überzogen, er sei der illegitim-selbsternannte neue Königsprätendent der Juden, der nach der Macht im Staate gegriffen habe. Das Verfahren eröffnete man vor dem römischen Statthalter Pontius Pilatus – Jesus hat sich dort von der vorgetragenen Anschuldigung, wie in den Evangelien dargestellt, nicht distanziert[1058], und wurde als politischer Unruhestifter zum Tode verurteilt, zusammen mit zwei Banditen gekreuzigt, was sich etwa im April des Jahres 30 zugetragen haben könnte. Die Jünger Jesu seien, wie berichtet wird, allesamt furchtsam geflohen[1059]; der Verräter Judas erhängte sich[1060]; nur einige Anhängerinnen erlebten die Hinrichtung wohl von der Ferne mit. Die Bibel stellt nun dar, dass Jesus nach seinem Tod Jüngern oder der Maria Magdalena als *Auferstandener* wieder begegnet sei[1061], welche den ganzen Zusammenhang damit neu – als außerordentliche Bestätigung der Gottgesandtheit Jesu deuten konnten, respektive gar auslegen mussten. Jesus war nach dieser Erzählung anscheinend genau der prophezeite Messias[1062], gleichwohl ein *leidender* Erlöser, womit man wohl nicht gerechnet hatte, dem Gott alle Macht im Himmel und auf Erden geben würde. Die Auferstehung, der so genannte *Osterglaube*, bildet somit als zentraler religiöser Inhalt

1055 Siehe Bib., Mk 13,1 f.; Lk 21,5 f.

1056 Siehe Bib., Mt 21,12 ff.; Mk 11,15 ff.; Lk 19,45 ff.; Joh 2,13 ff.

1057 Theißen und Merz (2011, insbesondere S. 492 ff.), vgl. Stegemann (2010).

1058 „Und Pilatus fragte ihn: Bist du der König der Juden? Er aber antwortete und sprach zu ihm: *Du* [Hervorhebung v. Verf.] sagst es" (Bib., Mk, 15,2).

1059 Petrus verleugnet Jesus dreimal, siehe Bib., Mt 26,69 ff.

1060 Siehe Bib., Mt 27,3 ff.

1061 Siehe Bib., neben 1. Kor 15,1 ff., einem Brief des Paulus als einzigen Autor des Neuen Testamentes, dessen Identität historisch sehr überwiegend als gesichert angesehen wird, insbesondere Bib., Mt 28,1 ff., Mk 16,1 ff., Lk 24,1 ff., Joh 20,1 ff.

1062 Nach der Weissagung des Daniel in Bib., Dan 7,13.

das spezifische Unterscheidungsmerkmal des Christentumes, als einer quasi genealogischen Variante des Judentumes, von dem sich das Erstere im Laufe des ersten und zweiten Jahrhunderts schließlich weitgehend trennte.[1063] Dies sind in aller gebotenen Kürze die grob gegliederten Vorgänge, die das Leben des Jesus von Nazareth charakterisieren, wobei die Auferstehung von den Toten natürlich das unglaublichste, und in atheistisch-naturalistischer Sicht unglaubwürdigste Ereignis vorstellt, das besonders in neuerer Zeit zu vielfältigen, kritischen Diskussionen angeregt hat. Schlichter Diebstahl des Leichnams nebst Betrug (Reimarus, 1694–1768), ein Scheintod Jesu (zuerst Paulus, 1761–1851), die Umbestattung der Leiche (u. a. Holtzmann, 1832–1910) aber auch die Erscheinung Jesu allein als innere visionäre Erlebnisse der Jünger (Strauß, 1808–1874), respektive die Deutung als späte apologetische Legende (Lüdemann[1064]) wurden vertreten.[1065]

Hinsichtlich seiner Lehre ist der historische Jesus von Nazareth als Hauptfigur einer der relativ vielfältigen innerjüdischen Erneuerungsbewegungen zu sehen, die das Judentum als Religion seit dem zweiten Jahrhundert v. Chr. mit wechselnden Lehren immer wieder betroffen haben. Josephus[1066] berichtet uns von den drei bedeutendsten religiösen Fraktionen in der damaligen jüdischen Bundesreligion, die er für den hellenistisch gebildeten Leser seiner Zeit wie Philosophenschulen der Griechen aufstellt, namentlich die *Essener* als Pythagoreer, die *Pharisäer* als Stoiker und die *Sadduzäer* als (ohne es direkt auszusprechen) eher Epikur nahestehend.[1067] Diese vermutlich hauptsächlich sektenartigen Strömungen lassen sich hierbei in ihrer Stellung zur Willensfreiheitsfrage, zum Schicksal (also zu Gott) sowie zum Problem der Unsterblichkeit der Seele differenzieren.[1068] Auch Johannes der Täufer war als direkter Vorläufer Jesu eine häretische Erneuerergestalt. Nach diesen beiden traten im ersten nachchristlichen Jahrhundert allerdings nicht ganz selten weitere Propheten auf[1069], die recht ähnlich religiöse Versprechungen abgaben, zumeist von den offiziellen Autoritäten verfolgt wurden und dabei starben. Jesus von Nazareth war damit wohl eher nicht *die* historische Ausnahmeperson, sondern fügte sich als eine für die damaligen Verhältnisse doch ziemlich „normale" soziale Erscheinung in eine Reihe religiös motivierter Abweichler ein.

Jesus teilte zunächst vermutlich die Grundüberzeugungen des thoragläubigen Judentumes seiner Zeit, insbesondere die zu dem des einen, einzigen und universalen Gottes, der mit dem Volk Israel – es bevorzugend und erwählend – einen Bund geschlossen habe. Hier mag vor dem Hintergrund eines doch relativ hohen Veränderungsdruckes durch die vorherrschende hellenistisch geprägte Kultur der Griechen und Römer das Bewahrenwollen einer speziellen jüdischen Identität zu konstatieren sein. Jesus öffnete die Herrschaft des

[1063] Theißen und Merz (2011, insbesondere S. 492 ff.), vgl. Stegemann (2010).
[1064] Lüdemann (1994).
[1065] Theißen und Merz (2011, S. 415 ff.); vgl. für eine diesbezüglich ausführlichere und aktuelle Diskussion Levering (2019).
[1066] Flavius Josephus, AI (Buch XIII, XV, XVII, XVIII).
[1067] Vergleiche Gehring (2012).
[1068] Theißen und Merz (2011, S. 129 ff.).
[1069] Siehe den Theudas, daneben mehrere anonyme Personen, sowie den Jesus, Sohn des Ananias (Theißen und Merz, 2011).

von ihm gemeinten Gottes indes für jedermann, sofern man nur an diesen *glaube*. Vormals heidnische Personen wurden damit nicht prinzipiell ausgegrenzt, sondern als gleichberechtigt wahrgenommen: Der Bund Gottes mit dem Volke Israel galt Jesus schließlich als ein für *alle* Menschen gemachtes Angebot. Auch die trennenden rituellen Normen der *Thora* (wie das Sabbatgebot und die Reinheitsvorschriften) entschärfte Jesus tendenziell[1070]; allerdings fasste er manche ethischen Gesetze eher strikter auf als die überkommene jüdische Tradition[1071]. Während sich viele der oben genannten Erneuerungsbewegungen eher vom Volk absonderten, praktizierte Jesus zudem das ziemliche Gegenteil davon, indem er sich aktiv den Menschen am Rande der Gesellschaft, also den Armen, Kranken, Ausgegrenzten und Verachteten zuwandte – den Glauben an einen barmherzigen und gnädigen Gott gegen andere, eher strafende Neigungen desselben bekannte. Für die Ausgestaltung der Unterweisungen Jesu wurde also eine integrative Ausrichtung nach innen wie außen charakteristisch, wobei die jedoch nicht von oben herab (von einer Elite) initiiert, sondern sich aus dem Volk selbst heraus vollbrachte, so dass wir in der Jesusbewegung „aristokratische Züge in einem nichtaristokratischen Milieu finden."[1072] Außerdem stellte sich der Nazarener gerade nicht in einem aufrüherischen Protest gegen die weltlichen, militärisch überlegenen Machthaber aus Rom[1073], sondern ging einer diesbezüglichen Konfrontation aus dem Weg.[1074] Die neue (protochristliche) jüdische Identität wurde damit allein *immateriell* begründet, ist dem verfinsternden Zugriff machiavellistischer Ambitionen per se entzogen. Es ist das „Reich Gottes", um das es Jesus ging, und nicht das eines irdischen Fürsten – es kann nicht das der Macht sein, sondern nur jenes der Liebe. Nach der Kreuzigung Jesu scheint aus seiner Reformationsinitiative zunächst eine Art Sekte innerhalb des jüdischen Glaubens geworden zu sein, wobei in der ersten Generation nach dem Tod des Stifters vielleicht noch die Hoffnung auf eine Wiedervereinigung wirkte. Seit etwa dem Jahre 70 wurde, insbesondere durch die schmerzliche Zerstörung des zweiten Tempels in Jerusalem und wegen der inneren Weiterentwicklungen des Urchristentumes sowie denen des orthodoxen Judentumes, aus der abspalterischen Tendenz ein endgültiges Schisma. In jener Periode formulierte man die meisten der primären urchristlichen Dokumente, die in ihrer explanativen dogmatischen Kraft bis heute fortleben.[1075]

Als konkrete Heilsbotschaft[1076] verkündete Jesus die Gottesherrschaft, die vom monotheistisch-jüdischen Verständnis Jahwes vorbestimmt war[1077]: Gott erscheint so als der

1070 Siehe z. B. Bib., Mt 12,10 ff. und Mk 2,23 ff. bzw. Mk 7,15 ff.

1071 Siehe die Forderungen bezüglich Ehebruch und Eiden (Bib., Mt 5,27 f. sowie Mt 5,33 ff.).

1072 Theißen und Merz (2011, S. 143).

1073 Siehe z. B. Bib., Lk 20,25: „Er aber sprach zu ihnen: So gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist!" (Teilweisen Fettsatz weggelassen).

1074 Theißen und Merz (2011, S. 143 f.).

1075 Theißen und Merz (2011, S. 129 ff.).

1076 Zu betonen ist, dass wir hier – es sei kritisch angemerkt – nur „schäfchenmäßig" und nicht in letztlich als sachlich richtig erwiesener Weise lediglich einer anerkannten exegetischen Mehrheitsmeinung folgen, und davon abweichende Auslegungen nicht im einzelnen besprechen können, was den Rahmen einer konzisen Abhandlung bei Weitem sprengte. Erst in der weiter unten folgenden Interpretation dieser überkommenen Botschaft Jesu werden wir eingehender über divergente Deutungen zu reden haben.

1077 Siehe z. B. Bib., 5. Mose 6,4 f. (Liebe zum einzigen Gott), 3. Mose 19,2 u. 18 (Heiligkeits- und Nächstenliebegebot) sowie Micha 6,8 (rechter Lebenswandel in Gottes Wort).

unbedingte Wille zum Guten, der sich mit innerer Zwangsläufigkeit durchsetzen wird in der Welt. In dieser Interpretation ist alles Widerstreitende – Satan, die Sünde sowie die „dunkle", strafende Seite Gottes – bereits überwunden, denn der Teufel ist in die Hölle gestürzt, die Schuld prinzipiell vergebbar und des Gottes Zorn richte sich nur gegen jene, die die angebotene Erlösung vorsätzlich nicht annähmen.[1078] Jesus war damit kein genuiner Philosoph; uns erscheint er – wenn atheistisch reformuliert – mehr als intuitiv inspirierter, natürlich-gesunder Mensch, der sich Metaphern bediente, die u. U. später religiös umgedeutet wurden. Eine Aufgabe wird sein, diejenige Lesart seiner Offenbarung zu ermitteln, die als wirklich stimmige, rationale Ansicht auftreten könnte. Doch zunächst zu den weiteren, speziellen Inhalten der konventionellen Glaubenslehre.[1079]

In diesem Kontext nun war das visionierte Reich Gottes für den Nazarener ebenso gegenwärtig wie zukünftig.[1080] Einerseits sei die Zeit der Erfüllung schon da, aber erst die Zukunft bringe die vollständige Verwirklichung von Gottes Herrschaft.[1081] Eine Heils- versus eine Gerichtserwartung durch Gott gehörten dabei zusammen. Denn je größer das in der Gegenwart angebotene Heil sei, desto unerbittlicher wäre das Urteil gegen jene, die sich ihm verschlössen – je magnifiker indes der drohende letzte Rechtsspruch, um so überwältigender müsste die jetztzeitige Botschaft der Errettung anzusetzen sein – als eine Erlösung, die prinzipiell allen zugesagt wird. Gottes Regnum in seinem angenommenen ethischen Willen zum Guten habe darin das Ziel der Durchsetzung seiner Güte, wäre mithin dynamisch zu verstehen. In menschlichem Verständnis erscheint uns Gott jedoch als „Vater", dessen Instrument sein Königtum sei, was sich sprachlich zu einem geradezu räumlichen „Reich Gottes" verdichtete, das indes kaum politisch zu verstehen wäre, eher als religiöse Aussicht mit weltgewandter Relevanz. Das Volk Gottes, die Gläubigen, würden als *familia Dei* hierbei besonderen, privilegierten Anteil haben. Jener heute schon durchgreifende Wille Gottes, seine bereits eingetretene Herrschaft, benötige indes auch den Menschen in dessen initiativ unternehmenden Handlung, speziell in der Zuwendung zu den Schwachen, Kranken und Verachteten. Die Lehre des Jesus von Nazareth ist damit eine aktiv-sozial ausgerichtete, sie erfüllte sich nicht in der alleinigen Kontemplation. Dazu tritt die theozentrische Erwartung Jesu, das Fehlen einer messianischen Vermittlung. Es sei hier ausschließlich Gottes Gnade, die die Erlösung ermögliche. Jesu Verkündigung erschien allgemein in prophetischer Form und stand in einer apokalyptischen Tradition, die sich gleichwohl nicht an die schriftgelehrte und esoterische Apokalyptik orthodox jüdischer Ausrichtung anlehnte, und war zunächst in ihrer zeitlichen Dimension auf die nähere Zukunft[1082] beschränkt.[1083]

Seine Sittenlehre kann als Thora-, Weisheits- oder als eschatologische Ethik begriffen werden, wobei die jeweiligen Lemmata nicht je ausschließend gemeint sind, denn

[1078] Theißen und Merz (2011, insbesondere S. 250 ff.), vgl. Stegemann (2010).

[1079] Eine kanonische Darstellung derselben aus katholischer Sicht gibt Ratzinger [Benedikt XVI.] (2007a, 2007b).

[1080] Siehe u. a. Bib., Lk 17,20 f.

[1081] Siehe u. a. Bib., Mk 1,15.

[1082] Siehe Bib., Mk 13,28 ff. sowie Mt 16,28.

[1083] Theißen und Merz (2011, insbesondere S. 250 ff.), vgl. Stegemann (2010).

Jesus vereinte z. B. Motive der letzteren beiden.[1084] Einerseits stand er als Jude auf dem Boden der jüdischen Religionstradition, interpretierte sie jedoch in seinem Sinne um: es kommt so zu Thoraverschärfungen wie auch zu Liberalisierungen derselben. Während eine weisheitliche Ethik mit dem Bestand der Welt als Ganzes rechnet, mithin die eher langfristig beste, „weiseste" Lenkung der in ihr auffindbaren Verhältnisse und Probleme thematisiert, orientiert sich eine eschatologische Moral in ihrer stärkeren Radikalität auf das angeblich nahe bevorstehende Jüngste Gericht. Als zentrale Pfeiler der Prophetie des Nazareners können hierbei die folgenden Motive gelten, die selbst die Zehn Gebote[1085] (*Dekalog*) des Alten Testamentes gewissermaßen neu auslegen.

Von erstrangiger Wichtigkeit sei es nach Jesus so zu leben, *als ob* das von ihm verkündete Gottesreich bereits *wirklich* da wäre.[1086] „Jesus hat keine [prinzipiell] neue Ethik verkündet, sondern das biblische Ethos so ernst genommen, gereinigt und grundsätzlich gemacht, wie es vor Gott im Gottesreich wahr sein würde."[1087] Er lebte ohne Rücksicht zu nehmen auf die Folgen in der Welt, denn nach seiner Auffassung stand diese vor ihrem Ende.[1088] Es sei mithin ein Gehorsam mit *ganzem* Wesen nötig[1089], die wahrhaft rückhaltlose Hingabe an den so interpretierten göttlichen Willen.[1090] Es existierten dabei keine „mittleren" Wege.[1091] Pharisäische Scheintugendhaftigkeit und formal-gesetzestreue Heuchelei werden in diesem

1084 Theißen und Merz (2011, insbesondere S. 311 ff.), vgl. Stegemann (2010).

1085 Siehe Bib., 2. Mose 20,2 ff. sowie 5. Mose 5,6 ff.

1086 Siehe Bib., Mt 6,19 ff. sowie Lk 12,22 ff.

1087 Jaspers (1957, S. 192). Anzumerken ist, dass natürlich vermutlich niemand hinreichend sicher (wie gut bewährte Sätze der modernen Naturwissenschaft) weiß, wer oder was Gott ist, wie er denkt und was er authentischerweise will. Entsprechende religiöse Lehrsätze sind, schmerzlich für manchen aber nicht widerlegt, letztlich bare Behauptungen, d. h. logisch willkürliche Hypothesen – eben nur ein Glaube.

1088 Jaspers (1957, S. 186 ff.).

1089 Siehe z. B. Bib., Mt 10,37: „Wer Vater oder Mutter mehr liebt als mich, der ist meiner nicht wert; und wer Sohn oder Tochter mehr liebt als mich, der ist meiner nicht wert. Und wer nicht sein Kreuz auf sich nimmt und folgt mir nach, der ist meiner nicht wert. Wer sein Leben findet, der wird's verlieren; und wer sein Leben verliert um meinetwillen, der wird's finden." (Teilweisen Fettsatz sowie Absatzgliederung weggelassen). Im Lukasevangelium wird dies nochmals verschärft, denn dort sagt Jesus: „Wenn jemand zu mir kommt und *haßt* [Hervorhebung v. Verf.] nicht seinen Vater, Mutter, Frau, Kinder, Brüder, Schwestern, *und dazu sich selbst* [Hervorhebung v. Verf.], der kann nicht mein Jünger sein. Und wer nicht sein Kreuz trägt und mir nachfolgt, der kann nicht mein Jünger sein" (Bib., Lk 14,26 f., Absatzgliederung weggelassen).

1090 Siehe Bib., Mt 22,36 ff.: „Meister, welches ist das höchste Gebot im Gesetz? Jesus aber antwortete ihm: ‚Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben von ganzem Herzen, von ganzer Seele und von ganzem Gemüt' (5. Mose 6,5). Dies ist das höchste und größte Gebot. Das andere aber ist dem gleich: ‚Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst' (3. Mose 19,18). In diesen beiden Geboten hängt das ganze Gesetz und die Propheten." (Teilweisen Fettsatz sowie Absatzgliederung weggelassen).

1091 Siehe Bib., Mt 6,24–34: „Niemand kann zwei Herren dienen: entweder er wird den einen hassen und den andern lieben, oder er wird an dem einen hängen und den andern verachten. Ihr könnt nicht Gott dienen und dem Mammon. Darum sage ich euch: Sorgt nicht um euer Leben, was ihr essen und trinken werdet; auch nicht um euren Leib, was ihr anziehen werdet. Ist nicht das Leben mehr als die Nahrung und der Leib mehr als die Kleidung? […] Darum sollt ihr nicht sorgen und sagen: Was werden wir essen? Was werden wir trinken? Womit werden wir uns kleiden? Nach dem allen trachten die Heiden. Denn euer himmlischer Vater weiß, daß ihr all dessen bedürft. Trachtet zuerst nach dem Reich Gottes und nach seiner Gerechtigkeit, so wird euch das alles zufallen. Darum sorgt nicht für morgen, denn der morgige Tag wird für das Seine sorgen. Es ist genug, daß jeder Tag seine eigene Plage hat." (Teilweisen Fettsatz sowie Absatzgliederung weggelassen).

Zusammenhang als Abart begriffen[1092], was unter geänderten Vorzeichen ebenso für eine rein intellektuell-kantische Maximenerfüllung kategorischer Imperative zu gelten vermag, da diese gerade nicht implizit von Liebe geleitet sein müsste, sondern (wie Kant annimmt) von radikal bösen Subjekten[1093] ausginge bzw. ausgehen könne. Die von Jesus gemeinte Liebe zielte hier jedoch gerade nicht auf eine ausschließlich kontemplative, mystische oder meditative Verbindung mit Gott, sondern ist als *tätige* Nächstenliebe[1094] generaliter jedem Menschen zuzueignen und schließt hierbei das Herrschenwollen aus[1095]. Es ist, obwohl Jesus auch die Goldene Regel lehrt[1096], dementsprechend nicht die primäre Orientierung an eher äußerlichen Gesetzen, Regeln und Normen angesprochen (wie in muslimischen Kontexten), sondern das Leben aus der tiefen Erfahrung der Liebe, d. h. des Willen Gottes. Durch diese Einstellung wurden die Forderungen der Thora jedoch nicht zerstört, sondern eher auf eine neue, lebendigere Stufe gehoben und wie von Erstarrungen befreit. Allerdings unterweist uns Jesus auch in etwas Neuem, das im Alten Testament so nicht vorkommt[1097]: Es ist die Feindesliebe[1098], Böses mit Gutem zu vergelten, in der die zweck- und weltfreie Liebe Gottes zu ihrem Gipfel gelange. Insgesamt überliefert uns der Jesus des Neuen Testamentes den Glauben an die frohe Botschaft als *Bedingung* des Heils, der unerlässlich sei für die Erlangung dessen, was in religiöser Sicht als „Reich Gottes" bezeichnet wird.[1099] Dass in diesen Bezügen die Grundsätze des evolutionären Realitätsprinzipes tangiert werden, ist leicht zu sehen, und muss weiter unten zu einschlägigen kritischen Erörterungen führen.[1100]

1092 Siehe insbesondere Bib., Mt 23,1 ff.

1093 Siehe Kant (1793/1982b, B 27 ff.).

1094 Siehe Bib., Lk, 10,33 ff. (Gleichnis vom helfenden Samariter).

1095 Siehe z. B. Bib., Mt 20,25 ff.: „Aber Jesus rief sie zu sich und sprach: Ihr wißt, daß die Herrscher ihre Völker niederhalten und die Mächtigen ihnen Gewalt antun. So soll es nicht sein unter euch; sondern wer unter euch groß sein will, der sei euer Diener; und wer unter euch der Erste sein will, der sei euer Knecht, so wie der Menschensohn nicht gekommen ist, daß er sich dienen lasse, sondern daß er diene und gebe sein Leben zu einer Erlösung für viele." (Teilweisen Fettsatz sowie Absatzgliederung weggelassen).

1096 Siehe Bib., Mt 7,12 (ohne Fettsatz): „Alles nun, was ihr wollt, daß euch die Leute tun sollen, das tut ihnen auch!"

1097 Jaspers (1957, S. 191).

1098 Siehe Bib., Lk 6,27–35: „Aber ich sage euch, die ihr zuhört: Liebt eure Feinde; tut wohl denen, die euch hassen; segnet, die euch verfluchen; bittet für die, die euch beleidigen. Und wer dich auf die eine Backe schlägt, dem biete die andere auch dar; und wer dir den Mantel nimmt, dem verweigere auch den Rock nicht. Wer dich bittet, dem gib; und wer dir das Deine nimmt, von dem fordere es nicht zurück. Und wie ihr wollt, daß euch die Leute tun sollen, so tut ihnen auch! Und wenn ihr die liebt, die euch lieben, welchen Dank habt ihr davon? Denn auch die Sünder lieben ihre Freunde. […] Vielmehr liebt eure Feinde; tut Gutes und leiht, wo ihr nichts dafür zu bekommen hofft. So wird euer Lohn groß sein, und ihr werdet Kinder des Allerhöchsten sein; denn er ist gütig gegen die Undankbaren und Bösen." (Teilweisen Fettsatz sowie Absatzgliederung weggelassen).

1099 Siehe z. B. Bib., Mk 11,22 ff.: „Und Jesus antwortete und sprach zu ihnen: Habt Glauben an Gott! Wahrlich, ich sage euch: Wer zu diesem Berge spräche: Heb dich und wirf dich ins Meer! und zweifelte nicht in seinem Herzen, sondern glaubte, daß geschehen werde, was er sagt, so wird's ihm geschehen. Darum sage ich euch: Alles, was ihr bittet in eurem Gebet, glaubt nur, daß ihr's empfangt, so wird's euch zuteil werden. Und wenn ihr steht und betet, so vergebt, wenn ihr etwas gegen jemanden habt, damit auch euer Vater im Himmel euch vergebe eure Übertretungen." (Teilweisen Fettsatz sowie Absatzgliederung weggelassen).

1100 Denn nicht ohne wichtigen, tatsächlichen Grund schreibt Paulus an die Korinther: „Wir sind Narren um Christi willen" (Bib., 1. Kor 4,10).

Jene eher allgemeinen Forderungen Jesu werden nun insbesondere in der *Weltgerichtsrede*[1101] und in der *Bergpredigt*[1102] konkretisiert. In der Ersteren unterrichtet uns Jesus selbst über die Taten der Barmherzigkeit, mit denen der so erkannte Wille Gottes erfüllt werde; diese Werke sind in summarischer Aufzählung folgende: (1.) Hungrige zu speisen, (2.) Dürstende zu versorgen, (3.) obdachlos Fremde zu beherbergen, (4.) Nackte zu bekleiden, (5.) Kranke pflegend aufzusuchen und (6.) Gefangene zu besuchen.[1103] Dazu tritt (7.) die erst in frühchristlicher Zeit formulierte Aufforderung, Tote zu begraben.[1104] Die ebenfalls erst nach Jesus formulierten eher „geistigen" Handlungen der Barmherzigkeit seien ferner: (1.) (sündige) Nächste durch Belehrung den rechten Weg zu weisen, (2.) Unwissende aufzuklären, (3.) Zweifelnden zutreffend zu raten, (4.) Betrübte zu trösten, (5.) Lästige geduldig zu ertragen, (6.) Beleidigern zu verzeihen sowie (7.) für Lebende und Verstorbene zu beten.[1105]

In der Bergpredigt, die wie als Vertiefung und teilweise Radikalisierung sowie personalisierende Erfüllung alttestamentarischer Lehren insbesondere des Dekalogs betrachtet werden kann[1106], manifestieren sich in einem überragenden biblischen Pathos des so erkannten Heiligen u. a. folgende Ausrufe:

> Als er aber das Volk sah, ging er auf einen Berg und setzte sich; und seine Jünger traten zu ihm.
> Und er tat seinen Mund auf, lehrte sie und sprach:
> Selig sind, die da geistlich arm sind; denn ihrer ist das Himmelreich.
> Selig sind, die da Leid tragen; denn sie sollen getröstet werden.
> Selig sind die Sanftmütigen; denn sie werden das Erdreich besitzen.
> Selig sind, die da hungert [*sic*] und dürstet [*sic*] nach der Gerechtigkeit; denn sie sollen satt werden.
> Selig sind die Barmherzigen; denn sie werden Barmherzigkeit erlangen.
> Selig sind, die reinen Herzens sind; denn sie werden Gott schauen.
> Selig sind die Friedfertigen; denn sie werden Gottes Kinder heißen.
> Selig sind, die um der Gerechtigkeit willen verfolgt werden; denn ihrer ist das Himmelreich.
> Selig seid ihr, wenn euch die Menschen um meinetwillen schmähen und verfolgen und reden allerlei Übles gegen euch, wenn sie damit lügen.
> Seid fröhlich und getrost; es wird euch im Himmel reichlich belohnt werden. Denn ebenso haben sie verfolgt die Propheten, die vor euch gewesen sind.[1107]

1101 Bib., Mt 25,34 ff.

1102 Bib., Mt 5–7.

1103 Siehe Bib., Mt 25,34–40: „Kommt her, ihr Gesegneten meines Vaters, ererbt das Reich, das euch bereitet ist von Anbeginn der Welt! Denn ich bin hungrig gewesen, und ihr habt mir zu essen gegeben. Ich bin durstig gewesen, und ihr habt mir zu trinken gegeben. Ich bin ein Fremder gewesen, und ihr habt mich aufgenommen. Ich bin nackt gewesen, und ihr habt mich gekleidet. Ich bin krank gewesen, und ihr habt mich besucht. Ich bin im Gefängnis gewesen, und ihr seid zu mir gekommen. […] Wahrlich, ich sage euch: Was ihr getan habt einem von diesen meinen geringsten Brüdern, das habt ihr mir getan." (Teilweisen Fettsatz sowie Absatzgliederung weggelassen).

1104 *Katechismus der Katholischen Kirche* (1997, insbesondere Nr. 2447). Von Jesus selbst ist dazu auch eine konträre Weisung (als Ernst der Nachfolge) überliefert: „Und ein anderer unter den Jüngern sprach zu ihm: Herr, erlaube mir, daß ich zuvor hingehe und meinen Vater begrabe. Aber Jesus spricht zu ihm: Folge du mir, und laß die Toten ihre Toten begraben!" (Bib., Mt 8,21 f., teilweisen Fettsatz sowie Absatzgliederung weggelassen; ähnlich Lk 9,59 f.).

1105 *Katechismus der Katholischen Kirche* (1997, insbesondere Nr. 2447).

1106 Siehe Bib., Mt 5,17: „Ihr sollt nicht meinen, daß ich gekommen bin, das Gesetz oder die Propheten aufzulösen; ich bin nicht gekommen aufzulösen, sondern zu erfüllen."

1107 Bib., Mt 5,1 ff. (teilweisen Fettsatz weggelassen).

Neben den weiter oben schon erwähnten Anleitungen u. a. zur Nächsten- und Feindesliebe wird zudem insbesondere Folgendes bedeutsam:

> Richtet nicht, damit ihr nicht gerichtet werdet.
> Denn nach welchem Recht ihr richtet, werdet ihr gerichtet werden; und mit welchem Maß ihr meßt, wird euch zugemessen werden.
> Was siehst du aber den Splitter in deines Bruders Auge und nimmst nicht wahr den Balken in deinem Auge?
> Oder wie kannst du sagen zu deinem Bruder: Halt, ich will dir den Splitter aus deinem Auge ziehen?, und siehe, ein Balken ist in deinem Auge.
> Du Heuchler, zieh zuerst den Balken aus deinem Auge; danach sieh zu, wie du den Splitter aus deines Bruders Auge ziehst.
> Ihr sollt das Heilige nicht den Hunden geben, und eure Perlen sollt ihr nicht vor die Säue werfen, damit die sie nicht zertreten mit ihren Füßen und sich umwenden und euch zerreißen.[1108]

Daneben sind die Aussagen im *Vaterunser* wie als konzise Zusammenfassung und als Glaubensbekenntnis zu werten:

> Unser Vater im Himmel!
> Dein Name werde geheiligt.
> Dein Reich komme.
> Dein Wille geschehe wie im Himmel so auf Erden.
> Unser tägliches Brot gib uns heute.
> Und vergibt uns unsere Schuld,
> wie auch wir vergeben unsern Schuldigern.
> Und führe uns nicht in Versuchung,
> sondern erlöse uns von dem Bösen.
> Denn dein ist das Reich und die Kraft
> und die Herrlichkeit in Ewigkeit. Amen.[1109]

Zur Maxime der Versöhnung wird darüber hinaus kundgetan:

> Darum: wenn du deine Gabe auf dem Altar opferst und dort kommt dir in den Sinn, daß dein Bruder etwas gegen dich hat,
> so laß dort vor dem Altar deine Gabe und geh zuerst hin und versöhne dich mit deinem Bruder und dann komm und opfere deine Gabe.
> Vertrage dich mit deinem Gegner sogleich, solange du noch mit ihm auf dem Weg bist, damit dich der Gegner nicht dem Richter überantworte und der Richter dem Gerichtsdiener und du ins Gefängnis geworfen werdest.[1110]

Aus dem Gleichnis zur Ehebrecherin ertönt die Mahnung:

> Wer unter euch ohne Sünde ist, der werfe den ersten Stein.[1111]

Daneben teilt die Bibel optimistischerweise mit:

> Bittet, so wird euch gegeben; suchet, so werdet ihr finden; klopfet an, so wird euch aufgetan.
> Denn wer da bittet, der empfängt; und wer da sucht, der findet; und wer da anklopft, dem wird aufgetan.[1112]

1108 Bib., Mt 7,1 ff. (teilweisen Fettsatz weggelassen).
1109 Bib., Mt 6,9 ff. (Fettsatz weggelassen).
1110 Bib., Mt 5,23 ff.
1111 Bib., Joh 8,7.
1112 Bib., Mt 7,7 f. (Fettsatz weggelassen).

Und schließlich sind noch die nachstehenden Äußerungen Jesu als wesentlich beizutragen:

> Ich bin das Licht der Welt. Wer mir nachfolgt, der wird nicht wandeln in der Finsternis, sondern wird das Licht des Lebens haben.[1113]

> Wahrlich, ich sage euch: Wenn ihr nicht umkehrt und werdet wie die Kinder, so werdet ihr nicht ins Himmelreich kommen.
> Wer nun sich selbst erniedrigt und wird wie dies Kind, der ist der Größte im Himmelreich.
> Und wer ein solches Kind aufnimmt in meinem Namen, der nimmt mich auf.[1114]

Solch eine Synopse stellt natürlich immer eine verkürzende Auswahl der Lehre dar, die sich in unserem Rahmen aber nicht umfassend veranschaulichen lässt, mithin auf die Kerngehalte konzentriert werden muss, um nicht gänzlich auszuufern. Inhaltlich kann wohl nichtsdestotrotz eine hinreichend sichere Würdigung erfolgen. – So faszinierend, erbaulich und makellos die Worte Jesu generell klingen – und so wünschenswert seine Intentionen allzu meist scheinen, sollten wir uns hinsichtlich einer Interpretation allerdings befähigen, seine Predigten vernünftig-kritisch zu bewerten und nach ihrem wahrhaft berechtigten Inbegriff hin zu hinterfragen. Eine irreale „Heiligkeitsbesoffenheit" wirkte uns weniger weise. In dem Betreff sollte man den u. U. auftretenden psychischen Schmerz aufgrund kritischer Einschränkungen einer verehrten Anschauung geringer achten als die potentielle rationale Erkenntniserweiterung[1115]. Auch die überkommenen Ausführungen Jesu könnten ja in gewissen Teilen zu einseitig bzw. unrichtig sein – insbesondere, wenn man unbewiesene metaphysisch-eschatologische Annahmen (wie Gott, das Jüngste Gericht, die Wiederauferstehung und ein ewiges Leben der Auserwählten) annähme. In Anbetracht der Vielzahl der von Menschen in den bekannten historischen Epochen hochgeschätzten Göttern muss uns fraglich scheinen, warum gerade *dieser* christliche Gott existieren soll und alle anderen Erfindung, Trug oder Wahn seien. Zudem könnte die religiöse Weltsicht grundsätzlich à la longue destruktiv respektive innovationsverhindernd wirken. Eine Glaubensdogmatik kann der Wahrheit vermutlich kaum dienen. Allein schon der Begriff des Sakrosankten, des „Heiligen", erschaffte die implizite Möglichkeit, d. h. die reale Tendenz zu fanatischen Überhebungen als eine Form der wirklichkeitsentfremdeten Lebensfeindlichkeit.[1116]

[1113] Bib., Joh 8,12 (Fettsatz weggelassen).

[1114] Bib., Mt 18,3 ff. (teilweisen Fettsatz weggelassen).

[1115] Beziehungsweise des Versuches dorthin, denn ebenfalls in diesem Blickwinkel scheint alles Vermutung.

[1116] Die berichtete Wundertätigkeit Jesu (als Glaubhaftmachung seiner göttlichen Herkunft usw.) wird dabei in der Bibel nur beteuert und nicht hinreichend zweifelsfrei nachgewiesen (vgl. Zimmermann et al., 2013). Was hier wirklich wahr ist, bleibt vermutlich für alle Zeiten verschlossen. Allgemein ist bezüglich einer spontanen Verbesserung von Krankheiten und Gebrechen z. B. an Vorgänge der Suggestion (bzw. Autosuggestion), der fehlinterpretierten Zufälligkeit respektive der „Anschaltung" eines unerkannten Kausalnexus besonders auch im Rahmen eines *Placeboeffektes* (siehe Bundesärztekammer, o. J.) zu denken. Psychische Erwartungshaltungen, ein starker Glaube können u. U. wesentliche körperliche Prozesse maßgeblich abändern, z. B. hinsichtlich einer lebensrettend aktivierten Immunsystemantwort. So begegnet man in den überlieferten Heilungswundern des Nazareners regelmäßig dem Glaubensmotiv, „bei Jesus wird der Glaube zu einer dem Wunder vorausgehenden wunderwirksamen Kraft" (Theißen und Merz, 2011, S. 266). In der antiken Topik von Mirakeln ist dabei sein mehrmals sinngemäß ähnlich berichteter Satz: *Dein Glaube hat dir geholfen* (siehe z. B. Bib., Mt 9,22, Mk 5,34, Mk 10,52 und Lk 8,48) ohne Entsprechung.

Bevor wir zu einer eigenen Ausdeutung kommen, sollten wir deshalb kurz die Grundlinien der wesentlichsten der vertretenen theologischen Positionen zur Ethik Jesu betrachten. Denn die in der Letzteren angelegten Diskrepanzen zu den uns oft natürlicher erscheinenden, ja geradezu teils zwingend notwendigen Handlungsweisen der überlebensdienlichen Ressourcenaneignung und denen des verteidigenden Kampfes gegen Feinde, ist wohl schon seit jeher *das* Problem der radikalen Lehre des Jesus von Nazareth gewesen. Die mittelalterliche Zweistufenethik unterschied in diesem Zusammenhang[1117], was auch heute noch innerhalb des Katholizismus verfasst ist, die *praecepta evangelica* (d. h. die Einhaltung der Zehn Gebote für jeden[1118]) von den *consilia evangelica* (den weitergehenden Forderungen nach Armut, Keuschheit und Gehorsam, die indes nur für Mönche, Nonnen u. ä. klerikal Verpflichtete gilt). Man erwerbe besondere Verdienste, indem man sich diese verschärften Ansprüche aufbürde.[1119] Martin Luther differenzierte in ähnlichem Kontext später mehr eine Ethik des Amtes von der, der natürlichen Person[1120], was innerhalb der protestantischen Theologie als *Zwei-Reiche-Lehre*[1121] ausgestaltet wurde. Für das öffentliche Leben gälten die Leitsätze Jesu nicht in gleicher Strenge wie für den privaten Christen. Denn als Vertreter eines Amtes müsse der Gläubige unter der Regie anderer Maximen und im Interesse externer Institutionen, schließlich zum Wohle aller, Macht gebrauchen und ein positives Recht ggf. gegen Widerstand durchsetzen, was indes gegen einschlägige biblische Lehren verstoßen könnte. Als Privatperson solle der Christ gleichwohl auf Widerstand verzichten, wo nötig Unrecht leiden und versuchen, die unbedingte Liebe zu verwirklichen und wäre sodann ein u. U. zwangsläufig in seine Rollen gefangenes, ja geradezu gespaltenes Wesen. In der *liberalen Theologie*[1122] des 19. und frühen 20. Jahrhunderts wurde die Spannung zwischen der praktischen Lebbarkeit und der lehrmäßig jesuanischen Radikalität in einer Trennung der Gesinnung von der mehr zeitbedingten

Dass, als explikatives Beispiel vorgetragen, im Wallfahrtsort Lourdes über die Jahrzehnte bislang 70 kirchlich anerkannte unerklärliche Heilungen stattgefunden haben (v. Kempis, 2018), könnte sich daneben allein aus der sehr großen Zahl der krankheitsbelasteten Pilger erklären, die in Millionen dorthin strömten. Schon aus statistischen Gründen müsste sich hier ein gewisser, sehr geringer, Prozentsatz von (auch in weltlichen Kliniken dann und wann vorkommenden) Spontanremissionen unheilbarer Erkrankungen manifestieren. Wenn man daneben die nicht hinreichend aussagekräftigen „Untersuchungsdesigns" von wunderhaften Heilungen betrachtet, beispielsweise: jemand betet intensiv zu einem Heiligen o. Ä. und erfährt am Tage danach eine Krankheitsheilung, kann in Wahrheit niemand wirklich hinreichend sicher sagen, warum dies so geschehen ist (denn es läge ein nicht eindeutig interpretierbares *Ein-Gruppen-Pretest-Posttest-Design* vor, siehe Bortz und Döring, 2006, S. 55). Schließlich sind wirklich unmöglich scheinende Vorgänge wie die Erweckung eines Toten oder das Nachwachsen eines verloren gegangenen Körpergliedes (z. B. eines fehlenden Augapfels, amputierten Armes o. Ä.) bisher nicht valide dokumentiert worden. Es ist insgesamt besehen daher keineswegs schlüssig belegt, dass alles, was als „Wunder" bezeichnet wird, weil es unser derzeitiges Verständnis überfordert, für alle Zeiten unerklärlich bleibe – respektive gar wahrhaft göttlichen Ursprungs sei.

1117 Mit Thomas v. Aquin als klassischen Vertreter (v. Aquin, *Summa Theologiae*, siehe Busa, 1980).

1118 Vergleiche den *Katechismus der Katholischen Kirche* (1997, insbesondere Nr. 2068 ff.).

1119 Siehe Bib., Mt 19,21: „Jesus antwortete ihm: Willst du vollkommen sein, so geh hin, verkaufe, was du hast, und gib's den Armen, so wirst du einen Schatz im Himmel haben; und komm und folge mir nach!"

1120 Siehe insbesondere Luther (1523/1934).

1121 Siehe dazu z. B. Mantey (2005).

1122 Für einen klassischen Vertreter siehe Herrmann (1907).

Konkretion aufzuheben bzw. abzumildern versucht. „Gut" sei das, was aus einer guten Einstellung getan werde; die Gebote Jesu nach ihrem *Geist* auszulegen, nicht unbedingt penibel buchstabengetreu, sei uns aufgegeben. Die faktischen Forderungen Jesu wären mithin rezent-adäquat anzupassen, denn allein der Geist der Lehre gelte über alle Zeiten hinweg und sollte unsere Seelenverfassung, unsere Mentalität bilden und entwickeln. Eine Art Grundentscheidung[1123] würde deshalb nötig und wäre vor die eher formalistische Einhaltung von Geboten zu setzen, sich für die Liebe oder gegen sie zu positionieren.[1124]

Diese Ausdeutungen der Lehre Jesu gehen noch davon aus, dass sie überhaupt gelebt werden kann – zumindest von einigen ehrgeizigen Klerikern[1125] oder von wenigen heiligkeitsinspirierten und entsprechend bemühten Privatpersonen (z. B. Eremiten oder Quäkern). Doch schon Luther hat allerdings angezweifelt, dass die Bergpredigt als praktisches Gesetz für den Menschen generell tauge, denn sie sei vielmehr eine Art „Sündenspiegel", der uns vorgehalten werde und unsere Bedürftigkeit nach Gott aufzeige. Jede Form der Selbstgerechtigkeit müsste durch ihn ihre Berechtigung verlieren (ein moderner Vertreter diese Richtung ist Hengel[1126]) und erweise geradezu unsere Erlösungsbedürftigkeit. In ähnlicher Weise begriff Thurneysen[1127] die fundamentalistische Ethik des Nazareners als christologische Aussage über Jesus als Bringer eines messianischen Reiches *neuer* Gerechtigkeit. Es wäre hier mehr eine positive Aussage über einen *künftigen* Menschen, dessen Wesen in Christo vorgeführt werde, gegeben, und nicht so sehr ein Zeugnis über das notwendig immerwährend scheiternde Individuum i. S. Luthers. Dibelius[1128] hat demgegenüber mehr in eschatologischer Weise die Sittenlehre Jesu als Ausführungen über ein Leben im Gottesreich gedeutet, die in diesem realen, aktuellen Sein nicht restlos zu erfüllen seien – aber auf das Kommende eines gewissermaßen neuen Zeitalters einer endzeitlichen Erneuerung hinweise[1129], in dem die Menschen keine Zwangsgesetze mehr benötigten, um sich ein Mindestmaß an Gemeinschaftlichkeit usw. abzutrotzen.[1130]

Darüber hinaus könnte man gegen die Wunschbilder der, respektive religiösen Verpflichtungen durch die Bergpredigt einwenden, diese gelte nur i. S. einer Interimsethik in der (z. Zt. Jesu) angenommenen *Ausnahmesituation* des angeblich bald nahenden Weltendes – womit jene biblischen Unterweisungen ihre Problematik und ihren überzeitlichen Anspruch verlören, allerdings mit den weiteren Folgen einer relativen ethischen Auflösung der Lehrinhalte. Das Gewaltige und Übermenschliche der Forderungen der Bergpredigt seien jedenfalls unter gewöhnlichen Verhältnissen nicht durchzuhalten.[1131] Dass man die historische Situation hier mit beachten sollte, dürfte einerseits eine relativ große Übereinstimmung erzielen, obgleich die völlige Annullierung der Lehre andererseits kaum kon-

[1123] Siehe Bultmann (1988).
[1124] Theißen und Merz (2011, S. 311 ff., insbesondere S. 350 ff.).
[1125] Sozusagen den austrainierten „sportsmen der ‚Heiligkeit'" Nietzsches (1887/1968c, III. Abh., § 17.).
[1126] Hengel (1970).
[1127] Thurneysen (1936).
[1128] Dibelius (1953).
[1129] Insbesondere nach der Ankündigung in Bib., Hesekiel (Ezechiel) 36,26 ff.
[1130] Theißen und Merz (2011, S. 311 ff., insbesondere S. 350 ff.).
[1131] Siehe als Vertreter dieser Ansicht Weiss (1900).

sensfähig erschiene. Eine gewisse „Mittelstellung" hierzu erlaubte wohl die Überzeugung, jenen Kanon vor allem als Ausdruck des radikalen Lebens Jesu als Wandercharismatiker zu deuten, womit jedoch die allgemein gültig sein sollenden eschatologischen Aspekte der Ethik in den Hintergrund rückten.[1132] Es wäre also mehr nur das Heil des speziellen Individuums Jesus gewesen, so zu leben, wie er predigte, und nicht das, der gesamten Menschheit.

In einer modern-kritischen Sicht sind außerdem grundlegende theologische Zweifel an prinzipiellen Glaubenspfeilern laut geworden.[1133] Es werden hier wesentlichste Dogmen im Zuge einer Degradation Jesu als unglaubwürdig aufgefasst, beispielsweise die Göttlichkeit des Nazareners, seine Sendung und Kreuzigung zur Erlösung und Sühnung der Sünden der Menschheit, die Jungfrauengeburt Marias, die schließliche Auferstehung Christi – also all das, was einer modernen physikalisch orientierten Interpretation fragwürdig scheinen muss. Solch eine „aufgeklärte", wie man sagen könnte, Theologie sähe Jesus vor allem nur als Begründer einer humanistischen Ethik der Liebe, wertschätzte ihn als Vorbild und isolierte ihn damit tendenziell von den historischen sowie religiösen Konkreta seiner Zeit.

Diese grob umrissenen theologischen Annäherungen sind gewissermaßen die Fingerzeige der Berufenen, wie sie mit den zentralen ethischen Dilemmata einer irdischen Liebesbotschaft (und dem Appell, darin vollkommen zu sein[1134]) umgingen, und fernerhin die Selbstliebe sowie all die tierischen Ansprüche unseres Leibes und unserer Lustorientierung angemessen berücksichtigten.[1135] Unserer Meinung nach gibt es dabei nur zwei Argumentationsstränge, in denen die Lehre Jesu wirklich philosophisch überzeugte. Die eine Auslegung wäre die des ernsten Glaubens an einen wahrhaft existierenden, ontisch seienden Gott, ein Weiterleben nach dem Tod in seinem Reich usf. Dadurch erhielten die Ansprüche des Jesus von Nazareth ihre *vollumfängliche* Berechtigung und unsere „kleinen" Belange der Selbstliebe, unsere Wünsche nach Lust und Schmerzfreiheit usw., würden letztlich lächerlich und marginal. Wenn dieser Gott existierte, wäre es schon allein das Klügste, so wie Jesus lehrte, zu leben. Leider nun hält sich dieser Schöpfer seit Längerem auffallend zurück: Er tut (so weit wir sehen) – nichts. Und sind wir nüchtern und wirklichkeitsgetreu: er kann auch gar nichts unternehmen, denn es gibt ihn vermutlich nicht, hat ihn wohl nie gegeben und wird ihn kaum geben (was den schmerzlich-realistischen „Glauben" vorstellt). – Wie lautete nun die zweite, praktisch konsistente Variante, Jesu Lehre zu interpretieren? Wir müssten sie hierbei mehr als Aussage des wirklich „normalen", sterblichen Erdlings Jesus sehen, der nichtsdestotrotz Aspekte des gesunden Lebendigen selbst in seiner Lehre thematisierte. Diese Einsichten wären jedoch entweder von ihm oder von seinen Nachfolgern in sachlich unzutreffender Weise religiös aus- bzw. fehlgedeutet und dadurch (wenn man so sagen will) „göttlich" verfälscht (d. h. mystifi-

[1132] Theißen und Merz (2011, S. 311 ff., insbesondere S. 350 ff.).

[1133] Insbesondere im Rahmen des so genannten *Jesus-Seminars* des amerikanischen Neutestamentlers Robert W. Funk (Funk, 1998), siehe dazu Stegemann (2010, S. 400 ff.). Inhaltlich ähnliche Positionen bezieht daneben die *liberale Christologie* (Zager, 2007).

[1134] Siehe Bib., Mt 5,48: „Darum sollt ihr vollkommen sein, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist" (Fettsatz weggelassen).

[1135] Wobei ins Wort „angemessen" (und seinen Ausdeutungen) all jene normativen Schwierigkeiten (letztlich infinit regressiv) verschoben würden.

ziert) worden. Die Lehre Jesu möchte in ihrem validen Grunde demzufolge vermutlich die funktionelle Artung des gesunden menschlichen Lebens beschreiben, hat indes in ihrer überlieferten biblischen Form selbst womöglich mit gewissen Fehlertendenzen zu kämpfen, bildet daher vielleicht nur eine Annäherung, nicht die Perfektion der erwiesenen hundertprozentigen Richtigkeit. Die Unterweisungen Jesu wären mithin prinzipiell lediglich fallible Hypothesen.[1136] Die Ethik des Jesus von Nazareth eins-zu-eins durchhalten zu wollen, führte damit eventuell zwangsläufig in die Irre, obwohl wir (wie schon zu sagen beabsichtigt war) nicht so weit gehen, ihn einen Irrlehrer zu heißen. Jesus war u. E. ein fehlbarer Mensch, der manches tiefer, reiner und besser wahrnahm und wusste als seine Zeitgenossen: er war schlicht wohl gesünder als sie und rief sie deshalb auf, ihm darin zu folgen.[1137] Man ginge aber nach hiesiger Überzeugung fehl, wenn man ihm den Nimbus eines „Sohn Gottes" oder den der Unfehlbarkeit verliehe. Man würde folglich in dieser Sicht nicht um der eschatologischen Erlösung und eines transzendenten Gottes willen glauben, sondern weil das Leben, das Lebendige, im Grunde (wie wir vermuten) so *ist* – man gar nicht anders könnte, als letztlich (d. h. ursprünglicherweise) der von Jesus gemeinten Liebe, die in Wahrheit u. U. eher eine tiefe naturalistische Determinierung darstellte, nachzugeben. Freilich bliebe uns dabei die Aufgabe, die nötigen Ausmittelungen mit den anderen realistischen Anforderungen und Aspekten unserer Existenz zu gewährleisten, insbesondere wie weit eine Nächsten- und Feindesliebe zu gehen hätten, wenn diese Nächsten nicht freundlich, sondern wahrhafte Lebensfeinde sind, und man sie auch nicht im Modus der gewaltfreien argumentativen Vernünftigkeit davon abbringen, d. h. gewissermaßen gesunden kann. Diese zweite Auslegung der Lehre des Jesus von Nazareth implizierte also teils ein Abrücken von konventionellen, kirchlichen Glaubensbekenntnissen und erforderte dabei ein durchaus höheres Potential an geistig-seelischer Kraft, ein hinreichendes Freisein von mystisch-verzerrenden Tendenzen, mithin ein gerütteltes Maß an gesunder ontisch-intellektueller Unabhängigkeit. Wir dürften hier weder der Idee des reinen Bösen, noch der des entgegengesetzten transzendent-göttlichen Guten auf den Leim gehen – und darin auch nicht die Bibel als unfehlbares „Lehrbuch Gottes" unkritisch adaptieren. Wie die erstgenannten Erwägungen zu ihrer Entstehung durchaus wahrscheinlich machen, ist die Bibel *Menschenwerk*, ist im zeitlichen Kontext zu interpretieren und muss nach unserer Auffassung teilweise in ihren Handlungsmaximen korrigiert werden. Dieser dazu nötige Mut scheint uns nicht Hybris, sondern förderlich und nötig, um nicht grundsätzlich fehl zu gehen. Das heilig-erhabene Gefühl, das sich beim Lesen prophetischer religiöser (insbesondere christlicher) Texte gern einstellt, darf uns nicht einlullen und verdummen, denn es könnte im Rahmen einer psychischen Abwehr gegen tiefer liegende Erkenntnisse wirken – ja geradezu eine verblendende (Selbst-) Manipulation darstellen. Das alles ist für den wahrhaft Gläubigen wahrscheinlich schwer zu ertragen. Es wird allerdings nicht gesagt, um ihn zu verletzen, sondern um ihn zu befähigen, ja zu heilen, denn Vernunft und Religion dürfen, meinen wir, grundsätzlich nicht widersprechen – dieser Glaube der Aufklärung bleibt jedenfalls wertvoll.

[1136] Dogmatiken könnten in diesem Kontext zudem nicht überzeugen, denn sie setzten nur ohne zu begründen.
[1137] Siehe ähnlich auch die Deutungen von Reich (1953/1997).

Die genannte historische Einbettung des Alten und des Neuen Testamentes in die gesellschaftlichen und geistigen Verhältnisse *antiker* Menschheitsepochen kann nicht vernachlässigt werden, ohne zu gravierenden Fehldeutungen zu gelangen. Denn in diesem Zeitalter war die verstandesmäßige Ausdeutung i. S. eines göttlichen Wirkens gang und gäbe, sie entsprach dem „Mainstream" und wurde von führenden Philosophen meist nicht in Zweifel gezogen. Selbst Epikur glaubte ja an Götter, desgleichen Sokrates und in einer eher philosophischen Form Aristoteles[1138], wohl auch (aber mit Abstrichen) Konfuzius[1139] und Lao-tse – vielleicht selbst noch der Verkünder gottloser Machtkalküle Niccolò Machiavelli. Die Vorstellung Gottes als ontisch-wesenhaftes Sein wurde erst in der Neuzeit unter vernunftgemäß ausgerichteten Individuen meist westlicher Prägung unmodern, recht eigentlich wohl mit den konsequenten Evolutionsbiologen und Existentialisten, den naturwissenschaftlichen Puristen, den Quantenmechanikern, physikalistischen Kosmologen und Teilchenforschern ausradiert. All jene damit verbundenen Kenntnisse über das Universum waren zu Zeiten des Jesus von Nazareth nicht verfügbar, und man konnte demzufolge nicht mit der intellektuellen Macht solchen Wissens philosophisch-psychologisch operieren, was wiederum auf eher transzendente Glaubensinhalte rückzuverweisen schien. Der religiöse Mensch *kann* (ernstlich) nur ein solcher sein, wenn er es nicht besser weiß. So sind wir Heutigen die Nutznießer als ebenso die Opfer der naturwissenschaftlichen Erforschung der Welt; diese hat sehr erfreuliche lebenspraktische Vorteile – indes ferner quälende Nachteile in Form einer Sinnlosigkeit und existentiellen Absurdität im Gepäck[1140].

Nach den eher textkritischen hermeneutischen Bestimmungen und den theologischen Exegesen geistlich gläubiger, meist kirchlich orientierter Autoren, kann und sollte man ebenso eine religionspsychologische Position betrachten, die den Glauben als irdischen psychologischen Vorgang einschätzt und diesbezüglich hinterfragt. Was „Gott" also wirklich sei, wird hier zum ontischen Problem einer naturalistischen Menschenkunde. Dass die Individuen unserer Art wohl schon sehr lange durchaus geneigt waren, z. B. ihre Wissensdefizite und Unklarheiten hinsichtlich der Beschaffenheit, des Zieles und Sinnes dieser Welt mit übersinnlichen Wesenheiten erträglicher zu gestalten, ist bekannt. Die Vielzahl der Götter, die sich die Menschheit allein in den historisch erleuchteten Jahrtausenden hinstellte, anbetete, und unter deren vermeintlichen Diktaten sie sich bis zur Selbstschädigung oder Vernichtung beugte, ist schwer zu überschauen. Die Idee des Göttlichen mutet dabei als psychischer „Joker" an, der zumeist dann ins Spiel kommt, wenn Homo sapiens in wesentlichen Fragen der sinnhaften Lebensgestaltung, des Aushaltens der Existenz oder der „Erklärung" rätselhafter sowie angstbereitender Naturphä-

[1138] Siehe Aristoteles, Met. (XII. 1072a ff.): Wir hätten durch unsere Vernunft Teil an jenem lebenden, ewigen und besten Wesen Gottes, eines unbewegten Bewegers, durch den unser Geist von Natur aus zielhaft auf das Gute und Vernünftige hin angelegt sei, unser Denken, sofern es das Vornehmste und Vollkommenste zum Thema nimmt, das göttliche Denken denkt (Spierling, 2017, S. 71–89). Dass wir natürlich wüssten, wie ein Gott tatsächlich beschaffen sei, kann nicht als sicher behauptet werden, sondern wird bei Aristoteles zirkulär vorausgesetzt: das Göttliche muss, meinte er wohl, „sowieso" das Beste sein.

[1139] Im Sinne des *tian-ming*-Konzeptes.

[1140] Wenn man heidnischerweise das moderne Wissen priorisiert.

nomene u. Ä. nicht mehr weiter weiß. Typischerweise wird dem je konkret präferierten Götterpantheon dabei Eigenschaften zuerkannt, die auch der ihm zugrunde liegenden Kultur wesentlich sind, was insbesondere für die antike Zivilisation der Griechen und Römer offensichtlich ist. Nicht Gott schuf also in dieser Sicht den Menschen nach seinem Ebenbild, sondern der Mensch sich seinen Gott – und das nach Maßgabe seiner Bedürftigkeiten und ggf. psychischen Krankheiten. Wird damit aber die Idee des Göttlichen zu etwas geradezu Widernatürlichen, Pathologischen oder dergestalt Abstrusen, dass man lieber ganz die Finger davon lassen sollte, um letztlich zum beinharten Unglauben positivistischer Ausprägung überzutreten? Das wäre indes scheinbar ebenso übertrieben, wie wenn man sich den klerikalen Behauptungen z. B. katholischer Oberpriester quasi unter Weggabe der Vernunft kritiklos anheimgäbe. Das *Sapere aude* dürfte auch hier ein zuträglicher Leitstern sein – wir sollten selbst denken und eigenverantwortlich handeln und uns nicht in die fragwürdige Lage einer von einem Führer angeleiteten unselbstständigen Person marginalisieren oder von Dritten in sie einengen lassen. „Prüft aber alles, und das Gute behaltet“[1141] würde auch hier zur Maxime.

In diesem Zusammenhang sind die Vorgänge der *Mystifizierung* ursprünglich biologisch-physikalischer Naturerscheinungen, d. h. Fehldeutungen oder Verzerrungen einer somato-psychischen Realität nebst einer ins Übersinnliche verkehrten Ausdeutung anderweitiger externer Phänomene zu berücksichtigen (siehe Abbildung 8.1). Da es hier kaum sinnvoll bzw. möglich wäre, alle Götterbilder auch nur der wesentlichsten Zivilisationen interpretativ zu vergleichen, beschränken wir uns auf das christliche Gottesbild, wie es zentral im Neuen Testament thematisiert wird. Dazu nehmen wir die obige Synopse der Lehren des Jesus von Nazareth zu Grundlage. In ihnen wird die Liebe als die sonnengleich zentrale Kraft des christlichen Glaubens und Handelns hingestellt[1142], Gott als die personifizierte Liebe begriffen, und das ersehnte Wirken der Menschen nach ihren Leitlinien geformt, als auch bei Verfehlungen nach und mit ihr bemessen. „Mystifizierung“ bedeutete dabei in erster Linie die ins unerreichbar Überirdische verkehrten, einstmals jedoch durchaus wirklich lebbaren organismischen Vorgänge des Menschen. Das, was im Grunde beim Gesunden normales Funktionieren wäre, würde in einem Vorgang der transzendenten „Divinisierung“ zu religiösen Glaubensinhalten einer göttlichen Entität, deren Sollensmaßstäbe man schließlich als Katechismus „vor sich“ hinsetzte. Eine Verwandlung hätte stattgefunden. Die einstig wahr gelebte körperlich-geistige Liebe transformierte sich wie in ein Bild eines Spiegels, in dem man jene nurmehr *anbetete*, nicht jedoch authentisch-real lebte.[1143] Christus wäre in solch einem Kontext nicht etwa als tatsächlicher Sprössling eines Gottes zu betrachten, der die Menschheit durch seinen Tod erlösen wollte (und sollte), sondern als das „*Lebensprinzip als solches*“[1144]. „Das Reich Gottes ist [daher] *in* uns. Es wurde mit

[1141] Bib., Erster Brief des Paulus an die Thessalonicher 5,21 (Fettsatz weggelassen).

[1142] Siehe z. B. Bib., 1. Kor 13,1 ff.

[1143] Reich (1953/1997, S. 81 ff.).

[1144] Reich (1953/1997, S. 24, kursiv im Original). Und auch die Bib., Joh 14,6 sagt dies in klaren Worten: „Jesus spricht zu ihm [dem Thomas]: Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben; niemand kommt zum Vater denn durch mich.“ (Fettsatz weggelassen).

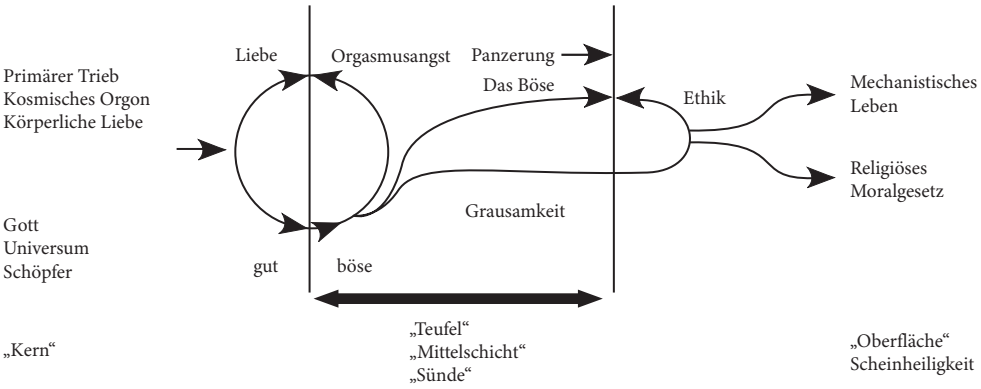

Abb. 8.1: Psychologische Gesamtschau der hypothetischen Folgen einer dysfunktional-chronischen physiopsychologischen Panzerung (eigene Darstellung, verändert nach Reich, 1953/1997, S. 82). Körperpsychotherapeutische Ansätze sind bislang noch nicht hinreichend tief und umfassend genug systematisch evaluiert worden, obwohl einige positive Resultate berichtet werden (siehe Grawe et al., 2001, bzw. Loew, Tritt, Lahmann und Röhricht, 2006; vgl. Geuter, 2015, 2019). Das Konzept der orgastischen Potenz (Freilegung des Orgasmusreflexes) beruht auf Beobachtungen in Einzelfallbehandlungen Reichs (siehe z. B. Reich, 1942/1987, 1933/1989) und seinen Schülern (siehe z. B. Lowen, 1984, 1958/1992, bzw. DeMeo und Senf, 1997, und die dort in den einschlägigen Beiträgen wie etwa Fuckert, 1997, zitierte Spezialliteratur).

Eine ursprünglich natürlich-sexuelle Liebesstrebung würde durch die tiefste Angst vor der unwillkürlichen orgastischen Zuckung (des Orgasmusreflexes) gebremst, leite (durch chronische Muskelkontrakturen – der habituellen, nicht mehr problemlos willentlich lösbaren und dadurch pathologischen Panzerung) zu einer Aufstauung sexueller Energie und zur strukturellen Verunmöglichung tiefer Befriedigung. Dadurch entstünden Sadismus, grausame Tendenzen i. w. S., also das „Böse“ am Menschen, welches schließlich – weil sozial untragbar – durch Morallehren, Sollensethiken usw. zwangsweise unterdrückt würde und eine psychische Oberfläche aus Scheinheiligkeit und Erstarrung zurückließe (für Einzelheiten siehe vor allem Reich, 1933/1989). Daneben sind jedoch ebenso weitere bedeutsame Einflüsse hauptsächlich hinsichtlich genetischer respektive epigenetischer, sozial-kognitiver sowie sozialpsychologischer, neurologischer und spieltheoretisch-situativer Art zu berücksichtigen, so dass eine Einengung auf allein bioenergetische Postulate nicht vorgenommen werden sollte. Vielmehr herrscht wohl stets ein inniges Wechselspiel zwischen vielfältigen Faktoren vor.

uns geboren“[1145], und das „Böse“, die Sünde, würden in dieser Sicht vom Menschen selbst hervorgebracht, weil er die innere Liebe nicht mehr voll erfahren, leben und zulassen könne – also geradezu wie aus ihrem Paradies vertrieben worden wäre. Dieser sehr schmerzliche Verlust wäre ein Folge der Angst.[1146]

> Christus ist kein Rätsel. Er verrät nichts, weil es überhaupt nichts zu verraten gibt, womit er […] mystische […] Sehnsüchte befriedigen könnte. Christus IST. Er lebt einfach sein Leben. Aber er ist sich nicht darüber im klaren, wie sehr er sich von allen anderen unterscheidet. Für Christus, der die Natur selbst ist, sind Natur und Gott eins. Die Kinder wissen darum, erklärt er seinen Freunden. Und er glaubt, daß sie alle Kinder in Gott sind. Für ihn *ist* Gott das Wachsen, und das Wachsen *ist* Gott.[1147]

Jesus machte dabei, spekulativ gesagt, den Fehler, die Rolle eines religiösen Führers übernommen zu haben, die er vermutlich eigentlich nie angestrebt hatte. Diese könnte ihm

[1145] Reich (1953/1997, S. 43, kursiv im Original).
[1146] Reich (1953/1997, insbesondere S. 42 ff. u. S. 202).
[1147] Reich (1953/1997, S. 47, Kapitälchen und kursiv im Original).

von seiner Umgebung (z. B. den Jüngern) aufgedrängt worden sein.[1148] Jesus scheint deshalb kein Geisteskranker oder Betrüger gewesen zu sein, sondern eher gutmütig und emotional naiv (d. h. ein ursprünglich Gebliebener, der in vollem Einklang mit Natur und Wirklichkeit stand), und das Wirken des charakterlich Bösen am Menschen zwar oft *geistig* ein- und teils voraussah, sich jedoch emotional nicht nach diesem richtete.

> Christus ist wie eine leuchtende, strahlende Blume; er weiß es, es gefällt ihm, und er versucht anfangs ganz vertrauensselig, seinen Mitmenschen dieses Gefühl, das ihnen ganz offensichtlich fehlt, mitzuteilen. Sie sind traurig darüber, daß es ihnen fehlt, und er weiß dies; er weiß auch, daß sie es getötet haben, aber ihm ist nicht klar, daß sie es mit derselben Inbrunst hassen, mit der sie sich danach sehnen, und daß dieser Haß stärker ist als alles andere in ihrem Leben. […] Er [Christus] glaubt, daß seine Mitmenschen sich auf sein Wissen stürzen werden wie ein Verdurstender auf einen Brunnen. Am Ende werden sie ihn töten, *müssen* sie ihn töten.[1149]

Dieser Christusmord sei mithin die Tat der gepanzerten, orgastisch behinderten, erstarrten Menschen; sie müssten (nach Reich) Jesus umbringen, da er das ungehinderte Leben, das sie verloren, verkörpere. „Der gepanzerte Mensch ist um seiner eigenen Existenz willen gezwungen, Christus zu ermorden."[1150] Der Christusmord wäre damit nicht ein singuläres geschichtliches Ereignis, sondern würde in einer geradezu endlos scheinenden Tragödie die meisten Kinder dieser Erde treffen, indem ihre Lebendigkeit „erzieherisch" gebrochen werde – und solche Erwachsene dann sekundär destruktive Sozialpraxen, z. B. auch in Kriegen, unterstützten.[1151] „Christus ist das Leben, das über viele Jahrtausende hinweg unschuldig sterben muß durch die Hand eines Lebens, das vom Weg Gottes abgekommen ist und ihn nicht wiederfinden kann und aus diesem Grunde mit flammendem, mörderischen Blick und gezücktem Schwert über die alten Gesetze wacht, bereit, alle diejenigen zu töten, die Gottes Leben gelebt haben."[1152] Diese Ausmerzung Christi (d. h. des Lebens) sei generell betrachtet das Werk der *emotionellen Pest*[1153] am Menschen, die sich nicht mit resignativen Haltungen begnüge, sondern aus Gründen ihrer orgastischen Impotenz *aktiv* zerstörerisch agiere, weil sie in der lebendigen Jesusnatur etwas tief Erstrebenswertes beneide, das sie selbst schwerwiederbringlich verlor.[1154] Judas Ischariot „kann es nicht länger ertragen, in ein ehrliches Gesicht zu sehen, das so klar ist wie ein sauberer Quell, mit dem offenen Ausdruck der stillen, geduldigen Liebe und des Verstehens."[1155]

Für Reich ist das Substantiv „Gott" eine mystifizierende Bezeichnung einer durchaus im atheistischen Rahmen des empirischen Relatives vorfindbaren Entität einer objek-

[1148] Reich (1953/1997, S. 205 ff.).
[1149] Reich (1953/1997, S. 73, kursiv im Original).
[1150] Reich (1953/1997, S. 201, Kapitälchen des gesamten Satzes weggelassen).
[1151] Reich (1953/1997, z. B. S. 223 ff.).
[1152] Reich (1953/1997, S. 227).
[1153] Reich (1933/1989, S. 330–372). Der Begriff „emotionelle Pest" (siehe für eine Einführung Straßmaier und Werbik, 2018b, S. 63–69) genügt indes, weil aus zwei Kategorien aufgebaut, wissenschaftlichen Anforderungen nicht und sollte daher umbenannt werden, z. B. in: *Destruktives orgastisches Impotenzsyndrom*. Der derzeitige psychologische Forschungsstand erlaubt daneben keine endgültige Einschätzung zur Validität des Konzeptes. Es kann jedoch vermutet werden, dass es heuristisch hilfreich ist.
[1154] Reich (1953/1997, S. 184 ff.).
[1155] Reich (1953/1997, S. 159).

tivierbaren Lebensenergie[1156], die er spekulativ als uranfänglich und als ubiquitär im Universum vorhanden einschätzte.

> Von diesem Ozean primordialer Energie rühren die Durchbrüche in das individuelle lebendige Leben her; und darum bezeichnen die Menschen diese Energie seit Urzeiten mit Recht als „Gott", als „Vater im Himmel", als „Schöpfer" oder wie die Namen alle heißen. Das Wissen um diese universale *Lebenskraft* und die unendlichen Himmel, die von ihr erfüllt sind, ist im Menschen nicht auszumerzen, weil er sie *fühlt*. Es bildet die Grundlage aller Vorstellungen von den himmlischen Tugenden, von der wesensimmanenten Reinheit der Gefühle und der engelhaften Geduld, von der unendlichen Liebe, Standhaftigkeit und Seelenstärke, dem Eifer und der Genügsamkeit und all den anderen Werten, die in sämtlichen Religionen übereinstimmend zum ewigen Leitbild der Menschheit geformt wurden, seitdem der Mensch durch die Tabuisierung der körperlichen Liebe den Kontakt zu seinem inneren Strahlen verloren hat. Bis heute ist dies die Essenz aller kosmischen Sehnsucht der Menschheit geblieben. Und im [emotional] pestilenten Mörder des *Lebens* zeigt es seine Wirkung in der Gestalt zerstörerischer Wut.[1157]

Damit würde die „Liebe Gottes" als tief befriedigende, liebend-sexuelle Verschmelzung (also nicht im kalten pornographischen Akt usw.) zum eigentlichen Quell der insbesondere christlich religiösen Vorstellungen, wie sie in den kanonisch-mystifizierenden Dokumenten[1158] dargestellt werden. „Göttlich" sei mithin die gesunde sexuelle Liebe in einer irdischen Diesseitigkeit und allem, was aus jener stammt.[1159]

Obwohl die gerade gemachten Mitteilungen der Sicht Reichs empirisch bislang (noch) nicht hochevident genug nachgewiesen wurden, dürfen sie aufgrund ihrer psychologisch-hermeneutischen Plausibilität nicht ignoriert werden. Es kann durchaus sein, dass die Liebe Jesu (als nachmalige Liebe Gottes) in Wahrheit gerade nicht transzendiert werden kann, ohne sie ganz oder in Teilen mystifizierend psychisch abzuwehren. Aus diesen Gründen scheint es sinnvoll, die Lehren des neutestamentarisch überlieferten Jesus nicht eins-zu-eins (wie sie in der Bibel stehen) zu interpretieren. Hier erlaubt uns die komplexe zeit- und geistesgeschichtliche Lage des damaligen Palästina (z. B. hinsichtlich der Rolle anderer jüdischer Sekten wie der, der asketischen Essener[1160], oder die der alttestamentarischen Messias-, d. h. Königsprophetie[1161] mit teils wohl vorhandenen Heils- und Erlösungserwartungen im jüdischen Volk z. Zt. Christi) kein konzises und gleichzeitig stichhaltiges Urteil zu vielleicht glaubhaft zu machenden naturalistisch-sozialpsychologischen Erklärungen des berichteten Wirkens des Jesus von Nazareth (sowie seiner sozialen Stellung als angeblich überirdische Heilsperson), wozu es eines eigenen umfangreichen

---

1156 Siehe Reich (1948/1974); vgl. für Näheres oben, Kap. 2.

1157 Reich (1953/1997, S. 253, Kapitälchen und kursiv im Original).

1158 Siehe zur römisch-katholischen Interpretation derselben z. B. Ratzinger [Benedikt XVI.] (2007a, 2007b) sowie den *Katechismus der Katholischen Kirche* (1997).

1159 Dass solche Kulturen durchaus existiert haben können, belegen die ethnographischen Feldforschungen Malinowskis (1929/1979), siehe auch Malinowski (1927/1937) und Malinowski (1926/o. J.); vgl. Reich (1932/1975). Die dort untersuchte mutterrechtlich organisierte freundlich-aufgeschlossene Eingeborenenpopulation auf den Trobriand-Inseln östlich Papua Neuguineas wies bis auf bestimmte Ausnahmen für besondere Personen (die für eine Kreuz-Vettern-Basen-Heirat vorgesehen waren) keine pathologischen sexuellen Unterdrückungen auf. Neurosen oder Perversionen sowie schwere Verbrechen waren bis auf wenige Fälle nicht zu verzeichnen.

1160 Siehe Gehring (2012).

1161 Siehe z. B. die als traditionelle messianischen Weissagungen bekannten Überlieferungen in Bib., Jesaja 7,14 ff.; Jesaja 9,1 ff.; Jesaja 11,1 ff.; Micha 5,1 ff. und Sacharja 9,9 f.

Werkes bedarf, das u. a. auch vertieftes Quellenstudium beinhalten müsste. Wir wollen uns daher einzig auf den Auferstehungsmythos beschränken, der das zentrale Charakteristikum des Christentumes darstellt. Es ist natürlich auch hier in historischer Sicht schwierig, eine genauere Deutung der Ereignisse zu geben, denn die biblischen Zeugnisse[1162] dazu haben allesamt lediglich den Status von unbewiesenen Behauptungen inne. Was in diesem Zusammenhang wirklich wahr ist, bleibt unsicher, und das: „Wir wissen es nicht und werden es wahrscheinlich nie wissen" scheint das einzig diesbezüglich hinreichend sichere Urteil. Allerdings lassen sich aus der modernen psychiatrischen Kategorie der *emotional überbewerteten Vorstellung* (vormals als „überwertige Idee" bezeichnet)[1163], als einer Vorstufe zum unkorrigierbaren Wahn, einige Vermutungen zu den seinerzeitigen sozialen Vorgängen etwas wahrscheinlicher machen. Allgemein können im funktionellen Geschehen einer emotional überbewerteten Vorstellung starke Gefühle sachunangemessen auf das Denken und die Realitätswahrnehmung einwirken und beide verzerren, was bei den Vorgängen um Jesu Tod bei den ihm einst nahestehenden Personen teils ausgeprägter der Fall gewesen sein könnte. So ließe sich der Auferstehungsmythos genetisch als die legendenartig ausgeschmückte überwertige Vorstellung des engeren Kreises um Jesus verstehen, der nach dessen Hinrichtung starke, unabweisbare Todesangst, Hass, Trauer und Schuldgefühle bewältigen musste. Man wollte hier deshalb u. U. teils Dinge glauben, die eigentlich zumindest etwas unglaubhaft waren, und verteidigte diese Sicht nach außen (z. B. mit dem ggf. tatsächlich zu beobachtenden Indiz des leeren Grabes Jesu), weil sie innerpsychisch stabilisierte. Der in der einschlägigen theologischen Diskussion[1164] vorgebrachte Gedanke, dass der Glaube an die Auferstehung nicht „einfach so" entstanden sein könne, also nicht einer vertieften Reflexion allein zu verdanken sei, zielt hier vermutlich in die richtige Richtung. Allerdings wäre der Schluss nicht zwingend, dass es dann notwendig ein reales Vorkommnis einer wahren Wiedererweckung von den Toten gewesen sein müsse (denn es gibt noch weitere Alternativen). Sinnvoll scheint es, ein diffiziles Zusammenspiel sozialer Begebenheiten zu vermuten. Ob hier einzelne Jünger tatsächlich halluzinativ-psychotisch entgleisten und wirklich glaubten, z. B. Jesus als Auferstandenen wieder begegnet zu sein, ist natürlich kaum erweislich. Solche Berichte über Jesuserscheinungen könnten auch dienliche Ausschmückungen vorstellen.[1165] Aber denkmöglich wäre es anzunehmen, dass schon ein aus realer Todesangst wahnsinnig gewordener Jünger (und sei es nur mit einer akuten, vorübergehenden psychotischen Störung[1166]) mit seinem ernsten Bericht ausgereicht haben könnte, um die anderen Apostel in ihrer emotional vorbestimmten Glaubensgeneigtheit zugunsten eines überirdischen Vorganges endgültig zu überzeugen, und diese Deutung als spätere dogmatische Lehrmeinung sodann mit dem autoritativen Gewicht der Jünger usw. einer weiteren Gemeinde (und schließlich

[1162] Siehe vor allem Bib., 1. Kor 15,1-8; Lk 24,36 ff.; Mk 16,1 ff.; Joh 20,1 ff. und Joh 21,1 ff.

[1163] Tölle und Windgassen (2014, S. 178).

[1164] Wie vom anglikanischen Erzbischof Carnley (1987 [In: *The Structure of Resurrection Belief*], zitiert nach Levering, 2019, S. 119 ff.).

[1165] Wie bei Bib., 1. Kor 15, wo von Paulus wenig glaubhaft dargelegt wird, Jesus sei als Auferstandener „von mehr als fünfhundert Brüdern auf einmal" (Bib., 1. Kor 15,6) gesehen worden.

[1166] ICD-10, F23 (Weltgesundheitsorganisation, 1997).

der ganzen Welt) gegenüber vertreten worden ist. In diesem Kontext kann wohl angenommen werden, dass die Theorie einer Wiederauferstehung von den Toten damals (mit den z. Zt. Jesu vorhandenen medizinisch-wissenschaftlichen Kenntnissen) nicht so sehr abwegig gewesen sein mochte, wie sie uns Heutigen regelhaft klingt, weshalb ihre Annahme im Rahmen einer emotional überbewerteten Vorstellung auch leichter vonstatten gehen konnte. Es wäre also recht eigentlich keine vollbewusste, vorsätzliche Lüge hinsichtlich der Auferstehungsbehauptung zu verzeichnen gewesen, sondern eher vielleicht ein vorschnelles emotional voreingenommenes Fürwahrhalten(-wollen) – mithin ein starker Glaube, ein angstmindernder Wunschgedanke (eine Art religiöses Belief System[1167]), die sich selbst zu bestätigten suchten. Alles in allem hätten die „schmachvollen Verlierer", die von der römischen Staatsmacht rigoros „enthaupteten" Anhänger es mit der Statuierung solch einer Auferstehungshypothese ferner vermocht, doch psychisch gewissermaßen zu „obsiegen" – außerdem wäre die Lehre von der Gottessohnschaft Jesu bestätigt und seine mörderischen Peiniger auch *künftig* seelisch für die Überlebenden relativ entmachtet: die schlimmste Furcht vor ihnen gebannt, die Trauer über den Verlust Jesu zumindest in Schach gehalten. Tiefenpsychologisch wäre der Mythos von Christi Auferstehung noch dazu als Darstellung der generellen Möglichkeit deutbar, das Lebendige aus den Erstarrungen des emotionalen „Gestorbenseins" neu (und heilend) wiederzuerwecken – vermag vermutlich daneben allerdings, wie gesagt, in der konkreten Person als mystisch-religiöses Überzeugtsein ebenso als Abwehr des von Jesus wohl gemeinten tiefen Lebens zu dienen[1168]. Zudem wäre in Bezug zum Auferstehungsnarrativ eine spätere doch wieder mehr oder weniger bewusst-vorsätzliche, vielleicht teils ebenso machtorientierte Nebenabsicht maßgeblicher Jesusanhänger u. U. zu berücksichtigen, sich als *neue* religiöse Strömung, aufrichtigere Religion vom gehabten Judentum abzusetzen. Die beginnende Sezession schritt danach jedenfalls unter dem Wirken des Paulus von Tarsus fort und manifestierte sich mit der Zerstörung des Jerusalemer Tempels im Jahre 70, spätestens mit den frühen Kirchenlehrern als endgültiges Schisma, wobei das wahre Wesen des Jesus von Nazareth – wie wir meinen: das „strahlende Leben" – nurmehr mystifiziert und ins transzendent Unerreichbare entfernt erhalten blieb. Man hat Jesus (damals wie oft auch rezent) also kaum noch begriffen, sein Wesen, Wollen und Sehnen eigentlich nicht verstanden, seine „Welt" noch nicht betreten, sondern seine Lehre vermutlich meist ausschließlich als Mittel zur individual-psychischen Aufrechterhaltung dessen benutzt, was Christus (wie wir glauben) gerade auflösen wollte. Aus der gesunden Natur der Gründerfigur erschuf sich damit die kränkere christliche Religion mit ihren Doktrinen und externen moralischen Tafeln i. S. einer Zwangsmoral, die schließlich in ihrer erzkonservativen Ausprägung die eigentlich von Jesus implizit gemeinte natürliche Sexualität geradezu verfemte.

Dass nun gerade dieser Jesus zur Ursprungsperson einer neuen Religion geriet, könnte in atheistischer Sicht barer geschichtlicher Zufall gewesen sein, allerdings daneben auch an der relativ überzeugenden Heilsbotschaft gelegen haben, die die Menschen aufweckte und mitriss, da sie von einem von ihnen teils wohl noch rudimentär erfahrenen inneren Ge-

[1167] Im Sinne von Ellis (2008).
[1168] Siehe Reich (1953/1997).

fühlszustand kündete. Dieser war wie gesagt der, der Liebe. Jesus predigte ihnen ein „Reich Gottes", das nicht von dieser Welt sei[1169]: im Grunde das emotionale „Land der Liebe", die einstmals vielleicht wie in einem Goldenen Zeitalter herrschte. Jesus wäre in dieser Sicht ein sehr gesunder, geradezu urtümlich sexueller Mensch (ein „Paradiesbewohner" sozusagen) gewesen, der zu spät, aber in einem anderen Sinn ebenso viel zu früh gekommen ist. Zu früh deshalb, weil es aufgrund der zivilisatorischen Entwicklungsstufe der damaligen Menschheit kaum zu erwarten gewesen scheint, dass seine tiefe Botschaft des ungepanzerten Menschen hätte recht verstanden und (i. S. einer Änderung der Erziehungsbedingungen usw.) hätte umgesetzt werden können. Man konnte Jesus zu Lebzeiten vermutlich nur mindestens missverstehen – oder im schlimmsten Fall mit aller Härte verfolgen. Solch eine Einsicht, dass das eigene Handeln wahrscheinlich nur ausgrenzende, tödliche Folgen haben würde, fehlte dem historischen Jesus entweder, oder deren Missachtung war ihm egal. In beiden Fällen mangelte ihm teils vermutlich die gesunde Selbstliebe – diese allerdings auch als eine gewissermaßen sekundäre Charakterhaltung des kundigen Bescheidwissens, des Übersehens der Verhältnisse und den daraus abgeleiteten Taten. Die naiv liebende Humanität Jesu hätte zu seinem eigenen Nutz' und Frommen mit einem „Schild der Weisheit" versehen werden müssen. Jesus könnte in dieser Würdigung mithin als ein „Weiser der Liebe" und als ein „Narr für sich selbst" gesehen werden.

Wenn dem so, oder in etwa so, gewesen ist (was wir nicht sicher wissen), stellt sich natürlich die Frage, was der Erdling Jesus (wie wir meinen) konkret hätte richtiger machen können, um nicht so früh und vor allem nicht auf so schrecklich gewalttätige Art zu sterben. Er war ja in dieser Sicht nicht Gottes Sohn, sondern nur ein Kind des „göttlichen" Lebens – so wie wir alle eben. Seine Weisheit der Nächstenliebe und seine Verzeihungslehre müssten deshalb daraufhin untersucht werden, wo sie in unverhältnismäßiger Weise die eigenen Belange, die Selbstliebe und Selbsterhaltungsgrundsätze, tangierten. Dabei erinnern wir uns an das Nietzschewort von der Nächstenliebe als der schlechten Liebe zu einem selbst[1170], und der Satz desselben: „Rathe ich euch zur Nächstenliebe? Lieber noch rathe ich euch zur Nächsten-Flucht und zur Fernsten-Liebe!"[1171] wird geradezu zum Spitzenkandidaten eines ontischen Mottos, denn das Fernste ist Nietzsche der Übermensch, der in großer Gesundheit die Sinnlosigkeit des Werdens bejahe und gewissermaßen subjektiv rechtfertige. Gesetzt den Fall, solch eine Anschauung wäre im Grunde berechtigt, was wäre für Jesus von Nazareth mithin das Empfehlenswertere gewesen – was das Zuträglichere, wenn er also die „gottlosen" Ratschläge Nietzsches besser berücksichtigt haben würde? Wir vernachlässigen hier den nun u. U. aufkeimenden Schrei aller transzendent-eschatologisch gläubigen Menschen und versichern ihnen, dass diese Überlegungen nicht in zynischer Absicht oder in verachtungsvoller Weise unternommen werden, sondern einzig mit dem Zweck herauszufinden, wo jener Jesus

[1169] Siehe Bib., Joh 18,36.

[1170] „Ihr drängt euch um den Nächsten und habt schöne Worte dafür. Aber ich sage euch: eure Nächstenliebe ist eure schlechte Liebe zu euch selber. Ihr flüchtet zum Nächsten vor euch selber und möchtet euch daraus eine Tugend machen: aber ich durchschaue euer ‚Selbstloses'." (Nietzsche, 1883–1885/1968a, I. Teil, „Von der Nächstenliebe", S. 73, Absatzformatierung weggelassen).

[1171] Nietzsche (1883–1885/1968a, I. Teil, „Von der Nächstenliebe", S. 73).

wirklich *weiser* hätte handeln können. Um dieses geht es uns, und um nichts anderes, und alle tauglichen Mittel sind uns dazu recht.

Insbesondere wäre die spontan emotional kaum als richtig nachvollziehbare Feindesliebe hier zu überprüfen, denn sie schützte gerade diejenigen Verhältnisse und Personen, die das Lebendige im Extrem vernichten wollten.[1172] „Absurderweise ist auch hier wieder die Liebe Christi zu den Menschen im kosmischen Sinne, das Prinzip Christi selbst […], wie alles andere zu einer mächtigen Waffe verbogen, die dem Christusmord in allen Zeiten dient. Das göttliche Prinzip wird benutzt, um den Christusmörder zu schützen."[1173] In einer Verallgemeinerung ließe sich vermuten, dass nahezu alle (oder doch sehr viele) liebesbasierte Lebensäußerungen des Gesunden hier von den u. a. absichtlich um des unstatthaften Vorteiles willen lügenden, destruierenwollenden Charaktermanifestationen des sehr irdischen Bösen (insbesondere denen der emotionellen Pest[1174]) heimgesucht werden könnten. Mit nichts anderem rechnete ja unser Gewährsmann aus Florenz, Niccolò Machiavelli, der u. a. solches allerdings auf der staatlichen Ebene der politischen Macht verhandelt. Aber auch in ausschließlich individuell orientierter Form wären wir durch unser Überlebensinteresse i. w. S. aufgerufen, uns hierin nichts vorzumachen. – Der Satz Nietzsches: „Rathe ich euch zur Nächstenliebe? Lieber noch rathe ich euch zur Nächsten-Flucht und zur Fernsten-Liebe!"[1175] scheint hierbei prinzipiell *nicht* als zu schrill respektive nicht als übertrieben auf, sollte jedoch mit gewissen Einschränkungen interpretiert werden. Die sachlich verkehrte Güte, die Menschlichkeit am „falschen Platz", wären gemeint: Die Liebe zum Bösen, um dem unrichtig verstandenen Prinzip des Guten zu genügen, beispielsweise, indes in einer mehr pathologischen Schwäche des Individuums (wie als Abwehr von angstbesetzten Aggressionen), welches sich gerade nicht wehren zu können (oder zu dürfen) glaubt[1176]. Gleichwohl wären auch Gefahren zu erkennen, vornehmlich die, dass derjenige, der die Liebe sein ließe in das gleiche emotionale Fahrwasser des Hasses, des bösen Kampfes usw. geriete – also dessen, was er zu beseitigen beabsichtigt. So wie die Liebe teils Liebe produzierte, erschaffte der Hass tendenziell den Hass, könnte man heuristisch mutmaßen, und verdunkelte damit die vermutete Reinheit eines „Heiligen" (i. S. einer heilen Haltung), bis diese schließlich selbst kaum mehr zu identifizieren wäre.

Aus solchen Annahmen kann gefolgert werden, dass man als heiligkeitsinspirierte Person generell nicht als sozialpolitisch aktiver Heilsprophet, kosmischer Erlösungsküm-

---

1172 Wie schon Reich (1953/1997, insbesondere S. 175 ff.) glaubhaft machte.

1173 Reich (1953/1997, S. 177).

1174 Reich (1933/1989, S. 330–372), besser bezeichnet als destruktives orgastisches Impotenzsyndrom.

1175 Nietzsche (1883–1885/1968a, I. Teil, „Von der Nächstenliebe", S. 73).

1176 Siehe ähnlich auch Nietzsche (1887/1968c, 1. Abh., Kap. 14.): „Will Jemand [*sic*] ein wenig in das Geheimniss [*sic*] hinab und hinunter sehn, wie man auf Erden *Ideale fabrizirt* [*sic*]? . . . . Es scheint mir, dass man lügt; eine zuckrige Milde klebt an jedem Klange. Die Schwäche soll zum *Verdienste* umgelogen werden, es ist kein Zweifel . . . und die Ohnmacht, die nicht vergilt, zur ‚Güte'; die ängstliche Niedrigkeit zur ‚Demuth' [*sic*]; die Unterwerfung vor Denen [*sic*], die man hasst, zum ‚Gehorsam' (nämlich gegen Einen [*sic*], von dem sie sagen, er befehle diese Unterwerfung, - sie heissen [*sic*] ihn Gott). . . . . Schlechte Luft! Schlechte Luft! Diese Werkstätte, wo man *Ideale fabrizirt* [*sic*] - mich dünkt, sie stinkt vor lauter Lügen" (S. 295 f., kursiv im Original).

merer gewissermaßen wie Jesus leben sollte, ja nahezu dringlich die Abgeschiedenheit, Einsamkeit, Freiheit von meist mehr indirekt-verborgenen und sozialsphärenbezogenen Schädigungstendenzen des unheiligen Anderen suchen sollte – wenn man eben beabsichtigte längerfristig wohl zu leben.[1177] Man ahnt wiederum, wie sehr das: „Lebe im Verborgenen!"[1178] des Epikur hier Not abtut, wie potent es das Lichte bewahrte beispielsweise auch vor der Verfinsterung durch des Nächsten neurotischen Normen. Denn es scheint so zu sein, dass das Lebendige – die energetische Pulsation[1179] – zu leicht von willentlichen Maximen einer machiavellistisch-utilitaristischen Vernunft gebremst und schließlich unterdrückt zu werden vermag. Dies muss insbesondere dann gelten, wenn man als Einzelner einer Schar erstarrter Individuen gegenüber stünde. Sich den pathologischen Einflüssen einer teils kaum verleugbar moribunden Gesellschaft zu entziehen, wäre deshalb oft klug. Man schätzte gewissermaßen machiavellistisch ab, wie sehr man obsiegen können würde mit seiner Art, und fügte sich dann einem negativen Ergebnis – allerdings mit den gesündesten Taten. Dabei erkennt man, dass dieses den Nutzen geradezu verherrlichende Kalkül theoretisch eigentlich ein „unschuldiges" ist: es könnte zu Gunsten der Liebe aber auch zum Frommen jedes anderen Gutes eingesetzt werden. Nicht das vernünftige Denken an sich ist also das Problem, sondern die mehr oder weniger unsoziale, kranke, destruktive Zielsetzung dessen, was wir Willen nennen. Das mithin Angestrebte wäre gemeint – und wie „weise" wir darin zu sein vermögen.

Um so weniger sollte man solche Gedanken in den Wind schlagen, als man die nachteilige, teils vernichtende Macht der Arglist und die der Täuschungen vornehmlich egoistisch bzw. antisozial handelnder Menschen miteinbezieht. Die Evolution optimiert allgemein zwar auch den Trickreichtum von Arten – freilich kaum i. S. einer Steigerung eines pathologischen Sadismus, sondern mehr als berechtigtes Überlebensinteresse interpretiert. Die von Homo sapiens wiederum mehr oder weniger vorsätzlich betrügerisch erzeugten Potemkin'schen Dörfer auf diesem Planeten, sind hinsichtlich potentieller Camouflagevarianten Legion, und die Wahrheitsliebe gerät in diesem Zusammenhang gewissermaßen in den Ruch der seelischen Abartigkeit, lächerlichen Verblödung oder katastrophalen Verdummung. Ist es aber evolutionär dermaßen abträglich, echt und ehrlich zu sein, dass man es lieber lassen sollte? Niccolò Machiavelli äußerte hierin mindestens Bedenken, weil die Wahrheit nicht erwidert, sondern schnöde ausgenutzt werden könnte.[1180] Im „Land der Abwehr des Pulsierens", in dem die „Viel-zu-Vielen"[1181] die Unwahrheiten oberflächlicher Artigkeiten leben (darunter sich regelhaft all das erbarmungslos Eigensüchtige, Habgierige und tödlich Empathielose befänden), kann der Ehrliche(re) um seine Heil zu fürchten beginnen. Oder er geht ins emotionale Exil, schert sich hinreichend wenig um die lieblos-erstarrten Herrschaften um ihn herum – und lebt dennoch die Tiefe. Jesus nun scheint hierin

[1177] Jesus wurde gekreuzigt, Gandhi und Martin Luther King wurden erschossen, Reich starb (verurteilt wegen „Missachtung des Gerichtes") im Gefängnis – viele gerade aufrechte Kommunisten fielen den „Säuberungen" Stalins zum Opfer – wozu sich noch weitere Beispiele finden lassen würden.

[1178] Epikur, Us., Frag. 551, übers. zitiert nach Epikur, Fragmente, 43, Übers. Laskowsky (S. 102).

[1179] Im Sinne von Reich (1933/1989).

[1180] Ähnliches teilte uns bereits Friedrich der Große (1742/1913, S. 2 f.) mit (siehe Kap. 3).

[1181] Nietzsche (1883–1885/1968a, III. Teil, „Von den Abtrünnigen" § 1, S. 223).

ein Exemplar Mensch gewesen zu sein, das diese Dichotomie – Untergang des Heiligen versus sie bewahrende Einsamkeit („Einsiedelei") – nicht hinnahm, sei es vorsätzlich z. B. aus Unvermögen oder aus Unkenntnis (was wir jeweils nicht sicher nachweisen könnten). Jesus versuchte das eine mit dem anderen zu *verbinden*, die Liebe unter Liebesverlorenen zu erhalten, ja jene zu ihrer Mächtigkeit in diesem Diesseits zurückzuführen. Das konnte nur, wie wir glauben, mit hoher Wahrscheinlichkeit scheitern. Es ist natürlich müßig darüber zu spekulieren, ob solches ebenso i. S. einer latenten (psychisch für Außenstehende unsichtbaren) märtyrermäßigen Suizidalität ablief; der Gedanke jedoch kann aufkommen. In diesem Fall wäre der Nazarener vielleicht eher als „Liebesnarr" zu katalogisieren, der sich selbst opferte, wie als wollte er seiner Umgebung darin (psychoanalytisch verstanden) agierend „mitteilen", welche „bösen" Abspaltungen und giftigen emotionellen Potentiale dieser Mitwelt eigneten: „*Seht*, was *ihr* in Wahrheit *seid* einer liebenderen Menschenart gegenüber und *überwindet* es!", könnte so als unbewusste Schuldzuweisung rubriziert werden. Aber das bleibt, um es noch einmal zu sagen, wohl für alle Zeiten unbeweisbar.

Je nachdem also, welche obersten Maximen man präferierte, käme man als von Jesus inspirierter Mensch zu je unterschiedlichen Handlungszügen. Würde man das soziale Engagement als das Wichtigste einschätzen (logisch willkürlich setzten), begäbe man sich in die Fährnisse dessen, was Reich sinngemäß den geradezu charakterstrukturell-zwangsläufigen Christusmord i. S. einer Lebenstötung durch die emotionelle Pest nannte[1182]. Unterlässt man das ausgeprägte gemeinschaftliche Verbessern, versuchte man sich mehr zu schützen, wird man u. U. kaum etwas ändern und muss sich mit seiner „Eigenbrödlerei", ja geradezu franziskanischen Abgeschiedenheit nebst wissenden Einsamkeit bescheiden. Ein dritter Weg wäre daneben der eines chinesischen Weisen à la Lao-tse, nämlich ganz „normal" zu leben, ohne seine Weisheit je sehen zu lassen (was indes im Fall von Jesus zur Verdunkelung respektive Verleugnung der Liebe beitrüge). – Das ist natürlich alles sehr theoretisch und in manchen Bezügen lebensfremd. Kaum ein Mensch würde wohl solche Strategien in Reinform durchhalten können. Am ehesten müsste daher die „weise" Anwendung aller dreier (und vielleicht noch weiterer Stile) geraten werden. Viele Optionen zu besitzen, mannigfache Freiheitsgrade, und die beste(n) davon einsetzen, lautete hier das Credo. Denn das Leben ist eine überkomplexe, üppig gestaltete Anforderung, ist ein „schwieriges" Problem, bei dem wir u. U. nicht ohne Irrtum und Manko simplifizieren können. Daneben würde jedoch schließlich wiederum konterkarierend, ja verwickelt und beziehungsreich lächelnd zu vermuten sein, dass die Anwendung von *bewussten* Planungen, Kalkülen, generell schon in einem gewissen Sinne „unweise" wäre, denn sie engten das primäre „Einfach-so" des Lebendigen zu sehr ein.

Also was nun?, fragte uns hier u. U. der Adept, der sein „Kochrezept der Weisheit", seine Spruchsammlung zum Auswendiglernen bekommen möchte. Wir müssen ihm nochmals antworten, dass solche kulinarischen Köstlichkeiten Sache ganz grandioser Küchenchefs sei – der wahrhaft Wissenden, die es gleichwohl, weil alles nur Mutmaßung, Glaube scheint in der empirischen Welt, vermutlich nicht gibt – das Leben indes seine ei-

[1182] Siehe Reich (1953/1997); zur emotionellen Pest (besser bezeichnet als destruktives orgastisches Impotenzsyndrom) vgl. Reich (1933/1989, S. 330–372).

gene Suppe anrichtet, die jeder auslöffeln muss, denn niemand wird verschont bleiben … – Deshalb heißt eine Grundlegung (und möglicherweise die wichtigste) der Weisheit: *Wage* es zuvörderst „weise" zu sein. Riskiere es, *selbst* zu denken, selbst dein eigenes tiefes Wesen zu leben: aller verkehrten Falschheit tätig verbessernd zu widersprechen – aber ebenso hinsichtlich eigener Überzeugungen – ja vor allem vielleicht bei diesen. Weisheit in unserem Sinn ist darin nichtsdestotrotz kein alleiniges „Optimierungsprogramm", welches man auf eine beliebige psychische Oberfläche „aufspielen" könnte wie eine Software unter Windows. Es scheint vielmehr als die Verwandlung *zur* Tiefe selbst – das „Betriebssystem" im nur begrenzt tauglichen Bild, das sich abänderte, um zu einer bislang nicht gekannten Freiheit, (nicht narzisstisch gemeinten) „Größe" mithin, aber ebenso einer urtümlichen Richtigkeit „zurückzukommen" und dabei Einsichten, Maßstäbe zu entwickeln, die vorher nicht in dieser Stimmigkeit vorhanden waren. „Weisheit", so wie sie hier konzeptualisiert wird, beinhaltete allzu meist die Transformation des Wesens einer Person hin zur energetischen Pulsation und authentischen Ewigkeitsorientiertheit, nebst den daraus stammenden Regungen und Kognitionen. Weisheit ist also in dieser Sicht auch nur „natürlich", indes scheint sie als ein höherer Grad der Natur, eine tiefere Wertschätzung und Priorisierung derselben vorzunehmen, wie wir als stetig vermutende fehlerhafte Erdlinge, die noch *reden* müssen, sokratisch-narrenhaft meinen …

Und, wäre es zu weit hergeholt zu behaupten, dass Lao-tse und Jesus hier eigentlich dasselbe grundlegende Faktum offenbaren? Interpretierte man stringent atheistisch unter Fortlassung der christlichen Eschatologie lässt sich deuten, beide sprächen von *einem* energetischen Imperativ, Jesus von dem der Liebe, Lao-tse von dem des Tao (das nach ihm die Liebe beinhalte), differenzierten dabei indes partiell unterschiedlich aus: Lao-tse ontisch-gottlos, Jesus andererseits in der Tradition des jüdischen Monotheismus. Das Zurückfinden zu Tao könnte, wie wir vermuten, letztlich jedoch der Verzeihungsbotschaft Jesu sehr gleichen, wenn man diese funktionell als die Schuld vergebende Lösung alter Konflikte begriffe, und die ethische Forderung (tiefenpsychologisch gesehen) seelisch befreiend erfüllte. Das Licht des Lebens[1183] würde mithin dem Licht in Tao (der Qi-Energie) sehr nahe kommen (und mit ihr u. U. sogar identisch sein). Ebenso wäre die Forderung des Chinesen, nicht zu tun[1184], im Grunde funktionell ähnlich des: „Gottes Wille geschehe" des Nazareners[1185]. „Gott" würde hier ebenso zur Metapher der basalen organismischen Kernaktivation i. S. v. Reich[1186]: Gott wäre die tiefe energetische Natur und Gott zu erkennen hieße u. U., „Weisheit" zu erlangen. Aus diesem Grunde kann die

[1183] Nach Bib., Joh 8,12.

[1184] „Tao ist ewig Nicht-Tun, / und doch bleibt nichts ungetan" (Lao-tse, Übers. v. Strauß, Kap. XXXVII, S. 104, Schrägstrich v. Verf. als Absatzsymbol eingefügt). Siehe ähnlich Lao-tse, Übers. Schwarz (S. 87), Lao-tse, Übers. Simon (S. 117) und Lao-tse, Übers. Wilhelm (S. 77).

[1185] Siehe z. B. Bib., Joh 5,30: „Ich kann nichts von mir aus tun. Wie ich höre, so richte ich, und mein Gericht ist gerecht; denn ich suche nicht meinen Willen, sondern den Willen dessen, der mich gesandt hat." Ferner Bib., Lk 18,19: „Jesus aber sprach zu ihm: Was nennst du mich gut? Niemand ist gut als Gott allein."

[1186] Siehe Bib., Erster Brief des Johannes 4,16: „Und wir haben erkannt und geglaubt die Liebe, die Gott zu uns hat. Gott ist die Liebe; und wer in der Liebe bleibt, der bleibt in Gott und Gott in ihm." (Absatzgliederung und teilweisen Fettsatz weggelassen.)

Maxime Jesu, so zu leben als sei das Gottesreich bereits real[1187], durchaus als zutreffend eingeschätzt werden (denn das Land der sexuellen Liebe *ist* wirklich) – allerdings mit der notwendigen Einschränkung, man solle tunlichst nicht die Mörder des Lebens auch noch unterstützen, sondern sie fähig (d. h. nach hiesiger Lesart ebenso tapfer, fuchsschlau klug und löwenmächtig) abwehren. Darin hätte nun Machiavelli seine Richtigkeit im individuellen – lebendig lebensbewahrenden – Sinn. Sobald man freilich mit dessen Nutzen-Kalkül *erstarrte*, würde man des vorzeitigen Todes Kandidat[1188] und er der Propagandist der Vernichtung des Lebens.[1189] Der Florentiner wandelt also mit seiner Lehre nach unserer Auslegung wie auf der Schneide einer Rasierklinge: als Verteidiger der Heimat und des Lebens erscheint er uns gut und recht; als Ratgeber sinisterer volksverachtender Herrschafts- und Machtattitüden indes als der Keim des darin notwendig vorbereiteten Unterganges selbst. Je nachdem also, ob die „Krankheit" oder die „Gesundheit" seiner Mittel sich bedienten[1190], müsste das Ergebnis entsprechend sein. – In solch einer Hinsicht also wäre der blasphemisch anmutende Satz: Jesus hätte mehr „Tricks" benötigt, in evolutionär-psychologischer Auslegung verständlicher. Unter atheistischem Gepräge darin das Überlebenwollen vorausgesetzt, apostrophiert er die notwendige relative Insuffizienz einer immerdar sich konventionell heiligenmäßig[1191] gebenden, so seienden Natur – gesetzt solch ein Wesen wandelte in einem regelmäßig unhehren sozialen Kontext insbesondere listig-antisozialer Artgenossen. Jesus von Nazareth müsste uns hier also als „armer Narr" erscheinen – als *einzig* liebender Naivling, der nicht anders konnte oder wollte – einer, der deswegen zwangsläufig in etwa dort landen musste, wo er geendet hat. Er scheint uns dasjenige Individuum, das das Lichte, Wahre, Tiefe nicht aufgab, koste es was es wolle, sich allerdings ebenso nicht flexibel zu schützen in der Lage war, wie es *uns* opportun und gesund erschiene. Deshalb ist er zwar ein gutes Vorbild in Dingen der Liebe, aber ein schlechtes in Sachen des realistischen Überlebenskünstlers. Aus diesem Grunde könnte man ihn sehr verehren und gleichzeitig doch auch belächeln. Das „Reich der Liebe" im Herrschaftsgebiet des Hasses etablieren zu wollen, konnte realiter kaum (oder nur sehr begrenzt) gelingen: Das *prinzipiell* einzusehen wäre, wie wir meinen, weise; solches zu berücksichtigen, müssten wir uns aufrufen.

Diese Betrachtungen erinnern uns natürlich an Sokrates, dessen Schicksal gleichfalls durch die faktisch-fatale Nichtbeachtung des „Bösen" (des gewissermaßen Liebesver-

[1187] Siehe Bib., Lk, 17,20 f.: „Als er [Jesus] aber von den Pharisäern gefragt wurde: Wann kommt das Reich Gottes?, antwortete er ihnen und sprach: Das Reich Gottes kommt nicht so, daß man's beobachten kann; man wird auch nicht sagen: Siehe, hier ist es! Oder: Da ist es! Denn siehe, das Reich Gottes ist mitten unter euch." (Absatzgliederung sowie teilweisen Fettsatz weggelassen.)

[1188] Was Tao-los (d. h. rigide erstarrt) sei, ende früh (Lao-tse, Übers. v. Strauß, Kap. XXX und LV, S. 96 u. 132 f.). Solche Panzerungen i. S. v. Reich (1933/1989) könnten in der Tat psychophysiologisch nachteilig sein.

[1189] So gesehen sind wir alle zum „Verrat des Lebens" in der Lage, sind alle potentiell auch Judasse.

[1190] Beides könnte u. U. über das Konzept der orgastischen Potenz vs. Impotenz (Reich, 1933/1989) in psychologischer Hinsicht operationalisiert werden (siehe oben, Kap. 2 und 3).

[1191] Hier eröffnet sich die Frage, was überhaupt „heiligenmäßig" sei. Kitschige katholische Klischees beispielsweise (wie von Heiligenbildern kolportiert) wären ja zuvörderst gesetzte Hypothesen. „Heilig" könnte auch etwas ganz Differentes sein, z. B. die unbedingte Bewahrung und generationelle Fortzeugung des gesunden Lebendigen (im Zuge der Fernstenliebe Nietzsches etwa).

lorenen) gekennzeichnet scheint – durch die unbekümmerten und daneben vielleicht ebenso mutwilligen Provokationen eines genuinen Philosophen, die aber mehr wohl i. S. v. Überzeugungstaten abliefen und nicht als gewollte Brüskierungen. Wir dürfen extrapolieren und folgende simple Vermutung aufstellen: Immer dann, wenn ein Mensch den Hass am anderen und seine potentielle Macht nicht *klug* handelnd zur Kenntnis nimmt (oder gar nehmen will), wird er suboptimale (ggf. tödliche) Konsequenzen erleiden.[1192] Nichts anderes wohl könnte der weise Kern der Lehre des Niccolò Machiavelli sein, wenn wir diese gewissermaßen lebendig-fromm reformulierten. Epikur und Konfuzius müssten in dieser Hinsicht nicht weiter kritisiert werden. Beide waren nicht in dem Umfang idealinspiriert, wie uns Jesus und Sokrates erscheinen, sondern viel mehr mit der Gestaltung des wirklichen Lebens beschäftigt, Epikur unter attisch-hedonistischen Vorzeichen, Konfuzius unter denen eines etwas unbeweglich-angepassten (in der Tendenz zwangsneurotischen) Gelehrten altchinesischer Art. Beide wollten, wie es aussieht, wahrscheinlich u. a. gerade die Lebensprobleme des Jesus und Sokrates vermeiden – obwohl Konfuzianer sich auch wieder wie als Opfer ihrer standhaften Wahrheitsliebe darboten, wenn sie Kaisern widersprachen und dafür vorhersehbarerweise hingerichtet wurden. Einzig unser lieber Meister Lao-tse verbände das „Reine" mit dem „Sicheren", denn er beschied uns, die Stille zu suchen. Allerdings müsste bei ihm das relativ gering ausgeprägte soziale Engagement u. U. teils strittiger werden, auch weil eine allein ontisch schauende Haltung weniger lustvoll, sozial und sexuell verstanden, wäre. Das Problem des Jesus scheint uns also nicht als das der Liebe an sich – sondern das der fehlenden hinreichenden Selbstliebe, der ungünstigen Ausmittelung des Verhältnisses beider zueinander. Niemand ist verpflichtet i. S. Kants kategorischen Imperativs, alle berechtigte Eigenliebe sein zu lassen, auf jede Lust, sich aufopfernd, zu verzichten. Umgekehrt wäre es jedoch das Manko, der Makel, respektive der realistische Zwang bei Machiavellis Ratschlägen, dass sie die Selbstliebe geradezu heilig sprächen, ja im Effekt vergöttlichten und die Machterhaltung zum Obersten, Wichtigsten erklärten, der sich alles zu fügen habe. Was das allerdings dann für ein emotionell-verarmtes Leben wäre, wenn man *nur* das Machtprinzip gelten ließe, ist offenkundig, und wirkte ferner auch extern verheerend.

Was zudem zu sagen beabsichtigt wird, ist die Vermutung, Jesus könnte in seiner uns überlieferten Lebensart auch (und vielleicht vor allem) eine Projektionsfläche darstellen, auf die wir Späteren ein *Ideal des Lebens*, eine gern angenommene grundlegende Vollkommenheit des Lebendigen darstellen und allegorisch aufspiegeln. Jesus würde damit zum Ideal-Selbst, Ich-Ideal, die zu erreichen uns jedoch in praxi *notwendig* scheitern ließen. Es flössen in diese Interpretation des Bildes des Nazareners zwar wahre Eigenheiten des Gesunden ein, in ihrer Reinheit und unverstörbaren Kraft würden sie jedoch überhöht. Dies betrifft nicht etwa die angeblichen Wundertaten, die wir hier mehr als

[1192] Es wäre (wie bereits Reich, 1953/1997, mitteilt) eventuell stets sehr gefährlich, wenn man sich politisch agierend anschickte, als „Heiliger" seine Botschaft gesellschaftlich zu implementieren. Denn das i. S. v. Jesus verstandene heilige Leben „passt" einfach nicht zum so genannten „normalen" der realen Individuen (es provoziert u. U. tödlichen Hass); eine Ausnahmeperson wäre daher tunlicherweise immer auf eine eher verborgene Existenz verwiesen.

Ausschmückungen oder Fehldeutungen sehen, sondern das „normale" Tun jener galiläischen Figur. Kein noch so gesunder realer Mensch, so könnte man meinen, vermöge solch ein Leben zu leben wie dieser vergöttlichte Jesus. Er wäre also mehr die biblisch vermittelte *Idee* der Liebe (um kantisch zu reden), die in ihrer Reinform nichtsdestotrotz kaum vollgültig und in allen Fällen des Seins verwirklicht zu werden vermag – deshalb auch nicht als Alleiniges „weise" wäre. Es gibt im Leben eben nicht nur Gesundes, sondern sehr regelmäßig auch das Kranke – ja, so könnte man fragen, wo wäre denn etwas wirklich gesund und damit *völlig* frei von Krankheit? Nirgends und niemals vermutlich. Immer wäre es ein Wechselspiel zwischen den aufbauenden und den zersetzenden Kräften, stets ein Kampf des Lebendigen um den Erhalt seiner Strukturen gegen anderweitige, „niederreißende" Faktoren (externer verletzender Einflüsse und Noxen, der Alterung, der Erstarrungsneigung oder der der schädlichen Mitlebewesen usw., bzw. deren Interaktionen). Selbstüberhöhungsattitüden wollen mithin das Lebendige selbst in seinem Funktionieren nicht umfassend akzeptieren – d. h. das Schlechte, Unerwünschte darin emotional abspalten. Es scheint uns eben auch eine kognitive Schwierigkeit, geradezu eine Malaise, sich allein vorzustellen, auch jener in den Evangelien gezeigte Jesus habe einmal „schlechte Laune" gehabt, ebenso Hass gespürt o. Ä. (wäre „emotional pestig" gewesen, um mit Reich zu reden), hätte ferner teils z. B. seine Jünger ob ihrer Beschränktheiten frustriert herabgesetzt – und wäre nicht nur ausschließlich im „heiligen Zorn" negativ gestimmt gewesen.[1193] Hier erinnern wir uns an die vorgestellte Vorzüglichkeit einer Fähigkeit zur bedingungslosen Annahme des Lebens in *all* seinen Facetten und Fragwürdigkeiten als möglichen Teil des „Weisen" (wie es auch im *Zen* Thema wird) – *Amor fati* würde der Thüringer vermutlich gesagt haben[1194], Tao wohl der Chinese Laotse. Und, diese Akzeptanz machte uns ggf. erst *frei* und *unbekümmert* genug, um nicht mehr abzuspalten, nicht mehr psychische Provinzen nicht wahr haben zu wollen: damit integrierten wir alles in uns – zum „Kinde" schließlich werdend, das keine sekundären Strebungen kennt, weil alles „einfach-so" natürliches Leben ist in ihm: Es wäre das Tor zu einer Umgestaltung unserer selbst. Solange man jedoch bis ins Zwanghafte bemüht wäre, sich dem apostrophierten Bilde des Jesus oberflächlich anzunähern, ja nicht zu zeigen, zu leben, was ihm widerspricht, vermauerte man u. U. den Zugang zur Tiefe, die er uns aufzeigte. Das betrifft natürlich oft die gläubigen Personen christlicher Prägung, die ihr „Böses" i. S. einer Scheinheiligkeit gern verbergen (müssen) – aber damit auch einen Teil des Lebens verleugnen. In dieser Auslegung scheint uns das Nietzschewort: „das Böse ist des Menschen beste Kraft"[1195], wirklich sinnvoll und triftig, und damit anders als Nietzsche selbst es verstand, da er es eher als Befähigung zu divergenten Taten auffasste. Gerade dieses Böse müsste individuell mit aufdringlichen Scheinwerfern des Verstandes in formidabeler Freiheitlichkeit ausgeforscht werden – gerade das, was uns am schlimmsten scheint, sollte unsere ausnehmende Aufmerksamkeit erhalten (darin

[1193] Übernähmen wir solch ein Jesusbild, wäre uns auch Monty Pythons bekannte, als blasphemisch kritisierte und teils verboten gewesene satirische Filmkomödie *Das Leben des Brian* (Monty Python, 1979) gewissermaßen legitim zumutbar.

[1194] Siehe Nietzsche (1883–1885/1968a; 1908/1999b, „Warum ich so klug bin", 10.).

[1195] Nietzsche (1883–1885/1968a, IV. Teil, „Vom höheren Menschen", § 5., S. 355).

die Tiefenpsychologie weise anmutet), um jenes zurückzuverwandeln in das strahlende Leben, das es, wie es scheint, sein will. Und Jesus (als *reine* Idee des *nur* gesunden Lebens, der umfassenden „überirdischen" Liebe) möge uns darin beistehen! Wir als reale Wesen müssten indes gewahr bleiben, dass wir Sterbliche, Fehlbare, kränkbar Kränkliche sind – und uns, wie vermutlich bei allen Idealen, Jesus lediglich asymptotisch annähern könnten, kaum ihn je erreichen werden . . .

In diesem Zusammenhang dürften wir somit gebothafte Mitleidsethiken nicht überschätzen, denn es wäre teils verkehrtes Erbarmen. Nietzsche, der solch ein unrichtiges Mitempfinden als Sünde sah[1196] (jedoch eine pantheistische Mitfreudig- und Mitleidigkeit als dionysische Haltung der Welt gegenüber zuließ[1197]), schreibt dazu:

> Ach, wo in der Welt geschahen grössere Thorheiten, als bei den Mitleidigen? Und was in der Welt stiftete mehr Leid, als die Thorheiten der Mitleidigen?
> Wehe allen Liebenden, die nicht noch eine *Höhe* [Hervorhebung v. Verf.[1198]] haben, welche über ihrem Mitleiden ist!
> Also sprach der Teufel einst zu mir: „auch Gott hat seine Hölle: das ist seine Liebe zu den Menschen."
> Und jüngst hörte ich ihn diess [*sic*] Wort sagen: „Gott ist todt; an seinem Mitleiden mit den Menschen ist Gott gestorben." –
> So seid mir gewarnt vor dem Mitleiden: *daher* kommt noch den Menschen eine schwere Wolke! Wahrlich, ich verstehe mich auf Wetterzeichen!
> Merket aber auch diess [*sic*] Wort: alle grosse Liebe ist noch über all ihrem Mitleiden: denn sie will das Geliebte noch – schaffen!
> „Mich selber bringe ich meiner Liebe dar, *und meinen Nächsten gleich mir*" – so geht die Rede allen Schaffenden.
> Alle Schaffenden aber sind hart.[1199]

So etwas lässt sich ebenso als Einwände gegen die sozial zugeneigte Naivität lesen, die wir Jesus zuschreiben. Wer sich nicht vor jenem spontan natürlichen Mitleiden, wo es eben nicht angebracht scheint, bewahrte, verfinsterte sein Leben unnötig, stürbe (übertragen verstanden) gleichsam am unerträglichen (und meist praktisch unkurierbaren) menschlich-emotionalen Leid der anderen – es ist dies das Problem der Liebenden, Empathisch-Sensitiven, die neben einem allgemeinen Gutbehandeln der Leidenden kaum etwas tun könnten. Sie vernachlässigten dabei aber die Sorge um die zukünftigen Generationen, die allein (bis vielleicht auf wenige Ausnahmen) das historische Geschehen grundlegend und in der Breite zum Besseren wenden könnten. Man müsste in dieser Sicht mithin vornehmlich sicherstellen, dass die kommenden Menschen nicht dergestalt seelisch erkranken wie die lebenden – so rettete man die Erde langfristig vor dem Übermaß des „Bösen" des bisherigen Menschen.[1200] Das scheint uns die valide Fernstenliebe, die von der naiv-kurzsichtigen Nächstenliebe tendenziell vernachlässigt würde. Es geht hier also im Grunde nicht um antisoziale Inhumanitäten, sondern um eine gesunde Prioritätensetzung. Auch in solch einem Sinne wäre die überlieferte Lehre des Nazareners daher kritisch zu hinterfragen – und zu reformulieren.

1196 Nietzsche (z. B. 1883–1885/1968a, IV. Teil, „Das Zeichen").
1197 Nietzsche (2009, Nachgelassene Fragmente 1888, Gruppe 14, 14.).
1198 Also eine „Weisheit" wie wir meinen.
1199 Nietzsche (1883–1885/1968a, II. Teil, „Von den Mitleidigen", S. 111 f., Kursivierungen im Original gesperrt).
1200 Reich (1953/1997).

In mehr philosophischer Hinsicht müsste zudem angemerkt werden, das das Leben grundsätzlich eben *auch* leidvoll *ist*. Niemand könnte erwarten, ständig im Glücke, immerdar in Schmerzfreiheit, stets unbeeinflusst von Nachteilen usf. zu existieren, was nun einen Gemeinplatz darstellt – der indes in rezenten westlichen Ländern teils bereits ein gewissermaßen schwierig anzunehmender narzisstischer Affront zu sein vermag. Ein Aspekt der Weisheit (siehe Epikur) mag darin liegen, uns gerade ob dieser organismischen Schwächen nicht verzweifeln zu lassen. In den Fragen des Mitleides wäre auch deshalb allgemein betrachtet eine gesunde Strenge anzuraten: nicht jedes Leid *dürfte* Grund sein, helfend einzuschreiten. Zu viel des Mitempfindens könnte ebenso schädlich werden und zwar nicht nur für denjenigen, der es übt, sondern überdies für den, dem es gewidmet wird. Man sollte wohl ebenso einen hinreichenden sozial-evolutiven „Druck" gewährleisten, sonst eutrophierte das ungesund Nachteiligere. Wie oben bereits angeklungen ist, wären wir aufgerufen, das Maß an „Härte" realistisch zu justieren, jedenfalls aber flexibel unerstarrt gestalten zu können. So erst würde sich die wahre Nächstenliebe herausbilden – den anderen zu lieben *wie sich selbst*, d. h. auch ihm die Härten *zuzumuten*, die man sich selbst zu ertragen abverlangt. Im Grunde scheint uns die jesuanische Forderung mithin wesentlich auf das Nichtvorhandensein von sadistischer Destruktivität (als Sadismus aber auch als Masochismus) hinauszulaufen, eben das gesunde Wohlwollen (die prinzipiell liebende Empathie) sich selbst und anderen gegenüber zu meinen. Es kann vermutet werden, dass dies das sinngemäß Gleiche verlautbart wie des Konfuzius Forderung nach *zhong shu zhi dao*[1201]. Es mutet ferner an als das, was auch in den liebenden Attributen respektive Wirkungen des Tao des Lao-tse zum Ausdruck kommen soll wie ein spontan natürlich Gutmütiges. Es handelt sich hierbei deshalb wohl um eine grundlegendere Position, die sich mit etwas differierenden Konzepten in verschiedenen Kulturkreisen – gleichwohl prinzipiell dasselbe meinend – aufweisen lässt. Das Lebendige, so artikuliert diese Hypothese, ist im tiefsten Grunde nicht „böse", sondern sozial durchaus liebend der Welt zugewandt. Dies wäre aber kein transzendent göttlicher Einfluss, sondern eben das unspektakulär normal-natürliche.

In solch einer Auslegung würde uns daneben der Aufruf Jesu, sich mit seiner Umwelt zu versöhnen, seinen Schuldnern zu vergeben und allgemein Verfehlungen zu verzeihen, als Strategie des Nichtaufkommenlassens von unnötigen, krankmachenden Panzerungen nebst anderweitig nachteiligen sozial- bzw. gruppenpsychologischen Dynamiken begreiflich. Soziale Misshelligkeiten möglichst zu jenem natürlichen Miteinander aufzulösen (was Bonobos mit promiskuitiven Sexualverkehr bewerkstelligen), scheint hierbei als originale Lehre des Jesus von Nazareth auf, die in den anderen, nicht christlich geprägten Weisheitshypothesen dergestalt nicht enthalten ist. Der Verzeihungsaufruf wirkt damit als ein wirklich allein christliches Element. Aber auch die Rede Jesu, gefälligst erst „vor seiner eigenen Türe zu kehren", den „Splitter" nicht vor allem nur in fremden Augen zu suchen und zu sehen[1202], könnte hier vermerkt werden, denn sie wirkte in Richtung einer gesunden Selbstkritik, die erst die geistig-emotionale Grundlage für die Einsicht in die

[1201] Sich also in den anderen hineinzuversetzen, um sich auch für das Wohl des Mitmenschen sozial zu engagieren (Paul, 2010, S. 54), siehe Kap. 5.

[1202] Siehe Bib., Mt 7,1 ff.

eigene Fehlbarkeit bildete und damit hinleitete zur Entschuldigungsbereitschaft ebenso Nächsten gegenüber. Es fungiert solches wie ein psychologisches Programm, wiederum eine Art Proto-Psychotherapieanweisung, die dazu diente, das erahnte grundsätzliche Wesen, das prinzipielle Funktionieren des Gesunden zu ermöglichen bzw. wiederherzustellen. Gutmütiges Nachgeben und nachsichtige Nächstenliebe motivierten den Gegenüber (insofern er es ebenfalls gut und ehrlich meint), die gemeinsame Basis für eine Kooperation wieder aufzusuchen und würden damit allen Beteiligten optimaler dienen als ein schwelender Konflikt oder gar ein feindseliger Kampf. Allein daher wäre der Satz: Der Klügere gibt nach, meist wirklich klug – er würde freilich zu einer Belastung, wenn damit das Böse oder das unerträglich Unrichtige obsiegten – zumal, wenn es systemisch-systematisch realisiert würde.

Für solche, leider nicht nur ganz selten anzutreffende Fälle, hat Machiavelli wieder unser Ohr. Klug nachzugeben (oder passiv zu dulden) wäre nicht nur in politischen Staatsangelegenheiten gegenüber sich wie Mafiapaten in präsidentieller Stellung gebenden Personen teils wirklich Appeasement am falschen Platz, sondern würde ebenso in unbedeutenderen sozialen Zusammenhängen teils der ungebührlichen Ausnutzung, deren sozial-kognitiven Verstärkung durch schwächliches „Jasagen" Vorschub leisten. Es gibt eben auch Sozialverhältnisse, bei denen nur das starke, egoistisch anmutende, indes in Wahrheit berechtigt-selbstliebende „Nein" das goldene Maß darstellte. Vielleicht sollte man hier sogar sagen, dass das: „Liebe deinen Nächsten wie dich selbst!" hier meinte, den anderen situational angemessen zu behandeln; bedingungsloser Feindesliebe könnte daher kaum zugestimmt werden. Die Maximen Jesu „funktionieren" sozial vermutlich deshalb nur dann, wenn sich alle Beteiligten i. S. eines guten Willens Kants[1203] bemühten, konstruktiv zu agieren. Für Personen, denen daran nichts liegt, und die in Wahrheit die Ausbeutung respektive Vernichtung des anderen im Sinn haben, schiene all das verfehlt. Gegenüber solchen könnte es vielleicht tatsächlich im Grunde vor allem nur den schlaumutigen Kampf geben, die Verteidigung mit letztlich allen tauglichen Mitteln. Das ist das, was der Florentiner uns mitteilt und was für ihn Klugheit hieß: sich nichts vorzumachen über die tiefen, echten Absichten des Gegenübers und darauf sachgemäß zum berechtigten eigenen Nutz' und Frommen zu reagieren. Dem „Bösen" mit der „Liebe" die Stirn bieten zu wollen, würde also ziemlich sicher und rasch in den Untergang führen. (Ein wahrhaft Klügerer würde hier also nicht wirklich nachgeben, sondern nur scheinbar, als Finte, die seinen Kontrahenten möglichst erledigte.)

Die Verzeihungsbereitschaft und Nächstenliebe Jesu könnten jedoch tatsächlich der energetisch-psychologische „Grund" (die primäre Tendenz) des gesunden Lebendigen sein, der bei Jesus offen zu Tage trat. In einer psychophysiologisch erstarrten sozialen Umgebung mit mehr oder weniger „böse" gewordenen Menschen würde solch eine „Heiligkeit" indes (siehe Reich[1204]) teils vermutlich irrationalen Hass auslösen. Gerade das „Einfach-so" der Liebe, das andere Wesen derselben, wäre für jene Personen oft unerreichbar. Deshalb ist Vorsicht geboten mit Auftritten wie sie vom Nazarener überliefert

[1203] Kant (1785/1974a, BA 1).
[1204] Reich (1953/1997).

sind. Jesus müsste man geradezu Machiavelli helfend zur Seite stellen – aber was für ein Affront wäre das für alle wahrhaft Gläubigen! Wir dürfen an diesem Punkt mutmaßen, Machiavelli und Jesus befänden sich mit ihren jeweiligen Lehren wie an den diametralen Endpunkten einer bildlich zu verstehenden Verhaltensskala und es käme insbesondere darauf an, deren je situational gesunden, evolutiv angemessenen „Mischungsverhältnisse" und „Mischungsformen" sozialfigurativ zu bestimmen.[1205] Wie tief-wahr dürfte man also z. B. reden – oder wie schlau-diplomatisch müsste man sein? Wie weit könnte die echte Nächstenliebe gehen – oder wie kämpferisch-selbstliebend und bewahrend sollte man agieren? Solche Fragen wären, neben anderen, diesbezüglich zu beantworten. Grundlegend dürfte damit wohl festgehalten werden können, man solle auch in derartigen Kontexten nichts im Übermaß leben. „Weisheit" in diesem Sinne bedeutete mithin die Berücksichtigung tieferer und auch divergenterer Daten und umfänglicherer Hypothesen, um zu entsprechend besseren (wie zu hoffen ist) Ergebnissen zu gelangen. Dem Sokrates wäre es vermutlich teils dasjenige Wissen gewesen, das es zu erreichen gilt.

Neben solchen eher infragestellenden Zweifeln und Kritiken an des Nazareners Lebensstil müsste jedoch auch immer begriffen sein, dass Abweichungen von ihm nur begrenzt heilsam und gesund erschienen. Zwar wäre eine angemessene Verteidigung statthaft, oft aber müsste man befürchten, ob man darin nicht die Prinzipien, die man zu schützen glaubte, geradewegs ignorierte, aufgäbe bzw. charakterlich durch habituelle Verhärtungen (Panzerungen) nicht drohte, sie gänzlich zu verlieren. Ob man zu diesen Dilemmata abschließende Ratschläge zu geben vermag (es respektive sollte), kann fraglich sein. Das Leben lässt sich kaum am grünen Tisch ein für alle Mal vernünftelnd einhegen. Die „Weisheit" scheint eben vielleicht gerade nicht eine Art Generalplan für alles und jedes bereitzustellen, sondern beinhaltet u. U. vor allem die Fähigkeit zu stets neuer, flexibler Beurteilung und Einsicht. Allein die Überlegung, möglichst nicht zu erstarren, stets die „goldene Mitte" des optimalen (ideal erscheinenden) Handelns wiederaufzusuchen, könnte uns helfen, nicht schwer und böse zu irren – selbst so übel zu werden wie die Verhältnisse, denen wir widerstehen wollten. Der gute Wille müsste damit tatsächlich eine zentrale Macht in uns bleiben[1206], mit ihm verschwistert der tätige Wunsch, die *ganze* Wahrheit und möglichst nichts als diese zu erkennen (und nach ihr zu handeln); denn sobald man diese Fähigkeiten bzw. dieses Begehren aufgäbe, wäre langfristig wohl auch alles liebend Gesunde dahin, da das vermutlich funktionell identisch[1207] Hand in Hand mit jenen geht. Uns scheint solches als die lebenslange Aufgabe *lebendig* zu bleiben, dem lebendigen Pulsieren „zuzusinnen" und anzugehören, das *Leben* zu lieben mit inniger Leidenschaft. Es müsste daher eine energetische Weisheit angestrebt werden, keine ausschließlich kognitive oder kontemplative – eine „feurige Heiligkeit" entwirft sich so durch sich selbst.

[1205] Es ist dabei natürlich klar, dass man solche qualitativen Differenzen kaum exakt mathematisieren kann, sie stellten in Wahrheit subjektiv-willkürliche Einschätzungen dar.

[1206] Wie bekanntlich bereits Kant meinte: „Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außer derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein *guter Wille*" (1785/1974a, S. 18 [BA 1], kursive Hervorhebung im Original gesperrt).

[1207] Nach Reich (1942/1987, S. 198–204; vgl. 1933/1989).

Aus solch einer Lebensorientierung stammt auch das Mitgefühl, die Verzeihungsbereitschaft, welche wir begrifflich transformiert „Verstehen" heißen. Der Kreis der Empathie erweiterte sich so potenziell auf alle Wesen dieser Welt: eine große Mitfreudigkeit und Barmherzigkeit, die „Milde Gottes" höben an, und vielleicht ein „Kichern der Ewigkeit", d. h. die Akzeptanz, dass alles in gewissem Sinne auch ein absurdes (jedoch sehr ernstes) „Spiel" sein könnte, in der die lustvolle Sinnlosigkeit gerade *das* Faszinosum darstellte, welches uns an die Welt bindet. Der sterbliche Erdling Jesus, dieser liebende Mensch aus Nazareth, kann uns dabei als Vorbild helfen und als Ratgeber dienen, was wir in ähnlichen Situationen wie denen, die er in seinen Gleichnissen schildert, eventuell zu unserer Gesundung unternehmen könnten. Dabei sind wird allerdings aufgerufen, selbst zu denken, selbst zu entscheiden, und letztlich hinsichtlich des inneren Erlebens alle Scheinbarkeiten abzutun: dieser Ernst des Lebens ist unabdingbar auch für die Erreichung seiner pulsierenden Qualität. Und wollen wir im Grunde nicht gerade das: Uns selbst hinzugeben diesem gewaltigen, innigsten „Einfach-so" des baren organismischen Lebens? – Ja, wir wollen es und fürchten uns sehr. Wagen wir es aber unserer kleinen, dummen Angst vor der vollumfänglichen Hingabe und Liebe die Stirn der Weisheit zu bieten – so könnte *sie* reden. – Und wäre das überraschenderweise nicht auch das Nicht-Tun des Lao-tse, der doch gerade lehrt, nicht zu wagen? – Er meinte allerdings, wie uns scheint, darin allein die Mutwilligkeit. Das Wagnis jedoch, loszulassen, um weit zu werden für die Liebe, für Tao, stand ihm kaum im Wege. Es wäre dies mithin vor allem ein Abenteuer, das sich in einer Einkehr abspielte, gleichsam im erkennenden Gewährenlassen derjenigen Erlebnisse, die unsere somatopsychische Tiefe und die große Freiheit des Lebens darin ausmachen. So gesehen sind Lao-tse und Jesus wie etwas ungleiche Brüder, die indes auf einem gemeinsamen Grund stehen. Der Nazarener ist hier vor allem als sozial engagiert überliefert, extravertierter könnte man sagen als der mehr individualistische, introvertierte Lao, der darin gleichwohl nicht das sehr unglückliche Ende Jesu erlebte, sondern (da er das „Lebe im Verborgenen!"[1208] des Epikur sinngemäß anwandte) allein die Last und die Einbußen der Einsamkeit trug – deren Gewicht für ihn aber ein Leichtes gewesen sein könnte.

Beide hätten jedoch auf jeden Fall trotz ihrer Unterschiede auch die Menschlichkeit zum Thema, ohne die es wohl kaum eine langfristig funktionierende Weisheit gibt.[1209] Eine alleinige Handlungsklugheit, exemplarisch die Schläue und der Trickreichtum, würden in diesem Sinne daher wiederum nicht zureichen. Man könnte hier nicht eigentlich von „Weisheit" sprechen, denn jene findig-egoistischen Tendenzen würden ein Individuum vor allem nur auf mehr oder weniger „technische" Partialziele, utilitaristische Teilprobleme fokussieren. Das bedeutete, dass die Totalität des Seins, die Ewigkeitssicht

[1208] Epikur, Us., Frag. 551, übers. zitiert nach Epikur, Fragmente, 43, Übers. Laskowsky (S. 102).

[1209] Der semantische Gehalt des Wortes „Menschlichkeit" scheint allerdings schwammig und schwerer prüfbar. Zudem müsste die Kenntnis von „Weisheit" vorausgesetzt werden, um die Wahrheit des Satzes zu beurteilen. Pragmatischer betrachtet könnte man Menschlichkeit jedoch als empathisch-sozial-helfende Motivation(en) bestimmen und untersuchen, wie die Folgen derselben aussähen. Die Rechte und ethischen Zugeständnisse Dritten gegenüber, den Menschenrechtskatalog etwa oder einen kategorischen Imperativ, aber auch eher gefühlsmäßig als teils liebegegründete Spontanhandlungen, wären hier mit der gemeinten „Humanität" angesprochen.

ausgespart bliebe, das: „Wozu das Ganze überhaupt?“ als Frage nicht gestellt wäre, die emotionale Weitheit und die ontische Größe als kognitive Regime der eigenen Relativierung gar nicht mitgedacht und mitgefühlt würden. Wenn „Weisheit“ auch eine Einbettung in den umfangreichsten Erlebenshorizont miteinschließt, d. h. die „Ewigkeit“ stets mitschwänge, könnte man kaum auf ausschließlich individualistische Klugheitsregeln abstellen, weil es in diesem Rahmen nicht befriedigte, nur sich selbst zu sehen und nicht auch den anderen. Es wäre eine kalt-abgestorbene Welt der „unerleuchteten“ Intelligenz des nur-artistischen Verstandes, dem die höhere Vernünftigkeit, tiefere Gesundheit mangelte. Dies betrifft natürlich Niccolò Machiavellis Universum – das der belastenden großkleinen Querelen, schäbigen Ränke, finsteren Intrigen und brutalen Machtspiele, mithin all die Täuschungen und Kämpfe, deren Notwendigkeiten sich aus der Not ableitete, sich zu behaupten oder unterzugehen. Es wäre im Extrem die Erde der herzlosen „Raubtiere“, Bühne der antisozialen Charaktere mit abgestorbener Liebesfähigkeit. – Und was hieße in diesem Kontext „Menschlichkeit“? Wiederum wohl teils auch die Fernstenliebe Nietzsches. Dafür zu sorgen, dass solche machiavellistischen Verhältnisse gar nicht erst sich in der Breite erschafften – dafür zu wirken, solche Eutrophierungen der beschränkten, ichsüchtigen Skrupellosigkeit zu beseitigen. Die Fernstenliebe würde u. U. tatsächlich zur wahren *epochalen* Menschlichkeit, die die Entwicklung eines gesünderen Typus Mensch thematisierte (respektive die Rückkehr zu ihm), der seine ontisch-liebende Größe nicht unterdrückte und daraus zum Nutz’ und Frommen aller handelte – weil er weiß und erlebt, dass dies auch sein größtes Glück ist.[1210]

Es gibt keine Weisheit ohne prinzipiell gewollte Menschlichkeit – diese Bestimmung implizierte zudem das Verständnis für die schicksalhaften Bedingtheiten im Leben. Es scheinen uns darin die Ewigkeitssicht und die nicht auszuschließende ontische Absurdität des Seins zusammenzufließen, um in ihnen ein Geschehen nach lebendigen Maßen zu begreifen. Wir müssten mithin selbst des Lebendigen tief teilhaftig sein, psychisch „am Leben geblieben“ (dürften uns nicht emotional von ihm entfernt, es nicht an die Erstarrungen „verraten“ haben), um ein Vorkommnis tatsächlich „weise“ und real-korrekt einzuschätzen, sein Woher und Wozu und die u. U. grausame Macht der Gründe und Kausalitäten darin zu akzeptieren.[1211] Es ist, als wären gerade wir Atheisten zu „Gottes Milde und Barmherzigkeit“ aufgerufen, weil nichts anderes dem Wesen des Lebens und dessen Verständnis besser entspricht. „Gott“ sich so anzunähern hieße also nicht eine grandiose Selbstüberschätzung zu üben, sondern vielmehr die somatisch determinierte „Pflicht“, das tiefe Wollen und die philosophische Notwendigkeit zum rationalen Verstehen vollumfänglich anzunehmen. Denn gäbe es – so wäre hier zu fragen – bei einem Betrachter Zorn

[1210] Wir gestehen zu: Es ist „unser“ Nietzsche, den wir hier vorstellen, eine *Interpretation*, und nicht der „Nietzsche“ Nietzsches, denn dieser bejahte noch menschenverachtende Grausamkeiten als vornehme Freiheiten des Übermenschen (was freilich vielleicht einzig die übervornehmtuerisch daherkommende Störung Nietzsches zum Ausdruck brachte), sah darin unserer Meinung nach nicht, dass Homo sapiens im Grunde kein alleiniger Machtmensch ist – sondern zentral ein potent Liebender.

[1211] Und dadurch (besser) befähigt zu sein, Maß und Mitte des Handelns zu üben, wie wir in reformulierender Anlehnung an Konfuzius (siehe Konfuzius, LY, Übers. Moritz, VI, 29 sowie Konfuzius, Übers. Wilhelm, „Dschung Yung“ [*Maß und Mitte*]) präzisieren (vgl. für Näheres oben, Kap. 2, 3, 5 und 7 sowie unten, Kap. 10).

bei der Beurteilung von Gegebenheiten anderer auf Erden, wenn von allen alles bekannt wäre: alle Gründe, alle Tatsachen aller Lebenszeiten, die ein Verhalten verursachten bzw. fundierten? Wir wissen es natürlich nicht. Aber was, wenn dem genau so wäre? – Das jedenfalls scheint uns eine Menschlichkeit, die der Weisheit inhärent sein könnte.

Das erscheint überdies auch als das eigentliche Zentrum der Lehre Jesu, wenn man sie atheistisch reformulierte. Es ist dies der Aufruf zum Verstehen der Verhältnisse ebenso anderer und einem barmherzigen Verzeihenwollen darin – so es faktisch möglich ist. Diese Einschränkung verweist wiederum auf diejenigen wirklichen Lebensfeindschaften, denen man aufgrund gesunder Selbstliebe nicht mit Milde begegnen sollte. (Niemand scheint uns verpflichtet, sich hinmetzeln zu lassen, nur weil eine Doktrin bestimmt, keiner Fliege etwas zu leide zu tun.) Aber wir sollten (und wollen im Grunde) darauf achten, keinem Geschöpf Leiden zuzufügen, die nicht unabdingbar nötig sind: das ist die Liebe, die auch Selbstliebe beinhaltet, denn ein äußeres Wesen zu töten, tötete auch etwas *in* uns. Man sollte mithin kämpfen können, allegorisch wie ein vitaler Fuchs und Löwe, darin stimmen wir dem Florentiner zu, dürften diesbezüglich indes nicht machtstrategisch fehlgeleitet übertreiben. Zu sehen, wo all die Feindschaft herstammte und hinginge, welche Bedingungen obwalteten, führte uns zu einem friedlicheren Stil der Vergebungsbereitschaft – der wohl letztlich von allen gewünschten Rückführung der maßgeblichen Verhältnisse zu einem energetisch-liebenden Grunde, den wir „Gott", „Tao" oder den guten Willen innerhalb einer allgemeingesetzlichen ethischen Vernunft nennen – Abkömmlinge vielleicht des Qi, Prana oder Orgon. Wir gehorchten hier nicht einem Gebot, sind nicht „gehorsam", denn das wäre noch zu klein gedacht, implizierte noch ein *Ich*, das sich beugte. Vielmehr wären wir in dieser Sicht die Energie, und sie wäre durch uns das, was ihren Charakter ausmacht. Wenn „wir" wirkten, wären wir durch sie gewollt, vollführten ihre inneren Bestimmungen. „Weisheit" einzig als inhaltlich leeres logisches Kalkül zu fassen, muss uns damit fraglich werden. Sie kann wohl nicht nur Mathematik sein, nicht nur kalte Klugheit, nicht nur Wissenschaftstheorie respektive optimierte Fach- und Spezialkenntnisse. Weisheit mutet gleichsam an, als sei sie das „Urteil der Ewigkeit" in unserem Leben, der größte, ebenso gedankliche Bogen[1212], dem sich letztlich alles fügt. Jesus von Nazareth kann uns hierbei, wie gesagt, in sozialer Hinsicht beistehen – allerdings müssten wir aus seinem Schicksal auch, seine Botschaft etwas abändernd, lernen, was er uns nicht explizit kundmachte, sondern vielmehr nur verborgener „zeigt". Es ist dies das real-mächtige menschliche „Böse" auf Erden, welches (sekundär-erworbenerweise) das gesunde Lebendige hasst, weil es selbst nicht leben kann wie jenes lebt. Eine kräftig-fähige Vorsichtigkeit also teilt uns das Los des Jesus als sehr sinnvoll mit, eine stille Weisheit auch durch sie, die er selbst vielleicht nicht recht erkannte . . . – Man vermag Menschen somit gar nicht zu erlösen wie ein Heiland und sollte es daher auch nicht anstreben, denn das müssen *sie* tun. Man kann ihnen nur aufweisen, welcher Weg zu gehen wäre – zu *gehen* haben sie ihn selbst.

[1212] Ähnlich der dionysischen Lebenseinstellung bei Nietzsche, die er als grundlegende Bejahung des Lebens noch in seinen fremdesten und härtesten Problemen, mithin als den Willen zum Leben und die ewige Lust des Werdens selbst, fasste (siehe z. B. Nietzsche, 1888/1999c, „Was ich den Alten verdanke", § 5.).

9 Kant – der Wille zur Vernunft, zur Pflicht und Tugend

Immanuel Kant (1724–1804), der als einer der bedeutendsten Denker des modernen Abendlandes gilt, ist ein Vertreter der Aufklärung und schuf eine perspektivisch weit gefasste Philosophie insbesondere zur Erkenntnistheorie, Metaphysik, Ethik und Ästhetik, daneben ferner u. a. zur Staats- und Religionsphilosophie. Er war das vierte Kind des respektierten, nicht wohlhabenden aber doch hinreichend auskömmlich statuierten Sattler- bzw. Riemermeisters Johann Georg Kan[d]t mit dessen aus Nürnberg stämmigen, gebildeten Frau Anna Regina, die ihrem Sohn eine behütete, gute Erziehung im Geiste des pietistischen Christentumes[1213] angedeihen ließen, von der Kant später rühmend sagte, dass er während dieser Zeit seiner Kindheit und Jugend „nie etwas Unrechtes oder eine Unsittlichkeit gehört oder gesehen“[1214] habe. Seine Mutter verlor er indes bald im Alter von 13 Jahren, sein Vater starb, als Immanuel Kant knapp 22 Jahre zählte; für beide hatte er Worte liebevoller Wärme und machte ihnen keinen irgendwie gearteten Vorwurf[1215]. Kant verbrachte sein ganzes Leben (bis auf frühe Anstellungen in der Umgegend) in seiner Heimatstadt Königsberg, kam kaum weiter als ein paar Kilometer über die Grenze Ostpreußens hinaus und war vermutlich kein Mensch mit Wandergen, sondern ein durchaus sesshafter Gelehrter.[1216] Quelle seiner Weltaneignung wurde ihm die ständige Lektüre sowie die Kraft der geistigen Imagination. Die mit um die 50.000 Personen zu seiner Zeit relativ einwohnerstarke königlich-preußische Haupt- und Residenzstadt Königsberg bot damals durch Handel und geistigen Verkehr ein weltoffenes Ambiente einer prosperierenden gewesenen Hansestadt. Neben geselligen Zirkeln, in denen sich Adel, Kaufmannschaft, Gelehrte und Literaten austauschten, war hier auch die im Jahr 1544 gegründete protestantische Albertus-Universität bedeutsam, so dass einer vielschreibenden, intellektuell dominierten Natur wie unserem Philosophen recht eigentlich nichts mangeln musste.[1217]

Im Jahr 1732 trat Kant ins Königliche Collegium Fridericianum (eine höhere Schule) ein und begann danach bereits als Sechzehnjähriger das Studium an der Königsberger

---

[1213] Pietist in diesem Sinne war, wer „Gottes Worte studierte und ihnen entsprechend ein heiliges Leben führte, wobei die innerliche Selbstkontrolle seiner Gedanken und Gefühle eine wesentliche Rolle spielte“ (Geier, 2003, S. 24).

[1214] Kant, zitiert nach Jaspers (1975, S. 9).

[1215] Noch im Alter von 73 Jahren schrieb Kant im Entwurf eines Briefes v. 13.10.1797 an den schwedischen Bischof Lindblom, dass „meine beyde Eltern […] in Rechtschaffenheit, sittlicher Anständigkeit und Ordnung musterhaft, […] mir eine Erziehung gegeben haben, die von der moralischen Seite betrachtet gar nicht besser seyn konnte und für welche ich bei jedesmaliger Erinnerung an dieselbe mich mit dem dankbarsten Gefühle gerührt finde“ (Kant, zitiert nach Geier, 2003, S. 22 f.; vgl. ebenso Kühn, 2007, S. 48 f.). Über die Frage, inwieweit hier Tendenzen bezüglich einer sozialen Erwünschtheit und Opportunität (bewusst oder als unbewusste Abwehr) einflossen, kann wohl nur spekuliert werden.

[1216] Ihm eignete auch keine sonderlich robuste Natur, vielmehr war er kleinwüchsig und zart gebaut – zwar bis ins Alter nie ernstlich krank gewesen, hatte aber z. B. einen Ruf an die Universität Erlangen im Jahr 1769 mit der Hauptbegründung einer „schwächliche[n] Leibesbeschaffenheit“ (Kant, zitiert nach Kühn, 2007, S. 196) abgelehnt (siehe dazu auch Vorländer, 1924, IV., 1.).

[1217] Geier (2003), Jaspers (1975), Kühn (2007), Spierling (2017).

Universität, während dieser Zeit er sich für Naturwissenschaften interessierte und u. a. Philosophie, klassische Naturwissenschaften, Physik und Mathematik studierte, wobei er die Theorien Leibniz' und Newtons kennenlernte. Vor allem vermutlich wegen seines Vaters Tod 1746 unterbrach Kant sein Studium und arbeitet von 1746 bis 1754 als Hauslehrer bei verschiedenen Familien (der des reformierten Pastors Andersch, später auf dem Rittergut des Friedrich von Hülsen, sodann wohl auch bei der Familie des Grafen Keyserlingk, durch die er anlässlich einiger Einladungen auf Schloss Capustigall Zugang zu den höheren Kreisen der Königsberger Gesellschaft erhielt). 1755 erfolgten seine Promotion und seine Habilitation. Im gleichen Jahr verlieh man ihm die Lehrbefugnis worauf er begann, an der Universität seiner Heimatstadt zu unterrichten. Eine erste Bewerbung auf den Königsberger Lehrstuhl für Logik und Metaphysik schlug allerdings im Jahre 1759 fehl; einen Ruf auf den dortigen für Dichtkunst lehnte Kant 1764 ab. In den Jahren ab 1765 arbeitete er als Unterbibliothekar der königlichen Schlossbibliothek mit mäßigem Salär und liebte die kultivierte Geselligkeit, besuchte nach seinen Vorlesungen gern das Kaffeehaus zur Unterhaltung oder für eine Partie Billard – blieb jedoch sein gesamtes Leben Junggeselle. 1769 erhielt er einen Ruf als Professor nach Erlangen, 1770 den an die Universität Jena, die er beide absagte, bevor er im Jahre 1770 doch noch die von ihm immer angestrebte Professur für Logik und Metaphysik an der Universität Königsberg übernahm.[1218] Man kann also sagen, Immanuel Kant habe neben seiner genialen Begabung auch eine Art gewogenen Stern über sich gehabt – er hatte Glück mit seinen guten und bemühten Eltern, seinen Hauslehrerstellen bei freundlich gesonnenen Herrschaften und schließlich noch das Fortune, drei Rufe auszuschlagen, um *die* Position zu erreichen, die ihm am besten lag.

Nach der Bestallung zum Professor verfiel Kant bezüglich seiner philosophischen Produktion in ein etwa zehn Jahre währendes publikatives Schweigen, was freilich mehr eine Zeit des Nachdenkens, Entwerfens und Korrigierens von Lösungsversuchen gewesen zu sein schien – ein Lebensabschnitt, den er sodann mit der epochalen, Empirismus wie Rationalismus gleichermaßen relativierenden *Kritik der reinen Vernunft*[1219], die er innerhalb von vier bis fünf Monaten gleichsam im Fluge niederschrieb, beendete.[1220] Dieses Buch lässt die so genannte vorkritische Periode Kants hinter sich und leitet zu den weiteren Hauptwerken[1221]. Damit entpuppte sich der nun schon 57-jährige spät als kreativer Genius – als Bahnbrecher, für den ihn Spätere wie Schopenhauer teils einschätzten.

Im Jahr 1783 kaufte Kant ein eigenes zweistöckiges Haus mit acht Räumen; in der unteren Etage befand sich ein Hörsaal für Vorlesungen sowie die Unterkunft der Köchin (im Dachgeschoss wohnte sein Diener). Während seiner ausgedehnten Mittagsmahlzeiten lud er regelmäßig Gäste, legte gleichwohl keinen Wert auf fachphilosophische Dispute, sondern suchte die Entspannung im geselligen Austausch insbesondere über politische Tagesereignisse wie z. B. die der Französischen Revolution, mit der Kant sympathisierte. Es ist also eine ausgemachte Universitätskarriere, die unser Philosoph anstrengte, dane-

[1218] Geier (2003), Jaspers (1975), Kühn (2007), Spierling (2017).
[1219] Kant (1781/1992a, 1781/1992b).
[1220] Höffe (1996, S. 35 ff.).
[1221] Insbesondere Kant (1785/1974a, 1788/1974b, 1790/1989).

ben eine Art gehobene, immens fleißige Schreibstubenexistenz, die er in seinem kaum ermüdlich scheinenden Schaffen durchlebte, als er im Jahre 1786 das erste Mal Rektor der Albertus-Universität wurde. Er musste sich allgemein um Hörer seiner Vorlesungen nicht sorgen, denn sie kamen zumeist relativ zahlreich und waren wie beispielsweise der junge Herder in den 1760er Jahren oft glücklich, Immanuel Kant mit dessen unzerstörbaren Heiterkeit, seiner Freude, Scherzen und seinem Witz als Lehrer genossen zu haben. Im vorgerückteren Alter wichen diese positiven Einschätzungen jedoch mehr und mehr auch denjenigen Berichten, die die Erfahrung der Langeweile z. B. in Kants Metaphysik- und Logiklektionen hervorhoben, stimmliche Schwäche und Undeutlichkeit traten als Manko teils wohl hinzu. Aber erst deutlich über dem siebzigsten Lebensjahr beendete Kant 1796 die Lehrtätigkeit, in der nichtsdestotrotz seine eigene Philosophie nie sonderlich thematisiert worden war.[1222]

Indessen blieb auch unser wahrheitsliebender, vorsichtig-heimatverbundener Philosoph von schicksalhaften Resultaten politischer Zeitläufe nicht ganz verschont, denn er geriet während seiner letzten Jahre vornehmlich durch sein Buch *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*[1223] mit der preußischen Zensurbehörde in Konflikt. Friedrich der Große war 1786 gestorben und mit ihm teils ebenso sein aufgeklärter Regierungsstil, der vom neuen, reaktionäreren König Friedrich Wilhelm II. (Rex 1786–1797) durch ein verschärftes Zensur- und Religionskontrollwesen[1224] (i. S. des Rosenkreuzertums als damaliger halboffizieller Ideologie Preußens) modifiziert worden war.[1225] Im Zuge dessen teilte der zuständige Minister Kant auf Spezialbefehl des Königs am 1. Oktober 1794 unmissverständlich mit, dass Kant seine „Philosophie zu Entstellung und Herabwürdigung mancher Haupt- und Grundlehren der heiligen Schrift und des Christentums mißbraucht“[1226] und „bei fortgesetzter Renitenz, unfehlbar unangenehmer Verfügungen zu gewärtigen“[1227] habe, was die Entlassung, Zwangspensionierung ohne Bezüge oder gar die Verbannung bedeuten konnte. Kant hatte in seiner gerade genannten Religionsschrift eine Vernunftreligion konzipiert, die jeden blinden Glauben – etwa den an unhinterfragbare Offenbarungen – überwindet und allein auf dem Fundament der reinen praktischen Vernunft ruht.[1228] In

1222 Geier (2003), Jaspers (1975), Kühn (2007), Spierling (2017).

1223 Kant (1793/1982b).

1224 Hauptsächlich durch das Religionsedikt vom 9. Juli 1788 und das Zensuredikt vom 19. Dezember 1788, durch die geäußerte Kritik an als rechtgläubig begriffenen Religionsdogmen (insbesondere des protestantischen Glaubens) unter Strafe gestellt wurde (Kühn, 2007, S. 392 f.; vgl. auch Höffe, 1996, S. 37 ff.).

1225 Der nicht sonderlich führungs- und charakterstarke Friedrich Wilhelm II. verlangte öffentlich moralische Sittenstrenge und religiöse Kirchentreue, sein „Privatleben war [jedoch] durch mehrere sexuelle Skandale der schmutzigsten Sorte charakterisiert“ (Kühn, 2007, S. 391). So hatte er nicht nur eine Gattin nebst Konkubine, sondern er musste darüber hinaus noch ein zweites Mal heiraten und Bigamie begehen.

1226 Staatsminister Johann Christoph von Wöllner, Leiter des Geistlichen Departements, Mitteilung v. 1.10.1794 an Immanuel Kant, zitiert nach Kant (1798/2005, Vorrede, [IX] S. 6).

1227 Staatsminister Johann Christoph von Wöllner, Leiter des Geistlichen Departements, Mitteilung v. 1.10.1794 an Immanuel Kant, zitiert nach Kant (1798/2005, Vorrede, [X f.] S. 7).

1228 „Die wahre alleinige Religion enthält nichts als Gesetze, d. i. solche praktische Prinzipien, deren unbedingter Notwendigkeit wir uns bewußt werden können, die wir also, als durch reine Vernunft (nicht empirisch) offenbart, anerkennen. Nur zum Behuf einer Kirche, deren es verschiedene gleich gute Formen geben kann, kann es Statuten, d. i. für göttlich gehaltene Verordnungen geben, die für unsere reine

einem Antwortbrief schrieb er dem König neben sachlichen Widerlegungen der gegen ihn vorgetragenen konkreten Anschuldigungen: „so halte ich, um auch dem mindesten Verdachte darüber vorzubeugen, [es] für das Sicherste, hiemit [*sic*], als *Ew. Königl. Maj. getreuester Untertan*, feierlichst zu erklären: daß ich mich fernerhin aller öffentlichen Vorträge, die Religion betreffend, es sei die natürliche oder geoffenbarte, sowohl in Vorlesungen als in Schriften, gänzlich enthalten werde."[1229] Er wählte mithin das zeitweise Schweigen (die Wendung: als Ew. Königl. Maj. getreuester Untertan, interpretierte er sehr persönlich als nur auf *diesen einen* König anzuwenden). Jedenfalls hatte Kant damit seine Ruhe und blieb von den angedrohten verdrießlichen Entscheidungen seines Landesherrn, ohne die Unwahrheit gesagt zu haben, verschont, was für einen Mann in einem schon höheren Alter nun durchaus auch verständlicher Wunsch zu sein vermag.

Kant wird, eher legendenhaft als erwiesenermaßen, zumeist als steifer Mensch mit einem ereignislosen Professorendasein beschrieben (wie ihn vormals bereits Heinrich Heine verspottete[1230]), war jedoch mehr ein eleganter, geistreicher Gentleman, der eine bedeutsame Rolle im gesellschaftlichen Leben des damaligen Königsberg spielte. Bei seinen teils adligen Freunden galt er als galant, nicht ohne einen gewissen Sinn für modische Kleidung, war ausgezeichnet belesen und mit einem trockenen Humor nebst einem scheinbar schwer erschöpflichen Vorrat an lustigen Anekdoten versehen. Sicherlich wäre es gleichwohl verfehlt, ihn vor allem als akademische Salonfigur hinzustellen, vielmehr erscheint er uns zuverlässig als ein ernsthafter, außerordentlich schaffens- und pflichtbejahender, indes ebenfalls durchaus geselliger Mensch, der jedoch erst im höheren Alter ab etwa 40 Jahren, da er mit seinen Kräften hauszuhalten begann, einen durchgeplanten Tagesablauf pflegte. Im Senium der allerletzten Lebensjahre wurden Kant zunehmende Senilität (mit Vergesslichkeit und skurrilen Ansichten) sowie organische Gebrechlichkeit bescheinigt, die er teils auch selbst an sich konstatierte.[1231] Zu seiner Beerdigung strömten die Menschen in unübersehbarer Anzahl, wie als wäre ein hochwürdiger Fürst verschieden. Königsberg habe, schreibt Vorländer[1232], ein so großartiges Leichenbegängnis noch nie gesehen.

---

moralische Beurteilung willkürlich und zufällig sind. Diesen statutarischen Glauben nun (der allenfalls auf ein Volk eingeschränkt ist, und nicht die allgemeine Weltreligion enthalten kann) für wesentlich zum Dienste Gottes überhaupt zu halten, und ihn zur obersten Bedingung des göttlichen Wohlgefallens am Menschen zu machen, ist ein *Religionswahn*, dessen Befolgung ein *Afterdienst*, d. i. eine solche vermeintliche Verehrung Gottes ist, wodurch dem wahren, von ihm selbst geforderten Dienste gerade entgegen gehandelt wird." (Kant, 1793/1982b, [B 255 f.] S. 838 f., kursive Hervorhebungen gesperrt im Original).

1229 Kant, Brief an Friedrich Wilhelm II., zitiert nach Kant (1798/2005, Vorrede, [XXII f.] S. 11, kursive Hervorhebungen gesperrt im Original).

1230 „Die Lebensgeschichte des Immanuel Kant ist schwer zu beschreiben. Denn er hatte weder Leben noch Geschichte. Er lehrte [*sic*] ein mechanisch geordnetes, fast abstraktes Hagestolzenleben, in einem stillen abgelegenen Gäßchen zu Königsberg […]. Ich glaube nicht, daß die große Uhr der dortigen Kathedrale leidenschaftsloser und regelmäßiger ihr äußeres Tagewerk vollbrachte, wie ihr Landsmann Immanuel Kant. Aufstehn, Kaffeetrinken, Schreiben, Collegienlesen, Essen, Spazierengehn, alles hatte seine bestimmte Zeit, und die Nachbarn wußten ganz genau, daß die Glocke halb vier sey, wenn Immanuel Kant, in seinem grauen Leibrock, das spanische Röhrchen in der Hand, aus seiner Hausthüre trat, und nach der kleinen Lindenallee wandelte, die man seinetwegen noch jetzt den Philosophengang nennt." (Heine, 1835, III. Buch, S. 189 f.)

1231 Geier (2003), Kühn (2007).

1232 Vorländer (1924, IV., 8.).

Nach diesem biographischen Abriss erläutern wir die allerwichtigsten philosophischen Positionen Kants (ab der Zeit seiner *Kritiken*), wobei aufgrund des Werkumfanges Verkürzungen und Einengungen unvermeidlich sind. Zuerst sind die Argumentationszüge der *Kritik der reinen Vernunft*[1233], die als Erkenntniskritik und Vernichtung der Metaphysik oder auch als deren neue Basis gelesen werden kann, wichtig – sie liegt den später folgenden u. a. ethischen Werken zu Grunde. In jener wird die „Hauptfrage […], was und wie viel kann Verstand und Vernunft, frei von aller Erfahrung, erkennen"[1234], verhandelt; die eigentliche Aufgabe einer Untersuchung der reinen Vernunft laute dementsprechend: „Wie sind synthetische Urteile a priori möglich?"[1235] Vom Rationalismus[1236] übernimmt er hierzu den Ansatz der *allgemeingültigen* und *notwendigen* Wissenschaftssätze; vom englischen Empirismus eines David Hume den der *Erfahrung*, also den der Sinnesdaten, die zur Statuierung von konkreten Naturprognosen schließlich unabdingbar sind. Dass die Wirklichkeitsbetrachtung bislang aber kein wirklich sicheres Wissen generierte, alles letztlich nur Glaube sei[1237], will Kant so nicht hinnehmen und erklärt, im menschlichen Geist vor aller Erfahrung liegende *Anschauungsformen*[1238] sowie *Verstandeskategorien*[1239] (siehe Tabelle 9.1) nachgewiesen zu haben. Erst diese Kategorien a priori (als allein logische Funktionen) würden, zusammen mit den sinnlichen Data, eine konkrete Erfahrung synthetisch ermöglichen. Erkannt würde ein Objekt somit dann, wenn es vermittels der Kategorien mit der Anschauung zusammengeführt und damit gewissermaßen erst geistig erschaffen werde.[1240]

1233 Kant (1781/1992a, 1781/1992b).

1234 Kant (1781/1992a, [A XVII] S. 16, insgesamte Kursivierung weggelassen).

1235 Kant (1781/1992a, [B 19] S. 59, insgesamte Kursivierung weggelassen). Synthetische Urteile sind *Erweiterungsurteile*, die mehr aussagen, als die bereits verwendeten Begriffe. *A priori* bedeutet bei Kant: *grundsätzlich* (d. h. nicht nur zeitlich) vor der Erfahrung. Urteile a priori gelten notwendig (d. h. sie können nicht falsch sein) und in strenger Allgemeinheit (d. h. unter allen Umständen). Es handelt sich also bei synthetischen Urteilen a priori um Aussagen, die ohne empirische Bezugnahme (dennoch) eine notwendig wahre und allgemeingültige inhaltliche Mehrbedeutung liefern, mithin einen Erkenntnisgewinn über die bereits durch die verwendeten Begriffe implizierte Bedeutung erzielen. Die Erforschung solcher apriorischen Verhältnisse nennt Kant (1781/1992a, B 25) *Transzendentalphilosophie*.

1236 Insbesondere dem der Schule des Christian von Wolff (1679–1754), der auch Alexander Gottlieb Baumgarten (1714–1762) angehörte, nach dessen Werken Kant seine eigenen Vorlesungen zur Metaphysik bzw. Praktischen Philosophie ausrichtete.

1237 Beziehungsweise nur eine auf *Gewöhnung* beruhende Wahrscheinlichkeitsaussage zulasse, wie Hume (1739/1973, 1. Buch, 3. Teil, 14. Abschn.) hinsichtlich der Kausalität meinte.

1238 Das heißt *Raum* und *Zeit* (Kant, 1781/1992a, B 33 ff.). Der Raum referiere dabei auf die äußere, die Zeit auf die innere Wahrnehmung, wobei alle Raumanschauung stets auch zeitlich betrachtet werde, was umgekehrt nicht gelte. Beide seien also nicht, wie etwa noch Newton glaubte, empirisch *vorhanden*, sondern nur notwendige, human-subjektive Vorbedingungen aller Erkenntnis, die empirisch zwar *real*, transzendental betrachtet jedoch *ideal* wären. Zu Implikationen hinsichtlich der Speziellen Relativitätstheorie Einsteins siehe Friebe (2008) sowie Stabel (2012) und den zur nicht euklidischen Geometrie Hagar (2008).

1239 Das heißt (nach Kant, 1781/1992a, B 102 ff. und 1783/2001, § 21) konstitutive Prinzipien oder fundamentale Gedankenformen a priori (siehe Tabelle 9.1). Sie seien „Handlungen des reinen Denkens, die mithin Begriffe, aber weder empirischen noch ästhetischen [d. h. wahrnehmungsmäßigen] Ursprungs" (Kant, 1781/1992a, [B 81] S. 102).

1240 Kant (1781/1992a; 1783/2001, insbesondere § 39).

Tab. 9.1: Zusammenschau der logischen Urteilsformen, transzendentalen Kategorien und Grundsätze des reinen Verstandes nach Kant (1781/1992a), grafisch nach Aebi (1947).

Tafel der Urteile[1241]:	**Tafel der Kategorien**[1242]:	**Tafel der Grundsätze**[1243]:
der Quantität:	*der Quantität*:	Prinzip der *Axiome der Anschauung*: „Alle Anschauungen sind extensive Größen.“[1244]
Einzelne Besondere Allgemeine	Einheit Vielheit Allheit	
der Qualität:	*der Qualität*:	Prinzip der *Antizipationen der Wahrnehmung*: „In allen Erscheinungen hat das Reale, was ein Gegenstand der Empfindung ist, intensive Größe, d. i. einen Grad.“[1245]
Bejahende Verneinende Unendliche	Realität Negation Limitation	
der Relation:	*der Relation*:	Prinzip der *Analogien der Erfahrung*: „Erfahrung ist nur durch die Vorstellung einer notwendigen Verknüpfung der Wahrnehmungen möglich.“[1246]
Kategorische	Inhärenz und Subsistenz (Substanz und Akzidens)	1. Analogie (Grundsatz der Beharrlichkeit der Substanz): „Bei allem Wechsel der Erscheinungen beharret die Substanz, und das Quantum derselben wird in der Natur weder vermehrt noch vermindert.“[1247]
Hypothetische	Kausalität und Dependenz (Ursache und Wirkung)	2. Analogie (Grundsatz der Zeitfolge nach dem Gesetz der Kausalität): „Alle Veränderungen geschehen nach dem Gesetze der Verknüpfung der Ursache und Wirkung.“[1248]
Disjunktive	Gemeinschaft (Wechselwirkung zwischen dem Handelnden und Leidenden)	3. Analogie (Grundsatz des Zugleichseins nach dem Gesetz der Wechselwirkung oder Gemeinschaft): „Alle Substanzen, so fern sie im Raume als zugleich wahrgenommen werden können, sind in durchgängiger Wechselwirkung.“[1249]
der Modalität:	*der Modalität*:	*Postulate des empirischen Denkens überhaupt*[1250]:
Problematische	Möglichkeit – Unmöglichkeit	1. „Was mit den formalen Bedingungen der Erfahrung (der Anschauung und den Begriffen nach) übereinkommt, ist *möglich*.“[1251]
Assertorische	Dasein – Nichtsein	2. „Was mit den materialen Bedingungen der Erfahrung (der Empfindung) zusammenhängt, ist *wirklich*.“[1252]
Apodiktische	Notwendigkeit – Zufälligkeit	3. „Dessen Zusammenhang mit dem Wirklichen nach allgemeinen Bedingungen der Erfahrung bestimmt ist, ist (existiert) *notwendig*.“[1253]

[1241] Kant (1781/1992a, B 95).
[1242] Kant (1781/1992a, B 106).
[1243] Kant (1781/1992a, B 198 ff.).
[1244] Kant (1781/1992a, [B 202] S. 204, Sperrungen und Kursivierungen weggelassen).
[1245] Kant (1781/1992a, [B 207] S. 208, Sperrungen und Kursivierungen weggelassen).
[1246] Kant (1781/1992a, [B 218] S. 216, Sperrungen und Kursivierungen weggelassen).
[1247] Kant (1781/1992a, [B 224] S. 220, Sperrungen und Kursivierungen weggelassen).
[1248] Kant (1781/1992a, [B 232] S. 226, Sperrungen und Kursivierungen weggelassen).
[1249] Kant (1781/1992a, [B 256] S. 242, Sperrungen und Kursivierungen weggelassen).
[1250] Kant (1781/1992a, B 265).
[1251] Kant (1781/1992a, [B 265] S. 248, kursive Hervorhebung gesperrt im Original).
[1252] Kant (1781/1992a, [B 266] S. 248, kursive Hervorhebung gesperrt im Original).
[1253] Kant (1781/1992a, [B 266] S. 248, kursive Hervorhebung gesperrt im Original).

Es ist damit gerade kein alleiniges passives Abbilden, das die menschliche Erkenntnis ausmacht, sondern ein Konstruieren; wir selbst bewirkten durch die elementaren aus der Logik stammenden Voraussetzungen die *formalen* Bedingungen wie wir die Welt wahrnehmen. Alles, was vor jener Synthese des Geistes liege, bleibe damit als *Dinge an sich* ontisch prinzipiell unerkennbar; nur *Erscheinungen* dieser Natur (an sich) könnten wir als Realität begreifen.[1254] Der „Verstand schöpft [damit nach Kant] seine Gesetze *a priori* nicht aus der Natur, sondern schreibt sie dieser vor"[1255], was eine kopernikanische Wendung[1256] darstellte, will es doch eine *Objektivität* der transzendentalen Erkenntnis im behaupteten Nachweis jener invariaten Verstandeseigenheiten, die vor aller Erfahrung lägen, annehmen.

Kant sah jene transzendentalen Kategorien allerdings als vollständig und erschöpfend abgeleitet an[1257], was schon früh bestritten wurde (von Bolzano und Schopenhauer, daneben in den Systemen Fichtes, Schellings und Hegels); selbst im Neukantianismus traten sie nicht mehr unverändert auf; insbesondere könnte bemängelt werden, dass es keine Kategorie des Lebendigen gibt.[1258] Ob man sich bildlich gesprochen am eigenen Schopfe der Vernunft aus dem Schlamassel der ewigen epistemischen Unsicherheit herausziehen kann – man mithin wirklich *wüsste*, was diese Gesetze der Natur *sind*, man die Kategorien und Anschauungsformen des verstandesmäßigen Funktionierens sicher und komplett bestimmt habe, und daneben allein aus formalen Verstandeskriterien ebenso nicht formale praktische Sollensmaßgaben geschaffen werden könnten, bleibt philosophiegeschichtlich nicht unwidersprochen und scheint am Ende wirklich zweifelhaft. Magdalena Aebi, die eine grundlegende Kritik an der transzendentalen Deduktion der reinen Verstandesbegriffe übte, versuchte in diesem Zusammenhang nachzuweisen, dass Kants Ausführungen unklar, inkohärent und widersprüchlich seien. Sie behauptete insbesondere das Vorliegen einer *Quaternio terminorum*, bei der im Mittelbegriff des Syllogismus zwei verschiedene Bedeutungen von *transzendentaler Apperzeption* (Erläuterung s. u.) – nämlich als subjektive und objektive Variante – aufträten und schreibt beispielsweise: „Resultat. Aus Kants Arten der Urteile [den Urteilsformen der Logik insbesondere seiner Zeit] können keine Kategorien in Kants Sinn gewonnen werden. Das heißt, die ‚logische' Funktion des Verstandes erlaubt keine Ableitung einer ‚transzendentalen' Funktion"[1259] „Wenn nun Kant aber seine Kategorien nicht aus der Tafel der Urteile abgeleitet, sondern vielmehr die Tafel der Urteile nach den Kategorien eingerichtet hat, die er in ihnen zu finden wünschte, wie kam dann Kant überhaupt auf sein System der Kategorien? […] Das […], von dem Kant ausging, waren […] die Grundsätze [des reinen Verstandes, siehe Tabelle 9.1], die er *zu gewinnen wünschte*. Nach den gewünschten Grundsätzen richtete er die Kategorien ein, aus denen er die Grundsätze zu gewinnen

[1254] „Wir haben also sagen wollen: daß alle unsre Anschauung nichts als die Vorstellung von Erscheinung sei; daß die Dinge, die wir anschauen, nicht das an sich selbst sind, wofür wir sie anschauen, noch ihre Verhältnisse so an sich selbst beschaffen sind, als sie uns erscheinen, und daß, wenn wir unser Subjekt oder auch nur die subjektive Beschaffenheit der Sinne überhaupt aufheben, alle die Beschaffenheit, alle Verhältnisse der Objekte im Raum und Zeit, ja selbst Raum und Zeit verschwinden würden, und als Erscheinungen nicht an sich selbst, sondern nur in uns existieren können" (Kant, 1781/1992a, [B 59] S. 87). Wie man indes (im strengen Begriffssinn) *wissen* kann, was wäre, wenn wir nicht wären, scheint fraglich, denn *wir* wissen wirklich *gar nichts* über die Dinge an sich (was Kant, 1781/1992a, B 59, einräumt) – also wissen wir auch nicht, dass Raum und Zeit oder die Verstandeskategorien im Reich der Welt an sich „verschwänden" bzw. nicht auf es anzuwenden seien. Die allgemeine Relativitätstheorie Einsteins (siehe Fließbach, 2016) nimmt z. B. an, dass das Raum-Zeit-Kontinuum *real* und seine Krümmung eine Funktion der Energie, d. h. auch der Masse, ist. Vielleicht können wir daher am Ende nur *vermuten*, dass die humane Perzeption und Kognition gewisse in ihnen liegenden Vorbedingungen implizieren; wie diese *sicher* und *exakt* beschaffen sind, bliebe hingegen u. U. im strengen Sinne unnachweislich.

[1255] Kant (1783/2001, § 36, S. 93, kursiv im Original, insgesamte Sperrung weggelassen).

[1256] Kant (1781/1992a, B XVI).

[1257] Kant (1781/1992a, B 105).

[1258] Hirschberger (1980b, S. 288 f.).

[1259] Aebi (1947, S. 194, Absatzgliederung und durchgehende Kursivierung weggelassen).

vorgab. Und die vorauszusetzenden Grundsätze mußten ihrerseits solche sein, daß die Voraussetzungen des Newtonschen Systems sich aus ihnen ergaben."[1260] Damit habe Kant „keine Transzendentalphilosophie als Wissenschaft begründet."[1261] „Der Ruhm des Kantischen Systems beruht [vielmehr] wesentlich auf der Unverständlichkeit der Kritik der reinen Vernunft."[1262]

Vaihinger sagt daneben: „Er [Kant] hat entdeckt, dass die Kategorien Fiktionen seien; dabei ist jedoch zu bemerken, dass er diese Entdeckung insofern verdunkelte, als er den Rechnungsansatz des Ich stehen liess [*sic*] und sie diesem als eingeborene Formen zuschob, statt dass er das Ich wegnahm […]. Mit Hilfe des Rechnungsansatzes Ich und Ding an sich entdeckt Kant die Tatsache, dass die Kategorien nur subjektiv seien; aber weil er das Ich stehen lässt, werden die Kategorien zu angeborenen Formen, und weil er das Ding an sich stehen lässt, verkennt er die Wirklichkeit der Empfindungswelt [die letztlich alles sei, was wir haben]."[1263] „Auf der einen Seite erkennt er [Kant], dass das Ding an sich […] als Substanz u. s. w. nur eine Fiktion des Denkens sei. Auf der anderen Seite wendet er diese Fiktion selbst an, um mit ihrer Hilfe die empirische Welt begreiflich zu machen; indem sich ihm aber diese Fiktion wieder in eine Hypothese verwandelt, fällt er auf den gewöhnlichen Standpunkt zurück, der ja auch die Welt in ‚Iche und Dinge' trennt […]: einerseits erkennt er die gewöhnliche Scheidung in Ich und Ding an sich als eine Fiktion; auf der anderen Seite wendet er diese Fiktion selbst an, um die Berechtigung rationaler, apriorischer Urteile zu begründen und zu erklären."[1264]

Kant erläuterte die seiner Meinung nach gegebenen Verhältnisse insgesamt auf einer objektsprachlichen Ebene, die er nicht metasprachlich i. S. eines Sprechens *über* das Sprechen, Reden über den Gebrauch der Sprache erweiterte. Er war hier somit den möglichen immanenten Irrtümern durch die unkritische Sprachverwendung ausgeliefert, die ihm u. U. noch zu hinterfragende Gegebenheiten als letztendliche Wahrheiten suggerierten. Insbesondere müsste das problematische Verhältnis von Vernunft und Sprache selbst thematisiert werden.[1265] „Was die Transzendentalphilosophie verfehlt, ist das Faktum des Sprechens, das nicht im gleichen Sinne ‚rein' sein kann wie die Vernunft und gerade deshalb der Kritik bedürftig ist. *Zurück zur Sprache*! ist daher das allgemeine Losungswort, das der Vernunftkritik entgegenschallt."[1266]

Es scheint – diesen Kritiken der Möglichkeit einer Transzendentalphilosophie entgegengesetzt – freilich (bislang) ebenso kaum abschließend beweisbar, dass synthetische Sätze a priori stets und überall unmöglich seien: eventuell gibt es doch irgendwo eine Art von Metaphysik. Wahrscheinlich ist der Grundgedanke Kants, dass im Subjekt liegende Vorbedingungen der Erkenntnis existieren, durchaus sinnvoll.[1267] Allein die Denkfigur einer widersprüchlichen *Existentia* ohne *Essentia*[1268] spräche dafür. Etwas, das ist, aber nicht irgendwie durch dieses Sein bedingt (und damit auch eingeschränkt) wäre, würde philosophisch kaum annehmbar sein und führte uns dazu, die (allerdings dann nicht transzendentalen sondern) vermutlich rein empirischen, zumeist neurowissenschaftlichen Gehirnprozesse ausfindig zu machen[1269], die unser Erkennen konstituieren: Wir sind wohl tatsächlich keine „rein" erkennenden Wesen. Die hypertrophe Behauptung jedoch, dass das Subjekt der Natur a priori objektiv gültige Gesetze vorschreibe[1270], wäre schlicht zu tilgen. Naturgesetze sind anscheinend wirklich nur als *Vermutungen* begründbar (jedenfalls ergibt dies eine realistischere Interpretation, siehe den Kritischen Rationalismus[1271]) und nicht als etwas zu werten, was vor aller Erfahrung durch transzendentale Erkenntnis sicher (und sei es auch nur der Form nach) eingesehen zu werden vermag.[1272]

1260 Aebi (1947, S. 233 f., kursiv im Orginal).
1261 Aebi (1947, S. 497).
1262 Aebi (1947, S. 499).
1263 Vaihinger (1922, S. 269, Textsperrungen weggelassen).
1264 Vaihinger (1922, S. 266, Textsperrungen weggelassen).
1265 Riedel (1982).
1266 Riedel (1982, S. 1, kursiv im Original).
1267 Vergleiche dazu Kuhle und Kuhle (2003).
1268 Siehe dazu Pätzold (2002) sowie Schopenhauer (1839/1912, S. 527 f.).
1269 Siehe zur Frage der neurobiologischen Korrelate des A-priori-Raumkonzeptes Kants Schwarzkopf und Monyer (2017).
1270 Kant (1783/2001, § 36).
1271 Vergleiche als maßgebliches Werk Popper (1934/1984).
1272 Das nachstehende Bonmot bringt es vielleicht tatsächlich auf den Punkt: „Die Leugnung des Realismus

Kant unterschied nun des Weiteren allgemein drei Erkenntnisarten: die der *Sinnlichkeit*, also die des Anschauungsvermögens in Raum und Zeit (als transzendentale Ästhetik[1273]), die des *Verstandes* (innerhalb der Kategorien desselben i. S. einer transzendentalen Analytik[1274]) und die der *Vernunft*, mithin desjenigen Denkvermögens, welches in *Ideen* das kategorial geformte Erfahrungsmaterial (im Zuge einer transzendentalen Dialektik[1275]) zur weiteren Konfiguration, Verbindung, d. h. des Aufbaues von komplexeren Theorien usw. einsetze. Anschauungsbilder würden somit durch die Kategorien des Verstandes zum a priori geformten Erfahrungsurteil, welches sodann durch Ideen weiter verknüpft bzw. verwertet würde[1276], denn ohne sinnliche Daten gibt es für uns nichts Existierendes – ohne Verstand jedoch könne nach Kant kein Ding gedacht werden.[1277]

Als Vorbedingung einer Wahrnehmung und verstandesgemäßen Erfassung der Welt führt Kant die transzendentale Apperzeption[1278] des nicht subjektiv und individuell zu verstehenden „Ich denke" ein; es ist damit derjenige grundlegende Bewusstseinszustand gemeint, der prinzipiell und allgemein gedacht werden können muss[1279], um die basale transzendentale Bedingung darzustellen, unter denen der Mensch sich nach Kant als ein in der Zeit identisches Subjekt überhaupt zu erfahren vermag – und damit ebenso die Erkenntnis von Gegenständen als Erscheinungen erlangt. Ohne solch ein durchgängiges Selbstbewusstsein, das nicht zum Gegenstand einer Metaphysik gemacht werden könne außer um den Preis eines Zirkelschlusses, gäbe es mithin kein Erlebnis. Alle Vorstellungen müssten umgekehrt von jener transzendentalen Apperzeption begleitet werden, die mithin die intelligible Urhandlung des Verstandes[1280] i. S. einer elementaren Bewusstseinsbezogenheit vorstelle, also das „Radikalvermögen aller unsrer Erkenntnis"[1281] oder die „*transzendentale* Einheit des Selbstbewußtseins"[1282] sei. Die Anschauungsformen und Verstandeskategorien wären somit allein auf diese Bewusstseinswelt bezogen und besorgten *in ihr* die Strukturierung der Wirklichkeit.[1283]

---

kommt dem Größenwahn gleich (der verbreitetsten Berufskrankheit der Fachphilosophen)" (Popper, 1970/1997, S. 208).

1273 Siehe Kant (1781/1992a, B 33 ff.).

1274 Siehe Kant (1781/1992a, B 89 ff.). Diese unterteilt sich in die Analytik der Begriffe und die Analytik der Grundsätze.

1275 Siehe Kant (1781/1992a, B 350 ff.).

1276 „So fängt denn alle menschliche Erkenntnis mit Anschauungen an, geht von da zu Begriffen, und endigt mit Ideen" (Kant, 1781/1992b, [B 730] S. 604).

1277 „Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind" (Kant, 1781/1992a, [B 75] S. 98), was auch eine Kritik der vorkantischen, dogmatisch-unkritischen Metaphysik beinhaltet, da diese eine Erkenntnis ohne die Erfahrung für möglich hielt.

1278 Kant (1781/1992a, A 106 ff.).

1279 Kant (1781/1992a, B 131 ff.).

1280 Spierling (2017, S. 181 f.).

1281 Kant (1781/1992a, [A 114] S. 172, Kursivierung weggelassen).

1282 Kant (1781/1992a, [B 132] S. 136, Hervorhebung im Original).

1283 "Das: *Ich denke*, muß alle meine Vorstellungen begleiten *können*; denn sonst würde etwas in mir vorgestellt werden, was gar nicht gedacht werden könnte, welches eben so viel heißt, als die Vorstellung würde entweder unmöglich, oder wenigstens für mich nichts sein" (Kant, 1781/1992a, [B 131 f.] S. 136, Kursivierung gesperrt im Original, insgesamte zusätzliche Hervorhebung im Original weggelassen).

In der Analytik der Grundsätze[1284] untersucht Kant darauf zuerst das Vermögen, etwas *fallgerecht* unter Verstandesbegriffe zu subsumieren.[1285] Da die Verstandeskategorien nur mögliche Formen für ein Anschauungsmaterial seien, komme es darauf an, die *richtigen* Begriffe zu verwenden, also jene, die beispielsweise den Stuhl für einen Stuhl bestimmen und den Tisch für einen Tisch. Dieses Prozedere obliege der *Urteilskraft*, die dazu jedoch Vorstellungen benötige, welche sowohl Anschauungs- als auch Begriffscharakter besäßen. Wahrnehmungsbilder sollen hier mit solchen, von Kant *Schemata* genannten Vorstellungen begrifflich korrekt gefasst werden. Nach Kant gebe es solche Schemata nicht nur für empirische Begriffe, sondern ebenso für sinnliche Begriffe der Algebra und die der Geometrie sowie für reine Verstandesbegriffe. Er schreibt: „Nun ist klar, daß es ein Drittes geben müsse, was einerseits mit der Kategorie, andererseits mit der Erscheinung in Gleichartigkeit stehen muß, und die Anwendung der ersteren auf die letzte möglich macht. Diese vermittelnde Vorstellung muß rein (ohne alles Empirische) und doch einerseits *intellektuell*, andererseits *sinnlich* sein. Eine solche ist das *transzendentale Schema*."[1286] Solche Schemata seien damit nun reine anschauliche (doch nicht empirische) Begriffe bzw. reine begriffliche (nicht empirische) Anschauungen, d. h. transzendentale Zeitbestimmungen i. S. (1.) einer auf die Quantität bezogenen *Zeitreihe*, (2.) des auf die Qualität orientierten *Zeitinhaltes*, (3.) der relationalen *Zeitordnung* und (4.) des auf die Modalität referierenden *Zeitinbegriffes* (d. h. *wie* etwas in der Zeit geartet sei).[1287] Es wird also stets eine transzendentale Verbindung mit der Zeit hergestellt, wodurch z. B. erst Veränderungen eines Wandelbaren erkennbar würden.[1288]

Zudem erläutert Kant die Grundsätze des reinen Verstandes[1289] (siehe Tabelle 9.1), die nach ihm aus den Kategorien folgten. Sie untergliederten sich in die *mathematisch-messenden*, daneben aber auch in *dynamisch-kausale* Grundsätze. Wiederum sollen diese insgesamt a priori gültig sein und jeder Einzelwissenschaft zugrunde liegen. Kant differenziert dabei (1.) in Axiome der Anschauung (mit extensiven Größen[1290]), (2.) in die Antizipationen der Wahrnehmung (als eines Gegenstandes der Empfindung mit intensiven Größen[1291], d. h. eines Grades), (3.) in Analogien der Erfahrung und (4.) in die Postulate des empirischen Denkens.

In der sich anschließenden transzendentalen Dialektik zeigt Kant die Unmöglichkeit der Konstruktion einer Welt jenseits der Erscheinungen auf (einer Metaphysik alter rationalistischen Prägung also), so dass es unabwendbar misslingen müsse, die Unsterb-

[1284] Kant (1781/1992a, B 169 ff.).
[1285] Höffe (1996, S. 107 ff.).
[1286] Kant (1781/1992a, [B 177] S. 187 f., Kursivierungen gesperrt im Original).
[1287] Kant (1781/1992a, B 176 ff.).
[1288] Beharrlichkeit in der Zeit indiziere das Schema der Substanz, eine Regelhaftigkeit im Nacheinander das der Kausalität, das Dasein zu aller Zeit würde zum Schema der Notwendigkeit, die erfüllte Zeit zu dem der Realität usf. (Hirschberger, 1980b, S. 293 f.).
[1289] Kant (1781/1992a, B 187 ff.).
[1290] Das heißt einer Zustandsgröße (wie die Masse, Stoffmenge oder das Volumen), die sich mit der Größe des betrachteten physikalischen Systems ändert.
[1291] Das heißt einer Zustandsgröße (wie die Temperatur oder den Druck), die sich mit der Größe des betrachteten physikalischen Systems *nicht* ändert.

lichkeit der Seele, die Existenz Gottes oder die Freiheit (des Willens)[1292] zu erweisen – allerdings wären die Gegenteile davon *ebenso* nicht eindeutig und schlüssig ableitbar. Zu solchen Lemmata könne das Denken nach Kant weder zustimmend noch ablehnend Stellung beziehen.[1293] Nachdem er also das „Land des reinen Verstandes"[1294] durchreiste, das reizende „Land der Wahrheit"[1295], nimmt Kant damit die Erkenntnisart der Vernunft in den Fokus. Diese fände in der Erfahrung allein keine Befriedigung, sondern strebe letztlich auf das Absolute des unbedingten Ganzen der Erkenntnis, was im Kant'schen Terminus der *Idee* (d. h. eines reinen Vernunftbegriffes i. S. einer heuristischen Fiktion) zum Ausdruck kommt. Dabei drohte gleichwohl der allein *spekulative* Gebrauch der Vernunft und ihre Verwirrung in unlösbaren metaphysischen Problemen.[1296]

> Die Auflösung dieser Frage ist folgende: Die reine Vernunft hat unter ihren Ideen nicht besondere Gegenstände, die über das Feld der Erfahrung hinauslägen, zur Absicht, sondern fordert nur Vollständigkeit des Verstandesgebrauchs im Zusammenhang mit der Erfahrung. Diese Vollständigkeit aber kann nur eine Vollständigkeit der Prinzipien, aber nicht der Anschauung und Gegenstände sein. Gleichwohl, um sich jene bestimmt vorzustellen, denkt sie sich solche als die Erkenntnis eines Objekts, dessen Erkenntnis in Ansehung jener Regeln vollständig bestimmt ist, welches Objekt aber nur eine Idee ist, um die Verstandeserkenntnis der Vollständigkeit, die jene Idee bezeichnet, so nahe wie möglich zu bringen.[1297]

Gott[1298] oder die Seele[1299] seien damit nach Kant keine Objekte, sondern nur Ideen. Ähnlich verhält es sich mit den kosmologischen Annahmen (Antinomien) zum raumzeitlichen Anfang der Welt (vs. ihrer Unendlich- bzw. Ewigkeit); der Behauptung, alles Weltliche bestehe aus Einfachem (vs. sei zusammengesetzt); der Auffassung einer

---

1292 Den, nach Kant, Hauptklassen metaphysischer Fragestellungen, welche alle in Paralogismen (d. h. auf Denkfehlern beruhenden Fehlschlüssen) mündeten.

1293 Höffe (1996, S. 134 ff.), Spierling (2017, S. 185 ff.).

1294 Kant (1781/1992a, [B 294] S. 267).

1295 Kant (1781/1992a, [B 294] S. 267).

1296 Kant (siehe z. B. 1781/1992a, B XIV ff.; 1781/1992b, A 381 ff.; vgl. Kant, 1783/2001, § 40 ff.). Der Grundgedanke ist: Transzendentale Ideen (i. S. v. logischen Denkmöglichkeiten) werden fälschlich für transzendent (die endliche Erfahrungswelt überschreitend), regulative Prinzipien für konstitutiv gehalten (Höffe, 1996, S. 163). Das heißt, Ideen mutierten zum irreführenden dialektischen Schein – zu bloßem Blendwerk, wenn man die subjektiven Bedingungen unseres Denkens als *objektive* Bedingungen der Sachen selbst missdeutete (Kant, z. B. 1783/2001, § 55 ff.).

1297 Kant (1783/2001, [§ 44, 331 f.] S. 109 f.).

1298 Siehe Kant (1781/1992b, u. a. B 663 ff., B 699 ff.). „Wenn wir demnach solche idealische Wesen annehmen, so erweitern wir eigentlich nicht unsere Erkenntnis über die Objekte möglicher Erfahrung, sondern nur die empirische Einheit der letzteren, durch die systematische Einheit, wozu uns die Idee das Schema gibt, welche mithin nicht als konstitutives, sondern bloß als regulatives Prinzip gilt. […] [D]ieses Wesen [d. h. Gott] wird nur in der Idee und nicht an sich selbst zum Grunde gelegt, mithin nur, um die systematische Einheit auszudrücken, die uns zur Richtschnur des empirischen Gebrauchs der Vernunft dienen soll, ohne doch etwas darüber auszumachen, was der Grund dieser Einheit, oder die innere Eigenschaft eines solchen Wesens sei, auf welchem, als Ursache, sie beruhe" (Kant, 1781/1992b, [B 702 f.] S. 586). So ließe sich „Gott" in unserer, von Kant inspirierten Interpretation z. B. als die Vorstellung der in ihrer Umfassendheit und Ausprägung unbestimmbaren (teils nur intuitiv erahnbaren) Geschehnisse, Wirkungen und Folgen (des *Vorhandenen*) charakterisieren – wäre also die Welt, wenn sie gewissermaßen *pantheistisch* gedacht würde: das Sein, das sich auch in uns in der einen oder anderen Weise konkretisiert und *aus sich* heraus selbst wieder und wieder neu bestimmt. „Gott" zu kennen hieße dann, das Sein zu „kennen", d. h. korrekt auch in den verschlungenen Pfaden und Abwegen zu antizipieren, damit ebenso u. a. die aktuelle Ausprägung desjenigen Weges (ethisch) zu akzeptieren, den es nun einmal „einschlagen" muss.

durchgängigen Kausalität (vs. einer solchen durch Freiheit) sowie der Existenz einer notwendigen Ursache der Welt in oder außer ihr[1300] (vs. der der generellen Ursachenlosigkeit der Welt als Ganzes).[1301] Diese kosmologischen Ideen hätten jeweils gute Gründe, die die jeweilige Gegenseite widerlegen. Nach Kant besäßen sie keinen konstitutiven, sondern nur einen regulativen Charakter, verdeutlichten mithin nicht *wie* die Welt aussieht, sondern formulierten Regeln nach denen die Naturforschung zu betreiben sei, um zu einer möglichst umfassenden Erkenntnis zu gelangen. Denn zwischen jenen jeweils dichotomen Positionen (der kosmologischen Ideen) wären – da sie keine erwiesenermaßen erschöpfenden Alternativen bildeten, von denen je eine unbedingt logisch wahr sein müsse – jeweils eine *dritte* schlüssige, denkrichtige Möglichkeit gegeben. Diese besage, dass der entsprechende Ideengehalt zwar *gedacht*, aber in der Welt der Erscheinungen nicht real empirisch *erkannt* werden könne (denn das Sein, wie es an sich ist, bleibe uns prinzipiell verschlossen).[1302] Man dürfe eben gerade nicht Verstandesbegriffe mit Vernunftbegriffen verwechseln; die Ersteren stünden in Beziehung zur Erfahrung, bei den zweiten handele es sich jedoch um *Schein*, gewissermaßen also um Illusionen zur Regelung des formalen Vernunftgebrauches.[1303]

In Bezug zur ethischen Reflexion wird nun die dritte Antinomie (einer durchgängigen Kausalität vs. einer allein durch Freiheit) essentiell. Unser Philosoph bejaht dabei einerseits die über die Stoa, Hobbes, Spinoza, Hume und Newton herkommende Auffassung einer durchgängigen Naturkausalität, zeigt indes ebenso, wie eine *transzendentale Freiheit* des Willens möglich sei.[1304] Sie ist nach ihm ein Zwitter: Unabhängig von den sinnlichen Nötigungen durch Erscheinungen, in der Welt der Dinge an sich beheimatet und damit jenseits des nur auf Erscheinungen normierten Verstandesbegriffes einer zeitlich verfassten Naturkausalität angesiedelt[1305], würde sie doch i. S. einer nicht-zeitlichen *Verursachung* in einer „absoluten Spontaneität“[1306] auf die Erscheinungswelt einwirken.[1307] „Nun kann ich ohne Widerspruch sagen: alle Handlungen vernünftiger Wesen, sofern

„Die Rache Gottes“ wäre hier eine Denkfigur, die ungünstige Folgen aus gewissen Taten apostrophiert, welche indes ganz und gar *in* der Natur lägen – also das kennzeichnet, was nun leider einmal kommen *muss*, wenn wir so und so agieren. Wenn Weisheit hieße, „Gott zu schauen“, bedeutete sie die tiefblickende und weitreichende Antizipation des kosmischen Werdens – jenseits meist einer alleinigen szientistischen Einengung.

1299 Die nach Kant letztlich die transzendentale Apperzeption meine als ihren allein logischen Ort, was indes eine Art Verarmung darstellen könnte, wenn alle psychischen Erscheinungen ausgespart würden.

1300 Zum Beispiel als *unbewegten Beweger* oder als *prima causa* statuiert.

1301 Kant (1781/1992b; vgl. Kant, 1783/2001, § 50 ff.).

1302 Höffe (1996, S. 143 ff.), Hirschberger (1980b, S. 296 ff.).

1303 Siehe Kant (1781/1992b) und Kant (1783/2001, § 40 ff.). Eine kategorial verfasste Einzelerkenntnis brächte gleichwohl nie die übergreifende Gesamttheorie hervor, die jedoch sehr notwendig sei, um die systematische Einheit allen Einzelwissens i. S. v. durchgängigen Begründungs- und Erklärungszusammenhängen zu generieren. Ideen würden dadurch zu Manifestationen eines wertzuschätzenden Vernunftvermögens, welches über das des Verstandes hinausgehe (Höffe, 1996, S. 163 ff.).

1304 Strohmeyer (2013) diskutiert hierbei Kants Auffassungen ferner unter Einbezug eines quantenmechanischen Indeterminismus.

1305 Siehe Kant (1788/1974b, A 170 f.).

1306 Kant (1793/1982b, [B 59] S. 701, Anmerkung, insgesamte Kursivierung weggelassen).

1307 Vergleiche z. B. Sirovátka (2015).

sie Erscheinungen sind (in irgendeiner Erfahrung angetroffen werden), stehen unter der Naturnotwendigkeit; ebendieselben Handlungen aber, bloß respektive auf das vernünftige Subjekt und dessen Vermögen, nach bloßer Vernunft zu handeln, sind frei."[1308] Der Mensch besäße zwar einen unleugbar empirischen Charakter, nichtsdestoweniger auch einen *intelligiblen*, Entscheidungen von sich aus *primär* zu bestimmen.[1309] Präzisierend teilt Kant uns mit:

> Man muß wohl bemerken: daß wir [...] nicht die *Wirklichkeit* der Freiheit, als eines der Vermögen, welche die Ursache von den Erscheinungen unserer Sinnenwelt enthalten, haben dartun wollen. Denn, außer daß dieses gar keine transzendentale Betrachtung, die bloß mit Begriffen zu tun hat, gewesen sein würde, so könnte es auch nicht gelingen, indem wir aus der Erfahrung niemals auf etwas, was gar nicht nach Erfahrungsgesetzen gedacht werden muß, schließen können. Ferner haben wir auch gar nicht einmal die *Möglichkeit* der Freiheit beweisen wollen; denn dieses wäre auch nicht gelungen, weil wir überhaupt von keinem Realgrunde und keiner Kausalität, aus bloßen Begriffen a priori, die Möglichkeit erkennen können. Die Freiheit wird hier nur als transzendentale Idee behandelt, wodurch die Vernunft die Reihe der Bedingungen in der Erscheinung durch das Sinnlichunbedingte schlechthin anzuheben denkt [...]. Daß nun [...] Natur der Kausalität aus Freiheit wenigstens *nicht widerstreite*, das war das einzige, was wir leisten konnten, und woran es uns auch einzig und allein gelegen war.[1310]

Solch eine transzendentale Denkmöglichkeit der sittlichen Freiheit, deren Errettung für Kant wohl auch ein zentrales Anliegen war, öffnet nun die Tür zu weiteren moralphilosophischen Argumenten insbesondere denen zum kategorischen Imperativ[1311]. Nachdem unser Philosoph, wie oben gezeigt, die traditionelle Metaphysik zugunsten seiner eigenen

---

[1308] Kant (1783/2001, [§ 53, 345] S. 128), was als Reminiszenz an Descartes' (1637/1982, 1641/1985) Dualismus verortet werden kann. Vergleiche daneben auch Geismann (2007).

[1309] Kant (1781/1992b, B 566 ff.) und Kant (1783/2001, § 53).

[1310] Kant (1781/1992b, [B 585 f.] S. 505 f., kursive Hervorhebungen gesperrt im Original). Diese Belegstelle dient als zentrale Begründung für die Interpretationshypothese, Kant habe damit die Freiheitsfrage *vertagt*, dem aber u. U. (siehe Ludwig, 2015) widersprochen werden könnte.

[1311] Dieser wurde bei Kant (1785/1974a, BA 24 ff.) unterschieden von *hypothetischen Imperativen* (der Form: handele so, wie es technisch-pragmatisch sinnvoll ist, wenn du das entsprechende Gut erreichen möchtest), die nicht absolut gültig sind, sondern nur unter der Voraussetzung des Erreichenwollens des diesbezüglichen Gutes. Der kategorische Imperativ gelte dem entgegengesetzt jedoch *uneingeschränkt* ohne Ansehung einer persönlichen Entscheidung zu etwas; er wird von Kant in mehreren Varianten formuliert (Höffe, 1996, S. 181 ff.):

(1.) „handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde" (Kant, 1785/1974a, [BA 52] S. 51, gänzliche Sperrung weggelassen);

(2.) „handle so, als ob die Maxime deiner Handlung durch deinen Willen zum allgemeinen Naturgesetze werden sollte" (Kant, 1785/1974a, [BA 52] S. 51, gänzliche Sperrung weggelassen);

(3.) „[h]andle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest" (Kant, 1785/1974a, [BA 66 f.] S. 61, gänzliche Sperrung weggelassen) sowie

(4.) handle so, „daß alle Maximen *aus* eigener Gesetzgebung zu einem möglichen Reiche der Zwecke, als einem Reiche der Natur, zusammenstimmen sollen" (Kant, 1785/1974a, [BA 80] S. 70, kursiv im Original).

Der kategorische Imperativ bezieht sich mit dem Begriff „Maxime" auf die subjektiven Grundsätze, d. h. Prinzipien der individuellen Lebensführung, meint damit jedoch gerade nicht relativ konkrete moralische Regeln, sondern die allgemeine Willensbestimmung eines Menschen. Das zweite Charakteristikum des kategorischen Imperatives ist das der Verallgemeinerbarkeit: Man solle somit untersuchen, ob eine gesetzte subjektive Maxime auch als *objektive* Leitlinie (je widerspruchsfrei) *gedacht* und *gewollt* werden könnte. Vergleiche dazu für eine rezente Fachdiskussion Illies (2007), Melnick (2002) und Pollok (2007).

transzendentalen zerschlug, kann jene Erstere nicht mehr als tragfähiger Grund von ethischen Normen dienen. Gott selbst wurde von Kant zudem gewissermaßen zur Fiktion einer alleinigen Idee degradiert und ist für ihn nicht etwa der höchste aller denkbaren Gesetzgeber[1312] – gleiches gilt z. B. für die Vorschriften der Bibel insofern sie sich nicht aus der Vernunft ableiten lassen[1313]. Was aber wäre daneben (und davor) das wirklich primär ethisch Gute, dessen wir uns versichern sollten? Kant antwortet wie folgt:

> Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außer derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein *guter Wille*. Verstand, Witz, Urteilskraft, und wie die *Talente* des Geistes sonst heißen mögen, oder Mut, Entschlossenheit, Beharrlichkeit im Vorsatze, als Eigenschaften des *Temperaments*, sind ohne Zweifel in mancher Absicht gut und wünschenswert; aber sie können auch äußerst böse und schädlich werden, wenn der Wille, der von diesen Naturgaben Gebrauch machen soll und dessen eigentümliche Beschaffenheit darum *Charakter* heißt, nicht gut ist. Mit den *Glücksgaben* ist es eben so bewandt. Macht, Reichtum, Ehre, selbst Gesundheit, und das ganze Wohlbefinden und Zufriedenheit mit seinem Zustande, unter dem Namen der *Glückseligkeit*, machen Mut und hiedurch [*sic*] öfters auch Übermut, wo nicht ein guter Wille da ist, der den Einfluß derselben aufs Gemüt, und hiemit [*sic*] auch das ganze Prinzip zu handeln, berichtige und allgemein-zweckmäßig mache […].[1314]

Für Kant ist der Wille jedoch nicht jeder mehr oder weniger nötigende Naturzwang wie ihn auch Tiere haben – kein agierter Triebimpuls, der sich durchsetze wie es beispielsweise in der Psychoanalyse Thema sein könnte – sondern er versteht den Terminus „Willen" strenger allein als dasjenige geistige Vermögen, das uns befähige, von unseren unmittelbaren sinnlichen Impulsen distanziert, nach vorgestellten Gesetzen zu handeln. Der Wille sei damit nicht nur ein Wünschen, sondern bedeute ferner die Aufbietung aller uns diesbezüglich zur Verfügung stehenden voluntativen Kräfte.[1315] Es kommt Kant hinsichtlich des guten Willens auf die Bestimmung des absolut Guten an, das – in keiner Weise relativ – stets und immer *nur* gut ist.[1316] Er entwickelt dies innerhalb seines Begriffes der Pflicht, die für ihn die Sittlichkeit in Form eines Gebotes darstellt[1317], was indes ausschließlich für solche Vernunftwesen sinnvoll sein könne, die neben einer kognitiven Einsicht in ihre Pflicht auch andere Antriebe hätten, die ihr widersprechen (und daher „nicht reine" oder „endliche Vernunftwesen" genannt werden können). Für Kant liegt der gute Wille eines solchen Menschen deshalb nun nicht schon da vor, wo bloß äußerlich pflichtgemäß gehandelt würde (was nicht absolut gut wäre), sondern erst in jenen Handlungen, in denen das sittlich Richtige ausschließlich deshalb verwirklicht würde,

---

1312 Er siedelte ihn als Metaprinzip an – ein Gott, der am Anfang der Zeiten die Welt erschaffen habe, aber nicht eingreife in den aktuellen Weltlauf, womit der Mensch seine Freiheit behalte (Sirovátka, 2015, S. 38 ff., siehe z. B. Kant, 1793/1982b, B 58 f.).

1313 Siehe Kant (1793/1982b, „Viertes Stück. Zweiter Teil: Vom Afterdienst Gottes in einer statutarischen Religion").

1314 Kant (1785/1974a, [BA 1 f.] S. 18, kursive Hervorhebungen im Original gesperrt).

1315 Kant (1785/1974a, BA 3).

1316 Ein Strengbeweis hierzu wäre natürlich sehr viel verlangt von einem Sterblichen: Niemand kann dergleichen, wie wir vermuten, letztlich gültig leisten. Wir betrachten die apodiktischen Ausführungen unseres Philosophen daher nur als eine Art Glaubhaftmachung (die die Plausibilität und bisherige Widerspruchsfreiheit der Behauptung annehmen lassen), und nicht als eine endgültige und logisch schlüssige Ableitung.

1317 „Pflicht ist die Notwendigkeit einer Handlung aus Achtung fürs Gesetz" (Kant, 1785/1974a, [BA 14] S. 26, insgesamte Sperrung weggelassen).

weil es sittlich richtig ist – die Pflicht also allein *um der Pflicht willen* getan würde. Es sei mithin die praktisch gewordene reine Vernunft, die im Übersteigen der alleinigen Sinnesdata der Erscheinungswelt sich nunmehr autonom nach gewissen Einsichten und Ideen selbst bestimme.[1318] Utilitaristische Abwägungen beispielsweise, daneben Gefühle, Emotionen, Neigungen oder Begierden usf. spielen für Kant deshalb keine zentrale willensleitende, willenbegründende Rolle, weil vielmehr „alle sittliche[n] Begriffe völlig a priori in der Vernunft ihren Sitz und Ursprung haben"[1319] und „man jedesmal so viel, als man Empirisches hinzu tut, so viel auch ihrem echten Einflusse und dem uneingeschränkten Werte der Handlungen entziehe"[1320]. Außerdem – wie es sich jedenfalls Kant vorstellte – gestatte der Rekurs auf die Ebene der reinen Vernunft die Statuierung jenes kategorischen Sollens allgemein gültiger Gesetzlichkeiten, das als Schablone zum Maßstab würde für die inhaltliche Ausgestaltung unseres Tuns. Der Mensch wird damit auf die vernünftige Überlegung verwiesen – würde zu einem Wesen, das *nur dann* eine wertvolle moralische Qualität besäße, wenn es seine ethische Pflicht vollends handelnd bejaht.[1321] Und er handele ausschließlich dann dergestalt sittlich, wenn er sich nach Ideen richte, die zum allgemeinen ethischen Gesetz zu werden vermögen. Kant erläutert uns dies im Nachstehenden:

> Die *Autonomie* des Willens ist das alleinige Prinzip aller moralischen Gesetze und der ihnen gemäßen Pflichten; alle *Heteronomie* der Willkür gründet dagegen nicht allein gar keine Verbindlichkeit, sondern ist vielmehr dem Prinzip derselben und der Sittlichkeit des Willens entgegen. In der Unabhängigkeit nämlich von aller Materie des Gesetzes (nämlich einem begehrten Objekte) und zugleich doch Bestimmung der Willkür durch die bloße allgemeine gesetzgebende Form, deren eine Maxime fähig sein muß, besteht das alleinige Prinzip der Sittlichkeit. Jene *Unabhängigkeit* aber ist Freiheit im *negativen*, diese *eigene Gesetzgebung* aber der reinen, und, als solche, praktischen Vernunft ist Freiheit im *positiven* Verstande. Also drückt das moralische Gesetz nichts anders [*sic*] aus, als die *Autonomie* der reinen praktischen Vernunft, d. i. der Freiheit, und diese ist selbst die formale Bedingung aller Maximen, unter der sie allein mit dem obersten praktischen Gesetze zusammenstimmen können.[1322]

Wir müssten dabei (1.) unabhängig von der Erscheinungswelt sein, d. h. nicht heteronom (fremdbestimmt) durch z. B. organismische (triebhafte) Zwänge, und (2.) im positiven Sinne frei durch die autonome Bestimmung durch die reine Vernunft, um das moralisch Richtige im wahrhaft ethischen Handeln (nach Kant) zu verwirklichen. Der Wille sei als praktische Vernunft dann autonom, wenn er sich selbst das Sittengesetz gibt, welches ihn künftig bindet, was der Person ebenso Würde verliehe.[1323] „Das Prinzip der Autonomie ist also: nicht anders zu wählen, als so, daß die Maximen seiner Wahl in demselben Wollen

---

1318 Kant (1785/1974a; 1788/1974b, A 108 ff.); vgl. Höffe (1996, S. 170 ff.).

1319 Kant (1785/1974a, [BA 34] S. 39).

1320 Kant (1785/1974a, [BA 34] S. 40).

1321 Jedoch: „Die eigentliche Moralität der Handlungen (Verdienst und Schuld) bleibt uns […], selbst die unseres eigenen Verhaltens, gänzlich verborgen. Unsere Zurechnungen können nur auf den empirischen Charakter bezogen werden. Wie viel aber davon reine Wirkung der Freiheit, wie viel der bloßen Natur und dem unverschuldeten Fehler des Temperaments, oder dessen glücklicher Beschaffenheit (merito fortunae) zuzuschreiben sei, kann niemand ergründen, und daher auch nicht nach völliger Gerechtigkeit richten." (Kant, 1781/1992b, [B 580] S. 501, Fußnote)

1322 Kant (1788/1974b, [A 58 f.] S. 144, kursive Hervorhebungen im Original gesperrt).

1323 Kant (1785/1974a, BA 79 f. u. 87).

zugleich als allgemeines Gesetz mit begriffen sein [*sic*]"[1324]: Der Wille gehorche mithin einem „unnachlaßlichen Vernunftgebote"[1325].

> Und so sind kategorische Imperativen [*sic*] möglich, dadurch, daß die Idee der Freiheit mich zu einem Gliede einer intelligibelen Welt macht, wodurch, wenn ich solches allein wäre, alle meine Handlungen der Autonomie des Willens jederzeit gemäß sein *würden*, da ich mich aber zugleich als Glied der Sinnenwelt anschaue, gemäß sein *sollen*, welches *kategorische* Sollen einen synthetischen Satz a priori vorstellt, dadurch, daß über meinen durch sinnliche Begierden affizierten Willen noch die Idee ebendesselben, aber zur Verstandeswelt gehörigen, reinen, für sich selbst praktischen Willens hinzukommt, welcher die oberste Bedingung des ersteren nach der Vernunft enthält […].[1326]

Zur Bestimmung eines kategorischen Imperatives hören wir weiterhin:

> Kannst du auch wollen, daß deine Maxime ein allgemeines Gesetz werde? wo nicht, so ist sie verwerflich, und das zwar nicht um eines dir, oder auch anderen, daraus bevorstehenden Nachteils willen, sondern weil sie nicht als Prinzip in eine mögliche allgemeine Gesetzgebung passen kann, für diese aber zwingt mir die Vernunft unmittelbare Achtung ab, von der ich zwar jetzt noch nicht *einsehe*, worauf sie sich gründe (welches der Philosoph untersuchen mag), wenigstens aber doch so viel verstehe: daß es eine Schätzung des Wertes sei, *welcher* allen Wert dessen, was durch Neigung angepriesen wird, weit überwiegt, und daß die Notwendigkeit meiner Handlungen aus *reiner* Achtung fürs praktische Gesetz dasjenige sei, was die Pflicht ausmacht, der jeder andere Bewegungsgrund weichen muß, weil sie die Bedingung eines *an sich* guten Willens ist, dessen Wert über alles geht.[1327]

Das Problem dabei ist natürlich, wie aus einer vernünftigen Einsicht in ein Optimum danach sogleich das pflichtmäßige *Handelnmüssen* mit erwiesen (und streng allgemeinverbindlich) werden soll. Hier denkt man zuerst vielleicht an den naturalistischen Fehlschluss[1328], den Kant über seinen Rekurs auf die Vernunft zu umgehen beabsichtigen könnte. Es fragt sich zudem, wie aus einer bloß allgemeinen *Form* eines Gesetzes ein *inhaltliches* Konkretum erschaffen werden kann.[1329] Doch bevor wir dieses Spannungsfeld näher betrachten noch einmal zu Kant:

> [W]as kann denn wohl die Freiheit des Willens sonst sein, als Autonomie, d. i. die Eigenschaft des Willens, sich selbst ein Gesetz zu sein? Der Satz aber: der Wille ist in allen Handlungen sich selbst ein Gesetz, bezeichnet nur das Prinzip, nach keiner anderen Maxime zu handeln, als die sich selbst auch als ein *allgemeines* [Hervorhebung v. Verf.] Gesetz zum Gegenstande haben kann. Dies ist aber gerade die Formel des kategorischen Imperativs und das Prinzip der Sittlichkeit: also ist ein freier Wille und ein Wille unter sittlichen Gesetzen einerlei.[1330]

1324 Kant (1785/1974a, [BA 87] S. 74 f.). Dabei ist bei Kant bis zur *Religionsschrift* nicht eindeutig bestimmt, wie böse Handlungen (der unmoralischen Selbstliebe) in diesem Sinn überhaupt frei sein könnten (vgl. Sirovátka, 2015, S. 55 ff.).

1325 Kant, 1788/1974b, [A 258] S. 277).

1326 Kant (1785/1974a, [BA 111 f.] S. 90, kursive Hervorhebungen im Original gesperrt).

1327 Kant (1785/1974a, [BA 20] S. 30, kursive Hervorhebungen teils im Original gesperrt, teils kursiv).

1328 Hume (1739/1973, 3. Buch, 1. Teil, 1. Abschn., insbesondere S. 211 f.), ähnlich Moore (1903/1996, Kap. I, 10. ff.).

1329 Für Kant war ein diesbezüglicher Nachweis eines kategorischen Sittengesetzes allerdings letzter Hand zweitrangig, denn er begriff es schließlich als unleugbar *praktisches* Datum (dem des *Faktums der Vernunft*, s. u.). „Der kritische Kant kennt keine ‚Deduktion des kategorischen Imperativs'. Er beansprucht weder 1787/88 noch 1785 oder 1781, irgendeine Rechtfertigung des Sittengesetzes (im Sinne einer Begründung oder eines Nachweises von dessen Geltung, Gültigkeit, Verbindlichkeit o. ä.) geliefert zu haben" (Ludwig, 2018, S. 65).

1330 Kant (1785/1974a, [BA 98] S. 81 f.).

Wie man nach einiger Überlegung bemerken kann, wollte Kant hier im Grunde wohl die formale Logik für die Ethik fruchtbar machen. Die Implikationsbeziehung und ihre Verbindlichkeit tauchen verändert (in einem anderen Sprachspiel) nunmehr allerdings als *Kausalität* der Vernunft auf, die Folgen im empirischen Relativ zeitige.[1331] Die Schlussnotwendigkeit der Logik soll anscheinend in der Ethik als nachmaliges „Sollen" kategorisch-praktisch bestimmen können, ohne dass erwiesen wäre, dass solches sinnvoll möglich ist. Zudem ließe sich bei den gegebenen Argumenten Kants eine Begriffsverwirrung zwischen der semantischen Auslegung des Wortes „Gesetz" nicht ausschließen. Einerseits scheint es verstanden als Prinzip einer (allein *funktional-willentlichen*) Bestimmung i. S. des: „*Tue* das!"; andererseits different gefasst als die Begriffsbedeutung des allgemeinen Gesetzes eines kategorischen Imperatives i. S. des: „Du musst *dies* tun!" Anders formuliert: Weil wir uns (im Denkrahmen Kants) willentlich nach einer Art „gesetzlichen" Weisung bestimmten, erwiese nicht auch schon, *dass* wir uns a priori immer und unter allen Umständen in dieser Weise bestimmen (und bestimmen *sollen*) bzw., dass dieses Gesetz wirklich allgemeinverbindlich ist. Kant fügt in diesem Kontext an:

> Wenn es denn also ein oberstes praktisches Prinzip, und, in Ansehung des menschlichen Willens, einen kategorischen Imperativ geben soll, so muß es ein solches sein, das aus der Vorstellung dessen, was notwendig für jedermann Zweck ist, weil es *Zweck an sich selbst* ist, ein *objektives* Prinzip des Willens ausmacht, mithin zum allgemeinen praktischen Gesetz dienen kann. Der Grund dieses Prinzips ist: *die vernünftige Natur existiert als Zweck an sich selbst.* So stellt sich notwendig der Mensch sein eignes Dasein vor; so fern ist es also ein *subjektives* Prinzip menschlicher Handlungen. So stellt sich aber auch jedes andere vernünftige Wesen sein Dasein, zufolge eben desselben Vernunftgrundes, der auch für mich gilt, vor; also ist es zugleich ein *objektives* Prinzip, woraus, als einem obersten praktischen Grunde, alle Gesetze des Willens müssen abgeleitet werden können.[1332]

Die dortige Aussage: „die vernünftige Natur existiert als Zweck an sich selbst"[1333] stelle, wie Ilting anmerkte[1334], einen Satz der Metaphysik der Natur dar und könne deswegen den Vorwurf des naturalistischen Fehlschlusses (d. h. aus einem Sein ein Sollen abzuleiten) bezeugen. Nach unserer Einschätzung würde es sich hier gleichwohl mehr um eine metaphysische Wertaussage handeln, und nicht um die Behauptung eines wirklich daseienden, objektiv vorhandenen Naturvorganges.[1335] In der Setzung eines sprachanaly-

---

1331 „[S]o gibt die Vernunft nicht demjenigen Grunde, der empirisch gegeben ist, nach, und folgt nicht der Ordnung der Dinge, so wie sie sich in der Erscheinung darstellen, sondern macht sich mit völliger Spontaneität eine eigene Ordnung nach Ideen, in die sie die empirischen Bedingungen hinein paßt, und nach denen sie so gar Handlungen für notwendig erklärt, die doch *nicht geschehen sind* und vielleicht nicht geschehen werden, von allen aber gleichwohl voraussetzt, daß die Vernunft in Beziehung auf sie Kausalität haben könne; denn, ohne das, würde sie nicht von ihren Ideen Wirkungen in der Erfahrung erwarten." (Kant, 1781/1992b, [B 576] S. 499, kursive Hervorhebungen im Original gesperrt)

1332 Kant (1785/1974a, [BA 66] S. 60 f., kursive Hervorhebungen im Original gesperrt).

1333 Kant (1785/1974a, [BA 66] S. 60 f., Hervorhebungen weggelassen). Der Begriff *Zweck an sich selbst* meint bei Kant etwas, „*dessen Dasein an sich selbst* einen absoluten Wert hat" und damit „ein Grund bestimmter Gesetze sein könnte" (beide Zitate Kant, 1785/1974a, [BA 64] S. 59, kursive Hervorhebungen im Original gesperrt).

1334 Ilting (1972, S. 124).

1335 In ähnlicher Weise wäre die Statuierung des Menschen als „der Schöpfung Endzweck" (Kant, 1790/1989, [B 398] S. 395) als metaphysischer Satz zu bezeichnen, der im Licht der Evolutionstheorie kaum zu glauben ist.

tisch fraglichen[1336] absoluten, zweckhaften Wertes würde das spätere Sollen jedoch bereits zirkulär impliziert sein[1337], so dass der Moralphilosophie Kants darin eher eine *Petitio principii* zugrunde läge (wenn Kant denn eine gültige Deduktion des kategorischen Imperatives überhaupt behauptet hätte).

Zum Abstraktum des „Sollens", das bei Kant als das des vernünftig Begründeten erscheint, teilt er weiter mit: „Das *Sollen* drückt eine Art von Notwendigkeit und Verknüpfung mit Gründen aus, die in der ganzen Natur sonst nicht vorkommt"[1338], dessen „Grund nichts anders, als ein bloßer Begriff ist; da hingegen von einer bloßen Naturhandlung der Grund jederzeit eine Erscheinung sein muß."[1339] Er materialisierte Gründe einerseits, indem er ihnen Kausalität zuspricht, sagt andererseits, sie seien Begriffe. Selbst wenn man dieses mittrüge, wäre die Kausalität der Vernunft in ihrer transzendentalen Freiheit allerdings vermutlich eher imaginär, i. S. der Fiktion eines Als-ob[1340] zu reformulieren, denn die Vernunft scheint keine Art von „Billardkugel" zu sein, die „sic volo, sic ubeo"[1341] etwas „anstößt" und „bewirkt". Schon sprachanalytisch ist es zweifelhaft, Entitäten wie „den Willen", „den Verstand", „die Urteilskraft" oder „die Vernunft" anzusetzen, zumal eine positive Freiheit ja gerade nicht erwiesen ist.[1342] Dass wir pflichtgemäß (die Pflicht

[1336] Schon Schopenhauer (1840/1979, § 8) hat den diesbezüglichen Wertbegriff Kants als *sinnlos* bzw. als *contradictio in adjecto* kritisiert. Wittgenstein (1918/1984b, Nr. 6.41) urteilt ohne stringenten Nachweis: „In der Welt ist alles, wie es ist, und geschieht alles, wie es geschieht; es gibt *in* ihr keinen Wert – und wenn es ihn gäbe, so hätte er keinen Wert" (S. 82, kursiv im Original).

[1337] Denn wenn die moralische Vernünftigkeit wertmäßig als das Oberste, Beste axiomatisch gesetzt würde, wären nur diejenigen Maximen richtig, die vernünftig wären (und nur diese würden deshalb zum verpflichtenden Sollen).

[1338] Kant (1781/1992b, [B 575] S. 498, kursive Hervorhebung im Original gesperrt).

[1339] Kant (1781/1992b, [B 575 f.] S. 499).

[1340] Vaihinger (1922).

[1341] Kant (1788/1974b, [A 56] S. 142). Übersetzt: So will ich, so befehle ich.

[1342] Wille, Verstand, Urteilskraft und Vernunft sind keine Dinge, die wir besitzen können wie eine Geldmünze, sondern viel eher *funktionelle* Vorgänge der organismischen Informationsverarbeitung – letztlich vielleicht (nach den Hypothesen der modernen Physik) mit der lebend-biologischen Materie in Wechselwirkung stehende quantenmechanische Feldphänomene. Ob sich hier tatsächlich differente neurowissenschaftliche Wesenheiten behaupten lassen, ist fraglich. Durch die Statuierung einer transzendentalen Sicht noch dazu die grundlegende physiko-chemische Empirie des Gehirnes aushebeln zu wollen, erscheint nicht plausibel, denn auch ein transzendentaler Wille und Verstand usw. müssten ja wohl durchaus körperlich erzeugt werden (anders Streubel, 2012, der für eine transzendentale Anthropologie plädiert). Hierzu können die bekannten Experimente Libets und Kollegen angeführt werden, durch die indiziert wird, dass ein Willensentschluss sich *vor* dem subjektiven Willensgefühl bilde (Libet, Gleason, Wright und Pearl, 1983, in veränderter Form repliziert durch Haggard und Eimer, 1999; siehe auch Libet, 2005 sowie Roth und Strüber, 2014). Die transzendentale Sicht könnte mithin diesbezüglich eine Fehldeutung respektive eine Verkennung der Wirklichkeit darstellen (verwiese deshalb wiederum auf jenes Als-ob Vaihingers, 1922) – und indizierte psychisch (gleichwohl in einer eher grundlegenden Hinsicht einer gewissen Geneigtheit zur Konstituierung von „reinen Ideenwelten") eine *Abspaltung* einer Kognitionsebene von den zugrunde liegenden körperlichen Erregungen i. S. tiefenpsychologischer Ansätze. Letztlich bleibt es jedoch spekulativ, solches als *schizoid* zu pathologisieren, obwohl Lange-Eichbaum und Kurth (1989) Kant u. a. als „asthenisch, schizoid […] bei neurotischer Persönlichkeit" (S. 63) einstuften. Auf einer anderen Funktions- und Begriffsebene explizierte Stegmüller (1967, 1968) eine rationale Rekonstruktion von Kants Metaphysik, in der er aufzeigt, diese ließe sich in ihrer Form der synthetischen Sätze a priori als problematischen Versuch der Gültigkeitserklärung der Newton'schen Physik (von der Kant überzeugt war) erklären (was ähnlich schon Aebi, 1947, S. 233 ff. thematisierte).

gewissermaßen liebend) vollends ihr gemäß handeln sollen, beantwortete uns darüber hinaus auch nicht die eigentlich drängende Frage, was denn in diesem Universum unsere Pflicht sei.[1343] Aus einer Betrachtung formaler Gesichtspunkte, wie sie Kant vor allem gibt, lässt sich kaum ein allgemein für alle Fälle tauglicher Bestand für eine spezifische Maxime (ein individuelles moralisches Gesetz) darstellen, denn man benötigte stets konkrete, weitere metaethische Annahmen (d. h. Setzungen wie etwa die zu Werten und Zielen usw.), um ein allgemein Richtiges tatsächlich als praktisch handhabbare Regel auszuformulieren. Schon Kant selbst sagt: „Es ist gleichwohl *ein* Zweck, den man bei allen vernünftigen Wesen (so fern Imperative auf sie, nämlich als abhängige Wesen, passen) als wirklich voraussetzen kann, und also eine Absicht, die sie nicht etwa bloß haben *können*, sondern von der man sicher voraussetzen kann, daß sie solche insgesamt nach einer Naturnotwendigkeit *haben*, und das ist die Absicht auf *Glückseligkeit*."[1344] Das Formale (dass es eine sinnvolle allgemeine Gesetzgebung sei, die wir denken und wollen können sollen) bliebe aber auch bei dieser Rücksichtnahme auf die Lustorientierung des Menschen oft zu abstrakt. Außerdem wären Fälle denkbar, bei denen die Methode einfach versagt.[1345] Eine Tauglichkeitsprüfung einer Maxime als allgemeine Norm (sich z. B. für oder gegen die „Liebe" zu entscheiden) wäre kaum ohne weiteres Dazutun von Randbedingungen und hypothetischen Annahmen zu leisten (z. B. die, dass die Liebe das grundlegende Lebensprinzip in empirischer Sicht darstelle, sie oft das „Gesündeste" wäre – was mit einem infiniten Begründungsregress einherginge). Das Kriterium der Verallgemeinerbarkeit bedeutete damit schließlich oft nur: „Tue so und so, weil es gut (d. h. langfristig-lustvoll usw.) für dich ist." Letztlich bliebe der kategorische Imperativ zwar ein moralisch hochstehendes und ethisch wertvolles Bemühen (das, weil es ver-

[1343] Dies ist eine Kritik, die wohl als erstem von Georg Wilhelm Friedrich Hegel (Hegel, 1820/2013, § 135) vorgebracht worden ist, indem er bei Kant einen „*leeren Formalismus*" sowie die „Rednerei von *der Pflicht um der Pflicht willen*" (beide Zitate, S. 95, kursiv im Original) inkriminierte, was indessen etwas übertrieben scheint, denn Kants Ethik ist keine rein formalistische, sondern auch eine der Zwecke. Siehe dazu ferner die Einwände, die Habermas (1992, Kap. 1) vorbringt.

[1344] Kant (1785/1974a, [BA 42] S. 44 f., kursive Hervorhebungen im Original gesperrt).

[1345] Siehe dazu schon Schopenhauer (1840/1979, § 7) sowie Hoerster (1974); Probleme hinsichtlich einer Pflichtenkollision können so relativ schwerwiegend sein. Nicht ganz zu unrecht ließe sich nach Schopenhauer zudem behaupten, es sei der bare Egoismus, der als Grundlage des kategorischen Imperatives wirke (denn wesentlich wäre in ihm, was das betreffende Subjekt überhaupt *wollen könne*). Die Probleme der Ermittlung tauglicher Maximen würden zu guten Teilen daneben wohl nur „in die Hermeneutik" verschoben. Das heißt, dass die schließlichen Güterabwägungen prekärer würden, weil niemand sicher zu sagen vermöge, welchen genauen Wert das Gut *A* im Vergleich mit einem Gut *B* zukommt (Nächsten- vs. Selbstliebe z. B.). Großformatige Maximen wie die, nicht zu morden, zu rauben, zu stehlen, lassen sich hier noch recht einfach begründen. Je weniger allgemein-menschlich klar allerdings die diesbezüglichen Maßgaben wären, desto mehr könnten sie einerseits mit anderen Maximen kollidieren, und machten andererseits gewissermaßen irreguläre Ausnahmeregeln notwendig. Dazu tritt die Schwierigkeit der Rückübersetzung einer generellen Regel in den speziellen Einzelfall: Ab wann, wo genau, und in welchem Umfange eine Maxime zu greifen habe, bliebe wiederum auslegungsbedürftig. Das Leben ist vermutlich meist einfach zu komplex und zu vielgestaltig, um stets *eine* passende Vernunftmaxime für ein Problem zu finden. Würde man es dennoch versuchen, resultierte wahrscheinlich bald eine hochgradige Zwangsverregelung des Lebendigen, bei der kaum mehr etwas spontan gefühlsmäßig abliefe. Die solcherart andressierte „zweite Natur" des Menschen würde die biologisch erste schädigen, ja vielleicht am Ende emotional abtöten. – Der Satz, nichts zu übertreiben, sollte deswegen auch hier unser Leitstern bleiben.

klarte, sachlich sinnvoll und oft verbessernd wirkte), würde aber auch eine beständige epistemisch-logische Willkür implizieren, die sich wohl nicht abschaffen lässt. Anders gewendet: Die Ethik bleibt auch nach Kant ein Gebiet für Diskussionen, was (wie uns scheint) vermutlich unausrottbar ist.

Es sind daher weder das Kategorische im kategorischen Imperativ noch vermutlich ein zweckmäßiger Inhalt desselben aus den Ausführungen Kants für alle Fälle bestimmbar. Eine absolute Pflicht scheint uns nicht verbürgt.[1346] Auch aus der reinen Vernunft lässt sich bislang a priori nicht ableiten, welche moralischen Gesetze wir annehmen *sollen* (d. h. umsetzen *müssen*). Weder das, was hinreichend genau als Maxime ethisch „gut" wäre (der Inhalt), noch das kategorische Sollen sind darin (zumindest mit den Argumenten Kants) immer eindeutig fixierbar. Kategorische Imperative mutierten so zu epistemisch nur pragmatischen Vehikeln[1347], wären also eigentlich auch nur eine Form hypothetischer Imperative[1348] und besäßen ferner oft utilitaristische Komponenten. Es wären Prinzipien, die wir schließlich willentlich setzten, für die wir uns entschieden, deren Verbindlichkeit sich i. S. einer strengen Pflicht aber kaum nachweisen lässt.

Hier jedoch würde uns Kant, wie zu vermuten steht, kopfschüttelnd entgegen halten:

> Auch ist das moralische Gesetz gleichsam als ein Faktum der reinen Vernunft, dessen wir uns a priori bewußt sind und welches apodiktisch gewiß ist, gegeben, gesetzt, daß man auch in der Erfahrung kein Beispiel, da es genau befolgt wäre, auftreiben konnte. Also kann die objektive Realität des moralischen Gesetzes durch keine Deduktion, durch alle Anstrengung der theoretischen, spekulativen oder empi-

[1346] Die Annahme der Kant'schen Lehre müsste vermutlich letztlich die lebendige sowie kreative, d. h. teils divergente (Handlungs-)Freiheit vernichten, uns zu selbst sich befehlenden Verbotsadressaten einer dogmatischen Vernunftmoral machen – ja, uns geradezu in den „Käfig der Vernunft" einer schizoiden Pathologie à la Kant sperren. Schon Schopenhauer (1840/1979, § 6 [134 f.]) ereifert sich: „*Befohlen* muß es seyn! Welche Sklavenmoral!" (S. 32, kursive Hervorhebung im Original gesperrt). Frei zu leben, kann indes auch die Freiheit zum „Nein" vor einer behaupteten Pflicht bedeuten: die Freiheit zur Pflichtwidrigkeit nach eigenem Ermessen – und ferner die Freiheit zum Intuitiven, allein organismisch Gefühlten (wie uns auch Lao-tse aufzeigt). Dass das Böse funktionell gewollt und getan zu werden vermag, beweist nun auch gerade die potentielle Machtlosigkeit des intelligiblen Charakters und die ganz reale Ohnmacht von Moralkodizes und die der ethischen Vernunft allgemein (schon der Kant'sche Begriff der „Notwendigkeit" einer Handlung aus Achtung vor dem Gesetz sei verkehrt, wie Schopenhauer [1840/1979, § 6, S. 32 f.] richtig sagt, denn er referiert auf naturalistisch-kausale Verhältnisse). Die Empathie usw. als unerheblich für einen moralischen Akt hinzustellen, wirkt u. a. daher letztlich als nicht angemessen. Man darf deshalb insgesamt antizipieren, dass kaum eine reine Vernunft das sinnlich-somatische Gefühl, und viele Empfindungen die praktische Vernunft nicht vollgültig zu ersetzen vermögen – erst beides in- und miteinander uns regelnd wirklich befähigte, sozial kompetent zu handeln. – Einen moderneren Weg der Moralphilosophie, als Kant ihn geht, weist beispielsweise Habermas' (1992) pragmatisch fundierte *Diskursethik* auf.

[1347] In solch eine relativistische Bedeutung hat z. B. schon Hoerster (1974) den kategorischen Imperativ gestellt, indem er ihn folgendermaßen reformuliert: „Handle nicht so, daß die allgemeine Praxis deiner Handlung naturnotwendige menschliche Ziele vereiteln würde. Denn ein solches Ergebnis ‚kannst du' vernünftigerweise ‚nicht wollen'" (S. 474). Die Vernunft sagte uns hier, dass es auch für mich selbst schlecht wäre, ein wirklich allgemein vernünftig konstituierbares Sittengesetz zu verletzen (Mord zu erlauben, wäre z. B. für *jedes* Individuum nachteilig u. a., weil es das Lebendige, das man ist, verachtete) – und nur darum „soll" man es, freilich allein *pragmatisch* und nicht a priori begründet, lassen. Habermas (1992, S. 11 ff.) begreift den Kant'schen Imperativ in seiner Diskursethik ähnlicherweise lediglich als nicht-kategorischen *Universalisierungsgrundsatz*, der ohne die Annahme einer intelligiblen Sphäre und einer diesbezüglichen Freiheit anwendbar sei.

[1348] Was bereits Schopenhauer (1840/1979, § 7) anmerkte.

> risch unterstützten Vernunft, bewiesen, und also, wenn man auch auf die apodiktische Gewißheit Verzicht tun wollte, durch Erfahrung bestätigt und so a posteriori bewiesen werden, und steht dennoch für sich selbst fest.[1349]

Ähnliches wird in der späteren Abhandlung zur Religion erklärt:

> Nun gibt es aber ein praktisches Erkenntnis, das, ob es gleich lediglich auf Vernunft beruht, und keiner Geschichtslehre bedarf, doch jedem, auch dem einfältigsten Menschen so nahe liegt, als ob es ihm buchstäblich ins Herz geschrieben wäre: ein Gesetz, was man nur nennen darf, um sich über sein Ansehen mit jedem sofort einzuverstehen, und welches in jedermanns Bewußtsein *unbedingte* Verbindlichkeit bei sich führt, nämlich das der Moralität […].[1350]

Es ist also nach Kant unumstößlich richtig, dass die reine praktische Vernunft tatsächliche moralische Gesetze bereit hält. Wir konzedieren hier sofort: Dass die Vernunft schon für sich allein praktisch wirkte und den vernünftigen Menschen ein allgemeines Sittengesetz gebe[1351], welches in seiner Reinform heilig sei[1352] und uns unreinen Wesen imperativisch gebiete[1353], kann durchaus so subjektiv erlebt werden. Die Frage aber, was genau nun wirklich moralisches *Gesetz* sei, ist (bislang und wie es scheint bis in alle Ewigkeit) nicht abschließend und gewiss zu beantworten: Es sind Ideen (Hypothesen) anhand derer wir inferentiell schließen, so und so handeln zu wollen, handeln zu sollen, *gesetzt*, diese Ideen seien richtig und vollständig. Dass sie indes richtig und vollständig *sind*, kann man (vermutlich, so weit wir heute wissen) nicht absolut begründen. Es wäre weniger gültig argumentiert, wenn wir sagten: weil wir das Faktum der praktischen Vernunft als epistemisch sicher (wie Kant meint) erleben, deshalb sei der kategorische Imperativ kategorisch – denn es drohte hier nun wirklich ein naturalistischer Fehlschluss[1354]. Hierzu gesellte sich natürlich die Frage, ob eine schmale Denkmöglichkeit der transzendentalen Freiheit überhaupt irgendwo – zumal für reale Folgen einer sittlichen Willensbestimmung, auf die es nun hinausläuft – belastbar wäre. Wir sollen, meint Kant nach unserer Interpretation,

---

[1349] Kant (1788/1974b, [A 81 f.], S. 161).

[1350] Kant (1793/1982b, [B 280] S. 855, kursive Hervorhebung im Original gesperrt).

[1351] Kant (1788/1974b, A 56).

[1352] Kant (1788/1974b, A 58).

[1353] „Das moralische Gesetz ist daher […] ein *Imperativ*, der kategorisch gebietet, weil das Gesetz unbedingt ist; das Verhältnis eines solchen Willens zu diesem Gesetze ist *Abhängigkeit*, unter dem Namen der Verbindlichkeit, welche eine *Nötigung*, obzwar durch bloße Vernunft und dessen objektives Gesetz, zu einer Handlung bedeutet, die darum *Pflicht* heißt" (Kant, 1788/1974b, [A 57], S. 143 kursive Hervorhebungen im Original gesperrt).

[1354] Aus dem u. E. empirischen Sein des psychischen Empfindens des Diktums eines Moralgesetzes das erwiesene Sollen seiner allgemeinverbindlichen logischen Geltung abzuleiten. Der Antrieb einer pflichtmäßigen Handlung sei dabei nach Kant „objektiv, das *Gesetz*, und, subjektiv, *reine Achtung* für dieses praktische Gesetz" (Kant, 1785/1974a [BA 15], S. 27, kursive Hervorhebungen im Original gesperrt). Solch eine „Achtung" sei nach Kant jedoch ein „durch einen Vernunftbegriff *selbstgewirktes* Gefühl" (Kant, 1785/1974a [BA 16], S. 28, Anmerkung, kursive Hervorhebung im Original gesperrt), was wohl heißen soll: doch eigentlich nicht recht empirischer Herkunft. Diese unerwiesene Behauptung kann indes bestritten werden, wenn man allein moderne neurowissenschaftliche Erkenntnisse ernst nimmt und sich nicht in sprachlichen Begriffsnetzen des 18. Jahrhunderts verheddert. Dass wir etwas als Forderung empfinden, belegte mithin nicht schlüssig, dass dieser Apell wirklich berechtigt ist – wir könnten uns auch gegen unsere diesbezügliche gefühlhafte Überzeugung (u. U. sehr zu unserem Nachteil) irren, siehe z. B. die unverrückbaren Fehldeutungen bei Psychotikern.

gewissermaßen „so tun", als wären wir moralisch frei[1355], aber uns alles daraus ethisch und rechtlich Resultierende in der nicht imaginären Welt der Erscheinungen *schuldhaft* zurechnen lassen.[1356] Das bedeutete schließlich die unzulässige Verabsolutierung eines sittlichen Gesetzes[1357], dessen nötigende Existenz allein subjektiv feststehen kann (und damit unprüfbar-metaphysischen Charakter aufwiese) zu einem zureichend begründeten und damit erwiesen-legitimen *objektiven* Institut.[1358] Dazu träte der Einwand, jene moralischen Bewusstseinsdata (des Faktums der Vernunft) seien in Wirklichkeit – siehe insbesondere tiefenpsychologische Ansätze wie den der Psychoanalyse – genetisch als sekundäre Produkte zu erklären, so dass eine Gewissensinstanz unterschiedlich, sowie mehr oder weniger stark ausgeprägt sein könnte, also keineswegs eine Naturkonstante[1359]

[1355] Kant sagt: „Nun behaupte ich: daß wir jedem vernünftigen Wesen, das einen Willen hat, notwendig auch die Idee der Freiheit leihen müssen, unter der es allein handle. Denn in einem solchen Wesen denken wir uns eine Vernunft, die praktisch ist, d. i. Kausalität in Ansehung ihrer Objekte hat. Nun kann man sich *unmöglich* [Hervorhebung v. Verf.] eine Vernunft denken, die mit ihrem eigenen Bewußtsein in Ansehung ihrer Urteile anderwärts her eine Lenkung empfinge, denn alsdenn würde das Subjekt nicht seiner Vernunft, sondern einem Antriebe, die Bestimmung der Urteilskraft zuschreiben. Sie muß sich selbst als Urheberin ihrer Prinzipien ansehen, unabhängig von fremden Einflüssen, folglich muß sie als praktische Vernunft, oder als Wille eines vernünftigen Wesens, von ihr selbst als frei angesehen werden; d. i. der Wille desselben kann nur unter der Idee der Freiheit ein eigener Wille sein, und muß also in praktischer Absicht allen vernünftigen Wesen beigelegt werden" (Kant, 1785/1974a, [BA 100 f.] S. 83). Kant verabsolutierte hier unser subjektives Bewusstsein und seine Inhalte zu einer Art transzendentalen *Urkunde*, ohne es zu erweisen. Vernünftiges Denken könnte daneben gleichwohl ebenso als eine „Aussortierung" (vgl. Libet, 2005) von nicht zutreffend scheinenden geistigen Produktionen, die subjektiv „spontan" (allerdings nach hiesiger Ansicht im deterministischen oder probabilistischen Rahmen) sich bildeten, und sodann mental auf ihre Brauchbarkeit untersucht würden, verstanden werden. Die Idee der Freiheit markierte dabei letztlich wohl nur ein Bewusstseinserlebnis, eine organismische *Illusion*, der wir nicht ganz einfach entkommen könnten, nicht jedoch eine wirklich vorhandene absolute Spontanität – ähnlich wie das Empfinden der Freiwilligkeit eines Willensentschlusses ontisch missgedeutet zu werden vermag und nicht zwangsläufig auch eine wahre Willensfreiheit indizieren muss.

[1356] Was wiederum auf das Als-ob Vaihingers (1922) verweist und alle die implizit wahrscheinlich vorliegenden Bedingtheiten ungerechtfertigt ignorierte, damit vermutlich weniger human wäre, als Kant es sich vorstellte.

[1357] Kant lag die Moral durchaus sehr am Herzen. Aus einer seiner Vorlesungen zur Metaphysik („Metaphysik L_1" nach Pölitz) werden als seine Worte verlautbart: „*Die Hauptsache ist immer die Moralität: diese ist das Heilige und Unverletzliche, was wir beschützen müssen, und diese ist auch der Grund und der Zweck aller unserer Speculationen und Untersuchungen*" (Kant, 1968, [261] S. 301, kursive Hervorhebungen gesperrt im Original). Lag hier daher im Grunde doch mehr die ehrfürchtig-ängstliche Hochachtung der (angeblich) ausgezeichneten Eltern durch Kant vor, einer „Heiligsprechung" des durch sie vermittelten, subjektiv unhinterfragbaren pietistischen Sollsystemes, Über-Ichs i. S. der Psychoanalyse, die der nun wirklich brave Primus Kant, der sexualscheue Bücherfreund und Liebhaber sitzender Lebensentwürfe uns gab? Wären mithin wesentliche Teile der Kant'schen Philosophie – rein psychologisch reinterpretiert – mehr als Ausdruck einer lustfeindlichen Verkrampfung (vgl. Reich, 1933/1989) zu sehen, und daher in ihrer Pflicht- und Vernunftbetontheit doch mehr eine Krankheit als gültig argumentiert? – Sapere aude.

[1358] Der Einwand, dass jeder hinreichend Gesunde usf. moralische Prinzipien verstehen könnte, bewiese nicht auch schon, dass diese als kategorisches Sollen anzuerkennen wären. Die bekannte Kant'sche Formel des: *Du kannst, denn du sollst* (siehe z. B. Kant, 1788/1974b, A 54) wäre hier wohl letztlich mehr als hypothetische Möglichkeit i. S. eines *könntest*, denn als zwingend faktisch gesetztes Tun-müssen zu sehen.

[1359] Was Kant mit den folgenden Worten ausdrückt: „Jeder Mensch hat Gewissen, und findet sich durch einen inneren Richter beobachtet, bedroht und überhaupt im Respekt (mit Furcht verbundener Achtung) gehalten, und diese über die Gesetze in ihm wachende Gewalt ist nicht etwas, was er sich selbst

darstellen muss.[1360] In diesem Zusammenhang sind insbesondere die Erkenntnisse zur Psychopathieforschung zu beachten.[1361] Psychopathen sind bekannt dafür, keine Skrupel oder Gewissensbisse zu kennen, keine oder wenig Schuldgefühle zu erleben. Dass Gewissenlosigkeit jedoch kein Mangel des Gewissens sei, sondern der Hang, sich nicht um es zu scheren (wie Kant sagt[1362]), ist hierbei wohl nur teilweise wahr.

Unsere hier vorgestellten Interpretationen führen deshalb zur Vermutung, Kant möchte in seiner Ethik die Vernunft „dogmatisieren", was allerdings ihre reale *Erniedrigung* bedeutete, sie gewissermaßen zu einem erwiesenen Nonplusultra erhöhen, ohne den gültigen Beweis dafür zu führen. Damit wird, insgesamt betrachtet, zudem zweifelhaft, ob man überhaupt eine a priori gültige Willensethik einer reinen praktischen Vernunft sprachanalytisch sinnvoll verfassen könnte, und nicht immer im Grunde doch zu einer mehr oder weniger deutlich utilitaristischen Strebensethik gelangte.[1363]

Wir sollten daher nach dieser Einschätzung in den „sauren Apfel" beißen und das als das wahrscheinlich Plausibelste anerkennen, dass der Mensch nämlich *samt und sonders* empirischen Nötigungen unterliegt[1364], er sich nirgends (und auch nicht durch imponierende transzendentale Kunststücke[1365]) aus ihnen zu befreien vermag. Man kann letztlich wohl keine sinnvolle transzendentale Sphäre abkoppeln, abspalten, und dabei meinen, diese Gedankenwelt wäre nicht ebenso Teil der empirischen Produktionen des Leibes. „Die Vernunft" (als Entität vorgestellt) entscheidet vielleicht gar nichts i. S. v. Kant – vielmehr erscheint sie u. U. nur als das subjektive Erlebnis eines somatischen Denkvorganges, in dem kognitiv generierte Informationen wieder und wieder die als Netzwerk von spezialisierten Netzwerken arrangierte Gehirnarchitektur rekursiv (re)

(willkürlich) *macht*, sondern es ist seinem Wesen einverleibt. Es folgt ihm wie sein Schatten, wenn er zu entfliehen gedenkt. Er kann sich zwar durch Lüste und Zerstreuungen betäuben, oder in Schlaf bringen, aber nicht vermeiden, dann und wann zu sich selbst zu kommen, oder zu erwachen, wo er alsbald die furchtbare Stimme desselben vernimmt. Er kann es, in seiner äußersten Verworfenheit, allenfalls dahin bringen, sich daran gar nicht mehr zu kehren, aber sie zu *hören* kann er doch nicht vermeiden." (Kant, 1797/1982a, [A 99] S. 573, kursive Hervorhebungen im Original gesperrt; ähnlich auch ebd. A 37 ff.)

1360 Habermas (1992, S. 12) spricht im Rahmen seiner Diskursethik von einem *ethnozentrischen Fehlschluss*, den es zu vermeiden gelte, und wertet das Faktum der Vernunft nicht als hinreichend zur Moralbegründung.

1361 Siehe z. B. Hare (2005).

1362 Kant (1797/1982a, „Tugendlehre" A 39).

1363 Die in der Idee der *moralischen Welt* (Kant, 1781/1992b, B 836) durch ein *Reich der Zwecke* (Kant, 1785/1974a, BA 80) zur Aufgabe gemachten Realisierung der allgemeinen Tugendhaftigkeit wäre hier natürlich ebenso zu relativieren. Letztlich bliebe von einer apostrophierten Pflicht dazu vermutlich nur der liebende Wunsch übrig: „Wäre es nicht das Schönste und Beste für alle, hinreichend vernünftig zu sein und ein moralisch anständiges Leben zu führen? Sollten wir uns deshalb nicht nach Kräften bemühen, solches zu erreichen?", was wir als durchaus berechtigten Aufruf i. S. einer hypothetischen Mutmaßung bejahen könnten, zumal wenn wir (z. B. mit Lao-tse oder Reich, 1953/1997) annähmen, dass die *Natur* des Menschen im Grunde solches determiniert (also die erfolgreiche Vernunftanwendung individuell und gesellschaftlich zur basalen Lebensliebe des potent Gesunden tendenziell zurückführte).

1364 Schon allein deshalb könnte ein wahrhaftes Sollen nicht vorliegen, denn: „Es mögen noch so viel Naturgründe sein, die mich zum *Wollen* antreiben, noch so viel sinnliche Anreize, so können sie nicht das *Sollen* hervorbringen" (Kant, 1781/1992b, [B 576] S. 499, kursive Hervorhebungen im Original gesperrt).

1365 Die vielleicht ebenso teils die Sonderbarkeiten eines begrifflichen Selbstbetruges mit sich trügen.

infiltrieren und damit zu „Schlüssen" führen, die jedoch nicht durch die spekulative reine Vernunft (diesem transzendentalen Begriffswesen) aus sich selbst autonom erzeugt würden, sondern durch das ausschließlich empirische Prozedere des Gehirns bedingt wären.[1366] Die entsprechenden Grundgedanken Kants jedoch scheinen wertvoll. Dass unsere Erkenntnis prinzipiell nicht als reine Wahrnehmung usw., sondern als ein Konstituieren begriffen werden muss, und wir aus der Vernunft auch in ethischen und rechtlichen Gefilden in systematischer Hinsicht sehr Brauchbares zu schöpfen vermögen, sind Leistungen Kants. Die Vernunft jedoch moralphilosophisch als das einzige diesbezüglich sinnvolle Vermögen anzusehen und darin gewissermaßen als unumstößlichen Zweck an sich selbst zu betrachten, ist vermutlich zu viel gewollt.

Kommen wir nun nach dieser reformulierenden Interpretation und Kritik der reinen und reinen praktischen Vernunft zu einer konzisen Skizze von Kants rechts- und staatsphilosophischen Grundsätzen. Der Grundgedanke hierzu wurde schon früh formuliert: „Eine Verfassung von der *größten menschlichen Freiheit* nach Gesetzen, welche machen, *daß jedes Freiheit mit der andern ihrer zusammen bestehen kann* (nicht von der größesten Glückseligkeit, denn diese wird schon von selbst folgen), ist doch wenigstens eine notwendige Idee, die man nicht bloß im ersten Entwurfe einer Staatsverfassung, sondern auch bei allen Gesetzen zum Grunde legen muß […]."[1367] Wie nicht anders zu erwarten, werden Staat, Eigentum und Kriminalstrafe, als die Grundlagen der menschlichen Gemeinschaft i. S. v. Kant somit nicht aus der Erfahrung, nicht unter Berufung auf empirische Konzepte etabliert, sondern aus der Vernunft.[1368] Dabei allerdings wären nur die Rechtsprinzipien (die Grundbegriffe des Rechtes) a priori gegeben[1369], und nicht etwa jede Einzelnorm, so dass weder der Gesetzgeber noch die Richter noch die Rechtsgelehrten überflüssig würden.[1370] In diesem Sinne postuliert Kant: „Das Recht ist also der Inbegriff der Bedingungen, unter denen die Willkür des einen mit der Willkür des andern nach einem allgemeinen Gesetze der Freiheit zusammen vereinigt werden kann."[1371] Konkretisierend heißt es:

> Es folgt hieraus auch: daß nicht verlangt werden kann, daß dieses Prinzip aller Maximen selbst wiederum meine Maxime sei, d. i. daß ich es *mir zur Maxime* meiner Handlung *mache*; denn ein jeder kann frei sein, obgleich seine Freiheit mir gänzlich indifferent wäre, oder ich im Herzen derselben gerne Abbruch tun möchte, wenn ich nur durch meine *äußere Handlung* ihr nicht Eintrag tue. Das Rechthandeln mir zur Maxime zu machen, ist eine Forderung, die die Ethik an mich tut.

1366 Siehe dazu Roth und Strüber (2014) und ferner hinsichtlich des Leib-Seele-Problems Straßmaier (2018b).

1367 Kant (1781/1992a, [B 373] S. 323 f., kursive Hervorhebungen gesperrt im Original).

1368 Seine zeitbedingt-antiquiert und bedenklich anmutenden Ansichten z. B. zur Verteidigung der Todesstrafe, zur Befürwortung der Kastration, und zur Vorrangstellung des Mannes (siehe Kant, 1797/1982a) sollen in diesem Zusammenhang zurücktreten, um die Begründung von Recht und Staat aus Begriffen der apriorischen Vernunft zum Vorschein zu bringen. Weil Gerechtigkeit eine universell gültige Forderung sei, gebiete das Strafgesetz nach Kant kategorisch imperativ (Kant, 1797/1982a, [B 224 ff.]). Kant betrachtete die Kriminalstrafe dabei indes als Vergeltungsmaßnahme (*ius talionis*) und kannte als primäres Strafziel keine resozialisierende Besserung, argumentierte gegen den Gedanken der Generalprävention, obwohl er beides als Nebeneffekte zuließ (Höffe, 1996, S. 208 ff.).

1369 Siehe Kant (1797/1982a, [AB 31 ff.] §§ A–E).

1370 Höffe (1996, S. 208 ff.).

1371 Kant (1797/1982a, [B 33] § B, S. 337).

> Also ist das allgemeine Rechtsgesetz: handle äußerlich so, daß der freie Gebrauch deiner Willkür mit der Freiheit von jedermann nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen könne, zwar ein Gesetz, welches mir eine Verbindlichkeit auferlegt, aber ganz und gar nicht erwartet, noch weniger fordert, daß ich, ganz um dieser Verbindlichkeit willen, meine Freiheit auf jene Bedingungen *selbst* einschränken *solle*, sondern die Vernunft sagt nur, daß sie in ihrer Idee darauf eingeschränkt *sei* und von andern auch tätlich eingeschränkt werden dürfe; und dieses sagt sie als ein Postulat, welches gar keines Beweises weiter fähig ist.[1372]

Der Begriff des Rechtes, das nach Kant im Gegensatz zur Tugendpflicht mithin nur rechtmäßiges äußerliches Handeln fordere, impliziere auch die Befugnis zu zwingen – Recht und Zwang seien die zwei Seiten einer Medaille.[1373] Unter Zuhilfenahme allgemeiner empirischer Annahmen (zu den basalen Lebensverhältnissen des Menschen und seiner biologischen Natur) würden die apriorischen Rechtsgrundsätze, die mithin nicht rechtspositivistisch erlassen sind, zur Legitimationsgrundlage.[1374] Es sei also keine despotische Willkür eines absoluten Souveräns, die wahres Recht zu setzen vermöge, kein politischer Dezisionismus, sondern es folge aus der Vernunft. Für Kant bildete der Rahmen des Rechtes dabei keine Solidar-, sondern eine Freiheitsgemeinschaft zurechnungsfähiger Subjekte. Es ist ein freiheitlich-liberaler Staat, der ihm vorschwebte, kein Wohlfahrtsstaat. Es zähle, so Kant, im Recht außerdem einzig das freie Handeln, nicht die Gesinnung; eine Moralisierung des Rechtes lehnte er ab. Legitim seien nur solche Rechtsnormen, die die Freiheit des einen mit der, der anderen, nach streng allgemeinen Gesetzen verträglich sein ließen: Es ist der kategorische Imperativ, wenn er auf Rechtsverhältnisse angewandt würde[1375]. So gäbe es nach Kant nur ein einziges *angeborenes* Recht, das auch die Idee der Menschenrechte begründe:

> *Freiheit* (Unabhängigkeit von eines anderen nötigender Willkür), sofern sie mit jedes anderen Freiheit nach einem allgemeinen Gesetz zusammen bestehen kann, ist dieses einzige, ursprüngliche, jedem Menschen, kraft seiner Menschheit, zustehende Recht. – Die angeborne *Gleichheit*, d. i. die Unabhängigkeit, nicht zu mehrerem von anderen verbunden zu werden, als wozu man sie wechselseitig auch verbinden kann; mithin die Qualität des Menschen, sein *eigener Herr* (sui iuris) zu sein, imgleichen die eines *unbescholtenen* Menschen (iusti), weil er, vor allem rechtlichen Akt, keinem Unrecht getan hat; endlich auch die Befugnis, das gegen andere zu tun, was an sich ihnen das Ihre nicht schmälert, wenn sie sich dessen nur nicht annehmen wollen; dergleichen ist, ihnen bloß seine Gedanken mitzuteilen, ihnen etwas zu erzählen oder zu versprechen, es sei wahr und aufrichtig, oder unwahr und unaufrichtig (veriloquium aut falsiloquium), weil es bloß auf ihnen beruht, ob sie ihm glauben wollen oder nicht; – alle diese Befugnisse liegen schon im Prinzip der angebornen Freiheit, und sind wirklich von ihr nicht (als Glieder der Einteilung unter einem höheren Rechtsbegriff) unterschieden.[1376]

Aus diesem Naturrecht könne alsdann die prinzipielle Möglichkeit von Eigentum a priori abgeleitet werden.[1377] Letzteres würde schließlich konkret durch einen Akt der primären Bemächtigung eines ursprünglichen Gemeinbesitzes aller an Boden und Sachen entstehen. Der Staat sei dabei eine vernunftnotwendige Institution *zweiter* Ordnung,

---

1372 Kant (1797/1982a, [B 34] § C, S. 338, kursive Hervorhebungen gesperrt im Original).

1373 Siehe Kant (1797/1982a, [B 35 f.] § E).

1374 Höffe (1996, S. 208 ff.).

1375 Die innere Freiheit einer Autonomie des Willens war Kant dabei jedoch nicht mehr wesentlich.

1376 Kant (1797/1982a, [AB 45 f.] S. 345 f., kursive Hervorhebungen gesperrt im Original).

1377 Damit man frei sei, müsse man auch die prinzipielle Freiheit haben, etwas als Eigenes in Besitz zu nehmen (Kant, 1797/1982a, AB 55 ff.).

die zur Garantierung der naturrechtlich gedachten Rechtsgüter diene. Der Vernunftgrund sei hier die Rechtssicherheit; einzig der Staat könne i. S. eines Leviathans[1378] sicherstellen, nicht an Leib, Leben oder Eigentum verletzt zu werden.[1379] Gewaltenteilung, die Idee unveräußerlicher Menschenrechte und der allgemeine Volkswille (der *volonté général* Rousseaus[1380]) stellten sich Kant als normativ-kritische Prinzipien aller positiven Gesetzgebung dar.[1381] Der Gesellschaftsvertrag wäre hier allerdings nur die Vernunftidee des Rechtsstaates und nicht etwa ein konkretes historisches Ereignis. Solch eine Idee vernünftiger Freiheitswesen gebiete es jedoch, den arechtlichen Naturzustand eines Krieges aller gegen aller (bei dem niemand seiner Rechte sicher sein könnte) vernunftnotwendig in einem Rechts- und Verfassungsstaat aufzuheben. Gefordert wurden von Kant Meinungs-, Kunst- und Wissenschaftsfreiheit; er verwarf das Adelsprivileg, die Leibeigenschaft (Erbuntertänigkeit, Sklaverei), eine despotische Regierung, die dogmatisch verordnete Staatsreligion sowie den Kolonialismus.[1382] Allerdings band er das aktive Wahlrecht an Kriterien bürgerlicher Selbstständigkeit und wollte es zudem nur Männern zukommen lassen, schloss alle abhängigen Beschäftigten i w. S. von der Mitbestimmung aus[1383], was wiederum als Beschränkungen des späten 18. Jahrhunderts erscheint und kaum als progressiv. Das Prinzip eines Vernunftrechtes kann allgemein auch auf die Verhältnisse der Staaten untereinander übertragen werden und führte bei seiner Anwendung zur Schaffung überstaatlicher Organisationen (i. S. eines *Völkerbundes* oder *Vereinigten Nationen*).[1384] Weil der Mensch als Vernunftwesen existiere, sei seine

1378 Hobbes (1651/1996).

1379 Im staatlichen Handeln sei es Pflicht, „das Volk nach Prinzipien zu behandeln, die dem Geist der Freiheitsgesetze (wie ein Volk mit reifer Vernunft sie sich selbst vorschreiben würde) gemäß sind" (Kant, 1798/2005, [91] S. 104).

1380 Rousseau (1762/1977).

1381 Indes ließ Kant nur ein indirektes Widerstandsrecht (durch die Ausübung der Meinungsfreiheit) und daneben lediglich relativ zahme parlamentarische Restriktionsoptionen gegen tyrannischen Machtmissbrauch zu. Er schreibt: „Wider das gesetzgebende Oberhaupt des Staats gibt es also keinen rechtmäßigen Widerstand des Volks; denn nur durch Unterwerfung unter seinen allgemein-gesetzgebenden Willen ist ein rechtlicher Zustand möglich; also kein *Recht* [Hervorhebung v. Verf.] des *Aufstandes* (seditio), noch weniger des *Aufruhrs* (rebellio), am allerwenigsten gegen ihn, als einzelne Person (Monarch), unter dem Vorwande des Mißbrauchs seiner Gewalt (tyrannis), *Vergreifung* an seiner Person, ja an seinem Leben (monarchomachismus sub specie tyrannicidii). Der geringste Versuch hiezu [*sic*] ist *Hochverrat* (proditio eminens), und der Verräter dieser Art kann als einer, der sein *Vaterland umzubringen* versucht (parricida), nicht minder als mit dem Tode bestraft werden. – – Der Grund der Pflicht des Volks, einen, selbst den für unerträglich ausgegebenen Mißbrauch der obersten Gewalt dennoch zu ertragen, liegt darin: daß sein Widerstand wider die höchste Gesetzgebung selbst niemals anders, als gesetzwidrig, ja als die ganze gesetzliche Verfassung zernichtend gedacht werden muß." (Kant, 1797/1982a, [B 206] S. 439 f., kursive Hervorhebungen gesperrt im Original.) Um auch zu diesem Thema einen antikantisch Empörten zur Sprache kommen zu lassen, Folgendes: „Staat heisst das kälteste aller kalten Ungeheuer. Kalt lügt es auch; und diese Lüge kriecht aus seinem Munde: ‚Ich, der Staat, bin das Volk.' […] Ja, ein Sterben für Viele ward da erfunden, das sich selber als Leben preist: wahrlich, ein Herzensdienst allen Predigern des Todes! Staat nenne ich's, wo Alle Gifttrinker sind, Gute und Schlimme: Staat, wo Alle sich selber verlieren, Gute und Schlimme: Staat, wo der langsame Selbstmord Aller – ‚das Leben' heisst." (Nietzsche, 1883–1885/1968a, I., „Vom neuen Götzen", S. 57 f., Absatzgliederungen weggelassen).

1382 Kant (1797/1982a), Höffe (1996, S. 208 ff.).

1383 Kant (1797/1982a, „Rechtslehre" § 46 [B 195 ff.]).

1384 Kant (1795/1977;1797/1982a, „Rechtslehre" § 53 ff. [B 245 ff.]).

Geschichte allgemein als der *Rechtsfortschritt* hin zu parlamentarischen Demokratien zu beschreiben.[1385]

Nach dieser relativ groben Einordnung der Staats- und Gesellschaftsvorstellungen Kants erläutern wir kurz noch seine religionstheoretischen Positionen. „Gott" war für Kant (wie oben bereits ausgeführt) keine empirisch-erkennbare Entität und der Glaube an ihn nur als philosophisch begründetes Hoffen möglich; er wurde damit zum *Postulat* einer reinen praktischen Vernunft.[1386] Ähnlich wie die klassisch-griechische Philosophie[1387] hielt Kant daneben jedoch an der Glückseligkeit (*eudaimonía*)[1388] als notwendigen Bestandteil der Ethik fest, erklärt sie indes abweichend nicht zum Ursprung bzw. Endziel, d. h. nicht selbst zum obersten Gut.[1389] Vielmehr setzt er hier die Tugend als Moralität, so dass als höchstes Gut Kants die Übereinstimmung von Glückseligkeit mit der Glückswürdigkeit (der gelebten Moralität also) auftritt, wenn also der Tugendhafte gemäß seiner Tugend belohnt werde.[1390] Es ist mithin nicht das insbesondere epikureische Thema angesprochen, wie wir uns glücklich machen, sondern die bis in einen moralischen Rigorismus reichende Unterordnung der Selbstliebe, des Eigendünkels usw. unter das kategorisch aufgefasste Sittengesetz gemeint.[1391]

> Die Bewirkung des höchsten Guts in der Welt ist das notwendige Objekt eines durchs moralische Gesetz bestimmbaren Willens. In diesem aber ist die *völlige Angemessenheit* der Gesinnungen zum moralischen Gesetze die oberste Bedingung des höchsten Guts. […] Die völlige Angemessenheit des Willens aber zum moralischen Gesetze ist *Heiligkeit*, eine Vollkommenheit, deren kein vernünftiges Wesen der Sinnenwelt, in keinem Zeitpunkte seines Daseins, fähig ist. Da sie indessen gleichwohl als praktisch notwendig gefodert [gefordert] wird, so kann sie nur in einem ins *Unendliche* gehenden *Progressus* zu jener völligen Angemessenheit angetroffen werden, und es ist, nach Prinzipien der reinen praktischen

---

1385 Kant (1795/1977, 2. Abschn.).

1386 Siehe insbesondere Kant (1788/1974b, A 219 ff.; 1793/1982b). „Diese Postulate sind die der *Unsterblichkeit* [der Seele], der *Freiheit*, positiv betrachtet (als der Kausalität eines Wesens, so fern es zur intelligibelen Welt gehört), und des *Daseins Gottes*" (Kant, 1788/1974b, [A 238] S. 264, kursive Hervorhebungen gesperrt im Original). Sie waren für Kant nicht nur nützliche Fiktionen, sondern praktisch mit einem Wahrheitsanspruch ausgestattete (jedoch unempirisch-moralische) Einsichten und würden durch die Wirklichkeit des Sittengesetzes (im Faktum der Vernunft) beglaubigt. Weil der Mensch unter diesem moralischen Gesetz stehe, sei er durch die Vernunft genötigt, an die Postulate zu glauben (Höffe, 1996, S. 248 ff.).

1387 Siehe z. B. Aristoteles (NE, 1095a ff.).

1388 Von ihm etwa als Zustand gesehen, in dem alles nach Wunsch und Willen verläuft (Kant, 1788/1974b, A 224), daneben in mehr moralischer Hinsicht als intellektuelle Selbstzufriedenheit (ebd., A 211 f.).

1389 Siehe Kant (1788/1974b, A 46 f. u. A 224).

1390 Höffe (1996, S. 248 ff.). Schopenhauer (1840/1979, § 4 [124 f.]) diagnostizierte häretisch, dass die „auf Eigennutz gestützte Moral, oder Eudämonismus, welche *Kant* als heteronomisch feierlich zur Hauptthüre seines Systems hinausgeworfen hatte, […] sich nun unter dem Namen *höchstes Gut* zur Hinterthüre wieder hereinschleicht" (S. 22, kursive Hervorhebungen gesperrt im Original).

1391 Handlungen, die vor allem aus Neigung ausgeführt würden, könnten zwar zu erwünschten Folgen führen, was mithin „ehrenwert ist, Lob und Aufmunterung, aber nicht Hochschätzung verdient; denn der Maxime fehlt der sittliche Gehalt, nämlich solche Handlungen nicht aus Neigung, sondern *aus Pflicht* zu tun" (Kant, 1785/1974a, [BA 10] S. 24, kursive Hervorhebungen gesperrt im Original). Dies hat bekanntlich bereits Schiller kritisiert, weil nach ihm „*Vernunft und Sinnlichkeit* – Pflicht und Neigung – *zusammenstimmen*" (Schiller, 1793/1992, S. 365, kursiv im Original) sollen (vgl. Tugendhat, 1993, S. 118–120). Mit Habermas (1992) muss sich „Kant […] den Vorwurf machen lassen, daß eine Ethik, die Pflicht und Neigung, Vernunft und Sinnlichkeit kategorial trennt, praktisch folgenlos bleibt" (S. 25).

> Vernunft, notwendig, eine solche praktische Fortschreitung als das reale Objekt unseres Willens anzunehmen.
> Dieser unendliche Progressus ist aber nur unter Voraussetzung einer ins *Unendliche* fortdaurenden *Existenz* und Persönlichkeit desselben vernünftigen Wesens (welche man die Unsterblichkeit der Seele nennt) möglich.[1392]

Um die der gelebten Tugend adäquat zugemessene Glückseligkeit zumindest als erfüllbar wähnen zu können, wäre dazu die Annahme eines höchsten Wesens, also Gottes, „moralisch notwendig"[1393], der sicherstelle, dass die Sittlichkeit mit dem Glück zumindest ausgemittelt *gedacht* werden könne, und innerhalb dieser intellektuellen Konstruktion die Pflicht zum Erlangen des höchsten Gutes tatsächlich greife. Kant schien dabei wiederum stets genau wissen zu können, was das moralische Gesetz denn wahrhaft inhaltlich sei, wozu wir uns, wie wir meinen, teils kaum im Stande sähen. Weil man nach unserem Philosophen die Heiligkeit erreichen suchen sollte (welches Ziel wir nicht ablehnen müssten), währte die Seele ewiglich – eine durchaus „großzügige" Behauptung[1394], die wiederum (neben dem Focus auf der Vernunft als Zweck an sich selbst) einen dogmatischen, metaphysischen Argumentcharakter nicht entbehrt. Es kann daher vermutet werden, für Kant habe der Gedanke eines sinn- wie zwecklosen und obendrein unmoralischen Seins *unerträgliche* Qualitäten gehabt, so dass er sich dergestalt der letztlich nicht zureichend begründeten Moralisierung der gesamten vernunftbegabten Domäne im Universum, wie man sagen könnte, hingab.[1395] Jedenfalls lenke, so Kant, „Moral […] unumgänglich zur Religion, wodurch sie sich zur Idee eines machthabenden moralischen Gesetzgebers außer dem Menschen erweitert, in dessen Willen dasjenige Endzweck (der Weltschöpfung) ist, was zugleich der Endzweck des Menschen sein kann und soll."[1396]

> Auf solche Weise führt das moralische Gesetz durch den Begriff des höchsten Guts, als das Objekt und den Endzweck der reinen praktischen Vernunft, zur *Religion*, d. i. zur *Erkenntnis aller Pflichten als göttlicher Gebote, nicht als Sanktionen, d. i. willkürliche für sich selbst zufällige Verordnungen, eines fremden Willens*, sondern als wesentlicher *Gesetze* eines jeden freien Willens für sich selbst, die aber dennoch als Gebote des höchsten Wesens angesehen werden müssen, weil wir nur von einem moralisch-vollkommenen (heiligen und gütigen), zugleich auch allgewaltigen Willen das höchste Gut, welches zum Gegenstande unserer Bestrebung zu setzen uns das moralische Gesetz zur Pflicht macht, und also durch Übereinstimmung mit diesem Willen dazu zu gelangen hoffen können.[1397]

1392 Kant (1788/1974b, [A 219 f.] S. 252, kursive Hervorhebungen gesperrt im Original).

1393 Kant (1788/1974b, [A 226] S. 256).

1394 Aus der apodiktischen ethischen Forderung selbst ein ewiges Leben abzuleiten, stellt einen Gipfel der Spekulation vor.

1395 Er hat hier den geradezu diametral entgegengesetzten Weg eingeschlagen wie Nietzsche, der über die moralischen Versuche aus Königsberg u. a. sagt: „Die ebenso steife als sittsame Tartüfferie des alten Kant, mit der er uns auf die dialektischen Schleichwege lockt, welche zu seinem ‚kategorischen Imperativ' führen, richtiger verführen – dies Schauspiel macht uns Verwöhnte lächeln, die wir keine kleine Belustigung darin finden, den feinen Tücken alter Moralisten und Moralprediger auf die Finger zu sehn" (Nietzsche, 1886/1968b, I., § 5., S. 13).

1396 Kant (1793/1982b, [BA IX f.], S. 652). Schopenhauer (1840/1979, § 4 [125 f.]) findet dazu: „*In abstracto* ausgesprochen ist Kants Verfahren dieses, daß er zum Resultat machte, was das Princip oder die Voraussetzung hätte seyn müssen (die Theologie), und zur Voraussetzung nahm, was als Resultat hätte abgeleitet werden sollen (das Gebot)" (S. 23, kursive Hervorhebungen gesperrt im Original).

1397 Kant (1788/1974b, [A 233] S. 261, kursive Hervorhebungen gesperrt im Original).

Es ist dies das Konzept der Vernunftreligion, die ohne einen zwingenden Rekurs auf biblische Offenbarungen auskomme. „Es kann demnach eine Religion die *natürliche*, gleichwohl aber auch *geoffenbart* sein, wenn sie so beschaffen ist, daß die Menschen durch den bloßen Gebrauch ihrer Vernunft auf sie von selbst *hätten kommen können*, und *sollen*“[1398]. Kant hat versucht, die angeblichen Weisungen des christlichen Gottes innerhalb einer rationalisiert-halbtheologischen Auffassung zur Vernunftpflicht zu erheben. Mit der Behauptung eines radikalen Bösen[1399] des Menschen stand er daneben in der Tradition der christlichen Erbsündenlehre.

> Der Satz: der Mensch ist *böse*, kann […] nichts anders [*sic*] sagen wollen, als: er ist sich des moralischen Gesetzes bewußt, und hat doch die (*gelegenheitliche*) Abweichung von demselben in seine Maxime aufgenommen. Er ist *von Natur* böse, heißt so viel, als: dieses gilt von ihm in seiner Gattung betrachtet; nicht als ob solche Qualität aus seinem Gattungsbegriffe (dem eines Menschen überhaupt) könne gefolgert werden (denn alsdann wäre sie notwendig), sondern er kann nach dem, wie man ihn durch Erfahrung kennt, nicht anders beurteilt werden, oder man kann es, als subjektiv notwendig, in jedem, auch dem besten, Menschen voraussetzen. Da dieser Hang nun selbst als moralisch böse, mithin nicht als Naturanlage, sondern als etwas, was dem Menschen zugerechnet werden kann, betrachtet werden, folglich in gesetzwidrigen Maximen der Willkür bestehen muß; diese aber, der Freiheit wegen, für sich als zufällig angesehen werden müssen, welches mit der Allgemeinheit dieses Bösen sich wiederum nicht zusammen reimen will, wenn nicht der subjektive oberste Grund aller Maximen mit der Menschheit selbst, es sei, wodurch es wolle, verwebt und darin gleichsam gewurzelt ist: so werden wir diesen einen natürlichen Hang zum Bösen, und, da er doch immer selbstverschuldet sein muß, ihn selbst ein *radikales*, angebornes (nichts destoweniger aber uns von uns selbst zugezogenes) *Böse* in der menschlichen Natur nennen können.[1400]

Die angebliche transzendentale Freiheit des Menschen wurde hier wiederum zum Vehikel der Verantwortungszuschreibung für eine teils prinzipiell mangelhafte Ausrichtung an Maximen des kategorischen Imperatives.[1401] Das Böse würde nicht als psychosoziale Krankheit[1402] begriffen, sondern vielmehr als vorsätzliche intelligible Moralverlorenheit[1403] – denn für Kant war es ausgemacht, dass ein für alle Mal geklärt wäre,

---

1398 Kant (1793/1982b, [B 233], S. 824, kursive Hervorhebungen gesperrt im Original).

1399 Kant (1793/1982b, B 26 ff.). Vergleiche Caswell (2006).

1400 Kant (1793/1982b, [B 26 f.] S. 680, kursive Hervorhebungen gesperrt im Original).

1401 „Eine jede böse Handlung muß, wenn man den Vernunftursprung derselben sucht, so betrachtet werden, als ob der Mensch unmittelbar aus dem Stande der Unschuld in sie geraten wäre. Denn: wie auch sein voriges Verhalten gewesen sein mag, und welcherlei auch die auf ihn einfließenden Naturursachen sein mögen, imgleichen ob sie in oder außer ihm anzutreffen sein: so ist seine Handlung doch frei, und durch keine dieser Ursachen bestimmt, kann also und muß immer als ein *ursprünglicher* Gebrauch seiner Willkür beurteilt werden.“ (Kant, 1793/1982b, [B 42] S. 690, kursive Hervorhebung gesperrt im Original)

1402 Siehe z. B. Reichs Auffassung zur emotionellen Pest (Reich, 1933, verändert 1949/1989, S. 330–372), besser bezeichnet als destruktives orgastisches Impotenzsyndrom, vgl. Kap. 8.

1403 „*Erstlich*, ist es die Schwäche des menschlichen Herzens in Befolgung genommener Maximen überhaupt, oder die *Gebrechlichkeit* der menschlichen Natur; *zweitens*, der Hang zur Vermischung unmoralischer Triebfedern mit den moralischen (selbst wenn es in guter Absicht, und unter Maximen des Guten geschähe), d. i. die *Unlauterkeit*; *drittens*, der Hang zur Annehmung böser Maximen, d. i. die *Bösartigkeit* der menschlichen Natur, oder des menschlichen Herzens“ (Kant, 1793/1982b, [B 21 f.] S. 676 f., kursive Hervorhebungen gesperrt im Original). Warum der Mensch aber bei einem von Kant angenommen unzerstörbaren Keim des Guten aus sich (als erste Vernunftursache) überhaupt Böses *intelligibel* wollen kann, bleibt ihm *unerklärlich* (siehe Kant, 1793/1982b, [B 26 u. 46 f.]; vgl. Sirovátka, 2015, S. 90 ff.). Es bedürfe, insgesamt betrachtet, einer „*Revolution* in der Gesinnung im Menschen (einen Übergang zur

dass „moralisch sein" heiße, die reine praktische Vernunft zur Setzung verallgemeinerungsfähiger Maximen zu benutzen.[1404] Kant meinte wohl, alle Maximen ließen sich auf zwei Hauptgrundsätze zurückführen, nämlich den der Selbstliebe sowie den der Moralität.[1405] Der Hang zum Bösen wäre dabei die Urtat der Freiheit[1406], schaffte voll ausgeprägt das *böse Herz*, wie Kant sagt.[1407] Das Böse sei daher die Folge eines Missbrauches der Willensfreiheit, denn diese werde nur durch die Vernunft und nicht durch empirische Erscheinungen bestimmt.[1408] In dem Zusammenhang komme es nun zum Kampf des guten Prinzipes mit dem bösen um die Herrschaft über den Menschen[1409]; die Idee des Guten werde dabei von Jesus Christus verkörpert.[1410] Man sei nach Kant aufgefordert, den ethischen Naturzustand des gegenseitigen moralischen Verderbens, der sich befehdenden Misshelligkeiten bei innerer Sittenlosigkeit, aufzugeben.[1411] Anzustreben sei die Gemeinschaft, in der die Tugendgesetze frei von allem Zwang anerkannt würden, was jede obrigkeitliche Rechts- oder Tugendsetzung ausschlösse und auf „Gott als einem moralischen Weltherrscher [verweise]. Also ist ein ethisches gemeines [d. h.

Maxime der Heiligkeit derselben)"; „er kann ein neuer Mensch, nur durch eine Art von Wiedergeburt, gleich als durch eine neue Schöpfung (Ev. Joh. III, 5; verglichen mit 1. Mose I, 2), und Änderung des Herzens werden" (beide Zitate: Kant, 1793/1982b, [B 54] S. 698, kursive Hervorhebung gesperrt im Original).

1404 In diesem Themenkomplex ist Kant wohl einfach auch als Denker einer vorpsychoanalytischen Zeit zu sehen, der das „Erkenne dich selbst!" (erster Beleg des Gedankens bei Heraklit, Frag. B 116) zwar wertschätzte, aber noch nicht konsequent genug intellektuell begriff bzw. sich nicht konkret vorzustellen vermochte, wie es praktisch umsetzten wäre.

1405 „Also muß der Unterschied, ob der Mensch gut oder böse sei, nicht in dem Unterschiede der Triebfedern, die er in seine *Maxime* aufnimmt (nicht in dieser ihrer Materie), sondern in der *Unterordnung* (der Form derselben) liegen: *welche von beiden er zur Bedingung der andern macht*. Folglich ist der Mensch (auch der beste) nur dadurch böse, daß er die sittliche Ordnung der Triebfedern, in der Aufnehmung derselben in seine Maximen, umkehrt: das moralische Gesetz zwar neben dem der Selbstliebe in dieselbe aufnimmt, da er aber inne wird, daß eins neben dem andern nicht bestehen kann, sondern eins dem andern, als seiner obersten Bedingung untergeordnet werden müsse, er die Triebfeder der Selbstliebe und *ihre* Neigungen zur Bedingung der Befolgung des moralischen Gesetzes macht, da das letztere vielmehr als die *oberste Bedingung* der Befriedigung der ersteren in die allgemeine Maxime der Willkür als alleinige Triebfeder aufgenommen werden sollte." (Kant, 1793/1982b, [B 34] S. 685, Hervorhebungen im Original)

1406 „[D]as erste wahre Gute, was der Mensch tun kann, sei, vom Bösen auszugehen, welches nicht in den Neigungen, sondern in der verkehrten Maxime, und also in der Freiheit selbst zu suchen ist. Jene erschweren nur die *Ausführung* der entgegengesetzten guten Maxime; das eigentliche Böse aber besteht darin: daß man jenen Neigungen, wenn sie zur Übertretung anreizen, nicht widerstehen *will*, und diese Gesinnung ist eigentlich der wahre Feind" (Kant, 1793/1982b, [B 69] Anmerkung, S. 710, kursive Hervorhebungen gesperrt im Original). Wenn man hier die Ergebnisse der Hirnforschung (vgl. Roth und Strüber, 2014) berücksichtigt, müsste man allerdings fragen, wie solch eine Tendenz in empirischen Gefilden (und damit nicht intelligibel zurechenbar i. S. v. Kant) zustande käme. Man darf letztlich wohl auch in diesem Zusammenhang das „Bewusstseinstheater" (die potentiellen Illusionen unseres Bewusstseins) nicht transzendental verabsolutieren.

1407 Sirovátka (2015, S. 105 ff.).

1408 Kant (1793/1982b, B 39 ff.).

1409 Kant (1793/1982b, B 67 ff.).

1410 Sein Leiden sei die „Darstellung des guten Prinzips, nämlich der Menschheit [d. h. des vernünftigen Weltwesens generell betrachtet], in ihrer moralischen Vollkommenheit, als Beispiel der Nachfolge für jedermann" (Kant, 1793/1982b, [B 112 f.], S. 738).

1411 Kant (1793/1982b, [B 134 f.]).

allgemeines] Wesen nur als ein Volk unter göttlichen Geboten, d. i. als ein *Volk Gottes*, und zwar *nach Tugendgesetzen*, zu denken möglich."[1412] Dieses gewissermaßen zweite Goldene Zeitalter wäre jedoch gerade nicht ein Zurückkommen zu einem Natürlicheren, nicht einer Krankheitsheilung analog. Obwohl das Reich Gottes i. S. einer unsichtbaren Kirche die Gemeinschaft aller Menschen guten Willens bedeute, für die die christlichen Werte gälten, ist keine staatliche Theokratie gemeint, weit mehr ein *ethisches Reich* mit dem Endzweck der Tugendhaftigkeit.[1413] Aufs Äußerliche berechnete opportunistische Kulterfüllungen lehnte Kant gleichwohl als Afterdienst ab.[1414]

Nach alledem lässt sich jedoch immer noch anzweifeln, ob überhaupt je ein Mensch wirklich *wissen* könnte, was „gut" und „böse" sei – denn auch ein wahrhaft „guter Wille" bliebe substanzlos ungestaltet und leer.[1415] Die beiden erstgenannten Attribute scheinen doch eher hypothetische Annahmen, die keineswegs mit den Argumenten Kants als a priori gültig bestimmt erachtet werden müssen. Wir postulieren: *Jeder* Versuch, sich als im strengen Sinne zurechenbar „moralisch gut" zu positionieren (oder entgegengesetzt moralisch Böses wahrhaft schuldhaft zuzuschreiben) scheiterte im Grunde entweder, weil (1.) Begriffe *unbegründet* (z. B. zirkulär oder im naturalistischen Fehlschluss oder sprachanalytisch sinnlos) verwendet würden oder (2.) vermutete *kausal* vermittelte (respektive quantenmechanisch probabilistisch begriffene) empirisch-leibliche bzw. ebensolche empirischen Verstandes- respektive Vernunftfunktionen eingesetzt werden müssten (oder an beiden Hauptpunkten).[1416] Es gibt für Wesen im „Meer der Welt" keinen ersten Fixpunkt (und selbst das wissen wir – regressus ad infinitum – nicht).[1417] Kant meinte wohl sagen zu können, dass die reine praktische Vernunft (in Form eines heiligen, nur vernünftigen Wollens) „gut" sei und ein Missbrauch der allein denkmöglichen Freiheit transzendental als reale Ursache gegeben wäre, was als Option aus der Kant'schen Entwicklung der Anschauungsformen und die der Verstandeskategorien zu sehen wäre, die allerdings, wie wir meinen, wiederum nicht zwingend so (oder nur so) festgelegt werden müssten. Unser empirisches Unwissen macht den Anschein wahrhaft *total* zu sein; aprioriosch-transzendentale Erkenntnisse über die Funktionsweise unseres Denkens könnten daneben ein Trugbild spiegeln, und diese Einsicht spezifizierte dementsprechend eine behauptete transzendentale Freiheit als fiktive, ja gleichsam imaginäre Größe, die uns emotional perplex zurücklässt. Wer allerdings den Verstand so begriffe wie Kant es tat, die Vernunft so wie Kant, der könnte sich in diesem dann schließlich allerdings mutmaßlich willkürlichen Begriffssystem als in einer gewissen Art „frei" *konzipieren*, ohne es je-

[1412] Kant (1793/1982b, [B 139] S. 758, kursive Hervorhebungen gesperrt im Original).

[1413] Höffe (1996, S. 252 ff.).

[1414] Kant (1793/1982b, „Viertes Stück. Zweiter Teil: Vom Afterdienst Gottes in einer statutarischen Religion").

[1415] Wie bereits Moore (1903/1996) ausführte, lässt sich das moralische Gutsein, was also wirklich „gut" *ist*, inhaltlich wohl nicht definieren.

[1416] Ein Quantenindeterminismus wäre dabei genauso wie ein strenger Determinismus nicht mit einer echten Freiheit des Willens vereinbar. In beiden Modellen hätte das Subjekt nirgends originäre Gestaltungsmacht, sondern würde basalen physikalischen Prozessen „ausgeliefert" sein bzw. aus solchen bestehen (vgl. Straßmaier, 2006).

[1417] Angebliche Urgründe selbst zu setzen, wie Kant (1785/1974a, [BA 66]) das in der vernünftigen Natur als Zweck an sich selbst tat, sind in Wahrheit keine, sondern beliebige Behauptungen.

doch vermutlich jemals erweisen zu können. In praktisch vernünftiger Hinsicht darf man Kants Philosophie deshalb als einen Versuch der halbreligiösen Errettung der Sittlichkeit (insbesondere der des 18. Jahrhunderts) nennen: das ist nach unserer Meinung das, was *er* hier wollte – das, was Kant psychologisch vermutlich wollen *musste*. Seine tendenziell doch leider übermäßig lustfeindliche Moralität war vermutlich auch Teil einer schizoiden Sexualneurose, in deren Procedere sein genialer Geist mannigfach zu rationalisieren und überaus zu komplexieren wusste. Aber jene Ethik (und solch eine psychische Struktur, wie die orgastisch-dionysische Freiheitlichkeit lächelnd zeiht) sind nicht das, wozu er uns *verpflichten* – nicht das, was er für die Menschheit zu einer wahrhaft kategorischen Regel hätte machen können. Denn so weit, meinen wir, reicht die philosophische Kraft der Kant'schen reinen praktischen Vernunft einfach prinzipiell nicht.

Damit hätten wir die uns für unsere Fragen besonders betreffenden Teile des umfänglichen Werkes Kants kurzgefasst mitgeteilt und versucht, seine theoretischen Begründungen resultatmäßig grosso modo einzuschätzen, und können uns im Folgenden einer weiteren Metadiskussion in mehr praktisch-philosophischer Hinsicht widmen. Die grundlegende Frage, die schon anfangs sich unabweisbar hier aufdrängt, ist (neben der nach dem wahren Fundament) wohl die nach der realen Potenz einer jeden geforderten Sitte. „Denn die Moral hat es mit dem *wirklichen* Handeln des Menschen und nicht mit apriorischem Kartenhäuserbau zu thun, an dessen Ergebnisse sich im Ernste und Drange des Lebens kein Mensch kehren würde, deren Wirkung daher, dem Sturm der Leidenschaften gegenüber, so viel seyn würde, wie die einer Klystierspritze bei einer Feuerstbrunst."[1418] Daneben kann, wie oben gezeigt, die zureichende theoretische Begründung des Kant'schen Moralansatzes überhaupt angezweifelt werden: Sein „Spinnengewebe der subtilsten, inhaltsleersten Begriffe, ist auf nichts basirt [*sic*], kann daher nichts tragen und nichts bewegen."[1419] Man muss Kant daher hier wohl zwingend reformulieren, seine kategorischen Pflichtsetzungen als schließlich doch eudaimonistisch infizierte hypothetische Konstruktionen einsehen, denen wir u. U. weislich zugeneigt sein könnten – oder eben nicht. Als eine für manchen wahrscheinlich provokante These könnte man argwöhnen, man dürfe eine individuelle Pflichtmoral gerade nicht als Erstes oder Einziges propagieren. Vielmehr sollten moralische Anforderungen nicht in prinzipienvernarrter Überschwere, d. h. in Form einer dann finsteren Dogmatik verhängt, sondern stets als pragmatische Konstrukte – und vom Grunde her besehen vermutlich jesuanisch liebend, laotisch natürlich und epikureisch (utilitaristisch) überdacht – begriffen werden.[1420] Sie sind wohl schließlich auch epistemisch kaum mehr als Hypothesen, wohl stets ebenso Nützlichkeitsregeln, im Grunde logisch willkürliche Vehikel zur hoffentlich besseren Gestaltung sozialer Verhältnisse, und gerade nicht gott- oder einzig vernunftgegebene *absolute* Normen, über die nicht diskutiert werden dürfte oder könnte. Eine solcherart ausgestaltete „moralische Reinheit" Kant'schen Zuschnittes ultimativ zu

[1418] Schopenhauer (1840/1979, § 6 [143 f.], S. 41, kursive Hervorhebung gesperrt im Original).
[1419] Schopenhauer (1840/1979, § 6 [143 f.], S. 41).
[1420] Zur Begründung siehe die entsprechenden Vorkapitel.

fordern, ignorierte einerseits die beträchtlichen Schwierigkeiten ihrer Begründung[1421], und wäre andererseits gleichsam ein abgestorbener Zweig am Baume des organismisch Nichtrigiden, eine Art von moralischem Geltungswahn darin, der dem flexibel-nichterstarrten Lebensprozess kaum gerecht würde. Kants Ansichten könnten daher in ihrer Reinform eigentlich oft nur als negative Folie dienen, d. h. als etwas, das man zumeist nicht in der von ihm angestrebten Weise handhaben sollte. Dazu kommt der mitunter nicht abweisbare praktische Gedanke, ethische Zuschreibungen (und besonders wohl die Setzung unbeschränkter Gebote) könnten oft genug vor allem machtstrategisch (oder -taktisch) im Zuge machiavellistischer Scheinheiligkeiten *missbraucht* werden[1422], dienten in Wahrheit teils einfach als sadistisch-ethische „Totschläger" und nicht etwa der Hebung der Moral als solcher. Zwar wäre der kategorische Imperativ davon nicht in erster Linie betroffen, ließe sich indes bei entsprechenden Interpretationen auch dazu einsetzen.[1423]

Abzugrenzen wäre hier jedoch die Ermittlung öffentlicher Normen, staatlicher Gesetze i. w. S., bei der es nun durchaus sinnvoll schiene, eine Ordnung zu finden, die zum allgemeinen Gesetz zu werden vermag, das heißt niemandem über Gebühr und gegen die Vernunft Belastungen auferlegte.[1424] Das Fallenlassen der Generalmaxime, dass es möglichst die besten aller denk- und umsetzbaren Regelungen sein sollten, die ein Gemeinwesen arrangieren, wäre à la longue kaum wünschenswert. Bei Zuwiderhandlung resultierten Missstände, drohte darob Aufruhr und dadurch letztlich Zerfall. Zu meinen, dass man ein Volk dauerhaft an der Nase herumführen und schwer zu seinem Nachteil regieren könnte, ist ein Irrglaube. Menschenfeindliches und vernunftkonträres, allein machiavellistisches Potentaten- und Despotentum trägt den Keim seines eigenen Unterganges in sich, wäre vom humanistischen Aspekt sowie hinsichtlich wirtschaftlicher Prosperität suboptimal, und könnte generaliter damit nicht zur Maxime erhoben werden. Man kann in der Breite der Bevölkerung wohl nicht unablässig einerseits arbeitlich möglichst hochintelligente Leistungen, Kreativität und Motivation usw. erwarten und gesellschaftlich die Vernunft und Freiheit mit Füßen treten, d. h. die Prinzipien eines auch *gelebten* Vernunftrechtes können vermutlich nicht ohne langfristig negative Folgen über Bord geworfen werden.[1425] Ob die hier einschlägigen Maximen des *Il Prin-*

[1421] Niemand *weiß* wohl wie gesagt, was „gut", „ideal" oder „heilig" ist.

[1422] Schon Hitler hat das intellektuelle Konstrukt einer *unübersteigbaren* Pflicht in der Vereidigung von Wehrmachtssoldaten auf ihn persönlich massenhaft tödlich auszunutzen verstanden.

[1423] Kant selbst rechtfertigte ja die Todesstrafe wie z. B. bei Hochverrat (Kant, 1797/1982a, B 206, Zitat siehe oben): Einen antihumanistischen Gewaltherrscher hätte man nach ihm also kaum unschädlich machen dürfen, egal wie viele Millionen Menschenleben zerstört würden.

[1424] Siehe dazu insbesondere Rawls (1971/1979), auf dessen grundlegende gesellschaftliche Theorie der Gerechtigkeit wir hier nur verweisen, weil eine eingehende Beschäftigung mit diesem Themenkomplex jeden vernünftigen Rahmen sprengte (einen Einblick in die diesbezüglich wichtigste Sekundärliteratur gibt Höffe, 2006).

[1425] Wie sich die Versuche zur umfassenden Kontrolle mittels sozial-elektronischer Bewertungssysteme in China entwickeln (vgl. hierzu Strittmatter, 2018), bleibt deshalb abzuwarten. Sie scheinen vor allem machtstrategisch begründet und „züchten" einen Menschen, der nicht mehr wirklich frei zu sein vermag, damit die Potentiale dieses Lebensstiles u. U. nicht (voll) zur Verfügung hat. Die sozial tradierte „Anpassungsorder" des Konfuzius spielt in diesem Kontext der Einparteienherrschaft der Kommunistischen Partei (KP) psychologisch gewissermaßen in die Hände. Die KP Chinas möchte u. E. unter

cipe[1426], in heutige Verhältnisse übertragen, letztlich doch die überlegene gesellschaftliche Verwaltungsform konstituierten, kann wohl kaum jemand sicher genug angeben. Vermutet werden darf aber, dass die systematische Lüge dem natürlichen psychischen Funktionieren des Menschen grundlegend widerspricht, obwohl soziale Unwahrheitsstrategien kurzfristiger durchaus erfolgreich sein könnten.[1427] Man kann die Menschen auch durch Angst und Terror „motivieren", gleichwohl eher nur zum hyperangepassten Gleichschritt aus Todesangst. Wissensdurst, Wahrheits- und vernünftige Lebensliebe werden in jedem Kinde neu geboren, können daher nicht ausgerottet werden zugunsten einer ewigen Finsternis zynisch-antisozialer Machtstrategien.

Die weiteren Ausführungen konzentrieren sich wiederum vor allem auf die *individuellen* Perspektiven einer Moralitätsforderung und die, der Kant'schen im Besonderen. Wie oben schon mehrmals angeklungen ist, scheint hier die ausschließliche Bezugnahme auf die Vernunft letztlich willkürlich, kaum a priori nachweisbar, sowie soziopsychologisch suboptimal. Imposant klingende, theologisch inspirierte ethische Forderungen zu erheben, ist als zumeist künstliche Konzepte möglich, aber jenseits von „Spitzfindigkeiten, Klügeleien, Sophismen, aus der Luft gegriffenen Behauptungen und apriorischen Seifenblasen"[1428] eine wirklich tragfähige Grundlage für das sozial akzeptable(re) Handeln des Menschen nachzuweisen, scheint schwer. Es mag für moderne westlich orientierte Philosophen teils betrüblich sein, dass die Vernunft allein hier wohl kaum hinreichte, sondern tatsächlich mitunter etwas verschmähtere „handfeste" Erscheinungen i. S. v. Kant bemüht werden müssten, wie z. B. schon Schopenhauer[1429] es unternahm, als er das Mitleid als zentrale moralische Kraft (gegen Egoismus nebst Sadismus wirkend) statuierte. Die rezente Psychopathieforschung zeigt[1430], dass der Fähigkeit zur Empathie eine diesbezüglich positive Macht unterstellt werden kann. Ob natürlich, wie Schopenhauer darlegt, einzig ein echtes *altruistisches* Handeln moralischen *Wert* aufwiese, ist wohl wiederum ebenfalls kaum sicher. Es kommt am Ende auch nicht so sehr auf den moralphilosophischen Aspekt der Geltung und des Wertes an, sondern darauf, dass die Menschen hinreichend aufeinander Rücksicht nähmen, ihre Verletzbarkeiten in erträglicher Weise real beachteten. Neben

allen Umständen die Macht behalten und benutzt (da sie Veränderungen in Richtung eines wahrhaftig gelebten Rechtsstaates folglich ablehnen *muss*) die ehemals verfemte konfuzianische Lehre nun im außermoralisch-machiavellistischen Sinn des *wai ru nei fa* (übers.: „äußerlich konfuzianisch, innerlich [aber] legalistisch" zu sein, siehe Paul, 2010, S. 90 ff.) ganz und gar zu ihren Zwecken. Ein unethisch die Menschenwürde verachtender Leviathan scheint jedoch kaum im Einklang mit dem *dao* des Konfuzius und agiert unweise, denn er unterminiert sich selbst in vermeidbarer Weise. Ausschließlich die eigene Macht, das eigene Land darüber hinaus, als oberste Werte zu sehen, ignorierte das planetare Wohl – und damit langfristig gesellschaftlich auch sein eigenes.

1426 Machiavelli (1532/1978).

1427 Die Verhältnisse in Nordkorea, bei der die Abschottung und Propaganda grob unrichtige Bilder der politischen Verhältnisse anderer Länder zeitigen, die Angst vor Verfolgung, Inhaftierung, Folterung und Tod in Lagern unabweisbar ist, erschaffen sehr eigene, pervertierte Determinanten, die gleichwohl nur insoweit greifen, als die psychische (Angst-)Erstarrung und informationelle Fiktion (der medialen Manipulation) bei den Betroffenen aufrecht erhalten werden können.

1428 Schopenhauer (1840/1979, § 16 [205 f.], S. 103).

1429 Siehe Schopenhauer (1840/1979).

1430 Siehe für einen Überblick z. B. Hare (2005) und daneben Decety, Skelly und Kiehl (2013).

emotionalen Antrieben müssten hinsichtlich eines solchen ganz pragmatischen Verständnisses und der Steuerung von Verhalten zumeist auch utilitaristische Erwägungen Eingang finden, wie es z. B. die maßgeblich von Bandura entwickelte soziale Lerntheorie[1431] nahe legt. Kognitive Annahmen des Menschen über seine Umwelt, internalisierte Ziel- und Wertvorstellungen, Hypothesen über materiale oder soziale Folgen usf. sind dabei jedenfalls nicht zu vernachlässigen. Kant könnte aber allgemein bei ethischen Belangen Recht gehabt haben, insofern er den „guten Willen" als ein zentral bedeutsames Kriterium der moralischen Handlung ansah. Ohne einen solchen, einen wirklich segensreichen Vorsatz, echtes Anstreben und Bemühen, wären positiv zu bewertende Handlungen faktisch teils nur selten(er) zu erwarten. Hier fiele der Schopenhauer'sche Altruismus mit der deontologischen Willensethik Kants, vom reinen Ergebnis besehen, manchmal in eines. Allerdings müsste betreffend der unbilligen Annahme einer wahren Freiheit des Willens nach unserer Einschätzung bei beiden Autoren Kürzungen hinsichtlich der schuldhaften Zuschreibbarkeit vorgenommen werden. Es ist wohl einfach illusorisch, eine absolute Spontanität[1432] des Willens erfolgreich zu verteidigen. Der „Wille" des Menschen erscheint viel eher als alleiniges naturalistisches Produkt des somatischen Funktionierens und wäre damit wie alles Naturgeschehen vermutlich kausal bedingt oder quantenmechanischen Zufallsprozessen anheimgestellt, wobei eine transzendentale Vernunft kaum davon beurlaubt und somit nicht in einer Sphäre der Dinge an sich abgehoben wäre. Ob der Wille zudem je als Entität irgendetwas „entscheidet", kann wohl letztlich niemand ableiten.[1433] Unsere subjektiven Bewusstseinserlebnisse ohne Weiteres als objektiv zu nehmen, wäre aufgrund dessen zu unkritisch. Die „Rettung der Moralität" als strenge Pflicht und wirkliche Schuldfähigkeit scheint deshalb realiter (bislang) nicht darstellbar. Wir sollten uns vielmehr damit abfinden, dass wir zwar teils gerne Schuld zuschreiben würden (der längliche „moralische Zeigefinger", d. h. eine Gestik, bei der drei andere Finger auf *uns* zurückzeigten[1434]) – jene ontische Letztverantwortlichkeit indes in diesem Universum nicht „auffindbar" zu sein scheint. Das sollte, weil sie einfach die besser bewährte ist, als die Hypothese gelten, die wir zu widerlegen hätten: Und solange wir keine triftigen Gründe für das Vorliegen einer wirklichen ontischen Freiheit erblicken, wären wir aufgerufen, diesbezüglich ehrlich, bescheiden, mithin realistisch und verständnisvoll genug zu sein, nicht willentliche Vorgänge als „frei" anzunehmen, die wir uns allein wohl so wünschen.[1435]

Was den Befürwortern der moralischen Anpassung, der Steuerung über mehr oder weniger aufgesetzte Sollsysteme stets wohl vorgehalten werden kann, haben wir insbesondere in Bezug zu den Lehren des Konfuzius, Lao-tse und Jesus bereits vertieft (siehe

1431 Siehe insbesondere Bandura (1977b, 1973/1979).

1432 Schon der Begriff einer „unverursachten Ursache" könnte schlicht Unsinn sein.

1433 Tetens (1991) hat beispielsweise allgemein die Vermutung formuliert, dass es eine Art *Unschärferelation der Neurobiologie* geben könnte, bei der ein Nachweisversuch von kausal wirksamen Gehirnzuständen zwangsläufig das Gehirn und dessen Gesamtzustand veränderte, wodurch ein exakter Beleg verunmöglicht würde.

1434 Auch deshalb wäre ein jesuanisches Verstehen und Verzeihen „vor der Ewigkeit" oft weiser.

1435 Was keine so schrecklichen Zumutungen implizierte, denn schon Goethe (1782/1949) schreibt ja über die Natur: „Man gehorcht ihren Gesetzen, auch wenn man ihnen widerstrebt; man wirkt *mit* ihr, auch wenn man *gegen* sie wirken will" (S. 17, kursiv im Original).

Kap. 5, Kap. 6 und Kap. 8). Es ist einerseits das teils unnatürlich-zwanghafte einer Moral; andererseits wäre es das tendenziell selbstschädliche Moment, das sich ergibt, wenn die Mehrzahl der Mitmenschen eben gerade unmoralisch agierten und der derjenige, der sich sittlich wahrhaft bemühte, mithin die Rolle des Dummen, Ausgebeuteten, Hintergangenen usw. einnähme. Machiavellis Ratschläge gehen ja gerade von diesem Szenario aus. Hinsichtlich der Kant'schen Vorschläge wären solche Verhältnisse bei der Entwicklung von Maximen (zumindest in pragmatischer Hinsicht) tunlichst mitzuberücksichtigen, soll eine moralische Vernunftforderung nicht ins Unrealistische changieren. Was also unternehmen bei genereller Verlogenheitstendenz, ubiquitärem Egoismus, manifester Antisozialität? Welches wäre hier das Vernünftigste? Wie lautete da die Maxime der Wahl? Etwa das, was der Florentiner sagt?

Zu berücksichtigen wäre indes, dass jene eigennützig-unsozialen Motive ja kaum durchgängig aufträten und selbst teils als sekundär eingestuft werden müssten. So arg (und ggf. noch schlimmer) wie es einem die bösesten Fantasien nahe legten, ist es regelhaft nur in Ländern mit ausgesprochen unfreien Verhältnissen. Doch schon die Frage, ob jemand unbedingt immer (jenseits von höherer Gewalt usf.) ein Versprechen einzuhalten habe, könnte generell eventuell nur für heilige kantische Vernunftwesen eindeutig beantwortbar sein – und u. U. nicht einmal für diese, denn Pflichtenkollisionen wären häufiger erwartbar.[1436]

Wenn man das von Machiavelli vorgestellte Universum ausfaltete[1437], in dem das soziale Institut der wahrlichen Kommunikation selbst schon längst als *gefallen* gedacht werden müsste, Lug und Trug herrschten wie die Sonne am unbewölkten Mittagshimmel, könnte die Bewahrung der Ersteren gar nicht mehr eigentliches Thema sein. Jeder wäre ein potentieller Feind (sozusagen in einer Form der russischen allgemeinen Paranoia unter Stalin). Kaum jemand scherte sich hier darum, ob er eine Verpflichtung auf sich nähme, von der er wüsste, dass er sie nicht halten können würde (solange es ihm nicht irgendwo real schadete). Das heißt: Es gäbe keine inneren Verbindlichkeiten, keine diesbezügliche Moral und alles wäre insoweit „erlaubt", als es nicht zur Bestrafung o. Ä. führte – also ein psychopathisches soziales Großwetterszenario. Jene vorsätzlich unrichtigen Versprechungen wären damit zwar immer noch in einer eingeengten logischen Analyse inkongruent[1438], aber leider ansonsten gang und gäbe. Moralphilosophische Erwägungen und religiös inspirierte Forderungen nach Wahrhaftigkeit verkämen insgesamt zu märchenhaften Erzählungen, über die man insgeheim nur den Kopf schüttelte ob ihrer Naivität. In solchen Spielumgebungen zeigte sich ebenso erneut die tatsächliche Schwäche der Kant'schen reinen praktischen Vernunft, die keine „Truppen" besitzt, um ihre Geltungsansprüche je gegen andere, teils drängendere, zumeist materialen Urmotivationen (nicht zu hungern, zu dürsten, zu frieren und ohne Schmerz zu sein) tatsächlich durchzusetzen. Das Lebenwollen ist (durchschnittlich bei hinreichend Gesunden) ein Diktator und alles

[1436] Dass man negative Pflichten (etwas nicht zu tun) hier höher bewerten könnte als positive, daher Konflikte eigentlich nie aufträten, scheint letztlich (wie das gesamte Kant'sche Pflichtkonzept) willkürlich.

[1437] Diese Betrachtung betrifft nur die ethische Tugendpflicht i. S. Kants, nicht eine Rechtspflicht zur Wahrheit.

[1438] Die Abgabe eines vorsätzlich unrichtigen Ehrenwortes implizierte die widersprüchliche Maxime, etwas halten zu wollen und auch wieder nicht.

andere schließlich schlicht lächerlich. – Die tiefste, ernst und überzeugend empirisch begründete „Pflicht“[1439] *ist* (wie wir durchaus glauben können) die, irgendwann zu *sterben* (siehe dazu auch oben, Kap. 5). Eine *Pflicht*, immerdar logisch konsistent zu sein, finden wir indes nicht mit der gleichen durchgreifenden Überzeugung.

Dass jedoch jede Lüge grundsätzlich etwas Kränkend-Kränklich-Krankmachendes, mithin Unschönes und damit „Schlechtes“ sei, deren wir uns schämen können, ergibt sich in diesem Zusammenhang unseres Erachtens bereits humanbiologisch aus dem frühkindlichen Bedürfnis des Menschen, sich so wie er ist, fühlt und denkt, auszudrücken. Es ist wohl für Gesunde ein stetig entwürdigendes Gefühl zu lügen, zur Lüge gezwungen zu sein o. Ä., da hätte Kant (wenn er es empirisch begründet hätte) vermutlich Recht – denn das Lebendige lebt von Natur aus *in* der Wahrheit. Die Lüge als Fähigkeit muss zuerst erlernt werden, stellt (weil sie eine aktive Verstellung ist) einen psychischen Aufwand dar, den jeder wohl im Grunde am liebsten vermiede. Es ist dabei eine theoretische Schwäche des Kant'schen Konzeptes (in Bezug zu einer konkreten Fallgestaltung, in der bei Kundgabe der Wahrheit Gefahr für Leib und Leben drohte) nur die aussagenlogischen Vernunftkonflikte als maßgeblich zu nehmen, zumal das Denken letztlich lediglich ein unverbindliches „Vorschlagsrecht“ zu haben scheint. Die starke Selbsterhaltungsneigung des Menschen kann hier nicht – und insbesondere nicht mit nicht wirklich a priori nachgewiesenen moralischen Pflichten – gedacht und zugleich als *ausgesetzt* gewollt werden. Die vernünftige Überlegung ginge von einseitigen Prämissen aus, wenn sie für ihre diesbezüglichen Erwägungen einzig das soziale Institut der Redlichkeit als maßgeblich ansähe. Noch davor, noch vor der Wahrheit, kommt die bare Existenz, und sei sie in Schmutz und Lügen und logischen Widersprüchen gebadet.[1440] Deshalb ist es ungewiss, ob die Redlichkeit als übergeordnete ethische Maxime überhaupt so notwendig ist, wie Kant sich dies dachte.[1441] Es wäre zwar das an sich Gesündere, wahrhaftig zu

[1439] Es wäre eine andere Art des Müssens, das hier begrifflich gemeint ist, ein Müssen mit wahrer „Kampfkraft“ sozusagen.

[1440] Der schöne Gedanke (geradezu als helles energetisch-kognitives Gebilde subjektiv erfahrbar) einer Verpflichtung der Würde der *Menschheit* in seiner eigenen Person gegenüber („Menschheit“ verstanden als Kant'scher Begriff des sakrosankten, vernünftigen Weltwesens und dessen moralischen End- und Selbstzweckes, siehe Kant, 1788/1974b, A 155 f.; vgl. Eisler, 1930), immerdar gewissentlich wahrhaftig zu sein, ist der Versuch zu einem moralphilosophischen „Himmelreich auf Erden“, das die real-irdische „Schwere des Lebens“ tendenziell ignoriert – und philosophisch leider eine Petitio principii. Die Frage, inwieweit in diesem Zusammenhang die Lüge als Abwehrtugend eben zur Bewahrung des Menschlichen erlaubt oder sogar *geboten* sein könnte, war Kant im Zuge seines einseitig nur vernunftbasierten Heranganges, der, wie oben gezeigt, doktrinäre Setzungen beinhaltet, zuliebe der philosophischen Stringenz eines letztlichen Konstruktes nicht wichtig. Kant wollte den „Himmel“, die so begriffene „Heiligkeit“ eines ausschließlich pflichtmäßigen Wollens unbedingt theoretisch bewahren. Es scheint aber zu viel verlangt vom empirischen Sinnenwesen Homo sapiens, prinzipiell *unbegrenzten* Schmerz auf sich zu nehmen, nur um einer abstrakten Moral zu genügen: so eine Forderung kann, wie gesagt, nicht gewollt werden, sie wäre weltfremd und vor allem *unmenschlich*. Es mag auch daher, wie wir meinen, am Ende nur eine pragmatische und mehrdimensionale moralphilosophische Lösung geben (siehe dazu z. B. Rawls, 1971/1979, und Habermas, 1992). Nicht die Moral an sich ist „heilig“ (so reden brave pietistische Bürger, wenn sie es sehr ernst nehmen), sondern – wenn überhaupt irgendetwas – ist es das *Lebendige* als Prinzip. Auch an dieser Setzung sieht man allerdings: es ist im Grunde wohl *immer* eine Frage der *willkürlichen* Schätzung.

[1441] Siehe Kant (1785/1974a, BA 18 ff.). Dass sie wünschenswert ist, daran besteht kein Zweifel.

sein[1442], gedacht könnte aber auch ein gesellschaftliches Prozedere ohne die Wahrheit als moralischen Grundlage (Machiavelli geht jedenfalls davon aus). Je nachdem, was man in solch einer übergeordneten Betrachtung als absoluten Wert sähe, kreierte somit die entsprechende Handlungsaufforderung: Ist es der „gute Wille" und die Vernunft als Zweck an sich selbst, müsste man unter seiner Moral im Extrem (wie Kant forderte) sterben; ist es das basale kreatürliche Überlebenwollen, könnte man weiter bestehen (ob es dann noch ein wünschenswertes Leben, ob man noch die *Person* wäre, die man sich erhoffte, mag dahingestellt sein). Wir gestehen Kant freilich gerne zu, dass die Umsetzung der liebenden Forderung: „Seid doch bitte ehrlich und hinreichend vernünftig!", ganz pragmatisch gesehen, erstrebenswert ist – dass sie eine unerbittliche moralische Pflicht a priori darstellt, können wir indes nicht einsehen.

Die wahrheitsgemäße vernünftige Aufklärung beseitigte aber wohl dennoch grosso modo über die Zeitläufe hinweg ungesunde und inhumane Zustände.[1443] Solches mag auch Kant intuitiv inspiriert haben, als er von der *moralischen Welt*[1444], die es als Endzweck zu erreichen gelte, sprach. Er meinte mit den nötigen Änderungen vielleicht einfach dasjenige natürliche (wie wir glauben) Funktionieren des Menschen, wenn dieser charakterlich nicht krank und erstarrt ist. Ein Zustand, in dem Redlichkeit, Liebe und Vernunft „ganz normal" – sozusagen mit einem unbekümmerten Achselzucken – *gelebt* würden, weil alles andere (wenn es denn überhaupt psychisch vorhanden wäre) indiskutabel schiene.[1445] Ob man das aber mit der Konzeption eines radikal bösen Homo sapiens, der die Zwangsvernunftpflicht bitter nötig habe, evolutionär-gesellschaftlich erreichen könnte, mag dahingestellt sein. Zwar ist zuzugestehen, dass wir gegenüber „heiligen Idealen" wohl stets insuffizient blieben; ob wir alle jedoch immerdar „böse" seien, in einem entkrampfteren Sinne (jenseits also von *überspannten* ethischen Forderungen) beurteilt, kann wohl als unbewiesen angesehen werden. Hier greift selbstverständlich auch wieder die infinit regressive Unbestimmtheit dessen ein, was denn schließlich als ideal, heilig und maligne begriffen werden könnte oder müsste. Das von Kant angesprochene „Böse" ist u. U. vor allem dasjenige, was sich als Sekundäres aus der ursprünglichen Liebesfähigkeit des Menschen (im Zuge einer Erkrankung) entwickelte bzw. das, was Reich die emotionelle Pest[1446] nannte (siehe dazu die obigen Ausführungen in Kap. 8). An diesem Punkt war der vorsichtige Kant eventuell zu pessimistisch und sah die noch grundlegendere Potenz des Menschen zum Guten zu schlecht.

Diese Überlegungen führen nun unverhohlen zur schmucklosen chinesischen Weisheitslehre des Lao-tse, die wohl als ziemlicher Gegenpol zu des Königsbergers einseitigen Vernunftliebe und teils unkritischen Begriffssetzungspraxis – still lächelnd geradezu – zu

[1442] Das lustvollere des Epikur, anständigere des Konfuzius, „lichtere", taonähere des Lao-tse sowie das heiligere des Jesus von Nazareth.

[1443] Siehe ähnlich auch Pinker (2011).

[1444] Kant (1781/1992b, B 836).

[1445] Eine Welt, bevölkert von genitalen Charakteren i. S. v. Reich (1933/1989, insbesondere S. 217 ff. und S. 330 ff.) oder biophilen Menschen i. S. v. Fromm (1964/2000, S. 34–63).

[1446] Siehe Reich (1953/1997); zur emotionellen Pest (besser bezeichnet als destruktives orgastisches Impotenzsyndrom) vgl. Reich (1933/1989, S. 330–372).

uns herab (oder aus ihrer Tiefe hinauf) scheint. Es ist eine wirklich konträre Position, darin das *begriffliche* Nachdenken, das geschäftig-vorsätzliche Zielerreichungswollen abgetan werden sollen, um zurückzugelangen zum großen, amorphen, schwer zu fassenden Urgrunde des Tao, aus dem alles Rechte ausströme. Die Nachteile eines solchen gewissermaßen alogisch-intuitiven und existentiellen Einlassens auf die nichttechnischen Aspekte und deren Priorisierung wurden in Kap. 6 näher betrachtet. Lao-tse bestimmte, wie wir meinen, indes „auch nur" (es soll kein moderner Hochmut sein) eine Art dialektischer These, deren Kant'sche Antithese (wenn man das in der kaum zu übersteigenden begrifflichen Ungenauigkeit so formulieren darf) zu einem noch Richtigeren synthetisiert werden könnte.[1447] Es kommt insgesamt wohl darauf an, alle gesunden Vermögen des Menschen situational optimiert „leben zu lassen", so dass eine kantische Vernunft nicht per se „verkehrt" wäre, aber (wie alles wohl) übertrieben werden könnte. Eine von der Gefühlsseite abgespaltene „transzendentale" kognitive Ebene erscheint uns als charakterliche Struktur deshalb kein Garant für das, was wir „Weisheit" nennen würden. Wir kommen hier unvermeidlich wieder ins psychologische Terrain und seinen spekulativen Sichtweisen (zu denen oben bereits einiges gesagt wurde). Kant hätte wohl an Richtigkeit gewonnen, wenn er von seiner Vernunft auch einmal „Urlaub" hätte nehmen können – das Nur-Vernünftige ist vermutlich auch *sein* Problem gewesen (und das seiner Philosophie, insofern man diese nicht nur als Erkenntnis- oder Wissenschaftstheorie liest, sondern auch die Ethik betrachtet). Dem gegenüber wirkt das Nur-Intuitive als die schwache „starke" Seite des Lao-tse. Das begriffliche Denken einerseits i. S. einer transzendentalen Metaphysik Kant'schen Zuschnitts zu verabsolutieren, kann bis heute nicht zureichend begründet werden; es andererseits völlig zu vernachlässigen, müsste ebenso verkehrt-eigenmächtig wirken. Wir vermuten: Zu „können", indes nicht zu „müssen", setzte nicht nur die „höhere", größere Freiheit, sondern auch das evolutiv Bessere. Die Modi von Kant vs. Lao-tse scheinen in ihrer Art je prinzipiell sinnvoll, generierten indes beide kaum epistemische Sicherheit, sondern wohl allein relativ divergente Perspektiven einer mehr oder weniger theoretischen Annäherung an das, was wir Welt, das Sein, das Universum nennen. Sie dürften sich daher beide nicht dogmatisch überheben. Setzungen absoluter Werte (wie den der Vernünftigkeit) bleiben immer – axiomatische Setzungen. Wir „schwimmen" im Ohngefähr eines „Meeres der Welt" und werden irgendwann wieder in ihm untergehen, ohne (wie wir vermuten) je logisch sicher zu erfahren, ob es diesen Ozean überhaupt wirklich gegeben hat. Dass wir so und so schließen, bedeutet, anders gewendet, nicht transzendental und a priori, dass alle Welt so (oder nur so) aufgebaut sein muss.

Mit Sokrates verband Kant nun die Rolle des unermüdlich Fragenden, der seine ganze Existenz dahinter setzte, Erkenntnisse zu gewinnen. Sokrates hätte gleichwohl

[1447] Wir benutzen dieses Hegel'sche Schema (Hegel, 1807/1988) hier nur in heuristischer Absicht und wollen seine Probleme keinesfalls verharmlosen. Alle, z. B. geschichtlichen, Abläufe hiermit dialektisch erklären zu wollen, wird wohl kaum je gelingen. Was zu einer These wirkliche Antithese zu sein vermag, ist allzu meist vermutlich schwer exakt zu bestimmen, zumal ein Nachweis einer Synthetisierbarkeit beider für alle Fälle ebenso fraglich sein wird. Die Welt geht nicht überall und stets unvermengt in Hegel'schem Dreisprung – sondern hat vermutlich noch mehr Möglichkeiten.

kaum behauptet, irgendetwas (und schon gar nicht *vor* aller Erfahrung) zu wissen und war wohl damit insgesamt der kritischere, skeptischere Geist von beiden. Ihm kam es dabei auch vor allem auf das *praktisch* zureichende Wissen an; es ging ihm nicht um die „ganz großen" transzendentalen Begründungen. Sokrates hätte sich über die diesbezüglichen Dogmatiken des Herrn aus Königsberg ziemlich kritisch auslassen können, denn Immanuel Kant setzte ja u. a. vor allem dasjenige, was er erst beweisen müsste, in seiner ethischen Vernunftpflicht voraus. Wo Sokrates nur hinreichendes Wissen erlangen wollte, um die Glückseligkeit durch mehr Klugheit zu erreichen, apostrophierte Kant die apodiktische Pflicht zur (und durch die) Vernunft und Moral – prinzipiell gleichgültig wie glücklich diese uns schließlich machten. Kants Morallehre ist somit die theoretisch voreingenommene christliche Theologie in abgewandelt philosophischer Form, was bekanntlich bereits Schopenhauer[1448], wie wir meinen zu Recht, kritisiert hat. Nun sollte man aber, wie oben gezeigt, nicht so weit gehen, das Kind mit dem Bade auszuschütten. Es gibt eine argumentative Behauptbarkeit der Lehre Jesu, wenn sie reformuliert und psychologisch *begriffen* wird (siehe dazu oben, Kap. 8). Die Vernunftmethode ist zudem wertvoll, denn aus ihr gewinnen wir epistemisches Gold. Nur, ebenso „die Vernunft" muss „einsehen", wann es nicht mehr *vernünftig* ist, alleine „rein vernünftig" zu sein. Das „Weise" könnte darüber hinaus gehen und die bloße Vernunft geradezu nur wie als Mittel benutzen, um zu einem Leben zu gelangen, das gewissermaßen über die impliziten Grenzen der Vernunftmethode hinaus weist. „Weisheit" referierte so auf das lebendige Funktionieren, bezöge sich auf die wahrhaft größtmögliche Perspektive, scheint daher u. U. keine alleinige Form der bewährten positiven Erkenntnis, sondern eher wie eine Formung des Lebensstiles[1449] – vielmehr also in einer speziellen Art der Prozesshaftigkeit zu liegen und nicht nur in der Logik, Wissenschaftstheorie oder in der ausschließlichen empirischen Forschung. Diese Letzteren wären zwar teils nötig und hilfreich für ein weises Leben, indes selbst noch nicht zureichend.

Zuletzt noch ist Kants moralische Pflichtethik kaum enthoben, mittels der epikureischen Nützlichkeits- und Klugheitslehre etwas von ihrer geradezu freischwebenden Vernunftidealität zugunsten der Erdung auf dem Boden der Lebenslust abzugeben. Denn wir können es diesbezüglich für eine (bisher) unbegründbare Sichtweise der Kant'schen Ethik halten, dem epikureischen Hedonismus so grundlegend Abfuhr zu erteilen, wie als ob es eine Schande oder bösartig wäre, Lust erstreben zu wollen, zu genießen und auch prinzipiell keinesfalls aufzugeben. In dieser Dimension offenbart uns Kant, wie wir mit Reich[1450] konstatieren, seine neurotische Verkrampftheit. So etwas ist jedoch in der A-priori-Form der ultimativen Pflicht potentiell verheerend für das gesunde Leben. Die Ethik Kants kann daselbst, so wie sie formuliert wird, deshalb nicht zum allgemeinen Gesetz erhoben werden: Es gibt keine nachgewiesene Tugendpflicht zur Unterdrückung hedonistischer Ten-

[1448] Schopenhauer (1840/1979, § 4 ff.).

[1449] Ein positives Syndrom wie Glück und Bluck (2013, S. 75 f.) sagten. Weisheit könnte man in dieser Sicht nicht „haben" wie eine Tasse Kaffee; sie wäre zudem als sicheres Wissen unbestätigbar, epistemisch unvollendbar. Das „Verlangen nach Weisheit" würde indes nichtsdestotrotz sinnvoll bleiben, denn es leitete uns zu Verbesserungen; der *unbedingte* Wille Weisheit zu *erreichen*, schiene allerdings töricht.

[1450] Reich (1933/1989).

denzen oder Auffassungen zugunsten eines rein vernünftig-moralischen Lebens. Es wäre nicht fair, nicht realistisch und obendrein logisch willkürlich, moralphilosophisch *einzig* die Erfüllung einer strengen Vernunftpflicht für „moralisch" zu erklären. Kant selbst muss ja, als die Grundlage des kategorischen Imperatives, das Streben nach Glückseligkeit einräumen.[1451] Doch bereits der von ihm verschmähte Epikur sagt uns, dass sittliche Belange bei hedonistischen Aspekten zu berücksichtigen seien.[1452] Das einzige, was Kant hier in der Ethik wirklich Neues zu leisten vermag, könnten daher die Formeln des kategorischen Imperatives selbst sein. Sie sind u. E. letztlich rein pragmatische Ermittlungsvorschriften *eines* sittlich Richtigen (und nicht etwa des einzigen) – moralische Korrekturvorschriften gewissermaßen, die eine nicht zu verleugnende epikureisch begriffene Lustorientierung sinnvoll(er) zu koordinieren hälfen. Es geht uns also immer, und das auch nach Kant, im Grunde um Lust (respektive um Schmerzvermeidung). Das sind *die* Determinanten, die sich nicht eliminierten lassen im Leben, sind die großen Steuerungshebel der Evolution. Und solches gilt natürlich umso mehr, je deutlicher man die moralischen Realverhältnisse dieser Welt betrachtete wie es Machiavelli tut. Oben (in Kap. 3) haben wir die Verzweiflung Friedrich des Großen ob der Verlogenheit seiner fürstlichen Kollegen aufgezeigt, die sich einen Teufel um ihre Verträge, Abmachungen und all den ethischen Firlefanz kümmerten – und das Tag für Tag, Jahr für Jahr. Derjenige Souverän, der das ignorierte, wäre mitsamt seiner kategorischen Ethik in Bälde begraben.[1453] Ob das in heutigen Tagen anders wäre, kann wohl bestritten werden. Was also scheint hier als die vernünftige Regel auf, die zum allgemeinen Gesetz zu werden vermag? Der exzellentere Mossad, die brillantere Central Intelligence Agency zu sein? Ist die einzige realistische „Moral" die brutal-schlau-kluge Berechnung taktisch-strategischer Verhältnisse unter rigoroser Ausnutzung vorhandener Vorteile? – Vielleicht für manche Verhältnisse, d. h. für Menschen, die nichts anderes gelten lassen wollen als den kurzfristig(er)en (Partial-)Vorteil und nicht die Menschheit, das planetare Leben und deren langfristigen Nutz' und Frommen als *Gesamtes* im Blick haben. Es ist mithin ein „kleines" Denken, ein *zu* kleines, das jene ergriffen hat und geradezu in Besitz nahm. Wenn verstanden worden wäre, anerkannt werden kann, dass machtmaterielle taktisch-strategische Vorteile nicht immer die entscheidenden seien, sondern ferner „höhere" Güter real teils auch die lustvolleren, befriedigenderen sind, wäre man oft wenigstens individuell weitgehend suspendiert. Man bedürfte keiner „Königreiche" mehr, denn wenig genügt, wie beispielsweise Epikur sagt, zum Glücklichsein gemäß den Zwecken der Natur: Es wäre dies wohl mindestens der Beginn einer Gesundung.

Machiavellis Vorschlag scheint in diesem Zusammenhang eher als Notlösung in einer unkooperativen, antisozialen, und darin „dummen" (kurzfristigeren) Organisationsform.

1451 Siehe Kant (1785/1974a, BA 42), Zitat siehe oben.

1452 Siehe Epikur, Weisungen, 51, zitiert nach Epikur, Übers. Krautz (S. 91).

1453 „Ich setze einfach die Gründe auseinander, die jeden Fürsten nach meiner Meinung zwingen, der Praxis zu folgen, die den Betrug und den Mißbrauch der Macht autorisiert, und ich sage offen: seine Nachbarn würden sich seine Rechtschaffenheit nur zunutze machen, und man würde ihm, auf Grund falscher Vorurteile und verkehrter Meinungen, das als Schwäche auslegen, was nur Tugend ist. Solche und viele andere, reiflich erwogene Gedanken haben mich veranlaßt, den Brauch der Fürsten mitzumachen […] und wenn auch der allgemeine Brauch meinen Verstand unterjochte, so ist mein Herz doch nicht verdorben" (Friedrich der Große, 1742/1913, S. 2 f.).

Der Machiavellismus hebt sich im Grunde vermutlich selbst auf: Es ist in unseren Verhältnissen meist schlicht langfristig nicht überlebensdienlich, staatlich so zu agieren. Moderne Kriege sind regelhaft unführbar, sind grundsätzlich nicht zu „gewinnen", weil die sozial-materiellen Kosten der Verheerungen viel zu hoch sind, sie Generationen und generationenlang verwüsten. Und auch eine moderne Theorie der Aufstandsbekämpfung[1454] – bestehend aus den drei Zentralinhalten: totale Informationskenntnis, Vernichtung der aktiven, aufständischen Minderheit und Erwirkung der Gefolgschaft der Gesamtbevölkerung[1455] – was Terror, Folter und unbegrenzte Isolationshaft (Drohnenangriffe, Waterboarding und Geheimgefängnisse) mit einschlösse, *versagt* letztlich mit deutlich höherer Wahrscheinlichkeit: „Historisch betrachtet ist die militärische Aufstandsbekämpfung strategisch ineffektiv, politisch destruktiv und in moralischer Hinsicht katastrophal gewesen."[1456] Sie stellt „eine zutiefst kontraproduktive sich selbsterfüllende Prophezeiung"[1457] dar, die die von ihr betroffenen Individuen gegen die Aufstandsbekämpfer radikalisiert. „Praktisch alle Aufstandsbekämpfungen endeten [wohl besonders daher] in der nationalen Unabhängigkeit der Aufständischen und in der überwältigenden Niederlage ihrer Planer."[1458]

In diesen Belangen geht es Kant natürlich nicht um die Macht, nicht um das, was ist, sondern das, was sein *soll*. Er ist Moralphilosoph und kein Politiker. Aber soll dieses „Soll" nicht ganz und gar illusorisch sein – nur pietistischer Wunsch mithin –, sondern wirklich werden, *wirken* in der wahren Welt, müssten die psychologischen Verhältnisse des Menschen betrachtet und gesundend abgeändert werden (siehe dazu bereits oben, Kap. 8). Denn es muten jene machiavellistischen Gewalttechniken aus liebender Perspektive an wie ein Irrglaube der Entmenschten, die Jesus ans Kreuz schlugen: oft geradezu als eine emotionelle Krankheit[1459], die (teils) die der anderen mit funktionell denselben krank-brutalen Mitteln überwinden möchte.[1460] – Somit also hätte auch Kant wohl im Prinzip Recht, wenn er den ewigen Frieden durch die Herrschaft einer – wie wir anfügen – *weisen* Vernunft anstrebte.

1454 Vergleiche beispielsweise das Field Manual der US-Streitkräfte *FM 3-24 MCWP 3-33.5: Insurgencies and Countering Insurgencies* (Headquarters Department of the Army, 2014).

1455 Harcourt (2018/2019, z. B. S. 25).

1456 Harcourt (2018/2019, S. 297); vgl. hinsichtlich der Folgen von Kampfdrohneneinsätzen Acheson, Bolton, Minor und Pytlak (2017).

1457 Harcourt (2018/2019, S. 295).

1458 Harcourt (2018/2019, S. 148 f.), wobei die Befürworter des kontrainsurgenten Paradigmas regelhaft behaupteten, ihr Misserfolg wäre einzig auf mangelnde Entschlossenheit der Umsetzung z. B. der geheimdienstlichen oder grausamen Maßnahmen zurückzuführen – ein Vorbringen, das eine unberechtigte Immunisierung gegen die valide Falsifikation (siehe Popper, 1934/1984) darstellen kann.

1459 Die charakterlich habituelle *orgastische* Impotenz mit ihren destruktiven sozialen und psychologischen Folgen, vgl. Reich (u. a. 1933/1989, S. 330–372), die in regelhafter Wechselwirkung insbesondere mit neuronalen, sozial-kognitiven sowie sozial- bzw. gruppenpsychologisch zu beschreibenden Verhaltenstendenzen schließlich ungünstig-schädliche soziologische bzw. ökonomische Bedingungen formt – das auch gesellschaftlich Kranke, das individuell krank macht und damit das liebende, kooperative, rational-vernünftig wirkende Leben allgemein schwächt respektive zerstört.

1460 Wobei nicht verleugnet wird, dass es ebenso berechtigen, gesunden Widerstand gibt, so wie sich etwa Polen gegen den Überfall Nazi-Deutschlands im Jahr 1939 wehrte.

Freilich müssten wir ihn nochmals kritisieren, da er die emotionalen Grundlagen einer real gelebten Moral nicht wertschätzte. Eine ausschließliche Vernunftforderung bliebe stets sehr abstrakt, hätte keine „Kampfmittel", sich immer (oder auch nur regelhaft) gegen „Feinde" durchzusetzen. Die Vernunft spricht mit stiller Stimme, sie brüllt nicht wie die Wut. Nicht die Vernunft an sich (das vernünftige Sinnen) ist jedoch bei Kant das Problem, nicht die Tugend als Wunschvorstellung. Es sind der vermutlich unbewusste Wille zur apriorischen Vernunftgeltung, der Wille zur Pflicht und Wille zum Tugendsoll, die das Lebendige als naturhaft böse schmähen, ihm kaum etwas als Schlechtes zutrauen und dabei Jesu Weisheit: „Wenn ihr nicht umkehrt und werdet wie die Kinder […]"[1461] nicht verstanden haben. Es ist eine Form der tiefenpsychologischen Abwehr darin verwirklicht, eine Erstarrung der Liebe, diesmal aber vermittels der reinen und reinen praktischen Vernunft. Denn nicht *wir* in unserem sinnlichen Urgrunde wären auch ethisch befähigt, vielmehr verdammt uns stetig dazu vernünftig zu zwingen – und wir dürften gerade nicht darauf vertrauen, dass das Lebendige selbst so schön und mächtig zu sein vermag, eine spontane Moraltätigkeit hervorzubringen. Nein. Kant sagte: Nur die reine praktische Vernunft garantiere uns das moralisch Wertvolle – und gerade durch das, was ihm wohl das Wundervollste und Höchste war, wird seine Konzeption fragwürdiger.

[1461] Bib., Mt 18,3 (Fettsatz weggelassen).

10 Weisheit – Versuch einer begrifflichen Rekonstruktion und semantischen Heuristik

In Kapitel 3 haben wir eine erste Eingrenzung dessen, was wir in puncto des Begriffes für „weise" halten würden, gegeben. Es wäre, so sagten wir dort unter Vorbehalt, das wahrkluge (weil nicht über- oder untertriebene, langfristig lustvolle, überlebensdienliche) Leben im Größten (der umfassendsten realen räumlich-zeitlichen Welt). Wir untersuchten die Lehren Machiavellis, Epikurs, Konfuzius', daneben die des Lao-tse, Sokrates, Jesus und die Kants auf ihre innere Stimmigkeit und praktisch-philosophische Plausibilität insbesondere hinsichtlich des infrage stehenden Problemes. Wir kamen stets auf ein ähnliches Generalergebnis, dass nämlich (wie wir meinen) keine dieser Weltdeutungen für sich allein nach modernem Verständnis den Anspruch auf hinreichend vollgültige „Weisheit" erheben könnte. Einfach nur ein schlau-kluger Machiavellist, schlicht ein treuer Epikureer, Konfuzianer, eifriger sokratisch-skeptischer Frager, ein allein menschenliebender Christ, philosophischer Taoist oder ein pflichtfreudiger Kantianer zu werden, genügte also nicht, um in unserem Sinne „weise" zu sein, was natürlich auch eine gewisse Willkürlichkeit der Schätzungen impliziert. Diese Lehren bilden, meinen wir, jeweils im besten Fall nur partiell-einseitige Ansichten einer Weisheit ab und müssten je reformuliert werden, um nicht dysfunktional zu entarten.[1462] „Kochrezepte der Weisheit", Lehrtafeln, alleinige Glaubensanweisungen sind nach unserem Verständnis generell noch nicht wirklich sehr weise, sondern zeugten bei unkritischer Übernahme gerade von einer überwindbaren, noch zu verbessernden Torheit, denn solche Anschauungen wären oft zu grob, zu allgemein und nicht authentisch genug, scheinen außerdem teils nicht zureichend empirisch als „wahr" auszeichenbar, womit es insgesamt nicht wahrhaft klug wäre, sie praktisch ohne weitere Überlegungen anzuwenden. „Weise zu sein" kann nach unserer Auslegung daher nicht heißen, sich einer Doktrin untertan zu machen. Damit müssen wir zu dem vorläufigen Schluss kommen, dass „echte Weisheit" bislang u. U. noch gar nicht expliziert wurde – und viel schlimmer vielleicht wäre zudem zu sagen, dass sie eventuell auch prinzipiell gar nicht dargestellt werden könnte. Das Bild, die Metapher des „Weisen", der da psychisch stets ideal-ausgeglichen wandelte oder in sich gekehrt meditativ ruhte, und ob der schmerzlich-mühseligen irdischen Verhältnisse nur „herablächelte", ist vielleicht tatsächlich ein eher idealisierendes Klischee bzw. fußte bei jener Person konkret auf gewissen Einbildungen respektive psychischen Vorgängen, die wir möglichenfalls in mancher Hinsicht als pathologisch kennzeichnen müssten. „Weise zu sein" hieße uns mithin demgegenüber, mehr diejenige funktionelle Art des Lebens zu präferieren, die sich stets dem, was wir schließlich „weise" nennen würden, *anzunä-*

[1462] Es erinnert dies an die bekannte (u. a. aus dem Buddhismus, siehe *Udana* VI. 4., überlieferte) Lehrmetapher des Elefanten (zitiert nach F. Schäfer, 1998) und den ihn lediglich *teilweise* abtastenden Blinden, die sodann – weil sie nichts anderes kennen – diese oder jene Körperstelle für das eigentliche „Wesen" des Tieres (das „Wesen der Weisheit" in unserem Fall) halten. Gleiches gilt natürlich auch für uns und unsere diesbezüglichen Unternehmungen; nur hoffen wir, zumindest alle erreichbaren bedeutenden Regionen einmal beleuchtet zu haben.

Abb. 10.1: Narrenspiegel am Rathaus von Nördlingen, Bayern (Fotografie: Stephan Straßmaier, 2020). Die Reliefunterschrift: „Nun sind unser zwey" bezog sich wahrscheinlich auf Inhaftierte, die im nach außen vergitterten „Narrenhäuslein" wegen kleinerer Vergehen einsaßen und dort öffentlich zur Schau gestellt wurden (Nördlingen, 2020).

hern suchte – natürlich, wie es jedenfalls scheint, ohne je sicher angeben zu können, was dieses Wort überhaupt wirklich wahrhaft bedeutet. Wir bleiben also – errare humanum est – Narren, und wie wir wohl glauben können noch für sehr lange Zeit, was uns nun auch Abbildung 10.1, stilleindringlich und weise wie wir fühlend wähnen, nahe zu bringen sucht.

Aus der oben, in Kap. 2, dargestellten internationalen psychologischen Weisheitsforschung lassen sich daneben Anhaltspunkte für die Ermittlung respektive Konstitution begrifflich-psychologischer Dimensionen erhalten. Insbesondere scheinen hier die von Ardelt[1463] sowie Glück und Bluck[1464] gegebenen Hinweise wertvoll.[1465] Charakterliche *Offenheit* und *Empathie* einerseits und eine darauf fußende, diese beiden gewissermaßen zur Gewinnung einer hinreichend breiten Datenbasis nehmende elaboriert wahrheitsgemäße intellektuelle *Reflexion* andererseits, scheinen auch uns Kandidaten dessen, was wir schließlich als die Persönlichkeitstraits eines weiseren Lebensstiles ansprechen könnten. Sie kommen bezüglich der emotionellen Vermögen vermutlich dem, was „natürlich" zu nennen wäre, am nächsten. Mitfühlend und aufgeschlossen zu sein ist das, was wir bereits beim Kind sehr deutlich wahrnehmen – und im Leben „umkehrend" solches wieder zu erreichen, kann im Sinne des Jesus von Nazareth[1466] und ferner des Lao-tse[1467] wirklich tunlich werden. Daneben wären indes auch modernere Ansätze wie der des genitalen Charakters sensu Reich[1468] sowie der des biophilen Menschen nach Fromm[1469] wert berücksichtigt zu werden, sowie daneben allgemein die Resultate der Altruismusforschung bei Kindern[1470]. Das ontogenetisch ursprüngliche ist, wie wir deshalb wohl mutmaßen dürfen,

[1463] Ardelt (2004); vgl. auch Ardelt (1997, 2003) sowie Ardelt et al. (2013).

[1464] Glück und Bluck (2013); vgl. auch Glück (2016).

[1465] Das Modell von Sternberg (1998) und das Berliner Weisheitsmodell nach Kunzmann und Baltes (2005) nehmen eher funktionelle Vorgänge ins Visier, nicht so sehr die persönlichen Ressourcen.

[1466] Siehe Bib., Mt 18,3.

[1467] „Wer der Tugend Fülle in sich hat, / gleicht dem neugeborenen Kinde" (Lao-tse, Übers. v. Strauß, Kap. LV, S. 132, Schrägstrich v. Verf. als Absatzsymbol eingefügt). Vergleiche oben, Kap. 6.

[1468] Siehe Reich (1933/1989, insbesondere S. 217 ff. und S. 330 ff.).

[1469] Siehe Fromm (z. B. 1964/2000, S. 34–63).

[1470] Siehe z. B. Warneken und Tomasello (2006, 2007, 2009), Warneken et al. (2007), Liszkowski et al. (2006), Olson und Spelke (2008), Rakoczy et al. (2008) sowie Warneken (2013). Vergleiche daneben auch Bauer (2006, 2011) und Bregman (2020).

wirklich ein offenes, mitfühlendes Wesen des Menschen, welcher sich späterhin in mehr oder weniger ungünstiger Weise „verschließt" bzw. „verhärtet" (mehr oder weniger pathologisch panzert) und damit an eine Umwelt adaptiert.[1471] Philosophisch wären jene emotionellen Ressourcen natürlich klarerweise ausschließlich Hypothesen, die jedoch empirisch bewährt werden können, und somit eine indizierende Kraft entfalten. Wichtig ist in diesem Zusammenhang, dass solche Vermögen *nichthintergehbar* seien, also das, was wir „Tiefe" heißen würden, darstellen. Außerdem sollten sie selbstverständlich eine wirkliche Steigerung der Lebensfähigkeiten hin zu richtigeren, „weiseren" Handlungen, mit sich bringen. Das scheint uns gleichwohl vorzuliegen – jedenfalls wissen wir bislang nichts Besseres – dürfen jene Persönlichkeitseigenheiten damit bis auf Weiteres mit Ardelt, Glück und Bluck als spezifisch für ein weiseres Leben annehmen.

Zu diesen beiden wesentlich scheinenden emotionellen Charakteristika der Offenheit und Empathie tritt, wie gesagt, die gedankliche Auseinandersetzung mit dem, was wir praktisch die Welt, das Sein, das Leben nennen, hinzu. Dass hier keine ausschließlich linearen Abläufe gemeint sein werden, sondern das Hyperkomplexe, Chaotische i. S. der Chaostheorie und das daher teils nur intuitiv erfahrbare als Datenmaterial zur kognitiven Basis geraten, ist wohl nicht eigens zu betonen. (Natur-)Wissenschaften, methodologische Überlegungen, die Logik u. Ä. wären hier gewissermaßen oft nur wie „Hilfswissenschaften" zu sehen, um eine angestrebte überdurchschnittlich ausgeprägte Lebensexpertise[1472] zu erreichen. Was also wirklich „klug" wäre, würde damit eine wichtige und weise Frage – und ein Konstituens eines überlegenen („weisen") Lebensstiles. Allerdings müsste diese Klugheit auch einen zeitlichen Aspekt hinsichtlich einer möglichsten Langfristigkeit besitzen. Das heißt, „wirklich klug" schiene uns vor allem nur das, was auch *beständig* klug wäre, letztlich also „in alle Ewigkeit" sinnvoll würde. Das zu bestimmen ist natürlich nicht ganz leicht für Sterbliche, sondern wie es scheint in absolutem Sinn unmöglich – was indes nicht aussagen will, man solle nicht zumindest *versuchen*, möglichst langfristig kluge Entscheide zu erkunden.

Abbildung 10.2 gibt nun diejenigen begrifflich-psychologischen Dimensionen, die das Wort „Weisheit" (vs. Torheit und Unweisheit), wie wir es gerade probeweise ausfalteten, nach unserer Ansicht näher explizieren. Das Maß der Ewigkeitsorientiertheit bildet darin u. E. auch den Bereich der Selbsttranszendenz[1473] ab. Denn: „Self-transcendence […] reflects a decreasing reliance on externals for definition of the self, increasing interiority and spirituality, and a greater sense of connectedness with past and future generations."[1474] Die zeitliche Eingebundenheit ins Kommen und Gehen des immerwährenden kosmischen Werdens tritt mithin deutlicher hervor. Wir würden hierbei tendenziell von uns, unseren begrenzten „kleinen" Zielen, Partialvorstellungen und eitlen

[1471] Dass und warum wir hier von Ardelt (2004) abweichen und keine *konkrete* Emotion (die Liebe) als zentral für Weisheit setzen, haben wir oben, in Kap. 2, bereits begründet; es wird daneben unten noch einmal vertieft.

[1472] Im Sinne der Weisheitsdefinition von Baltes und Staudinger (2000).

[1473] Siehe dazu Levenson et al. (2005), vgl. ebenso Levenson und Aldwin (2013) sowie Ardelt (2004) und oben, Kap. 2.

[1474] Levenson et al. (2005, S. 127).

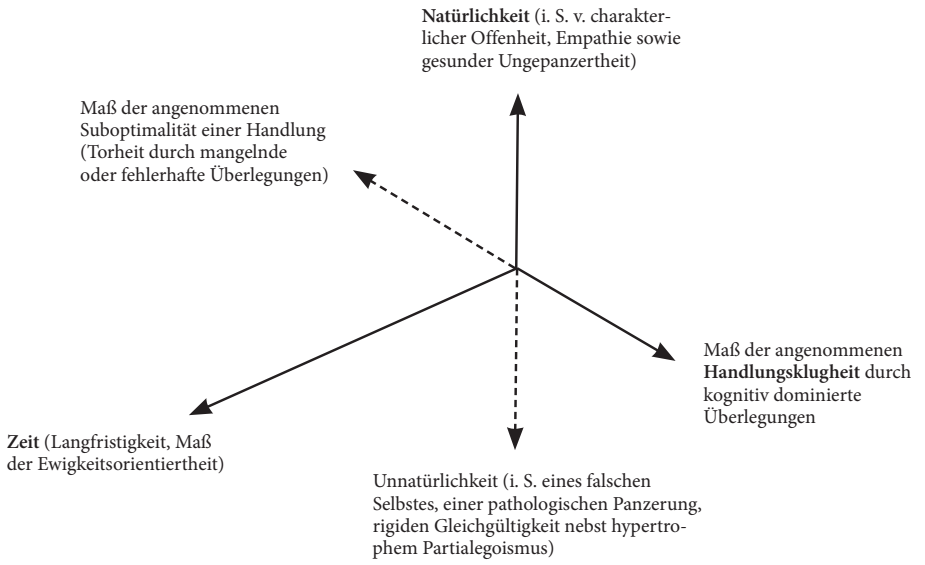

Abb. 10.2: Versuchsweise nichtmathematisch-sprachliche Explikation der Dimensionen des psychologischen Begriffes „Weisheit" mit den als gegenteilig angenommenen Traits (willkürlich mit orthogonalen Achsen dargestellt).

Wünschen absehen, uns distanzieren, um zu einer langfristig klugen, klügeren Handlung zu gelangen. In diesem Zusammenhang könnte die Angemessenheit einer Handlung je nach Ansatz spezieller Zeithorizonte unterschiedlich bewertet werden. Einesteils als sehr konkrete, kurzfristige und vielleicht damit eher taktisch sinnvolle Handlung – oder mehr als Klugheit i. S. einer langfristigen Strategie, in deren Umsetzung auch gewisse, zunächst unklug anmutende, Partialtaten (wie als Finten, Kriegslisten beispielsweise) statthaben könnten.[1475] Aus solchen Erwägungen scheint es berechtigt, das, was wir „Klugheit" nennten, nicht mit der zeitlichen Dimension in eines zu setzen, sondern die Zeitachse als *selbstständig* zu konstruieren. Kurzfristig orientierte Partialklugheiten in eher technischer Hinsicht hätten also nicht per se die gleiche Wertigkeit wie die Klugheit vor dem Hintergrund einer sehr langfristigen Perspektive. Es modifizierten und relativierten sich die Ziele, Werte und Motivationen (als Aufforderungen etwas zu tun oder zu lassen) doch u. U. deutlich, je nachdem, was wir hinsichtlich der zeitlichen Aussicht annähmen. Aber auch die diesbezüglichen „Grenzen des Lebens" bestimmten daneben das Maß der Grosso-modo-Klugheit einer Handlung. Tief-authentisch religiös Gläubige mit eschatologischen Jenseitsvorstellungen oder daneben mit Wiedergeburtshypothesen z. B. buddhistischer Art könnten hier als Zeugen auftreten. Doch letztlich scheinen es

[1475] Als ähnliches Beispiel könnte man die Modi und Effekte einer nur kurzfristigen Profitakquise der substanziell dauerhaft angelegten Unternehmensführung kontrastieren, bei der z. B. gewisse weitblickend investive Zusatzausgaben zugunsten der langfristigen Tragfähigkeit des Geschäftes getätigt würden (oder man kaufmännisch unehrbares Gebaren generell vermiede).

insbesondere der Tod und die eigene Sterblichkeit zu sein, die im infrage stehenden Konstrukt der „Weisheit" auch den Aspekt einer wirklichen Langfristigkeit als Teil der dann „weisen Klugheit" entwickelte; die Letztere bedeutete schließlich, dass man möglichst so zu leben hätte, wie man im Angesicht des eigenen Todes (der „Ewigkeit", sub specie aeternitatis) recht und richtig lebte.[1476]

Der „Weise" nun, wie er uns hier erscheint, wäre ein Mensch, der die umfänglichsten und langfristigsten als stimmig annehmbaren ontischen Generalhypothesen als Maxime(n) seiner persönlichen Lebensgestaltung zur Grundlage genommen hat. Er versuchte damit, meinen wir, idealerweise so zu handeln, wie es immer und in allen praktisch denkbaren irdischen Umwelten für ihn das Klügste, Beste und mithin „Weiseste" wäre. Er lebte „in der" Ewigkeit, lebte „im Größten der umfassendsten realen Welt" – und pfiffe damit wohl z. B. wie Epikur (wollte) auf solche Lüste, die im Endeffekt mehr schadeten, sähe sich wie Lao-tse vor allem dem Urgrunde eines apostrophierten Tao verpflichtet und nicht etwa den Anpassung fordernden aber unstimmigeren Maßgaben externer Stellen, oder würde wie Jesus von Nazareth die Verwirklichung der Nächstenliebe und sozialen Verzeihungsbereitschaft auf Erden zum Thema machen.[1477] Relativ konträr dazu befände sich die Position des Florentiners Machiavelli, dessen Anlage der machtstrategischen Klugheit flüchtiger ausfiele: Es wäre bestenfalls sozusagen nur eine kleine Art der Weisheit unter verkürzten zeitlichen Randbedingungen eines existenziellen Kampfes. Man sähe hier mehr auch die oft cerebrofrontal (mit)bedingten Defizite des antisozialen (ggf. psychopathischen) Charakters, die nun ja gerade u. a. in einer suboptimalen Kurzfristorientiertheit, mangelnden Lebensperspektiven, erhöhter Frustrationsintoleranz und einer auch daraus resultierenden gesteigerten Verantwortungslosigkeit bestehen.[1478] Doch ist das nur die psychische Realität mancher einschlägiger Despoten und nicht die staatsoptimal löwenmutige Fuchsschläue, die Machiavelli selbst verehrte.[1479] Konfuzius könnte in jenem Kontext entgegengesetzt jedoch eine epochal-langfristige Wertschätzung der Kooperativität von Homo sapiens in Form des *zhong shu zhi dao*[1480] bescheinigt werden; er wäre in puncto seiner Auffassungen der Sitten (*li*) allerdings tendenziell zu engstirnig. Kant hingegen versuchte in einer bis dato unübertroffen prinzipiellen Grundlegung sogar noch vor aller Empirie das ein für allemal Richtige zu statuieren – und scheiterte. Seine Ausgestaltung ethischer Imperative könnte wohl vor allem als Heuristik, zutref-

[1476] Ein ökologisch nachhaltiges, die Lebensgrundlagen bewahrendes Handeln ergäbe sich dabei geradezu wie von selbst aus der natürlich-klugen Langfristigkeitsperspektive des so begriffenen weisen Denkens.

[1477] Neben Epikur und Lao-tse, die beide als klare Belege für die These einer möglichst größtmöglichen Langfristigkeit eines Lebensstiles gelten könnten, würde die rational reformulierte Jesuslehre als sozialphilosophisch orientierte Ansicht nur als *relativ* dauerhaft sinnvoll erscheinen (und nicht von „Ewigkeit zu Ewigkeit" zutreffen). Die buddhistische Tradition ließe sich zudem anfügen, in der gleichfalls eine „ewig-richtige Lebensart" vermittelt wird, allerdings vor dem Hintergrund naturalistisch betrachtet unglaubhafter Vorgänge der Reinkarnation; wir kommen weiter unten noch einmal auf diesen Gegenstand zurück.

[1478] Siehe dazu z. B. Habermeyer und Herpertz (2006), Hare (2005), Kröber, Dölling, Leygraf und Sass (2009), Straßmaier und Werbik (2018a) sowie Weltgesundheitsorganisation (1997, F60.2).

[1479] Psychopathische Personen wären wohl zudem auch keine optimalen Frontkämpfer: sie agierten oft einfach zu draufgängerisch, zu angstfrei und zu wenig umsichtig u. Ä.

[1480] Paul (2010, S. 54); Erläuterungen siehe oben, Kap. 5.

fende Maximen herauszufinden, dienen.[1481] Aber es wäre auch bei ihm der Wunsch und der Wille zu bemerken, das dauerhaft und in allen menschlichen Welten richtige auszuzeichnen. Sokrates hingegen bietet uns, bescheidener wahrlich als der Königsberger, das geistige Rüstzeug an, wie wir allererst zu langfristig annehmbaren Hypothesen der Lebensgestaltung hingelangten. Er zeichnet also mehr dasjenige aus, was man als eine wesentliche Methode (oder schließliche Methodologie) hinsichtlich der Entwicklung von hoher Lebensexpertise bezeichnen könnte – dies allerdings vor allem nur in einem (sprachunkritisch) begrifflich fundierten, intellektuell-argumentativen Rückgriff.

Wie wir dadurch besser einsehen, sollte man bei einer Definition des Terminus „Weisheit" deshalb nicht bei der Optimierung einer kurzfristige(re)n Lebensexpertise[1482] stehen bleiben, denn das konkret bessere Können und Verstehen darin müsste nochmals im Angesicht des überdauernden zeitlichen Kontextes relativiert werden. Eine Form der sozusagen singulären, „handgreiflichen" *phrónesis* und eine alleinige *episteme* Platons, wie auch die lediglich *téchne* wäre uns zu wenig sowie als diesbezügliche Maßgaben teils wirklich fragwürdig – und erst eine weitere Transzendierung in zeitlicher Hinsicht würde u. E. für Abhilfe sorgen. Daneben muss natürlich die Überprüfung der konkret behaupteten materialen Hypothesen selbst angestrebt werden, denn es sollte im Ideal die wahrhaft anhaltend stimmigste Ansicht sein, die wir zugrunde legen; fromm-törichter Selbstbetrug ist zu verhindern. Zwar wissen wir nicht sicher, was hier „weise" *ist*, wir müssten aber eine doch sehr gründlich und solide Annahme dazu bilden, damit wir nicht letztlich schmählich fehlten.

In diesem Kontext nun wirkt die Unterscheidung einer eher generellen von einer personalen Weisheit, wie sie z. B. Staudinger und Kollegen[1483] vornahmen, nicht abwegig. „Generell weise" würde wir das sozusagen überzeitlich Richtige kennzeichnen, „personal weise" das eher konkret-situationale Prozedere i. S. einer kognitiv-emotionalen Integration[1484] bei *einer* Person, wobei mit Glück[1485] anzunehmen wäre, dass es wohl keine universale Weisheit gebe, wenn nicht auch eine gewisse personale vorläge, aus deren Einsichten sich das dann Allgemeine hervorbrächte. Die in Abbildung 10.2 dargestellten Begriffsdimensionen wären dabei, weil sie zunächst vor allem die psychologisch-sprachphilosophische Verklarung leisten wollen, eher der generellen Weisheit zuzuordnen. Gleichzeitig implizierten sie freilich auch eine heuristische Maßgabe hinsichtlich der Entscheidung konkreterer Lebensfragen. Denn sie referieren u. a. auf das so genannte „Natürliche", was philosophisch betrachtet zwar eine logisch willkürliche Setzung darstellt und zudem begrifflich etwas vage erscheint. Es könnte aber, wie gesagt, durch die greifbareren seelischen Vorgänge der Empathie und Offenheit als Funktionen einer optimal lustfähigen Ungepanzertheit sensu Reich[1486] operationalisiert werden. Wir wären also aufgerufen, uns dementsprechend zu überprüfen und zu verändern und Lebensprobleme

[1481] Siehe Habermas (1992), Hoerster (1974) und Illies (2007).
[1482] Im Sinne von Baltes und Staudinger (2000).
[1483] Staudinger, Dörner und Mickler (2005); vgl. auch Sternberg (2013).
[1484] Staudinger et al. (2005, S. 207 ff.).
[1485] Glück (2016, S. 143 f.).
[1486] Siehe die obigen Ausführungen zum genitalen Charakter, u. a. in Kap. 2 und Kap. 3.

im Lichte des unvoreingenommen-offenen, lustfähigen Mitfühlens zu beantworten. Was das diesbezüglich klug-natürliche und langfristigst Richtige sei, würde uns mithin „weise". Wir sind hier zugegebenermaßen deutlicher von Lao-tse inspiriert, was letztlich auch eine fundamentale Liebeshaltung der Welt, dem Lebendigen und der Natur gegenüber miteinschließt – allerdings nicht unbedingt *nur* die Gefühlslage der Liebe als „weise" begreift: in diesem Punkt irrt Ardelt[1487]. Und hier hätte der Machtstratege Machiavelli nicht immer und ausschließlich nur unrecht. Machiavelli infolgedessen als (provokant gesagt) teils „erleuchtet" einzustufen, dann nämlich, wenn dessen Taktiken und Strategien dem Leben, Lebendigen *dienten* und nichts anderes mehr als jene, d. h. als *Ultima ratio*, real in Betracht käme, wäre eine realistische Handlung der lebendig-flexiblen sowie der geistigen Freiheitlichkeit. Fuchsschlau und löwenmutig relevante Vorteile zu gewinnen bzw. zu wahren, erscheint uns bis zu einem gewissen Grade einfach auch als die zentrale Auslesefunktion in der Evolution[1488] und dürfte schon allein deshalb nicht im Modus einer unrichtigen sozialen Erwünschtheit (unrealistischem ethischen Schein) verleugnet werden. So *hart* ist das Leben in mancher Hinsicht, ob es nun gefällt oder nicht, was anders gewendet aber nicht heißt kann, man solle *nur* Machiavellis Maßgaben als zutreffend oder gesund einschätzen, was funktionell antisozial gestört, intellektuell als töricht und menschlich als böse erschiene. – „Alle Dinge sind Gift, und nichts ist ohne Gift; allein die dosis [*sic*] machts, daß ein Ding kein Gift sei."[1489] Solches mit den nötigen Änderungen in unserem Bereich zu berücksichtigen, heißt auch, die Natur zu akzeptieren. Wir sind, mythologisch gesprochen, aber nichtsdestotrotz aufgerufen, „Gott" (also die Liebe, das Lebendige der tiefsten, ursprünglichsten auch humanen emotionellen Welt) *prinzipiell* zu achten. Wer darüber sich vermessen willentlich empor zu schwingen versuchte, es verbrecherisch ignorierte (es in der „Dosis" übertrieb, wie Nietzsche in seinen späten Tagen), würde in Wahrheit dem Tode – dem Sterben zuarbeiten.[1490] Wir erinnern uns auch hier an das liebreizend-abstrakte Wort des: „Nichts im Übermaß"[1491], das den Kern der *phrónesis*, den Schwerpunkt der Weisheit insgesamt eventuell, verlautbart. Und „übermäßig" würde wohl alles, was dem langfristigen Glück und Wohlstand möglichst aller zuwiderliefe, denn es wäre nicht ebenso unser Bestes.[1492]

1487 Siehe Ardelt (2004), Ardelt et al. (2013) und oben, Kap. 2.

1488 Siehe Darwin (1859/1990) und Storch et al. (2013).

1489 Paracelsus (1565/2013, „Die dritte Defension wegen des Schreibens der neuen Rezepte", [509] S. 73).

1490 Deshalb, meinen wir, sei es „weise", wenn Lao-tse das *wuwei* (das Prinzip des Nicht-Tuns, siehe z. B. Lao-tse, Übers. v. Strauß, Kap. III u. XXXVII) lehrt. Es hieße uns mit den nötigen Änderungen, das wahre Faktum eines „Willen Gottes" anzuerkennen, der naturalistisch reformuliert der „Wille" u. a. der autonomen energetischen Pulsation des Lebens (siehe Reich, 1933/1989) und seinen intellektuell-psychischen Abkömmlingen in uns zu sein scheint.

1491 Überliefert in Diels (1922, Kap. „73a Die sieben Weisen", [521] S. 215 [Zeile 10]).

1492 Der Begriff der „Menschheit" bei Kant (siehe Kant, 1788/1974b, A 155 f.; vgl. Eisler, 1930) leuchtet hier ein, denn wir würden auch unsere Menschheit, unsere Würde verachten, wenn wir dies bei anderen täten. Als exemplarisches Beispiel, dass das nicht nur eine allein philosophische Theorie darstellt, mögen die Berichte des US-Soldaten Eric Fair dienen (Fair, 2007, 2016), der im Irak des Jahres 2004 als Verhörspezialist die von Seiten der US-Administration für formal legal erachteten „erweiterten Verhörtechniken" wie Schlafentzug, Schläge oder die befohlene Einnahme von langwierigen körperlichen Stresspositionen bei Gefangenen anwendete (siehe Harcourt, 2018/2019, S. 124 ff.). Fair (2007) berichtete danach in *The*

Nachdem nun insbesondere versucht wurde zu erläutern, warum die Zeitdimension (als idealerweise Ewigkeitsorientiertheit) im Begriff der „Weisheit" extra zu sondern wäre, muss die Partialdimension der „Klugheit" selbst nochmals näher charakterisiert werden. Dazu nehmen wir auf die wertvollen Vorarbeiten der internationalen Weisheitsforschung Bezug; das in Abbildung 2.1 gegebene Berliner Weisheitsmodell[1493], die in Abbildung 2.2 veranschaulichte Balancetheorie der Weisheit[1494] sowie das in Tabelle 2.1 dargestellte MORE-Life-Experience-Model[1495] entfalten dazu u. E. besonders beachtenswerte Zusammenhänge. Die in allen diesen Entwürfen explizierte Grundlage der Lebensexpertise bzw. Lebensklugheit als Konstituenten einer „Weisheit" ist die sehr deutlich vorhandene Neigung der als überdurchschnittlich „weise" nominierten Personen zuerst über das Leben, seine Probleme und Konflikte usf. *nachzusinnen*. Ohne die intensivere kognitiv-emotionale Beschäftigung mit jenen einschlägigen Bereichen ergebe sich also eine Weisheit gerade nicht. Das relativierte prima facie zuvörderst die Lehre des Lao-tse und spräche tatsächlich den sokratischen Kritizismus (u. Ä., wie beispielsweise den Epikureismus) als schließlich dienlicher und wünschenswerter an. Denn in beiden würde die kognitive Auseinandersetzung mit Lebensvorgängen wesentlich, bei Epikur ist die Einsicht (*phrónesis*) i. S. einer praktischen Vernunft, die die Zwecke erkennt, nach denen zu handeln wäre, sogar das oberste Prinzip[1496]. Allerdings liegen in den genannten modernen Modellen die genauen Wege der weisen Kognition meist relativ im Unklaren; einzig vielleicht der ernste Wunsch und Wille der nominierten Personen wäre zu bemerken, die „wirkliche Welt", die Wahrheit zu erkennen, damit möglichst nicht voreingenommen (verkehrt-oberflächlich oder psychisch abwehrend) zu leben bzw. zu urteilen. Diesen zentralen Prinzipien eines *philósophos* (Weisheitsliebenden) würden daneben auch manche der Maßgaben Jesu entsprechen, jedoch wohl eher aus vornehmlich emotionellem Erleben oder empathischem Antizipieren als aus alleiniger vernunftmäßiger Reflexion. Insbesondere die prinzipielle Fehlbarkeit aller humanen Wesen, die sie geradezu ausmachende ethische Nichtidealität bei existenter natürlicher Gutmütigkeit, würde in nuce ebenso die Verzeihungsbotschaft[1497] plausibler werden lassen. Das gemahnte ebenso wieder an das *zhong shu zhi dao* des Konfuzius[1498], was der christlich tradierten Menschlichkeitsauffassung in der realen ethischen Praxis ziemlich nahe zu stehen scheint. „Weise" wäre in solch einem Sinn teils auch dasjenige, welches die natürlich gegebene Fehlbarkeit, emotionelle Aufgeschlossenheit zur Welt, Hilfsbereitschaft und Rücksichtnahme auf die Belange anderer Wesen empathisch-ungepanzert wie ein

Washington Post von diesbezüglichen, ihn wiederkehrend heimsuchenden Albträumen: „A man with no face stares at me from the corner of a room. He pleads for help, but I'm afraid to move. He begins to cry. It is a pitiful sound, and it sickens me. He screams, but as I awaken, I realize the screams are mine. That dream, along with a host of other nightmares, has plagued me since my return from Iraq in the summer of 2004. Though the man in this particular nightmare has no face, I know who he is. I assisted in his interrogation at a detention facility in Fallujah."

1493 Kunzmann und Baltes (2005).

1494 Sternberg (1998).

1495 Glück und Bluck (2013); vgl. auch Glück (2016).

1496 Siehe Epikur, „Brief an Menoikeus", 132, zitiert nach Epikur, Übers. Krautz.

1497 „Wer unter euch ohne Sünde ist, der werfe den ersten Stein." (Bib., Joh 8,7)

1498 Paul (2010, S. 54).

Kind nicht ignorierte, sondern als wesentlich in die konkreten Kalküle mit einschlösse. Die je angenommenen Grenzen des Lebens, seine apostrophierten grundsätzlichen Qualitäten und Faktoren würden zudem auch in den Fragen der Klugheit nochmals relevant. Auf welcher epistemischen Grundlage wir nachsinnen, wäre zentral wesentlich.

> Die Lehren des Jesus von Nazareth (wie daneben die des Lao-tse) scheinen dabei auf dem Boden eines explizit positiven Menschenbildes zu ruhen und referieren damit auf ein ursprüngliches, spontan prosoziales Lebensfunktionieren.[1499] Konfuzius wollte solches wohl mittels einer bis ins Zwanghafte hinein gehenden ethisch-menschlichen Bemühung zum Guten *rekonstruktiv* (restaurierend) wieder aufrichten, verfehlte dabei aber notwendig das Original, denn es würde immer nur ein vorsätzliches *Mühen* um die *li* bleiben, kaum die ursprünglich potentere Kraft dazu selbst freilegen. Sokrates und Epikur sprechen mehr nur den protoutilitaristischen Modus vivendi eines *guten* Lebens an, und haben die Frage nach der grundlegenden Art der Menschennatur nicht eigens thematisiert. Machiavelli und Kant schätzen die real zu erwartenden Handlungstendenzen bei Homo sapiens mehr oder weniger negativ ein, obwohl Machiavelli dennoch die Liebe und die Angst als das naturhaft Tiefe vermutet (Zitat siehe oben, Kap. 3). Bis auf Machiavelli teilen jedoch alle hier genannten Philosophen das *Ziel* der Herstellung sozial-positiver Verhältnisse. Nur Machiavelli interessierte solches vornehmlich in Bezug zu Machtfragen einer Herrschaft und nicht aus humanistischem Selbstzweck.

In einem *weisen* Sinne klug wäre es vermutlich insgesamt, die wahrhaft richtigen Grenzen des Lebens zu berücksichtigen. Es meint dies nicht nur eine triviale akademische Frage. Denn die Resultate unterschieden sich oft sehr deutlich je nach Art der Weltannahmen. Und als real triftig würden uns Modernen wohl vor allem die Grenzziehungen durch die Befunde der (Natur-)Wissenschaften einleuchten. Die Grenzen des Lebens und die durch sie maßgeblich bestimmte „weise" Form der Klugheit müssten daher dem stimmigsten Weltbild der Physik, Chemie, Medizin usw. und dem der Gesellschaftswissenschaften entstammen – denn solches Wissen „funktionierte" in überprüften, bewährten Maßen, veranlasste also eine ernst zu nehmende, relative Lebenssicherheit. „Weise" wäre also einerseits positiv empirisch zu wissen und damit prognostizierbar zu wirken. „Klug zu sein" bedeutete in diesem Rahmen möglichst umfassend rational zu sein, d. h. die Wirklichkeit hinreichend zu kennen.

Nun ist dieses evidente empirische Wissen allerdings nicht für alle Bereiche verfügbar und besonders nicht für jene menschlichen, auf die es oft ankommt. Praktisch schwer prüfbare Vermutungen säumen unsere Wege und werden dies wohl bis zum Ende aller Tage der Menschheit tun. Neben einem starken empirischen Wissen kämen daher auch schwächere Formen der Kognition i. S. v. Heuristiken – besseren Ahnungen also – in Betracht. Und damit begänne auch das gefährlichere Spiel von Versuch und Irrtum, von Irrtumskorrektur und ggf. neuerlicher „Versuchung". Die Klugheit müsste, würde sie begrifflich in diesen Rahmen gespannt, mehr sein als die Anwendung von bewährten epistemischen Erkenntnissen. Es wäre nicht nur die Naturwissenschaft wie sie bereits Epikur sehr wichtig nahm fürs gute, sichere, angstfreie Leben, nicht nur ein individueller sokratischer Erkundungsweg hinsichtlich der privaten *eudaimonía* sinnvoll und

[1499] „Wahrlich, ich sage euch: Wenn ihr nicht umkehrt und werdet wie die Kinder, so werdet ihr nicht ins Himmelreich kommen" (Bib., Mt 18,3 ff., teilweisen Fettsatz weggelassen). „Wer der Tugend Fülle in sich hat, / gleicht dem neugeborenen Kinde" (Lao-tse, Übers. v. Strauß, Kap. LV, S. 132, Schrägstrich v. Verf. als Absatzsymbol eingefügt).

anzuraten, sondern es träten auch solche – wirklich knifflige – Fragen der Behandlung komplexer externer sozialer Probleme in den Focus, für die es keine Lösungsschablonen gibt. Solch eine Ausgestaltung der Weisheit hat Sternberg in seiner Balancetheorie[1500] priorisiert (siehe oben, Abbildung 2.2), bei der stilles Wissen, das einer praktischen Intelligenz zugrunde läge, inter-, intra- sowie extrapersonale Interessen ausblancierte, was einen in erster Linie an insbesondere politische Vorgänge bei der Befriedung von (Groß-)Konflikten denken lässt. Dieses Modell leidet aber darunter, nur allgemein zu formulieren, d. h. mehr den groben funktionellen Gang einer potenziellen Lösung zu beschreiben, und nicht die konkreten Pfade (was wohl auch sehr viel verlangt wäre). Zentral würden freilich in dieser Sicht ebenso wieder die von den involvierten Personen bzw. Parteien jeweils implizierten grundlegenden Annahmen zu den Grenzen des Lebens. Buddhisten z. B. müssten – wenn sie authentisch an eine Wiedergeburt glauben – anders urteilen und handeln wollen als lebenslustbasierte Atheisten in einem gewähnt einzigen, singulären Leben; wahre Christen anders als allein nutzenorientierte Machiavellisten; sittlich konservative Konfuzianer anders als laotisch-taoverehrende Freigeister usf. Insbesondere wären auch die eher tiefenpsychologisch verstehbaren „Mischungen" differenter und konträrer Ansichten zu beachten[1501], was indes eine Hyperkomplexierung mit sich brächte. Es wäre also letztlich eine Abwägung der jeweiligen Lebenssysteme nötig, um den von Sternberg anvisierten Ausgleich bezüglich eines höchsten Gutes vorzunehmen. „Klugheit" müsste daher vor allem die Flexibilität einschließen – die Fähigkeit undogmatisch den anderen Standpunkt zu begreifen und daraus Hypothesen abzuleiten. Wir wären hier wieder bei den individuellen Weisheitsressourcen wie sie Glück und Bluck oder Ardelt darstellten. Ganz basal, vor dieser speziellen Ermittlung eines gemeinsam tragbaren Zustandes einer Lösung, müsste wohl zwangsläufig erst der Wunsch treten, solches überhaupt zu verwirklichen. Dieses Anliegen wäre wohl ganz ähnlich des guten Willens sensu Kant[1502] zu beschreiben.[1503] Weise könnte mithin noch vor einem funktionellen Balanceversuch die Einsicht heißen, ob ein solches Begehren denn eigentlich erfolgversprechend wäre, und eine diesbezügliche Reflexion müsste demzufolge gewisse übergeordnete Lebenshypothesen ansetzen. Weisheit bedeutete uns daher auch hier *mehr* als die ausschließliche, konkretere Handlungsklugheit. Weisheit würde zu einer Art besseren Wissens, das über längere Zeitabschnitte die Partialwünsche von Betroffenen gewissermaßen „überblickte", *übersehbar* machte, ihre Motivationen usw. rational stimmig genug begriffe und die Le-

1500 Sternberg (1998).

1501 Wir erinnern uns an all die machthungrigen lebenslustigen Kardinäle früherer Zeiten, die gern noch Papst werden wollten – oder an die sprichwörtliche Sentenz des chinesischen *wai ru nei fa* (übers.: „äußerlich konfuzianisch, innerlich [aber] legalistisch" zu sein, siehe Paul, 2010, S. 90 ff.). Naiverweise hier nur einen „heiligen" Willen zu vermuten, ein reines Vernunftwesen i. S. v. Kant, scheint regelhaft irreal und verweist uns eben auch auf die Macht der Lust und ferner die des Schmerzes, der wir als Lebende kaum entkommen werden.

1502 Siehe Kant (1785/1974a, BA 1 f.).

1503 Der Dreißigjährige Krieg konnte z. B. vermutlich vor allem nur deshalb im Westfälischen Frieden beendet werden, weil die Schrecklichkeiten der Verwüstungen (und deren Kosten usw.) für alle Beteiligten ein *unerträgliches* Maß angenommen hatten. Für die rezenten Konfliktherde im Nahen und Mittleren Osten wäre solches wohl eher noch nicht gegeben.

bensmöglichkeiten und Variantenwahrscheinlichkeiten so einschätzte, wie sie letztlich sich tatsächlich verwirklichten. Wir müssten, mythologisch gesprochen, „sein wie Gott", und Weisheit würde zu einer geradezu göttlichen Inspiration und Kundigkeit, die sich allerdings erst sehr langfristig (am Ende der Geschichte eventuell) wirklich bewährte.

Was wäre nun dieses übergeordnete System des Informiertseins? Es könnte, wie gesagt, u. U. ganz ähnlich des von Sternberg gesetzten *tacit knowledge*[1504] wirken, sollte indes, wie wir glauben, teils wesentlich ausgedehntere Zeitabschnitte einschließen. Man müsste das Leben, Lebendige wahrhaft prinzipiell erkennen – müsste wissen wie es funktioniert sowie ablaufen muss, was es „will" und daher tun wird. Man benötigte eine Art Kompass. Lao-tse vermeinte ihn in Tao gefunden zu haben. Es scheinen uns in diesem Zusammenhang ganz ähnlich vor allem die fundamentalen Vorgänge wesentlich, die den je speziell ausgestalteten Denk- und Lebenssystemen allererst zu Grunde liegen, uns diese Systeme als mehr oder weniger krank respektive gesund verstehen ließen, als mehr oder weniger nahe dessen, was wir „tiefes Leben" bezeichneten. „Weise" wäre mit dieser Hypothese, diesen Ursprung richtig zu erfassen und daraus schließlich optimal zu handeln (oder es ggf. auch nötigenfalls zu lassen). Allerdings lehrt uns die Betrachtung der Realität, dass neben menschenfreundlich-altruistischen Tendenzen ferner (oder teils nahezu nur) eigennützige am sozialen Werk sind, womit wir wieder bei Machiavelli wären und ferner den Versen Goethes, die dieser im *Faust* Margarethe sprechen lässt: „Nach Golde drängt, / Am Golde hängt / Doch alles. Ach wir Armen!"[1505] Wie auch die evolutionäre Psychologie[1506] konstatiert, obwaltet zentral eben auch ein reproduktiv orientierter Egoismus bei Homo sapiens. Vieles „Heilige" müsste zur Farce zusammenschnurren, wäre letztlich teils kaum anderes als oberflächlicher Selbstbetrug in Form einer schön scheinenden Fassade (oder psychoanalytisch Produkt der Abspaltung negativer Anteile, o. Ä.).[1507] Es dürfte dabei durchaus ein Teil der tiefsten Einsicht sein, dem Menschen – allein aufgrund seiner organismischen Diktate des Hungers und der der Schmerzvermeidung usw. – auch eine sehr selbstbezogene Nutzenorientierung zuzusprechen. Ohne hinreichende Selbstliebe würden wir schlicht ziemlich schnell umkommen; das Leben ist insgesamt ein teils wirklich grausamer Kampf; die Idealisierung der Natur zum anthropomorph „anästhesierten Freizeitpark" wäre, wie gesagt, irreal. Doch könnte dieses Überlebensringen gewissermaßen *oktroyiert* sein: teils durch die Nöte der Selbsterhaltung nebst denen, die u. a. aus den Verteidigungswünschen gegen feindlich-hungrige Mitlebewesen resultierten. Wir wären in dieser Sicht zwar gern altruistisch, könnten es aber oft kaum hinreichend umsetzen – zumal wenn die soziale Umgebung vor allem egoistisch handelte, man dadurch selbst schwer ausgenutzt und die Liebe gerade nicht mit Gegenliebe vergolten werden würde. Es ist dies im weiteren Sinne das Dilemma, der Konflikt des Jesus von Nazareth (siehe dazu oben, Kap. 8). In den Blick treten uns damit mehr die sozialen sowie evolutiven Determinanten i. S. v. systemischen Faktoren und sozialen Krankheiten.

1504 Sternberg (1998, S. 354).

1505 v. Goethe (1808/1985, S. 119 [Erster Teil: Abend. Ein kleines reinliches Zimmer]); Querstriche statt Absatzformatierungen eingefügt.

1506 Für aktuelle Übersichten dazu siehe Buss (2014), Shackelford und Liddle (2014) sowie Shackelford und Weekes-Shackelford (2012).

1507 Vergleiche Trivers (1985, 2011) sowie die Darstellung in Pinker (2010, S. 724 ff.).

Wie man also das „Reich der Liebe Gottes" des tiefsten (wie wir glauben) Lebendigen mit dem „Reich der darbenden Natur", d. h. dem der Schmerzen, des Hungers, der Siechtümer und der Gefahren durch Mitlebewesen miteinander in einer sehr langfristigen Perspektive ausmittelte, würde das Grundproblem der Weisheit und einer ihr beizulegenden *phrónesis*.[1508] Diese kann auch daher nicht nur die Liebe beinhalten aber den innigen Wunsch, möglichst kein vermeidbares Leiden zu produzieren und nichts Lebendiges zu töten, wie es uns beispielsweise aus buddhistisch tradierten Kanons[1509] überliefert wird. Das, was wir „Weisheit" nennen würden, referierte dabei u. E. allerdings auf die ungebremste organismische Pulsation[1510] des Lebendigen, wäre indes konkret-emotionell nicht festgelegt – aber sehr der Lust als Selbst- und Lebensliebe im weiteren Sinne zugeneigt. Wir wünschten uns wirklich das liebend Gute, wären tatsächlich altruistisch motiviert, was man schließlich mit einigem Recht „gesund" zu nennen vermag. Es wäre das Lebendige gewissermaßen in energetischer Reinform – und „heilig" hieße uns die tiefe, manifest zielhafte Bestimmung daraus, die sich nicht abbringen lässt von dieser kernhaften Tiefe. Das Sternberg'sche *tacit knowledge*[1511] stammte nach unserer Meinung wesentlich daraus, obschon es auch andere, eher gelernte Konzepte miteinbezöge. Informiert sein über die fundamentalen Prämissen des Menschentumes hieße damit insbesondere, den bedeutsamen energetisch-emotionalen Vorgang der autonomen Pulsation zu kennen – und zu wissen, „was aus ihm wird", wenn er sich nicht gesund-ungebremst entfalten kann. Es wären in humanen Bereichen die Einsichten und Prognosen des echten Menschenkenners und fähigen Psychologen, der sich nichts vormachen möchte über sich und die Welt.[1512]

Wenn vom Buddha Siddhartha Gautama daher i. S. einer praktischen Erlösungslehre das *Loslassenlernen* als der Schlüssel zum Glück überliefert wird[1513], muss man dem kei-

[1508] Es verwundert daher kaum, dass von den verschiedenen Lehren (insbesondere der des Epikur, Lao-tse, Konfuzius und der des Buddha) die gegenständliche Bedürfnisarmut bzw. die nichtmaterielle Lebensorientierung hochgeschätzt werden.

[1509] „Lebendiges umzubringen hat er [der Mönch] verworfen, Lebendiges umzubringen liegt ihm fern: ohne Stock, ohne Schwerdt, fühlsam, voll Theilnahme, hegt er zu allen lebenden Wesen Liebe und Mitleid" (Siddhartha Gautama, Rd., II. Bd., 51 [„Kandarako", 345], S. 15). Siehe auch Buddha: Sein Leben und seine Lehre (2007).

[1510] Nach Reich (1933/1989); siehe dazu die Funktion der muskulären Panzerung und die Bedeutung der orgastischen Potenz im Wesen des so genannten genitalen Charakters: Im Zuge einer therapeutischen Entpanzerung treten objektiv sichtbare und sukzessiv stärker werdende wellenartige Gewebebewegungen und wogende Gefühle im Körper des Klienten auf (gleichsam der „Wurm im Menschen"), die schließlich in die von Reich „Orgasmusreflex" genannte Spontanzuckung kulminieren. Für nähere Erläuterungen vgl. auch oben, Kap. 6 und Kap. 8. Eine gewisse Ähnlichkeit ist hier mit altindischen Vorstellungen tantrischer Richtungen i. S. der *Kundalini* (aus dem Sanskrit übersetzt: „Schlange") erkennbar, die dort als spirituelle Kraft begriffen wird, welche „aufgerollt" am Ende der Wirbelsäule eines jeden Menschen ruhe und mithilfe von *Yoga* wachgerufen werden könne sowie schließlich „Erleuchtung" ermögliche (Kundalini, 2007). Es scheint, als habe Reich den in diesen eher noch esoterischen Lehren im Grunde gemeinten wahren, organismisch vorhandenen Vorgang objektiviert und damit erstmals naturwissenschaftlich prüfbar beschrieben (vgl. dazu ebenso Kap. 2).

[1511] Sternberg (1998, S. 354).

[1512] Sehr ähnlich – obschon eher in Distanz zu taoistischen Gedanken stehend – äußerte sich auch Kong-tse, siehe: „Konfuzius sprach: ‚Weisheit heißt, die Menschen zu kennen.'" (Konfuzius, LY, Übers. Moritz, XII, 22, S. 77).

[1513] Siehe z. B.: „Nach Verwerfung der Freuden und Leiden, Königsohn, nach Vernichtung des einstigen Froh-

neswegs grundsätzlich abgeneigt sein – dürfte es hingegen nicht verkehrt interpretieren. Nach unserer reformulierenden Lesart würde es im bioenergetischen Sinne zutreffen, sich entkrampfend zu befreien, mithin „loszulassen", d. h. aber das tiefste *Lebendige*, sich ihm hingebend, in einem selbst gewähren zu lassen.[1514] Man müsste Buddha also gewissermaßen laotisch-epikureisch sowie modern-naturalistisch zurechtrücken. Denn es scheint schlichtweg eine Art „Wahn", die Großmächte „Lust" und „Schmerz" im Leben als aufgehoben, ja noch davor als *aufhebbar* anzusehen, wozu eine optimierte Lebensführungskunst und vertiefte meditative Versenkung zwar tendenziell hinzuleiten vermögen, jenes Ziel aber kaum vollends erreichbar gestalten werden.[1515] Wir bleiben einfach, wie uns scheinen muss, Zeit unseres Lebens sterbliche, kränkbare und begrenzte Erdlinge, die – soweit wir hinreichend sicher annehmen dürfen – nur ein einziges Leben leben.[1516] Deshalb erscheint uns der Buddha auch nicht als primär maßgeblicher, überspitzt gesagt „ewig-unanfechtbarer" Weisheitslehrer wie er anderenorts in der internationalen Weisheitsforschung[1517] wohl durchaus aufgefasst wird. Das heißt natürlich anders gewendet nicht, es sei alles unrichtiges Wähnen bei jenem Inder. Meditative Übungen beispielsweise können, wenn sie mit hoher zeitlicher Beständigkeit betrieben werden, das Gehirn strukturell, z. B. hinsichtlich der Dicke des fronto-insulären Kortex, abändern[1518], erschafften subjektiv einen tiefen inneren Ruhepol, der in einer vielleicht auch z. T. selbsttranszendierenden Weise die Person das „äußere" Sein leichter (er)tragen ließe.[1519] Man darf indes

sinns und Trübsinns erwirkte ich die Weihe der leidlosen, freudlosen, gleichmüthig einsichtigen vollkommenen Reine, die vierte Schauung" (Siddhartha Gautama, Rd., II. Bd., 85 [„Bodhi der Königsohn", 450], S. 571). Daneben: „Also erkennend, also sehend wird da sein Gemüth erlöst vom Wunscheswahn, erlöst vom Daseinswahn, erlöst vom Nichtwissenswahn. ‚Im Erlösten ist die Erlösung', diese Erkenntniss [*sic*] geht auf. ‚Versiegt ist die Geburt, vollendet das Asketenthum, gewirkt das Werk, nicht mehr ist diese Welt' versteht er da. ‚Den heißt man, Priester, einen Menschen, der weder ein Selbstquäler, nicht der Übung der Selbstquaal [*sic*] eifrig ergeben ist, noch ein Nächstenquäler, nicht der Übung der Nächstenquaal [*sic*] eifrig ergeben ist: der ohne Selbstquaal [*sic*], ohne Nächstenquaal [*sic*] schon bei Lebzeiten ausgeglüht, erloschen, kühl geworden ist, sich wohlfühlt, heilig geworden im Herzen'" (Siddhartha Gautama, Rd., II. Bd., 94 [„Ghoṭamukho", 569], S. 731, Absatzformatierung weggelassen).

1514 Buddha selbst meinte es jedoch i. S. des Loslassens der Begehren *an sich*. Unsere Interpretation wäre ihm vermutlich noch ein unheiliges Ziel, ein „Wahn", der noch nicht erlöscht sei (siehe z. B. Siddhartha Gautama, Rd., I. Bd., 26 [„Das heilige Ziel"]; vgl. auch, II. Bd., 98 [„Vāseṭṭho"]). Er verstand seine Deutung einer Priesterschaft ebenso als jenseits sexueller Vorgänge angesiedelt: „Wer da der Liebe Glück verschmäht / Und haus- und heimlos weiterzieht, / Wer Liebeslust versiegen ließ, / Als Priester gelten kann mir der" (Siddhartha Gautama, Rd., II. Bd., 98 [„Vāseṭṭho", 625], S. 796, Querstriche statt Absatzformatierungen eingefügt). Solche anhedonistische Züge können u. E. gleichwohl Ausdruck einer Störung der orgastischen Potenz i. S. v. Reich (1933/1989) indizieren. Eine „Krankheit" würde somit zur „Weisheit" erhoben, was durchaus auch bei anderen diesbezüglichen Lehren teils zu befürchten wäre, wie die obigen Ausführungen in Kap. 2–9 zeigten.

1515 Was ähnlich auch bei den attischen Versuchen des Epikur zu einer *immerwährenden* Glückseligkeit zu konstatieren wäre (vgl. oben, Kap. 4).

1516 Man möge uns unser Narrentum, das wir hier „weise" heißen (wie man u. U. *irrend* meinte), lächelnd vergeben.

1517 Siehe Ardelt et al. (2013).

1518 Siehe Engen, Bernhardt, Skottnik, Ricard und Singer (2018). Meditation ist daneben wahrscheinlich in mehreren Arten gesundheitlich vorteilhaft und stärkt das Wohlbefinden (siehe exemplarisch Kabat-Zinn, 2013).

1519 Den Gleichmut des Erwachten stellt Siddhartha Gautama (Rd., z. B. III. Bd., 152 [„Sinnesgewalt", 490])

wohl auch mit, bzw. historisch nach Siddhartha Gautama noch annehmen, dass der Begriff „Weisheit", das diesbezügliche psychologische Konzept, nicht ausschließlich in der von ihm gemeinten Art der Erreichung eines Nirwanas zu konstituieren seien, denn auch eine weltliche Handlungsklugheit könnte bei Ignoranz beachtlich nachteilige Folgen zeitigen, dürfte also wohl kaum völlig vom Tisch gewischt werden.[1520] Weisheit wäre also – wieder in unserer Auslegung – nicht nur eine emotionelle (oder meditative) Angelegenheit des Gewährenlassens tiefster (bio-)energetischer Vorgänge, sondern ebenso, und damit wohl funktionell verbunden, in kognitiven Einsichten und Strategien usw. zu sehen. Dies relativierend liegt gleichwohl der Gedanke nahe, „Weisheit" insgesamt eher als Produkt eines Modus vivendi zu bestimmen, mehr als „Weg" und nicht in alleinigen gewisslich-konkreten positiven „Erkenntnissen" einer Naturwissenschaft, nicht lediglich in einer sprachlich, logisch oder methodologisch orientierten Philosophie.[1521] Die Praxis der Weisheit wäre summa summarum mehr als die bereits bekannten geistigen Disziplinen; sie würde eine teils heuristische Metawissenschaft[1522] bezeichnen, nämlich wie wir mit dem Dasein in sehr langfristiger Hinsicht am besten „umzugehen haben".

Der gute innere Sinn der obigen Erkundungen (in den Kap. 3–9) liegt nun insbesondere darin, die einzelnen Weisheitspositionen eingehend hinterfragt zu haben. Denn sie stammen allesamt, wie durchaus zu vermuten ist, von sterblichen und nicht von göttlichen Wesen, sind historisch bedingt und noch nicht mit jenem evaluierten Wissen unterlegt

bekanntlich mit der Metapher einer Lotosblüte dar: „Und das angenehm bewegt sein, unangenehm bewegt sein, angenehm und unangenehm bewegt sein hört bei ihm [einem Mönch] auf, der Gleichmuth hält an. Gleichwie etwa, Ānando, auf einem leicht geneigten Lotusblatte Wassertropfen herabgleiten, keinen Halt finden" (S. 649).

1520 So verweist schon der von Buddha gelehrte Edle Achtfache Weg (rechte Anschauung, rechte Gesinnung, rechtes Reden, rechtes Handeln, rechter Lebensunterhalt, rechte Anstrengung, rechte Achtsamkeit, rechtes Sichversenken) mit den Grundelementen Sittlichkeit, Sammlung (Meditation) und Wissen (Buddha: Sein Leben und seine Lehre, 2007; vgl. Siddhartha Gautama, Rd.) auf eine praktische Handlungsausrichtung. Desgleichen konkreter Natur stellen sich ferner die sittlichen Vorgaben des Vermeidens der zehn heilswidrigen Handlungsweisen (Töten, Diebstahl, verkehrtes Verhalten in sexueller Hinsicht, Lüge, grobe, verleumderische, törichte und nutzlose Rede, Begehrlichkeit, Übelwollen und unrichtige Lehransichten) dar. Verglichen mit Epikur, der mit seinem Katechismus allein eine möglichst *lustvolle* Existenz sichern wollte, strebte Siddhartha Gautama in einer prinzipielleren Art das Begehren, die Lust, selbst als schließlich „unweise" um, was mit den nötigen Änderungen als geradezu Kant'sche Fundamentalität imponiert, eine Weisheitsposition „vor der Lust" zu erringen. Denn: „ist Lust untergegangen geht Leid unter: das […] sage ich" (Siddhartha Gautama, Rd., III. Bd., 145 [„Puṇṇo", 438], S. 581). Ob solch ein *Glauben* jedoch nicht doch eher von einer psychophysiologischen Erstarrung (einer ungünstig-habituellen bioenergetischen Panzerung) kündete, kann nur gemutmaßt, kaum erwiesen werden. Denn wo existieren menschliche Individuen, die Siddharthas sehr anspruchsvolle Maßgaben vollgültig erfüll(t)en? Wenn ja, nur sehr sehr vereinzelt. Eine Seinsart freilich, die eventuell niemand *je* hinreichend überzeugend erleben (und damit überprüfen) können wird, wäre wiederum kritisch zu hinterfragen.

1521 Und damit ähnlich wie Glück und Bluck (2013, S. 75 f.), die „Weisheit" als positives Syndrom einschätzten, was mit den nötigen Änderungen gleichwohl bereits Epikur vorweggenommen zu haben scheint – denn man liest bei ihm: „Daher ist die Einsicht sogar wertvoller als die Philosophie: ihr entstammen alle übrigen Tugenden, weil sie lehrt, daß es nicht möglich ist, lustvoll zu leben, ohne einsichtsvoll, vollkommen und gerecht zu leben. […] Denn die Tugenden sind ursprünglich verwachsen mit dem lustvollen Leben, und das lustvolle Leben ist von ihnen untrennbar" (Epikur, „Brief an Menoikeus", 132, zitiert nach Epikur, Übers. Krautz, S. 49).

1522 Eine *lebensphilosophische Prinzipienforschung*.

gewesen, das wir heute zur Verfügung haben. Irren ist zwar menschlich, aber die Folgen daraus können katastrophal sein. Und je unkritischer man solche, von manchen sanktifizierten Personen (wie Jesus) in einem gesellschaftlichen Kontext als geistigen Überbau ansetzte – als „große Weise", die niemand ernsthaft kritisieren dürfe – desto umfänglicher vermögen jene negativen Wirkungen auszufallen. Deshalb ist die nicht-autoritätsgläubige dekonstruierende Konstruktion eines schließlich Annehmbareren vorzuschlagen. Sie bewahrte das Gute, ohne sich dem Schlechten unnötig auszuliefern. Wenn man bedenkt, wie viel Unheil und Leid irrationale Anschauungen und leider insbesondere auch Religionen über die Menschheit bislang gebracht haben, muss uns dieses Anliegen wahrhaft lieb und teuer sein. Gleichzeitig sind wir allerdings ebenso aufgerufen, das Kind nicht mit dem Bade auszuschütten, denn auch jene Weisheitslehren haben ihren guten, sinnvollen Kern und künden uns teils von wertvollen Einsichten, die es zu beherzigen gilt, wenn die Gestaltung eines Besseren gelingen soll. Wir müssen also unvoreingenommen genug, weit und offenherzig sein, um diese Dimensionen überhaupt würdigen zu können: Eine „liebende Vernunft" gewissermaßen, keine kalte oder allein technisch orientierte, wäre dringend anzuraten. Wir gehen damit vielen Menschen voran, die solch eine lichte Freiheitlichkeit des Lebendigen nicht in sich zur überragenden Mächtigkeit haben bringen können, sondern gewissermaßen eingefangen wurden in den Netzen schein-weiser, schein-heiliger Vorstellungen, und oft ihr Leben lang in ihnen zappeln – nie sich wirklich befreien.

Das, was wir hier als „weise" begreifen – selbstironisch mit dem Spott Epikurs gesprochen: nach all der „Allumrührerei" – ist also noch *vor* einer ausdrücklichen Maximenerkundung *spezifischer* Art angesiedelt, stellte gerade keine Lehrtafeln des Tuns und Lassens auf, sondern beschäftigte sich zuerst mit den grundlegenden Prinzipien und daneben mit den psychologischen Hintergründen in der biologischen Natur des Menschen, die „Weisheit" aus- bzw. möglich machten. Allerdings vermeinen wir nicht, hier irgendetwas a priori erkennen zu können; es wird keine moderne Variante einer Transzendentalphilosophie vorgeschlagen. Wir haben lediglich die Denkfigur der Klugheit (mit dem Kern des antiken Übermaßverbotes), die der Natürlichkeit (i. S. v. Empathie und Offenheit eines gesund ungepanzerten Menschen) und die der Langfristigkeit (als im Extrem Ewigkeitsorientiertheit) in Bezug zum Konzept der „Grenzen des Lebens" und dem des philosophischen Hedonismus letztlich logisch willkürlich im „Meer der Welt schwimmend" *eingesetzt*, um ein wenig mehr Klarheit zu gewinnen – uns bildlich am eigenen Schopfe aus dem vermutlich ewigen epistemischen Schlamassel des sokratischen Nichtwissenkönnens „herauszuziehen" – was uns natürlich nicht nachweislich als *Wissen* gelingt, sondern nur als eine Art von hoffentlich funktionierenden Vermutungen, einer „Brille" gewissermaßen, die wir vertrauensvoll geistig „aufsetzen", um die Welt ein wenig handhabbarer zu machen. Denn wie dieses Sein ohne uns *an sich* geartet sei, *wissen* wir nicht; wir können einzig nur Schätzungen abgeben, und allein die Grade der empirischen Glaubhaftmachungen würden differieren. Man sieht am Ende: Auch der „Weise" benötigte Mut und Vertrauen, um sich auf seine epistemischen Vorannahmen auf Gedeih und Verderben zu verlassen. Aber dergestalt ist das Leben wie wir es kennen. So wie wir sämtlich historio-genetisch wahrscheinlich gewissermaßen „Afrikaner" sind, stehen wir in Sachen der Weisheit bildlich alle vor dem Nördlinger Narrenspiegel. Das wichtigste scheint uns dabei, dass die angesetzten Prinzipien die möglichst wirklich

grundlegendsten, also nicht mehr zu übersteigen, respektive zu hintergehen wären. Das befähigte uns zu einem tauglicheren, annehmbareren Versuch zum oben gesetzten „Leben im Größten der umfassendsten realen Welt".

Das gerade zusammengefasste hypothetische Begriffsgerüst der Prinzipien der Weisheit könnte sodann auf mehrere Arten konkretisiert werden; verschiedene Formen einer real gelebten Lebensexpertise wären denkbar. Denn allein der Faktor der Lustorientiertheit (und der, der Schmerzgeneigtheit sowie ähnlicher körperlicher Konkreta) erlaubten die Entwicklung je spezifischer, interpersonal mannigfacher Maximen: Einem sozial extravertierten Rhetor wird beispielsweise anderes als bleibend-unabsehbar richtig erscheinen in seinem Leben als einem intuitiv-sensiblen und einsamkeitsverliebten Einsiedler usf. „Weise" wäre ja allererst, was einem Einzelmenschen in der ganz persönlichen Individualsicht als das langfristig beste (für sich und alle) im oben explizierten Sinne erschiene. Auch daher sollte ein starrer Forderungskatalog mit Lehrsätzen, über die keinesfalls diskutiert werden dürfe, die man nicht anpassen und verbessern können soll, fragwürdig sein. Es erweist sich hier ein übergeordnetes Urteil als überzeugend: Es ist wieder das, das die Fähigkeit zur Flexibilität als wünschenswert statuiert. Insgesamt würden wir mit solch einer Adaption jedoch auch das Feld einer personalisierten Weisheit betreten. Dessen ungeachtet ließen sich in ihm ebenfalls Sätze denken und aufstellen, die vermutlich für alle Menschen in einer hinreichend gleichartigen Weise gälten; Epikurs Aussage über den Tod könnte letztlich, soweit wir wissen, wohl dazu zählen[1523]. Es gäbe also wahrscheinlich durchaus einen Maximenbereich der rationalen (d. h. einer nicht mit metaphysisch religiösen Dogmen epistemisch „verunreinigten") *Sapientia*, den für alle humanen Vernunftwesen anzuwenden gleichsinnig möglich wäre. Allerdings dürfte solches dann nicht als Doktrin verordnet, sondern müsste vielmehr durch die je eigene Erkenntnis als einleuchtende Gewissheit eingesetzt werden. Nur dadurch wohl stellte sich auch die nötige ontisch psychische Kraft ein, der Ernst des gewisslich Realen, sich überzeugt daran zu halten, was man eben *wirklich* glaubt. Mit diesen Feststellungen würde nun Sternbergs Balancetheorie[1524] etwas zu reformulieren sein, denn sie erschiene uns einerseits noch als zu konkret einer rein praktischen Handlungsklugheit verhaftet, d. h. sie würde nicht ausreichend übergeordnet die generelle Prinzipienaufklärung leisten, und wäre zweitens (sowie damit verschwistert) zu sehr auf die nicht hinterfragte Setzung eines allgemeinen Gutes (des *common good*) fixiert, dächte auch hier noch etwas zu wenig universell. Denn warum man dieses oder jenes Ziel überhaupt anstreben sollte, wird nicht gefragt. Solch ein Manko könnte Schwierigkeiten mit sich bringen, da unterschiedliche „hohe Güter" rubriziert zu werden vermögen, wie die oben beleuchteten griechischen und chinesischen Weisheitslehren, deren Werte, Ziele und Maximen nicht immer ein und dieselben sind, dartun.[1525] Unsere Auseinandersetzung mit diesen mittels der Gegenfolie Machiavellis sollte ja gerade zeigen, ob jene Lebensstile denn eigentlich *langfristig* zuträglich und *sach-*

[1523] „Gewöhne dich ferner daran zu glauben, der Tod sei nichts, was uns betrifft. Denn alles Gute und Schlimme ist nur in der Empfindung gegeben; der Tod aber ist die Vernichtung der Empfindung" (Epikur, „Brief an Menoikeus", 124 f., zitiert nach Epikur, Übers. Krautz, S. 43).

[1524] Sternberg (1998), siehe oben, Abb. 2.2.

[1525] Daneben würden auch die vermutlich nicht voll gesundheitlich dienlichen bzw. naturwissenschaftlich

lich richtig genug wären, damit wir sie „weise" heißen dürften. Insbesondere daraus[1526] haben wir die in Abbildung 10.2 gezeigten Dimensionen des psychologischen Begriffes bzw. Konstruktes der „Weisheit" versuchsweise im Zuge einer heuristisch-pragmatischen Explikation erstellt – bzw. wollen sie als plausibel bestätigen. „Weisheit" würden wir somit nicht (wie Sternberg) in erster, grundsätzlicher Linie ein austarierendes Prozedere hin zu einem großen Ziel nennen: das *kann* allein *praktisch* weise sein. Sondern wir würden davor noch die Begründung, warum dieses oder jenes Ziel denn überhaupt ein echtes, wertvolles Ziel wäre, d. h. anstrebenswert erscheint, zur Frage erheben. Wir antworten hier in genereller Form und meinen, weil etwas als das im Ideal unübersteigbar, unhintergehbar sehr langfristig bzw. dauerhaft Beste in den Grenzen einer rational-realistisch verstandenen Welt für einen gesunden, natürlichen Menschen vermutet werde und somit auch das klügste, glücklichste, lustvollste Handeln darstellte, deshalb wäre es anzustreben, wäre es als Ziel bzw. Handlung „weise". Auf die möglichst korrekten Prinzipien, nach denen konkrete Maximen erst erforschbar und bestimmt würden, kommt es also durchaus an.[1527]

> Als Beispiele für die Tauglichkeit des vorgeschlagenen Begriffsgerüstes der Prinzipien der Weisheit wollen wir es kurz auf die zwei Positionen anwenden, die wir oben etwas beiseite gelegt haben – es sind dies die Lehren der Stoa und die Buddhas. Bei beiden hätten wir vorweg zu kritisieren, dass die implizierten Grenzen des Lebens nach modernem Kenntnisstand nicht rational genug begründet werden können. Es scheint einfach nicht so zu sein, dass ein stoischer fatalistischer Determinismus ontisch Fakt wäre, bzw. Reinkarnationen wirklich vorkommen wie der Buddhismus annimmt. Erst mithilfe dieser (u. Ä.) Limitationen des Seins erhöben sich jedoch die Handlungsmaximen entsprechender Autoren zu etwas subjektiv Plausiblen. Nur wenn es ein feststellbares *unentrinnbares* Fatum wahrlich gibt, könnten wir uns darein mittels sodann als „klug" imponierenden Überlegungen und personellen Lebenshaltungen *fügen*. Diese wären zwar hierin auch langfristig klug aber eben insgesamt leider in einem vermutlich inkorrekten Koordinatensystem beheimatet. Man dächte gewissermaßen richtig im Falschen. (Dazu tritt die Geringschätzung der Natürlichkeit und Gesundheit durch Überbetonung erstarrt-rigider Unerschütterlichkeitshaltungen). Ähnliches gilt mit den nötigen Änderungen für Buddha – bei dem freilich noch dazu die dogmatische Ansicht tritt, dass das Leben per se *Leiden* sei in seinem Begehren, womit die Möglichkeit einer *eudaimonía* grundsätzlich negiert wird. Wer solches wirklich glaubt, kann durchaus das Ziel entwickeln alles zu tun, um nicht nochmals geboren zu werden. Es wäre indes vor allem ein kognitives Glaubenssystem (dysfunktionales *Belief System*[1528] wie wir meinen), das seine Voraussetzungen (als subjektives Erleben der Welt) selbst herstellte: Wem alles vorab prinzipiell verworfen und glücklos ist, wird kaum die glücklichen Aspekte im Leben akzeptieren (ähnlich gelagert erscheint das Problem depressiver Menschen, die sich selbst, die Welt und die Zukunft tendenziell zu ungünstig oder zu pessimistisch einschätzen[1529]).
>
> „Weisheit" in unserem Sinne wäre – als tunlichst wahres Wissen über die Grenzen des Lebens, in denen wir reliabele, langfristige Klugheit auf dem Boden größtmöglicher charakterlicher Natürlichkeit und Gesundheit gewönnen – mithin als scheinbar bislang hinreichend trennscharf einzuschätzen. Es zeigt uns ganz i. S. des ursprünglichen semantischen Gehaltes des Wortes „Weisheit", dass wir bewährbar-rational (wissenschaftlich fundiert und „funktionierend") *wissen* sollten, wenn wir beabsichtigen, „weise zu sein".

---

teils unplausiblen Lehren wie bespielsweise die der Stoa (Näheres dazu siehe oben, Kap. 1) oder die religiöser Systeme nicht gekennzeichnet.

1526 Neben einer abstrakten Vorüberlegung oben, in Kap. 3.

1527 Es erinnert dies ein wenig an den Herangang Kants in seiner theoretischen Philosophie, auf die seine Ethik aufbaut. Im Gegensatz zu ihm wollen wir aber keine unumstößlichen synthetischen Sätze a priori konstatieren, sondern wir vermuten gewisse Aussagen lediglich als plausibel, weil sie bislang nicht widerlegt wurden, wissen also sokratisch-skeptisch um unser potentielles „Narrentum vor der Ewigkeit".

1528 Im Sinne von Ellis (2008).

1529 Siehe Beck et al. (1986); die darauf fußende kognitive Therapie der Depression ist evident wirksam (siehe Grawe et al., 2001).

Tab. 10.1: Hermeneutisch-subjektive Einschätzung der Gewichtung bezüglich der Weisheitsdimensionen innerhalb der angegebenen Lehren.

	Zeit (Langfristigkeit, Maß der Ewigkeitsorientiertheit)	**Ausmaß der Priorisierung von Klugheit (*phrónesis*) als Produkt von kognitiven Überlegungen**	**Rolle der „Natürlichkeit" (als Offenheit, Empathie, gesunde Ungepanzertheit)**
Machiavelli	*niedrig*	*hoch*	*niedrig*
Epikur	*hoch*	*hoch*	*mittel*
Konfuzius	*mittel*	*mittel*	*mittel*
Lao-tse	*hoch*	*niedrig*	*hoch*
Sokrates	*mittel*	*hoch*	*mittel*
Jesus (begriffen als Sozialphilosoph)	*mittel*	*niedrig*	*hoch*
Kant	*mittel*	*hoch*	*niedrig*

Legende: Die Prädikate „hoch", „mittel" und „niedrig" bezeichnen die subjektiv fundierte hermeneutische Einschätzung der Gewichtung der jeweiligen Dimension innerhalb der angegebenen Lehren, wie sie uns aus den Betrachtungen in den Kap. 3–9 zu folgen scheinen.

Neben den bereits vorgetragenen Erwägungen wären hinsichtlich der in Abbildung 10.2 postulierten Verhältnisse die jeweils eher dominierende Dimension innerhalb einer systemisch verstandenen Wechselwirkung mit den je anderen aufschlussreich. Auch dadurch nähmen wir schließlich differente Weisheitspositionen wahr, die sich jedoch nicht zwangsläufig immer als prinzipiell unvereinbar gegenseitig ausschlössen. Tabelle 10.1 verdeutlicht diesen Zugang. Solche plausibilitätsgestützten Einschätzungen können vermutlich sinnvolle Unterschiede enthüllen und scheinen ferner ein Indiz für eine nicht zu geringe Trennschärfe und u. U. auch Gültigkeit der teils zuerst begrifflich konstituierten und später hypothetisch eingesetzten Dimensionen der Weisheit. Denn zwei dieser Dimensionen wurden anfangs (siehe oben, Kap. 3) aus einer generellen Betrachtung abstrakt und im Allgemeinen ohne Bezugnahme auf eine spezielle Weisheitslehre entwickelt und als implizite Kriterien bei den untersuchten Positionen (in Kap. 3–9) diskutiert. Wie nun bei der Betrachtung von Tabelle 10.1 zu bemerken ist, scheint uns keiner der verhandelten Standpunkte in allen drei Weisheitsdimensionen mit nur hoher, und keiner mit ausschließlich niedriger Ausprägung, was natürlich mit Vorsicht zu sehen ist, denn diese Resultate fußen insgesamt auf nur subjektiven Würdigungen. Auffällig ist, dass uns allein die Überzeugungen des Lao-tse und die des Jesus von Nazareth im Sinne der Dimension „Natürlichkeit" voll befriedigten; sie kämen uns und unserer vermuteten emotionalen Menschennatur – in einem *naiven* Verständnis – wahrscheinlich am weitesten entgegen. Folgen würden Epikur, Konfuzius und Sokrates, die diese „Natürlichkeit" nur so wenig wie unbedingt i. S. einer Klugheit nötig, also mehr als gesunden Kompromiss, einschränkend koordinieren würden.[1530] Machiavelli und Kant würden in diesem Punkt in Betreff

[1530] Kong-tse träte hier etwas mehr in Richtung einer traditionalistisch-zwangsneurotischen (oder partiell gar masochistischen) Erstarrtheit, wäre indes aufgrund seiner Hochschätzung der tätigen Menschenliebe wohl insgesamt eher noch mit dem Prädikat „mittel" richtig eingestuft.

ihrer Anschauungen wohl als zu verhärtet einzuschätzen sein, um ihre jeweiligen Positionen vollumfänglich zu bejahen. Machiavellis Protagonisten müssten oft psychopathisch respektive antisozial agieren und alleinige Kant'sche Vernunftwesen tendierten zur Schizoidie. Da hingegen kaum verlangt werden könnte, dass „weise-sein" die *dauerhafte* Unterdrückung von *naturnotwendig* auftretenden Eigenheiten oder Lebensmotivationen des Menschen implizieren solle (wie Liebe, Mitmenschlich- sowie Herzlichkeit), wären die hier zu unnatürlichen Ansichten auszusondern und kaum als „universell weise" einzustufen, könnten aber als Partialtechniken, *zeitweilige* Taktiken oder Strategien, teils gewissermaßen also als oktroyierte „Notlösungen" u. U. sinnvoll sein. Nicht alles, was Machiavelli und Kant wertschätzten, wäre mithin abzulehnen. Wesentlich würde wieder die Fähigkeit zur charakterlichen Flexibilität stets zum „Normal-Natürlichen" (der genital potenten Pulsation) zurückzukehren. Es wäre eben die orgastisch befähigte gesunde Ungepanzertheit, die das Schwert und den Schild auch wieder aus der Hand zu legen vermöge, und die die sittlichen Aspekte nicht historisch-doktrinär und traditionalistisch fixiert respektive allein kognitiv und zwangsmoralisch handhabte. Eine ähnlich kompensierende Flexibilität wäre mit den nötigen Änderungen auch für die Positionen des Jesus von Nazareth und die des Lao-tse, hinsichtlich der Dimension „Priorisierung der Klugheit" (begriffen als geistiges Produkt einer abwägenden Überlegung) angezeigt. Denn beide leiden in ihren Lehren unter der nur als schwach ausgeprägten kognitiven Ermittlung des klügsten Handlungspfades. Beide bilden eher intuitiv-naive Ansätze und bedürften in einer modernen, komplexen Welt wohl zwangsläufig der kognitiven Ausmittelung, Anpassung und Nachjustierung. Wenn man sich daneben mit dem attischen Blickwinkel des Zieles eines guten Lebens (der mehr oder weniger zentral hedonistisch fundierten Glückseligkeit einer *eudaimonía*) anzufreunden vermag und damit die kosmisch-transzendenten Aspekte z. B. eines Tao etwas hintanstellte, schnitten die Philosophien von Sokrates und Epikur in unserer Betrachtung am besten ab. Einschränkend müsste aber ein kultureller Bias und zudem eine gewisse Zirkularitätsneigung festgestellt werden. Denn *uns* als westlich sozialisierte Wesen würde ein auf *Begriffe* gebrachtes Lehrgebäude schlicht vermutlich näher liegen (denn es wäre die Grundlage unserer aufgeklärten Bildungsgeschichte) – und würde uns daher u. U. besser gefallen, ohne damit auch schon valide „weiser" zu sein. Was wir hier kundgeben, sind also nur fehlbare und begrenzte Meinungen – bildlich geredet wie auf der epistemischen Pirsch nach einem anmutigen Einhorn. Zudem wird deutlich, dass alle Weisheitslehren (mit Ausnahme der Machiavellis) bezüglich der Langfristigkeit (der Ewigkeitsorientiertheit) als „mittel" bis „hoch" eingestuft wurden. Solch eine möglichste zeitliche Nichtübersteigbarkeit kann deshalb durchaus eine Begriffsdimension darstellen. Insgesamt lassen die vorgestellten Zusammenhänge ein Bild entstehen, das die je konkreten Lehrmeinungen etwas besser aufschlüsselt und theoretisch handhabbarer macht. Tabelle 10.1 zeigt ganz in diesem Tenor keine der Weisheitspositionen mit denselben Ratings; die prinzipiellen Stärken und Schwächen der einzelnen Vorschläge kommen – wie uns jedenfalls scheint – relativ gut zur Darstellung. Dass z. B. Konfuzius' Philosophie einen so breiten Nachhall gefunden hat, könnte ggf. auch daran liegen, dass er in *allen drei* hypothetischen Dimensionen *mittelmäßig* ausgeprägt beurteilt wurde, was praktisch bedeutete, dass seine Forderungen stets nicht zu extrem wären, also von vielen Menschen

mit gutem Willen zumindest mit einigem Erfolg angestrebt und schließlich oft nutzbringend verwirklicht werden könnten. Die gemeinten wirklichen Lehren des Jesus von Nazareth und die des Lao-tse wären demgegenüber bezüglich der geforderten hohen Grade der Natürlichkeit für viele „normale" Menschen (weil diese oft zu erstarrt und charakterneurotisch strukturiert sind) zu anspruchsvoll. Wieder etwas anders steht es mit Machiavellis und Kants Ansätzen, zu denen man sich aus dem Blickwinkel einer apostrophierten „Natürlichkeit" geradezu zwingen, ja sich überwinden müsste – bei Machiavelli hin zur potentiell tödlichen Macht-Nutzen-Verabsolutierung, bei Kant hinsichtlich der tendenziell verunglimpfenden Geringschätzung aller emotionalen Erregungen in der Ethik und der Ausrufung einer kategorischen Pflicht, etwas tun (oder lassen) zu müssen. In Bezug zum Grad der Langfristigkeit wäre Machiavellis Staatslehre zudem mit einer deutlichen Neigung zur „Unweisheit" behaftet, denn sie fragte gar nicht nach dem Sinn diesbezüglicher Handlungen in einer wahrhaft epochalen Bedeutung oder gar dem „vor der Ewigkeit": Die Helden des Florentiners müssten meist wie ontische Nihilisten in kurzfristigeren Machtkalkülen ihr wohl grosso modo absurd-unbefriedigendes Leben wirken. Stets wären sie, metaphorisch betrachtet, wie im Krieg – entweder dem gegen die (vermuteten) Schlechtigkeiten des eigenen Reichsvolkes oder dem gegen die gnadenlosen Begehrlichkeiten anderer Souveräne und mehr oder weniger deutlich dem gegen ihre eigenen natürlichen Tendenzen (oder allen dreien selbstverständlich). Es wäre eben regelhaft verlogene Politik, nicht energetisch-pulsierende Wahrheit, und daher zumeist kaum große, nichtübersteigbare Weisheit.

Diese Mankos machiavellistischer Handlungsvorschläge verweisen nun auch wieder auf den psychologischen Vorgang der Selbsttranszendierung, in dem insbesondere längerfristigere und generellere Perspektiven stärker berücksichtigt würden[1531] – man von sich und seinen konkret-personellen Bewandtnissen, den Krankheiten der narzisstischen Ichsucht z. B., sich stärker distanzierte, um die übergeordnet rubrizierten Belange höher zu schätzen und nachhaltiger ihnen gemäß zu handeln. Wie teils oben bereits ausgeführt, wäre der Weisheitsfaktor der kognitiven Klugheit dabei besonders betroffen, da er durch eine mehr oder weniger langfristige Handlungsstrategie merklich moderiert werden würde. Die Grade einer Selbsttranszendierung könnten damit ähnlich eines Interaktionseffektes, hier vornehmlich zwischen der Zeit- und der Klugheitsdimension aber auch hinsichtlich der Authentizität der Natürlichkeit, aufgefasst werden.[1532] Je mehr einer wirklich absehen könnte von sich und seinen rein egobezogenen Wünschen, je größere Zeiträume er in seinem Handeln implizierte, desto deutlicher müsste sich die dabei gestaltende Form der Klugheit von der rein materiell und machtnutzenbasierten Ausprägung eines Machiavelli (eines „Lebensschachspielers" seines ichdominierten Profites und sonstigen Vorteiles)

[1531] Siehe Levenson et al. (2005); vgl. Levenson und Aldwin (2013) sowie Ardelt (2004).

[1532] Allerdings muss betont werden, dass der Begriff „Interaktionseffekt" ein entlehnter, originär mathematischer der statistischen Varianzanalyse ist, und mindestens eine *Intervallskala* voraussetzt (vgl. Bortz und Schuster, 2010) – was hier nicht erfüllt wird, denn unsere Abschätzungen implizieren nur Ordinaldaten (d. h. Größer-kleiner-Verhältnisse). Er wird daher in unserer Betrachtung lediglich als *Metapher* verstanden und meint sinnvollerweise schließlich, wie tief-natürlich, kognitiv elaboriert bzw. langfristig projektierend man in einer Reaktion auf eine spezielle Umwelt handelte.

unterscheiden.[1533] Gleichzeitig sähe man dabei, dass der beachtliche kulturelle Entwicklungsschritt der Renaissance zur Wertschätzung der Einzelpersönlichkeit auch eine ambivalente Seite aufweist: Es ist dies die der potenziellen Übertreibung, das „Ich" als gewissermaßen Alleinherrscher im Leben, als Diktator des Lebendigen zu begreifen – ein Ich, das prinzipiell *ungestraft* alle Taten vollbringen könne, die sein Denken ihm als nützlich vorstellt. Das erscheint nachgerade als imperiale Hybris, als die zentrale *Unweisheit* in des Florentiners Kalkül, seinen Hauptdarstellern glauben zu machen, „größer sein zu können als Gott", sozusagen um dem Lebendigen selbst noch zu *befehlen*, wie es als Lebendiges zu funktionieren – „Gott zu befehlen, wie er aufgrund eines profanen Nutzens zu wirken habe" (um je mythologisch zu sprechen). Die auch meist wohl sich selbst unglücklich machende philosophische Verkürzung des machtkämpfenden Renaissancefürsten läge damit in seiner Selbstüberhebung über die Funktionsprinzipien des grundlegend energetischen Lebendigen[1534], die ihm eine systemtheoretisch zu begreifende soziologische Spielumgebung gleichwohl teils aufzwängte bzw. nahe legte. Diese Form der Suboptimalität ließe man tendenziell hinter sich, wenn man sich auf den Weg der Selbsttranszendierung begäbe; man kämpfte nicht mehr nur für „kleine" Ziele oder Wertverwirklichungen, sondern für die großen und größten. Nicht um einen selbst ginge es einem, sondern um das Leben, das Lebendige an sich. Man lebte „Gott gemäß" und „Gottes Traum vom Menschen" – es wäre die Klugheit des vermutlich sehr langfristig (ewig) Richtigen.

Als denkbar weitere „Interaktion" zwischen den in Abbildung 10.2 gegebenen Weisheitsdimensionen, wäre nun die hauptsächlich zwischen der der „Natürlichkeit" und der der „Klugheit" zu vermuten. Eine als „weise" begriffene Handlung würde zwar wohl möglichst natürlich ungepanzert, offen und empathisch gelebt werden, müsste jedoch *auch* gewisse kluge Anpassungsmaximen, ferner Kenntnisse usf., realisieren, denn *zu* naiv zu sein, schadete in einer Umgebung, in der es Haie, Tiger, Krokodile usw. – sowie böse agierende Menschen *real* gibt.[1535] Es sind hier wiederum die „mittleren" philosophischen Wege in Tabelle 10.1 deutlicher angesprochen – und die mit niedrigen Ausprägungen bezüglich einer kognitiv basierten Handlungsklugheit (d. h. die Positionen von Jesus und Lao-tse) müssten teils etwas verbessert werden. Alles in allem erschiene also dasjenige humane Da-

[1533] Was allerdings ausschließlich für unsere modern-individuelle Sichtweise gilt; Machiavelli selbst hätte sich für seinen Staat wohl völlig aufgeopfert wie seine briefliche Bekundung vom 16. April 1527: „amo la patria mia più dell'anima" (Machiavelli, 1963, S. 1136) wahrscheinlich macht (übersetzt nach Münkler, 1987, S. 295: Ich liebe mein Vaterland mehr als meine Seele).

[1534] Und Nietzsche (z. B. 1894/1999a, 61.) hätte hier, um es nochmals zu betonen, mit seiner Verherrlichung humaner Renaissanceraubtiere wie Cesare Borgia einfach nicht tief genug Recht.

[1535] Siehe als fatales Beispiel eine Meldung der Nachrichtenagentur AFP vom 13.12.2018: *Warnungen der Behörden ignoriert: Leopard tötet indischen Mönch beim Morgengebet* (2018): „In Indien ist ein buddhistischer Mönch während der Morgenandacht von einem Leoparden angegriffen und tödlich verletzt worden. Der 35-jährige Rahul Walke Bodhi hatte sich […] zur Meditation in einen Wald zurückgezogen und betete unter einem Baum, als die Raubkatze zuschlug, wie ein Polizeisprecher sagte. Zwei weitere Mönche konnten demnach unverletzt entkommen und alarmierten die Polizei. Rettungskräfte hätten die schwer zerfleischte Leiche des Mönchs tiefer im Wald entdeckt. Der Leopard habe offenbar versucht, den Toten mitzuschleppen. Der Wald befindet sich im Bundesstaat Maharashtra in einem speziell für Leoparden und Tiger eingerichteten Schutzgebiet. Nach Angaben der Polizei hatten die Mönche Warnungen der Behörden vor einem zu tiefen Eindringen in den Wald ignoriert."

sein respektive der Lebensstil am „weisesten", die unter Berücksichtigung einer möglichst hohen Ausprägung der Langfristig- und Natürlichkeit nicht unter einer maladaptiven Underperformance in Dingen der sachlichen Klugheit litten. Man sollte also – wenn man „weise" auf Erden zu verweilen beabsichtigt – innerhalb der umfassendsten realistischen Grenzen des Lebens so natürlich und zeitlich äonenblickend wie möglich sowie so klug wie nötig existieren. Damit zeigt sich, das das Konstrukt der Weisheit vermutlich oft nur situationsgebunden sinnvoll zu verwenden ist; eine immer und unter allen Umständen konstante, metaphorisch gesagt zu Erz gefrorene Form praktischer Weisheit scheint für viele konkrete Verhältnisse kaum ableitbar. Unser bildhaftes „Einhorn" hätte mithin auch gewisse farblich changierende Eigenschaften, reflektierte facettenhaft gleichfalls die basalen Existenzbedingungen *dieses* Planeten wieder. Das heißt anders gewendet: Nur wenn wir stets hinreichend flexibel, d. h. *lebendig* genug bleiben (worin z. B. wiederum Laotse Recht hätte), haben wir eine Chance „weise" zu leben. Alle Dogmen und Doktrinen, Erstarrungen und erstarrten Auffassungen, die nicht zumindest prinzipiell hinterfragbar sind, nicht korrigiert und angepasst (gelöst) werden könnten, müssen wir sokratisch kritisch sehen. Das, was wir „Weisheit" nennten, macht also den Eindruck, nicht lediglich gleich einer Ewigkeitsorientierung, nicht nur identisch mit Natürlichkeit in höchster Ausprägung zu sein, und daneben auch nicht ausschließlich als kognitive Klugheit verstanden werden zu können, aber ferner ebenso kaum in der alleinigen Selbsttranszendierung zu liegen. Vielmehr träten uns als „weise" diejenigen Aussagen und Handlungen ins Bewusstsein, die von den grundlegenden Dimensionen in ihrem Begriff gewissermaßen noch absähen, um zu einem „Interaktionsraum" zwischen ihnen, einem Halo an situationsgerechten Möglichkeiten zu gelangen, wie es nun Abbildung 10.3 grafisch darzustellen versucht. Eine als „weise" bezeichnete Handlung würde damit zur *adaptiven Interaktion der drei genannten dimensionalen Faktoren innerhalb der umfassendsten realistischen Grenzen des Lebens* und statuierte ein flexibles Procedere, das das Lebendige konkret wie allgemein bewahren möchte bzw. ihm möglichst nützte. Der Handelnde selbst diente sich damit langfristig, warum es (auch) für ihn das tiefer Sinnvolle, insgesamt (langfristig) Lustvollere wäre. Es scheint dabei indes – einschränkend gesagt – besonders in den Extrembereichen einer wirklich maximalen zeitlichen sowie natürlichen Ausrichtung hinsichtlich des dann klugen Handelns Wertkollisionsprobleme[1536] geben zu können, die man kaum abstrakt und für sämtliche Fälle theoretisieren kann.

Wir glauben also nicht, mit Abbildung 10.3 die ultimative „Kochanleitung der Weisheit" gefunden zu haben, sondern nur einen uns plausiblen Begriffsrahmen, mit dem man in einer empirischen Untersuchung von als „weise" nominierten Personen, die von diesen als „weise" oder als „sehr weise" bezeichneten Handlungen mittels psychometrischer, respektive qualitativer Eigen- und Fremdbewertungsinstrumente prüfen könnte, ob sich die drei Faktoren, Dimensionen der Weisheit, bestätigen. Ließen sich solch außerordentlich gelungene Taten tatsächlich als *sehr langfristige* und *kluge*, bzw. *klugtranszendierende* Handlungen *großer Natürlichkeit* aufschlüsseln und begreifen, wäre

[1536] Siehe z. B. den Konflikt des Jesus von Nazareth oder den echter Konfuzianer hinsichtlich einer absoluten Wahrhaftigkeit.

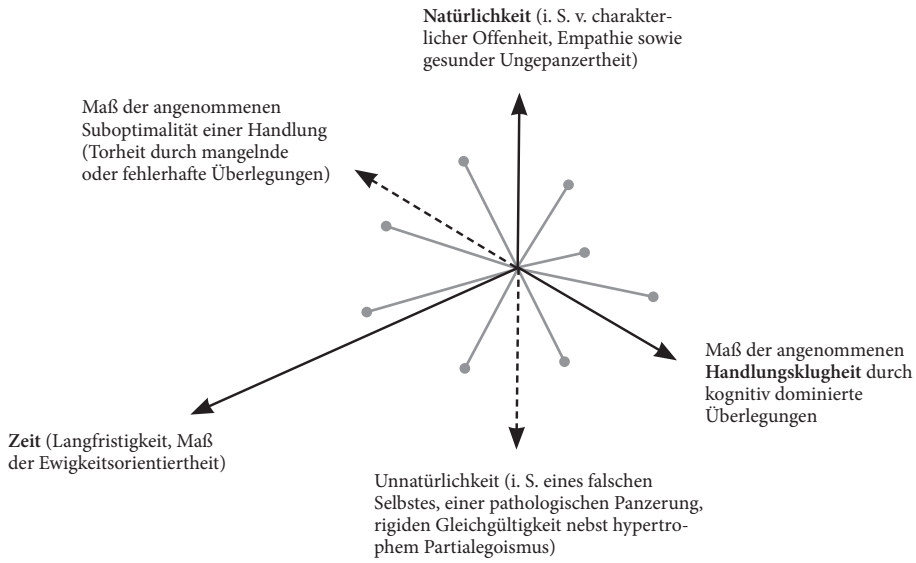

Abb. 10.3: Symbolische Darstellung einiger denkbarer Handlungen mit mehr oder weniger klugen, respektive natürlichen und langfristigen Qualitäten (grafisch als graue Linien mit kugelförmigen Köpfen vereinfacht). Die Handlungen werden je begriffen als Versuche der adaptiven Optimierung auf konkrete Lebenssituationen, sowie den ihr (auf den gestrichelten Achsabschnitten) teils vermutlich nachteiliger scheinenden Varianten. Es wird je nur eine Handlung von der Gegenwart in die Zukunft wirkend betrachtet; die orthogonalen Achsen sind willkürlich.

hierbei die nicht metaphysische, qualitativ-psychologische Frage. Man gewönne durch ihre Beantwortung im besten Fall einen begriffspraktischen und empirischen „Boden", und würde die epistemischen Schwammigkeiten (und Fehlansichten vielleicht) des uns als „Weisheit" faszinierenden Feldes reduzieren.

Kommen wir nun, nach der mehr formalen obigen Betrachtung, zu den meist doch wesentlich interessanteren *inhaltlichen* Konkretisierungen dessen, die das „weise-sein" für einen Einzelmenschen in einem spezifischen Handlungsproblem ausmachten. Wie soll einer tunlichst vorgehen, was soll der Mensch wirken, damit er – imaginär vor den Nördlinger Narrenspiegel (in Abbildung 10.1) gestellt, sich nicht (schwer) vorwerfbar eigenes vermeidbares „Narrentum" attestieren müsste? Neben den individuellen und modern-wissenschaftlich basierten Überlegungen insbesondere zum oben besprochenen Sujet der „Grenzen des Lebens", den eigenen stimmigen Interpretationen und gültigen weiteren Hypothesen usf., könnte solch eine Person wahrscheinlich nützliche Informationen, Anhaltspunkte und Fingerzeige gewinnen, indem sie valide Weisheitspositionen anderer mit ins Maximengeflecht ihres Gesamthandelns einbezöge. Das Klügste wäre hier wohl, diejenigen Autoren zu Rate zu ziehen, die bislang die wahrsten, triftigsten, „weisesten" Strategien, Ansichten oder Argumente usw. vorgetragen haben, was uns bei den in Kap. 3–9 dargestellten Persönlichkeiten nun im Grunde zuzutreffen scheint, al-

lerdings mit den vorgetragenen Relativierungen einschlägig bereinigt werden müsste. Wen anderes sollte man also, schlicht gesagt, im Ideal bei schwierigen Lebensproblemen befragen können, als Machiavelli, Epikur, Konfuzius, Lao-tse, Sokrates, Jesus und Kant? Tja, wenn man die alle interviewen *könnte*, hätte man es vermutlich schon nicht mehr so schwer hinsichtlich konkreter schwieriger Lebensprobleme.

Um solches zumindest im Ansatz zu verwirklichen, wollen wir versuchen, hermeneutisch die je zentralen „Bedeutungskreise" der genannten Weisheitslehren als Extrakte dessen zu bilden, was oben, in den Kap. 3–9, als Hauptmaximen und ihren modernen Relativierungen vorgetragen worden ist. Wir gehen dabei davon aus, dass die „Haute Cuisine der Weisheit" ihre Gerichte auch nur mit delikatem H_2O zubereitete – es mithin nicht aussichtslos würde, die betreffenden Leitlinien speziell und umfassend genug darzustellen. Beginnen wir unsere Arbeit wieder mit Machiavellis Auffassungen, dessen Zentralmaxime wir in der sehr realistischen, vornehmlich auf das Eigeninteresse bezogenen Nutzenmaximierung sehen. Der „Gott" Machiavellis ist der Staat und seine materiell-machtbezogene Wohlfahrt. Mit den nötigen Änderungen hinsichtlich einer nur individuellen Lebensform, könnte vermutlich ähnlicherweise vor allem der materielle Nutzen bzw. die Vorteile sozialer Positionen i. w. S. gelten, was hinsichtlich des Grades der Langfristigkeit und der Wertigkeit immaterieller Güter (wie psychisches Wohlbefinden, Gesundheit, Lebenslust sowie erweiterten gemeinwohlorientierten sozialen Belangen) zu relativieren wäre. Machiavellis Theorieaussagen sollten deshalb als *höchstens kurz- bis mittelfristige* realistisch materielle Nutzenmaximierungsmaximen abstrakt gefasst werden. – Epikurs Lebensstil lässt sich daneben mit der *langfristorientierten Lebenslust* durch Bescheidenheit in den Bedürfnissen und rational-vernünftigen Überlegungen, Naturforschung sowie politisch eher unauffälligem Benehmen, Schätzung der Freundschaft und sozialem Sicherheitsstreben charakterisieren, wobei er allerdings – und anders als er meinte – keine hundertprozentige Garantie für eine immerwährende Seelenruhe (*ataraxía*) geben kann. – Konfuzius tritt uns demgegenüber entgegen als respektabler, die alten Sitten (*li*) achtender Herr mit einer eher *traditionsbewahrenden* Sicht der Dinge, der die Wahrheitsliebe, Bescheidenheit, die intellektuell-kulturelle Bildung wertschätzte und die tätige Menschenliebe forderte – indes ferner gewisse, eine Zwangsneurose indizierende Inflexibilitäten offenbarte, die im Extrem offenkundig manifest selbstschädliche Konsequenzen mit sich bringen könnten. – Lao-tse zeigte sich als ontisch schauender, individualistischer Freund der Abgeschiedenheit, der in Tao sein Ein und Alles fand, daraus er in einer psychisch anspruchsvollen Lebensform den tiefstmöglichen Grund moralisch-menschlichen Handelns auszuloten suchte. Nachteilig würde ihm dabei die fehlende Wertschätzung für das sokratisch-kritische, vor allem auch begrifflich abstrahierende Denken und das daraus entwickelte planvolle Handeln – sowie die durch relativ erhöhte charakterliche Grob- und Ungeschlachtheit (einer urtümlichen Natürlichkeit) herandräuenden sozialen Komplikationen i. S. v. dann unklugen, undiplomatischen Tendenzen. – Sokrates von Athen stellt diesbezüglich geradezu die Antithese des philosophisch hinterfragenden Geistes dar, der zwar sprachphilosophisch noch relativ unbedarft aber bereits protoaufklärerisch hin zur Gewinnung eines glücksentscheidenden Wissens des Menschen wirkte. Alle Menschen hätten nach ihm dieselben übergeordneten modalen Ziele, sollten ihre spontanen Meinungen auf eine wahrheitsfördernde und

irrtumsvermeidende Weise prüfen, und so zu einem glücklichen Leben in der Klarheit wahren Wissens gelangen, wobei auf die glücksrelevanten Interessen anderer Menschen Rücksicht genommen würde.[1537] Eine Neigung zur Überschätzung des allein bewussten Kritizismus sowie die zur Statuierung unbedingter Rechtstreue wäre jedoch zu verzeichnen. – Jesus von Nazareth (gedeutet als Sozialphilosoph und nicht als Gottes Sohn) lehrte und lebte demgegenüber die sozial gerichtete, liebesgrundiert-herzliche Botschaft der eher naiven emotionellen Nächstenliebe und die des prosozialen Verzeihens, auf der Grundlage der Selbstrelativierung als Auch-Fehlender. Er vermochte die notwendigen Schwächen solch einer tiefen, emotional-gesunden Liebeshaltung in einer realen, ebenso machiavellistisch operierenden Menschenwelt des Hasses, Eigennutzes und des Bösen indes nicht hinreichend selbstliebend, sich-selbst-bewahrend, auszumitteln. – Kant, als weitgehend moderner (jedoch auch noch relativ sprachunkritischer) Philosoph, strebte in seiner hier besonders interessierenden Ethik die Erschaffung einer begründeten und verbindlichen Moral an, verfängt sich aber schon in seiner theoretischen Philosophie in Fragwürdigkeiten, so dass der von ihm formulierte kategorische Imperativ wohl einzig als Prüfinstrument zur Gestaltung von geltungsbestimmten Normen dienen kann[1538] – und kaum ein nachweislich kategorisches Sollen indiziert. Diese Positionen sind in Tabelle 10.2 zusammengefasst dargestellt.

Tab. 10.2: Reformulierte Bedeutungskreise der jeweiligen Lehren, wie sie sich aus den Betrachtungen in Kap. 3–9 zu ergeben scheinen, und daraus gewonnene hypothetische Weisheitsaspekte.

Verfasser	Reformulierter Bedeutungskreis	Weisheitsaspekt
Machiavelli:	Kurz- bis höchstens mittelfristige, realistische Nutzenmaximierung macht- und materiell-bezogener Faktoren (mit relativ eingeschränkt egoistischem Horizont).	Zumeist individueller, vor allem materiell basierter (Überlebens-) Nutzen
Epikur:	Langfristige individuelle Lustorientierung (durch Bescheidenheit in den existenziellen Bedürfnissen, vermittels vernünftiger Überlegungen und wissenschaftlichen Kenntnissen bei Hochschätzung eines rückzüglichen, sicherheitsorientierten Lebens) i. S. eines vernünftigen, wissensbasierten, prosozialen philosophischen Hedonismus, wobei eine sozial-politisch wirkende Vita activa nicht angestrebt werden würde.	Langfristige Lust (Glückseligkeit der *eudaimonía* auch als Seelenruhe i. S. der *ataraxía*)
Konfuzius:	Eher kollektivistisch gestaltete traditionell-konservative Wahrung der als übergeordnet begriffenen Sitte und Werte (wie Wahrhaftigkeit, Menschenliebe und Pflichterfüllung) als die Grundlagen des sozial-anständigen Zusammenlebens – allerdings mit der Neigung zur Erstarrung innerhalb eines unkreativ interpretierten Althergebrachten mit der tendenziellen Negierung evolutiv notwendiger Änderungen.	Ethische Anständigkeit innerhalb überkommener Sitten (konkretisiert durch teils überzeitliche Inhalte)[1539]

[1537] Hardy (2011, S. 309 f.).

[1538] Siehe Habermas (1992), Hoerster (1974) und Illies (2007).

[1539] Hier könnten ethische Prinzipien wie u. a. die, die Haidt (2007) mitteilt, von Belang sein. Daneben wären aber auch Beziehungsmodelle i. S. v. Fiske (2004) denkbar. Pinker (2011) schreibt zu diesen Ansichten: „Bei allen Unterschieden […] stimmen die Theorien von Shweder, Haidt und Fiske in der Frage, wie das

Verfasser	Reformulierter Bedeutungskreis	Weisheitsaspekt
Lao-tse:	Tiefe energetische Natürlichkeit (eines Lebens in Qi und Tao) und einer spontan-intuitiv sich daraus ergebenden Tat (als Tun des Nicht-willentlichen-Tuns), jedoch mit teils nachteiliger Untergewichtung des begrifflichen Denkens.	Tiefe Natürlichkeit (echte charakterliche Gesundheit bzw. Ziel der Gesundung)
Sokrates:	Bewusst prüfendes, begrifflich dominiertes Hinterfragen und Verbessern, um zu einem glücklichen, sozial-positiven Leben zu gelangen bzw. die Gefahren und Nachteile des Nichtreflektierens zu vermeiden – gleichwohl mit der Tendenz zur teilweisen Übergewichtung desselben.	Kognitive Widerspruchsfreiheit und Evidenz vermittels sprachlich sinnvoller Argumente
Jesus:	Priorisierung der Nächstenliebe, der Verzeihungsbereitschaft und prosozialen Gemeinschaftlichkeitsstrebung, allerdings unter relativer Vernachlässigung einer berechtigten Selbstliebe.	Ausreichende Beachtung altruistischer Belange prosozialer Gemeinschaftlichkeit
Kant:	Erkenntniskritische Selbstrelativierung i. S. der plausibel (weil bislang nicht widerlegt) erscheinenden Auffassung, dass die humane Wahrnehmung und die darauf fußenden Feststellungen des Seins nicht „rein" und „an sich" sein können, sondern die impliziten Bedingungen des lebenden Organismus zwangsläufig mit sich tragen – wie immer diese Einschränkungen auch konkret ausgestaltet sein mögen. Ethische Maximen kommen darüber hinaus letztlich vermutlich einzig eher i. S. utilitaristisch-sinnvoller verallgemeinerungsfähiger Normen, d. h. als relative (nichtkategorische) Forderungen in Betracht.	Möglichkeit zur konsistenten Verallgemeinerung als ethisch-juridische Norm

Relativ eingängig scheint uns die Behauptung, die Bedeutungskreise der jeweiligen Philosophien könnten eine generelle Weisheit je für sich kaum umfassend begründen, denn jene Auffassungen wären einfach bestenfalls partielle Bestandteile derselben, Puzzlestücke, unvollständige Thesen sowie deren teilweisen Antithesen, denen die Synthesen mangelten bzw. die erst noch in die richtigeren Bezüge der rational reformulierten Grenzen des Lebens gesetzt werden müssten. Man dürfte in dieser Sicht die liebenden Aspekte einzelner „Weiser" (wie insbesondere bei Jesus von Nazareth) nicht einseitig verabsolutieren; denn jene wären nur gleichsam *eine* „Melodie" (unter vielen) – die „Weisheit" indes gliche in diesem Bild dem ganzen komplexen Musikwerk (einer Symphonie beispielsweise). Ähnlich steht es mit den buddhistisch tradierten Brahmavihāras (den Haltungen der universellen Mitfreude, Liebe sowie des Gleichmutes), welche gewissermaßen Korrektivtendenzen in Regelkreisen des Lebendigen darstellen könnten, um in einem evolutiven Kampf- und Vorteilssystem nicht unvernünftig zu übertreiben. Nach unserer Auffassung sollte man also durch solche Lehren „hindurchsehen": sie selbst wären nicht schon die „Weisheit", sondern sie weisen uns nur auf sie hin. Auch deshalb erscheint die

Moralgefühl funktioniert, überein. Keine Gesellschaft definiert alltägliche Tugenden und Missetaten mit der Goldenen Regel oder dem Kategorischen Imperativ. Moral besteht vielmehr darin, dass man eines der Beziehungsmodelle […] respektiert oder verletzt: Betrug, Ausbeutung oder Untergraben eines Bündnisses; Verunreinigung des eigenen Ich oder der eigenen Gemeinschaft; Ablehnung oder Beleidigung einer legitimen Autorität; Schädigung eines anderen ohne Provokation; Annehmen eines Nutzens ohne Bezahlung der Kosten; Veruntreuung von Mitteln oder Missbrauch von Privilegien" (S. 932).

Reformulierung der einschlägigen Positionen – das Ketzertum – nicht allein destruktiv. Die Bedeutungskreise können u. E. gleichwohl *Weisheitsaspekte* konstituieren, die wiederum als Kriterien bei einer probeweisen kognitiven Evaluation beachtet werden sollten. Man würde damit eine in Erwägung gezogene konkrete Handlung näher daraufhin untersuchen, ob sie möglichst alle dieser Weisheitsaspekte berücksichtigte – oder zumindest eine hinreichend gültige Auswahl derselben, so dass die daraus resultierende Aktion (noch) vertretbar wäre. Als vereinheitlichende Potenzierung der in Tabelle 10.2 rubrizierten je spezifischen Lehransichten schlagen wir somit einen *höherstufigen Prüfvorgang* vor, der die von den spezifischen Lehren jeweils gemeinten Vorgänge, Ziele bzw. Werte aneinander theoretisch relativierte und damit – wie zu hoffen ist – in ihren Schwächen usf. ausgliche, jedoch möglichst ihre Stärken bewahrte. Man sollte also erforschen, *ob* bzw. *wie* eine anvisierte Handlung unter dem Gesichtspunkt der möglichsten Nachhaltigkeit i. S. einer Langfristigkeit (bei rationalen Grenzen des Lebens) tunlichst alle Weisheitsaspekte sachlich klug ausgemittelt „unter einen Hut" zu bringen vermag. Ohne sich zu überheben und behaupten zu wollen, dass damit eine wirklich endgültige Weisheit zustande käme, stellt sich uns dieser Vorgang grafisch etwa als die anzustrebende insgesamte Schnittmenge mit denjenigen Handlungsalternativen dar, die alle Weisheitsaspekte berücksichtigten, was Abbildung 10.4 symbolisiert wiederzugeben sucht.

Zumindest nicht ungebührlich verfehlt (d. h. kaum mehr grob fahrlässig) und damit eventuell auch „weise" gehandelt wäre es also nach unserer begrenzt-humanen Perspektive, wenn wir von allen (der in den Kap. 3–9) diskutierten Autoren bei einer vernünftig-modernen Reformulierung auch zu den Grenzen des Lebens zu unserer geplanten Tat *Zustimmung* erfahren würden. Leider ließen sich Fälle denken, bei denen gerade dieser Konsens eingeschränkt wäre; solche Kollisionskonstellationen würden schließlich z. T. wohl ebenso die interessantesten (und vielleicht partiell schmerzlichsten) menschlichen Aufgaben entfalten. Ganz allgemein wäre ja nun nicht für alle Anlässe sichergestellt, dass es eine hinreichend akzeptable Lösung überhaupt gibt: Manches Problem mag diesbezüglich tatsächlich un- bzw. nur unbefriedigend lösbar bleiben. In solche Schwierigkeiten gebracht, tendierte Homo sapiens, allgemein besehen, (evolutions-)psychologisch wohl vor allem zur Wahrung des eigenen Nutzens und Vorteiles, so dass ein Handeln gegen solche Fundamentalprämissen teils kaum als realistisch eingestuft werden könnte. Man muss bedenken, dass die Liebe auch als Selbstliebe gestaltet sein kann, und eine „machiavellistisch" präferierte Eigennützlichkeit in feindlichen Spielumgebungen oft ebenso längerfristig sinnvoll, glücklich sowie gesund erschiene und schließlich manchmal gar allgemein zum Gesetz erhoben zu werden vermag. Gleichwohl sagen wir nicht, dass die Verwirklichung des eigenen Nutzens *immer* weise sei; aber er muss, weil auch wir berechtigte Interessen, wichtige Gründe haben können, berücksichtigt werden. – Was also sollte in jenen angesprochenen Kollisionssituationen damit die psychische Generalqualität sein? Wir antworten mit Kant, dessen unwiderlegte Ansicht, es sei der *gute Wille*[1540], anerkennungswürdig ist. Es wäre

[1540] „Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außer derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein *guter Wille*" (Kant, 1785/1974a, S. 18 [BA 1], kursive Hervorhebung im Original gesperrt).

mithin primär der authentische Wunsch, es wahrhaft „richtig“ zu machen, der uns leiten sollte, die vertretbarste Lösung zu suchen, eventuell zu finden und letztlich realiter (so möglich) subjektiv bestmöglich umzusetzen. Das implizierte ferner den Verzicht auf solche unehrenhafte Scheinlösungen, die gerade nicht wahrlich auszuforschen versuchten, wie es wirklich korrekt sein könnte nach bestem Wissen und Bemühen, sondern sich mit mehr oder weniger fahrlässig akzeptierten selbstwertdienlichen Verzerrungen, gar bewussten Lügen, abfänden. Tiefe Gesundheit, glaubwürdige Philosophie wären also gefragt – nicht schnöd-scheinheilige „Interessenpolitik“. Wir sollten uns, populär gesprochen, weder in die eigene noch in eine fremde „Tasche lügen“ – darüber hinaus unsere Urteilsfehlertendenzen (siehe oben, Kap. 2) tunlichst erkennen und in einer konkreten Korrektur berücksichtigen. Auch die insgesamte Revision einer bereits ausgeführten Handlung kann hierbei in Betracht kommen, was per se keine Prinzipienverlorenheit darstellen muss, sondern vielmehr von dem Eifer kündete, wirklich werthaltige(re) Überzeugungen schließlich zu bewahren.

Nach solch einer *Vorauswahl* derjenigen Handlungsoptionen, in denen tunlichst alle Weisheitsaspekte der Tabelle 10.2 hinreichend berücksichtigt worden wären, bliebe teils wohl eine kleinere Menge an Verhaltensmöglichkeiten übrig, die vielleicht mehr oder weniger gleichwertig schienen. Diese nähere Kollektion sollte sodann nochmals mittels Anwendung der drei Dimensionen der Weisheit präzisiert werden und wäre schließlich möglichst auf den Punkt einer dann vermutlich wirklich sinnvollsten Lösung zu bringen. Es würden also zwei „Siebe“ gebraucht: Das erste nach den eher inhaltlichen Weisheitsaspekten i. S. einer qualitativen Grobauswahl (siehe Abbildung 10.4) sowie danach (und, soweit gegeben, auf die dabei übrig bleibenden Vorschläge) das zweite Filter hinsichtlich der natürlichsten und langfristig(st) klügsten Tat auf die dann ggf. verbleibenden Optionen (siehe die Abbildungen 10.2 und 10.3). Insgesamt besäße man mit dieser zweistufigen Heuristik eine gewisse, vermutlich durchaus erhöhte Sicherheit, nicht grob zu fehlen und würde allzu meist zu

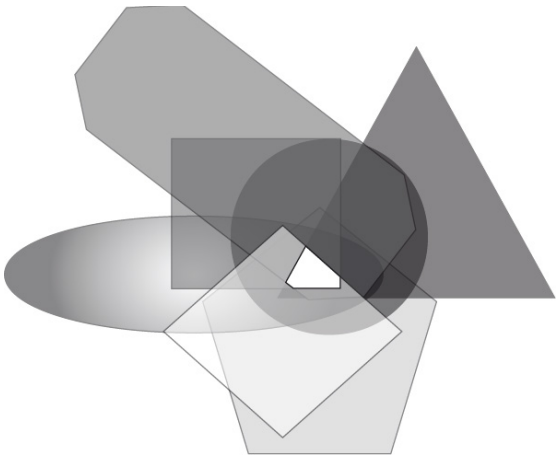

Abb. 10.4: Schematische Darstellung der Anwendung der Weisheitsaspekte auf ein spezielles Lebensproblem (bildlich mit willkürlichen geometrischen Formen und Größenverhältnissen illustriert). Diejenigen Handlungsoption(en) wäre(n) nach dieser hypothetischen Heuristik die „weisesten“ und mithin zu präferieren, bei denen möglichst alle Weisheitsaspekte widerspruchsfrei erfüllt würden (bildlich als weißer Zentralbereich der insgesamten Schnittmenge wiedergegeben). Theoretisch müsste dabei auch ein Nichthandeln berücksichtigt werden. Vorauszusetzen wäre stets ein stimmiges Weltbild, d. h. rational bewährte (wissenschaftlich evidente respektive anderweitig sehr plausible) Vermutungen zu den „Grenzen des Lebens“.

Handlungen kommen, die wirklich klar vertretbar wären.[1541] – Man sieht folglich, es war keinesfalls unnötig, sich in extenso mit den Weisheitspositionen (in Kap. 3–9) befasst zu haben. Wir stärkten dadurch unsere diesbezügliche Kompetenz und erschafften eine ausgedehntere Befähigung, suboptimale Handlungszüge rechtzeitig zu verhindern bzw. ausgezeichnetere zu erkunden.

Ein Beispiel aus der rezenten Lebenswirklichkeit mag nun den gemeinten Vorgang an einem konkreten Problem verdeutlichen:

> Wäre es für eine „Normalperson" (ohne öffentliches Amt und ohne besondere religiöse Bindung) „weise", Aktien eines sehr florierenden, monetär sicheren und damit wahrscheinlich auch künftig außerordentlich profitablen Rüstungskonzernes zu erwerben? Der *isolierte* materielle Eigennutzen spräche in kurz- bis mittelfristiger Sicht dafür, was aber den Kriterien der *tiefen* Natürlichkeit, der psychischen Gesundheit (bzw. einer diesbezüglichen Gesundung) und damit verbunden der *langfristigen* Lust (d. h. auch der epikureischen Glückseligkeit und Seelenruhe) zuwiderliefe. Daneben wäre es kaum als eine hinreichende Wahrung altruistischer Belange prosozialer Gemeinschaftlichkeit einzuschätzen (deshalb öffentlich teils schwerer zu vertreten und generierte ggf. manifeste soziale Nachteile). Ob man solches i. S. einer konfuzianischen Menschenliebe usf. noch „sittlich anständig" zu heißen vermöge, könnte kontrovers diskutiert werden. Wir würden im Falle der Gier *immer* in einem zumindest inneren Konflikt verbleiben (ob er uns bewusst ist oder nicht)[1542], Dinge mittelbar vorsätzlich zu unterstützen, die *im Grunde* kein Mensch je unterstützen können kann. Inhumane Verheerungen und Kriege vermögen vermutlich *niemals* allgemeine Kant'sche Vernunftnormen zu bilden. Beharrlich müssten wir zudem empathische, liebesbasierte Zentraltendenzen des gesunden Lebendigen diesbezüglich psychisch „ausschalten" – uns selbst „anlügen" und weismachen, es wäre z. B. recht eigentlich nicht der Aktionär haftbar oder der Konzern, dass die verkauften Bomben usw. später tatsächlich eingesetzt würden. In einem reduzierten, allein juristischen Zusammenhang wäre dies zwar unwiderleglich, in einem umfassenderen Sinne aber *unklug* argumentiert. Kantisch gesprochen würden wir unsere *Menschheit*[1543], die Würde des vernünftigen Lebendigen in unserer *eigenen* Person damit missachten, was ganz real als *fortschreitende* bioenergetische Verhärtung (Panzerung) sich darzustellen vermag (psychoanalytisch als Verdrängung oder Abspaltung entsprechender emotioneller Anteile), und eben nicht als ihr Gegenteil einer tendenziellen Verbesserung der pulsativen Lebens- und Lustpotenz.[1544] Etwas letztlich Werthaltigeres, als es beispielsweise die Verdoppelung unseres Kapitals sein würde, wäre *verunmöglicht*, um diesen materiellen Zuwachs zu gewinnen. Es wäre schlicht zu „klein" gedacht. Denn, es ist nicht der Reichtum, der „reich" macht – nicht Geld *allein* Glück heißen *kann* (eine weit verbreitete neurotische Fehlannahme wie uns scheint) – was wir dann besser sähen, wenn wir Sterbliche sehr langfristig in den Maßen echter Glückseligkeit[1545] dächten, also in großer Natürlichkeit und geradezu in der Ewigkeit lebten, gewissermaßen wie erwachte, erwachsen gewordene Kinder[1546]. Hier bemerkt man auch noch einmal, dass das

[1541] Dabei ist selbstverständlich nicht prinzipiell ausgeschlossen, dass es u. a. noch weitere, unbekannte Weisheitsaspekte geben könnte (oder ein stärkeres Procedere insgesamt). Es wird daher nur *ein* bisher plausibler Weg aufgezeigt und nicht etwa der, der in alle Ewigkeit erwiesenermaßen der richtige ist.

[1542] Ausnahmen könnten bestehen bei Personen mit strukturellen zerebralen Abnormalien wie z. B. manchen Psychopathen.

[1543] Kant (1788/1974b, A 155 f.); vgl. Eisler (1930).

[1544] Man spürt hier, dass Kant – in zwar sehr abstrakten Begriffen (und in einer, die kategoriale Pflicht übertreibenen Weise) – doch auch das vermutlich tiefste Natürliche ethisch *zur* Sprache bringt – eine laotische, emotionale Ursprünglichkeit, allerdings nur in ihrer *vernünftigen* Tendenz gewissermaßen „argumentativ semantisiert". Kant *sagt* damit teils, was Lao-tse in Tao allein gefühlhaftes Sein und Wirken gewesen wäre.

[1545] Wir benutzen diesen antiken Terminus, der uns die *eudaimonía* i. S. einer epikureischen relativen Schmerzbeherrschbarkeit darstellt, weil wir glauben, dass das moderne Verständnis des Wortes „Glück" geradezu etwas *Überirdisches* impliziert, das dauerhaft zu erreichen uns nicht möglich sein könnte.

[1546] Siehe wieder Jesus von Nazareth (Bib., Mt 18,3 ff.) und Lao-tse: „Wer der Tugend Fülle in sich hat, / gleicht dem neugeborenen Kinde" (Lao-tse, Übers. v. Strauß, Kap. LV, S. 132, Schrägstrich v. Verf. als Absatzsymbol eingefügt).

abstrakte Kalkül, gewisse Nutzen miteinander abzuwägen, etwas „unschuldiges" ist, denn es kann uns auch bewahren, Scheinvorteile zu überschätzen – ähnlich wie der weise Schachspieler eine „vergiftete Figur" (z. B. den Gewinn der gegnerischen Dame mit dem verkannten, nicht rechtzeitig realisierten Preis des späteren, unentrinnbaren Partieverlustes) ablehnte.

Die individuelle und faktorenspezifische hermeneutische Gewichtung der Weisheitsaspekte in Tabelle 10.2 könnte natürlich differieren. Genetische Vorgaben, psychologische Belastungsgrenzen und kulturelle Randbedingungen behielten ihre schließlichen Attraktoren, was schon die Ausrichtung i. S. einer Extra- vs. Introversion nahe legt: Nicht jeder würde beispielsweise als Freund der Einsamkeit wohlgemut existieren ohne krank zu werden. Deshalb scheint es nicht abwegig, das, was wir „Weisheit" nennten, als potenziell *vielgestaltiges* Vermögen zu veranschlagen, und nicht etwa nur auf einen der Katechismen zuzugreifen, nicht nur die Bibel, nicht lediglich Epikurs Lehrgebäude, kaum ausschließlich die Gedanken des Lao-tse oder die Kants usf. zu präferieren. Wir scheinen gleichsam aufgerufen, uns innerhalb des besten verfügbaren rationalen Wissens die „vor der Ewigkeit" am sinnvollsten, besten, klügsten scheinende Existenzform zielhaft zuzueignen. Weise könnte es in diesem Tenor damit sein, ein gutes, vernünftiges, gesundes Leben, das sehr langfristig (so weit wir sehen) Bestand hätte, anzustreben. Das große Wörtchen „gut" explizierten wir hier am ehesten als epikureisch lustvoll und jesuanisch-prosozial gerecht, den Ausdruck „vernünftig" als epistemische Evidenz bzw. praktische Plausibilität respektive logische Schlüssigkeit, und „gesund" i. S. des psychologisch sowie physiologisch optimalen (d. h. auch orgastisch potenten) Funktionierens ohne erkennbare Erkrankungen oder Dysfunktionen. Wir müssten somit im Ideal nicht ernstlich vermuten, einen „Fehler" gemacht zu haben, keine lässlichen Lebensstilmängel konstatieren, wären damit geradezu die „Heiligen" *unserer* triftigen Überzeugung vom Optimalen. Solch eine naturalistisch fundierte „Weisheit" auf dem Boden der modernen Physik (Chemie und Gesellschaftswissenschaften usf.), mithin dem der Vernunft und der Gesundheit, wäre wohl einer rationalisierten Religiosität (eines metakognitiven Regelwerkes dem wir eine gewisse Heilwirkung zuschrieben) ähnlich[1547], und gestaltete uns zu Akteuren einer aufgeklärt-atheistischen aber nicht „gottlosen" Lebenskunst. In einer spekulativen ontischen Perspektive lebten wir damit – mit lyrischen Worten und wenig idealsprachlich symbolisiert – wie „aus der Ewigkeit" „in der Ewigkeit" „für die Ewigkeit" in einer Weise, wie wir es uns zumeist wünschen *könnten*, immer wieder zu sein. Allerdings birgt wohl auch die schönste Weisheit nicht die *Garantie* des immerwährenden Überwiegens eines erträglichen Lebenszustandes. Um diese Herrlichkeit zu erreichen musste sich auch ein Epikur (und daneben Siddhartha Gautama), wie uns jedenfalls scheint, etwas zurechtbiegen und kognitiv als Überzeugung vormachen. Aber unsere Explikationen des Begriffes und die der Heuristik von „Weisheit" wären dennoch schließlich immerhin etwas, was wir *vernünftig wollen* könnten, um unser Leben sinnvoller einzurichten, klüger zu führen in einem langfristigen Sinn, und damit dem Lebendigen besser dienten, als wenn wir es (und uns) in Torheit verachteten.

[1547] Wäre gewissermaßen der teilweise bewährbare „Glauben (in) der Vernunft".

11 Literatur

(*Anmerkung:* Klassische Autoren und kanonische religiöse Werke wie die Bibel werden im Text mit Siglen nachgewiesen. Für eine alphabetische Auflistung derselben nebst Literaturangaben siehe den Abschnitt: „Siglen benutzter Klassikerausgaben".)

Acheson, R., Bolton, M., Minor, E. & Pytlak, A. (2017). *The Humanitarian Impact of Drones.* Women's International League for Peace and Freedom; International Disarmament Institute, Pace University. Verfügbar unter: https://reliefweb.int/sites/reliefweb.int/files/resources/humanitarian-impact-of-drones.pdf [abgerufen 27.2.2020].

Adams, D. (1981). *Per Anhalter durch die Galaxis.* (Übers. B. Schwarz). Frankfurt a. M.: Rogner & Bernhard bei Zweitausendeins. (Original erschienen 1979: The Hitchhiker's Guide to the Galaxy)

Aebi, M. (1947). *Kants Begründung der „Deutschen Philosophie": Kants transzendentale Logik: Kritik ihrer Begründung.* Basel: Verlag für Recht und Gesellschaft.

Aldwin, C. M., Igarashi, H. & Levenson, M. R. (2019). Wisdom As Self-Transcendence. In R. J. Sternberg & J. Glück (Hrsg.), *The Cambridge Handbook of Wisdom* (S. 122–143). Cambridge: Cambridge University Press.

Aldwin, C. M. & Levenson, M. R. (2004). Posttraumatic growth : A developmental perspective. *Psychological Inquiry, 15*, 19–22.

Anālayo, Bhikkhu. (2010). *Der direkte Weg – Satipaṭṭhāna.* (Übers. v. I. M. Bruckner u. S. C. A. Fay). Stammbach: Beyerlein & Steinschulte. (Original erschienen 2003: Anālayo Satipaṭṭhāna. The Direct Path to Realization)

Ardelt, M. (1997). Wisdom and life satisfaction in old age. *Journal of Gerontology, 52B*, 15–27.

Ardelt, M. (2003). Development and empirical assessment of a three-dimensional wisdom scale. *Research on Aging, 25*, 275–324.

Ardelt, M. (2004). Wisdom as Expert Knowledge System: A Critical Review of a Contemporary Operationalization of an Ancient Concept. *Human development, 47* (5), 257–285.

Ardelt, M. (2008). Self-development through selflessness: The paradoxical process of growing wiser. In H. A. Wayment & J. J. Bauer (Hrsg.), *Transcending self-interest: Psychological explorations of the quiet ego* (S. 221–233). Washington, DC.: American Psychological Association.

Ardelt, M., Achenbaum, W. A. & Oh, H. (2013). The Paradoxial Nature of Personal Wisdom and Its Relation to Human Development in the Reflective, Cognitive, and Affektive Domains. In M. Ferrari & N. M. Weststrate (Hrsg.), *The Scientific Study of Personal Wisdom: From Contemplative Traditions to Neuroscience* (S. 265–295). Dordrecht: Springer.

Ardelt, M., Gerlach, K. R. & Vaillant, G. E. (2018, Feb. 14.). Early and Midlife Predictors of Wisdom and Subjective Well-Being in Old Age. *Journals of Gerontology: Social Sciences* [J Gerontol B Psychol Sci Soc Sci], 00, 1–12. doi:10.1093/geronb/gby017

Argyris, J., Faust, G., Haase, M. & Friedrich, R. (2010). *Die Erforschung des Chaos: Eine Einführung in die Theorie nichtlinearer Systeme* (2. Aufl.). Berlin: Springer.

Arhat. (2007). In: *Der Brockhaus multimedial 2007* (Version 9). [Computersoftware, CD-ROM]. Mannheim: Bibliographisches Institut & F. A. Brockhaus.

Arlin, P. K. (1990). Wisdom: the art of problem finding. In J. R. Sternberg (Hrsg.), *Wisdom: Its nature, origins, and development* (S. 230–243). Cambridge: Cambridge University Press.

Arnim, H. von (Hrsg.). (1964). *Stoicorum Veterum Fragmenta* (3 Bde, zzgl. eines Indexbandes v. M. Adler). Stuttgart: Teubner.

Asendorpf, J. B. & Neyer, F. J. (2012). *Psychologie der Persönlichkeit* (5. Aufl.). Berlin: Springer.

Axelrod, R. (1987). *Die Evolution der Kooperation.* (Übers. W. Raub u. T. Voss). München: Oldenbourg. (Original erschienen 1984: The evolution of cooperation)

Bachmann, V. (2013). *Der Grund des guten Lebens: Eine Untersuchung der paradigmatischen Konzepte von Sokrates, Aristoteles und Kant.* [Überarb. Phil. Diss. Freie Univ. Berlin]. Hamburg: Meiner.

Bacon, F. Sir [Erster Viscount St. Albans] (1901 [zuerst 1605]). *Advancement of Learning.* (Hrsg. J. Devey). New York: Colli & Son.

Baltes, P. B. (1997). On the incomplete architecture of human ontogeny: Selection, optimization, and compensation as foundation of developmental theory. *American Psychologist, 52,* 366–380.

Baltes, P. B. & Staudinger, U. M. (2000). Wisdom: A Metaheuristic (Pragmatic) to Orchestrate Mind and Virtue Toward Excellence. *American psychologist, 55*, 122–136.

Baltes, P. B., Staudinger, U. M., Maerker, A. & Smith, J. (1995). People nominated as wise: A comparative study of wisdom-related knowledge. *Psychology and Aging, 10*, 155–166.

Baltzly, D. (2018). Stoicism. In E. N. Zalta (Hrsg.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2018 Edition). Verfügbar unter: https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/stoicism/ [abgerufen am 30.9.2018].

Bandura, A. (1977a). Self-efficacy: Toward a Unifying Theory of Behavioral Change. *Psychological Review, 84* (2), 191–215. doi: 10.1016/0146-6402(78)90002-4.

Bandura, A. (1977b). *Social learning theory*. Englewood Cliffs, NJ.: Prentice Hall. (Dt. 1979, Sozialkognitive Lerntheorie. Stuttgart: Klett.)

Bandura, A. (1979). *Aggression: Eine sozial-lerntheoretische Analyse.* (Übers. U. Olligschläger). Stuttgart: Klett-Cotta. (Original erschienen 1973: Aggression. A social learning analysis)

Bandura, A. (1982, February). Self-Efficacy Mechanism in Human Agency. *American Psychologist, 37* (2), 122–147. doi: 10.1037/0003-066X.37.2.122.

Bauer, J. (2006). *Prinzip Menschlichkeit: Warum wir von Natur aus kooperieren*. Hamburg: Hoffmann und Campe.

Bauer, J. (2011). *Schmerzgrenze: Vom Ursprung alltäglicher Gewalt.* München: Blessing.

Beck, A. T. (1979). *Wahrnehmung der Wirklichkeit und Neurose. Kognitive Psychotherapie emotionaler Störungen*. (Übers. B. Stein). München: J. Pfeiffer. (Originaltitel: Cognitive therapy and the emotional disorders)

Beck, A. T., Rush, A. J., Shaw, B. F. & Emery, G. (1986). *Kognitive Therapie der Depression* (2. Aufl.). (Übers. G. Bronder u. B. Stein). [Hrsg. der deutschen Ausgabe M. Hautzinger]. München u. Weinheim: Psychologie Verlags Union u. Urban & Schwarzenberg. (Original erschienen 1979: Cognitive therapy of depression)

Becker-Carus, C. & Wendt, M. (2017). *Allgemeine Psychologie: Eine Einführung* (2. Aufl.). Berlin: Springer.

Benson, H. H. (2011). Socratic Method. In D. R. Morrison (Hrsg.), *The Cambridge Companion to Socrates* (S. 179–200). Cambridge: Cambridge University Press.

Birbaumer, N. & Schmidt, R. F. (2010). *Biologische Psychologie* (7. Aufl.). Berlin: Springer.

Bleckmann, B. (1998). *Athens Weg in die Niederlage: Die letzten Jahre des Peloponnesischen Krieges*. Leipzig: Teubner.

Blofeld, J. (1986). *Der Taoismus oder die Suche nach Unsterblichkeit.* Köln: Diederichs.

Bluck, S. & Glück, J. (2005). From the Inside Out: People's Implicit Theories of Wisdom. In R. J. Sternberg & J. Jordan (Hrsg.), *A Handbook of Wisdom: Psychological Perspectives* (S. 84–109). Cambridge: Cambridge University Press.

Boehmig-Krumhaar, S. A., Staudinger, U. M. & Baltes, P. B. (2002). In search of more tolerance: Testing the facilitative effect of a knowledge-activating mnemonic strategy on value relativism. *Journal of Developmental Psychology and Educational Psychology, 34*, 30–43.

Boenke, M. (2002). Allgemeines/ Besonderes/ Einzelnes. In H. J. Sandkühler (Hrsg. [unter Mitwirkung von D. Pätzold, A. Regenbogen und P. Stekeler-Weithofer]), *Enzyklopädie Philosophie.* [Computer Software, CD-ROM] [Programm ViewLit, Version 4.2, Kap.-Nr. 66] (S. 38–41 [Seitenkonkordanz zur Buch-Ausgabe]). Hamburg: Meiner.

Boltz, W. G. (1993). Lao tzu Tao te ching. In M. Loewe (Hrsg.), *Early Chinese Texts: A Bibliographical Guide* (S. 269–292). Berkeley: University of California, Institute of East Asian Studies.

Bortz, J. & Döring, N. (2006). *Forschungsmethoden und Evaluation für Human- und Sozialwissenschaftler* (4. Aufl.). Heidelberg: Springer.

Bortz, J. & Schuster, C. (2010). *Statistik für Human- und Sozialwissenschaftler* (7. Aufl.). Berlin: Springer.

Bregman, R. (2020). *Im Grunde gut: Eine neue Geschichte der Menschheit.* (Übers. U. Faure u. G. Busse). Hamburg: Rowohlt.

Buddha: Sein Leben und seine Lehre. (2007). In: *Der Brockhaus multimedial 2007* (Version 9). [Computersoftware, CD-ROM]. Mannheim: Bibliographisches Institut & F. A. Brockhaus.

Bultmann, R. (1988). *Jesus*. Tübingen: Mohr.

Bundesärztekammer [der Bundesrepublik Deutschland] (Hrsg.). (o. J.). *Placebo in der Medizin*. Köln: Deutscher Ärzte-Verlag.

Bundesministerium für Gesundheit der Republik Österreich (Hrsg.). (2014). *Internationale statistische Klassifikation der Krankheiten und verwandter Gesundheitsprobleme 10. Revision – BMGVersion 2014: Systematisches Verzeichnis*. Wien: Bundesministerium für Gesundheit. [OID 1.2.40.0.34.5.56]. Download unter: http://www.bmgf.gv.at/cms/home/attachments/8/6/4/CH1166/CMS1128332460003/icd-10_bmg_2014_-_systematisches_verzeichnis.pdf [abgerufen 16.8.2016].

Burckhardt, J. (1860). *Die Cultur der Renaissance in Italien: Ein Versuch*. Basel: Schweighauser.

Busa, R. (Hrsg.). (1980). *Sancti Thomae Aquinatis Opera Omnia.* Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.

Buss, D. (2014). *Evolutionary Psychology: The New Science of the Mind* (4. Aufl.). Harlow: Pearson.

Campbell, W. & Buffardi, L. E. (2008). The Lure of the Noisy Ego: Narcissism as a Social Trap. In H. A. Wayment & J. J. Bauer (Hrsg.), *Transcending self-interest: Psychological explorations of the quiet ego* (S. 23–32). Washington, DC.: American Psychological Association.

Camus, A. (1989). *Der Mythos von Sisyphos: Ein Versuch über das Absurde*. Hamburg: Rowohlt. (Original erschienen 1942: Le Mythe de Sisyphe)

Carnap, R. (1961). *Der logische Aufbau der Welt: Scheinprobleme in der Philosophie* (2. Aufl.). Hamburg: Meiner.

Caswell, M. (2006). Kant's Conception of the Highest Good, the *Gesinnung*, and the Theory of Radical Evil. *Kant-Studien, 97*, 184–209. doi: 10.1515/KANT.2006.011

Cattell, R. (1971). *Abilities: Their structure, growth, and action*. New York: Houghton Mifflin.

Chan, A. (2017). Laozi. In E. N. Zalta (Hrsg.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2017 Edition). Verfügbar unter: https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/laozi/ [abgerufen am 5.11.2017].

Chida, Y. & Steptoe, A. (2009). The association of anger and hostility with future coronary heart disease: A meta-analytic review of prospective evidence. *Journal of the American College of Cardiology, 53* (11), 936–946. doi: 10.1016/j.jacc.2008.11.044.

Chin, A. (2009). *Konfuzius – Geschichte seines Lebens*. (Übers. U. Gräfe). Frankfurt a. M.: Verlag der Weltreligionen (Insel).

China. (2007). In: *Der Brockhaus multimedial 2007* (Version 9). [Computersoftware, CD-ROM]. Mannheim: Bibliographisches Institut & F. A. Brockhaus.

Ciompi, L. (1986). Zur Integration von Fühlen und Denken im Licht der „Affektlogik". Die Psyche als Teil eines autopoietischen Systems. In K. P. Kisker, H. Lauter, J.-E. Meyer, C. Müller & E. Strömgren (Hrsg.), *Psychiatrie der Gegenwart 1. Neurosen. Psychosomatische Erkrankungen. Psychotherapie* (3. Aufl.) (S. 373 - 410). Berlin [u.a.]: Springer.

Ciompi, L. (1997). *Die emotionalen Grundlagen des Denkens. Entwurf einer fraktalen Affektlogik*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Clausewitz, C. von. (1905 [zuerst 1832–1834]). *Vom Kriege* (5. Aufl.). Berlin: Dümmler.

Cordes, A. (2004). Das Reichskammergericht (1495-1806), *Zeitenblicke, 3* (3). Verfügbar unter www.zeitenblicke.de/2004/03/cordes/cordes.pdf [abgerufen 16.11.2019].

Csikszentmihalyi, M. & Rathunde, K. (1990). The psychology of wisdom: an evolutionary interpretation. In J. R. Sternberg (Hrsg.), *Wisdom: Its nature, origins, and development* (S. 25–51). Cambridge: Cambridge University Press.

Curnow, T. (1999). *Wisdom, intuition, and ethics*. Brookfield, VT: Ashgate.

Darwin, C. (1990). *Die Entstehung der Arten durch natürliche Zuchtwahl* (3. Aufl.). (Übers. C. W. Neumann). Leipzig: Reclam. (Original erschienen 1859: On the Origin of Species by means of Natural Selection, or the Preservation of Favoured Races in the Struggle of Life)

Decety, J., Skelly, L. R. & Kiehl, K. A. (2013, June). Brain Response to Empathy-Eliciting Scenarios Involving Pain in Incarcerated Individuals With Psychopathy. *JAMA Psychiatry, 70* (6), 638–645. doi:10.1001/jamapsychiatry.2013.27

DeMeo J. (1978). Seed-Sprouting Inside the Orgone Accumulator. *Journal of Orgonomy*, *12* (2), 253–258.

DeMeo, J. (2009). Eperimental Confirmation of the Reich Orgone Accumulator Thermal Anomaly. *Subtle Energies & Energy Medicine, 20* (3), 17–32. [Als freier Download verfügbar unter http://journals.sfu.ca/seemj/index.php/seemj/issue/view/61].

DeMeo, J. (2010). Report on Orgone Accumulator Stimulation of Sprouting Mung Beans. *Subtle Energies & Energy Medicine, 21* (2), 51–62. [Zuerst als: Orgone Accumulator Stimulation of Sprouting Mung Beans, *Pulse of the Planet, 5*, 168–175]. [Als freier Download verfügbar unter http://journals.sfu.ca/seemj/index.php/seemj/issue/view/63].

DeMeo, J. & Senf, B. (Hrsg.). (1997). *Nach Reich: Neue Forschungen zur Orgonomie. Sexualökonomie. Die Entdeckung der Orgonenergie*. Frankfurt am Main: Zweitausendeins.

Descartes, R. (1922). *Die Prinzipien der Philosophie. Mit einem Anhang: Bemerkungen über ein gewisses in den Niederlanden gegen Ende 1647 gedrucktes Programm* (4. Aufl.). (Übers. A. Buchenau). Leipzig: Meiner. (Original erschienen 1644: Principia philosophiae)

Descartes, R. (1982). *Abhandlung über die Methode des richtigen Vernunftgebrauchs und der wissenschaftlichen Wahrheitsforschung*. (Übers. K. Fischer). Stuttgart: Reclam. (Original erschienen 1637: Discours de la méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences, plus la Dioptrique, les Météores et la Géométrie qui sont des essais de cette méthode)

Descartes, R. (1985). *Meditationen über die Erste Philosophie*. (Übers. u. Hrsg. G. Schmidt). Stuttgart: Reclam. (Original erschienen 1641: Meditationes de prima philosophia)

Devos, D., de Wit, M. & Lubberding, R. (2019). *Leading from Behind: Wie Mutmacher Unternehmen beflügeln*. (Übers. B. Knill). München: Redline. (Original erschienen 2018: Leading from Behind)

Dibelius, M. (1953). Die Bergpredigt. In Dibelius, M. (G. Bornkamm & H. Kraft Hrsg.), *Botschaft und Geschichte* (Bd. 1) (S. 79–174). Tübingen: Mohr.

Diels, H. (Hrsg.). (1922). *Die Fragmente der Vorsokratiker: griechisch und deutsch* (2. Bd.) (4. Aufl.). Berlin: Weidmann.

Döring, K. (1998). Sokrates. In H. Flashar (Hrsg.), *Grundriss der Geschichte der Philosophie: Die Philosophie der Antike, Band 2/1: Sophistik, Sokrates, Sokratik, Mathematik, Medizin* (S. 141–178). (Begründet v. F. Ueberweg). Basel: Schwabe.

Dostojewskij, F. M. (o. J.). *Schuld und Sühne*. (Übers. B. Girgensohn). Gütersloh: Bertelsmann. (Original erschienen 1866: Prestuplenie i nakazanie)

Eckert, J. (2007). Zum Bewertungsverfahren der Gesprächspsychotherapie durch den Gemeinsamen Bundesausschuss (G-BA). *Forum Psychotherapeutische Praxis, 7* (2), 67–72.

Eco, U. (1986). *Der Name der Rose*. (Übers. B. Kroeber). München: Deutscher Taschenbuch Verlag. (Original erschienen 1980: Il nome della rosa)

Edmonds, D. J. & Eidinow, J. A. (2001). *Wie Ludwig Wittgenstein Karl Popper mit dem Feuerhaken drohte: Eine Ermittlung*. Suttgart: Deutsche Verlags-Anstalt.

Ehlers, W. (2002). Abwehrmechanismen: defense mechanisms – mécanismes de défense. In W. Mertens & B. Waldvogel (Hrsg.), *Handbuch psychoanalytischer Grundbegriffe* (2. Aufl.) (S. 12–24). Stuttgart: Kohlhammer.

Einhorn. (2007). In: *Der Brockhaus multimedial 2007* (Version 9). [Computersoftware, CD-ROM]. Mannheim: Bibliographisches Institut & F. A. Brockhaus.

Eisler, R. (1930). *Kant-Lexikon: Nachschlagewerk zu Immanuel Kant*. Berlin: Mittler.

Ellis, A. (2008). *Grundlagen und Methoden der rational-emotiven Verhaltenstherapie* (2. Aufl.). (Übers. T. Junek). Stuttgart: Klett-Cotta.

Engen, H. G., Bernhardt, B. C., Skottnik, L., Ricard, M. & Singer, T. (2018**,** 31. July). Structural changes in socio-affective networks: Multi-modal MRI findings in long-term meditation practitioners. *Neuropsychologia, 116* (Part A), 26–33. doi: 10.1016/j.neuropsychologia.2017.08.024

Erikson, E. H. (1959). *Identity and the life cycle*. New York, NY: Norton. [Dt. 1977, Identität und Lebenszyklus].

Erikson, E. H. (1993 [zuerst 1950]). *Childhood and Society*. New York, NY: Norton.

Erler, M. (1994). Epikur. In F. Ueberweg (Hrsg. H. Flashar), *Grundriss der Geschichte der Philosophie: Die Philosophie der Antike, Band 4: Die hellenistische Philosophie* (Teilband 1) (S. 29–202). Basel: Schwabe.

Erler, M. (2007). *Grundriss der Geschichte der Philosophie: Die Philosophie der Antike, Band 2/2: Platon*. (Begründet v. F. Ueberweg, Hrsg. H. Flashar). Basel: Schwabe.

Euringer, M. (2003). *Epikur: Antike Lebensfreude in der Gegenwart*. Stuttgart. Kohlhammer.

Fair, E. (2007, February 9). An Iraq Interrogator's Nightmare. *The Washington Post*. Verfügbar unter: http://www.washingtonpost.com/wp-dyn/content/article/2007/02/08/AR2007020801680_pf.html [abgerufen 28.10.2019].

Fair, E. (2016). *Consequence: A Memoir*. New York, NY: Holt.

Fechner, G. T. (1860). *Elemente der Psychophysik*. Leipzig: Breitkopf & Hartel.

Ferrari, M. & Weststrate, N. M. (Hrsg.). (2013). *The Scientific Study of Personal Wisdom: From Contemplative Traditions to Neuroscience*. Dordrecht: Springer.

Figal, G. (2006). *Sokrates*. München: Beck.

Fiske, A. P. (2004). Relational models theory 2.0. In N. Haslam (Hrsg.), *Relational models theory: A contemporary overview* (S. 3–26). Mahwah, NJ: Erlbaum.

Fließbach, T. (2016). *Allgemeine Relativitätstheorie* (7. Aufl.). Berlin: Springer Spektrum.

Forschner, M. (1994). *Über das Glück des Menschen. Aristoteles, Epikur, Stoa, Thomas von Aquin, Kant* (2. Aufl.). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Forschner, M. (2018). *Die Philosophie der Stoa: Logik, Physik und Ethik*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Freud, A. (1974 [zuerst 1936]). *Das Ich und die Abwehrmechanismen*. München: Kindler.

Freud, S. (1989 [zuerst 1916/17 bzw. 1932/33]). Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse. Und Neue Folge. In [A. Mitscherlich, A. Richards, J. Strachey & I. Grubrich-Simitis (Hrsg.)] *Sigmund Freud, Studienausgabe. Band I. Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse. Und Neue Folge* (11. Aufl.). Frankfurt a. M.: S. Fischer.

Friebe, C. (2008). Kant und die Spezielle Relativitätstheorie. *Kant-Studien, 99*, 30–45. doi: 10.1515/KANT.2008.003

Friedman, M. & Rosenman, R. (1959). Association of specific overt behavior pattern with blood and cardiovascular findings: blood cholesterol level, blood clotting time, incidence of arcus senilis, and clinical coronary artery disease. *Journal of the American Medical Association, 169* (12), 1286–1296. doi:10.1001/jama.1959.03000290012005.

Friedrich der Große. (1870). *Antimachiavel nebst zwei kleineren politischen Aufsätzen von Friedrich II*. (Übers. L. B. Förster). Berlin: Heimann. (Original erschienen 1740: L'Antimachiavel ou Essai de critique sur le Prince de Machiavel, publié par M. de Voltaire)

Friedrich der Große. (1913 [zuerst 1742]). *Die Werke Friedrich des Großen: Zweiter Band: Die Geschichte meiner Zeit*. (Übers. F. v. Oppeln-Broniskowski). (Hrsg. G. B. Volz). Berlin: Hobbing.

Fromm, E. (2000). *Die Seele des Menschen. Ihre Fähigkeit zum Guten und zum Bösen*. (Übers. E. Mickel u. L. Mickel). München: Deutscher Taschenbuch Verlag. (Original erschienen 1964: The heart of man – its genius for good and evil)

Fuckert, D. (1997). Methodik der psychiatrischen Orgontherapie. In J. DeMeo & B. Senf (Hrsg.), *Nach Reich: Neue Forschungen zur Orgonomie. Sexualökonomie. Die Entdeckung der Orgonenergie* (S. 138–162). Frankfurt am Main: Zweitausendeins.

Fuckert, D. & Fuckert, M. (1997). Die medizinische Anwendung des Reichschen Orgonakkumulators – zehn Behandlungsberichte. In J. DeMeo & B. Senf (Hrsg.), *Nach Reich: Neue Forschungen zur Orgonomie. Sexualökonomie. Die Entdeckung der Orgonenergie* (S. 698–732). Frankfurt am Main: Zweitausendeins.

Funk, R. W. (1998). *The acts of Jesus: The search for the authentic deeds of Jesus*. San Francisco, CA: Harper.

Galileo Galilei. (2007). In: *Der Brockhaus multimedial 2007* (Version 9). [Computersoftware, CD-ROM]. Mannheim: Bibliographisches Institut & F. A. Brockhaus.

Gassmann, R. H. & Behr, W. (2005). *Antikchinesisch – Ein Lehrbuch in drei Teilen* (2. Aufl.). (3 Bd.). Bern: Lang.

Gazzaniga, M. (2012). *Die Ich-Illusion. Wie Bewusstsein und freier Wille entstehen*. (Übers. D. Mallett). München: Hanser.

Gehring, R. (2012). *Die antiken jüdischen Religionsparteien: Essener, Pharisäer, Sadduzäer, Zeloten und Therapeuten.* [Schriften der Forschung: Historische Theologie, Bd. 2]. St. Peter am Hart: Seminar Schloss Bogenhofen.

Geier, M. (2003). *Kants Welt: Eine Biographie*. Reinbek: Rowohlt.

Geismann, G. (2007). Kant über Freiheit in spekulativer und in praktischer Hinsicht. *Kant-Studien, 98*, 283–305. doi: 10.1515/KANT.2007.017

Geuter, U. (2015). *Körperpsychotherapie: Grundriss einer Theorie für die klinische Praxis*. Berlin: Springer.

Geuter, U. (2019). *Praxis Körperpsychotherapie: 10 Prinzipien der Arbeit im therapeutischen Prozess*. Berlin: Springer.

Gil, C. (1994). *Machiavelli: Eine Biographie*. (Übers. U. Schäfer u. E. Heinemann). Düsseldorf: Benziger.

Glück, J. (2016). *Weisheit: Die 5 Prinzipien des gelingenden Lebens*. München: Kösel.

Glück, J. & Bluck, S. (2011). Laypeople's Conceptions of Wisdom and Its Development: Cognitive and Integrative Views. *The Journals of Gerontology: Psychological Sciences, 66B* (3), 321–324. doi.org/10.1093/geronb/gbr011

Glück, J. & Bluck, S. (2013). The MORE Life Experience Model: A Theory of the Development of Personal Wisdom. In M. Ferrari & N. M. Weststrate (Hrsg.), *The Scientific Study of Personal Wisdom: From Contemplative Traditions to Neuroscience* (S. 75–97). Dordrecht: Springer.

Goethe, J. W. von. (1949 [zuerst 1782]). Die Natur. In J. W. v. Goethe (Hrsg. G. Ipsen), *Schriften über die Natur* (S. 15–17). Stuttgart: Kröner.

Goethe, J. W. von. (1985 [erster Teil zuerst 1808). Faust: Eine Tragödie [nach der Sophien-Ausgabe v. 1887 ff.] (S. 9–469). In J. W. v. Goethe, *Dramen II*. München: Edition Deutsche Bibliothek.

Goldschmidt, L. (2002). *Der Babylonische Talmud*. Frankfurt a. M.: Jüdischer Verlag in Suhrkamp.

Gömmel, R. (1998). *Die Entwicklung der Wirtschaft im Zeitalter des Merkantilismus 1620–1800*. München: Oldenbourg.

Graham, A. C. (1986). *The Origins of the Legend of Lao Tan*. Singapore: Institute of East Asian Philosophies. [Wiederabgedruckt in Graham, A. C., 1990, Studies in Chinese Philosophy and Philosophical Literature, Albany: State University of New York Press].

Grawe, K., Donati, R. & Bernauer, F. (2001). *Psychotherapie im Wandel: Von der Konfession zur Profession* (5. Aufl.). Göttingen: Hogrefe.

Greene, B. (2012). *Die verborgene Wirklichkeit: Paralleluniversen und die Gesetze des Kosmos*. München: Siedler.

Grotefeld, S., Neugebauer, M., Strub, J.-D. und Fischer, J. (2006). *Quellentexte theologischer Ethik: Von der Alten Kirche bis zur Gegenwart*. Stuttgart: Kohlhammer.

Grundmann, T. (2017). *Analytische Einführung in die Erkenntnistheorie* (2. Aufl.). Berlin: de Gruyter.

Gryphius, A. (1987). *Gedichte: Eine Auswahl.* [Nach der Ausgabe letzter Hand v. 1663.] (Hrsg. A. Elschenbroich). Stuttgart: Reclam.

Habermas, J. (1981a). *Theorie des kommunikativen Handelns: Band 1: Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung.* Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Habermas, J. (1981b). *Theorie des kommunikativen Handelns: Band 2: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft.* Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Habermas, J. (1992). *Erläuterungen zur Diskursethik* (2. Aufl.). Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Habermeyer, E. & Herpertz, S. C. (2006). Dissoziale Persönlichkeitsstörung. *Der Nervenarzt,* 77 (5), 605–617.

Hagar, A. (2008). Kant and non-Euclidean Geometry. *Kant-Studien, 99*, 80–98. doi: 10.1515/KANT.2008.006

Haggard, P. & Eimer, M. (1999). On the relation between brain potentials and the awareness of voluntary movements. *Experimental Brain Research*, *126*, 128–133.

Haidt, J. (2001). The emotional dog and its rational tail: A social intuitionist approach to moral judgment. *Psychological Review*, *108*, 814–834.

Haidt, J. (2007, May 18). The new synthesis in moral psychology. *Science*, *316* (5827), 998–1002. doi: 10.1126/science.1137651

Hall, S. S. (2010). *Wisdom: From philosophy to neuroscience.* New York: Knopf.

Harcourt, B. E. (2019*). Gegenrevolution: Der Kampf der Regierungen gegen die eigenen Bürger.* (Übers. F. Lachmann). Frankfurt a. M.: S. Fischer. (Original erschienen 2018: The Counterrevolution. How Our Government Went to War Against Its Own Citizens)

Hardy, J. (2011). *Jenseits der Täuschungen – Selbsterkenntnis und Selbstbestimmung mit Sokrates.* [Überarb. Habil.-Schrift]. Göttingen: V & R Unipress.

Hare, R. D. (2005). *Gewissenlos: Die Psychopathen unter uns.* (Übers. K. Petersen). Wien, New York: Springer.

Hare, R. D. & Neumann, C. S. (2012). Psychopathie als klinisches und empirisches Konstrukt. In B. Wischka, W. Pecher & H. van den Boogaart (Hrsg.), *Behandlung von Straftätern: Sozialtherapie, Maßregelvollzug und Sicherungsverwahrung* (S. 123–161). Freiburg: Centaurus.

Headquarters Department of the Army. (2014). *FM 3-24 MCWP 3-33.5: Insurgencies and Countering Insurgencies.* Washington, DC. Verfügbar unter www.fas.org/irp/doddir/army/fm3-24.pdf [abgerufen 31.10.2019].

Heftner, H. (2011). *Alkibiades: Staatsmann und Feldherr.* Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Hegel, G. W. F. (1988 [zuerst 1807]). *Phänomenologie des Geistes.* (Hrsg. H. F. Wessels u. W. Bonsiepen). Hamburg: Meiner.

Hegel, G. W. F. (2013 [zuerst 1820/21]). *Grundlinien der Philosophie des Rechts.* (Hrsg. M. Holzinger). [Textgrundlage: Theorie-Werkausgabe, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1979]. Berlin: Holzinger.

Heider, F. (1977 [zuerst 1958]). *Psychologie der interpersonalen Beziehungen.* Stuttgart: Klett.

Heine, H. (1835). Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland. In H. Heine, *Der Salon* (2. Bd). Hamburg: Hoffmann und Campe.

Held, K. (2007). *Hēdonē und Ataraxia bei Epikur.* [Zugl. Diss., Univ. Bonn]. Paderborn: Mentis.

Hengel, M. (1970). Leben in Veränderung: Ein Beitrag zum Verständnis der Bergpredigt. *Evangelische Kommentare. Monatsschrift zum Zeitgeschehen in Kirche und Gesellschaft, 3*, 647–651.

Hennecke, E. & Schneemelcher, W. (Hrsg.). (1987). *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung Band 1: Evangelien* (5. Aufl.). Tübingen: Mohr.

Herrmann, W. (1907). *Die sittlichen Weisungen Jesu: Ihr Mißbrauch und ihr richtiger Gebrauch* (2. Aufl.). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Hill, L. A. & Lineback, K. (2011). *Being the Boss: The 3 Imperatives for Becoming a Great Leader.* Bosten: Harvard Business Review Press.

Hinz, H. (2002). Objektbeziehung, Objektbeziehungstheorie. In W. Mertens & B. Waldvogel (Hrsg.), *Handbuch psychoanalytischer Grundbegriffe* (2. Aufl.) (S. 502–508). Stuttgart: Kohlhammer.

Hirschberger, J. (1980a). *Geschichte der Philosophie: Band I: Altertum und Mittelalter* (12. Aufl.). Frankfurt a. M.: Zweitausendeins.

Hirschberger, J. (1980b). *Geschichte der Philosophie: Band II: Neuzeit und Gegenwart* (11. Aufl.). Frankfurt a. M.: Zweitausendeins.

Hobbes, T. (1996). *Leviathan.* (Übers. J. Schlösser). (Hrsg. H. Klenner). Hamburg: Meiner. (Original erschienen 1651: Leviathan or the matter, form, and power of a commonwealth ecclesiastical and civil)

Hoenen, M. J. F. M. (2002). Universale/ Universalien. In H. J. Sandkühler (Hrsg. [unter Mitwirkung von D. Pätzold, A. Regenbogen und P. Stekeler-Weithofer]), *Enzyklopädie Philosophie.* [Computer Software, CD-ROM] [Programm ViewLit, Version 4.2, Kap.-Nr. 829] (S. 1665–1668 [Seitenkonkordanz zur Buch-Ausgabe]). Hamburg: Meiner.

Hoerster, N. (1974). Kants kategorischer Imperativ als Test unserer sittlichen Pflichten. In M. Riedel (Hrsg.), *Rehabilitierung der praktischen Philosophie: Band 2: Rezeption, Argumentation, Diskussion* (S. 455–475). Freiburg i. Br.: Rombach.

Höffe, O. (1996). *Immanuel Kant* (4. Aufl.). München: Beck.

Höffe, O. (Hrsg.) (2006). *John Rawls: Eine Theorie der Gerechtigkeit* (2. Aufl.). Berlin: Akademie.

Höffe, O. (2012a). Einführung. In O. Höffe (Hrsg.), *Niccolò Machiavelli: Der Fürst* (S. 1–18). Berlin: Akademie.

Höffe, O. (Hrsg.). (2012b). *Niccolò Machiavelli: Der Fürst.* Berlin: Akademie.

Höffe, O. (2012c). Provisorische Amoral (Kapitel 18–19). In O. Höffe (Hrsg.), *Niccolò Machiavelli: Der Fürst* (S. 107–119). Berlin: Akademie.

Hölderlin, F. (1984 [zuerst 1797/99]). Hyperion oder: Der Eremit in Griechenland. In F. Hölderlin, *Hyperion: Gedichte* (S. 9–208). [Nach der historisch-kritischen Ausgabe, hrsg. v. N. v. Hellingrath]. München: Edition Deutsche Bibliothek.

Hossenfelder, M. (1995). *Geschichte der Philosophie: Die Philosophie der Antike 3: Stoa, Epikureismus und Skepsis* (2. Aufl.). (Hrsg. W. Röd). München: Beck.

Hossenfelder, M. (1998). *Epikur* (2. Aufl.). München: Beck.

Hucker, C. O. (1966). *The Censorial System of Ming China.* Stanford, Calif.: Stanford University Press.

Hume, D. (1973). *Ein Traktat über die menschliche Natur. (A Treatise of Human Nature). Buch I–III.* (Übers. T. Lipps). (Hrsg. R. Brandt). Hamburg: Meiner. (Original erschienen 1739–1740: A treatise of human nature)

Hutcheson, F. (1986). *Eine Untersuchung über den Ursprung unserer Ideen von Schönheit und Tugend. Über moralisch Gutes und Schlechtes.* (Hrsg. u. Übers. W. Leidhold). Hamburg: Meiner. (Original erschienen 1726: An inquiry into the original of our ideas of beauty and virtue)

Illies, C. F. R. (2007). Orientierung durch Universalisierung: Der Kategorische Imperativ als Test für die Moralität von Maximen. *Kant-Studien, 98*, 306–328. doi: 10.1515/KANT.2007.018

Ilting, K.-H. (1972). Der naturalistische Fehlschluß bei Kant. In M. Riedel (Hrsg.), *Rehabilitierung der praktischen Philosophie: Band I: Geschichte, Probleme, Aufgaben* (S. 113–130). Freiburg i. Br.: Rombach.

Imperatoris Iustiniani Opera (o. J.). Verfügbar unter https://www.thelatinlibrary.com/justinian.html [abgerufen 26.11.2019].

Inhelder, B. & Piaget, J. (1958). *The growth of logical thinking from childhood to adolescence: An essay on the construction of formal operational structures.* New York, NY: Basic Books. [Dt. 1980, Von der Logik des Kindes zur Logik des Heranwachsenden].

Institut für Geschichte der Naturwissenschaften der Chinesischen Akademie der Wissenschaften (Hrsg.). (1989). *Wissenschaft und Technik im alten China.* (Übers. K. Zhao u. Hsi-lin Zhao). Basel: Birkhäuser.

Jaspers, K. (1957). *Die grossen Philosophen: Erster Band: Die maßgebenden Menschen: Sokrates, Buddha, Konfuzius, Jesus. Die fortzeugenden Gründer des Philosophierens: Plato, Augustin, Kant. Aus dem Ursprung denkende Metaphysiker: Anaximander, Heraklit, Parmenides, Plotin, Anselm, Spinoza, Laotse, Nagarjuna.* München: Piper.

Jaspers, K. (1975). *Kant: Leben, Werk, Wirkung*. München: Piper.

Jonas, K., Stroebe, W. & Hewstone, M. (Hrsg.). (2014). *Sozialpsychologie* (6. Aufl.). (Übers. M. Reiss). Berlin: Springer.

Kabat-Zinn, J. (2013). *Gesund durch Meditation: Das vollständige Grundlagenwerk zu MBSR*. (Übers. H. Kappen). München: Barth. (Originaltitel: Full Catastrophe Living)

Kaltenmark, M. (1981). *Lao Tzu und der Taoismus.* Frankfurt a. M.: Suhrkamp. (Original erschienen 1965: Lao Tseu et le taoisme)

Kant, I. (1912 [zuerst 1798]). *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (5. Aufl.). (Hrsg. K. Vorländer). Leipzig: Meiner.

Kant, I. (1968). Metaphysik L_1: Kosmologie, Psychologie, Theologie nach Pölitz. In Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin (Hrsg.), *Kant's gesammelte Schriften*, Bd. XXVIII, vierte Abteilung: Vorlesungen, fünfter Band, erste Hälfte (S. 193–350). Berlin: de Gruyter.

Kant, I. (1974a [zuerst 1785]). Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. In I. Kant, W. Weischedel (Hrsg.), *Werkausgabe. Band VII. Kritik der praktischen Vernunft. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (S. 7–102). Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Kant, I. (1974b [zuerst 1788]). Kritik der praktischen Vernunft. In I. Kant, W. Weischedel (Hrsg.), *Werkausgabe. Band VII. Kritik der praktischen Vernunft. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (S. 103–302). Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Kant, I. (1977 [zuerst 1795]). Zum ewigen Frieden: Ein philosophischer Entwurf. In I. Kant, W. Weischedel (Hrsg.), *Werkausgabe, Band XI: Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik 1*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Kant, I. (1982a [zuerst 1797]). Die Metaphysik der Sitten. In I. Kant, W. Weischedel (Hrsg.), *Werkausgabe. Band VIII. Die Metaphysik der Sitten* (S. 305–634) (4. Aufl.). Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Kant, I. (1982b [zuerst 1793]). Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. In I. Kant, W. Weischedel (Hrsg.), *Werkausgabe. Band VIII. Die Metaphysik der Sitten* (S. 647–879) (4. Aufl.). Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Kant, I. (1989 [zuerst 1790]). Kritik der Urteilskraft. In I. Kant, W. Weischedel (Hrsg.), *Werkausgabe. Band X* (10. Aufl.). Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Kant, I. (1992a [zuerst 1781]). Kritik der reinen Vernunft (erster Teil [B I–B 398]). In I. Kant, W. Weischedel (Hrsg.), *Werkausgabe. Band III. Kritik der reinen Vernunft 1* (12. Aufl.). Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Kant, I. (1992b [zuerst 1781]). Kritik der reinen Vernunft (zweiter Teil [B 399–B 884]). In I. Kant, W. Weischedel (Hrsg.), *Werkausgabe. Band IV. Kritik der reinen Vernunft 2* (12. Aufl.). Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Kant, I. (2001 [zuerst 1783]). *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*. (Hrsg. K. Pollok). Hamburg: Meiner.

Kant, I. (2005 [zuerst 1798]). *Der Streit der Fakultäten.* (Hrsg. H. D. Brandt u. P. Giordanetti). Hamburg: Meiner.

Karlgren, B. (2001). *Schrift und Sprache der Chinesen* (2. Aufl.). (Übers. u. bearb. v. U. Klodt). Berlin: Springer.

Kasper, M. (2000). *Reclams Lateinisches Zitaten-Lexikon* (3. Aufl.). Stuttgart: Reclam.

Katechismus der Katholischen Kirche. (1997). [Catechismus Catholicae Ecclesiae]. Rom, Città del Vaticano. Verfügbar unter: http://www.pfarrer.at/katechismus_einfuehrung.htm [abgerufen 20.3.2018] (Siehe auch: http://www.vatican.va/archive/ccc/index_ge.htm).

Kavouras, J. (2005). *Heilen mit Orgonenergie. Die medizinische Orgonomie*. Bietigheim: Turm.

Kekes, J. (1983). Wisdom. *American Philosophical Quarterly, 20* (3), 277–286.

Kempis, S. von (2018). Frankreich: Neues Lourdes-Wunder anerkannt. *Vaticannews* v. 11. Februar 2018. Verfügbar unter: https://www.vaticannews.va/de/welt/news/2018-02/lourdes-wunder-bischof-anerkennung-maria.html [abgerufen 8.5.2018].

Keng, S.-L., Smoski, M. J. & Robins, C. J. (2011). Effects of Mindfulness on Psychological Health: A Review of Empirical Studies. *Clinical Psychology Review, 31* (6), 1041–1056. doi:10.1016/j.cpr.2011.04.006

Keppel, G. (2019). *Chaos: Die Krisen in Nordafrika und im Nahen Osten verstehen*. (Übers. E. Heinemann u. J. Pinnow). München: Kunstmann. (Original erschienen 2018: Sortir du Chaos: Les Crises en Méditerranée et au Moyen-orient)

Kernberg, O. F. (2010). Die narzisstische Persönlichkeit und ihre Beziehung zu antisozialem Verhalten und Perversionen – pathologischer Narzissmus und narzisstische Persönlichkeit. In O. F. Kernberg & H.-P. Hartmann, *Narzissmus: Grundlagen, Störungsbilder, Therapie* (2. Nachdruck) (S. 263–307). Stuttgart: Schattauer.

Kernberg, O. F. & Hartmann, H.-P. (2010). *Narzissmus: Grundlagen, Störungsbilder, Therapie* (2. Nachdruck). Stuttgart: Schattauer.

Kersting, W. (1988). *Niccolò Machiavelli*. München: Beck.

Kinder, H. & Hilgemann, W. (1989). *Dtv-Atlas zur Weltgeschichte: Karten und chronologischer Abriß: Band I: Von den Anfängen bis zur Französischen Revolution* (23. Aufl.). München: Deutscher Taschenbuch.

Kirchner, F. & Michaelis, C. (2000). Wörterbuch der Philosophischen Grundbegriffe [nach der 5. Aufl. v. 1907]. In M. Bertram (Hrsg.), *Geschichte der Philosophie: Darstellungen, Handbücher, Lexika* [Digitale Bibliothek Band 3: Geschichte der Philosophie] (2. Ausgabe). Berlin: Directmedia.

Kohlberg, L. (1981). *Essays on moral development. Volume I. The philosophy of moral development. Moral stages and the idea of justice*. San Francisco: Harper & Row.

Kohlberg, L. (1984). *Essays on moral development. Volume II. The psychology of moral development. The nature and validity of moral stages*. San Francisco: Harper & Row.

Kohlberg, L. (1995). *Die Psychologie der Moralentwicklung*. (Hrsg. W. Althof unter Mitarbeit v. G. Noam u. F. Oser). Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Kohn, L. (Hrsg.). (2000). *Daoism Handbook*. Leiden: Brill.

Kohn, L. (2009*). Introducing Daoism*. London: Routledge.

König, R. (2000 [zuerst 1941]). *Schriften: Ausgabe letzter Hand: Band 4: Niccolò Machiavelli: Zur Kriesenanalyse einer Zeitenwende*. (Hrsg. H. P. Thurn). Wiesbaden: Springer VS.

Kriz, J. (1994). *Grundkonzepte der Psychotherapie: Eine Einführung* (4. Aufl.). Weinheim: Belz.

Kröber, H.-L., Dölling, D., Leygraf, N. & Sass, H. (Hrsg.). (2009). *Handbuch der Forensischen Psychiatrie: Band 4: Kriminologie und Forensische Psychiatrie*. Berlin: Steinkopf/ Springer.

Kuhle, M. & Kuhle, S. (2003). Kants Lehre vom Apriori in ihrem Verhältnis zu Darwins Evolutionstheorie. *Kant-Studien, 94* (2), 220–239.

Kühn, M. (2007). *Kant: Eine Biographie*. (Übers. v. M. Pfeiffer). München: Deutscher Taschenbuch.

Kundalini. (2007). In: *Der Brockhaus multimedial 2007* (Version 9). [Computersoftware, CD-ROM]. Mannheim: Bibliographisches Institut & F. A. Brockhaus.

Kunisch, J. (2004). *Friedrich der Große: Der König und seine Zeit*. München: Beck.

Kunzmann, U. (2004). Approaches to a good life: The emotional-motivational side to wisdom. In P. A. Linley & S. Josephs (Hrsg.), *Positive Psychology in Practice* (S. 504–517). Hoboken, NJ: Wiley.

Kunzmann, U. & Baltes, P. B. (2003). Wisdom-related knowledge: Affective, motivational, and interpersonal correlates. *Personality and Social Psychology Bulletin*, *29* (9), 1104–1119. doi: 10.1177/0146167203254506

Kunzmann, U. & Baltes, P. B. (2005). The Psychology of Wisdom: Theoretical and Empirical Challenges. In R. J. Sternberg & J. Jordan (Hrsg.), *A Handbook of Wisdom: Psychological Perspectives* (S. 110–135). Cambridge: Cambridge University Press.

Kunzmann, U. & Glück, J. (2019). Wisdom and Emotion. In R. J. Sternberg & J. Glück (Hrsg.), *The Cambridge Handbook of Wisdom* (S. 575–601). Cambridge: Cambridge University Press.

Lagerwey, J. & Kalinowski, M. (Hrsg.). (2008a). *Early Chinese Religion: Shang through Han (1250 BC–220 AD)* (Band 1). Leiden: Brill.

Lagerwey, J. & Kalinowski, M. (Hrsg.). (2008b). *Early Chinese Religion: Shang through Han (1250 BC–220 AD*) (Band 2). Leiden: Brill.

Lange-Eichbaum, W. & Kurth, W. (1989). *Genie, Irrsinn und Ruhm: Die Philosophen und Denker* (7. Aufl. völlig neubearb. von W. Ritter). München: Reinhardt.

Lassek, H. (1997). *Orgontherapie. Heilen mit der reinen Lebensenergie*. Bern: Scherz.

Legge, J. (1960a). *The Chinese classics: with a translation, critical and exegetical notes, prolegomena, and copious indexes (Bd. 3): The Shoo King* (reprint). Hongkong: Hongkong University Press.

Legge, J. (1960b). *The Chinese classics: with a translation, critical and exegetical notes, prolegomena, and copious indexes (Bd. 4): The She King* (reprint). Hongkong: Hongkong University Press.

Legge, J. (1960c). *The Chinese classics: with a translation, critical and exegetical notes, prolegomena, and copious indexes (Bd. 5): The Ch'un Ts'ev with the Tso Chuen*. (reprint). Hongkong: Hongkong University Press.

Le Goff, J. (1970). *Kultur des europäischen Mittelalters*. München: Droemer Knaur.

Le Goff, J. (2004). *Die Geburt Europas im Mittelalter*. (Übers. G. Osterwald). München: Beck.

Le Goff, J. (2005). *Das Hochmittelalter* (23. Aufl.). Frankfurt a. M.: Fischer Taschenbuch.

Leibniz, G. W. (1998 [zuerst 1714]). *Monadologie: französisch/deutsch*. Stuttgart: Reclam.

Leiter-Rummerstorfer, M. E. (2017). *Sokratische Selbstsorge: Ein Beitrag zum guten Leben heute*. [Phil. Diss. Univ. Wien]. Freiburg: Alber.

Levenson, M. R. & Aldwin, C. M. (2013). The Transpersonal in Personal Wisdom. In M. Ferrari & N. M. Weststrate (Hrsg.), *The Scientific Study of Personal Wisdom: From Contemplative Traditions to Neuroscience* (S. 213–228). Dordrecht: Springer.

Levenson, M. R., Aldwin, C. M. & Cupertino, A. P. (2001). Transcending the self: Toward a liberative model of adult development. In A. L. Neri (Hrsg.), *Maturidade & Velhice: Um enfoque multidisciplinar* (S. 99–116). São Paulo: Papirus.

Levenson, M. R. & Crumpler, C. A. (1996). Three models of adult development. *Human Development, 39*, 135–149. doi.org/10.1159/000278429

Levenson, M. R., Jennings, P. A., Aldwin, C. M. & Shiraishi, R. W. (2005). Self-Transcendence: Conceptualization and Measurement. *The international Journal of Aging and Human Development*, *60* (2), 127–143.

Levering, M. (2019). *Did Jesus rise from the dead? Historical and theological reflections*. Oxford: Oxford University Press.

Libet, B. (2005). *Mind Time. Wie das Gehirn Bewusstsein produziert*. (Übers. J. Schröder). Frankfurt a. M.: Suhrkamp. (Original erschienen 2004: Mind time. The temporal factor in consciousness)

Libet, B., Gleason, C. A., Wright, E. W. & Pearl, D. K. (1983). Time of conscious intention to act in relation to onset of cerebral activity (readiness-potential). The unconscious initiation of a freely voluntary act. *Brain*, *106*, 623–642.

Liszkowski, U., Carpenter, M., Striano, T. & Tomasello, M. (2006). 12- and 18-month-olds point to provide information for others. *Journal of Cognition and Development, 7*, 173–187. doi: 10.1207/s15327647jcd0702_2

Locke, J. (1968). *Über den menschlichen Verstand. In vier Büchern. Band I: Buch I und II*. (Übers. C. Winckler). Hamburg: Meiner. (Original erschienen 1689: An essay concerning human understanding)

Loew, T., Tritt, K., Lahmann, C. & Röhricht, F. (2006). Körperpsychotherapien – wissenschaftlich begründet? Eine Übersicht über empirisch evaluierte Körperpsychotherapieverfahren. *Psychodynamische Psychotherapie, 5*, 6–19. [Freier Download unter https://www.researchgate.net/publication/266134910_Korperpsychotherapien_-_wissenschaftlich_begrundet_Eine_Ubersicht_uber_empirisch_evaluierte_Korperpsychotherapieverfahren].

Lowen, A. (1984). *Bio-Energetik. Therapie der Seele durch Arbeit mit dem Körper*. (Übers. J. Bavendam). Reinbek: Rowohlt.

Lowen, A. (1992). *Körperausdruck und Persönlichkeit. Grundlagen und Praxis der Bioenergetik*. (Übers. G. Theusner-Stampa). O.O.: Goldmann. (Original erschienen 1958: The language of the body)

Lüdemann, G. (1994). *Die Auferstehung Jesu: Historie, Erfahrung, Theologie*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Ludwig, B. (2015). ‚Die Kritik der reinen Vernunft hat die Wirklichkeit der Freiheit nicht bewiesen, ja nicht einmal deren Möglichkeit.': Über die folgenreiche Fehlinterpretation eines Absatzes in der Kritik der reinen Vernunft. *Kant-Studien, 106* (3), 398–417. doi: 10.1515/kant-2015-0038

Ludwig, B. (2018). Über drei Deduktionen in Kants Moralphilosophie – und über eine vierte, die man dort vergeblich sucht: Zur Rehabilitierung von Grundlegung III. *Kant-Studien, 109* (1), 47–71. doi: 10.1515/kant-2018-0001

Lueken, G.-L. & Raatzsch, R. (2002). Philosophie der normalen Sprache. In H. J. Sandkühler (Hrsg. [unter Mitwirkung von D. Pätzold, A. Regenbogen und P. Stekeler-Weithofer]), *Enzyklopädie Philosophie*. [Computer Software, CD-ROM] [Programm ViewLit, Version 4.2, Kap.-Nr. 618] (S. 1229–1239 [Seitenkonkordanz zur Buch-Ausgabe]). Hamburg: Meiner.

Lühmann, W. (2003). *Konfuzius: Aufgeklärter Philosoph oder reaktionärer Moralapostel? Der Bruch in der Konfuzius-Rezeption der deutschen Philosophie des ausgehenden 18. und beginnenden 19. Jahrhunderts*. Wiesbaden: Harrassowitz.

Luther, M. (1934 [zuerst 1523]). *Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei*. Berlin: Evangelischer Bund.

Lutz, H. (1961). *Ragione di Stato und christliche Staatsethik im 16. Jahrhundert*. Münster: Aschendorff.

Lynch, S. F. & Kaufman, J. C. (2019). Creativity, Intelligence, and Wisdom: Could versus Should. In R. J. Sternberg & J. Glück (Hrsg.), *The Cambridge Handbook of Wisdom* (S. 455–464). Cambridge: Cambridge University Press.

Maaz, H.-J. (2003). *Der Lilith-Komplex: Die dunklen Seiten der Mütterlichkeit* (2. Aufl.). München: Beck.

Machiavelli, N. (1963). *Opere*. [La Letteratura Italiana: Storia e Testi, Bd. 29]. (Hrsg. M. Bonfantini). Mailand: Riccardo Ricciardi.

Machiavelli, N. (1966). *Discorsi: Gedanken über Politik und Staatsführung* (Übers. R. Zorn). Stuttgart: Kröner. (Original erschienen 1531: Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio)

Machiavelli, N. (1978). *Der Fürst: „Il Principe"* (6. Aufl.). (Übers. u. hrsg. v. R. Zorn). Stuttgart: Körner. (Original erschienen 1532: Il Principe)

Machiavelli, N. (1986 [zuerst 1532]). *Geschichte von Florenz*. (Übers. A. v. Reumont). Zürich: Manesse.

Maier, J. (1992). *Jesus von Nazareth in der talmudischen Überlieferung* (2. Aufl.). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Malinowski, B. (1937 [zuerst 1927]). *Sex and Repression in Savage Society*. London: Kegan, Trench, Trubner. [Download unter: https://archive.org/details/sexrepressionins00mali].

Malinowski, B. (o. J. [zuerst 1926]). *Sitte und Verbrechen bei den Naturvölkern*. (Nach der dritten Aufl. v. 1940 übersetzt v. H. Schwarz). Bern: A. Francke. (Originaltitel: Crime and costum in savage society; Download unter https://archive.org/details/crimecustominsav00mali/page/n7)

Malinowski, B. (1979 [zuerst 1929]). *Schriften in vier Bänden. Band 2. Das Geschlechtsleben der Wilden in Nordwest-Melanesien. Liebe, Ehe und Familienleben bei den Eingeborenen der Trobriand-Inseln, Britisch-Neuguinea*. (Hrsg. F. Kramer). (Übers. E. Schumann). Frankfurt am Main: Syndikat Autoren- und Verlagsgesellschaft. (Originaltitel: The sexual life of savages in north-western Melanesia. An ethnographic account of courtship, marriage and family life among the natives of the Trobriand Islands, British New Guinea) [Download unter: https://archive.org/stream/Malinowski_1928_Geschlechtsleben_der_Wilden_k - page/n7/mode/2up].

Mantey, V. (2005). *Zwei Schwerter, zwei Reiche: Martin Luthers Zwei-Reiche-Lehre vor ihrem spätmittelalterlichen Hintergrund*. Tübingen: Mohr.

Martens, E. (2004). *Sokrates: Eine Einführung*. Leipzig: Reclam.

Martens, E. (2015). *Stechfliege Sokrates: Warum gute Philosophie wehtun muss*. München: Beck.

McKee, P. & Barber, C. (1999). On defining wisdom. *The International Journal of Aging and Human Development, 49* (2), 149–164. DOI: 10.2190/8G32-BNV0-NVP9-7V6G

Melnick, A. (2002). Kant's Formulations of the Categorical Imperative. *Kant-Studien, 93* (3), 291–308.

Meschede, D. (Hrsg.). (2015). *Gerthsen Physik* (25. Aufl.). Berlin: Springer.

Metzinger, T. (2003). *Being No One: The Self-Model Theory of Subjectivity*. Cambridge, MA: MIT Press.

Milch, W. (2002). Idealisierung: idealization – idéalisation. In W. Mertens & B. Waldvogel (Hrsg.), *Handbuch psychoanalytischer Grundbegriffe* (2. Aufl.) (S. 323–325). Stuttgart: Kohlhammer.

Mischel, W. (2015). *Der Marshmallow-Test: Willensstärke, Belohnungsaufschub und die Entwicklung der Persönlichkeit*. München: Siedler. (Original erschienen 2014: The Marshmallow Test. Mastering Self-Control)

Möller, H.-G. (1995). Einleitung. In Laotse, *Tao Te King: Die Seidentexte von Mawangdui: 500 Jahre älter als andere Ausgaben*. (Übers. u. hrsg. v. H.-G. Möller) (S. 9 –27). Frankfurt am Main: S. Fischer.

Monty Python. (1979). *Monty Python's Life of Brian* [Spielfilm]. Broadstairs, Kent (Großbritannien): HandMade Films. [Dt.: Das Leben des Brian].

Moore, G. E. (1996). *Principia ethica*. (Hrsg. u. Übers. B. Wisser, Übers. des Anhangs M. Sandhop). Stuttgart: Reclam. (Original erschienen 1903: Principia Ethica)

Moreno, J. L. (2008). *Gruppenpsychotherapie und Psychodrama: Einleitung in die Theorie und Praxis* (6. Aufl.). Stuttgart: Thieme.

Moritz, R. (2002). Nachwort. In Konfuzius, *Gespräche (Lun-yu)* (S. 161–215). (Hrsg. u. übers. v. R. Moritz). Stuttgart: Reclam.

Morrison, H. H. (Hrsg.). (2011). *The Cambridge Companion to Socrates*. Cambridge: Cambridge University Press.

Münkler, H. (1987). *Machiavelli: Die Begründung des politischen Denkens der Neuzeit aus der Krise der Republik Florenz*. Frankfurt a. M.: S. Fischer.

Müschenich, S. (1997). Eine Bestandsaufnahme der Forschungen zum Orgonakkumulator und zum Reichschen psychosomato-sozialen Gesundheitsbegriff. In J. DeMeo & B. Senf (Hrsg.), *Nach Reich. Neue Forschungen zur Orgonomie. Sexualökonomie. Die Entdeckung der Orgonenergie* (S. 631–663). Frankfurt a. M.: Zweitausendeins.

Nietzsche, F. (1968a [zuerst 1883–1885]). Also sprach Zarathustra: Ein Buch für Alle und Keinen. In G. Colli & M. Montinari (Hrsg.), *Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe. Sechste Abteilung. Erster Band. Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen (1883–1885).* Berlin: de Gruyter.

Nietzsche, F. (1968b [zuerst 1886]). Jenseits von Gut und Böse: Vorspiel einer Philosophie der Zukunft. In G. Colli & M. Montinari (Hrsg.), *Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe. Sechste Abteilung. Zweiter Band. Jenseits von Gut und Böse. Zur Genealogie der Moral (1886 - 1887)* (S. 1–255). Berlin: de Gruyter.

Nietzsche, F. (1968c [zuerst 1887]). Zur Genealogie der Moral: Eine Streitschrift. In G. Colli & M. Montinari (Hrsg.), *Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe. Sechste Abteilung. Zweiter Band. Jenseits von Gut und Böse. Zur Genealogie der Moral* (1886 - 1887) (S. 257–430). Berlin: de Gruyter.

Nietzsche, F. (1973 [zuerst 1882]). Fröhliche Wissenschaft. In F. Nietzsche, G. Colli & M. Montinari (Hrsg.), *Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe. Fünfte Abteilung. Zweiter Band*. Berlin: de Gruyter.

Nietzsche, F. (1999a [zuerst 1894]). Der Antichrist. In G. Colli & M. Montinari (Hrsg.), *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe. Sechster Band. Der Fall Wagner. Götzen-Dämmerung. Der Antichrist. Ecce homo. Dionysos-Dithyramben. Nietzsche contra Wagner* (S. 165–254). Berlin: de Gruyter.

Nietzsche, F. (1999b [zuerst 1908]). Ecce Homo. In G. Colli & M. Montinari (Hrsg.), *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe. Sechster Band. Der Fall Wagner. Götzen-Dämmerung. Der Antichrist. Ecce homo. Dionysos-Dithyramben. Nietzsche contra Wagner* (S. 255–374). Berlin: de Gruyter.

Nietzsche, F. (1999c [zuerst 1888]). Götzen-Dämmerung: oder wie man mit dem Hammer philosophirt [*sic*]. In G. Colli & M. Montinari (Hrsg.), *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe. Sechster Band. Der Fall Wagner. Götzen-Dämmerung. Der Antichrist. Ecce homo. Dionysos-Dithyramben. Nietzsche contra Wagner* (S. 55–161). Berlin: de Gruyter.

Nietzsche, F. (2009). *Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe*. [Auf der Grundlage der Kritischen Gesamtausgabe Werke, hrsg. v. G. Colli & M. Montinari, Berlin: de Gruyter, 1967 ff. u. Nietzsche Briefwechsel Kritische Gesamtausgabe, Berlin: de Gruyter, 1975 ff., hrsg. v. P. D'Iorio.] Verfügbar unter: http://www.nietzschesource.org/ [zuletzt abgerufen 10.11.2019].

Nogossek, L. Schröter, J. & Jacobi, C. (2017). *Jesus Handbuch*. Tübingen: Mohr Siebeck.

Nördlingen. (2020). Homepage Große Kreisstadt Nördlingen [Marktplatz 1, D-86720 Nördlingen]. Verfügbar unter https://www.noerdlingen.de/point-of-interest/poi/rathaus-1/info.html [abgerufen 8.2.2020].

Norman, J. (2002). *Chinese*. Cambridge: Cambridge University Press.

Ockham, W. (1997). Breviloqium de principatu tyrannico [entstanden zwischen 1340–1347]. In W. Ockham, *Opera Politica*, Bd. 4 (Hrsg. H. S. Offler) (S. 79–260). Oxford: Oxford University Press.

Olds, J. & Milner, P. (1954). Positive reinforcement produced by electrical stimulation of septal area and other regions of rat brain. *Journal of Comparative and Physiological Psychology, 47* (6), 419–427. doi: dx.doi.org/10.1037/h0058775.

Olson, K. R. & Spelke, E. S. (2008). Foundations of cooperation in young children. *Cognition, 108*, 222–231. doi: 10.1016/j.cognition.2007.12.003

Osbeck, L. M. & Robinson, D. N. (2005). Philosophical Theories of Wisdom. In J. R Sternberg & J. Jordan (Hrsg.), *A Handbook of Wisdom: Psychological Perspectives* (S. 61–83). Cambridge: Cambridge University Press.

Ottmann, H. (2006). *Geschichte des politischen Denkens: Band 3: Neuzeit: Teilband 1: Von Machiavelli zu den großen Revolutionen*. Stuttgart: Metzler.

Overbeck, F. (2011 [in Teilen zuerst 1906]). *Erinnerungen an Friedrich Nietzsche*. [Mit Briefen an Heinrich Köselitz und einem Essay von Heinrich Detering]. Berlin: Berenberg.

Paracelsus. (2013 [entstanden 1529/30, Erstdruck 1565). *Das Buch Paraganum: Septem Defensiones*. Berlin: Holzinger.

Park, C. L. (2004). The notion of growth following stressful life experiences: Problems and prospects. *Psychological Inquiry, 15* (1), 69–76.

Pasupathi, M., Staudinger, U. M. & Baltes, P. B. (2001). Seeds of wisdom: adolescents' knowledge and judgment about difficult life problems. *Developmental Psychology, 37*, 351–361.

Pätzold, D. (2002). Sein/Seiendes. In H. J. Sandkühler (Hrsg. [unter Mitwirkung von D. Pätzold, A. Regenbogen und P. Stekeler-Weithofer]), *Enzyklopädie Philosophie*. [Computer Software, CD-ROM] [Programm ViewLit, Version 4.2, Kap.-Nr. 722] (S. 1417–1432 [Seitenkonkordanz zur Buch-Ausgabe]). Hamburg: Meiner.

Paul, G. (2010). *Konfuzius und Konfuzianismus: Eine Einführung*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Pauldrach, A. W. A. (2015). *Das Dunkle Universum: Der Wettstreit Dunkler Materie und Dunkler Energie: Ist das Universum zum Sterben geboren?* Berlin: Springer.

Pessoa, F. (1986). *Alberto Caeiro: Dichtungen, Ricardo Reis: Oden: Portugiesisch und Deutsch*. (Übers. G. R. Lind). Zürich: Ammann.

Pinker, S. (2011). *Gewalt: Eine neue Geschichte der Menschheit*. (Übers. S. Vogel). Frankfurt a. M.: S. Fischer. (Original erschienen 2011: The better angels of our nature. Why violence has declined)

Plisch, U.-K. (2007). *Das Thomasevangelium: Originaltext mit Kommentar*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.

Pole, R. (1997 [verfasst wohl etwa 1539, erstmals publiziert 1744]). Apology [Apologia ad Carolum Quintum] (Übers. N. Webb). In J. Kraye (Hrsg.), *Cambridge Translations of Renaissance Philosophical Texts: Volume 2: Political Philosophy* (S. 274–287). Cambridge: Cambridge University Press.

Pollok, K. (2007). „Wenn Vernunft volle Gewalt über das Begehrungsvermögen hätte" – Über die gemeinsame Wurzel der Kantischen Imperative. *Kant-Studien, 98*, 57–80. doi: 10.1515/KANT.2007.003

Popper, K. R. (1984 [zuerst 1934 mit der Jahresangabe 1935]). *Logik der Forschung* (8. Aufl.). Tübingen: J. C. B. Mohr (P. Siebeck).

Popper, K. R. (1992a). *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde. Band 1: Der Zauber Platons* (7. Aufl.). Tübingen: Mohr (Siebeck). (Original erschienen 1945: The Open Society and Its Enemies. The Spell of Plato)

Popper, K. R. (1992b). *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde. Band 2: Falsche Propheten Hegel, Marx und die Folgen* (7. Aufl.). Tübingen: Mohr (Siebeck). (Original erschienen 1945: The Open Society and Its Enemies. The high tide of prophecy: Hegel, Marx and the aftermath)

Popper, K. R. (1997 [verändert zuerst 1970]). Der Realismus. In K. R. Popper (Hrsg. D. Miller), *Lesebuch: Ausgewählte Texte zu Erkenntnistheorie, Philosophie der Naturwissenschaften, Metaphysik, Sozialphilosophie* (S. 205–210) (2. Aufl.). Tübingen: Mohr (Siebeck).

Popper, K. R. (1998). *Objektive Erkenntnis: Ein evolutionärer Entwurf* (4. Aufl.). Hamburg: Hoffmann und Campe. (Original erschienen 1972: Objective Knowledge)

Popper, K. R. (2000). *Vermutungen und Widerlegungen. Das Wachstum der wissenschaftlichen Erkenntnis*. (Übers. G. Albert, M. Mew, K. R. Popper, E. Schiffer und G. Siebeck). Tübingen: J. C. B. Mohr (P. Siebeck). (Original erschienen 1963: Conjectures and refutations. The growth of scientific knowledge)

Popper, K. R. & Eccles, J. C. (2000). *Das Ich und sein Gehirn* (7. Aufl.). (Übers. A. Hartung, W. Hochkeppel und z.T. K. R. Popper). München: Piper. (Original erschienen 1977: The self and its brain – an argument for interactionism)

Pregadio, F. (2011a). *The Routledge Encyclopedia of Taoism: Volume I: A–L*. London: Routledge.

Pregadio, F. (2011b). *The Routledge Encyclopedia of Taoism: Volume II: M–Z*. London: Routledge.

Rakoczy, H., Warneken, F. & Tomasello, M. (2008). The scources of normativity: Young children's awareness of the normative structure of games. *Developmental Psychology, 44*, 875–881. doi: 10.1037/0012-1649.44.3.875

Ratzinger, J. [Benedikt XVI.]. (2007a). *Jesus von Nazareth: Erster Teil: Von der Taufe im Jordan bis zur Verklärung*. Freiburg: Herder.

Ratzinger, J. [Benedikt XVI.]. (2007b). *Jesus von Nazareth: Zweiter Teil: Vom Einzug in Jerusalem bis zur Auferstehung*. Freiburg: Herder.

Rawls, J. (1979). *Eine Theorie der Gerechtigkeit*. (Übers. H. Vetter). Frankfurt a. M.: Suhrkamp. (Original erschienen 1971: A theory of justice)

Reich, W. (1974). *Die Entdeckung des Orgons. Band II. Der Krebs*. Köln: Kiepenheuer & Witsch. (Englische Übersetzung zuerst 1948: The cancer biopathy)

Reich, W. (1975 [zuerst 1932, Änderungen 1951]). *Der Einbruch der sexuellen Zwangsmoral: Zur Geschichte der sexuellen Ökonomie*. O.O.: Fischer.

Reich, W. (1986 [zuerst 1933, überarbeitet 1942]). *Die Massenpsychologie des Faschismus*. Köln: Kiepenheuer & Witsch.

Reich, W. (1987 [zuerst 1942]). *Die Entdeckung des Orgons. Band I. Die Funktion des Orgasmus: Sexualökonomische Grundprobleme der biologischen Energie*. (Übers. K. H. Bönner). Köln: Kiepenheuer & Witsch.

Reich, W. (1989 [zuerst 1933, verändert 1949]). *Charakteranalyse*. (Übers. B. A. Laska). Köln: Kiepenheuer & Witsch.

Reich, W. (1997 [zuerst 1953]). *Christusmord: Die emotionelle Pest am Menschen*. (Übers. W. Götting). Frankfurt a. M.: Zweitausendeins.

Reichard, S. (1997). *Wiederholungszwang: Ein psychoanalytisches Konzept im Wandel*. Stuttgart: Kohlhammer.

Reichard, S. (2002). Wiederholungszwang: Compulsion to repeat – compulsion de répétition. In W. Mertens & B. Waldvogel (Hrsg.), *Handbuch psychoanalytischer Grundbegriffe* (2. Aufl.) (S. 802–806). Stuttgart: Kohlhammer.

Reinhardt, V. (2012). *Machiavelli oder die Kunst der Macht: Eine Biographie*. München: Beck.

Reiter, F. C. (2003). *Taoismus zur Einführung*. (2. Aufl). Hamburg: Junius. [3. Aufl. 2011].

Richardson, L. F. (1960). *Statistics of deadly quarrels*. Pittsburgh: Boxwood Press.

Riedel, M. (1982). Kritik der reinen Vernunft und Sprache: Zum Kategorienproblem bei Kant. *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie, 7* (2), 1–15.

Robinson, D. N. (1990). Wisdom through the ages. In J. R. Sternberg (Hrsg.), *Wisdom: Its nature, origins, and development* (S. 13–24). Cambridge: Cambridge University Press.

Rogers, C. R. (1981). *Die klientenzentrierte Gesprächspsychotherapie* (3. Aufl.). München: Kindler.

Ross, L. (1977). The intuitive psychologist and his shortcomings: Distortions in the attribution process. In L. Berkowitz (Hrsg.), *Advances in experimental social psychology*, Band 10 (S. 173–220). Orlando, Fl.: Academic Press.

Roth, G. & Strüber, N. (2014). *Wie das Gehirn die Seele macht*. Stuttgart: Klett-Cotta.

Roth, P. (2002). *Der menschliche Makel*. München: Hanser. (Original erschienen 2000: The Human Stain)

Rousseau, J.-J. (1977) *Vom Gesellschaftsvertrag oder Grundsätze des Staatsrechts.* (Hrsg. u. Übers. H. Brockard, Mitarb. E. Pietzcker). Stuttgart: Reclam. (Original erschienen 1762: Du contrat social ou Principes du droit politique)

Rückert, F. (1839). *Die Weisheit des Brahmanen: ein Lehrgedicht in Bruchstücken* (sechstes Bändchen). Leipzig: Weidmann'sche Buchhandlung. Digitalisat verfügbar unter http://www.deutschestextarchiv.de/book/show/rueckert_brahmane06_1839 [abgerufen am 23.9.2018].

Schäfer, F. (1998). *UDĀNA: Aphorismen Buddhas* (Kap. VI 4. *Die Blindgeborenen: Angehörige verschiedener Schulen)*. Verfügbar unter http://www.palikanon.com/khuddaka/udana/ud_6.htm [abgerufen am 13.11.2018].

Schäfer, P. (2007). *Jesus im Talmud*. Tübingen: Mohr Siebeck.

Scheibelreiter, P., Niebuhr, K.-W. & Schöllgen, G. (2013). Nomos. In G. Schöllgen, H. Brakmann, S. de Blaauw, T. Fuhrer, H. Leppin, W. Löhr & W. Speyer (Hrsg.), *Reallexikon für Antike und Christentum: Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung des Christentums mit der antiken Welt,* Bd. 25 (Spalte 978–1106). Stuttgart: Hiersemann.

Schiller, F. (o. J.). *Sämtliche Werke in 5 Bänden: Band 1: Gedichte/Dramen I*. (Hrsg. G. Fricke, H. G. Göpfert u. H. Stubenrauch). Gütersloh: Bertelsmann [u. a.].

Schiller, F. (1992 [zuerst 1793]). Über Anmut und Würde. In O. Dann, A. Gellhaus, K.-H. Hilzinger, H. G. Ingenkamp, R.-P. Janz, G. Kluge, H. Kraft, G. Kurscheidt, N. Oellers & S. Ormanns (Hrsg.), Friedrich Schiller, *Werke und Briefe in zwölf Bänden. Band 8. Theoretische Schriften* [Hrsg. R.-P. Janz unter Mitarbeit v. H. R. Brittnacher, G. Kleiner & F. Störmer] (S. 330–394). Frankfurt a. M.: Deutscher Klassiker.

Schipper, K. (1993). *The Taoist body*. (Übers. K. C. Duval). Berkeley: University of California Press. (Original erschienen 1982: Le corps taoiste)

Schipper, K. & Verellen, F. (Hrsg.). (2004). *The Taoist canon: a historical companion to the Daozang = Dao zang tong kao* (3 Bd.). Chicago: University of Chicago Press.

Schopenhauer, A. (1912). Preisschrift über die Freiheit des Willens, gekrönt von der Königlich Norwegischen Societät der Wissenschaften, zu Drontheim, am 26. Januar 1839 [Vorrede zur 2. Aufl. datiert 1860]. In P. Deussen (Hrsg.), *Arthur Schopenhauers sämtliche Werke. Dritter Band. Der Satz vom Grunde. Über den Willen in der Natur. Die beiden Grundprobleme der Ethik* (S. 471–572). München: Piper.

Schopenhauer, A. (1979 [zuerst 1840]). *Preisschrift über die Grundlage der Moral.* (Hrsg. H. Ebeling.) [Nach der Zürcher Werkausgabe]. Hamburg: Meiner.

Schulthess, F. (1897). Der Brief des Mara bar Sarapion: Ein Beitrag zur Geschichte der syrischen Literatur. *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, *51*, 365–91.

Schuman, M. (2016). *Konfuzius: Der Mann und die Welt, die er schuf.* (Übers. E. Liebl). München: Kösel. (Original erschienen 2015: Confuzius – And the World He Created)

Schumpeter, J. A. (2005). *Kapitalismus, Sozialismus und Demokratie* (8. Aufl.). Tübingen: Francke (UTB). (Original erschienen 1942: Capitalism, socialism and democracy)

Schwarz, E. (1980). Einführung. In Laudse, *Daudedsching (Tao-te-king)* (S. 5–49). (Übers. E. Schwarz). München: Deutscher Taschenbuch Verlag.

Schwarzkopf, G. & Monyer, H. (2017). Das kantische Raummodell in der Neurobiologie. *Kant-Studien, 108* (2), 247–269. doi: 10.1515/kant-2017-0018

Seidler, G. H. (2002). Identifizierung: identification – identification. In W. Mertens & B. Waldvogel (Hrsg.), *Handbuch psychoanalytischer Grundbegriffe* (2. Aufl.) (S. 325–327). Stuttgart: Kohlhammer.

Shackelford, T. K. & Liddle, J. R. (2014). Understanding the mind from an evolutionary perspective: An overview of evolutionary psychology. *Wiley Interdisciplinary Reviews: Cognitive Science, 5*, 247–260. doi: 10.1002/wcs.1281.

Shackelford, T. K. & Weekes-Shackelford, V. A. (Hrsg.). (2012). *The Oxford Handbook of Evolutionary Perspectives on Violence, Homicide, and War*. New York: Oxford University Press.

Siegler, R., Eisenberg, N., DeLoache, J. & Saffran, J. (2016). *Entwicklungspsychologie im Kindes- und Jugendalter* (4. Aufl.). (Übers. K. Neuser-von Oettingen, J. Grabowski, E. Schönfeldt). (Hrsg. S. Pauen). Berlin: Springer.

Simon, R. (2009). Nachwort. In Laozi, *Daodejing: Das Buch vom Weg und seiner Wirkung: Chinesisch / Deutsch.* (Übers. u. hrsg. v. R. Simon) (S. 265–319). Leipzig: Reclam.

Simson, W. J. (2006). *Die Geschichte der Aussprüche des Konfuzius (Lunyu)*. [Dissertation der Philosophischen Fakultät der Univ. Bern, 2002]. Bern: Lang.

Singer, P. (2011 [zuerst 1981]). *The Expanding Circle: Ethics, Evolution, and Moral Progress*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Sirovátka, J. (2015). *Das Sollen und das Böse in der Philosophie Immanuel Kants: Zum Zusammenhang zwischen katgeorischem Imperativ und dem Hang zum Bösen*. [Leicht veränd. Habil.-Schrift im Fach Philosophie an der Univ. Eichstätt-Ingolstadt]. Hamburg: Meiner.

Skinner, Q. (2004). *Machiavelli zur Einführung* (4. Aufl.). Hamburg: Junius.

Smend, R. (1911). *Das Reichskammergericht: Erster Teil: Geschichte und Verfassung*. Weimar: Böhlaus.

Smith, J. & Baltes, P. B. (1990). Wisdom-related knowledge: Age/cohort differences in response to life-planning problems. *Developmental Psychology, 26* (3), 494–505. doi.org/10.1037/0012-1649.26.3.494

Smith, M. (1973). *Clement of Alexandria and a Secret Gospel of Mark*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Smullyan, R. (1994). *Das Tao ist Stille* (2. Aufl.). (Übers. R. Riedel). O.O.: W. Krüger. (Original erschienen 1977: The Tao is silent)

Spierling, V. (2017). *Ungeheuer ist der Mensch: Eine Geschichte der Ethik von Sokrates bis Adorno*. München: Beck.

Stabel, J. (2012). Der Begriff der Gleichzeitigkeit bei Kant und Einstein. *Kant-Studien, 103*, 47–69. doi: 10.1515/kant-2012-0003

Staudinger U. M. (1999). Older and wiser? Integrating results on the relationship between age and wisdom-related performance. *International Journal of Behavioral Development, 23*, 641–664.

Staudinger, U. M. (2001). Life reflection: A social-cognitive analysis of life review. *Review of General Psychology, 5* (2), 148–160. dx.doi.org/10.1037/1089-2680.5.2.148

Staudinger, U. M. (2019). The Distinction between Personal and General Wisdom: How Far Have We Come? In R. J. Sternberg & J. Glück (Hrsg.), *The Cambridge Handbook of Wisdom* (S. 182–201). Cambridge: Cambridge University Press.

Staudinger, U. M. & Baltes, P. B. (1996a). Interactive Minds: A Facilitative Setting for Wisdom-Related Performance? *Journal of Personality and Social Psychology, 71*, 746–762.

Staudinger, U. M. & Baltes, P. B. (1996b). Weisheit als Gegenstand psychologischer Forschung. *Psychologische Rundschau, 47*, 57–77.

Staudinger, U. M., Dörner, J. & Mickler, C. (2005). Wisdom and Personality. In R. J. Sternberg & J. Jordan (Hrsg.), *A Handbook of Wisdom: Psychological Perspectives* (S. 191–219). Cambridge: Cambridge University Press.

Staudinger, U. M., Lopez, D. F. & Baltes, P. B. (1997). The psychometric location of wisdom-related performance: Intelligence, personality, and more? *Personality and Social Psychology Bulletin, 23*, 1200–1214.

Staudinger, U. M., Maciel, A. G., Smith, J. & Baltes, P. B. (1998). What Predicts Wisdom-Related Performance? A First Look at Personality, Intelligence, and Facilitative Experiential Contexts. *European Journal of Personality, 12*, 1–17.

Staudinger, U. M., Smith, J. & Baltes, P. B. (1992). Wisdom-related knowledge in a life review task: Age differences and the role of professional specialization. *Psychology and Aging, 7*, 271–281.

Stegemann, W. (2010). *Jesus und seine Zeit*. Stuttgart: Kohlhammer.

Stegmüller, W. (1967). Gedanken über eine mögliche Rekonstruktion von Kants Metaphysik der Erfahrung: Teil I: Kants Rätsel der Erfahrungserkenntnis. *Ratio*, *9* (1), 1–30.

Stegmüller, W. (1968). Gedanken über eine mögliche Rekonstruktion von Kants Metaphysik der Erfahrung: Teil II: Die logische Struktur des progressiven Argumentes. *Ratio*, *10* (1), 1–31.

Stegmüller, W. (1983). *Probleme und Resultate der Wissenschaftstheorie und Analytischen Philosophie: Band I: Erklärung, Begründung, Kausalität* (2. Aufl.). Berlin: Springer.

Steinmetz, P. (1994). Die Stoa. In H. Flashar (Hrsg.), *Grundriss der Geschichte der Philosophie: Die Philosophie der Antike: Band 4/2: Die hellenistische Philosophie* (S. 491–716). Basel: Schwabe.

Sternberg, R. J. (1985). Implicit theories of intelligence, creativity, and wisdom. *Journal of Personality and Social Psychology, 49* (3), 607–627. dx.doi.org/10.1037/0022-3514.49.3.607

Sternberg, R. J. (1990a). Wisdom and its relations to intelligence and creativity. In J. R. Sternberg (Hrsg.), *Wisdom: Its nature, origins, and development* (S. 142–159). Cambridge: Cambridge University Press.

Sternberg, R. J. (Hrsg.). (1990b). *Wisdom: Its nature, origins, and development*. Cambridge: Cambridge University Press.

Sternberg, R. J. (1998). A balance theory of wisdom. *Review of General Psychology, 2*, 347–365.

Sternberg, R. J. (2003). *Wisdom, Intelligence, and Creativity Synthesized*. Cambridge: Cambridge University Press.

Sternberg, R. J. (2013). Personal Wisdom in the Balance. In M. Ferrari & N. M. Weststrate (Hrsg.), *The Scientific Study of Personal Wisdom: From Contemplative Traditions to Neuroscience* (S. 53–74). Dordrecht: Springer.

Sternberg, R. J. (2019). Why People Often Prefer Wise Guys to Guys Who Are Wise: An Augmented Balance Theory of the Production and Reception of Wisdom. In R. J. Sternberg & J. Glück (Hrsg.), *The Cambridge Handbook of Wisdom* (S. 162–181). Cambridge: Cambridge University Press.

Sternberg, R. J. & Glück, J. (Hrsg.). (2019). *The Cambridge Handbook of Wisdom*. Cambridge: Cambridge University Press.

Sternberg, R. J. & Jordan, J. (Hrsg.). (2005). *A Handbook of Wisdom: Psychological Perspectives*. Cambridge: Cambridge University Press.

Storch, V., Welsch, U. & Wink, M. (2013). *Evolutionsbiologie* (3. Aufl.). Berlin: Springer.

Straßmaier, S. (2006). *Über den Willen in naturalistischer Sicht: Eine Modellbildung*. Berlin: Regener.

Straßmaier, S. (2018a). Interkulturelle und historische Aspekte der Aggression und die Rolle der Erziehung. In S. Straßmaier & H. Werbik, *Aggression und Gewalt: Theorien, Analysen und Befunde* (S. 250–301). Berlin: de Gruyter Oldenbourg.

Straßmaier, S. (2018b). Neuro- und Evolutionsbiologie der Aggression [darin: Zur philosophischen Kritik der Neurowissenschaften]. In S. Straßmaier & H. Werbik, *Aggression und Gewalt: Theorien, Analysen und Befunde* (S. 11–53). Berlin: de Gruyter Oldenbourg.

Straßmaier, S. (2018c). Soziale Lerntheorie nach Albert Bandura. In S. Straßmaier & H. Werbik, *Aggression und Gewalt: Theorien, Analysen und Befunde* (S. 143–192). Berlin: de Gruyter Oldenbourg.

Straßmaier, S. & Werbik, H. (2018a). *Aggression und Gewalt: Theorien, Analysen und Befunde*. Berlin: de Gruyter Oldenbourg.

Straßmaier, S. & Werbik, H. (2018b). Trieb- und Instinkttheorien der Aggression. In S. Straßmaier & H. Werbik, *Aggression und Gewalt: Theorien, Analysen und Befunde* (S. 54–101). Berlin: de Gruyter Oldenbourg.

Strauß, V. von. (1992). Kommentar. In Lao-Tse, *Tao Tê King* (9. Aufl.) (S. 167–417). (Übers. V. v. Strauss). Zürich: Manesse.

Streubel, T. (2012). Was ist der Mensch? – Das Gehirn-Geist-Problem aus kantischer Sicht: Plädoyer für eine transzendentale Anthropologie. *Kant-Studien, 103*, 370–376. doi: 10.1515/kant-2012-0025

Strittmatter, K. (2018). *Die Neuerfindung der Diktatur: Wie China den digitalen Überwachungsstaat aufbaut und uns damit herausfordert*. München: Piper.

Strohmeyer, I. (2013). Kausalität und Freiheit: Eine Untersuchung des quantenmechanischen Indeterminismus im Lichte der kantischen Freiheitsantinomie. *Kant-Studien, 104* (1), 63–99. doi 10.1515/kant-2013-0006

Strotmann, A. (2019). *Der historische Jesus: eine Einführung* (3. Aufl.). Paderborn: Schöningh.

Talking of Victory [Artikel ohne Autorennennung]. (1886, 29. October). *Milwaukee Daily Journal*, Titelseite.

Tarski, A. (1936 [Vorabdruck datiert 1935]). Der Wahrheitsbegriff in den formalisierten Sprachen. *Studia Philosophica, 1* (2), 261–405.

Tausch, R. (1997). Hilfreiche Gespräche im Alltag: Untersuchungen zu einer wesentlichen Coping-Form bei seelischen Schwierigkeiten. In H. Mandl (Hrsg.), *40. Kongreß der Deutschen Gesellschaft für Psychologie*. Göttingen: Hogrefe.

Tausch, R. & Tausch, A.-M. (1990). *Gesprächspsychotherapie: Hilfreiche Gruppen- und Einzelgespräche in Psychotherapie und alltäglichem Leben* (9. Aufl.). Göttingen: Hogrefe.

Tetens, H. ([August] 1991). Lösen die Naturwissenschaften das Leib-Seele-Problem? *Information Philosophie*, *19*, 5–13.

Theißen, G. & Merz, A. (2011). *Der historische Jesus: Ein Lehrbuch* (4. Aufl.). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Thurneysen, E. (1936). *Die Bergpredigt*. München: Kaiser.

Tiwald, M. (2016). *Die Logienquelle: Text, Kontext, Theologie*. Stuttgart: Kohlhammer.

Tölle, R. & Windgassen, K. (2014). *Psychiatrie einschließlich Psychotherapie* (17. Aufl.). [Kinder- und jugendpsychiatrische Bearbeitung v. R. Lempp u. R. du Bois]. Berlin: Springer.

Tonn, W. Y. (1992). Vorwort. In Lao-Tse, *Tao Tê King* (9. Aufl.) (S. 5–10). (Übers. V. v. Strauss). Zürich: Manesse.

Trivers, R. L. (1971). The evolution of reciprocal altruism. *Quarterly Review of Biology*, *46*, 35–57.

Trivers, R. L. (1985). *Social evolution*. Reading, MA: Benjamin/ Cummings.

Trivers, R. L. (2011). *Deceit and self-deception: fooling yourself the better to fool others*. London: Allen Lane.

Tugendhat, E. (1993). *Vorlesungen über Ethik*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Turtur, C. W. (2014). *Freie Energie für alle Menschen: Raumenergiemotor: Nachweis und Bauanleitung*. Rottenburg a. N.: Kopp.

Vaihinger, H. (1922). *Die Philosophie des Als Ob. System der theoretischen, praktischen und religiösen Fiktionen der Menschheit auf Grund eines idealistischen Positivismus. Mit einem Anhang über Kant und Nietzsche* (7. u. 8. Aufl.). Leipzig: F. Meiner.

van Ess, H. (2003). *Der Konfuzianismus*. München: Beck.

Vielhauer, P. & Strecker, G. (1987). Judenchristliche Evangelien. In E. Hennecke & W. Schneemelcher (Hrsg.), *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung Band 1: Evangelien* (S. 114–147) (5. Aufl.). Tübingen: Mohr.

Vlastos, G. (1994). *Socratic Studies*. Cambridge: Cambridge University Press.

Vorländer, K. (1924). *Immanuel Kant: Der Mann und das Werk* (2 Bd.). Leipzig: Meiner.

Warneken, F. (2013). The Development of Altruistic Behavior: Helping in Children and Chimpanzees. *Social Research, 80* (2), 431–442.

Warneken, F. Hare, B., Melis, A. P., Hanus, D. & Tomasello, M. (2007). Spontaneous altruism by chimpanzees and young children. *PloS Biology, 5, 1414*–1420. doi: 10.1371/journal.pbio.0050184

Warneken, F. & Tomasello, M. (2006, March 3). Altruistic helping in human infants and young chimpanzees. *Science, 311*, 1301–1303. doi: 10.1126/science.1121448

Warneken, F. & Tomasello, M. (2007). Helping and cooperation at 14 months of age. *Infancy, 11*, 271–294. doi: 10.1111/j.1532-7078.2007.tb00227.x.

Warneken, F. & Tomasello, M. (2009). Varieties of altruism in children and chimpanzees. *Trends in Cognitive Science, 13*, 397–402. doi: 10.1016/j.tics.2009.06.008.

Warnungen der Behörden ignoriert: Leopard tötet indischen Mönch beim Morgengebet (2018, Dez. 13.). [Meldung der Nachrichtenagentur AFP]. Verfügbar unter: https://www.t-online.de/nachrichten/panorama/menschen-schicksale/id_84940524/indien-leopard-toetet-indischen-moench-beim-morgengebet.html [abgerufen 27.12.2019].

Weber, M. (1920). *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* (Bd. 1). Tübingen: Mohr (Siebeck).

Webster, J. D. (2003). An explanatory analysis of a self-assessed wisdom scale. *Journal of Adult Development, 10*, 13–22.

Webster, J. D. (2007). Measuring the Character Strength of Wisdom. *The International Journal of Aging and Human Development, 65*, 163–183. doi.org/10.2190/AG.65.2.d

Weinfurter, S. (2006). *Canossa: Die Entzauberung der Welt*. München: Beck.

Weiss, J. (1900). *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes* (2. Aufl.). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Weltgesundheitsorganisation. (1997). *Internationale Klassifikation psychischer Störungen. ICD-10 Kapitel V (F). Forschungskriterien* (unveränderter Nachdruck der 1. Aufl. v. 1994). (Hrsg. H. Dilling, W. Mombour, M. H. Schmidt u. E. Schulte-Markwort). (Übers. E. Schulte-Markwort u. W. Mombour). Bern: Huber. (Original erschienen 1993: World Health Organization. Tenth revision of the international classification of diseases, chapter V (F): Mental and behavioural disorders. Diagnostic criteria for research)

Wengst, K. (2013). *Der wirkliche Jesus? Eine Streitschrift über die historisch wenig ergiebige und theologisch sinnlose Suche nach dem „historischen" Jesus*. Stuttgart. Kohhammer.

Werle, G. & Jeßberger, F. (2016). *Völkerstrafrecht* (4. Aufl.). Tübingen: Mohr Siebeck.

Wickler, W. (1968). *Mimikry: Nachahmung und Täuschung in der Natur*. München: Kindler.

Wilhelm, R. (1950). *Kung-Tse: Leben und Werk* (2. Aufl.). Stuttgart: Frommann.

Wilhelm, R. (1987). *Lao-Tse und der Taoismus* (3. Aufl.). Stuttgart: Frommann-Holzboog.

Wilhelm, R. (1998). Kommentar: Die Lehren des Laotse. In Laotse, *Tao Te King* (S. 127–197). (Übers. R. Wilhelm). München: Diederichs.

Winnicot, D. W. (1990). *Reifungsprozesse und fördernde Umwelt: Studien zur Theorie der emotionalen Entwicklung*. Frankfurt a. M.: Fischer.

Wittgenstein, L. (1984a [zuerst 1953]). Philosophische Untersuchungen. [Hrsg. G. E. M. Anscombe u. R. Rush]. In L. Wittgenstein, *Werkausgabe. Band 1. Tractatus logico-philosophicus. Tagebücher 1914–1916. Philosophische Untersuchungen* (S. 225–580). Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Wittgenstein, L. (1984b [zuerst 1918]). Tractatus logico-philosophicus. In L. Wittgenstein, *Werkausgabe. Band 1. Tractatus logico-philosophicus. Tagebücher 1914–1916. Philosophische Untersuchungen* (S. 7–85). Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Wohlfahrt, G. (2001). *Der Philosophische Daoismus: Philosophische Untersuchungen zu Grundbegriffen und komparative Studien mit besonderer Berücksichtigung des Laozi (Lao-tse)*. Köln: edition chōra.

Wolter, M. (2019). *Jesus von Nazaret*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Zager, W. (2007). *Jesus von Nazareth – Lehrer und Prophet: Auf dem Weg zu einer liberalen Christologie*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener.

Zager, W. (2014). *Jesusforschung in vier Jahrhunderten: Texte von den Anfängen historischer Kritik bis zur „Dritten Frage" nach dem historischen Jesus*. Berlin: de Gruyter.

Zajonc, R. B. (1984). On the primacy of affect. *American Psychologist*, *39*, 117–129.

Zimmermann, R. [in Zusammenarbeit mit] Dormeyer, D., Hartenstein, J., Münch, C., Popkes, E. E. & Poplutz, U. (Hrsg.). (2013). *Kompendium der frühchristlichen Wundererzählungen: Band 1: Die Wunder Jesu*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.

Zorn, R. (1978). Einleitung. In N. Machiavelli, *Der Fürst: „Il Principe"* (6. Aufl.) (S. IX–XXIX). (Übers. u. hrsg. v. R. Zorn). Stuttgart: Körner.

Das Werk stellt einen Versuch dar, in einem interdisziplinären Diskurs zwischen den Fächern Psychologie, Politologie und Philosophie Machiavellis Ansatz in praktisch-lebensphilosophischer Weise als Gegenfolie zur Ausmittelung dessen zu benutzen, was wir vielleicht am Ende wirklich „Weisheit" nennen könnten und entwickelt zudem Positionen der internationalen Weisheitsforschung weiter. Das Alleinstellungsmerkmal besteht in der kritischen und hinreichend umfassenden Betrachtung der im Titel genannten Philosophien bzw. Lebensansichten und daneben insbesondere in der Bereitstellung einer praktisch-ethischen Heuristik zur Ermöglichung „weiser(er)" Handlungen.

Die im *Versuch über die Weisheit* entfaltete Weisheitstheorie gibt hierbei eine Erweiterung der bisherigen modernen philosophisch-psychologischen Erklärungsversuche und stellt wesentliche einschlägige Ansätze in einen neuen integrativen Zusammenhang. Schließlich kann jene Theorie auch als Anweisung zu einem real gelebten Versuch zur Weisheit i. S. einer valid(er)en praktischen Philosophie gelesen werden und konkret hilfreich sein, weil Handlungsoptionen richtiger beurteil- und mithin selektierbar würden.

Stephan Straßmaier, Dipl.-Psych. Univ., Dr. phil., Jahrgang 1967, Erlangen, Fachbuchautor. Bisherige Forschungsschwerpunkte: Willensfreiheitsfrage, Leib-Seele-Problem, Wissenschaftstheorie der Psychologie, Aggression und Gewalt, praktische Philosophie.

Logos Verlag Berlin

ISBN 978-3-8325-5066-0